

Ijob im Kontext biblischer Theologie

Konrad Schmid

1. Die Sonderstellung des Buches Ijob im Rahmen der biblischen Literatur

1.1. Historische Besonderheiten

Das Buch Ijob ist in mehrfacher Hinsicht ein Sonderling im Rahmen der biblischen Literatur. Zunächst einmal erzählt es eine Geschichte, deren Szenerie offenbar losgelöst von einer historisch deutlich identifizierbaren Realität dargestellt wird.

Das Buch spielt im Lande Uz, von dem wir nicht recht wissen, wo es sich befindet. Aufgrund von Kgl 4,21 vermutet man es gern im Süden, in der Nähe von Edom, vielleicht aber ist der Name auch einfach sprechend und heißt auf Hebräisch „Rätselland“ – „Uz“ heißt so viel wie Rätsel.

Ijob selber scheint kein Israelit zu sein, obwohl ihm hebräische Reden in den Mund gelegt werden und er mit dem Gott Israels und dieser mit ihm spricht. Er ist wie einer der Patriarchen Abraham, Isaak oder Jakob gezeichnet und würde gut in deren vorstaatliches Umfeld in der Frühzeit Israels passen, gleichzeitig aber werden in den sprichwörtlichen Ijobsbotschaften 1,13–19 die Chaldäer, also die Neubabylonier, genannt, die erheblich später, nämlich erst im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr., zu verorten sind. Beide Eindrücke, obwohl nicht zusammenpassend, sind aber wahrscheinlich miteinander zu verbinden: Das Buch Ijob scheint die stiftende Urzeit der Patriarchen mit derjenigen des babylonischen Zusammenbruchs Judas und Jerusalems zusammenzusehen und in dieses doppelt geprägte Setting setzt es die Gestalt Ijobs hinein. Deutlich wird dadurch: Ijob ist einerseits eine so fundamentale Figur wie Abraham, Isaak oder Jakob und andererseits sind seine Katastrophen gewissermaßen transparent auf die Katastrophe Jerusalems in neubabylonischer Zeit.

Es muss aufgrund des in dieser Weise künstlich konstruierten geographischen und geschichtlichen Rahmens des Buches nicht verwundern, dass schon die Rabbinen bemerkten, dass Ijob wahrscheinlich keine historische Figur gewesen ist. Mit Elie Wiesel gesagt: Ijob hat niemals gelebt, aber er hat sehr wohl gelitten (E. Wiesel, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, Freiburg, u. a. 1980, S. 211). Oder noch einmal anders gesagt: Ijob ist keine historische Gestalt, sondern ein theologischer Problemträger. Deutlich wird hieraus: Das Buch Ijob ist als solches kein Erfahrungsbericht, es ist theologische Problemliteratur. Natürlich sind darin sehr fundamentale menschliche Erfahrungen verarbeitet, nicht aber in dokumentarischer Form, sondern in exemplarisch zugespitzter Weise.

1.2. Theologische Besonderheiten

Neben seiner *historischen* Eigenart ist aber das Buch Ijob vor allem auch in *theologischer* Hinsicht ein Sonderling in der Bibel. Auf den ersten Blick erscheint es sogar als das theologisch heterodoxeste Buch der Bibel. Weshalb? Gott erscheint als Spieler, der nicht davor zurückschreckt, seinen frömmsten Verehrer als Spieleinsatz zu verwenden, er bringt – explizit! –



Prof. Dr. Konrad Schmid, Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und frühjüdische Religionsgeschichte an der Universität Zürich

„grundlos“ Verderben über Ijob, er spricht zwar zu Ijob, aber er klärt ihn nicht über den himmlischen Test auf, den er mit ihm durchgeführt hat. Gott ist im Buch Ijob über weite Strecken hinweg als nicht gerecht, als nicht liebend, als nicht wahrhaftig dargestellt – ist er überhaupt Gott? Das Buch Ijob stellt offenbar theologische Spezialliteratur dar, die auch vor sehr scharfen Problemzuspitzungen nicht zurückgescheut ist.

