

1. ZEIT UND ZEITLICHKEIT

Zwei Wochen nach der Ermordung Dietrich Bonhoeffers im KZ Flossenbürg und 16 Tage vor der bedingungslosen Kapitulation des Deutschen Reichs wurde in Berlin der Professor der politischen Geographie und Geopolitik, der Lyriker und Dramatiker Albrecht Haushofer von Männern der SS erschossen. In der Zeit seiner sechsmonatigen Haft hatte Haushofer den Zyklus der so genannten Moabiter Sonette verfasst, der mit folgendem Gedicht schließt²:

– Zeit –

*Ich träume viel bei Nacht und viel bei Tag.
Die Zeit ist ohne Wert. Ich kann vergessen,
Der Stunde wie der Woche Gang zu messen,
Wenn ich mich nicht auf sie besinnen mag.
Doch wittern auch die Träume wohl die Zeit –
Erwach ich dann vom Dienstgeklirr der Schlüssel,
Vom Mittagsruf nach meiner Suppenschüssel,
Und raffte mich, zum Täglichen bereit:
Dann weiss ich, aus Träumen aufgestört,
Wie einer fühlt in seinen letzten Stunden,
Der, an ein ruderloses Boot gebunden,
Den Fall des Niagara tosen hört.
Die Wasser schlagen an des Bootes Rand.
Sie strömen rasch. Gebunden – ist die Hand.*

Die Zeilen Haushofers bestätigen in bedrängender Dichte, dass die Erfahrung der Zeit in der Erfahrung der Negation und der Diskontinuität gründet, in Augenblicken der existentiellen Krise und des Sinnverlustes. Ich zitiere den Philosophen Michael Theunissen: „Im

¹ Der Beitrag geht auf meine im SS 2002 an der Goethe-Universität Frankfurt/M. gehaltene Antrittsvorlesung zurück und führt Gedanken weiter, die ich in meinem Aufsatz „Beobachtungen zum Verhältnis von Zeit und Leid im Buch Ijob“ in dem Sammelband „Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (hg. v. F. Sedlmeier, Würzburg 2003)“ veröffentlicht habe. Für die Publikation in der Reihe GHH habe ich den Text durchgesehen und Anregungen aus den Giessener Hochschulgesprächen im WS 2002/03 eingearbeitet. Den Teilnehmern an den Giessener Hochschulgesprächen danke ich für die kritischen Diskussionsbeiträge, Herrn Pfr. Dr. Achtner für die Möglichkeit, den Vortrag in der vorliegenden Form zu publizieren.

² A. Haushofer, Moabiter Sonette. Nach der Originalhandschrift hg. v. A. v. Graevenitz. Biographisches Nachwort v. U. Laack, Ebenhausen bei München ²2001, S. 64.

selben Maße, wie der Sinn unseres Lebens sich entleert, wird Zeit auffällig.³ Dieser Satz gilt sowohl im Blick auf die Bestimmung von Zeit als einem Nacheinander oder einer Abfolge von Ereignissen als auch hinsichtlich der Definitionen von Zeit als Gegenwärtigkeit, als Dauer oder Handlungszusammenhang und als Zukunft.⁴ Sei es, dass Zeit zyklisch als stete Wiederkehr desselben verstanden wird, dass sie linear-verlaufend als kontinuierlich-diskontinuierliche Entwicklung beschrieben wird, sei es, dass Zeit punktuell-flächig ohne natürlich oder geschichtlich vermittelte Vernetzung gedeutet wird: Zeit wird jeweils bewusst als Zeitlichkeit, sie wird existentiell erfahren als Bruch, als Abbruch eines Ereignisses oder einer Geschehensfolge, als Einbruch oder Zusammenbruch von Beziehungen, als Durchbruch zu oder von etwas Neuem.

Doch die Erfahrung der Negation fordert heraus zu deren Überwindung und zu deren Deutung, zu deren Integration in die eigene Person und zu deren Interpretation vor dem Hintergrund vergleichbarer oder gegensätzlicher Erfahrungen. Insofern dem Menschen unter den Bedingungen der Endlichkeit eine Aufhebung der Zeit aber unmöglich ist, verbleibt ihm, die Zeit zu deuten und zum rechten Umgang mit ihr zu finden.

Leiden als eine konzentrierte Form der Negation und der Diskontinuität provoziert in besonderer Weise ein Nachdenken über die Zeit. Ich zitiere nochmals Theunissen: „Unterworfen sind wir der Herrschaft der Zeit grundsätzlich alle. In Psychosen werden wir ihr nur ausgeliefert.“⁵ Als Erfahrung der Vergänglichkeit schärft Leiden den Blick für die Zeitlichkeit und artikuliert diese pointiert. Dies kann sich niederschlagen in einer Klassifikation und Relationierung der Zeit in gute Zeiten und schlechte Zeiten, in erfüllte und verlorene Zeiten, in erhoffte und verwünschte Zeiten. Die Qualifikation der Zeiten und die Unverfügbarkeit der Zeit verweisen auf den Transzendenzbezug der Zeit. Zeit erscheint als eine Größe, die nicht in dieser Welt aufgeht, die über diese Welt hinausweist und die ihren Haftpunkt nicht nur in dieser Welt besitzt.

Das Alte Testament gehört mitsamt seinem altorientalischen und antiken Kontext zu einer Welt, in der Gott und die Götter noch nicht gestorben sind. In einer solchen Welt, für welche die Botschaft von

³ M. Theunissen, Können wir in der Zeit glücklich sein? (1984), in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 938, Frankfurt/M. ³1997, S.37-86, hier: S.45.

⁴ Vgl. zu diesen vier klassischen Zeitbestimmungen H.M. Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*, in: ders. (Hg.), *Zeit. Zeitenwende. Ewigkeit. Die Menschen vor der Jahrtausendwende*, Regensburg 1999, S.23-39, hier: S.24-26.

⁵ M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit* (s. Anm. 3), S.49, ähnlich S.54f.

Nietzsches Zarathustra, dass Gott tot sei,⁶ nur die Begriffe „Torheit“ (vgl. Koh 7,25) oder „Dummheit“ (vgl. Sir 20,31) übrig gehabt hätte, weil sie wusste, dass die Wirklichkeit viel zu komplex ist, als dass sie sich anthropologisch aufschlüsseln und anthropozentrisch bewältigen ließe, in einer solchen Welt bildet die Zeit eines der unsichtbaren Bande zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Transzendenz und Immanenz. Erfahrung und Deutung der Zeit heißt in einer Welt, in der Gott als Schöpfer des Kosmos, als Wahrer des Rechts und als gestaltende Kraft der Geschichte bekannt, kultisch verehrt und im Gebet angerufen wird, zugleich Erfahrung und Deutung Gottes. Zeit erscheint hier als Gottesraum, Rede von der Zeit ist hier Rede von Gott: die Rede der Zeit wird in diesem Kontext zur Theologie.

Beispielhaft zeigt sich das in dem Buch vom leidenden Gerechten Hiob. Im Bereich der alttestamentlichen Schriften nur mit der Vergänglichkeitsklage des 90. Psalms und den Sentenzen des Predigers Salomo vergleichbar, reflektiert das Buch Hiob in seinen unterschiedlichen Gattungen und literarischen Schichten das Wesen der Zeit und meditiert über das Leben in der Zeit.

