

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Lukas Bormann (ed.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bauks, Michaela

„Der eine Schöpfer und die anderen. Die Motive von Schöpfung und Chaos als Hinweise auf die Transformation des Gottesbildes im Hiobbuch"

in: Lukas Bormann (ed.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen*, pp. 99–124

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008 (Biblich-theologische Studien 95)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht Verlage: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Lukas Bormann (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bauks, Michaela

„Der eine Schöpfer und die anderen. Die Motive von Schöpfung und Chaos als Hinweise auf die Transformation des Gottesbildes im Hiobbuch"

in: Lukas Bormann (Hg.), *Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen*, S. 99–124

Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2008 (Biblich-theologische Studien 95)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy der Vandenhoeck & Ruprecht Verlage publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Michaela Bauks (Universität Koblenz)

Der eine Schöpfer und die anderen – die Motive von Schöpfung und Chaos als Hinweise auf die Transformation des Gottesbildes im Hiobbuch

Für Othmar Keel zum 70. Geburtstag

Betrachtet man das Hiobbuch in seinem Aufriss, lässt sich eine Vierteilung erkennen, dernach der Prolog der Rahmenerzählung (Hi 1f.) „die Exposition [schafft], von der ausgehend der Kreis von Weisen ab Kap. 3 diskutieren kann, bis schließlich Jahwe selbst mit 38,1 das Wort ergreift. Ebenso sachgemäß beschließt der Epilog (42,7-13) die Hiobkomposition, indem er Wiederherstellung (42,10) und Segnung (42,12) Hiobs als Ausdruck seiner zurück gewonnenen Gemeinschaft mit Jahwe, der sich zuletzt als sein Schöpfer offenbart, erzählerisch nachvollzieht“¹.

Die Errettung des Gerechten aus seinem Leiden am Ende scheint in Widerspruch zu stehen zu den Aussagen der den Umschwung herbeiführenden Gottesrede. Diese legt nämlich dar, dass die dem Menschen bedrohliche Welt Werk Gottes² sei. Es stellt sich folglich die Frage: Wie passt das grundlegende Konzept der *creatio continua*, das besagt, dass Gott nachhaltig die bedrohlichen Mächte aus der Schöpfungsordnung ausgrenzt, um die Balance zwischen Recht und Unrecht zu halten, mit dem Konzept der Erschaffung des Bedrohlichen durch den Schöpfergott selbst zusammen? Hier tut sich ein Widerspruch zwischen göttlichem Planen einerseits und menschlichem Hoffen andererseits auf: Gott ist demnach nicht nur dem Menschen, sondern auch den menschlichem Leben nicht zuträglichen Kräften zugewandt.

In dieser Hinsicht konkurriert das Hiobbuch mit der im AT verbreiteten Lehre von der Retribution bzw. der konnektiven Gerechtigkeit³. Diese postuliert einen Tun-Ergehen-Zusammenhang, demgemäß die

¹ So G. Freuling, „Wer eine Grube gräbt...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, Neukirchen-Vluyn 2004, 143. Auf die Frage des höheren Alters der Rahmenerzählung oder der Dialoge kann hier nicht weiter eingegangen werden. Dazu ausführlicher *ebd.*, 143-156 oder auch M. Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999, 53ff.

² Vgl. O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religion, Göttingen/Fribourg 2002, 198ff.

³ J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 283-288, bes. 285 mit Hinweis auf den wichtigen Unterschied der biblischen zur ägyptischen Konzeption, die das Gelingen des Konzepts bis in das Jenseits ausdehnt, ein Gedanke der dem Hiobbuch weitgehend (s. aber Hi 19,25) fehlt, mitsamt seiner Politisierung.

Schöpfungsordnung dem Gottesfürchtigen, der das Böse meidet, heilvolles Ergehen garantiert, während der Frevler für sein Tun Unheil erfährt. Zu diesem in der Weisheitsliteratur verbreiteten Modell zeichnet das Hiobbuch eine Alternative auf. Sowohl in der Prosa-Rahmenerzählung als auch in den poetisch gestalteten Dialogen ist die geläufige Gerechtigkeitskonzeption, die auf der Kausalität von Tun und Ergehen basiert, mittels einer revidierten Schöpfungstheologie reformuliert.

1. Funktionen des Schöpfungsthemas im Hiobbuch

Zwei Blöcke im Hiobbuch setzen sich umfassend mit Schöpfung auseinander:

Kap 28, in dem es um die dem Menschen verborgene Weltformel geht, und Kap 38-41, die beiden Gottesreden, die das Verhältnis von bedrohlicher Welt und Gottes Werk in besonderer Weise thematisieren. Vage erinnern sie an Ps 74 und 89 und deren Präsentation von Gott als erfolgreichem Chaoskämpfer. Allerdings ist das Thema des Chaoskampfes im Hiobbuch nicht in Gebetsform, sondern als Schlussstein eines in großem Bogen angelegten Streitgesprächs (Kap. 3-29)⁴ eingeführt, das seinen Höhepunkt in der Anklage des leidenden und sich aufbäumenden Menschen (Hi 29-31) findet, auf die schließlich die sehr außergewöhnlich gestaltete Antwort Gottes in den Gottesreden folgt.

Bekanntlich stehen die Protagonisten des Hiobbuchs für zwei gegensätzliche Konzeptionen: Während die Freunde Hiobs die traditionelle Theologie des Tun-Ergehen-Zusammenhangs vertreten und Hiob folgerichtig in seinem Ergehen als Sünder und Frevler anklagen bzw. in Erwartung der notwendigen Läuterung zu trösten versuchen⁵, ist Hiob gezeichnet als ein Mensch, der am eigenen Leibe erfährt, dass diese Theologie der schicksalswirkenden Tatsphäre auf seine persönliche Erfahrung nicht zutrifft. Hiob ist stilisiert als der leidende Gerechte⁶.

Die theologischen Themen des Hiobbuchs lassen sich unter drei Aspekten zusammenfassen. Es geht um:

1. Die Nähe Gottes - ihr lebensförderlicher und lebensbedrohlicher Aspekt;
2. Die Macht Gottes - Bezwinger des Chaos und Zerstörer von Leben;

⁴ Zu dieser altorientalisch breit belegten Literaturgattung vgl. *M. Bauks*, Die Feinde des Psalmisten und die Freunde Ijobs. Untersuchungen zur Freund-Klage im Alten Testament am Beispiel von Ps 22 (SBS 203), Stuttgart 2004, 141-149 (mit weiterer Literatur).

⁵ Vgl. zu dieser Thematik neuerdings *Freuling*, „Wer eine Grube gräbt“, 159-169.180-206.

⁶ Vgl. dazu ausführlicher *Bauks*, Feinde, 44-47, und zuletzt *Freuling*, „Wer eine Grube gräbt“, 176f. 198-206 (bes. zum dritten Redegang).

3. Den Umgang Gottes mit dem Recht - das Problem des menschlichen Leidens als Rechtsbruch Gottes in Bezug auf die Schöpfungsordnung⁷.

Die drei Aspekte lassen erkennen, dass Schöpfungstheologie in unterschiedlichster Ausführung eine große Rolle spielt, aber stets antithetisch ins Feld geführt wird. Daraus resultiert, dass Hiob angesichts des erfahrenen Leids die Schöpfungsordnung an sich in Frage stellt und mit scharfen Angriffen auf den Schöpfergott reagiert (Hiob 9,24)⁸:

„Die Erde ist in die Hand des Gottlosen gegeben, das Angesicht ihrer Richter verhüllt er. Wenn er (= Gott) es nicht ist, wer sonst?“

Das Motiv der Klage Gottes wird im Fortgang des Buches ausgestaltet bis hin zu einem Aufweis für Hiobs Unschuld. In Kap. 31 unterzieht Hiob sich, religionswissenschaftlich gesprochen, einer „bedingten Selbstverfluchung“⁹. Somit weist Hiob jeden Vorwurf der Freunde von sich und treibt zugleich die Anklage und Schuldbezeichnung Gottes voran. Da dieser Akt zugleich die Funktion eines rechtskräftigen¹⁰ Reinigungseides hat, ist Hiob nun als unschuldig zu betrachten. Folgerichtig fordert er Gott auf, sich zu erklären und zumindest die Anklageschrift zu offenbaren (31,35).

