

1. Das Hiobproblem und der Hiobprolog¹

I.

Der Prolog zum Hiobbuch stellt innerhalb der Bibel eine Besonderheit dar. Wer ihn liest, wird sich des Eindrucks nicht ganz erwehren können, hier werde ein Märchen erzählt. Es ist nicht allein der Beginn **אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עֹז** „Es war ein Mann im Land Uz“ (Hi 1,1), der sich fast von selbst zu „Es war einmal ein Mann im Land Uz“ ergänzt und an ein Märchen erinnert. Es sind vor allem die beiden Himmelsszenen, die den Leserinnen und Lesern – von einem eigentümlich irrationalen Standpunkt aus – einen märchenhaft anmutenden Einblick in den Himmel geben. Da verhandeln Gott und der Satan² – gemeint ist damit

1 Überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Universität Zürich vom 12. April 1999. Für Anregungen danke ich der Alttestamentlichen Sozietät in Heidelberg.

2 Zur Figur des Satans vgl. C. Kuhl, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThR 21 (1953) 163–205.257–317, 195–198; J. Lévêque, Job et son Dieu. Tome I: Essai d'exégèse et de théologie biblique (EtB), Paris 1970, 179–190; V. Maag, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen (FRLANT 128), Göttingen 1982, 63–75; P.L. Day, An Adversary in Heaven. *śatan* in the Hebrew Bible (HSM 43), Atlanta 1988; D.J.A. Clines, Job 1–20 (WBC 17), Dallas 1989, 19–23 (Lit.); V.P. Hamilton, Art. Satan, AncBD 5, New York u.a. 1992, 985–989; K. Nielsen, Art. שָׂטָן, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 745–751 (Lit.: 746); C. Breytenbach/P.L. Day, Art. Satan, DDD, Leiden u.a. 1995, 1369–1380; M. Gies/O. Böcher, Art. Satan, NBL Lfg. 12/13, Zürich 1999, 448–452. Zum himmlischen Thronrat vgl. M.E. Polley, Hebrew Prophecy Within the Council of Yahwe, in: C.A. Evans u.a. (Hgg.), Scripture in Context, Pittsburgh 1980, 141–156; G. Fohrer, Das Buch Hiob (KAT XVI [1963]), Gütersloh² 1986, 80f (Lit.); H.-J. Fabry, Art. שָׂטָן, ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 775–782; H.D. Preuß, Einführung in die alttestamentliche

im Hiobbuch eine niedere Charge aus dem himmlischen Hofstaat – „so ganz auf Du und Du“³, über das Geschick des frommen Hiob, und die Leserinnen und Leser können dabei zuschauen, als ob sie sich selbst im Himmel befänden.

Kann man so von Gott reden, wie dies im Hiobprolog der Fall ist? Welchen Sinn hat es, so von Gott zu reden? Oder ist dieses Reden *von* Gott nurmehr, wie Bultmann⁴ dies unterschieden hat, ein Reden *über* Gott – ein Reden, das sich Gott zum Objekt macht, ein Reden, das Gott als Himmelswesen verdinglicht?

Um mit alten Texten wie dem Hiobprolog zurechtzukommen, weist man häufig auf das vorausgesetzte antike Weltbild hin, welches neben der irdischen auch eine himmlische Sphäre kennt, die sich darüber befindet. Und der Himmel kann ebenso Schauplatz von Handlungen und Ereignissen sein wie die Erde.

Dieser Hinweis hat zweifelsohne sein Recht, er hat aber auch seine Grenzen. Die Grenzen liegen dort, wo der Hinweis auf das antike Weltbild sich in Tat und Wahrheit als Auslegungsstopp erweist und man die spezifische Eigenart des Hiobprologs allein und ausschließlich als weltbildbedingt interpretiert und für sachlich belanglos erklärt.

Dagegen ist sowohl ein methodischer als auch ein historischer Gesichtspunkt ins Spiel zu bringen. Methodisch gesehen ist jede Erklärung, die die besondere Gestaltung

Weisheitsliteratur (UB 383), Stuttgart u.a. 1987, 104–107; *E.Th. Mullen jr.*, *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24), Atlanta 1980; *ders.*, Art. *Divine Assembly*, *AncBD* 2, New York u.a. 1992, 214–217; *L.K. Handy*, *The Authorization of Divine Power and the Guilt of God in the Book of Job: Useful Ugaritic Parallels* JSOT 60 (1993) 107–118; *H.-D. Neef*, *Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament* (AzTh 79), Stuttgart 1994 (vgl. auch die Lit. bei *S. Parpola*, *Assyrian Prophecy* [SAA 9], Helsinki 1997, LXXXIII Anm. 32).

³ *J. Wellhausen*, *Rez. zu Dillmann, Hiob*, *JDTh* 16 (1871) 552–557, 555.

⁴ *R. Bultmann*, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), in: *ders.*, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Band I*, Tübingen ³1958, 26–37.

des Hiobprologs sachlich plausibel machen kann, jeder anderen, die sie nur als Folge des damaligen Weltbildes deutet, vorzuziehen. Historisch ist zu beachten, dass die vermeintlich archaische Himmelsvorstellung des Prologs für seine aus sprachlichen Indizien zu begründende Ansetzung in der nachexilischen Zeit⁵ keineswegs fraglos typisch ist, und gerade nicht als selbstverständliches Element eines vorausgesetzten Weltbilds gelten kann.

Der *prima-vista*-Eindruck des Hiobprologs als eines naiven Himmelsmärchens könnte deshalb auch eine Täuschung sein. Tatsächlich steckt hinter der auffälligen Gestaltung des Hiobprologs eine dezidierte theologische Intention, die sich allerdings erst bei näherem Hinsehen, das gleichzeitig auch den weiträumigeren Kontext mit einbezieht, zu erkennen gibt. Um diese theologische Intention des Hiobprologs soll es im Folgenden gehen.

II.

Um sich dem Prolog zu nähern, sind allerdings zunächst einige Überlegungen zum literarischen Horizont nötig, innerhalb dessen man ihn interpretiert. Es gibt eine außerordentlich erfolgreiche⁶, in sich allerdings variantenreiche literarkritische These zum Hiobbuch, die den erzählenden Rahmen von den wesentlich umfangreicheren Dialogen in der Mitte des Buches zwischen Hi 3,1 bis

5 Vgl. A. Hurvitz, *The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered*, HThR 67 (1974) 17–34; M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuchs* (BZAW 230), Berlin/New York 1994, 192 Anm. 63 (Lit.); s. auch E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, 329 mit Anm. 112 (Lit.); O. Kaiser, *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3: Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh 1994, 78f, sowie die hier in II. nachfolgenden Überlegungen.

6 Vgl. z.B. das Urteil bei F. Crüsemann, *Hiob und Kohelet*, in: R. Albertz u.a. (Hgg.), *Werden und Wirken des Alten Testaments*. FS C. Westermann, Göttingen 1980, 374 mit Anm. 7; zur Forschungsgeschichte Witte, *Vom Leiden zur Lehre*, 36 Anm. 164; 192 Anm. 66.

42,6 trennen will – debattiert wird dabei auch darüber, ob die Himmelsszene(n) in der Rahmenerzählung ursprünglich sind⁷ oder nicht⁸.

7 Vgl. *J. Hempel*, Das theologische Problem des Hiob (1929), in: *ders.*, *Apoxymata*. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, Berlin 1961, 114–173 (mit dem Hinweis auf die Verwendung von בָּרַךְ in 1,5.10.11.21; 2,5); *G. Fohrer*, Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob, VT 6 (1956) 249–267 = *ders.*, Studien zum Buche Hiob (BZAW 159), Berlin/New York ²1983, 19–36; *H.H. Schmid*, Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur (BZAW 101), Berlin 1966, 174 Anm. 148; *H. Spieckermann*, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444, 433 Anm. 5; *ders.*, Art. Hiob/Hiobbuch, RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2001, 1777–1781, 1778f.

Mit ursprünglich einer Himmelsszene rechnen *A. Alt*, Zur Vorgeschichte des Buches Hiob, ZAW 14 (1937) 265–268; *P. Weimar*, Literarkritisches zur Ijobnovelle, BN 12 (1980) 62–80, 76 mit Anm. 4.