Hiob, das Paradigma eines gerechten und frommen Menschen, wird unversehens Gegenstand eines innergöttlichen Dialogs über Wesen und Funktion von Religion. Infolge eines himmlischen Tests verliert Hiob seinen irdischen Besitz und letztlich die eigene Gesundheit. Nach ekstatischer Artikulation seiner so schwer getroffenen Existenz, nach zweifachem Bekenntnis zu dem Gott, der Leben schenkt und der Leben vernichtet, und nach einem langen rituellen Schweigen schleudert der Gemarterte den Fluch über die eigene Existenz seinen zum Trost gekommenen Freunden ins Gesicht. Dieser Schrei gelte fort in die Nacht des Leidens und entzündet ein Streitgespräch über die Gestaltung von Religion. In dramatischen Wechselreden zwischen Leidendem und Tröstenden entfaltet es sich zu einem Disput über die Bewältigung und den Sinn des Leids. Nach dem Interludium eines vierten Freundes lässt der Dichter Gott selbst auf der Bühne erscheinen. Gott stellt alles bisher Gesagte auf eine neue Ebene und segnet schließlich Hiob, der im Gegensatz zu den Freunden recht über Gott geredet hat (Hi 42,7): Er hat recht geredet, weil er die dunklen Seiten Gottes nicht aus dessen Wesen ausblendete.

Hiobs Schicksal ist – so könnte man mit Sören Kierkegaard sagen – „eine Prüfung. [...] da Prüfung eine einstweilige Kategorie ist,

⁶ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: ders., Werke in vier Bänden, Erlangen o.J., Bd. I, S.293.

so ist sie ohne weiteres in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt und muss daher aufgehoben werden in der Zeit.“⁷ Die Relationierung der Prüfung Hiobs zur Zeit ist im Buch selbst verdichtet zu einer theologischen Deutung der Zeit. Diese im Hiobbuch angedeutete theologische Interpretation der Zeit zu erhellen und sie – in Korrelation zum gleichnishaften Charakter der Hiobfigur – als eine über das Hiobbuch hinausreichende Verstehensweise von Zeit und Gott vernehmbar zu machen, gelten meine folgenden Ausführungen. Dabei orientiere ich mich an den im Buch Hiob verwendeten ausdrücklichen Zeitbegriffen und an den mittels dieser Begriffe gebildeten Bezügen zwischen einzelnen Abschnitten des Buches. Ich gehe in diesem Zusammenhang von der Endgestalt des Buches aus und berühre literargeschichtliche Fragen nur am Rande.⁸

2. DIE ERFAHRUNG DER GLEICHZEITIGKEIT

Das Leiden Hiobs beginnt an dem Tag, da sich die Söhne Gottes vor Jahwe versammeln und der Satan das Verhältnis zwischen erlebtem Glück und gelebter Religion problematisiert (Hi 1,6-12): Fürchtet der gottesfürchtige Hiob Gott etwa umsonst? Die Häufung des Begriffs „Tag“ in der Exposition des Hiobbuches deutet darauf hin, dass der literargeschichtlich jüngere Verfasser der ersten Himmelsszene die zunächst indifferente Wendung „und es geschah eines Tages“ (V.6) auf einen ganz bestimmten Tag bezieht, nämlich auf den, an dem der fromme Hiob Gott Opfer darbringt, um seine Söhne vorsorglich zu entsühnen (V.5). Der Tag der stellvertretenden Sühne Hiobs für seine Kinder wird zum Tag seiner stellvertretenden Prüfung durch Gott (mittels des Satan) für Gott.

Das Unglück bricht über Hiob an dem Tag herein, da sich seine Kinder im Hause seines Erstgeborenen ihres Lebens freuen (1,13). Die folgende Schilderung der vier Schläge, die Hiob treffen (1,14-19), ist von einer stereotypen Gleichzeitigkeit gekennzeichnet. Der Überfall der Sabäer, das Herabfallen des Gottesfeuers, der Raubzug der Chaldäer und das Einfallen des Hauses, in dem sich Hiobs Kin-

⁷ S. Kierkegaard, Die Wiederholung. Drei erbauliche Reden. 1843. Übersetzt von E. Hirsch, Düsseldorf 1955, S.1-97, hier: S.79-81.

⁸ Gleichwohl vermag auch eine Analyse des Zeitverständnisses des Buches Hiob Beobachtungen zu dessen Literaturgeschichte zu unterstützen, insofern in traditionell als sekundär angesehenen Texten wie den Elihureden (c.32-37), einzelnen Abschnitten des 3. Redegangs (c.2-27) und dem Weisheitslied in c.28 sowie Teilen der zweiten Gottesrede (40,8-41,26) die Frage nach der Zeit einen geringeren Stellenwert besitzt bzw. in punktuellen Zusätzen wie 14,12^a; 19,28f. eine andere Lösung erfährt. Ebenso ließen sich bei einer stärker diachronen Perspektive auch beim Thema „Zeit“ spezifische Unterschiede zwischen den einzelnen Schichten der literargeschichtlich komplexen Rahmenerzählung (1,1-2,13; 42,7-17) und der Dichtung (3,2-42,6^a) zeigen.

der aufhalten – all das ereignet sich an einem Tag. Der syntaktische Anschluss von Hi 1,20 an V.19 und die Aufnahme eines der Leitworte der Botenberichte („niederfallen“) sprechen dafür, dass der Erzähler Hiobs anschließenden Selbstminderungsritus⁹, Elendsruf und Gotteslob eben an dem einen Unglückstag lokalisiert. An einem Tag verliert Hiob alles und an eben diesem Tag sagt Hiob:

„Jahwe hat gegeben, und Jahwe hat genommen, gesegnet sei der Name Jahwes“ (1,21).

Im Blick auf das Verhältnis von Zeit und Leid spricht aus dieser Erzählfolge die Erfahrung der Gleichzeitigkeit von Negationsereignissen. Sie findet ihr poetisches Pendant in der Eingangsklage Hiobs (c.3), die auf einer älteren Vorstufe des Hiobbuches in Analogie zur klassischen griechischen Tragödie oder zu Werken der vorderorientalischen Auseinandersetzungsliteratur die große Dialogdichtung eröffnete.¹⁰ So legt der Dichter der Klage Hiob die poetischen Worte in den Mund:

*„Denn gleich meiner Speise kommt mein Seufzen,
und wie Wasser ergießt sich mein Gestöhn.
Denn der Schrecken, vor dem ich bebte, widerfuhr mir,
und das, was ich gefürchtet habe, das kommt an mich.
Ich ruhte nicht und rastete nicht
und fand keine Ruhe, da kam schon wieder Unheil.“ (3,24-26)*

Im Leiden überstürzen sich die Ereignisse. Die Zeit verliert ihre Übersichtlichkeit und ihre Eindeutigkeit, der Tag erscheint als Nacht (17,12). Unruhe und Unheil werden zum Signum für die Zeit (3,26; 14,1). Im Leiden währt die Gegenwart unendlich lang (7,4), die Vergangenheit hingegen unvergleichlich kurz (7,6). Und so klagt Hiob erneut:

⁹ Vgl. Ez 26,16; Esr 9,3.5.