Kap. 31 ist folgendermaßen zu gliedern: Die ausgedehnte Unschuldsbeteuerung (V.1-34; 38-40) ist durch einen Wunsch unterbrochen (V. 35-37). Dieser Wunsch unterstreicht die Herausforderung Gottes. In dem Gebet ruft Hiob Gott an und sichert in Form des negativen Sündenbekenntnisses seine kultische Reinheit und sein Anrecht, sich Gott klagend zu nähern und ihn zum Eingreifen zu zwingen. Analog zu diesem Handlungsschema zu Lebzeiten kann man eine Szene aus dem ägyptischen Totengericht anführen, die ein solches Procedere in das Jenseits transferiert (Totenbuch 125); vgl. Hiob 31,6: „So wäge er mich auf gerechten Waagschalen und Gott selbst möge meine Untadeligkeit erkennen“. Gemäß seines Handelns im Diesseits wird nach äg. Vorstellung einst der Tote im Jenseits gerichtet. Das Hiobbuch überträgt diese Vorstellung ins Diesseits. H. Strauss schlägt vor, von dem eidlichen Unschuldsbekenntnis eines Gerechten¹¹ auszugehen, das trotz der formalen Struktur des Reinigungseids das Bekenntnis in ein weisheitliches Diktum umwandelt, in welchem es um die unverstellte

⁷ Vgl. M. Witte, Art. Hiob / Hiobbuch, in: M. Bauks/K. Koenen (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), §6.

⁸ Die Bibelübersetzungen basieren, sofern es nicht anders vermerkt ist, auf der Elberfelder Übersetzung (revidierte Fassung 1985/1991).

⁹ Diese ist sonst im AT lediglich noch in Ps 7,4-6 und in 137,6 belegt; vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 198.

¹⁰ So *ebd.*, 198 mit Hinweis auf Ex 22,9f: „Wenn jemand seinem Nächsten einen Esel oder ein Rind oder ein Schaf oder irgend ein Tier in Verwahrung gibt und es stirbt oder bricht sich [einen Knochen] oder wird weggeführt [und] niemand sieht es, dann soll ein Schwur bei JHWH zwischen ihnen beiden sein, ob er nicht seine Hand nach der Habe seines Nächsten ausgestreckt hat. Dann soll sein Besitzer es annehmen, und jener braucht nichts zu erstatten.“

¹¹ H. Strauss, Hiob, Kapitel 19,1-42,17 (BKAT 16/2), Neukirchen-Vluyn 2000, 184.

Gottesbeziehung geht¹². Hiob kämpft also in seinem Leid darum, als Unschuldiger den Zugang zu Gott zu bewahren und fordert göttliches Eingreifen zur Abwendung seiner Not zu Lebzeiten ein.

Schon in Kap. 3,3.11.20 vernahm der Leser, dass Hiob den Tag seiner Geburt verflucht. An ihm stand sein Leid bereits fest, da Gott selbst es war, der den „Weg ungangbar gemacht hat“ (3,23). Die Anklage Gottes findet in 3,24¹³ folgende Fortsetzung:

„Ja vor meinem Brot kommt mein Stöhnen, wie Wasser ergießt sich mein Schreien. 25 Ja, als ich vor Schreck erschrak, traf es mich wirklich, und das, was ich fürchtete, kam zu mir. 26 Ich finde weder Rast noch Stille, ich habe keine Ruhe, aber *Toben*¹⁴ kommt.“

An dieser Stelle wird deutlich, dass sich Hiob dem unheilvollen Ergehen der Frevler unterworfen sieht und das, obwohl er um seine Integrität und Gottesfurcht weiß. Er kann eben nicht anders als zu schließen: Gott hat ihm seinen Weg ungangbar gemacht (V. 23)¹⁵.

In diesem Zusammenhang ist auf die für das Hiobbuch so typisch gestaltete Klage gegen Gott (die „Gott-Klage“) hinzuweisen, die neben der Ich-Klage und der Feind-Klage zwar eine klassische Form im Klageduktus der Psalmen darstellt, aber hier eine sehr eigene Ausprägung erfährt. Zumeist ist die Gott-Klage nämlich als klagende Bitte gehalten¹⁶, die um das Eingreifen Gottes ersucht. Im Hiobbuch gerät sie regelmäßig zur *Anklage Gottes*¹⁷.

Im Hiobbuch finden sich verschiedene Formen der Gottklage¹⁸: Entweder identifiziert Hiob Gott mit der konventionellen Figur des Feindes (z.B. Hi 16,9) und beklagt sich über ihn (30,19) oder aber er klagt – gut gekennzeichnet durch den Sprechrichtungswechsel in die 2. Person Sg. – Gott direkt an (vgl. 30,20-23¹⁹):

„30,19 *Er* warf mich in den Lehm. Ich werde Staub und Asche gleich. 20 Ich rufe zu *dir* um Hilfe, aber du antwortest mir nicht. Ich stehe da, ohne dass *du* mich bemerkst. 21 *Du* wandelst Dich zum grausamen (Feind) für mich. Mit der Kraft Deiner Hand feindest *Du* mich an. 22 *Du* hebst mich in den Wind, *du* lässt mich auf ihm fahren und mich zergehen in Krachen. 23 Ja, ich weiß, *du* treibst mich in den Tod, denn er ist das Versammlungshaus allen Lebens.“

¹² Vgl. im Detail *Bauks*, Feinde, 68f.

¹³ Zur Übersetzung *ebd.*, 57f.

¹⁴ In V. 17 ist mit תָּוָה das Toben der Frevler bezeichnet.

¹⁵ S. dazu auch *Freuling*, „Wer eine Grube gräbt“, 158f.

¹⁶ Vgl. dazu *H. Gunkel/J. Begrich*, Einleitung in die Psalmen, Göttingen ⁴1985, 216f.230; *C. Westermann*, Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen ⁶1983, 141f. und *Bauks*, Feinde, 30ff.70f.

¹⁷ Vgl. auch *Freuling*, „Wer eine Grube gräbt“, 171ff.

¹⁸ Dazu *ebd.*, 210f

¹⁹ Die Übersetzung ist entnommen aus *Bauks*, Feinde, 58f.

Diesen Frontalangriff gegen Gott hat H.-P. Müller sehr treffend charakterisiert als eine „eo ipso Frage nach der Wirklichkeit; im Ringen um das Du Gottes geht es um das Es der Welt“²⁰. Thema ist also ein relationales Geschehen zwischen Hiob, Gott und der von Gott geschaffenen Weltordnung. Die besondere Spannung ergibt sich daraus, dass Gott nicht nur Adressat von Klage und Anklage ist, sondern selbst als Ankläger Hiobs bezichtigt ist.²¹

Auf den geradezu blasphemischen Angriff reagiert Gott in der so genannten Rede Gottes im Wettersturm (Hi 38f.). Hier ergreift Gott erstmals die Initiative und entspricht endlich der Aufforderung Hiobs zu reagieren (31,35). Doch antwortet Gott nicht etwa auf Hiobs Fragen oder erklärt bzw. rechtfertigt sich. Nein, seine Rede hat performativen Charakter und zielt darauf, die Überlegenheit seines Gottseins zu unterstreichen und gleichzeitig die Beziehung zu Hiob und zur Welt herzustellen. Oder, mit den Worten von D. Michel gesprochen: „Es geht um die Wahrung der Gottheit Gottes gegenüber dem menschlichen Denken“²². Somit wird das Einzelschicksal des Hiob in einen Gesamtkontext gestellt, der die ganze Schöpfung umfasst. Im Leiden des gerechten Hiob realisiert sich gewissermaßen die Rückkehr des Chaos in die Weltordnung. Dass sich daraus aber nur scheinbar eine Entmachtung Gottes ablesen lässt, ist in der Gottesrede eloquent dargelegt.

2. Das Schöpfungsthema unter besonderer Berücksichtigung der ersten Gottesrede (Hi 38,1-39,30)

Die erste wie die zweite Gottesrede (Hi 38,1-41,26) bilden also die unmittelbare Antwort auf die Herausforderung Hiobs in Kap. 31,35-40. Die dazwischen liegenden Kapitel (Elihu-Reden; 32-37) sind ein Einschub, der, im Gesamtaufriß des Hiobbuches, eine Art *Retardement*, einen in dramatisierender Absicht gesetzten Aufschub bildet²³.