8 Vgl. *C. Kuhl*, ThR 21 (1953) (Anm. 2) 196f; *ders.*, Vom Hiob-buche und seinen Problemen, ThR 22 (1954) 261–316, 295; *F. Horst*, Hiob. 1. Teilband (BK XVI/1), Neukirchen-Vluyn 1968, 4f; *L. Schmidt*, „De Deo“. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff. und von Hi 1 (BZAW 143), Berlin/New York 1976, 165–191; *Crüsemann*, FS Westermann (Anm. 6), 384; *R. Brandscheidt*, Gottes Zorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Kglg 3 (TThSt 41), Trier 1983, 294–302; *H.-C. Schmitt*, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986) 82–109, 102 Anm. 98; *J. Vermeylen*, Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques (StB 2), Leiden 1986, 8; *L. Schwienhorst-Schönberger/G. Steins*, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), BZ 33 (1989) 1–24; *E. Kutsch*, Hiob und seine Freunde. Zu Problemen der Rahmenerzählung des Hiobbuches, in: *S. Kreuzer/K. Lüthi* (Hgg.), Zur Aktualität des Alten Testaments, FS G. Sauer, Frankfurt a.M. 1992, 73–83; *D. Fleming*, Job: The Tale of Patient Faith and the Book of God's Dilemma, VT 44 (1994) 468–482; *Kaiser*, Grundriß 3 (Anm. 5), 79. *U. Berges*, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17), BZ 39 (1995) 225–245, 236–240 (Lit.: 231 Anm. 21); *M. Köhlmoos*, Das Auge Gottes, Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999, 50f.

Das Problem, daß die Suffixe der 3.p.m. in 1,13 über 1,6–12 an den 1,5 genannten Hiob anschließen (vgl. dagegen aber LXX), ist allerdings nicht überzugenommen, sondern möglicherweise auch stilis-

Als Argumente für die Separierung von Rahmen und Dialogen werden in der Regel die folgenden vier Punkte genannt: Erstens der Unterschied von Prosa und Poesie, zweitens die Verwendung des Gottesnamens Jhwh⁹ im Rahmen gegenüber El¹⁰, Eloah¹¹, Šaddaj¹² und nur vereinzelt Belegen für Jhwh in den Dialogen¹³, drittens die Zeichnung Hiobs als frommen Dulder einerseits und als aufbegehrenden Rebell andererseits und viertens die Charakterisierung Hiobs als Nomadenscheich im Rahmen und als hochgestellten Städter in den Reden¹⁴.

tisch zu erklären (vgl. *Weimar*, BN 1980 [Anm. 7] 76 Anm. 46); *J. Ebach*, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 1996, 16, spricht von „Überblendungstechnik“.

Unentschieden bleibt *W. Berg*, Gott und der Gerechte in der Rahmenerzählung des Buches Ijob, MThZ 32 (1981) 205–221, 209 Anm. 15; vgl. zum Problem auch die Darstellung bei *H.-P. Müller*, Das Hiobproblem (EdF 84), Darmstadt³1995, 36–48.183–186.

9 יהוה: Hi 1,6.7.8.9.12.21; 2,1.2.3.4.6.7; 42,1.7.9.10.11.12; vgl. אלהים 1,1.5.6.8.9.16.22; 2,1.3.9.10; 5,8; 20,29; 28,23; 32,2; 34,9; 38,7.

10 אל: 5,8; 8,3.5.13.20; 9,2; 12,6; 13,3.7.8; 15,4.11.13.25; 16,11; 18,21; 19,22; 20,15.29; 21,14.22; 22,2.13.17; 23,16; 25,4; 27,2.9.11.13; 31,14.23.28; 32,13; 33,4.6.14.29; 34,5.10.12.23.31.37; 35,2.13; 36,5.22.26; 37,5.10.14; 38,41; 40,9.19.

11 אלוה: 3,4.23; 4,9.17; 5,17; 6,4.8.9; 9,13; 10,2; 11,5.6.7; 12,4.6; 15,8; 16,20.21; 19,6.21.2; 21,9.19; 22,12.26; 24,12; 27,3.8.10; 29,2.4; 31,2.6; 33,12.26; 35,10; 36,2; 37,15.22; 39,17; 40,2.

12 שדי: 5,17; 6,4.14; 8,3.5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 22,3.17.23.25.26; 23,16; 24,1; 27,2.10.11.13; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,23; 40,2.

13 יהוה: 12,9; 38,1; 40,1.6; vgl. אלהים 5,8; 20,29; 28,23; 32,2; 34,9; 38,7.

14 Übersichtliche Zusammenstellungen bei *Kuhl*, ThR 21 (1953) (Anm. 2) 186–198; *Fohrer*, Vorgeschichte (Anm. 7); *R. Smend*, Die Entstehung des Alten Testaments (ThW 1), Stuttgart u.a. 1978, 202; *Y. Hoffman*, The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job, VT 31 (1981) 160–170, 162; *A. de Wilde*, Das Buch Hiob (OTS 22), Leiden 1981, 6; *Vermeylen*, Job (Anm. 8), 3–7; *J. Ebach*, Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15, Berlin/New York 1986, 360–380, 363f; *Kaiser*, Grundriß 3 (Anm. 5), 70–83; *L. Schwienhorst-Schönberger*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a.³1998, 297–308, 302. *Maag* (Hiob [Anm. 2] 10–19) versucht, aus der mutmaßlich unterschiedlichen Herkunft Hiobs aus Uz, das für ihn in nach Aram weist, und derjenigen seiner Freunde aus dem edomitischen Bereich ein weiteres Argument zu gewinnen; dies ist jedoch nicht

Diese Indizien, wären sie denn stichhaltig, würden am ehesten auf zwei ineinandergearbeitete *Quellen* verweisen, die je für sich existiert hätten. Doch diese Annahme bringt wiederum neue Probleme mit sich: „Gegen die Auffassung [...], daß Dichtung und Rahmenerzählung ursprünglich getrennt überliefert wurden, spricht die Tatsache, daß [die Kapitel 3 bis 42] ohne eine einleitende Bemerkung, daß Hiob krank war, nicht vorstellbar [sind]. Auch die Freunde müssen in irgendeiner Weise eingeführt werden“¹⁵. Die Dialoge scheinen also auf den Rahmen, zumindest dessen vorderen Teil, als Einführung angewiesen zu sein – wenn auch mit beachtenswerten Gründen mancherorts dafür optiert wird, die Dialoge seien durchaus als literarisch ursprünglich selbständige Größe zu verstehen¹⁶. Es wird abzuwarten sein, als wie konsensfähig sich diese Hypothese herausstellen wird. Ob umgekehrt der Rahmen als in sich autark gelten kann, ist ebenfalls schwierig zu entscheiden, jedenfalls weniger evident, als dies oft angenommen wird. Manche Ausleger meinen zwar, der jetzige Prolog und Epilog ließen sich (oft ohne die Himmelsszenen¹⁷) zu einer bündigen, sachlich vollständigen Hiobberzählung zusammenfügen¹⁸. Zwar ergibt sich in der Tat ein einigermaßen durchlaufender Erzählzusammenhang, der jedoch ist von einer sonderbaren Banalität. Die Geschichte handelt dann von einem Helden, der unverschuldet ins Leid gestürzt wird, sich in diesem Leid aber bewährt und deshalb reich be-

stichhaltig, vgl. vielmehr *Kaiser*, Grundriß 3, 80f, sowie *M. Görg*, Ijob aus dem Lande 'Uz, BN 12 (1980) 7–12; *E.A. Knauf*, Supplementa Ismaelitica. 4. Ijobs Heimat, BN 22 (1983) 25–29. Zur Krankheit Hiobs in Rahmen und Reden vgl. *Ebach*, Streiten, 36; zu den כִּנִּי בְּטָנִי in Hi 19,17 *Vermeulen*, Job, 4.

15 *Schmidt*, De Deo (Anm. 8), 171.

16 Vgl. *Witte*, Vom Leiden zur Lehre (Anm. 5), 192 Anm. 66; *ders.*, Rez. M. Köhlmoos, Das Auge Gottes, ThLZ 159 (2000) 885–888, 888 mit Hinweis auf die „Babylonische Theodizee“ (TUAT III/1, 140ff) oder die griechischen Tragödien; vgl. bereits *Kuhl*, ThR 1953 (Anm. 2), 194, der ebenfalls die inhaltliche Suffizienz der Dialoge behauptet: „alles, was der Leser zum Verständnis braucht, [ist] in den Monologen [sc. Hi 3.29–31] gesagt“.