¹⁰ Literargeschichtlich gehen der Grundbestand der in Kunstprosa abgefaßten Exposition (Hi 1*) und die Eingangsklage (Hi 3,2-26) auf unterschiedliche Stadien des Hiobbuches zurück. Die strukturellen Parallelen zwischen c.1 und c.3 sowie gattungsgeschichtliche und inhaltliche Analogien aus dem Bereich der vorderorientalischen Auseinandersetzungsliteratur (vgl. exemplarisch die sekundäre Zusammenstellung der jüngeren Prosaerzählung und der älteren Weisheitsprüche im aramäischen „Achiqar-Roman“, aber auch die „rahmenlose“ Babylonische Theodizee oder das ägyptische „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele [baj]“) zeigen, dass c.3 als Einleitung einer ursprünglich selbständigen Dichtung vollkommen genügt und diese erst sekundär mit einem Prosarahmen umgeben wurde.

„Wenn ich mich niederlege, sage ich: Wann stehe ich wieder auf?“

Doch er (sc. Gott) misst den Abend, und ich bin satt an Kummer bis zur Dämmerung.“ (7,4; vgl. Ps 39,5f.)

Die Erfahrung der Gleichzeitigkeit wird vom Gefühl der Alltäglichkeit und fortwährenden Augenblicklichkeit des Leidens begleitet: Hiob sieht sich alltäglich mit Unheil umgeben (7,18).¹¹ Der Augenblick wird zum Dauerblick (7,19). Gott sucht Hiob heim (7,18) und sieht ihn an (7,19; 14,6), doch nicht zum Heil. Verwenden die alttestamentlichen Verfasser die Verben „heimsuchen/annehmen“ und „ansehen“ sonst zur Bezeichnung von Jahwes heilvoller Zuwendung,¹² so wird hier der Gottesblick zum prüfenden Todesblick.

Die Zeit des Morgens wird für Hiob – im Gegensatz zu herkömmlichen Heilsvorstellungen im Alten Orient – nicht zur Zeit der göttlichen Rettung (7,18; vgl. Ps 73,14),¹³ sondern der göttlichen Bedrohung. Der Morgen kündigt dem Leidenden nun nicht mehr den strahlenden Aufbruch des Rettergottes an, sondern verheißt ihm neues Leid. Die Strahlen der Sonne verwandeln sich dem Leidenden zu sengenden Feuerpfeilen. Gottes Nähe wird in der Zeit des Leids zur Gefahr. Der vom Leid verschonte Fromme des Alten Testaments kann, vom Anblick des gestirnten Himmels überwältigt, stauend die ursprünglich in der Vergänglichkeitsklage (vgl. Ps 144,3f.) beheimatete Frage stellen „Was ist der Mensch, dass du, Gott, seiner denkst, und dass du, Gott, dich seiner annimmst?“ und diese Frage dann im Bewusstsein seiner Gottesebenbildlichkeit in die Antwort überführen „Du, Gott, hast ihn wenig niedriger gemacht als die Götter, mit Ehre und Herrlichkeit, hast du ihn gekrönt“ (Ps 8,5f.). Dem Leidenden hingegen zerbricht diese positive Beziehung und wandelt sich zur Verneinung der eigenen Existenz. Der mit Gottes Herrlichkeit, mit Gottes Schwere Ausgestattete, wird von ebendieser Schwere zermalmt. Das Gottesdiadem wird dem Leidenden zur Dornenkrone.

*„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?“ (7,17f.)*

¹¹ Zu dieser für die Gattung der Klage des Einzelnen typischen Generalisierung von Leidenserfahrungen vgl. Ps 6,7; 32,3; 38,7.13; 42,4.11; 44,16.23; 56,2f.6; 73,14; 88,18; 102,9; Thr 1,13; 3,3.14.62.

¹² Vgl. Gen 21,1; Ex 3,16; 1 Sam 2,21; Jer 15,15; 32,5; Ps 80,15; Rt 1,6 bzw. Gen 4,4f.

¹³ Vgl. einerseits Ps 30,6; 59,17; 143,8, andererseits Ps 46,6; Jes 17,14.

Die Gleichzeitigkeit und die Dauer des Leidens sind für Hiob plötzlich Normalzeit. Sie nivellieren die besonderen Zeiten, die die Freunde ihm vor Augen stellen. Den Leidensnächten Hiobs sind die Offenbarungsnächte des Eliphaz (4,12ff.) und des Elihu (33,15ff.) untergeordnet.¹⁴ Gilt die Nacht den Freunden als Zeit der besonderen und heilvollen Mitteilungen Gottes, so erfährt Hiob die Nacht als intensiviert Leidenszeit.¹⁵ Ihm zeigen sich nachts keine Engel wie Jakob in Bethel (Gen 28,12) oder wie Elia am Horeb (I Kön 19,5ff.), sondern der zum Dämon entstellte Gott (7,13f.; 16,9). Die dem Frommen von den Freunden angekündigten besonderen Gerichtszeiten für die Gottlosen (vgl. 15,20ff.; 18,20; 34,24ff.) bleiben aus. Die Zeiten des Gerichts verschwimmen dem unter Gottes Zeit Leidenden:

*„Habt ihr nicht die, die des Weges ziehen, befragt,
und kennt ihr nicht ihre Beispiele,
dass der Böse am Unheilstag verschont,
er am Zornestag sogar gar gerettet wird?“ (21,29f.)*

*„Warum sind die Zeiten vor dem Allmächtigen [...] verborgen
und (warum) sehen die, die ihn (sc. den Allmächtigen) kennen,
nicht seine Tage?“ (24,1)*

Gott scheinen die irdischen Zeiten verborgen, den Frommen die himmlischen. Seine Klage über das Ausbleiben der Zeiten göttlichen Richtens und Aufrichtens überführt Hiob in eine allgemeine Elendsmeditation über das Leiden der Kreatur. Zur Erfahrung der individuellen Gleichzeitigkeit von Negationen gesellt sich die Wahrnehmung von kollektiven Leidenszeiten (24,2ff.).

3. DIE REFLEXION DER EXISTENZIELLEN GRENZZEITEN

Nach einem sieben Tage und sieben Nächte währenden Schweigen (2,13), nach einem der Fülle des Leids entsprechenden Vollmaß an Zeit, verflucht Hiob seinen Tag (3,1). Wie Hiobs Eingangsklage in 3,3ff. und die dem Propheten Jeremia in den Mund gelegte Konfes-

¹⁴ Literargeschichtlich handelt es sich bei diesen beiden, mit prophetischen Auditions- und Visionsberichten vergleichbaren Texten, die den Aspekt der besonders qualifizierten Zeit betonen (4,12-21; 33,1-33), um spätere Einlagen in das Hiobbuch, vgl. zu ersterem M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994, S.69-77 u. S.91-114, zu letzterem Th. Mende, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Hiob (Hiob 32-37), TThSt 49, Trier 1990, S.30-45 u. S.360-371.

¹⁵ Vgl. Hi 7,13f.; 17,12; 30,17; Ps 6,7.

sion in Jer 20,14ff. nahelegen,¹⁶ ist damit zunächst der Geburtstag gemeint.

