



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2016

---

**Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter. Zur Religionsgeschichte und Theologie  
juridischer Interpretationen Gottes im Hiobbuch**

Schmid, Konrad

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138298>  
Book Section

Originally published at:

Schmid, Konrad (2016). Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter. Zur Religionsgeschichte und Theologie juridischer Interpretationen Gottes im Hiobbuch. In: Ratschow, Leonie; von Sass, Hartmut. Die Anfechtung Gottes : exegetische und systematisch-theologische Beiträge zur Theologie des Hiobbuches. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 105-135.

Konrad Schmid

## **Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter**

Zur Religionsgeschichte und Theologie juridischer Interpretationen  
Gottes im Hiobbuch

### 1. Einführung

Wie man Gott mit dem je und je als ambivalent erfahrenen Zustand der Welt zusammendenken kann, ist eine Frage, die vergleichsweise früh in die Menschheitsgeschichte zurückreicht.<sup>1</sup> Eine Voraussetzung dafür, dass dieses Problem aufkommen kann, sind allerdings die Kategorien von Recht und Gerechtigkeit, die in irgendeiner Weise mit einer Vorstellung des Numinosen in Verbindung gebracht worden sein müssen. Die Ausbildung von ersten Vorformen von Recht ist für das Neolithikum anzunehmen, als Viehzucht und Ackerbau die Voraussetzungen für Reichtum, Kapitalbildung und soziale Differenzierung schufen. Davor war die Nahrungsmittelproduktion nur auf den unmittelbaren Verzehr ausgerichtet, rechtsfähige Problemlagen konnten sich so nur eingeschränkt ergeben.<sup>2</sup>

Doch mit der Ausformung menschlichen Rechts ging noch keineswegs notwendigerweise eine Imprägnierung der Gottesvorstellungen mit dem Konzept von Recht und Gerechtigkeit einher. In den polytheistischen

---

<sup>1</sup> Vgl. z.B. ANTTI LAATO, / JOHANNES C. DE MOOR (Hrsg.), *Theodicy in the World of the Bible: The Goodness of God and the Problem of Evil*, Leiden 2003; KONRAD SCHMID, *Genealogien der Moral. Prozesse fortschreitender ethischer Qualifizierung von Mensch und Welt im Alten Testament*, in: HANS GÜNTHER NESSELRATH / FLORIAN WILK (Hrsg.), *Gut und Böse in Mensch und Welt. Philosophische und religiöse Konzeptionen vom Alten Orient bis zum frühen Islam*, ORA 10, Tübingen 2013, 83–102.

<sup>2</sup> Vgl. HERMANN PARZINGER, *Die Kinder des Prometheus. Eine Geschichte der Menschheit vor der Erfindung der Schrift*, München <sup>2</sup>2015, 720–735.

Systemen des Alten Orients ist die eine oder andere Gottheit mit der Funktion der Hüterin der Rechtsvorgänge betraut worden, aber dass die Götterwelt also solche gerecht sei oder – in monotheistischen Systemen<sup>3</sup> – Gott als solcher gerecht sei, das war noch ein weiter Weg, der in der menschlichen Geistesgeschichte aber bis heute auch noch nicht zu einem Abschluss gekommen ist. Der Alte Orient hat die Gerechtigkeitsvorstellung eher in der meta-göttlichen Sphäre angesiedelt und als kosmische Grundstruktur interpretiert – und so die Götter ein Stück weit davon entlastet, selbst gerecht sein zu müssen.<sup>4</sup>

Doch in monotheistischen Systemen liegt die Problemlage anders. Elementare kosmische Prinzipien können nicht selbständig existieren, sie müssen auf Gott selber zurückgeführt werden. Doch kann man Gott gleichzeitig als gerecht und mit der Welt verbunden denken? Denn offenkundig ist er – angesichts der Ambivalenz der Welt – entweder gerecht, hat aber nichts mit der Welt zu tun, oder aber er hat etwas mit der Welt zu tun, dann aber ist er nicht gerecht.

Die Frage scheint unlösbar, aber es lässt sich über diese Frage nachdenken. Und das Hiobbuch hat dies getan – in einem fiktiven Gedankenexperiment.