17 S.o. Anm. 7f.

18 Vgl. zuletzt *Spieckermann*, FS Kaiser (Anm. 7), 433.

lohnt wird. Zu ihrer literarkritischen Begründung wird in der Regel darauf verwiesen, dass in dem Passus 42,7–10 vor dem Schluss 42,11–17, der nichts von den Freunden zu wissen scheint, die redaktionelle Naht der Einfügung der Dialoge noch zu erkennen sei. Dass jedoch 42,10 und 42,11ff. einen Widerspruch bilden, ist nicht zu sehen – die Restitution Hiobs, die ja selbst eine gewisse Zeit beansprucht, wird in 42,10 überschriftartig¹⁹ angekündigt und dann ab 42,11ff. erzählerisch ausgeführt –, das Fehlen der Freunde²⁰ in 42,11–17 ist nach ihrer erzählerischen Verabschiedung in 42,9 vollends unproblematisch. Hinzu tritt, dass einer aus Prolog und Epilog bloß zusammengefügtens Gesamtzerzählung eine klar erkennbare Struktur, die aber aufgrund der Formelhaftigkeit und Strenge von Prolog und Epilog je in sich zu erwarten wäre, abgeht – insofern ist Maags²¹ Postulat einer ursprünglichen dritten, zwischen 2,10 und 42,11ff ausgefallenen Himmelsszene, die den Spannungsbogen auffüllen würde und der Erzählung einen alternierenden Rhythmus des Schauplatzes zwischen Erde und Himmel geben würde, sich aber sonst durch nichts wahrscheinlich machen lässt, durchaus konsequent.

Wer Prolog und Epilog zusammengenommen als ursprünglich selbständige Erzählung behaupten will, kann dies nur um den Preis einer erheblichen theologischen Depotenzierung, die sich durch die literarkritische Ausgliederung der Himmelsszenen noch weiter steigern lässt. Seit Wellhausen entschuldigt man denn auch die An-

19 Kritisch, allerdings etwas mechanisch gedacht, zur Überschriftfunktion von 42,10 *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, BZ 33 1989 (Anm. 8), 10.

20 „[D]aß nicht auch noch Hiobs Frau (2,9f.) und der Satan (1,6ff.; 2,1ff.) ausdrücklich abgefertigt werden, ist nur ein Gewinn“ (*Alt*, ZAW 1937 [Anm. 7], 267).

21 Hiob (Anm. 2), 37–41. Auch *Alt*, ZAW 1937 (Anm. 7), 267 rechnet mit Textausfall in seiner Hi 1,1–2,13 ... 42,7–10 umfassenden Erzählung („verloren aus dieser Fassung der Erzählung [ist] allerdings ein sehr wichtiges, wenn auch wahrscheinlich nicht umfangreiches Stück: der Wortlaut von Hiobs Streit mit den Freunden, den Jahwe in 42,7f. zu Hiobs Gunsten entscheidet“). Nur die davorliegende Stufe in Hi 1; 42,11–17 lässt sich aus dem jetzigen Text noch vollständig rekonstruieren.

spruchslosigkeit dieser Hiobgeschichte gern mit der Herkunft aus einem derben „Volksbuch“²². Hier werde eben nicht Theologie geboten, sondern eine Volkserzählung auf einfachstem moralischen Niveau.

Das ist eine Notlösung, zu der man ohne Not eben nicht greifen sollte. Ohne das literarische Problem des Hiobbuchs verharmlosen zu wollen²³, ist die Annahme einer *jedenfalls substantiellen* Zusammengehörigkeit von Rahmen und Reden, die je für sich aber durchaus auf Textwachstum und mündliche Vorstufen hin befragbar bleiben, textgenetisch ohne weiteres vertretbar – ein im übrigen keineswegs neues Urteil²⁴.

22 Vgl. *Wellhausen*, JDTh 1871 (Anm. 3), 555; *B. Duhm*, Das Buch Hiob (KHC XVI), Freiburg i.B. 1897, VII f. 1; *K. Budde*, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1913, XI–XIV (vgl. die forschungsgeschichtlichen Hinweise bei *J. Gray*, The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature, ZAW 82 [1970] 251–269, 265 Anm. 35); s. die Diskussion bei *Kuhl*, ThR 1953 (Anm. 2), 191–193; *H. Gese*, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958, 71; *J.L. Crenshaw*, Art. Job, Book of, AncBD 3, New York u.a. 1992, 858–868, 863; *P. Ritter-Müller*, Kennst du die Welt? Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (ATM 5), Münster u.a. 2000, 19, für den englischen Sprachraum vgl. auch die Auflistung bei *R.D. Moore*, The Integrity of Job, CBQ 45 (1983) 17–31, 17f Anm. 2. Kritisch gegen die These des „Volksbuchs“ *Hempel*, Problem (Anm. 7), 131–138; *M. Buber*, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950, 271; *Schmid*, Wesen (Anm. 7), 174; *Moore*, CBQ 1983; *R.N. Whybray*, Job, Readings, Sheffield 1998, 14. Von Bedeutung für das Problem sind auch die Datierungsüberlegungen zur Rahmenerzählung (s.o. Anm. 5).

23 Die Nennung Hiobs neben Noah und Daniel in Ez 14,14–20 scheint in der Tat auf eine – vielleicht sogar mündliche – Vorform des Hiobstoffes hinzuweisen; vgl. z.B. *M. Noth*, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel xiv, VT 1 (1951) 251–260; *Weimar*, BN 1980 (Anm. 7) 80 Anm. 55; *Maag*, Hiob (Anm. 2), 45–49. S. auch *H.-M. Wahl*, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12–20 (21–23): Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund, VT 42 (1992) 542–553; *Köhlmoos*, Auge (Anm. 8), 47 Anm. 3 (Lit.); 49 Anm. 1. Vgl. zum Problem auch *N.M. Sarna*, Epic Substratum in the Prose of Job, JBL 76 (1957) 13–25; kritisch *Habel*, The Book of Job (OTL), Philadelphia 1985, 35f.

24 Gegen eine literarkritische Trennung von Rahmen und Dialogen sprachen sich bereits aus: *G. Hölscher*, Das Buch Hiob (HAT I/17), Tübingen ²1952, 4f; *H.H. Rowley*, The Book of Job and Its

Als Alternative zur literarkritischen Generalsonderung von Rahmen und Reden ist demnach zu prüfen, ob sich die angeführten Spannungspunkte auch durch den Erzählverlauf erklären lassen, was durchaus befriedigend gelingt. Namentlich der in literarkritischer Hinsicht oft als besonders gravierend empfundene Wandel Hiobs vom Dulder zum Rebell ist ein dramatischer Progress, der als solcher gar nicht zu beanstanden ist²⁵. Hiob ist eben zuerst Dulder und wird dann zum Rebellen²⁶. Dasselbe gilt für den Unterschied von Prosa im Rahmen und Poesie in den Reden, der formgeschichtlich und nicht entstehungs-

Meaning BJRL 41 (1958/1959) 167–207, 184, vgl. weiter die dort 177 Anm. 3. Genannten; neuerdings *N. Habel*, Book (Anm. 23); *ders.*, The Narrative Art of Job. Applying the Principles of Robert Alter, JSOT 27 (1983) 101–111 (mit wichtigen Hinweisen auf inhaltliche und sprachliche Verbindungen zwischen Rahmen und Dialogen); *J. Hartley*, The Book of Job, (NIC.OT), Grand Rapids 1988; *de Wilde*, Hiob (Anm. 14), 8; *Hoffman*, VT 1981 (Anm. 14) 160–170; *ders.*, Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job, ZAW 103 (1991) 399–411 (vgl. differenziert *ders.*, A Blemished Perfection. The Book of Job in Context [JSOT.S 213], Sheffield 1996, 299); *Moore*, CBQ 1983 (Anm. 22); *Whybray*, Job, 11f (Anm. 22). Hinzuweisen ist auch auf den bei *J. van Oorschot*, Tendenzen der Hiobforschung, ThR 59 (1994) 352–388, 356 vermerkten Trend: „Dabei nimmt die Zahl der Exegeten zu, die hinter den Prosa- und Poesieteilen eine gestaltende Hand erkennen“. Diese Einschätzung deckt sich mit derjenigen *W.A.M. Beukens* (The Book of Job [BETHL 114], Leuven 1994, VII): „1. Literary-historical criticism no longer leads to the theory of different origins for the framework in prose and the poetic corpus of the book of Job. 2. Redaction-historical criticism is fruitfully concentrating upon specific segments of the book of Job, such as the speeches of Elihu, some parts of the dialogue between Job and the friends, chapter 28, the two speeches of God and the two replies of Job“.