*„Zugrunde gehe der Tag, an dem ich geboren wurde,
und die Nacht, in der man sprach: Ein Mann (gäbär) ist empfan-
gen.“ (3,3)*

Doch der Leser, der darum weiß, dass Hiobs Unglückstag im Himmel beginnt (vgl. 1,6.13; 2,1), erkennt in dem Fluch in 3,1ff. zugleich einen Fluch über diesen Himmelstag.¹⁷ Der Fluch Hiobs über seinen Geburts- und Schicksalstag entfaltet sich zu einem Fluch über die personal erlebte Zeit. Das Leiden wirft Hiob zurück auf den Beginn seiner Existenz und lässt ihn deren Ende ersehen. Geburtsstunde (3,3) und Todestag (3,13.21) bilden die Kontexte der Gegenwart seines Leidens. In der Krise des Leidens treten die Krisenzeiten der Existenz in den Blick: Anfang und Ende des Lebens. Zeiträume werden übersprungen. Die Zeit zwischen Geburt und Gegenwart bleibt ausgeblendet, die Zeit des vor Augen tretenden Todes erscheint unendlich lang (3,21) – oder unendlich kurz: so steht der Klage Hiobs über seinen Geburts- und seinen Schicksalstag die sich durch die gesamte Dichtung durchziehende Klage über die Kürze seiner Lebenstage zur Seite (7,1-16)¹⁸.

Die Leidenszeit wird zum Ort der Reflexion der Todeszeit, weil sich der Leidende schon am Rand des Todes sieht (7,9f.). Dies ist typisch für das gesamte altvorderorientalische Todesverständnis, dem diesseitige Negationserfahrungen wie Krankheit, Verfolgung und Unterdrückung bereits als ins Leben reichende Arme des endgültigen Todes gelten.¹⁹ Von den Freunden in seinem Leiden nicht mehr erkannt (2,12; vgl. 19,15), blickt der Leidende auf die Zeit voraus, da ihn niemand mehr kennen wird (7,10), auf die Zeit, da er unwiderruflich in die Unterwelt (sche'ol) hinabgestiegen sein wird. Für den Dichter der Klagen Hiobs gibt es kein Zurück aus der Scheol, aus dem Hades. Die Unterwelt ist für den Hiobdichter wie für die Verfasser der babylonischen Mythen von Ischtars (Inannas) Abstieg

¹⁶ Vgl. auch Sir 23,14(G), hier als Warnung, den Geburtstag zu verfluchen.

¹⁷ Kompositionell dient 3,1 als Brücke von der Prosa-Exposition zur Dichtung. Literargeschichtlich geht der Vers wohl auf den Verfasser der Himmelszenen von 1,6-12; 2,1-13 zurück, der die Dichtung mit der Erzählung verknüpft hat (vgl. oben Anm. 10).

¹⁸ Vgl. auch Hi 9,25; 14,1.6.14; 17,1.11; 30,16.27 sowie Ps 39,5f.; 90,10.

¹⁹ Alttestamentlich hat sich dies in besonderer Weise in individuellen Bitt- und Klagegebeten niedergeschlagen (vgl. Ps 18,5ff.; 88,4ff.; Thr 3,6 u.v.a.).

in die Unterwelt oder letztlich auch der homerischen Nekyia²⁰ der Ort ohne bleibende Wiederkehr ins Leben.

Was in Hiobs Eingangsfloch noch ausgeklammert war – die Zeit zwischen Geburt und gegenwärtigem Leid – kommt in seiner zweiten Rede (c.6-7) in den Blick. Doch angesichts der Übermacht des Leidens erscheint das Leben insgesamt als Sklavendienst (7,1f.; 14,14). Freiheit erhofft sich der von Gott Geknechtete nur noch im Tod (3,19; 7,2). Die Fülle des Lebens verkommt zur leeren Zeit (7,3).

Die in der Elends- und Vergänglichkeitsklage thematisierte Flüchtigkeit der menschlichen Existenz (vgl. 9,25; 10,20; 16,22; 17,11) markiert, bezogen auf Gott, zugleich die spezifische Differenz zwischen Gott und Mensch. Hiobs Jahre reichen nicht an Gottes Jahre (10,5; 36,26). Hiobs Zeit ist nicht Gottes Zeit (38,21). So klagt der Leidende vor Gott:

*„Ich vergehe, ich werde nicht ewig leben,
lass ab von mir, denn ein Windhauch sind meine Tage.“ (7,16;
vgl. Hi 14,14; 16,22; Ps 49,10; 89,49)*

„Ewiges Leben“ kennt das Alte Testament ohnehin nur als Prädikat Gottes.²¹ Der Appell Hiobs richtet sich an den Ewigen, der sich des Vergänglichen erbarmen soll (vgl. Ps 103,14ff; Sir 17,29-32). Erst in seinen literargeschichtlich jüngsten Schichten findet sich dann punktuell die Vorstellung vom „ewigen Leben“ als einer endzeitlichen Gabe an die Gerechten.²²

Nur zweimal erfahren die zurückliegenden Lebensstage Hiobs in ihrer die Zeit zwischen Geburt und Tod umfassenden Dauer eine positive Würdigung. In den Eröffnungstropfen der zwei Gleichnisreden (27,1; 29,1),²³ die den Dialog mit den Freunden abschließen bzw. die endgültige Herausforderung Gottes einleiten, betont Hiob umfassend das Bewusstsein seiner moralischen und religiösen Integrität. Neben die Zeit als Erfahrungsraum seines Leidens rückt

²⁰ Homer, Odyssee, XI,24ff. Gleichwohl können die Toten hier mittels einer Beschwörung und eines Blutrinks zumindest *vorübergehend* wieder belebt werden.

²¹ Vgl. Gen 3,22; Dtn 32,40; Dan 4,31; 12,7; Sir 18,1[G]; 42,23[H^B]; Tob 13,1[G].

²² Vgl. Jes 28,19; Dan 12,2 sowie II Makk 7,9; PsSal 3,12; äthHen 37,4; 40,9; 58,3; 92,3.

²³ In der vorliegenden Gestalt des Buches Hiob fungiert 27,1-28,28 als Abschlusswort Hiobs gegenüber den Freunden, während 29,1-31,40 als dreigliedrige, aus Rückblick auf das vergangene Glück (I), Klage über das gegenwärtige Leid (II) und Reinigungseid (III) bestehende Herausforderung Gottes dient. In der ursprünglichen Hiobdichtung stellte die Rede in 23,1-24,12* das Abschlusswort des Dulders gegenüber den Freunden dar, während 27,1-6 seine Fortsetzung in 29,2ff. fand und die erste Strophe der Herausforderungsreden bildete. Die Texte in 24,13-28,14 und 27,7-28,28 bilden das Ergebnis einer mehrfachen Fortschreibung, vgl. dazu M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 14), S.168-171.

Hiob – wie die Freunde auch – die Zeit als Bewährungsort von Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Die Klage in der Zeit führt zur Relativierung von Zeit und Ethos (27,6; 31,4ff.).