Zunächst ist allerdings eine grundsätzliche Bemerkung zur Auslegung des Hiobbuches nötig. Man kann nicht nach der theologischen Position des Hiobbuches fragen unter Absehung von dessen narrativem Progress.<sup>5</sup> Das

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu KONRAD SCHMID, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten »Monotheismus« im antiken Israel, in: MANFRED OEMING/DERS. (Hrsg.) Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 11-38

<sup>4</sup> Vgl. ECKART OTTO, Die biblische Rechtsgeschichte im Horizont des altorientalischen Rechts, in: DERS., Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien, BZAR 8, Wiesbaden 2008, 56–82.

<sup>5</sup> Einleitungsfragen werden umfassend diskutiert von JÜRGEN VAN OORSCHOT, Die Entstehung des Hiobbuches, in: Thomas Krüger u.a. (Hrsg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum

Hiobbuch ist nicht durchtränkt von einer bestimmten Theologie, die sich etwa gleichermaßen am Anfang, in der Mitte und am Ende des Buches als selbstidentische entdecken ließe. Vielmehr exponiert es seine Problemlage, behandelt sie und führt sie auf Zielaussagen zu, die aber allesamt in der Welt der Erzählung selbst verbleiben. Entsprechend ist es wichtig, die Entwicklung bestimmter Positionen im Buch zu beobachten und diese Entwicklung als solche – in all ihrer Dynamik – auf ihre theologische Positionalität hin zu befragen.<sup>6</sup>

## 2. Hiob im Unrecht und Gottes „Gerechtigkeit“: Die Problemexposition und -konklusion in Hi 1f und Hi 38–42

„Niemand hat Gott je gesehen“, so heißt es in 1.Joh 4,12 im Neuen Testament, und dass das zutrifft, weiß auch das Hiobbuch, selbst wenn es Hiob am Ende des Buches in Hi 42,5f sagen lässt:<sup>7</sup>

---

Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005, AThANT 88, Zürich 2007, 165–184, der sich allerdings für die Ursprünglichkeit der Dialoge und deren sekundäre Umlagerung durch die Rahmenerzählung ausspricht. Für deren substantielle Zusammengehörigkeit vgl. schon GUSTAV HÖLSCHER, *Das Buch Hiob*, HAT I/17, Tübingen 1952, 4f, neuerdings KONRAD SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie*, SBS 219, Stuttgart 2010; RÜDIGER LUX, *Hiob. Im Räderwerk des Bösen*, BG 25, Leipzig 2012, 57–65; CHOON-LEONG SEOW, *Job 1–21. Interpretation and Commentary, Illuminations*, Grand Rapids/Cambridge 2012, 26–39. Vgl. auch die Diskussion bei RAIK HECKL, *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels*, FAT 70, Tübingen 2010, 17–30.

<sup>6</sup> Vgl. CAROL A. NEWSOM, *The Book of Job as Polyphonic Text*, in: JSOT 97 (2002), 87–108; KONRAD SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie*, SBS 219, Stuttgart 2010. Zur Forschungsgeschichte vgl. CAROL A. NEWSOM, *Reconsidering Job*, CBR 5 (2007), 155–182.

<sup>7</sup> Vgl. zur Übersetzung von Hi 42,6 THOMAS KRÜGER, *Did Job Repent?*, in: DERS. u.a. (Hrsg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen, Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*, AThANT 88, Zürich 2007, 217–229, dort auch weitere Lit.

לְשִׁמְעֵ-אָזְנוֹ שָׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינַי רָאִתְךָ: עַל-בֶּן אֲמָאִס וְנַחֲמֵתִי עַל-עָפָר וָאֶפֶר:	42,5: Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, jetzt aber hat mein Auge dich gesehen. 6 Darum gebe ich auf und tröste mich im Staub und in der Asche.
--	--

Denn Hiob ist nicht ein „Jemand“, sondern er ist eine Funktion, ein theologischer Problemträger seines Buches. Und: Wer oder was Gott ist, das lässt sich nicht empirisch bestimmen, – Hiob kann zwar Gott sehen, aber nicht der Leser –, vielmehr kann man sich dieser Frage nur denkerisch annähern. Das Hiobbuch selber ist das Resultat einer solchen theologischen Annäherung und das ist nicht nur in der Forschung, sondern auch in der religiösen Rezeption des Buches so gesehen worden. M.W. gibt es keine Diskussion über die Frage, ob Hiob eine historische Figur gewesen sei, und weder im bibeltreuen Christentum oder Judentum wird die Fiktionalität von Person und Szenerie des Buches Hiobs als Problem empfunden. Vielmehr hat sich das Buch seit jeher seinen Leserinnen und Leser als Denkexperiment empfohlen. Oder, mit Eli Wiesel gesagt, „Hiob hat nie gelebt, aber er hat sehr gelitten.“<sup>8</sup>