2. Die Argumentationslinie des Buches Ijob im Zusammenspiel seiner Buchteile

Das Buch Ijob besteht aus mehreren, klar identifizierbaren Teilen, und seine inhaltliche Argumentation basiert auf dem inhaltlichen Zusammenspiel dieser Teile. Die Hauptteile lassen sich wie folgt identifizieren. Da ist zunächst der Prolog in Ijob 1f, der das Ijob-Problem exponiert, dann folgen Dialoge mit den Freunden in Ijob 3–27f, Ijobs sogenannter Reinigungseid in Ijob 29–31, innerhalb dessen er auf seiner Unschuld besteht, dann meldet sich in Ijob 32–37 ein weiterer Freund, Elihu, zu Wort, der nochmals auf Ijob einredet, schließlich folgen die ausgedehnten Reden Gottes in Ijob 38–41 und in Ijob 42 wird das Buch beschlossen durch die Beschreibung der Restitution Ijobs.

2.1. Der Prolog

Häufig unterschätzt für die Interpretation des Buches wird der Prolog des Ijobbuches, denn er nimmt eine ganz zentrale Funktion in dessen Argumentationslinie ein: *Der Ijobprolog exponiert nicht nur das Problem des leidenden Gerechten, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür.* In den ersten beiden Kapiteln des Buches Ijob werden nicht nur die Umstände von Ijobs Leiden beschrieben, sondern zugleich auch dessen Ursache dargestellt.

Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Ijobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um

nicht zu sagen grotesk simplen Grund: Ijob wird einem himmlischen Test unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Ijob, und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott *alleine* ist, der für das Ergehen Ijobs verantwortlich ist. Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Ijob trifft, *eigens von Gott legitimiert und limitiert ist.* Ja, in 2,3 gesteht Gott selber zu, dass nicht der Satan Ijob zerstört habe, sondern er selbst vom Satan gegen Ijob aufgehetzt worden sei. In theologischer Hinsicht muss man diesen Punkt deutlich unterstreichen: Das Buch Ijob ist trotz der Gestalt des Satan streng monotheistisch angelegt. Es vertritt keinen göttlichen Dualismus, sondern Gott allein ist die alles bestimmende Wirklichkeit.

Eine gewichtige Einschränkung bezüglich der proleptischen Lösung des Ijobproblems im Ijobprolog ist jedoch sogleich zu treffen: Ijob *selbst* weiß von dieser Lösung nichts, ebenso wenig seine Frau und seine Freunde. Ijob kannte nur seine Schicksalsschläge, nicht aber das nach ihm benannte Buch. Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Ijob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kapitel des Ijobbuchs an. Die Offenlegung aller Karten bereits im Prolog ist ein wichtiger Schlüssel zum Buch: Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Ijobproblems im Ijobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Ijobautors, wie im Folgenden zu begründen sein wird.

2.2. Der Prolog und die Dialoge (Ijob 3–27)

Zunächst einmal ergibt sich vom Ijobprolog her ein ganz eigener Blick auf die Erklärungsversuche für Ijobs Leiden, die dessen Freunde ab Kapitel 3 anstellen. Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Ijobproblem durch. Vielleicht hat Ijob, 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 werden. So überlegen die Freunde hin und her. Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Ijob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!

Ijobs Leiden hat seinen Grund weder darin, dass Ijob 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 Ijobs 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 für das Buch Ijob? 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 Ijobproblem, zum Problem des leidenden Gerechten gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun. Die Logik Gottes 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.

2.3. Der Prolog und die Gottesreden (Ijob 38–41)

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 Ijob 38–41. Nach den Erklärungsversuchen der Freunde spricht Gott selbst zu Ijob, Gott spricht lange und gewaltig. Blickt man sich in der neueren Ijobliteratur um, so stößt man allenthalben auf das Urteil, in den Gottesreden liege der sachliche Höhepunkt des Buchs vor, hier werde nun autoritativ von Gottes Seite her das Ijobproblem einer Lösung zugeführt, und von ihnen her sei die Botschaft des Ijobbuchs zu bestimmen.

Das Buch Ijob ist trotz der Gestalt des Satans streng monotheistisch angelegt. Es vertritt keinen göttlichen Dualismus, sondern Gott allein ist die alles bestimmende Wirklichkeit.