*„Fern sei es von mir, (dass ich euch Recht gebe), bis ich sterbe:
Ich lasse meine Unbescholtenheit nicht von mir weichen.
An meiner Gerechtigkeit halte ich fest und lasse sie nicht los,
nicht schmähst mein Herz einen meiner Tage.“ (27,5f.)*

Die Unschuldstage Hiobs waren zugleich Segenstage (29,2).²⁴ Vor dem Hintergrund der für die Gattung der alttestamentlichen Klage, in besonderer Weise der Leichenklage, typischen Kontrastierung des einstigen Glücks (29,2) und jetzigen Unglücks (30,16.27) verklärt sich die Vergangenheit zur goldenen Zeit (vgl. Thr 1,6f.; 2,1ff.; 4,5ff.). Der dunklen Gegenwart steht im Horizont der Hiobdichtung einmalig die hyperbolisch beschriebene Zeit vor dem Leiden gegenüber (c.29). Die Tage des Segens sind für Hiob verfliegen, das Bewusstsein seiner Unschuld ist geblieben. Aus der (ursprünglich) direkten literarischen Folge von 27,2-6 und 29,2ff. spricht ebenso wie aus der Sequenz von „Lebensklage“ (c.30) und „negativem Sündenbekenntnis“ (c.31) die Vorstellung vom Ethos als einer Konstanten im Strom²⁵ der Zeit: „So tat Hiob alle Tage“ (1,5). Bezieht sich der Erzählerkommentar in 1,5b in seinem unmittelbaren Kontext auf die skrupulöse Religionspraxis Hiobs, so umfasst die Wendung im Verbund von Hi 2,3.9; 6,10.29 auch das Ethos Hiobs.

Während die Freunde und in besonderer Weise Elihu die Lebenszeit vom Maß der Gottesbeziehung abhängig sein lassen (vgl. 8,12f.; 20,5ff.; 33,22ff.; 36,11), bricht für Hiob die Erkenntnis durch, dass Lebenszeit und Frömmigkeit zwar aufeinander bezogen sind, aber zwei eigenständige Größen bilden, die ihren Grund und ihr Ziel in Gott finden (42,5f.).

Am Ende stirbt Hiob – satt an Tagen (42,17). Das letzte Wort des Buches ist bezeichnenderweise ein Zeitbegriff! „Alt und lebenssatt“: diese Formel aus der Welt der Sage und des Märchens²⁶ steht hier nicht nur für Hiobs hohes Lebensalter als Zeichen seines Segens,

²⁴ Vgl. dazu noch den knappen schöpfungstheologischen Rückblick in 10,12.

²⁵ Zu den immer wieder neuen Wasserbildern, die sich im Buch Hiob zu Beschreibung von Zeiterfahrungen finden, gehören u.a. das Wadi (6,15-17), das Meer (14,11a), der Fluss (14,11b; 22,16), der Regen (14,19b) oder das Wasser allgemein (14,19a).

²⁶ Vgl. Gen 25,8; 35,29; 1 Chr 29,28.

sondern integriert sein Sattsein an Leid²⁷ in seine gesamte Lebenszeit.

4. DIE DETERMINATION DER ZEITEN

Vor der Integration der Leidenszeit in die Lebenszeit steht Hiobs Wunsch nach der Aussonderung seiner Zeit aus dem geordneten Lauf der Zeiten (3,6.9). Mittels Fluch sollen die personifiziert beschriebenen Zeiten manipuliert (3,8) und aus dem Bereich der Kompetenz Gottes eliminiert werden. Doch die Unterstellung der Zeiten unter die Mächte der Finsternis und des Chaos bedeutet letztlich die Bestreitung von Gottes Herrschaft über die Zeit:

„Gott achte nicht von oben her auf diesen Tag.“ (3,4)

Die Bedrückung in der Zeit gebiert Hiobs Wunsch nach einer Auszeit im Leid. Die Unterwelt könnte ihm zum Ort werden, gottlos und zeitlos (10,22)²⁸, damit leidlos zu sein.

*„Würdest du mich doch in der Scheol verbergen,
mich verwahren, bis sich dein Zorn gelegt,
mir eine Frist geben und dann meiner gedenken.“ (14,13)*

Doch wie die erste Gottesrede (38,1-39,30), welche die Hiobdichtung ursprünglich beschloss, zeigt, achtet Gott auf Hiobs Tag (38,12). Gott verbirgt Hiob nicht in der Scheol; die Tore des Hades öffnen sich nicht vor ihm (38,17): Die Zeiten bleiben wesenhaft unumkehrbar und unverfügbar. Die Erfahrung des Misslingens, die Zeiten zu ändern, verdichtet sich dem Leidenden zur Vorstellung ihrer Determiniertheit:

*„So sind mir Monate der Vergeblichkeit als Erbe zugeteilt
und Nächte der Mühsal sind mir zugemessen.“ (7,3)*

Die Leidenszeit als wertlose Zeit erscheint als von Gott zugewiesenes unveräußerliches Erbe (nachala), das der mit diesem Beerbtet gemäß dem idealen alttestamentlichen Bodenrecht (vgl. I Kön 21,3f.) nicht veräußern darf. Hiob erfährt die Zeit als gesetzt, als eine von Gott gesetzte Grenze, die er nicht überschreiten kann (14,5; vgl. 16,22).

²⁷ Vgl. Hi 7,4; 9,18; 10,15; 14,1.

²⁸ Eigentlich: „ohne Ordnung“.

Der leidende Hiob erlebt sich von einem gleichmäßigen Wechsel der alltäglichen Zeiten ausgespart und sehnt sich nach dem ihm bestimmten Lebenswechsel (14,14), um mit Gott in einen heilvollen Dialog zu treten (14,15f.; 31,4.37). Die ihm von den Freunden beschriebene Freiheit Gottes im Umgang mit den Zeiten (5,11ff.), die von den traditionellen Weisheitslehrern vertretene rechte Zeit für alles (5,26; 22,16)²⁹ wird für Hiob zur unrecht und ungerecht gesetzten Zeit.

*„Du wirst in reifem Alter zum Grabe kommen,
wie man einen Garbenhaufen hinaufbringt zu seiner Zeit ('et).“
(5,26)*

Der so genannte 'et, den die antike griechische Bibel sachgemäß zumeist mit dem Begriff *kairós* wiedergibt und den es für alles Geschehen und alles Handeln gibt, gerinnt für Hiob zur festen Zeit (14,5):

*„Wenn seine Tage genau bemessen sind,
die Zahl seiner Monde bei dir (d.h. Gott) liegt,
du ihm eine Grenze gemacht, die er nicht überschreiten kann,
dann blicke doch weg von ihm und lass ihn ruhen,
solange er sich freut wie ein Tagelöhner an seinem Tag.“ (14,5f.)*

Die von den Freunden vertretene These von einer für jeden Frevler grundsätzlich festgesetzten Zeit des göttlichen Gerichts (vgl. 15,23; 18,20; 20,28) hingegen wird von Hiob statistisch widerlegt: „Wie oft geschieht es denn, dass ein Frevler untergeht?“ (21,13.30): jeder hat seine eigene Zeit. Die Tragik Hiobs ist es, dass er, der Gerechte, die vermeintlich generell den Gottlosen bestimmte Zeit als die ihm verhängte erfährt.

5. DER REKURS AUF MYTHISCHE ZEITEN

Hiobs Leiden ist der Einbruch des Chaos in sein Leben. Um sein gegenwärtiges Leiden zu deuten, greift er auf Bilder der Urzeit zurück. Die Negation der eigenen Geburt (3,3) führt ihn in die Tiefen der Schöpfungszeit und korreliert mit der Negation der Ordnung in der Schöpfung insgesamt. Der Wunsch „es werde Finsternis“ (3,4) ist die Verneinung des Schöpfungswortes „es werde Licht“ (Gen 1,3).

²⁹ Vgl. auch Hi 15,32 sowie Ps 1,3; Koh 7,17; 9,12.