Nicht nur Hiob wird in seinem Buch in einem solchen Maße überzeichnet, dass sich jegliche Überlegungen zu seiner Person als einer historischen Realität von selbst zerstreuen, auch Gott erscheint im Hiobbuch stellenweise in sehr kühner Skizzierung, die ihn ebenfalls in den Kontext eines Denkexperiments rücken. Er wird in der ersten Himmelszene in Hi 1,5–12 eingeführt als himmlischer König inmitten seines Hofstaates, dessen erstes und einziges Amtsgeschäft in der himmlischen Ratsversammlung darin besteht, dem mürrischen Satan seinen frommen Diener Hiob anzupreisen, worauf der Satan sogleich den Test vorschlägt, mit dem er Hiob von seiner Frömmigkeit abzubringen trachtet – einen Test, auf den Gott gerne einsteigt.

---

<sup>8</sup> ELI WIESEL, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, München <sup>2</sup>1982, 211.

Es ist nur schon von hierher klar, dass Hiob in seinem Buch nicht nur Leid erfährt, sondern dass ihm Unrecht geschieht. Er wird zum Spielball von Mächten auf einer höheren Ebene, die entweder auf seine Frömmigkeit stolz sind (Gott) oder aber diese als billig empfinden, da es Hiob ja so gut geht (Satan). Sowohl die Erzählung wie auch Gott selbst in der Erzählung halten explizit fest, dass Hiob schuldlos ist. Sein Verderben gründet nur darin, dass der Satan Gott gegen Hiob aufgehetzt hat, was Gott selbst auch explizit gegenüber dem Satan festhält (2,3): „Du hast mich gegen ihn aufgehetzt<sup>9</sup>, ihn grundlos (אָנִי) zu verderben“.<sup>10</sup>

Hiob wird genommen, was er hat, und nachdem er nichts mehr hat, wird ihm auch noch seine Gesundheit genommen. Interessanterweise wird im Gefolge der ersten Himmelsszene nur implizit ein *post hoc propter hoc*-Schluss insinuiert bezüglich der satanischen Urheberschaft der Schläge, die Hiob treffen, während nach der zweiten Himmelsszene explizit statuiert wird: „Da entfernte sich der Satan vom Angesicht Jhwhs und schlug Hiob mit bösen Geschwüren von der Sohle bis zum Scheitel“ (Hi 2,6). Nach der ersten Himmelszene hatte es nur geheißen: „Da entfernte sich der Satan vom Angesicht Jhwhs“ (Hi 1,12).

Hiob geschieht also – so weiß es der Leser und so kann es Hiob selbst erschließen – unschuldigerweise Unrecht und damit stellt sich nach dem Prolog die Frage der Gerechtigkeit Gottes: Wie verhält sich Gott zu diesem Unrecht, so dass Hiob möglicherweise wieder ins Recht kommt?

Dazu gibt es im Blick auf den abschließenden Epilog und die davor stehenden Gottesreden des Hiobbuchs zwei komplementäre Antworten. Zum einen: Hiob wird gemäß Epilog restituiert und zwar implizit gemäß der entsprechenden Vorschrift der Tora in Ex 22,3 (vgl. V.7): Gestohlenes muss doppelt ersetzt werden. Gott folgt also mit der doppelten Restitution

---

<sup>9</sup> Das hebräische Verb אָנִי „du hast mich gegen ihn aufgehetzt“ bietet ein Wortspiel zu „Satan“.

<sup>10</sup> Vgl. dazu JÜRGEN EBACH, „Ist es ‚umsonst‘, dass Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexikographische und methodologische Marginalien zu אָנִי in Hi 1,9, in: ERHARD BLUM u.a. (Hrsg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.

von Hiobs Besitz in Hi 42,10 implizit der entsprechenden rechtlichen Regulierung des Falles, wie Gestohlenes wieder zurückgegeben werden muss.