Das ist allerdings 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 Ijob und sein Leiden verlautet kein Wort.

Die ikonologische Analyse der Gottesreden durch den Freiburger Alttestamentler Othmar Keel in seinem 1978 erschienenen Buch „Jahwes Entgegnung an Ijob“ hat allerdings aufgewiesen, dass die Gottesreden sehr wohl etwas mit dem Ijobproblem zu tun haben (Othmar Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978). Die Schilderung der geregelten Abläufe in der Natur und der Tierwelt vertreten eine Ordnungstheologie der Welt, die Ijobs Leiden zwar nicht nennt, aber in einen größeren Deutezusammenhang stellt: Ijob leidet zwar, aber Ijob ist nicht die Welt. Ijobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Ijob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos. Gott wird in Ijob 38 und 39 als „Herr der Tiere“ dargestellt, wie wir ihn aus der altorientalischen Ikonographie gut kennen: Gott bändigt in dieser Darstellung wilde Tiere, etwa Strauße, damit deutlich wird: Er gewährleistet die für das Leben notwendige Ordnung, damit das Chaos nicht überhand nimmt.

Nach den missglückten Versuchen der Freunde, eine Antwort auf das Ijobproblem zu finden, die Ijob allesamt abweist, formulieren die Gottesreden also autoritativ *ihre* Antwort, die Ijob schließlich auch akzeptiert. Diese Antwort lautet: Es gibt eine Ordnung in der Welt, wenn sie auch für Ijob 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 Ijobs 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 Ijob treibt – eines Tests, dessen Anlage wohlgeordnet nie offengelegt wird: Von den Begebenheiten des Prologs im Himmel erwähnt Gott in seiner Antwort an Ijob kein Wort. Gott spricht zu Ijob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist.

Die Leserinnen und Leser aber wissen Bescheid und hören die umfangreichen Gottesreden ganz anders als Ijob: Die in Ijob 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 Ijobs Leiden, den Gott Ijob nicht zumutet oder nicht zutraut, jedenfalls vorenthält.

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, Ijob den wahren Grund seines Leidens kundzutun?

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 Ijobprolog aus gesehen, weder über menschliches noch über göttliches Reden von Gott erschließbar.

2.4. Die theologische Selbstkritik des Prologs

Wie aber lässt sich dann von Gott reden? Etwa in der Art und Weise, wie es das Ijobbuch in seinem Prolog tut? Hier wird doch Auskunft darüber gegeben, was es mit Gott und Ijob letztlich auf sich hat. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird gesagt, worin der Grund für Ijobs Leiden liegt – Ijob 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 doch offenkundig *märchenhaften Zügen* des Prologs: Ijob wird am Anfang des Buches als „schuldlos und aufrecht“ vorgestellt, „er fürchtete Gott und mied das Böse“ (Ijob 1,1). Eben diese Wortfolge erscheint auch in 1,8 im Munde Gottes, der zum Satan spricht: „Hast du auf meinen Diener Ijob 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 der Fiktion deutlich vor Augen führt: Ijob muss der *größte* aller Söhne des Ostens sein (Ijob 1,3), es gibt *keinen* wie ihn auf Erden (1,8), er muss *alle* sein Habe und *alle* seine Kinder an *einem* Tag verlieren (1,13ff.). Der Ijobkommentar von Franz Hesse bemerkt hierzu etwas ungläubig: „So massiv katastrophal geht es im wirklichen Leben nun doch nicht zu!“ (Hiob, ZBK.AT 14, Zürich 1978, 31). Gegen Hesse handelt es sich hier jedoch nicht um eine ungelungene Übertreibung, sondern um Absicht: Der Ijobprolog bietet bewusst gebrochene Fiktion.

Ganz stereotyp formuliert sind die sprichwörtlich gewordenen Ijobsbotschaften in 1,13–19, die Ijob nun in umgekehrter Reihenfolge wieder entziehen, was er laut Ijob 1,2f besaß. 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 Schlüsselsätze der Ijobsbotschaften. Die Boten können ja die vorgehenden Nachrichten nicht kennen, trotzdem schließt jeder mit dem gleichlautenden Refrain: „Und ich allein bin entkommen, es dir zu melden.“

Bei aller Dramatik dessen, was geschieht, bei aller Härte der Schläge, die Ijob treffen, ist deutlich zu erkennen: Ijob ist Paradigma, nicht Person, Ijob ist kein historischer Fall, Ijob ist eine Romanfigur, an der sich Erfahrung nicht abbildet, sondern konstruktiv verdichtet.