Die Erfahrung der Leidenszeit als Chaoszeit versprachlicht sich im Bild des vom Schöpfergott in der Urzeit niedergerungenen Meeresdrachen:

*„Bin ich denn das Meer oder der Urzeitdrache,
dass du Wachen gegen mich legen müsstest?“ (7,12)*

Hiobs Beschreibung seines gegenwärtigen Leidens mit mythischen Motiven der Urzeit findet ihr Gegenüber zunächst im Rückgriff der Freunde auf die Erfahrungen vorangegangener Generationen (8,8ff.) und auf die mythische Zeit (15,7; 20,4), sodann in Jahwes Rückblick auf die Schöpfungszeit (38,4ff.). Doch während in den Reden Hiobs die bedrohliche Seite der Urzeit als Chaoszeit betont wird, unterstreichen die Reden der Freunde und die Gottesreden deren stabilisierenden Charakter als Ordnungszeit und als paradigmatische Gerichtszeit (vgl. 22,15f.). So fragen die Freunde Hiob:

*„Beachtest du den Weg der Vorzeit,
auf dem heillose Menschen gewandelt sind?
Die gepackt wurden, und zwar vor ihrer Zeit,
über deren Fundament ein Strom ausgegossen wurde.“*

Im Hintergrund dieser Frage steht wohl eine Anspielung auf die über den gesamten alten Vorderen Orient verbreitete Sintflutmythe. Insofern sich in der Sintflutmythe ein zyklisches, ein linear-finales und ein punktuelles Zeitverständnis verbinden, bietet sie sich in besonderer Weise an, das Verhältnis von Zeit, Leid, Freiheit und Gott zu verbalisieren.³⁰ Mit dem Rekurs auf den Mythos als einer Sprachform, Wirklichkeit mit einem göttlichen Handeln in der Urzeit zu erklären, wird, wie im Hinweis der Freunde auf die Tradition, der Versuch unternommen, Hiobs punktuelle Leidenserfahrung in einen umfassenderen zeitlichen Horizont zu stellen. Weil Erkenntnis nach der traditionellen Weisheitssicht zeitabhängig ist, weil Weisheit nur annäherungsweise und auf dem Weg der Addition zahlreicher Generationen erreichbar ist,³¹ bleiben Hiobs Ausführungen über seine Erfahrungen in der Zeit relativ und bedürfen der Revision unter

³⁰ Auf einen vierten Zeitaspekt der alttestamentlichen Sintflutmythe weist zutreffend H. Weippert (Altisraelitische Welterfahrung. Die Erfahrung von Raum und Zeit nach dem Alten Testament, in: H.-P. Mathys [Hg.], Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zu Würde und Auftrag des Menschen, BThSt 33, Neukirchen-Vluyn 1998, S.9-34) hin, indem sie aus der Zusage Jahwes in Gen 8,22 bezüglich der Fortdauer des jahreszeitlichen Wechsels nach der Flut auf einen „Stillstand der Zeit“ während der Flut schließt (S.10).

³¹ Vgl. Hi 5,27; 8,8f.; (12,12f.); 15,10; 30,1; 32,4-6

Berücksichtigung überindividueller Zeiten. Hiobs Zeit reicht nicht in die Tiefen der Vorzeit und partizipiert nicht an der Urzeit. Dies verdeutlichen ihm die Freunde unter Rückgriff auf eine gleichfalls in der Antike verbreitete Mythe von der besonderen Weisheit des Urmenschen:

*„Bist du etwa als der erste Mensch geboren?
Kamst du denn vor den Bergen zur Welt?
Hast du etwa in Gottes Rat zugehört
und die Weisheit an dich genommen?³²
Was weißt du und wir wissen es nicht,
verstehst du und bei uns ist es nicht?
Auch unter uns sind Alte und Greise,
an Tagen älter sogar als dein Vater.“ (15,7-10)*

Vor allem in den vier Eingangsstrophen der ersten Rede Jahwes aus dem Wettersturm (38,4-21) erfolgt eine ausdrückliche Desintegration Hiobs aus der Ur- und Schöpfungszeit. Hiobs Abwesenheit in der kosmischen Gründungszeit relativiert sein Urteil über den individuellen Lauf der Zeiten. Am Beispiel des Schöpfungsmorgens (38,4-7), der Gezeiten (38,8-11), der Tages- und Nachtzeiten (38,12-15), der Not- und Kriegszeiten als Paradigmen für Leidenszeiten (38,22-23), der Zeiten des Wetters und der Gestirne (38,24-38) sowie der Geburtszeiten (39,1-4) entfaltet der Dichter das Theologumenon von Gott als dem Herrn der Zeit. Zumal das Bild von der Geburtszeit der Steinböcke und Hirschkühe (39,1-4) einen Kontrast zu Hiobs Fluch über die eigene Geburt bildet: Die Zeit zu kennen, heißt über sie zu verfügen; die Monate zu zählen, heißt sie festzusetzen (39,2f.). Gott kennt die Zeiten. Der babylonische Talmud hat dieses Motiv zutreffend ausgelegt, wenn er Gott sagen lässt, er verwechsle nicht einen Augenblick mit dem anderen (vgl. Talmud Babli, Baba Bathra 16b).

Auch wenn sich in der zweiten (literargeschichtlich jüngeren) Gottesrede (40,6-41,26) inhaltlich der Schwerpunkt von den Zeiten in der Schöpfung hin zur Frage nach der Macht in der Schöpfung verschiebt und sich formal und motivisch die Art der Darstellung ändert, so fügen sich doch auch die Bilder vom Behemoth (40,15-24) und vom Leviathan (40,25-41,26) in den Duktus der ersten Gottesrede als Antwort auf Hiobs Eingangsklage in c.3. Die beiden großen Wassertiere, der Behemoth als der „Erstling“ der Schöpfung Gottes

³² Zum mythischen Motiv von der Weisheit des ersten Menschen vgl. Gen 3,22; Ez 28,3ff.; Sir 17,7.

(40,19), und der Leviathan, das mythisch eingefärbte Krokodil, den nicht Hiob, wohl aber Gott sich dauerhaft zum Sklaven machen kann (40,28, vgl. 39,9), dienen nicht nur als Exponenten der Verfügungsgewalt Jahwes über die gegenwärtig erfahrbare Welt (vgl. Ps 104,26), sondern aufgrund ihrer mythologischen Konnotationen (vgl. Hi 3,8) zugleich als Symbole für Jahwes Herrschaft über die Urzeit (vgl. Ps 74,14) und die Endzeit (vgl. Jes 27,1; IV Esr 6,49; syrBar 29,4; äthHen 60,24). Hiob ist nicht der Meeresdrachen (7,12), dieser ist unvergleichlich auf der Erde (41,25) – selbst wenn Hiobs Leiden übergroß und Hiob unter Menschen analogielos ist (1,8; 2,3). Im Schlussvers der Ausführungen über den Leviatan und damit zum Abschluss der Gottesreden insgesamt wird Hiobs Stellung in der Zeit und vor Gott neu bestimmt: dem, der sich in Zeiten seines Lebensglücks wie ein König unter seinen Truppen fühlte (29,25), dem, der sich angesichts seiner moralischen und religiösen Integrität Gott wie ein Fürst nahen wollte (31,37), und dem, der sich von Gott selbst (ironisch) als Held (gäbär, vgl. 3,3.23; 10,5; 16,21) angesprochen erfuhr (38,3; 40,7), wird der Leviathan als wahrer König aller stolzen Wesen (41,26) vor Augen gestellt.