²⁰ H.-P. Müller, *Altes und Neues zum Buche Hiob*, EvTh 37 (1977), 284-304, hier 292; vgl. Bauks, *Feinde*, 70f.

²¹ Dazu D. Michel, *Hiob wegen Gott gegen Gott*, in: *ders.*, *Israels Glaube im Wandel. Einführungen in die Forschung am Alten Testament*, Berlin, 1968, 252-276, bes. 266.

²² Michel, *Hiob*, 273.

²³ Zur Redaktionsgeschichte vgl. ausführlich H.-M. Wahl, *Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37* (BZAW 207), Berlin/New York 1993; aufgenommen von M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches* (BZAW 230), Berlin/New York 1994, 191 m. Anm. 62.

Der in den Gottesreden gezeichnete Gott entspricht weder dem Gott der Freunde und dem Glauben an die schicksalswirkende Tatsphäre, noch dem Gottesbild Hiobs als dem eines himmlischen Tyrannen. Kap. 38ff. zeichnen ein alternatives Gottesbild: Hier geht es um Gott als den Schöpfergott, der *alles* schafft und bewirkt, sich dabei aber der menschlichen Kontrolle völlig entzieht. Schöpfer und Geschöpf sind diesem theologischen Konzept nach miteinander nicht ohne weiteres kompatibel. Sie bedürfen einer Vermittlungsinstanz, der חֵכֶמָה „Weisheit“ sowie einer עֲצָה, eines Plans, der das Geschick der Welt lenkt²⁴.

Mit Ausnahme der Gottesreden führt das Hiobbuch diesen Weltplan vor allem als einen bestrittenen Plan ein. So stellt die Eingangsklage (Hi 3,1-12) die Schöpfungsordnung anhand des Motivs der eigenen Geburt in Frage, ohne dass von dem Plan selbst die Rede wäre:

„1 Danach öffnete Hiob seinen Mund und verfluchte seinen Tag. 2 Und Hiob begann und sagte: 3 Vergehen soll der Tag, an dem ich geboren wurde, und die Nacht, die sprach: Ein Junge wurde empfangen! 4 Dieser Tag sei Finsternis! Gott in der Höhe soll nicht nach ihm fragen, und kein Licht soll über ihm glänzen! 5 Dunkel und Finsternis sollen ihn für sich fordern, Regenwolken sollen sich über ihm lagern, Verfinsterungen des Tages ihn erschrecken! 6 Diese Nacht — Dunkelheit ergreife sie! Sie freue sich nicht unter den Tagen des Jahres, in die Zahl der Monate komme sie nicht! 7 Siehe, diese Nacht sei unfruchtbar, kein Jubel soll in sie hineinkommen! 8 Es sollen sie die verwünschen, die das Meer [cj.]²⁵ verfluchen, die fähig sind, den Leviatan zu reizen! 9 Verfinstert seien die Sterne ihrer Dämmerung; sie hoffe auf Licht, und da sei keines; und sie schaue nicht die Wimpern der Morgenröte! 10 Denn sie hat die Pforte meines Mutterschoßes nicht verschlossen und Unheil nicht vor meinen Augen verborgen. 11 Warum starb ich nicht von Mutterleib an, verschied ich nicht, als ich aus dem Schoß hervorkam? 12 Weshalb kamen Knie mir entgegen und wozu Brüste, dass ich sog?“

Auffällig sind in dieser Ich-Klage die kosmischen Metaphern, die das Schöpfungswerk von Gen 1,3ff. geradezu umkehren (V.4-6). Im Stil der Antithese soll Licht in Finsternis zurückfallen (V.4a), die Nacht soll durch Urfinsternis verdunkelt (V.6a), der Zeitenwechsel soll aufgehoben (V.6b.9) und der Leib der Mutter verschlossen werden (V.10). Die wohlgeordnete Schöpfung wird in dieser Schilderung mitunter auch durch den Einsatz von

²⁴ Vgl. Keel/Schroer, Schöpfung, 199. Die Vorstellung, dass die Geschichte von der Schöpfung an auf einem Plan basiert, findet sich in prophetischem Kontext bei Deutero-Jesaja (40,12-14; 46,10f; vgl. 33,11), während die priesterschriftliche Theologie an die Stelle des Plans das göttliche Wort stellt, welches dem Tun ordnend vorangeht.

²⁵ Der MT bietet יוֹם „Tag“, im Kontext sinnvoller erscheint es יָם „Meer“ zu lesen; vgl. H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit, Göttingen ²1921, 69 m. Anm. 1; aufgenommen von F. Horst, Hiob. Kapitel 1-19 (BKAT 16/1), Neukirchen-Vluyn ⁴1983, 47; J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, Teil 1: Hi 1-20, Neukirchen-Vluyn 1996, 51f.; vgl. G. Fuchs, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart/Berlin/Köln 1992, 66; Bauks, Feinde, 67 m. Anm. 243; Freuling, „Wer eine Grube gräbt“, 156 m. Anm. 74.

Vorweltmetaphorik in ihr Gegenteil negiert. Die Anspielung auf Leviatan und das Meer (cj.) in V.8 weist sehr konkret auf feindlich-chaotische Vorgänge hin. Die Sinnspitze der Textpassage liegt aber in der Infragestellung von Hiobs Geburt und in seinem Todeswunsch. Anstelle der im Klageduktus sonst typischen Bitte um Heilung bzw. Hilfe gerät schon die Eingangsklage zu einem „resignativen Abgesang auf die *conditio humana* überhaupt“²⁶. Dem sehr guten Prädikat der Schöpfungsordnung (vgl. Gen 1,31) steht in Hi 3 die Infragestellung dieser Ordnung als einer ungerechten Ordnung entgegen. Hiob zieht es sogar vor, der göttlichen Fürsorge entzogen zu sein (V.4a), ein Gedanke, der in Hi 30,23 dahin gehend radikalisiert ist, dass euphemistisch vom „Tod als dem Versammlungsraum allen Lebens“ die Rede ist²⁷.

Der Begriff עצה „Plan“ ist in Hi 12,13-15 äußerst ambivalent ausgeführt.

„13 Bei ihm ist Weisheit (חִכְמָה) und Macht (גְבוּרָה), sein ist Rat (עֵצָה) und Einsicht (תְּבוּנָה). 14 Siehe, er reißt nieder, und es wird nicht wieder gebaut; er schließt über jemandem zu, und es wird nicht wieder geöffnet. 15 Siehe, er hemmt die Wasser, und sie trocknen aus; er lässt sie los, und sie kehren das Land um.“

Das Motiv des *negierten* bzw. verkehrten Weltplans wird erst in der Einleitung der Gottesrede (38,1-3) zurückgenommen:

1 Da antwortete JHWH Hiob aus dem Sturm und sprach: 2 Wer ist es, der den Plan (עֵצָה) verdunkelt mit Worten ohne Einsicht (רֵעַת)? 3 Gürtel doch wie ein Mann deine Lenden! Dann will ich dich fragen, und du sollst mich belehren (/wissen lassen)!

Auffällig ist, dass die Reaktion auf Hiobs Frage (Hi 31,35)²⁸ formal gesprochen keine Antwort darstellt. Eigentlich handelt es sich wiederum um eine Reihe von Fragen. „Die Gottesrede ist ihrer Form und Funktion nach ein Rätsel“²⁹, das langsam zur Lösung des ganzen Konflikts hindrängt. Ebenso auffällig ist der Inhalt: Im ersten Teil der Gottesrede (Hiob 38,1-38) wird die Welt nämlich als ein dem Chaos abgerungener, aber doch von Weisheit bestimmter (V. 36f) Kosmos gefeiert, dessen volle Dimension dem Menschen jedoch nicht erschließbar ist. Seelsorgerlich geurteilt scheint Gott an den von Hiob aufgeworfenen Problemen vorbei zu reden. Auf Anfragen an die Anthropologie (Tun-Ergehen) wird mit Theologie (Schöpfung) geantwortet.

²⁶ So in 3,3ff.11-13.21f; 6,4.8-10; 7,6-18; vgl. ausführlicher *Bauks*, Feinde, 61ff.