25 Vgl. *Crenshaw*, AncBD 3 (Anm. 22), 860; s. die Auslegungsmaxime bei *Ebach*, Streiten (Anm. 8), 1. Vgl. in dieser Hinsicht besonders die fehlende Anrede Gottes in Hi 3: „Mit seinen bitteren Gedanken mag Hiob gleichsam Gott nicht ins Antlitz schauen“ (*Maag*, Hiob [Anm. 2], 106).

26 Vgl. dazu die Beobachtungen zu Aufnahmen in Hi 3ff aus Hi 1f bei *R.W.E. Forrest*, The Two Faces of Job: Imagery and Integrity in the Prologue, in: *L. Eslinger/G. Taylor*, Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craigie (JSOT.S 67), Sheffield 1988, 385–398.

geschichtlich bedingt ist²⁷ – ablesbar daran, dass die Redestücke Hiobs im Prolog in Poesie wie umgekehrt die Redeeinleitungen in den Dialogen in Prosa gehalten sind. Mit dem Wechsel von prosaischer Erzählung und poetischer Rede hängt auch der unterschiedliche Gebrauch der Gottesbezeichnungen zusammen²⁸ – dass die poetischen Stücke vorwiegend El (אל), Eloah (אלוה) oder Šaddaj (יְדַי) gegenüber vorwiegend Jhwh (יְהוָה) in den Prosa-Erzählteilen verwenden, ist ein literarkritisch wenig aufregender Befund, der zudem noch dadurch relativiert wird, dass einerseits in den Redeeinleitungen der Gottesreden durchweg von Jhwh die Rede ist. Bleibt noch die Unterscheidung Hiobs als Nomadenscheich bzw. als Städter, die jedoch insofern wenig aussagekräftig ist, da bezüglich der genauen sozialen Einordnung Hiobs sich sowohl Rahmen als auch die Dialoge nur ungenau äußern und viele Leerstellen offenlassen.

Mit diesen Überlegungen soll nun nicht umgekehrt pauschal einem durchgängigen literarischen Einheitsmodell für das Hiobbuch das Wort geredet werden – zumindest Hi 28 und die Elihureden Hi 32–37, die dem Buch vielleicht allererst die Aufnahme in den Kanon ermöglicht haben²⁹, sind sekundär, aber auch anderwärts ist mit literarischen Fortbildungen im Hiobbuch zu rechnen –, doch sind die Vorbehalte gegenüber der klassischen literarkritischen Grundunterscheidung von Rahmen und Dialogen als Hiobnovelle und Hiobdichtung so groß, dass man sie

27 Vgl. auch *Kuhl*, ThR 1953 (Anm. 2), 188.

28 Vgl. auch *de Wilde*, Hiob (Anm. 14), 4.

29 Vgl. *H.M. Wahl*, Der gerechte Schöpfer. Redaktions- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Elihureden Hiob 32–37 (BZAW 207), Berlin/New York 1993; *M. Witte*, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, BN 67 (1993) 20–25; *Kaiser*, Grundriß 3 (Anm. 5), 75f; *Köhlmoos*, Auge (Anm. 8), 62f.; s. auch *E.A. Knauf*, Hiobs Heimat, WO 19 (1988) 65–83, 67: „Es handelt sich bei den Elihureden wahrscheinlich um den ersten orthodoxen Kommentar zu diesem ganz heterodoxen Buch, der dessen Aufnahme in den Kanon möglich gemacht hat“.

nicht jeder Hiobauslegung zugrunde legen sollte³⁰. Jedenfalls das „Volksbuch“ dürfte eine problematische Hypothese darstellen, mehr Wahrscheinlichkeit hat m.E. die Annahme einer Entstehung des Rahmens nicht unter Absehung der Dialoge – handle es sich beim ihm nun um eine sekundäre Interpretation der Dichtung oder deren Ein- und Ausleitung von allem Anfang an.

III.

Die sachliche Folgerung aus diesem textgenetischen Urteil lautet: Wenn man sich dem Hiobprolog zuwendet, hat man ihn *jedenfalls nicht selbstredend* für sich oder im Verbund mit dem hinteren Rahmen des Hiobbuchs zu nehmen, sondern zunächst im Kontext des Buches *insgesamt* auszulegen. Literarhistorisch war der Hiobprolog vermutlich sogar nie etwas anderes als ein *Prolog*; ein nur aus dem Rahmen bestehendes Hiobbuch (1,1–2,10; 42,11–17), sei es nun mit oder ohne Himmelsszenen, hat es wahrscheinlich nie gegeben – hierin treffen sich immerhin die Verteter der erst redaktionellen Umlagerung der Dialoge durch die Rahmenstücke mit denjenigen Auslegern, die von der substantiellen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen ausgehen. Wer sich bezüglich des literarischen Verhältnisses von Rahmen und Reden anders entscheiden und bei der alten Hiobnovelle bleiben will, möge die nachfolgenden Überlegungen auf die redaktionelle Ebene der Zusammenarbeit von Rahmen und Reden beziehen.

Interpretiert man den Prolog nicht unter Absehung des nachfolgenden Hiobbuchs, so wird schnell deutlich, dass in Hi 1f nicht einfach ein Himmelsmärchen erzählt wird, sondern dass der Prolog in bezug auf das Hiobbuch theologisch höchst belangvolle Aussagefunktionen erfüllt. Der wichtigste Punkt, der an erster Stelle zu nennen ist, lautet: *Der Hiobprolog exponiert nicht nur das Hiob-*

30 Zu den differenzierten literarkritischen Unterscheidungen, die *Witte* (Vom Leiden zur Lehre, vgl. Anm. 5) zur Hiobdichtung vorgelegt hat, kann hier nicht Stellung bezogen werden.

*problem, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür*³¹. In den ersten beiden Kapiteln des Hiobuchs werden nicht nur die Umstände von Hiobs Leiden beschrieben, sondern zugleich auch dessen Ursache dargestellt.

Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Hiobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen: grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test³² unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob³³, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist. Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Hiob trifft, eigens von Gott legitimiert und limitiert ist. Ja, in 2,3 gesteht Gott selber zu, dass nicht der Satan Hiob zerstört habe, sondern er selbst vom Satan gegen Hiob aufgehetzt worden sei (טוֹרַת hi.³⁴).

31 Vgl. Gese, Lehre (Anm. 22), 71: „Das Problem ungerechtfertigt erscheinenden Leidens scheint im Prolog theoretisch gelöst zu sein.“ Ebach (Streiten [Anm. 8], 12) schaltet den Prolog m.E. zu früh aus: „Es geht um die Frage, wie es um Hiobs Frömmigkeit und Gottes Gerechtigkeit steht, nicht um die Frage, ob Gott oder der Satan sich durchsetzen wird. Das ist der Grund dafür, daß die Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7) zwar zur Exposition des Hiobproblems erforderlich sind, an keiner Stelle des Buches jedoch als ›Lösung‹ dieses Problems aufgeboten werden“.

32 Mit Horst (BK XVII/1, 16) (Anm. 8) ist festzuhalten, dass es sich nicht um eine – wie von Goethes Faust her Hi 1f häufig interpretiert worden ist (s. Ebach, Streiten [Anm. 8], 14f) – Wette handelt: „Wenn es auch um die Feststellung der Wahrheit einer Behauptung geht, so fehlt doch das Strafgedinge für den Fall, daß die Behauptung sich als unwahr erweist. Demzufolge spielt dann auch der Satan im Epilog keine Rolle mehr“. – S. auch R.N. Whybray, The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers, JSOT 72 (1996) 89–120, 108f: „Satan’s absence from the epilogue confirms that Yahweh has been solely responsible for what has been done“.

33 Vgl. auch Lévêque, Job (Anm. 2), 192f; Handy, JSOT 1993 (Anm. 2). Vgl. auch den Hinweis auf das Targum, das in 1,12 und 2,7 paraphrasiert: „Und der Satan ging mit dem Einverständnis (בהרמנא) Jhwhs hinweg“.