Die Bezüge zwischen den Gottesreden und den Klagen Hiobs über seine Leidenszeit sowie die Konzentration der ersten Gottesrede auf Aspekte der Zeit zeigen, dass die Frage nach der Herrschaft über die Zeit ein Grundthema des Buches Hiob ist. Vor diesem Hintergrund lässt sich der prophetisch geprägte Terminus „Ratschluss“ ('ezah),³³ mit dem die erste Gottesrede eröffnet wird, auch als ein Strukturbegriff für Gottes Handeln in der Zeit verstehen:

*„Und Jahwe antwortete Hiob aus dem Wettersturm und sprach:
Wer ist das denn, der die 'Gotteszeit' ('ezah) finster sein lässt
mit Worten ohne Erkenntnis?*

Gürte doch deine Lenden wie ein Mann!

Dann will ich dich fragen, und du lasse es mich wissen!“ (38, 1-3)

Der Versuch, in den dunklen Zeiten des Leidens, die Zeit an sich finster sein zu lassen (3,4ff.), wird hier als Manipulation entlarvt. Damit weisen die Reden Gottes ausdrücklich sowohl Hiobs Anspruch, die Zeiten zu beeinflussen, als auch dessen Besträtigung der göttlichen Herrschaft über die Zeit zurück: Gott kennt die Zeiten.

³³ Zu 'ezah im Sinne des göttlichen Geschichtsplans vgl. Jes 5,19; 19,17; 25,1; 28,29; 44,28; 48,10; Jer 50,45; Mi 4,12; Ps 33,11; 106,13 sowie in individualisiertem Verständnis Ps 73,24. In einer ähnlichen Funktion erscheint in Hi 42,2 der Begriff „Sinnen/Plan“ (mezimmah, vgl. dazu Jer 23,20 und – anthropologisch gewendet – Gen 11,8).

6. DAS HIER UND JETZT UND DER WUNSCH NACH VEREWIGUNG

Die Reden Hiobs werden durchzogen vom Hinweis auf die Gegenwart des Leidens und vom Schrei, die Not hier und jetzt zu sehen und zu wenden (vgl. 6,3.28; 7,21; 16,7; 23,2). Das Sich-Einlassen der Freunde auf die Gegenwärtigkeit des Leidens wäre Barmherzigkeit (6,14). Die Rekurse der Freunde auf Hiobs glückliche Vergangenheit (4,3f.), auf die Erfahrung vorangegangener Generationen (8,8f.) und auf seit der Urzeit bestehende zeitlos gültige Ordnungen (20,4) hingegen erscheinen dem Leidenden als Flucht vor der Zeit, in der er sich befindet. Der Ausblick auf künftiges Glück (5,24-26; 8,5-7; 11,15ff.) verfängt angesichts der beschränkten Zukunftsfähigkeit und des gegenwärtigen Leidens nicht (6,11).

*„Was ist denn meine Kraft, dass ich ausharrte,
und was mein Lebensende (qez), dass ich meine Seele streck-
te?“ (6,11)*

Der Leidende verträgt keinen Zeitaufschub (21,21). Die Gegenwart ist dem Leidenden Todeszeit (17,13ff.). Doch weil der Ruf nach der Würdigung des Jetzt unerhört verhallt, richtet sich Hiobs Blick auf die ferne Zukunft. Seine Worte, die im Jetzt überhört werden, sollen künftig nicht mehr übersehen werden. Die gegenwärtige Klage des Leidenden soll sich wandeln zur stummen Anklage in der Dauer:

*„Ach würden meine Worte doch nur aufgeschrieben,
würden sie doch nur in eine Inschrift (sefär) eingeritzt werden,
mit einem Griffel aus Eisen und mit Blei,
auf Dauer in das Felsgestein eingehauen.“ (19,23f.)*

Was nicht unmittelbar gehört wird, soll dauerhaft gehört werden (19,24). Zielt der Wunsch Hiobs nach der Verschriftung seiner Worte auf eine Fortdauer in die Zeit hinein, so richtet sich seine Hoffnung, Gott als Erlöser zu sehen, auf eine unmittelbare Erfahrung in der Zeit. Hiobs diskontinuierliche Erwartung der Epiphanie Gottes als des Ersten und des Letzten ('acharon, vgl. Jes 44,6) zum Gericht wird begleitet vom dauerhaften Wirken der in den Fels geschriebenen Worte. Hiobs doppelter Wunsch bildet einen scharfen Gegensatz zu Bildads Ankündigung vom anhaltenden Erschrecken vergan-

gener und künftiger Geschlechter (18,20)³⁴ angesichts des Unglückstages des Frevlers. Die Zeit erweist sich hier als doppelachsig: der Bitte nach Verewigung der Worte vor den Augen der Menschen als der horizontal erlebten, linear verlaufenden Zeit, steht die prophetische Sehnsucht nach der vertikal einbrechenden und punktuell erfahrenen Gottesschau zur Seite. In seiner Gottesschau erhofft sich Hiob „Ewigkeit“. In der Begegnung mit Gott in der Zeit erwartet Hiob, sein Recht „auf ewig“ zu erhalten (23,7). Hiob sucht Gott in Zeit und Raum (23,8f.):

*„Siehe, gen Vergangenheit gehe ich, aber er (d.h. Gott) ist nicht da,
und gen Zukunft, aber ihn erblicke ich nicht.
Im Norden suche ich ihn, aber ich fasse ihn nicht,
ich wende mich gen Süden, aber ich sehe ihn nicht.“ (23,8-9)*

Hiob spürt dem heilvollen Gott nach in seiner Vergangenheit (qā-dām, vgl. 29,2) und in seiner Zukunft ('achor, vgl. 19,25).³⁵ Hiob wendet sich nach Norden und nach Süden; doch der rettende, ihn gerecht richtende Gott lässt sich für ihn nicht finden.³⁶ Ironischerweise werden genau diese Erfahrungen von dem vierten Freund Hiobs, Elihu, theologisch manifestiert:

*„Denn er (sc. Gott) gibt dem Menschen keinen Termin,
um mit Gott vor Gericht zu treten.“ (34,23)*

*„Ach, würde Hiob doch bis zum Ende geprüft,
weil er Antworten gab wie Männer des Frevlers.“ (34,36)*

Hiobs Forderung nach Zeit und Ort der heilvollen und ihn rechtfertigenden Gottesbegegnung bleibt auch angesichts dieser Sentenz bestehen – und wird erfüllt. Seine Worte finden ihre erhoffte Verewigung (19,25f.) im Sehen Gottes (42,1+5f.):

³⁴ Zumeist werden die doppeldeutigen hebräischen Begriffe 'acharonim und qadmonim in einem geographischen Sinn mit „die im Westen – die im Osten“ übersetzt; zu einem zeitlichen Verständnis vgl. aber neben der Septuaginta und der Vulgata auch Jes 14,19ff.

³⁵ Auch hier sprechen die Parallelen in 29,2 bzw. 19,25 gegen die übliche geographische Übersetzung („nach Osten – nach Westen) und für die oben gebotene temporale Wiedergabe (vgl. auch die Septuaginta).