²⁷ Vgl. dazu *ebd.*, 62f.

²⁸ „Ach hätte ich doch einen, der auf mich hörte, — hier ist meine Unterschrift! Der Allmächtige antworte mir! [Wo ist] die [Klage]schrift, die mein Rechtsgegner geschrieben hat?“

²⁹ So *Köhlmoos*, Auge, 321.

Komposition der ersten Gottesrede³⁰:

	Oberthema	Schlüsselbegriffe
A. 38,4-21	Erschaffung und Bau der Welt	Erde – Meer Wo – Wer – Worauf u.a. Frageformen
B. 38,22-38	Wetterphänomene und Gestirne	Erde – Meer Wo – Wer u.a. Frageformen
C. 38,39-39,30	Tiere der Wildnis	Ohne Bezug zur menschlichen Welt

Auffällig ist die sachliche, funktionale und formale Einheitlichkeit der Gottesrede, die einen Fragenkatalog über Welt und Schöpfung darstellt³¹. Die aneinander gereihten Fragen haben rhetorischen Charakter. Sie fordern eigentlich keine Antwort heraus, denn diese ist in den Fragen bereits enthalten. Somit dürfte eine belehrende Funktion ausgeschlossen werden. Ebenso wenig geht es auch um das Selbstlob des Schöpfers, der den hymnischen Lobpreis Hiobs herausfordern will. Solcher Funktionsbestimmung widerspricht das vorangehende Streitgespräch des leidenden Gerechten. Auch ein Rechtskontext ist nicht gegeben, wie man es von Hi 31,35 („Klageschrift des Rechtsgegners“³²) her erwarten könnte: Weder verteidigt Gott sich, noch erweist er sich als Ankläger Hiobs. Die Rhetorik der ersten Gottesrede zielt auf die pure Akzeptanz von Gott als dem Schöpfer (s.o. mit Anm. 20).

Thematisch handeln die ersten beiden Abschnitte (Hi 38,4-38) von Fragen über die Schöpfung und den unbelebten Kosmos, während es im dritten Abschnitt um die Tierwelt geht. Auffällig ist, dass Aussagen über die Welt des Menschen fehlen. Die Bilder zu Schöpfung und Weltordnung dienen dazu, das Nicht-Wissen Hiobs zu unterstreichen. Zugleich nehmen die Motive Sprachbilder der vorangehenden Dialoge auf, wodurch eine Beziehung zwischen Hiobs Klage und göttlicher Antwort hergestellt ist³³.

Während Hi 12 den planvollen Gott als ambivalent darstellt, korrigiert Hi 38 dahingehend, dass dem Menschen schlichtweg die nötige Einsicht in den Plan abgesprochen wird³⁴. Nicht nur war Hiob bei der Errichtung dieses

³⁰ Vgl. *Fuchs*, *Mythos*, 192ff; etwas anders gliedert z.B. *Köhlmoos*, *Auge*, 322f.

³¹ Zur Diskussion über die Herkunft der Motive vgl. ausführlicher *ebd.*, 326ff.; *Keel/Schroer*, *Schöpfung*, 198-211.

³² *J. Ebach*, *Hiob*, 90 denkt an das Hiobbuch selbst, das hier gemeint ist.

³³ Vgl. *Köhlmoos*, *Auge*, 330ff. und oben die Tabelle.

³⁴ M. Köhlmoos sieht einen direkten Zusammenhang zwischen den Grenzen des Kosmos als Einrichtung eines geschützten Raums und der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis.

begrenzten Rahmens nicht zugegen, noch dazu ist dieser Rahmen unabhängig von menschlichen Bedürfnissen erstellt worden. Die Botschaft der Gottesrede versteht sich eben nicht von dem uns viel vertrauteren Konzept des Anthropozentrismus her, wie ihn Gen 1 oder Gen 2 nahe legen, sondern legt die menschliche Existenz als eine Daseinsform unter vielen dar. „Steht in 38,4-18 die horizontale Dimension des Kosmos im Vordergrund und seine Gründung in mythischer Zeit ohne menschliche Zeugen, so betont 38,22-38 die Vertikale mit dem Schwerpunkt der Ordnung ohne menschlichen Nutzen“³⁵. Der Mensch ist jedenfalls nicht im Blick (V. 26).

Im dritten Abschnitt folgt eine Aneinanderreihung von Tieren, jeweils in Paaren. Ihre Bedeutung ist schwer zu erkennen³⁶, da ihr Bezug zur menschlichen Lebenswelt nur sehr peripher gegeben ist. Ihre symbolische Bedeutung³⁷ liegt weder in ihrer Weisheit (wie z.B. Ibis und Hahn in Hi 38,36 es nahelegen könnten), noch in ihrer Gefährlichkeit für den Menschen. Am ehesten erinnern sie an Jagdbilder altorientalischer Herrscher: Eine wesentliche Aufgabe dieser bestand darin, menschliche und tierische Feinde abzuwehren und die eigene Lebenswelt vor dem Chaos zu verteidigen. Krieg und Jagd sind in diesem Sinne streng parallelisiert³⁸. Ein besonders prominentes und in der Ikonographie vielfach belegtes Motiv ist die Löwenjagd des Herrschers. Daneben ist ein weiteres Motiv im Kontext des Chaoskampfes belegt: der Herr der Tiere³⁹. Doch beide sind hier nicht vertreten, denn der Tierwelt wird an dieser Stelle durchaus ihr Eigenrecht belassen. „Gott verteidigt das Recht der Wildnis auf ihr eigenes Leben und stellt so den Anthropozentrismus Ijobs und seiner Freunde in Frage“ resümieren Keel und Schroer zu Recht⁴⁰. Das bedeutet, dass Störungen in der menschlichen Lebenswelt den Sinn des Ganzen nicht aufheben können. Die göttliche Ordnung wird als für den Menschen viel weniger durchsichtig beschrieben, als dieser es beansprucht. Das Hiobbuch „skizziert in diesem Kapitel eine viel weniger durchsichtige, viel komplexere Welt, in der nicht jede Form von Leiden und Beeinträchtigung als Strafe für ein Vergehen verstanden werden (Ijobs Freunde) und, wenn die Rechnung nicht aufgeht,

³⁵ Dazu *ebd.*, 336ff. hier 338.

³⁶ Auch der Anklang an altorientalische Listenwissenschaft ist mit gutem Grund bestritten worden; vgl. *Köhlmoos*, *Auge*, 327 mit Anm. 2, die dieses unter Rekurs auf *O. Keel*, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121)*, Göttingen 1978, 63 ausschließt.

³⁷ Vgl. dazu ausführlich *Keel/Schroer*, *Schöpfung*, 200f.

³⁸ So *Keel*, *Jahwes Entgegnung*, 61-86; zuletzt *Keel/Schroer*, *Schöpfung*, 200; vgl. auch *Fuchs*, *Mythos*, 211-220.

³⁹ Vgl. *B. Janowski/U. Neumann-Gorsolke*, *Das Tier als Symbol königlicher Herrschaft*, in: *ders., / dies., Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 107-111. Dazu demnächst *U. Neumann-Gorsolke*, *Wer ist der Herr der Tiere. Eine hermeneutische Problemanzeige (BThS 85)*, Neukirchen-Vluyn 2007.

⁴⁰ *Ebd.*, 204.

als sinnlos verworfen werden muss (Ijob). Es öffnet die Welt auf eine geheimnisvolle, nicht eindeutig durchschaubare Ordnung hin, in der auch das, was dem Menschen als Wildnis erscheint, ihren Herrn und ihre Ordnung hat⁴¹. Zugleich hat die Zuordnung der das Chaos und die Wildnis symbolisierenden Tiere in das Schöpfungswerk auch tröstenden Wert: „Wenn alte Chaoswesen zu Geschöpfen werden, die den Stolz und die Freude ihres Schöpfers ausmachen, ist auch dem Chaoskampf, wie ihn die Überlieferungen beschreiben, die Basis entzogen. So deutet der Tierkatalog an, wie durch die Sorge Gottes um seine ‚Geschöpfe‘ der Konflikt der Urzeit aufgehoben ist“⁴².