Was bedeutet diese Gebrochenheit des Prologs? Folgende Antwort drängt sich auf: Ebenso sehr, wie der Prolog ein kritisches Gegengewicht gegen die Dialoge und die Gottesreden setzt, so setzt er auch ein kritisches Gegengewicht gegen sich selbst. Der Ijobprolog 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.

3. Negative Theologie im Buch Ijob?

Was bedeuten diese Überlegungen für die Theologie des Ijobbuchs? Man gewinnt den Eindruck, dass das Ijobbuch, vom Prolog her gelesen, wesentliche Merkmale einer – wie man sie etwa in der Scholastik so bezeichnet – „negativen Theologie“ trägt. Gemeint ist damit: Jegliches affirmative Reden *über* Gott im Ijobbuch 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 Ijobs 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 Ijobproblems letztlich ausscheiden. Dieser Prozess der Urteilsenthaltung ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt, jegliches objektivierende Reden *über* Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut dem Ijobbuch dem intellektuellen Zugriff des Menschen entzogen. Allerdings zeigt das Ijobbuch eine Alternative auf zum Reden *über* Gott, das es abweist: Reden *zu* Gott, wie es Ijob vollführt, das ist laut dem Ijobbuch nicht nur legitim, sondern sogar angemessen.

4. Kritische Bezugnahmen auf andere Bücher des Alten Testaments

Im Rahmen des gesamten Alten Testaments gesehen nimmt das Ijobbuch mit dieser Position eine sehr eigenständig profilierte Position ein, die es offenbar exegetisch nach verschiedenen Seiten hin absichert. Liest man das Ijobbuch sehr textnah, dann zeigt sich schnell, dass es an einer Vielzahl von Stellen andere Aussagen des Alten Testaments aufnimmt und in der Regel kritisch bedenkt.

Ich möchte mit Ihnen im Folgenden dieses innerbiblische Gespräch des Ijobbuchs mit anderen Texten des Alten Testaments an einigen markanten Beispielen besprechen.

4.1. Die Kritik am Schuld-Strafe-Konnex im Buch Deuteronomium

Wenn Ijob beim zweiten Test durch den Satan mit „bösen Geschwüren von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel“ (Ijob 2,7) geschlagen wird, so klingt das sprichwörtlich, doch tatsächlich kommt dieser Ausdruck nur noch einmal sonst in der Bibel vor, und zwar in Dtn 28,35:

Ijob 2,7: Da ging der Satan hinweg vom Angesicht Jhwhs und schlug Ijob mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

Dtn 28,35: Jhwh wird dich an den Knien und Schenkeln schlagen mit bösem Geschwür, von denen du nicht geheilt werden kannst, von deiner Fußsohle bis zu deinem Scheitel.

Doch weshalb ist Ijob 2,7 so gestaltet worden, und wie ist das zu interpretieren? Dazu ist ein Blick in den literarischen und theologischen Kontext von Dtn 28 notwendig. Das Buch Deuteronomium ist das letzte Buch des Pentateuch und enthält im Wesentlichen die Abschiedsrede, die Mose vor dem Einzug Israels in das Gelobte Land hält. Diese Abschiedsrede beinhaltet die Gesetze, die Israel dann im Land zu halten hat, und gemäß altorientalischer Gepflogenheit werden diese Gesetze mit der Verheißung von Segen für deren Befolgung und der Androhung von Fluch bei Nichtbefolgung beschlossen.

Dtn 28 ist nun das Fluchkapitel, das Israel ansagt, was geschehen wird, wenn es das Gesetz Moses nicht halten wird. Die Leserinnen und Leser dieses Kapitels wie auch des Ijobbuchs wissen natürlich, dass diese Androhung von Fluch durch das Buch Deuteronomium nicht einfach hypothetisch in den Raum gestellt wird, sondern dass sie eine urzeitliche Begründung dafür darstellt, dass Israel seine eigene Katastrophe im Jahr 587 v. Chr. als Strafe für das Verlassen des mosaischen Gesetzes interpretiert hat.