³⁶ Es ist nicht ausgeschlossen, dass mittels der geographischen Begriffen „links/nördlich“ und „rechts/südlich“ auch auf zentrale Stätten der Erscheinung Jahwes, den Gottesberg im Norden (vgl. Ps 48,3; 89,13) und den Gottesberg im Süden (vgl. Ps 89,13; Hab 3,3), angespielt wird, denen sich Hiob vergeblich zuwendet.

*„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 ich nur Staub und Asche bin.“³⁷*

Im Jetzt der Gottesschau verstummt der Ruf nach „Ewigkeit“. Hiob findet seine Lösung in der Zeit. Das Buch Hiob geht in allen seinen literarischen Schichten von dem Tod als absoluter Grenze aus, vor der sich die Fragen über Glück und Unglück, Gerechtigkeit und Leid entschieden haben müssen.³⁸ Die im Leiden erfahrene und beklagte Diastase von Gotteszeit und Menschenzeit (vgl. 24,1) löst sich für Hiob in der unmittelbaren Gottesschau auf. Im Blick auf die kosmischen Zeiten und in der Gottesschau treffen sich Gotteszeit und Menschenzeit: Hiobs Zeit ist Teil von Gottes Zeit (vgl. Ps 31,16) – Hiobs Leid ist auch Gottes Leid.

7. ZEIT UND LEID IN GOTT GEBORGEN

Der am Phänomen der Zeit orientierte Durchgang durch das Buch Hiob hat gezeigt, dass Leiden die Wahrnehmung der Zeit bedingt und bestimmt. So intensiviert Leiden die Reflexion der Zeit hinsichtlich bestimmter Zeitpunkte. Als solche treten die Grenzzeiten Geburt und Tod besonders in den Blick. Leiden schematisiert die Zeit hinsichtlich bestimmter Qualifikationen. Neben den Zeiten des Segens, den Zeiten der Fülle, stehen die Zeiten des Fluchs, die Zeiten der Leere. Im Leiden zerfällt die Zeit in unterschiedlich große Zeiträume: bestimmte Zeiten erscheinen gedehnt, andere verdichtet. Die Zeit wird in Zeitsprüngen erlebt.

Der Umgang mit dem Leiden in der Zeit ist geprägt von einem Ausweichen vor der Gegenwart. Rückblicke auf die nähere und fernere Vergangenheit sowie auf die nähere und fernere Zukunft dienen häufig als Ersatz für die Rücksichtnahme auf die unmittelbare Gegenwart. Der Einzelne und seine Vorfahren bzw. der Einzelne und seine Nachfahren werden Gegenstand des Nachdenkens. Der Ausblick auf fernste Vergangenheit und fernste Zukunft, auf Urzeit und auf Endzeit, soll der Gegenwart neue Horizonte erschließen.

³⁷ Zur Übersetzung von Hi 42,6 siehe M. Witte, Vom Leiden zur Lehre (s. Anm. 14), S. 176.

³⁸ Mögliche „eschatologische Splitter“ im Buch Hiob, d.h. Texte, die auf eine endgültige Überwindung des Todesgeschicks hindeuten, sind textkritisch und semantisch unsicher und wurden daher in dieser Skizze ausgespart (vgl. 14,12aß; 19,28f. und 29,18, sofern hier *chol* nicht mit „Sand“, sondern mit „Phönix“ wiedergegeben und in dem Vers eine Anspielung auf den „Phönixmythos“ gesehen wird).

Die im Hiobbuch ablesbare Wahrnehmung der Zeit und der in ihm vermittelte Umgang mit der Zeit decken sich zum Teil in erstaunlicher Weise mit empirisch erhobenen Formen pathologischen Zeiterlebens: der Erfahrung des Zusammenbruchs der Zeit als Spiegel des Zusammenbruchs der eigenen Existenz; dem Versuch, die Zeit zu vernichten, um der eigenen Vernichtung zu entgehen; dem Wettlauf mit der enteilenden Zeit oder dem Leiden unter dem scheinbaren Stillstand der sich unendlich dehnenden Zeit.³⁹ Wenn die These stimmt, dass die Zeiterfahrung des Leidenden allgemeinemenschliche Zeiterfahrung in vergrößertem Maßstab und geschärften Konturen darstellt – womit nicht bestritten werden soll, dass auch Glückserfahrungen Zeit und Zeitlichkeit bewusst werden lassen können – dann besitzt die im Hiobbuch begründete Sinnggebung der Zeit ein über dieses Werk und seine Entstehungswelt hinausreichendes Deutungspotential. Gemäß dem Hiobbuch wie auch gemäß literaturgeschichtlich und thematisch verwandter Psalmen (vgl. Ps 31; 37; 39; 49; 90) erfährt die Zeit ihre eigentliche Sinnggebung in ihrer Beziehung zu Gott, der als der Schöpfer die Zeit setzt, der an der Zeit seines Geschöpfes, auch im Leiden, teilhat und der als der Richter seinem Geschöpf in der Begegnung mit ihm in der Zeit „Ewigkeit“ schenkt. D.h. die Zeit ist dann stets ein mit Sinn gefüllter, wenn auch endlicher Handlungsraum. Diesen Sinn jeweils neu zu entdecken und die in diesem Raum bestehenden Handlungsmöglichkeiten jeweils neu zu nutzen, sind Zweck und Ziel des Menschen in dieser Welt. In den Worten des bisher nur in verschiedenen slawischen Versionen erhaltenen zweiten Henochbuches (1. Jh. n. Chr.), das die kanonische Überlieferung des Alten Testaments voraussetzt und dessen zentrale Texte zur Frage nach Zeit, Leid, Freiheit und Gott wie Gen 1, Ps 90 oder das Buch Hiob unter Aufnahme apokalyptischer Vorstellungen interpretierend fortschreibt, lautet diese Erkenntnis:

„Hört, meine Kinder! Bevor alles war und bevor die ganze Schöpfung geschaffen war, schuf der Herr seine ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung. 2 Wieviele Zeiten, die gewesen waren, [auch] vergingen – erkennt, dass er um dieser aller willen den Menschen schuf, zu seinem Bild und [zu seiner] Ähnlichkeit. Und er gab ihm Augen, um zu sehen, und Ohren, um zu hören, und ein Herz, um nachzudenken, und einen Verstand, um Rat zu halten. 3 Der Herr setzte den Äon um des Menschen willen frei und

³⁹ Vgl. dazu M. Theunissen, *Negativität der Zeit* (s. Anm. 3), S.75.

schuf die ganze Schöpfung um seinetwillen, und er teilte [sie] ein in Zeiten, und von den Zeiten setzte er Jahre fest, und von den Jahren bestimmte er Monate, und von den Monaten Tage, und der Tage bestimmte er sieben, 4 und in diesen setzte er Stunden, und die Stunden maß er einzeln aus, damit der Mensch die Zeiten bedenke, und damit er die Jahre zähle, und die Monate und die Tage und die Stunden, und die Veränderungen, und Anfänge und Enden, damit er sein Leben zähle, vom Beginn bis zum Tod, und [damit] er seine Sünden bedenke, und damit er sein Werk schreibe, sowohl das böse als das gute.“ (slHen 65 [A], 1-4).⁴⁰

⁴⁰ Übersetzung von Chr. Böttrich, Das slavische Henochbuch, JSRZ V/7, Gütersloh 1995, S.994-996.