34 Vgl. dazu HALAT III, Leiden 1983, 707.

Eine gewichtige Einschränkung bezüglich der proleptischen Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog ist jedoch sogleich zu treffen: Hiob *selbst* weiß von dieser Lösung nichts, ebensowenig seine Frau und seine Freunde. Hiob kannte nur sein Leiden, nicht aber das nach ihm benannte Buch.

Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Hiob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kapitel des Hiobbuchs an. Die Beobachtung, dass der Hiobprolog auf der Leserebene das Hiobproblem schon zu Beginn des Buches löst, ist nicht neu. Bereits Wellhausen hatte dies gesehen und sich zum Hiobprolog gefragt, ob es erzählerisch geschickt sei, „dem Leser von vornherein die Lösung des kaum geschürzten Knotens in die Hand zu geben“³⁵. Die gesamten nachfolgenden Kapitel von Hi 3,1 bis 42,6 drehen sich ja eben um diese Frage: Weshalb muss Hiob leiden? Welchen Sinn hat es dann, die Karten gleich zu Beginn offenzulegen?

Wellhausen und viele in seinem Gefolge rechneten hier mit einem konzeptionellen Mißgriff, der das unbeabsichtigte Resultat der Aufnahme einer älteren Überlieferung sei, eben des „Volksbuchs“. Der Prolog müsse deshalb für die Position des Verfassers in der Theodizeeproblematik ausscheiden. Dass die – vom Buchganzen her geurteilt – vorweggenommene Lösung des Hiobproblems im Prolog auf ein Versehen des Hiobautors bei der Kompilation seiner Quellen zurückzuführen sei, war schon unter

35 Wellhausen, JDTh 1871 (Anm. 3), 555. Die nächste Parallele für dieses Vorgehen bietet im Alten Testament Gen 22,1; vgl. dazu B. Jacob, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934, 491f; C. Westermann, Genesis. 2. Teilband. Genesis 12–36 (BK I/2), Neukirchen-Vluyn 1981, 436; Blum, Komposition (Anm. 5), 329 mit Anm. 113 (Lit.); T. Veijola, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988) 129–164, 139f.151; J. Ebach, Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“ (1 Mose 22), in: *ders.*, Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25; H. Strauß, Zu Genesis 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17), in: A. Graupner u.a. (Hgg.), Verbindungslinien. FS W.H. Schmidt, 2000, 377–383.

den Voraussetzungen der klassischen Literarkritik am Hiobbuch eine höchst unbefriedigende Erklärung. Sie ist vollends verwehrt, wenn man mit der grundsätzlichen literarischen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen rechnen will.

M.E. läßt sich mit plausibleren Gründen die umgekehrte These vertreten: Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Hiobautors. Folgendes zur Erläuterung: Zunächst einmal ergibt sich vom Hiobprolog her ein ganz eigener Blick auf die Erklärungsversuche für Hiobs Leiden, die dessen Freunde ab Kapitel 3 anstellen. Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Hiobproblem durch. Vielleicht hat Hiob, entgegen seinem Wissen oder Wahrhaben, doch gesündigt, vielleicht muss er leiden, weil er im Grunde – wie alle Menschen – doch schuldig ist, vielleicht soll er auch zu einer bestimmten Einsicht erzogen werden³⁶. So überlegen die Freunde hin und her. Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Hiob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!

Hiobs Leiden hat seinen Grund weder darin, dass Hiob sich aktuell gegen Gott vergangen hat, noch darin, dass er als Mensch vor Gott ja gar nicht gerecht sein kann, und auch die göttliche Erziehungsmaßnahme muss ausscheiden. Der Grund für Hiobs Leiden liegt allein in dem grausamen himmlischen Test, den Gott und der Satan mit ihm treiben, wie es der Prolog mit aller Klarheit statuiert. Was bedeutet dies nun? Die Abfolge von Prolog und Dialogen ist offenbar so angelegt, dass der Prolog vorweg die Positionen der Freunde in den Dialogen sachlich kritisiert. Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der Theologie zum Hiobproblem gehören, der Prolog aber hält dagegen:

36 Vgl. zur Unterscheidung dieser Konzeptionen *E.W. Nicholson*, *The limits of theodicy as a theme of the book of Job*, in: *J. Day* u.a. (Hgg.), *Wisdom in ancient Israel*, FS J.A. Emerton, Cambridge 1995, 71–82.

Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun. Die Logik des Himmels ist eine ganz andere als die der Freunde, sie ist so anders, dass man ohne den Einblick in den Himmel, den der Prolog gewährt, nicht auf sie kommen würde. Im Licht des Prologs wird die Theologie der Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat.

Der Prolog ist aber nicht nur für die Redegänge mit den Freunden von Belang, sondern auch – wenn nicht noch entscheidender – für die auf die Dialoge folgenden Gottesreden in Hi 38,1–40,2; 40,6–41,26. Nach den Erklärungsversuchen der Freunde spricht Gott selbst zu Hiob, Gott spricht lange und gewaltig. Blickt man sich in der neueren Hiobliteratur um, so stößt man allenthalben auf das Urteil, in den Gottesreden liege der sachliche Höhepunkt des Buchs vor³⁷, hier werde nun autoritativ von

37 Vgl. *Duhm*, KHC (Anm. 22), IX: Die Gottesreden müssen „die letzten Aufschlüsse und den letzten Trost erteilen“; *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen, München 1958, 413: „Diese Gottesreden wird man nun doch bei aller gebotenen Scheu, die innere Komplexität des Werkes zu vereinfachen, als den Höhepunkt verstehen dürfen, der nach dem Verständnis des Dichters das Ringen Hiobs zu einem Abschluß bringt“; *M. Tsevat*, The Meaning of the Book of Job, HUCA 37 (1966) 73–106, 82: „the Book of Job presents a problem (it is the problem of the suffering of the innocent); the problem has an answer; the answer is contained in the final chapters; and the final chapters are authentic“; *Schmid*, Wesen (Anm. 7), 180; *Crüsemann*, FS Westermann (Anm. 6), 374f: „Der Schlüssel zum Verständnis der Hiobdichtung liegt ganz ohne Zweifel in der Gottesrede Hi 38ff.“; *A. Brenner*, God’s Answer to Job, VT 31 (1981) 129–137, 129: „Presumably, God’s words should constitute the climax of the book as a whole, and elaborate the religious philosophy of the author who composed these chapters“; *H. Gese*, Die Frage nach dem Lebenssinn: Hiob und die Folgen, ZThK 79 (1982) 161–179, 170: „Die Lösung des Hiobbuchs erfolgt in der Gottesvision mit den beiden Gottesreden“; *H. Rowold*, Yahweh’s Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38–39, CBQ 47 (1985) 199–211, 199: „That the Yahweh-Speeches form the literary and theological climax of the Book of Job is commonly recognized“; *J.E. Miller*, Structure and Meaning of the Animal Discourse in the Theophany of Job (38,39–39,30), ZAW 103 (1991) 418–421, 418: „The theophany of the Book of Job is vital for understanding the answer

Gottes Seite her das Hiobproblem einer Lösung zugeführt, und von ihnen her sei die Botschaft des Hiobbuchs zu bestimmen.

Das ist kein auf den ersten Blick plausibles Urteil. Nur schon eine oberflächliche Lektüre der Gottesreden zeigt, dass sie zwar über die Herkunft des Hagels, die Wehen der Hirschkuhe, das Springen der Heuschrecke, das Nest des Adlers, Blitz und Donner, Flusspferd und Krokodil genauestens Auskunft geben, doch über Hiob und sein Leiden verlautet kein Wort.

Deshalb hat es auch immer schon anderslautende Stimmen gegeben, die in ihnen spöttisch „Drei Stunden Naturkunde für Hiob“³⁸ oder einen Sprechakt von „großartiger Belanglosigkeit“³⁹ gesehen haben.

Othmar Keels⁴⁰ ikonologische Analyse der Gottesreden hat aber aufgewiesen, dass solche Charakterisierungen zu

which the book offers to the problem of theodicy“; *Crenshaw*, *AncBD* 3 (Anm. 22), 862: „Presumably, the author’s answer ... is hidden within the divine speeches“; *J. Lévêque* (L’interprétation de discours de Yhwh [Job 38,1–42,6], in: *W.A.M. Beuken* [Hg.], *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven 1994, 203–222, 203) bezeichnet die Gottesreden als „clef principale d’interprétation pour le livre de Job“; vgl. auch *B. Lang*, Art. Ijob (Buch), *NBL Lfg.* 7, Zürich 1992, 215–218, 217f. – Andere Bestimmungen der „Lösung“ des Hiobproblems listet *Kuhl*, *ThR* 22 (1954) (Anm. 8), 303–314, auf (vgl. auch *Fohrer*, *KAT* [Anm. 2], 557). Zur Auslegungsgeschichte der Gottesreden vgl. *D.E. Gowan*, *God’s Answer to Job: How is it an Answer*, in: *HBT* 8 (1986) 85–102, 87–89.