Erst in der zweiten Gottesrede (40,9-41,26) werden Unregelmäßigkeiten innerhalb der Schöpfungsordnung zugestanden: Frevler (V. 9-14) und chaotische Mächte (40,15-41,26) nehmen in der Tat Einfluss in dieser Ordnung. Das immer wieder in die Welt einbrechende Chaos muss und kann von dem Erhalter der Schöpfung nachhaltig bezwungen werden. Während die erste Gottesrede (38,1-39,30) Schöpfung als voraussetzungslose Vorleistung JHWHs erkennbar werden lässt, gesteht die zweite Gottesrede (40,6-41,26), die auf das kurze Anerkennen Hiobs (40,4f) folgt, Missstände ein. Sie behauptet aber weiter die absolute Macht und Gerechtigkeit Gottes, die aus der Schöpfung ableitbar ist⁴³.

Man könnte die Logik der Gottesreden dahingehend zusammenfassen, dass der menschlichen Logik, die hinter vielen Widrigkeiten die Unzulänglichkeit der Schöpfungsordnung vermutet, ein Weltplan entgegengehalten wird, der auch den wilden Tieren oder den mythischen Verkörperungen des Bösen „Biotop“ zuweist, dem Chaos also einen begrenzten Freiraum belässt. Dabei geht es keineswegs um einen zynischen Umgang mit dem Leid bzw. dem leidtragenden Hiob, sondern es geht um seine Horizonterweiterung. Der Leidende wird dem *circulus vitiosus* des Leides enthoben. „Die Botschaft der Gottesreden ist eigentlich eine den Menschen entlastende, weil er nicht Dreh- und Angelpunkt der ganzen Welt zu sein braucht, und damit ist es eine tröstliche Botschaft“⁴⁴.

Wie wir wissen, nimmt Hiob die Botschaft Gottes auf. Während er in Hi 40,4 („Siehe, ich bin zu gering, was soll ich antworten?“) Ernüchterung

⁴¹ *Ebd.*, 208.

⁴² *Fuchs*, Mythos, 220.

⁴³ *Köhlmoos* hält diesen Abschnitt indes für sekundär (Auge, 353).

⁴⁴ Dazu *Keel/Schroer*, Schöpfung, 211f.; vgl. auch *M. Oeming*, in: *M. Oeming/K. Schmid*, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThS 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 115ff. hier 117: „mit der Desillusionierung und Relativierung des Menschen ist doch zugleich der Zuspruch der Gnade verbunden. ... Das, was Gott inhaltlich sagt, setzt den Menschen weit hinab ... Aber dass Gott ihm Antwort gibt, das hebt ihn wieder heraus und verleiht ihm eine Würde-Stellung ... Gott gewährt ihm Gemeinschaft.“

zeigt, kommt in dem Epilog Hiobs Verständigkeit und die vollzogene Horizontverschiebung zum Ausdruck⁴⁵:

Hi 42,1 Und Hiob antwortete JHWH und sagte: 2 Ich habe erkannt, dass du alles vermagst und kein Plan für dich unausführbar ist. 3 „Wer ist es, der den Ratschluss (עֲצָה) verhüllt ohne Erkenntnis (דַעַת)?“ So habe ich denn [meine Meinung] mitgeteilt und verstand [doch] nichts (יָדַע), Dinge, die zu wunderbar für mich sind und die ich nicht kannte. 4 Höre doch, und ich will reden! Ich will dich fragen, und du sollst es mich wissen lassen! 5 Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich gesehen. 6 Darum verwerfe ich [mein Geschwätz] und bereue in Staub und Asche.

Die Antwort Hiobs lässt zweierlei erkennen:

Zum einen beinhaltet sie das Eingeständnis seiner eingeschränkten Wahrnehmung im Weltgeschehen. Hiob erkennt somit die paradoxe Macht Gottes an, ohne vorschnell in Lobpreis oder in eine Vertrauensaussage zu verfallen⁴⁶. Seine eigene Realität wird neben der „anderen“ Realität Gottes aufrecht erhalten.

Zum anderen zeigt sie Hiobs verschobene Wahrnehmung seiner selbst an, wie es V. 5 andeutet: Hiob nimmt Gott nicht nur mittelbar wahr, sondern er sieht ihn, erkennt ihn in seiner Andersartigkeit. Diese Andersartigkeit besteht darin, dass er ihn nicht nur in seiner Relevanz zu sich selbst sieht - so wird sein Leid und Geschick hier auch gar nicht weiter erwähnt -, sondern unter Absehung der Verhältnisbestimmung „zu einem positiven Verhältnis zu seiner Geschöpflichkeit findet, ... [JHWH] weist mit der Frage nach der Schöpfung einen Weg aus den Aporien um die Gerechtigkeit“⁴⁷. Indem das Minderwertige, das Böse, die Anfechtung, das Chaotische in die Weltordnung mit eingegliedert ist, kann die Frage nach der Gerechtigkeit an sich nicht mehr gestellt werden. Das Geschick des Frevlers wie des Gerechten unterliegt den Begrenzungen sowie den Bedingungen der jeweiligen „Biotope“, die jeder Existenz vom Schöpfergott zugewiesen sind. Da die Rede Gottes nicht im Stile einer Abhandlung oder Predigt, sondern wie ein Rätsel gestaltet ist, erkennen Hiob und mit ihm der Leser die Theologie der Geschöpflichkeit im Prozess seiner Lösung⁴⁸.

⁴⁵ Vgl. dazu *ebd.*, 118.

⁴⁶ Vgl. Köhlmoos, Auge, 344.

⁴⁷ *Ebd.*, 344f. Allerdings kann ich ihrer Ansicht, dass sich darin JHWH und Hiob wandeln, nicht zustimmen. Keineswegs wird Gerechtigkeit „als Deutungsmöglichkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch stillschweigend ausgeschieden, nachdem sie sich als problematisch erwiesen hat“. Vielmehr sticht die Erfahrung des numinosen und erhabenen Schöpfergottes hervor, die auf die Inadäquatheit der menschlichen Infragestellung zielt. S. dazu oben mit Anm. 20ff.

⁴⁸ Dazu ausführlicher *ebd.*, 325ff.352.

3. Die Funktionen des Chaos(kampf)motivs im Hiobbuch

3.1. Die Rückkehr ins Chaos als Infragestellung der eigenen Existenz

Besonders in der Hiobklage ist das Thema des Rückfalls der Welt ins Chaos präsent. Schon die Verfluchung des Tages von Hiobs Geburt⁴⁹ geht in diese Richtung, geht es doch dort um die Bevorzugung des chaotischen Zustands vor dem Verbleib in der (vermeintlichen) göttlichen Ordnung.

Deutlich wird das in Hi 3,7 „Siehe, diese Nacht sei unfruchtbar, kein Jubel soll in sie hineinkommen! Es sollen sie⁵⁰ verwünschen, die das Meer [cj.] verfluchen, die fähig sind, den Leviatan zu reizen!“ Das Besondere an Hi 3,7 ist, dass hier Hiob nicht etwa die Nähe zu Gott sucht, sondern es vorzieht, die Kräfte des Chaos als die sicherere Seite anzurufen. Dazu passt auch der Euphemismus in 30,23 und die Rede vom „Tod als Versammlungshaus allen Lebens“. Ein bewegenderer Ausdruck für Hiobs Gottesferne ist kaum vorstellbar. Dieser Gedanke hat aber zugleich auch etwas Blasphemisches: Schließlich besteht göttliches Handeln ursprünglich darin, die Chaosmacht auszugrenzen und somit die Schöpfungsordnung erst zu garantieren. Hiob wird hier also als ein potentieller Verräter gezeichnet. Er zieht „den Rückfall in die amorphe Totalität, in die Nichtexistenz, die in schärfstem Gegensatz zu lebensspendender Ordnung steht“ vor⁵¹. Es geht hier um weitaus mehr als um das simple Faktum, den Tag seiner Geburt zu betrauern. Die Textpassage evoziert die Abkehr Hiobs von der Schöpfungsordnung mitsamt der Abkehr von ihrem Schöpfer.