<p>וַיְהִי־הָ שָׁב אֶת־שְׂבוֹת אִיּוֹב  בְּהִתְפַּלֵּלוֹ בְּעַד רֵעֵהוּ  וַיִּסַּף יְהוָה אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לְאִיּוֹב  לְמִשְׁנָה: [...] ]  וַיְהִי־בְרָךְ  אֶת־אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ  וַיְהִי־לּוֹ אַרְבָּעָה עָשָׂר אֲלָף צֹאן  וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים גַּמְלִים  וְאֲלָף־צֶמֶד בָּקָר  וְאֲלָף אֲתוֹנוֹת:  וַיְהִי־לּוֹ שִׁבְעֵנָה בָּנִים  וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת:</p>	<p>42,10: Und Jhwh wandte Hiobs Geschick,  als er für seine Freunde<sup>11</sup> bat,  und Jhwh vermehrte alles, was Hiob  besessen hatte, auf das Doppelte. [...]  12 Und Jhwh segnete  das Ende Hiob mehr als seinen Anfang,  und er besaß <u>vierzehntausend Schafe</u>,  <u>sechstausend Kamele</u>,  <u>tausend Joch Rinder</u>  <u>und tausend Eselinnen</u>.  13 Er hatte auch sieben Söhne  und drei Töchter.</p>
--	---

<p>וַיִּגְדְּלוּ לוֹ שִׁבְעָה בָּנִים  וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת:  וַיִּהְיֶה מִקְנֵהוּ שִׁבְעַת אֲלָפֵי־צֹאן  וְשֵׁשֶׁת אֲלָפֵי גַמְלִים  וְחָמֵשׁ מֵאוֹת צֶמֶד־בָּקָר  וְחָמֵשׁ מֵאוֹת אֲתוֹנוֹת  וְעַבְדָּה רַבָּה מְאֹד  וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא  גָּדוֹל מִכָּל־בְּנֵי־קֶדֶם:</p>	<p>1,2: Und es wurden ihm sieben Söhne  und drei Töchter geboren,  3 und seine Habe stieg auf <u>siebentausend</u>  <u>Schafe</u> und <u>dreitausend Kamele</u>,  <u>fünfhundert Joch Rinder</u>  <u>und fünfhundert Eselinnen</u>,  dazu ein sehr großes Gesinde;  und so wurde jener Mann  größer als alle Söhne des Ostens.</p>
--	--

<p>אִם־הִמָּצָא תִּמְצָא  בְּיָדוֹ הַגִּנְבָּה  מִשּׁוֹר עַד־חֲמוֹר עַד־יְשֵׁה חַיִּים</p>	<p>Ex 22,3: Findet sich  in seiner Hand das Gestohlene,  sei es Rind, Esel oder Schaf, noch lebend,</p>
--	---

<sup>11</sup> MT bietet einen Sg., doch die Versionen zeigen deutlich, dass ein Pl. zu lesen ist, vgl. GEORG FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh 1963, 541.

Nur die Söhne und Töchter werden Hiob nur einfach ersetzt, allerdings sind die neuen Töchter viel schöner als die ersten. Ob man aus der Nichterwähnung von Hiobs Frau in Hi 42 Rückschlüsse auf deren Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit als Teil des glücklichen Lebensendes Hiobs ziehen darf, muss hier offen bleiben.

Hiob wird also doppelt entschädigt für sein Unrecht. Das ist die eine Antwort, die andere ist: Der Fall als solcher wird gar nicht aufgeklärt. Gott in seinen Reden erklärt Hiob zwar weite Teile der Schöpfungsordnung, nicht aber den Test, der ihn in sein Unglück gestürzt hat. Gott scheint also mehr als seine Gerechtigkeit zu sein, der Fall des Unrechts Hiobs wird nicht vollumfassend auf der Ebene der Wiederherstellung von Gerechtigkeit gelöst, die ja ein Mindestmaß an Transparenz im Blick auf dasjenige, was vorgefallen ist, fordern würde.