In theologischer Hinsicht kritisiert das Buch Ijob die Schuld-Strafe-Theologie des Deuteronomiums, ja der gesamten Geschichtsbücher des Alten Testaments.

Wenn nun das Buch Ijob bei den Schlägen, die seinen Protagonisten treffen, die Bilder der nationalen Katastrophe Israels aufgreift und sie auf die Gestalt Ijobs appliziert, dann wird damit ein doppelter Auslegungsvorgang ins Auge gefasst: Zum einen macht das Buch Ijob so deutlich, dass die Katastrophe Ijobs gewissermaßen transparent ist auf die Katastrophe Israels. Ijob ist kein Einzelfall, sondern er ist ein Paradigma für das Schicksal des Volkes Israel. Zum anderen, und das ist nun theologisch sehr wichtig, wird durch die Zeichnung Ijobs im Lichte der Flüche von Dtn 28 für die Leserinnen und Leser des Buches deutlich: Gegen die Position von Dtn 28 gibt es auch göttliche Strafen, die *nicht* auf menschliche Schuld zurückzuführen sind. Das Buch Ijob treibt dieses Argument insofern auf die Spitze, als es Ijob mit dem „bösen Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel“ von einem Schlag treffen lässt, von dem jeder Bibelkenner sofort erkennen kann, dass es sich um ein Element des Deuteronomiums handelt, das genau eine solche Strafe für den Ungehorsam gegenüber Gott vorsieht. Dadurch, dass Ijob als Opfer dieses Schlags

vorgestellt wird, ist aber gleichzeitig deutlich: Es gibt kein Junktim zwischen bekannten Symptomen für göttliche Strafen und einem entsprechenden Verstoß gegen Gottes Willen. In theologischer Hinsicht kritisiert das Buch Ijob also die Schuld-Strafe-Theologie des Deuteronomiums, ja der gesamten Geschichtsbücher des Alten Testaments: Unheil muss nicht zwingend göttliche Strafe für menschliche Schuld sein.

4.2. Die Kritik an der hymnischen Psalmentheologie

Eine vergleichbare Argumentationsstruktur zeigt sich, wenn man die Verbindungen des Ijobbuchs zu den Psalmen betrachtet. Eines der deutlichsten Beispiele bietet die Berührung zwischen Ijob 7,17f und Ps 8,5–7.

Ps 8,5–7: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? Und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt.

Ijob 7,17: Was ist der Mensch, dass du ihn groß achtetest, dass du auf ihn dein Herz richtest? Dass du ihn heimsuchst Morgen für Morgen, immerfort ihn prüfst?

Ijob klagt gegen Gott und benutzt dafür Psalmsprache. Auffälligerweise bedient sich Ijob aber nicht eines Klagepsalms, um seinem Leid Ausdruck zu verleihen, sondern er greift mit Psalm 8 einen Lobpsalm, einen Hymnus auf und dreht ihn gewissermaßen in der Sache um.

Während Ps 8 darüber *staunt*, dass Gott sich des Menschen überhaupt annimmt und beständig für ihn sorgt, *klagt* Ijob in Ijob 7,18 über dieselbe unablässige, nun aber negativ gewendete Zuwendung, *klagt* darüber, dass Gott nicht vom Menschen ablässt, ihn fortwährend prüft und überwacht – im Hebräischen wird hier mit der Doppelbedeutung des Terminus' $\delta\pi\tau$ „sich kümmern“ bzw. „heimsuchen“ gespielt.

Die Subversion von Ps 8 in Ijob 7 wird bereits durch die Eingangszeile in Ijob 7,17 angezeigt: „Was ist der Mensch, dass du ihn groß machst ($\lambda\delta\gamma$), dass du auf ihn dein Herz richtest ($\beta\lambda\tau\psi\Theta$)?“ Dass jemand „groß gemacht“ wird, gilt in den Psalmen sonst nur von Gott, nie von den Menschen. Umgekehrt findet sich im Alten Testament nirgends eine Stelle, wo davon die Rede ist, dass Gott „sein Herz auf etwas richtet“ – das wird nur von Menschen gesagt. Ijob 7,17 vertauscht also Gottes- und Menschenattribute und zeigt, dass Ijob bereits in diesem Vers eine verkehrte Welt zeichnet, in der Gott nicht das tut, was er sonst tut, und dem Menschen nicht das zukommen lässt, was ihm sonst zukommt.