3.2. Chaos als Vergleichspunkt für das Ergehen Hiobs

Hiob nimmt sich das Recht zu dieser blasphemisch anmutenden Ansicht, weil er sich selbst wie ein Chaoswesen traktiert sieht: Passagen wie Hi 6,4 „Denn die Pfeile des Allmächtigen sind in mir, mein Geist [= meine Lebenskraft] trinkt ihr Gift⁵²; die Schrecken Gottes greifen mich an“ und die explizite Ausdrucksweise von Hi 7,12 (s.u.) legen bei Hinzuziehung

⁴⁹ Ob es sich hier tatsächlich um eine Selbstverfluchung handelt, wie Fuchs es für Hi 3,3-10 wie auch für Jer 20,14-18 annimmt, sei hier dahingestellt (*Fuchs, Mythos, 65f*).

⁵⁰ Etwas kompliziert ist die Textrekonstruktion von Fuchs, die aram. עיר „Wächter“ (vgl. Dan 4,10.14) ergänzen will. Das hier verwendete hebr. Verb עיר pi. „aufwecken“ könnte an Wächter erinnern. Hi 7,12 „Bin ich das Meer oder ein Seeungeheuer, dass du eine Wache (...) gegen mich aufstellst?“ könnte diese Vermutung stützen; ausführlicher dazu *Fuchs, Mythos, 66f*.

⁵¹ *Fuchs, Mythos, 68*.

⁵² *Fuchs* versteht die logischen Bezüge anders (חַיָּהּ als Objekt und חַיָּהּ als Subjekt) und übersetzt: „deren Glut meine Lebenskraft trinkt“ (mit Verweis auf G. *Fohrer, Das Buch Hiob [KAT 16], Gütersloh 1989, 169*).

altorientalischer Chaosmotivik⁵³ ein solches Verständnis nahe. Weil Hiob sich mit den Chaoswesen gleichgesetzt fühlt, versteht er das Anstürmen Gottes als Beweis seiner Gegnerschaft und kann fragen: „Bin ich das Meer oder Tannin, dass du eine Wache gegen mich aufstellst?“ (Hi 7,12).

Die Gleichsetzung der Chaoswesen mit Hiob suggeriert, dass Gott das Negativ-Gefährliche und seine Person analog behandelt. Hiobs Ergehen gleicht somit *de facto* dem eines Frevlers als einer Personifizierung des Chaos in der Weltordnung. Dieses Konzept ist breit belegt im Psalter. So z.B. in Ps 17,12 „Er [der Feind] gleicht dem Löwen, gierig nach Raub, dem Junglöwen, der im Versteck liegt“⁵⁴. Besonders in den Feindklagen der Klagepsalmen finden sich zahlreiche Tierbilder, die die chaotische Mächtigkeit und Vitalität der Feinde eindrucksvoll zum Ausdruck bringen. Und solche Darstellung des Frevlers oder Feindes wird im Hiobbuch in Hiobs Selbstwahrnehmung projiziert. Zugleich bereitet sie die ausdrückliche Anklage Gottes überzeugend vor.

3.3. Gott als Chaosmacht

Hi 9,5-10 enthält noch weitere Anleihen an die Chaoskampfmotivik, die das Vorhandensein von Chaos als Revision der Schöpfungsordnung beschreibt und es an das Gottesbild rückbindet.

„5 [Gott,] der Berge versetzt, ohne dass sie es erkennen, indem er sie umstürzt in seinem Zorn;
6 der aufstört die Erde von ihrer Stätte, dass ihre Säulen erzittern;
7 der zur Sonne spricht, und sie geht nicht auf, und die Sterne versiegelt er;
8 der die Himmel ausspannt, er allein, und schreitet auf den Wogen des Meeres⁵⁵;
9 der den Großen Bären gemacht hat, den Orion und das Siebengestirn und die Kammern des Südens;
10 der so große Dinge tut, dass sie nicht zu erforschen, und Wundertaten, dass sie nicht zu zählen sind.“

⁵³ Vgl. auch *Fuchs*, Mythos, 69-74; *Bauks*, ‚Chaos‘ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in: B. Janowski / B. Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (FAT 32), Tübingen Nachdruck 2004, 431-464, bes. 436-448; *dies.*, Art. Chaos, in: *M. Bauks/K. Koenen* (Hg.), Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet, www.wibilex.de, §3.1.

⁵⁴ Dazu *B. Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn ²2003, 119 (mit Übersetzung), vgl. ausführlicher *P. Riede*, Im Netz des Jägers. Studien zur Feindmetaphorik der Individualpsalmen (WMANT 85), Neukirchen-Vluyn 2000, hier 180-183. 277f.

⁵⁵ *Fuchs* übersetzt „der auf den Rücken (עַל-בְּחִמֵּי) des Meere/Jam getreten ist“ und verweist als traditionsgeschichtliche Analogie auf *Enuma elisch* IV, 129 (Mythos, 77f; vgl. die Übersetzung von W.G. Lambert, in: TUAT III/2 [1994] 565-603).

Diese Karikatur eines Hymnus⁵⁶ zeichnet Gott als einen Tyrannen, der in seinem Zorn die Macht missbraucht, um die Schöpfung aus den Angeln zu heben (V. 5-7). Gleichzeitig ist die Schöpfung als ein nicht zu bestreitendes Wunder beschrieben (V. 8-10)⁵⁷. Die Ambivalenz des gezeichneten Gottesbildes setzt die Möglichkeit voraus, dass Gott selbst die Schöpfung in ihr Gegenteil verkehren kann. Das Konzept folgt darin der durchaus logischen Entsprechung, dass der Gott, der die Weltordnung gegen das einbrechende Chaos verteidigen kann, auch in der Lage ist, das Chaos zuzulassen, um die Schöpfungsordnung zu negieren – es handelt sich damit um eine Reflexion wie sie in der Urgeschichte mittels des Schemas *creation – uncreation – recreation* beschrieben worden ist⁵⁸. Oder anders gesagt: „Gott hat auch die Macht, ins Chaos zurückzuführen, weil er ‚in jener Zeit‘ die Chaosmächte besiegt hat“⁵⁹. Der nachfolgende V. 13 „Gott wendet seinen Zorn nicht ab, unter ihm beugten sich die Helfer Rahabs“ bereitet die Anklage Gottes in V. 17-24 vor:

„17 Er, der nach mir greift im Sturmwind und meine Wunden grundlos (חֲזָקָה) vermehrt,

...

24 Die Erde ist in die Hand des Gottlosen gegeben, das Angesicht ihrer Richter verhüllt er. Wenn er es nicht ist, wer sonst?“

Hier wird deutlich, dass Gott selbst als Chaosmacht und als Frevler gezeichnet ist. Er selbst ist es, der die gerechte Weltordnung außer Kraft setzt und sich in ein Chaoswesen verwandelt, das sein eigenes Geschöpf, Hiob, zu verschlingen droht⁶⁰.

⁵⁶ Wie *Fuchs* mit Rekurs auf *F. Crüsemann* (Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel [WMANT 32], Neukirchen-Vluyn 1969, 115-117) richtig herausstellt, ist der Text formal gesehen ein Hymnus (Mythos, 75), verkehrt die Gattung aber nach Inhalt und Funktion.

⁵⁷ *Fuchs* versteht das als ein Nacheinander, wie es in *Enuma elisch* konzipiert ist: auf den Chaoskampf folgt die Welterschöpfung (Mythos, 77). Ich selbst habe darauf hingewiesen, dass Chaoskampf und Schöpfung nur sehr vereinzelt aneinander gekoppelt sind (*Enuma elisch* als rezeptionsgeschichtlich wirkungsvoller Ausnahmefall), während das Chaoskampfmotiv eigentlich der Königsideologie entstammt; vgl. ausführlich *Bauks*, Chaos. Hi 9,5 schildert indes die Infragestellung der Schöpfungsordnung und nicht etwa einen vorzeitlichen Chaoskampf.

⁵⁸ *D.J.A. Clines*, Theme in Genesis 1-11, in: R.S. Hess/D.T. Tsumura (Hg.), I studied inscriptions from before the flood. Ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Gen 1-11 (SBThS 4), Winona Lake/IN 1994, 285-309, hier 302.

⁵⁹ So *Fuchs*, Mythos, 77; vgl. *Bauks*, Art. Chaos, § 5.1.