Nimmt man diese beiden Antworten zusammen, so gilt: Gott ist im Hiobbuch also gerecht (das zeigt die doppelte Restitution Hiobs), aber er ist nicht nur gerecht (das zeigen die Gottesreden, die nicht enthüllen, was eigentlich der Fall ist). Wie geht das Hiobbuch mit diesem Widerspruch um? Im Folgenden soll versucht werden, diese Frage im Blick auf die Rechtskategorien anzugehen, die im Hiobbuch für die Evaluierung der Situation Hiobs vor Gott verwendet werden.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Diese Fragestellung ist bislang vergleichsweise selten von der Forschung angegangen worden vgl. v.a. HEINZ RICHTER, Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens, ThA 11, Berlin 1959; F. RACHEL MAGDALENE, On the Scales of Righteousness. Neo-Babylonian Trial Law and the Book of Job, BJS 348, Providence 2007; CAROL A. NEWSOM, The Invention of the Divine Courtroom in the Book of Job, in: ARI MERMELSTEIN / SHALOM E. HOLTZ (Hrsg.), The Divine Courtroom in Comparative Perspective, BIS 132, Leiden 2014, 246–259 sowie die Lit. bei EDWARD L. GREENSTEIN, A Forensic Understanding of the Speech from the Whirlwind, in: MICHAEL V. FOX (ed.), Texts, Temples, and Traditions. A Tribute to Menahem Haran, Winona Lake 1996, 241–258, 242 Anm. 6.



### 3. Gott als Angeklagter und Richter im Hiobbuch: Juridische Paradigmen in der Eröffnungsklage und den Dialogen mit den Freunden

Die Perspektive auf Gott als Angeklagten wird implizit bereits im Prolog vorbereitet, obwohl er in diese Funktion explizit erst mit der ersten Rede Hiobs in Hi 3 einrückt, die in gewisser Weise für sich steht und aufgrund ihres fehlenden Bezugs auf die Freunde nicht zwingend bereits dem ersten Redegang Hi 3–14 zugeschlagen werden muss.<sup>13</sup> Die Leser des Buches wissen bereits zu Beginn, dass Gott als willkürlicher Urheber des Leidens Hiobs verantwortlich ist für Hiobs Schicksal, das sie sogleich aufgrund ihres Mehrwissens als Unrecht identifizieren können. Allerdings wird diese Identifizierung auf der Ebene der Erzählung selbst nie vollzogen. Es wird allein Hiob selbst sein, der dasjenige, was ihm geschieht, als Unrecht geißelt, der Erzähler gibt ihm aber nicht recht – das tut ganz am Schluss nur Gott selbst.<sup>14</sup>

וַיְהִי אַחֲרֵי דִבְרֵי יְהוָה אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־אֵיּוֹב וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אֱלִיפַז הַתִּימְנִי חָרָה אַפִּי בָךְ וּבִשְׁנֵי רֵעֶיךָ כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כַּעֲבָדֵי אֵיּוֹב:	Hi 42,7: Nachdem Jhwh diese Worte zu Hiob geredet hatte, da sprach Jhwh zu Elifas von Teman: Mein Zorn ist gegen dich und deine beiden Freunde entbrannt, denn ihr habt nicht das Rechte zu mir gesprochen wie mein Diener Hiob.
---	--

<sup>13</sup> Vgl. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, in: ERICH ZENGER u.a., Einleitung in das Alte Testament, hrsg. von Christian Frevel, Stuttgart <sup>8</sup>2012, 414–427, 416

<sup>14</sup> Vgl. MANFRED 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, in: EvTh 60 (2000), 103–116.

Hiob hat also Recht – so viel hält das Buch am Ende fest, wobei es doch vergleichsweise vage bleibt: Hat Hiob Recht, weil er auf seinem Recht beharrte? Hat Hiob Recht, wie er zu Gott geklagt hat? Die Exegese hat hier ein breites Arsenal von Erklärungsmöglichkeiten präsentiert, doch die Formulierung in Hi 42,7 ist offen gehalten<sup>15</sup>: Das Buch belässt es bei dem juristisch konnotierten Terminus נְכוֹנָה „das Rechte“ – er wird verwendet, wenn sich ein Sachverhalt korrekt verhält<sup>16</sup> – und überlässt es seinen Lesern, die Polyvalenz der Formulierung auszuwerten.