Interessanterweise lässt sich nun für die Rezeption von Ps 8 in Ijob 7 zeigen, dass das Ijobbuch hier nicht einfach eine willkürliche Umkehrung des Psalms vornimmt, sondern diese Umkehrung aus dem Psalter selbst legitimiert. Das zeigt sich an der zusätzlichen Verarbeitung von Ps 39 in Ijob 7, die hinter der vordergründigen Aufnahme von Ps 8 steht. Die Klage aus Ijob 7,19 darüber, dass Gott Ijob nicht auch nur einen Moment in Ruhe lässt, scheint von der auch im Psalter selbst erstaunlichen Aussage in Ps 39,14 „Blicke von mir weg“ her motiviert zu sein, die in Ijob 7,19 nachgerade zitiert wird. Was geschieht hier? Ijob argumentiert in Ijob 7 in doppelter Weise mit dem Psalter. Zum einen sagt er in Aufnahme von Ps 8: Ja, Gott kümmert sich um den Menschen. Zum anderen sagt er in Aufnahme von Ps 39: Er kann ihn aber

auch belagern, nicht in Ruhe lassen, beständig bedrängen.

Was bedeutet diese Umkehrung von Ps 8 – unter Bezugnahme auf Ps 39 – in Ijob 7 in theologischer Hinsicht? Sie ist als eine kritische Auseinandersetzung mit der Psalmentheologie insgesamt zu sehen, die das Ijobbuch allerdings mit der zusätzlichen Verarbeitung von Ps 39 aus dem Psalmenbuch selbst exegetisch legitimiert. Das Buch Ijob sagt: Gott zeigt sich nicht immer als der, den die Lobpsalmen besingen. Gottes Gedenken an den Menschen, Gottes Präsenz muss nicht immer heilvoll sein, wie Ps 8 sagt, sie kann auch bedrängend sein, wie es auch Ps 39 voraussetzt, so dass sich Ijob nichts sehnlicher wünscht als nur einen Moment des Aufatmens. Und: Die Psalmen bieten mit ihren Klagen zu Gott keine Gewähr auf Erhörung. Es gibt keinen Automatismus zwischen der Anrufung Gottes und seiner Reaktion. Gott kann erwartbar reagieren, er muss es aber nicht, wie Ijob schmerzlich am eigenen Leib erfahren muss.

Diese Beispiele zeigen, wie das Buch Ijob vorgegebene theologische Konzeptionen aus der Bibel aufgreift und kritischen Interpretationen zuführt. Es lassen sich im Ijobbuch auch bestätigende Schriftaufnahmen erkennen, nicht zufällig finden sie sich vor allem im Schlusskapitel des Ijobbuches.

5. Bestätigende Aufnahmen aus anderen Büchern des Alten Testaments

5.1. Die doppelte Restitution Ijobs als Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes

Da ist zunächst das auffällige Motiv der doppelten Restitution Ijobs, das in Ijob 42,10–12 entwickelt wird. Hiob bekommt das Doppelte dessen, was er laut Ijob 1,2f besessen hatte. Weshalb legt der Schluss des Buches Wert auf diese Art der Wiederherstellung? Soll Ijob über Gebühr wieder hergestellt werden? Soll sich die Katastrophe für ihn gar gelohnt haben? Dass das wahrscheinlich nicht das Ziel dieser Aussagen ist, kann man schon allein an dem Erzählzug der ihm wieder geborenen Kindern erkennen: Er bekommt zwar wieder sieben Söhne und drei Töchter, die ersten zehn Kinder sind aber unwiederbringlich verloren.