⁶⁰ Das Verb בלע „verschlingen“ ist in Prov 1,12 (Subjekt Scheol/Frevler); Jer 51,34 (Tannin) und Ps 124,3f. (Wasser) ein klassisches Chaosmotiv, das in Hi 10,8 auch auf Gott angewendet wird. Auch hier sind Anleihen an *Enuma elisch* IV, 100 zu vermuten, wo Tiamat Marduk zu verschlingen sucht; vgl. *Fuchs*, Mythos, 81 m. Anm. 127. Ähnliches gilt für das Motiv des kreisenden Netzes in Hi 19,6 (vgl. *Enuma Elisch* IV,41.95.112) im königsideologischen Kontext des Chaoskampfes; vgl. *Fuchs*, Mythos, 87ff. m. Anm. 171ff.

Ein ähnliches Verständnis liegt in Hi 10,8-20 vor:

„10,8 Deine Hände haben mich ganz gebildet und gestaltet um und um, und [nun] verschlingst du mich! 9 Bedenke doch, daß du mich wie Ton gestaltet hast! Und [jetzt] willst du mich zum Staub zurückkehren lassen! 10 Hast du mich nicht hingegossen wie Milch und wie Käse mich gerinnen lassen? 11 Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet und mit Knochen und Sehnen mich durchflochten. 12 Leben und Gnade hast du mir gewährt, und deine Obhut bewahrte meinen Geist. 13 Doch dies verbargst du in deinem Herzen, ich habe erkannt, dass du dies im Sinn hattest: 14 Wenn ich sündigte, so würdest du mich beobachten und mich nicht von meiner Schuld freisprechen. 15 Wenn ich schuldig wäre — wehe mir! Und wäre ich im Recht, dürfte ich mein Haupt [doch] nicht erheben, gesättigt mit Schande und getränkt mit Elend. 16 Und richtete es sich auf, wie ein Löwe würdest du mich jagen und dich wieder als wunderbar an mir erweisen. 17 Du würdest neue Zeugen gegen mich aufstellen und deinen Zorn über mich vergrößern. Ein ständig sich ablösendes Heer [kämpft] gegen mich. 18 Warum hast du mich aus dem Mutterleib hervorgezogen? Wäre ich doch umgekommen, so hätte mich kein Auge gesehen! 19 Als wenn ich nie gewesen, so wäre ich [dann]; vom Mutterschoß wäre ich zu Grabe geleitet worden! 20 Sind meine Tage nicht [nur noch] wenige? Er lasse [doch] ab, wende sich von mir, daß ich ein wenig fröhlich werde...“

Gott ist also in der Anklage Hiobs selbst als Chaoswesen gezeichnet. Auf den anschließenden knappen Lob des Menschenschöpfers (V. 10-11) und die Feststellung, dass Hiob von der göttlichen Fürsorge nicht profitiert (V. 16-17) folgt noch einmal das Motiv der Infragestellung der eigenen Geburt (V.18-19) und die Bitte, dass Gott doch endlich von ihm ablasse, bevor er sterbe (V.20ff).

3.4. Gott als Chaoskämpfer

Ein weiterer Text, in dem das Chaoskampfmotiv mit Schöpfungsbezug auftritt, findet sich in dem hymnusartigen Text Hi 26,5-14.

„5 [Vor Gott] beben die Schatten unter den Wassern und ihren Bewohnern. 6 Nackt [liegt] die Scheol vor ihm, und keine Hülle hat der Abgrund. 7 Er spannt den Norden aus über der Leere, hängt die Erde auf über dem Nichts. 8 In seine Wolken bindet er die Wasser ein, dass unter ihnen das Gewölk nicht reißt. 9 Er versperrt den Anblick [seines] Thrones, indem er sein Gewölk darüber ausbreitet. 10 Eine Schranke hat er als Kreis über der Fläche der Wasser gezogen bis zum äußersten Ende von Licht und Finsternis. 11 Die Säulen des Himmels wanken und sind entsetzt (תמוה) vor seinem Schelten. 12 Durch seine Kraft hat er das Meer erregt⁶¹ und durch seine Einsicht Rahab zerschmettert. 13 Durch seinen Hauch/Atem wird der Himmel heiter/geklärt, seine Hand hat die flüchtige Schlange durchbohrt. 14 Siehe, das sind die Säume seiner Wege; und wie wenig hören wir von ihm! Doch den Donner seiner Machttaten, wer versteht ihn?“

⁶¹ Gunkel, Schöpfung, 36 übersetzt „zur Ruhe gebracht“.

Hier kommt das Chaoskampfmotiv nun endlich in traditioneller Weise zum Einsatz. In der „Stilform der behobenen Krise“⁶² wird das Chaotische als das von Gott Ausgegrenzte und Bezwangene beschrieben. Die hymnischen Partizipien in V. 7-10 beschreiben sein anhaltendes Tun, die Verbalsätze in V. 11-13 betonen den urzeitlichen Charakter des Siegs, der Gott einst zu seinem Königtum verhalf (Ps 93).

3.5. Gott als Schöpfer des Chaos

In der Auflistung der Tiere in Hi 38,39-39,20 treten zwar zahlreiche Tiere auf, die mit der Wildnis oder Wüste oder auch mit den chaotischen Bereichen der Schöpfungswelt assoziiert sind, es fehlen indes explizite Anleihen an die Chaoskampftradition.

Ähnliches ergibt die Lektüre der zweiten Gottesrede (Hi 40,6-41,26):

„15 Sieh doch den Behemot, den ich mit dir gemacht habe! Gras frisst er wie das Rind.
16 Sieh doch seine Kraft in seinen Lenden und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches!
17 Er lässt seinen Schwanz gleich einer Zeder hängen, die Sehnen seiner Schenkel sind [dicht] geflochten.
18 Röhren aus Bronze sind seine Knochen und seine Gebeine wie Stangen aus Eisen.
19 Er ist der Anfang der Wege Gottes. Der ihn gemacht, hat [ihm] sein Schwert beschafft.“

Das Nilpferdartige Chaoswesen Behemot⁶³ ist hier als Geschöpf Gottes ausgewiesen. Gleich der Weisheit in Prov 8, 22 ist auch Behemot am Anfang der Wege Gottes geschaffen worden in seiner Wucht und Stärke. Doch er hinterlässt keinen Schrecken, wenn man ihn in Gottes Fesseln belässt.

Gleiches gilt für Leviatan, der in einer zweiten Beschreibung folgt:

„40,25 Ziehst du den Leviatan mit der Angel herbei, und hältst du mit dem Seil seine Zunge nieder?
26 Kannst du einen Binsenstrick durch seine Nase ziehen und mit einem Dorn seine Kinnlade durchbohren?
27 Wird er dich lange anflehen oder dir schmeichelnde Worte geben?
28 Wird er einen Bund mit dir schließen, dass du ihn zum Knecht nimmst für ewig?“

Auf beide dürfte die sich anschließende Ermahnung abzielen:

⁶² Janowski, Das Königtum Gottes in den Psalmen. Bemerkungen zu einem neuen Gesamtentwurf (1989), in: *ders.*, Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, 148-213, hier 167-171; *Bauks*, Chaos, 434f.

⁶³ Dazu ausführlich *Keel*, Jahwes Entgegnung, 127-132.

„41,1 Siehe, die Hoffnung auf ihn erweist sich als trügerisch. Wird man nicht schon bei seinem Anblick niedergeworfen? 2 Niemand ist so tollkühn, dass er ihn aufreizte. — Und wer ist es, der vor mir bestehen könnte? 3 Wer hat mir zuvor gegeben, dass ich ihm vergelten sollte? [Was] unter dem ganzen Himmel [ist], mir gehört es!“

Behemot und Leviatan sind hier nicht als Chaosmächte geschildert, sondern als das – nur für die menschliche Welt gefährliche – göttliche Anfangswerk (V. 19) bzw. als Knecht Gottes (V. 28). Warum und wie dieses Symbol der Gefahr und des Bösen in die Schöpfung integriert ist, bleibt indes unbestimmt.⁶⁴ Die Tradition des Nilpferds ist ikonographisch sehr gut in ägyptischen Belegen dokumentiert, nach denen Horus und Pharao in Paralleldarstellung zueinander das Chaotische in Form einer Figurine bzw. eines Schweins oder Nilpferdes, welches den Wüstengott Seth repräsentiert, mit einer Lanze bezwingen⁶⁵.