Wenn man so von Anfang und Ende des Buches her weiß, dass Hiob sich unschuldig im Unrecht befindet, so erscheint Hiobs zunächst indirekte Anklage gegen Gott in seiner ersten großen Rede in Hi 3 durchaus passend. Sie ist nach dem Eintreffen der Freunde situiert, die zunächst sieben Tage und sieben Nächte bei ihm gesessen waren (Hi 2,13). Hiobs Anklage gegen Gott wird zwar häufig als Klage bezeichnet – so auch in der entsprechenden Perikopenüberschrift der Zürcher Bibel –, und sie setzt auch als Verfluchung des Tags von Hiobs eigener Geburt ein. Doch nach und nach bewegt sich diese große Eingangsrede von der Klage zur zumindest impliziten Anklage, wie besonders die „Warum“-Aussagen in 3,11 und 3,20 zeigen:

Hi 3,1: Getilgt sei der Tag, da ich geboren wurde ... ( וַיִּקְלַל אֶת־יּוֹמִי )

Hi 3,11: Warum durfte ich nicht umkommen im Mutterschoß ...

( לָמָּה לֹא מָרַחֵם אֲמוֹת )

Hi 3,20: Warum gibt er dem Leidenden Licht und Leben denen, die verbittert sind .. ( לָמָּה יִתֵּן לְעַיְמָל אֹרֶךְ יָמִים לְמָרִי גַּפְשׁ )

---

<sup>15</sup> Vgl. die Diskussion bei MANFRED OEMING / KONRAD SCHMID, Hiobs Weg, Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 2001, 131–142.

<sup>16</sup> Vgl. vgl. Dtn13,15; 17,4 sowie INGO KOTTSEPER, Ingo, „Thema verfehlt!“ Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9, in: MARKUS WITTE (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag, BZAW 345/II, Berlin / New York 2004, 775–785, 779.

Spätestens mit 3,20 wird deutlich, dass die Klage in eine indirekte Anklage umgebrochen ist, die mit dem Mittel der rhetorischen Frage die Sinnhaftigkeit von Gottes Handeln in Frage stellt. Gott wird auch nicht in der 2. Person, sondern in der 3. Person angeredet. Bemerkenswerterweise prangert Hiob nicht das Leiden an sich an, sondern den Umstand, dass Gott die Menschen im Leiden belässt, statt sie von ihrem Leiden durch den Tod zu erlösen.

Hiobs Anklage bleibt insofern wenig zielgerichtet, als er ja keine spezifische Kenntnisse über die konkrete Urheberchaft seines Unglücks hat. Das theologische Wissen der literarischen Figur Hiob ist allerdings so gehalten, dass er darauf vertraut, dass alles, was immer geschieht, mit Gott zu tun hat, auch wenn er nicht feststellen kann, wie dieser Zusammenhang zu bestimmen ist. Wiederum wird dies auf der Ebene der Erzählung nicht vollständig expliziert, da als negativ treibende Handlungsgröße im Hiobprolog der Satan eingesetzt wird. Für die Leser ist die alleinige Macht Gottes aber dadurch erkennbar, dass der Satan als nichts anderes als eine personifizierte Eigenschaft Gottes dargestellt wird, wie v.a. Hermann Spieckermann gezeigt hat.<sup>17</sup>

Bemerkenswert an dieser ersten Rede Hiobs in Hi 3 ist nun, dass sie noch keine spezifisch juristische Sprache benützt. Sie ist zwar eine Anklage, aber diese Anklage evoziert keine juristischen Konnotationen, es handelt sich um eine theologische Anklage, die gewissermaßen die Absurdität des Handeln Gottes anprangert, aber nicht auf ein Rechtsparadigma hin ausgerichtet ist.

Die Rechtsthematik wird erst von dem ersten Freund Hiobs, Elifas, in dessen erster Rede eingebracht, die nun den ersten Redegang eröffnet.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> HERMANN SPIECKERMANN, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: INGO KOTTSEPER (Hrsg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444.

<sup>18</sup> Vgl. auch die Beobachtungen bei RICHTER, Studien, 59–70, deren Interpretation und Auswertung allerdings stark von der traditionellen Formgeschichte her geprägt sind.