38 *L. Steiger*, *Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung*, in: *M. Honecker/ders.* (Hgg.), *Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung*. FS H. Diem (BEvTh 39), München 1965, 143–177, 160.

39 *C.J. Ball*, *The Book of Job. A Revised Text and Version*, Oxford 1922, 2 („magnificent irrelevance“).

40 *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst* (FRLANT 121), Göttingen 1978; vgl. auch *M. Oeming*, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *M. Augustin/K.-D. Schunck* (Hgg.), „Dort ziehen Schiffe dahin“. *Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Paris 1992 (BEAT 28), Frankfurt a.M. u.a. 1992, 147–163; *K. Baltzer/Th. Krüger*, *Die Erfahrung Hiobs. „Konnektive“ und „distributive“ Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch*, in: *H.T.C. Sun* u.a. (Hgg.),

kurz greifen; Keel hat vor allem gezeigt, dass die Gottesreden sehr wohl etwas mit dem Hiobproblem zu tun haben. Die Schilderung der geregelten Abläufe in der Natur und der Tierwelt sowie das am Beispiel von Flusspferd und Krokodil herausgestellte Chaostkampfmotiv vertreten eine Ordnungstheologie der Welt, die Hiobs Leiden zwar nicht nennt, aber in einen größeren Deutezusammenhang stellt: Hiob leidet zwar, aber Hiob ist nicht die Welt. Hiobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Hiob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos.

Nach den mißglückten Versuchen der Freunde, eine Antwort auf das Hiobproblem zu finden, die Hiob alleamt abweist, formulieren die Gottesreden also autoritativ *ihre* Antwort, die Hiob schließlich auch akzeptiert. Diese Antwort lautet: „Es gibt eine Ordnung“⁴¹ in der Welt, wenn sie auch für Hiob verborgen bleibt. Gott ist der weise Schöpfer seiner Welt, die er kultiviert und lenkt, und zwar auch dort, wo es der Mensch nicht erkennen kann.

Und doch – vom Prolog her gesehen präsentiert sich diese Position der Gottesreden noch einmal anders. Das Ordnungspostulat der Gottesreden erhält durch den Prolog ein erhebliches Gegengewicht: Das Leiden Hiobs fügt sich gerade nicht in die Weltordnung, auch nicht in eine unsichtbare oder dynamische Weltordnung ein, sondern ist Resultat eines exzeptionell grausamen Tests, den der Himmel mit Hiob treibt – eines Tests, dessen Anlage wohlgemerkt nie auffliegt: Von den Begebenheiten des Prologs im Himmel erwähnt Gott in seiner Antwort an Hiob kein Wort⁴², Gott spricht zu Hiob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist.

Problems in Biblical Theology, FS R. Knierim, Grand Rapids 1997, 27–37. 35; vgl. bereits die Bemerkungen bei *Buber*, Glaube (Anm. 22), 278.

41 *Schmid*, Wesen (Anm. 7), 181.

42 Dieser auffällige Zug wird in der Literatur kaum behandelt, wie *J. Joosten* (La macrostructure du livre de Job et quelques parallèles [Jérémie 45; 1 Rois 19], in: *W.A.M. Beuken*, BETHL 114 (Anm 37), 400–404, 400) ganz zu Recht feststellt (vgl. den Verweis auf *M. Greenberg*, Reflections on Job's Theology, in: The Book of

Die Leserinnen und Leser aber wissen Bescheid und hören die umfangreichen Gottesreden ganz anders als Hiob: Die in Hi 38–41 ausgefaltete Naturordnung steht nicht einfach für den Erweis göttlicher Herrschaft über eine dynamische Welt, sondern sie mutiert zu einem *alias*, zu einer Verschleierung des wahren Grundes für Hiobs Leiden, den Gott Hiob nicht zumutet oder nicht zutraut, jedenfalls vorenthält. Die Aufhetzung Gottes durch den Satan geht Hiob nichts an, auch wenn sie ihn existentiell betroffen, ja vernichtet hat⁴³.

Die Gottesreden gewinnen so für die Leserinnen und Leser eine eigentümliche Ambivalenz: Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Hiob den wahren Grund seines Leidens kundzutun? Im Licht des Prologs verblasst der Glanz der Gottesreden zusehends. Der Prolog dividiert göttliche Offenbarung und Wahrheit auseinander und treibt einen Keil zwischen sie.

Damit setzt sich auf anderer Ebene dieselbe sachliche Linie fort, die schon bei den Dialogen zu beobachten war: Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes. Gott ist, vom Hiobprolog aus gesehen, weder über menschliches noch über göttliches Reden von Gott erschließbar.

Job. A New Translation According to the Traditional Hebrew Text, Philadelphia 1980, XVII–XXIII), s. neuerdings aber C.R. Seitz, Job. Full-Structure, Movement and Interpretation, Interp. 43 (1989) 5–17, 14f; A.E. Steinmann, The Structure and Message of the Book of Job, VT 46 (1996) 85–100; Th. Krüger, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: W. Härle/R. Preul (Hgg.), Trinität, MJTh X, MThSt 49, Marburg 1998, 16–50, 24: „Dabei überrascht es vor allem, daß Gott selbst, der Hiob in Kap. 38–41 ausführlich über sein Handeln in der Welt belehrt, mit keinem Wort auf die Vorgänge im himmlischen Hofstaat eingeht, von denen Kap. 1–2 erzählte“;

43 In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass Gott in seiner Antwort an Hiob von sich selbst nie als „Jhwh“, sondern als „Eł“, „Eloah“ oder „Šaddaj“ spricht (vgl. dazu A. Lacocque, Job or the Impotence of Religion and Philosophy, Semeia 19 [1981] 33–52).

Wie aber lässt sich dann von Gott reden? Etwa in der Art und Weise, wie es das Hiobbuch in seinem Prolog tut? Hier wird doch Auskunft darüber gegeben, was es mit Gott und Hiob letztlich auf sich hat. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird gesagt, worin der Grund für Hiobs Leiden liegt – Hiob ist Gegenstand eines Tests. Doch man zögert zu Recht, den Prolog als letzte Auskunftsinanz über die himmlischen Geheimnisse heranzuziehen. Der Grund für dieses Zögern liegt in den bereits eingangs erwähnten märchenhaften Zügen⁴⁴ des Prologs. Bei den Himmelsszenen liegt das Märchenhafte nur schon durch den irrealen Standpunkt der Beschreibung auf der Hand⁴⁵. Ganz auffällig dabei ist, dass auf jede Darstellung eines vermittelnden Offenbarungsgeschehens verzichtet wird: Kein Wort von einem Sich-Öffnen des Himmels, es tritt auch keine Sehergestalt auf, der Einblick in den Himmel hätte; vielmehr wird einfach berichtet, was sich dort zugetragen haben soll.

Das Märchenhafte zeigt sich aber auch in der literarischen Gestaltung des Prologs. Hiob wird am Anfang des Buches als „schuldlos und aufrecht“ vorgestellt, „er fürchtete Gott und mied das Böse“ (Hi 1,1). Eben diese Wortfolge erscheint auch in 1,8 im Munde Gottes, der zum Satan spricht: „Hast du auf meinen Diener Hiob geachtet? Auf Erden ist keiner wie er. Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse“ – die Ebene der Erzählung selbst und diejenige der in ihr Handelnden werden so in vollständige Übereinstimmung gebracht, was eine eigentümlich künstliche Atmosphäre schafft.

Auch bei der Darstellung der irdischen Vorgänge waltet eine eigentümliche Künstlichkeit, die die Gebrochenheit

44 Zum „Märchen“ im Alten Testament vgl. *F. Ahuis*, Das Märchen im Alten Testament, ZThK 86 (1989) 455–476; *H.-J. Hermisson*, Art. Märchen II., TRE 21, Berlin/New York 1991, 672–677.