Nein, vermutlich verbirgt sich hinter der doppelten Restitution Ijobs wiederum ein bestimmter theologischer Sinn. Er wird erkennbar, wenn man sieht, dass es in Ex 22,3.8 eine Bestimmung gibt, die im Falle von Diebstahl den doppelten Ersatz vorsieht. Inwiefern ergibt sich daraus nun ein theologisches Argument für das Ijobbuch? Gott ist zwar ein absolut freier Gott – er kann Ijob ohne Grund zerstören –, letztlich

ist Gott aber in seiner Freiheit doch ein gerechter Gott, der sich am Gesetz orientiert: Er hat Ijob alles weggenommen, was dieser besaß, nun soll er es doppelt wieder zurückbekommen.

5.2. Der Tod Ijobs als Wiederherstellung der guten Ordnung

Unter den bestätigenden Schriftaufnahmen ist schließlich der Schlussvers des Ijobbuches zu nennen:

Ijob 42,17: Und Ijob starb *alt und lebenssatt*.

Die Formulierung des Ablebens Ijobs ist in einem bekannten biblischen Jargon gestaltet. Schaut man in einer Bibelkonkordanz nach, merkt man schnell, dass diese Ausdrucksweise einen prominenten Belegschwerpunkt in der Vätergeschichte der Genesis hat:

Gen 25,8a: Und Abraham verschied und starb in einem guten Alter, *alt und [lebens]satt*.

Gen 35,29: Und Isaak verschied und starb, ... *alt und lebenssatt*.

Ijob stirbt also, wie Abraham und Isaak gestorben sind, nach einem reichen und erfüllten Leben. Im Tod ist die Weltordnung gewissermaßen wieder

hergestellt, wenn sie auch davor für den Menschen nicht einsichtig ist. Wenn Ijob „alt und lebenssatt“ stirbt, so wird damit der aus dem Buch Genesis bekannten Fürsorge Gottes ein letztes Recht eingeräumt. Wie Abraham muss Ijob sehr lange warten, bis er die heilvolle Zuwendung Gottes erfährt. Wie Abraham und Isaak im Rahmen des Opferbefehls in Genesis 22 in die letzte Gottferne geführt werden, so verdunkelt sich auch für Ijob Gott vollkommen, doch am Ende können Abraham, Isaak und Ijob allesamt „alt und lebenssatt“ sterben.

6. Zusammenfassung

Blicken wir zurück: Das Ijobbuch kann sich gegen den gerechten Gott des Deuteronomiums und der Geschichtsbücher stellen – Gott kann, wie es der Fall Ijob zeigt, auch ohne Grund verderben –, es kann sich aber auch gegen den Gott der Psalmen stellen, der Klagen erhört und Unheil wendet – Gott ist nicht nur als präsenter, sondern gleichzeitig auch als absenter Gott zu akzeptieren.

Für das Ijobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings aber auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott. Das ist in der alttestamentlichen Diskussion 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.

Mit seiner Position trifft sich das Ijobbuch als ganzes überraschenderweise wieder mit dem theologischen Grundtenor der Gottesreden. Gegen Gottes Ungerechtigkeit, wie sie Ijob erfährt, ist Gottes Gerechtigkeit bei Gott nicht einklagbar. Gott ist keinen ihm übergeordneten Prinzipien unterworfen, sondern er ist souverän, letztlich dann aber doch auch in aller Freiheit gerecht. Insofern, aber nur insofern, liegt die klassische Ijobforschung mit ihrer Einschätzung der Gottesreden als sachlichem Zentrum des Buches durchaus richtig.

Die kritische Zurücknahme affirmativen Redens von Gott im Ijobbuch mag resigniert klingen, sie mag agnostisch klingen, sie mag nach dem Ende aller Theologie klingen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Das Ijobbuch 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 Ijobbuch 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 Ijobbuch 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 Ijobbuch einreihen – nicht das Ende, sondern der Anfang der Theologie. Gott ist nicht zu verwechseln mit den Vorstellungen, die wir uns von ihm machen. Nur wer Gott Gott sein lässt, vermeidet es, *über* ihn zu reden, statt *zu* ihm zu reden. □



fol 29 v Der Besuch: Die Freunde sind von ihren Reittieren abgestiegen und fallen auf die Knie (re.). Knechte (li.) halten ihre Tiere.