Die sich anschließenden Verse charakterisieren die zweite Tiergattung als eine Art Krokodil:

„41,5 Wer deckte die Oberseite seines Gewandes auf? In sein Doppelgebiss, wer dringt da hinein?

6 Wer öffnete die Türflügel seines Gesichts? Rings um seine Zähne [lauert] Schrecken.

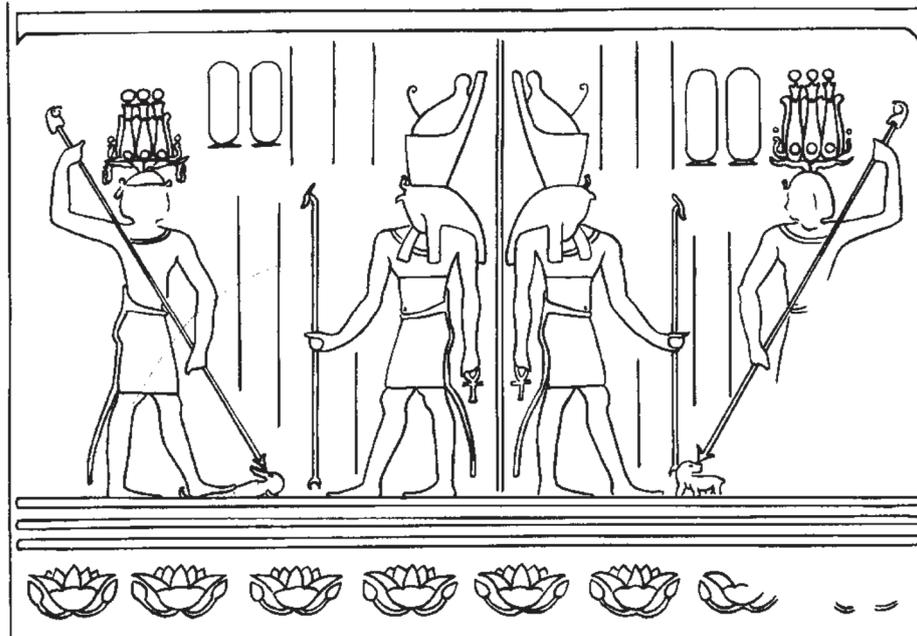
7 Ein Stolz sind die Schuppenreihen, verschlossen und fest versiegelt.“

Auch das Krokodil symbolisierte in Ägypten das Böse und musste mitunter von Horus besiegt werden. Vereinzelt lassen sich sogar ikonographische Belege aufführen, die beide Tiere nebeneinander im Akt des Niederstechens durch den Königsgott belegen⁶⁶.

⁶⁴ Vgl. dazu *Fuchs*, *Mythos*, 288f. Die Motivik findet sich wieder im Prolog in der Gestalt des Satans; vgl. dazu demnächst M. Bauks in einer FS des Neukirchener Verlags (2008).

⁶⁵ Zu identifizieren ist die Gestalt mit dem Gott Seth; vgl. *Keel*, *Jahwes Entgegnung*, 138ff. mit Abb. 79 und 82.

⁶⁶ *Ebd.*, 141-154 mit Abb. 93; Abb. Aus E. Chassinat, *Le Temple d'Edfou III-XIV*, Le Caire 1928-1934, pl. 82.



Das Niederstechen der Krokodil- und Nilpferdfigur durch den König in Anwesenheit des Königsgottes Horus (Edfu)

4. Resümee: Die Rede von Chaos und Schöpfung im Hiobbuch

Die fünf Typen des Chaosmotivs (s.o. 3.1-3.5) lassen eine gewisse Selbständigkeit in der Aufnahme von Traditionen erkennen. Dem klassischen Vorkommen vom Chaos im Alten Testament entspricht der vierte Typ, Gott als Chaoskämpfer (3.4), demnach von Gott als dem urchinlichen Chaosbezwinger in der Stilform der behobenen Krise gesprochen wird. Das Paradoxon der Rückkehr zum Chaos als der besseren Lebensform und, antithetisch dazu, das Ergehen Hiobs in Entsprechung zu einem Chaoswesen oder Frevler sind bildsprachliche Elemente, die die Selbstzweifel Hiobs und seine Überlebensstrategien zwischen Selbstbezeichnung und Anklage dritter treffend skizzieren. Unerhört hingegen erscheint die Rede von Gott als Chaosmacht, die im Grunde ein Gegenbild zu Gott als dem Chaosbezwinger darstellt. Die Rede von Gott als Chaosmacht erklärt sich aus der sukzessiven Entfaltung von Hiobs Leid. Dieser leidende Gerechte, der in seiner Klage eine Vielzahl von möglichen Gründen reflektiert, um sein Leiden und Gottes Gerechtigkeit in ein Verhältnis zu setzen, kommt letztlich nicht daran vorbei, die Verantwortung auch bei Gott zu suchen.

In der ersten Gottesrede (Hi 38,1-40,2) kommt das Chaos im Kampfgeschehen nicht vor. V. 8-11 thematisieren vielmehr das Meer als aus der Mutter-Erde hervorgegangen⁶⁷.

„38,8 Wer hat das Meer mit Türen *verschlossen*, als es hervorbrach, dem Mutterschoß [der Erde] entquoll,
9 als ich Gewölk zu seinem Gewand machte und Wolkendunkel zu seinen Windeln
10 und ich ihm meine Grenze zog und Riegel und Türen einsetzte
11 und sprach: Bis hierher kommst du und nicht weiter, und hier soll aufhören das Ansteigen deiner Wellen?“

Im Anschluss an den Geburtsakt (V. 8) wird das Meer wie ein Säugling ummantelt und gewandelt. Die Chaoskampfmetaphorik wird in Setzungs- und Fürsorgemetaphorik verwandelt. Der Text geht hier in seinen Bildern sogar noch weiter als es Gen 1,9f. mit seiner Abfolge von Setzungsakten tut. Zur Grenzziehung kommt die schöpferliche Fürsorge als Zeichen der Zivilisierung und Kultivierung hinzu. Das sich anschließende göttliche Wort reicht aus, um das Ansteigen der Wellen zu dämmen. Ähnlich ergeht es Behemot und Leviatan, den beiden wohlbekanntesten Symbolen für das Böse in der Weltordnung. Doch auch sie sind in diese Ordnung integriert als „Anfangswerke“ oder „Diener“. Die wörtlichen Aufnahmen von Wendungen aus Prov 8,22 scheinen die Präexistenz von Weisheit und Negativem vor der Menschenschöpfung unterstreichen zu wollen.

Den Formen des Chaotischen sind „Biotope“ in der Schöpfungswelt zugewiesen. Der Gott des Hiobbuches ist nicht ausschließlich als der Gott der Menschen gezeichnet. Er ist auch der Gott der dem Menschen fernen und somit möglicherweise sogar feindlichen Bereiche. Darin unterscheidet sich die Gott-Welt-Relation hier gravierend von den weitaus anthropozentrischer orientierten Schöpfungsberichten in Gen 1 und 2 und – daraus resultierend – auch von dem Grundmodell der konnektiven Gerechtigkeit, die einen unbedingten Zusammenhang von menschlichem Tun und kosmischer Ordnung voraussetzt. Im Hiobbuch ist das Paradoxon nachgezeichnet, dass der leidende Hiob in Gott zugleich seinen Ankläger wie auch den Angeklagten sieht. „Hiob spielt also Gott gegen Gott aus, Gott den Richter gegen Gott den Weltenlenker“⁶⁸ und kommt dank der über die menschlichen Belange weit hinauszielenden Antwort in den beiden Gottesreden zu der Erkenntnis, dass der Frage nach der Gottheit Gottes und ihrer Wahrung⁶⁹ Priorität zukommt. Demgegenüber wird die Frage nach dem Sinn menschlichen Leidens für zweitrangig erachtet.

⁶⁷ Vgl. dazu ausführlicher *Fuchs*, *Mythos*, 195ff, die soweit geht, von einer Ironisierung des Chaoskampfes zu sprechen.

⁶⁸ Michel, *Hiob*, 266. Den Hinweis auf den Aufsatz verdanke ich Prof. Dr. M. Wolter (Bonn).

⁶⁹ Michel, *Hiob* 273 und ad 1).