45 Vgl. in dieser Hinsicht auch die hierzu religionsgeschichtlich relevanten Überlegungen von *J.C. de Moor* zu Ugarit (The Crisis of Polytheism in Late Bronze Ugarit, in: *Crisis and Perspectives. Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature* [OTS 24], Leiden 1986, 1–20).

der Fiktion deutlich vor Augen führt: Hiob muss der *größte* aller Söhne des Ostens sein (Hi 1,3), es gibt *keinen* wie ihn auf Erden (1,8)⁴⁶, er muss *all* sein Habe und *alle* seine Kinder an *einem* Tag verlieren (1,13ff.)⁴⁷. Der Hiobkommentar von Franz Hesse bemerkt hierzu etwas ungläubig: „So massiv katastrophal geht es im wirklichen Leben nun doch nicht zu!“⁴⁸ Gegen Hesse handelt es sich hier jedoch nicht um eine ungelungene Übertreibung, sondern um volle Absicht. Der Hiobprolog bietet bewusst gebrochene Fiktion.

Ganz stereotyp formuliert sind die sprichwörtlich gewordenen Hiobsbotschaften in 1,13–19, die Hiob nun in umgekehrter Reihenfolge wieder entziehen, was er laut Hi 1,2f besaß⁴⁹. Die Stereotypie ist dabei nicht ohne Kunst, schon Wellhausen bemerkte hierzu: „Es wäre schade um jede Abwechslung“⁵⁰. Die vier Boten fallen sich nacheinander ins Wort und es heißt in 1,16.17.18 je völlig gleichlautend: „Während dieser noch redete, kam ein anderer und sprach ...“. Die Stereotypie wird noch gesteigert durch die jeweils identischen Schlusssätze der Hiobsbotschaften. Die Boten können ja die vorgehenden Nachrichten nicht kennen, trotzdem schließt jeder mit

46 Schon der klassischen jüdischen Exegese ist aufgefallen, dass Hiob mit dieser superlativischen Charakterisierung weit über Abraham und Mose gesetzt wird (vgl. *Hoffman*, VT 1981 [Anm. 14] 165 und den Beleg Anm. 11), im Talmud findet sich auch die Aussage, daß Hiob nie existiert habe, sondern eine Parabel (לשן) sei (vgl. *J. Joosten*, BETHL 1994 [Anm. 42], 400).

47 Vgl. *D.J.A. Clines*, False Naivety in the Prologue to Job, HAR 9 (1985) 127–136, 127. s. auch *A. Brenner*, Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book, JSOT 43 (1989) 37–52, 40: „Job is set before the reader as an impossible example!“, *Hoffman*, VT 1981 (Anm. 14), 165: „...a sterilized, utopian, superhuman personage like Job“.

48 *F. Hesse*, Hiob (ZBK.AT 14), Zürich 1978, 31.

49 Vgl. die Tabelle bei *S. Meier*, Job I–III: A Reflection of Genesis I–III, VT 39 (1989) 183–193, 188. Zum inneren Arrangement der Katastrophen vgl. die Beobachtungen bei *Clines*, WBC (Anm. 2), 30; zur soziologischen Befragung vgl. *R. Albertz*, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuchs und der „Babylonischen Theodizee“, in: *J. Jeremias/L. Perlitt* (Hgg.), Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349–372; *Crüsemann*, FS Westermann (Anm. 6), 386–393.

50 *Wellhausen*, JDTh 1871 (Anm. 3), 555.

dem gleichlautenden Refrain: „Und ich allein bin entkommen, es dir zu melden“⁵¹.

Zu diesen literarischen Beobachtungen kann weiter eine sachliche Auffälligkeit gestellt werden, nämlich der Zug der Brandopfer (עולות), die Hiob anlässlich der Feste seiner Kinder jeweils am folgenden Morgen darbrachte. „Vielleicht“ – so heißt es explizit in Hi 1,5 – haben diese ja gesündigt, und gegen dieses „Vielleicht“ will Hiob sich versichern, indem er im – vorlaufend zum Wissen, ob dies tatsächlich der Fall gewesen ist und vorlaufend zu einer Anerkennung der Schuld seiner Kinder – Brandopfer darbringt.

Auch wenn das Alte Testament Opfer zur Sühnung von Vergehen ohne wissentliches Tun (שגגה; vgl. v.a. Lev 5,1–13⁵²) kennt, so bleibt Hiobs Opferprophylaxe doch eine Singularität insofern, als sie zum einen stellvertretend und zum anderen vor jeder Schuldanerkennung erfolgt.

51 S. dazu auch die inhaltlichen Überlegungen bei *Ebach*, Streiten (Anm. 8), 20–25.

52 Vgl. *R. Rendtorff*, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel (WMANT 24), Neukirchen-Vluyn 1967, 200–205; *ders.*, Leviticus (BK III Lfg. 2/3), Neukirchen-Vluyn 1990/1992, z.St.; *H. Gese*, Die Sühne, in: *ders.*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge (BEvTh 78), München 1977, 85–106, 101; *B. Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn 1982, 254–259; *F. Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992, 370–374; *H. Utschneider*, Vergebung im Ritual. Zur Deutung des קטאת-Rituals im Sündopfer, in: *R. Riess* (Hg.), Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung, Stuttgart u.a. 1996, 96–119.250–255; vgl. auch *D. Daube*, Error and Accident in the Bible, RIDA 2 (1949) 189–213; *ders.*, Sin, Ignorance and Forgiveness in the Bible, London 1960; *A. Schenker*, Der Unterschied zwischen Sündopfer קטאת und Schuldopfer אשם im Licht von Lev 5,17–19 und 5,1–6, in: *ders.*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien (OBO 172), Fribourg/Göttingen 2000, 104–112; *ders.*, Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern קטאת und אשם (Lev 4–5), in: *ders.*, Recht und Kult, 113–122.

Dieser Befund ist nicht in erster Linie damit zu erklären, dass andere biblischen Gestalten weniger fromm als Hiob waren, sondern er rührt vielmehr daher, dass ein solches Versicherungs-Opfer in sich eine theologische Absurdität darstellt⁵³. Ein Brandopfer, wie Hiob es darbringt, ist der Sache nach ein Sühnopfer, zur Tilgung von Schuld konzipiert, aber nicht zur vorsorglichen Versicherung möglichen menschlichen Fehlverhaltens gegenüber göttlicher Ahndung. Dass weder der Erzähler noch Gott dieses Verhalten Hiobs kritisieren, kann nicht als Argument gegen die Absurdität dieses Opfers gelten, sondern fügt sich ohne Weiteres in die erzählerische Eigenart des Prologs ein.

Bei aller Dramatik dessen, was geschieht, bei aller Härte der Schläge, die Hiob treffen, ist deutlich zu erkennen: Hiob ist Paradigma, nicht Person, Hiob ist kein historischer Fall, Hiob ist eine Romanfigur, an der sich Erfahrung nicht abbildet, sondern konstruktiv verdichtet. Mit Elie Wiesel⁵⁴ gesagt: Hiob hat nie gelebt, aber er hat sehr gelitten⁵⁵.

Was bedeutet diese Gebrochenheit des Prologs? Folgende Antwort drängt sich auf: Eben sosehr, wie der Prolog ein kritisches Gegengewicht gegen die Dialoge und die

53 Vgl. *Brenner*, JSOT 1989 (Anm. 47), 44: „The religiosity of Job is almost a parody of faith rather than a climactic manifestation of it“; vgl. auch *Clines*, WBC (Anm. 2), 15: „Job’s piety is scrupulous, even excessively so, if not actually neurotically anxious“ (Lit.). Damit erledigt sich auch die Überlegung *H.-P. Müllers* (Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnehmung, in: *W.A.M. Beuken* [Hg.], BEThL 114 [Anm. 37], 21–39, 24 Anm. 18), der angesichts des weisheitlichen Desinteresses am öffentlichen Kult die Opferobservanz Hiobs aus dem „eher volkstümlichen“ Charakter der Rahmenerzählung erklären will.

54 *E. Wiesel*, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, München² 1982, 211 (vgl. *Ebach*, Streiten [Anm. 8], IX). Dass man mit *T.N.D. Mettinger* (The Enigma of Job: The Deconstruction of God in Intertextual Perspective, JNSWL 23 [1997] 1–19, 3) vermuten soll, hinter Hiob verbergen sich die eigenen Erfahrungen des Autors, ist wenig wahrscheinlich.

55 Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion um die Historizität Hiobs vgl. die Hinweise bei *Rowley*, Book of Job (Anm. 24), 172 Anm. 3f.

Gottesreden setzt, so setzt er auch ein kritisches Gegengewicht gegen sich selbst. Der Prolog beachtet also deutlich die Einheit von Kritik und Selbstkritik.

Der Hiobprolog trägt eben deswegen deutlich ausgeführte märchenhafte Züge, damit nun nicht er als der archimedische Punkt missverstanden würde, von dem aus sich mit letzter Gewißheit über Gott und die Welt philosophieren ließe. Das Märchenhafte ist im Prolog nicht um des Märchens willen da, sondern ist als solches signalisierte theologische Kritik an eben dem, was da vorgeführt wird: Den irrationalen Beobachterstandpunkt, den der Prolog vorweist, gibt es nicht, und das weiß der Prolog selbst ganz genau.

Was bedeuten diese Überlegungen für die Theologie des Hiobbuchs? Man gewinnt den Eindruck, dass das Hiobbuch, vom Prolog her gelesen, wesentliche Merkmale einer negativen Theologie trägt. Jegliches affirmative Reden von Gott im Hiobbuch wird durch den Prolog theologisch zurückgenommen: Der Prolog suspendiert die Theologie der Freunde in den Dialogen, er suspendiert die Gottesreden, er suspendiert in gewisser Weise aber auch sich selbst. Der Prolog sortiert so nach und nach alle möglichen Antworten nach dem Grund von Hiobs Leiden aus: Theologische Spekulationen, wie sie die Dialoge anstellen, göttliche Offenbarungen, wie sie die Gottesreden enthalten, ja, auch metaphysische Konstruktionen, wie sie im Prolog selbst präsentiert werden, müssen als Lösungen des Hiobproblems letztlich ausscheiden.

Das Hiobbuch beantwortet mit seinem ausgeklügelten System von literarischen *checks and balances* zwischen Prolog, Dialog und Gottesreden das Hiobproblem nicht, sondern gibt es – in seiner Kritik der Lösungen – den Leserinnen und Lesern zurück⁵⁶. Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden *über* Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegens-

56 Vgl. dazu Köhlmoos, Auge (Anm. 8).

tand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen.

Im Rahmen des Alten Testaments gesehen stellt sich das Hiobbuch mit dieser Position vor allem gegen den gerechten Gott der Propheten⁵⁷ – Gott kann, wie es der Fall Hiob zeigt, auch ohne Grund verderben –, es stellt sich aber auch gegen den gnädigen Gott der Priesterschrift⁵⁸ – Gott ist nicht nur als präsenter, sondern gleichzeitig auch als absenter Gott zu akzeptieren.

Für das Hiobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings aber auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott⁵⁹. Das ist in der alttestamentlichen Diskussionslage mehr als eine bloße Tautologie, sondern ein kritischer Positionsbezug. Er ist insofern bemerkenswert, als er zeigt, dass das Reden von Gott der Antike mit ihrem mythisch geprägten Weltbild keineswegs leichter erschwänglich war als der Moderne.

IV.

Mit seiner Position trifft sich das Hiobbuch als ganzes überraschenderweise wieder mit dem theologischen Grundtenor der Gottesreden. Gegen Gottes Ungerechtigkeit, wie sie Hiob erfährt, ist Gottes Gerechtigkeit bei Gott nicht einklagbar. Gott ist keinen ihm übergeordneten Prinzipien unterworfen, sondern er ist souverän. Insofern, aber nur insofern, liegt die klassische Hiobforschung mit ihrer Einschätzung der Gottesreden als sachlichem Zentrum des Buches durchaus richtig.

57 Vgl. *Whybray*, JSOT 1996 (Anm. 32), 110; in dieser Hinsicht wäre das Material bei *H. Bardtke*, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: *F. Maass* (Hg.), Das ferne und das nahe Wort, FS L. Rost (BZAW 105), Berlin 1967, 1–10 auszuwerten.

58 Vgl. dazu v.a. *Knauf*, WO 1988 (Anm. 29), 82; ebenfalls in diese Richtung auszuwerten: *M. Fishbane*, Jeremiah IV 23–26 and Job III 3–13: A Recovered Use of the Creation Pattern, VT 21 (1971) 151–176.

59 Vgl. die Formulierung bei *Tsevat*, HUCA 1966 (Anm. 37), 105: „He Who speaks to man in the Book of Job is neither a just nor an unjust god but God.“

Die kritische Zurücknahme allen affirmativen Redens von Gott im Hiobbuch mag resigniert klingen, sie mag agnostisch klingen, sie mag nach dem Ende aller Theologie klingen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Das Hiobbuch vertritt offenkundig nicht die Auffassung, dass von Gott geschwiegen werden müsse, weil von ihm nicht geredet werden könne. Sonst wäre es nie geschrieben worden. Aber das Hiobbuch verabschiedet in der Tat bestimmte Spielarten von Theologie, denen allerdings auch keine Träne nachzuweinen ist: Theologie als in den Himmel projizierte Weltweisheit, Theologie als vielleicht noch so fromme Gedanken über ein jenseitiges höheres Wesen, die aber Gott *vollkommen* mit traditionellen oder innovativen Vorstellungen über ihn verwechseln, Theologie aber auch als mit Pseudoansprüchen göttlicher Offenbarung auftretende Rede von Gott, – dem allen mag das Hiobbuch nicht von Herzen trauen und glauben, sondern es stellt fest: Das ist nicht Gott, sondern das sind nur Abgötter. Und diese Grundlagenkritik aller Pseudotheologie ist – da kann man sich nur hinter dem Hiobbuch einreihen – nicht das Ende, sondern der Anfang der Theologie⁶⁰.

60 Das Hiobbuch selbst weist eine bestimmte Hinsicht vor, in der es sich ein Reden von Gott vorstellt, die sich aus der Gesamtanlage des Buches in Verbindung mit dem Deutevers Hi 42,7 ergibt: „Mein Zorn ist über dich und deine Freunde entbrannt, denn ihr habt nicht recht zu mir geredet (כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי) wie mein Knecht Hiob“, den *M. Oeming* („Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“ – Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie, *EvTh* 60 [2000] 103–116, wiederabgedruckt im vorliegenden Band 125–147) – sowohl sprachlich wie auch konzeptionell konkordant zum Hiobbuch insgesamt – überzeugend in der Richtung ausgelegt hat, dass דִּבַּר אֵל hier prägnant als „reden zu“ und nicht als „reden von“ zu verstehen sei. Sosehr also dem *disputare de Deo* eine Absage erteilt wird, so redet das Hiobbuch einer in der Situation des Leidens transformierten Sprechrichtung zu Gott hin, nämlich der Klage das Wort. An die Stelle des Mutmaßens über Gott tritt das existentielle, authentische Reden zu Gott; vgl. auch *H. Graf Reventlow*, Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches, in: *A. Graupner u.a.* (Hgg.), FS W.H. Schmidt (Anm. 35), 281–194; *G. Wallis*, Das Hiobbuch – Komplexität und Kontingenz, in: *A. Graupner u.a.* (Hgg.), FS W.H. Schmidt (Anm. 35), 413–426, 425.

Man mag dem Hiobbuch vielleicht vorwerfen, dass es aufs Ganze gesehen zuwenig von Gott sage. Man könnte fragen, ob Souveränität auch außerhalb der Bahnen von Macht und Willkür denkbar sei, oder man könnte fragen, ob sich die Gottheit Gottes auch nur ansatzweise gegen seine Gnade und Gerechtigkeit ausspielen lasse.

Drei Dinge sollte man dem Hiobbuch allerdings zugute halten: Erstens ist das Hiobbuch ein weisheitliches Buch, und es ist eine begründete Regel der Weisheit, lieber zuwenig als zuviel zu sagen, zweitens gibt es auch für eine zurückhaltende Theologie eine Zeit und drittens weiß gerade das Hiobbuch, dass die von ihm so überspitzt zelebrierte Souveränität Gottes Gerechtigkeit und Gnade nicht aus-, sondern einschließt. Davon erzählt jedenfalls der von überkritischen Geistern immer wieder als aufgesetzt beanstandete Hiobschluss mit der Wiederherstellung Hiobs. Gleichwohl gilt von dem gerechten und barmherzigen Gott: Er ist kein *Knecht* seiner Gerechtigkeit und Gnade.