Elifas<sup>19</sup> hält fest, dass Gott ein gerechter Richter und gleichzeitig auch Vollstrecker seines Richterspruchs ist:

זְכַרְנָא מִי הוּא נָקִי אָבֵד וְאֵיפֹה יִשְׁרִים נִכְחָדוּ: כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי תִּרְשִׁי אֲוֹן וְזָרְעִי עֲמַל יִקְצֹרֶהוּ: מִנְשֵׁמַת אֱלֹהִים יֵאבְדוּ וּמִרוּחַ אַפּוֹ יִכָּלוּ:	Hi 4,7: Bedenke doch: Wann ist je ein Schuldloser umgekommen, und wo wurden Aufrechte je vernichtet? 8 Ich habe gesehen: Die Unrecht pflügen und Unheil säen, die ernten es auch. 9 Durch Gottes Atem kommen sie um, und vor dem Hauch seines Zorns verenden sie.
--	---

In den Augen Elifas‘ hat Gott auf der Anklagebank *aus empirischen Gründen* nichts zu suchen. Er ist der souveräne Richter, dessen Gerechtigkeit durch die Erfahrung verifiziert werden kann: „Wann ist je ein Schuldloser umgekommen?“.

Das Argument Elifas‘ ist freilich zirkulär, denn es lässt sich nicht verifizieren: Wer immer umkommt, ist eben *per definitionem* nicht schuldlos. Doch Elifas sieht durchaus Hiobs Dilemma – Hiob ist unschuldig, aber er ist vernichtet worden. Deshalb formuliert Elifas folgenden vorsichtigerweise in der 1. Person, statt in der 2. Person gehaltenen Ratschlag:

אוֹלָם אֲנִי אֶדְרֹשׁ אֱלֹהִים וְאֶל־אֱלֹהִים אֲשִׁים דְּבַרְתִּי:	Hi 5,8: Ich aber würde mich an (einen) Gott wenden und meine Sache vor Gott bringen.
---	--

Elifas empfiehlt Hiob Gott als seinen Richter – vielleicht nicht zufällig ganz offen als „El“ bezeichnet (אֱלֹהִים). Denn Gott ist gerecht – er wird

<sup>19</sup> Zum Problem der Zuweisung der Rede an Elifas (statt an Hiob) in Hi 4 vgl. KEN BROWN, *The Vision in Job 4 and its Role in the Book. Reframing the Development of the Joban Dialogues*, FAT II/75, Tübingen 2015.

deshalb Hiob schon zu seinem Recht verschaffen. Anscheinend konstruiert Elifas die unmögliche Möglichkeit eines Übeltäters neben und außerhalb Gott: Vielleicht irrt ja Hiob darin, dass er sich gegen Gott selbst wendet, der nach Elifas *per definitionem* nur Richter und nicht Angeklagter sein kann.

Hiob allerdings kann dieser Aufforderung in seiner Antwort Hi 6f wenig Sinn abgewinnen, denn derjenige, der ihm zu seinem Recht verhelfen soll, ist, wie Hiob zwar nicht explizit weiß, aber implizit mit hinreichender Sicherheit erschließen kann, der Urheber seines Unheils. Und Hiob identifiziert ihn dann auch in Hi 6,4 namentlich als „Schaddai“ (שָׁדַי):

כִּי חֲצֵי שְׁדַי עָמְדִי אֲשֶׁר חָמַמְתָּם שְׁתֵּה רוּחִי בְּעוֹתֵי אֱלֹהֵי יַעֲרֻכּוּנִי:	Hi 6,4: Die Pfeile Schaddais stecken in mir, mein Geist hat ihr Gift getrunken, die Schrecken Gottes greifen mich an. <sup>20</sup>
---	---

Nach wie vor verzichtet Hiob auf explizit juristische Terminologie. Sein Schaden rückt nicht als Strafe für Schuld in seinen Gesichtskreis. Gleichwohl ist die Urheberschaft für Hiob klar: Die Katastrophen, die ihn gemäß Hi 1,13–19 treffen, sind ja nicht durch ihn selbst oder bekannte Dritte verschuldet, sondern sogenannte „acts of God“ – ein frommer Mann wie Hiob kann diese Schläge nur als Schläge Gottes selbst deuten, was sie ja auch sind.

Wenn die juristische Interpretation im Munde Hiobs anfangs zwar noch fehlt, so verhält sich dies für die Leserinnen und Lesern des Buches anders. Bereits aus Hiobs Plagen in Hi 2 wird durch auffällige intertextuelle Aufnahmen ersichtlich, dass Hiobs Leiden nicht nur gottgewirkt ist, sondern eben auch prominente Strafterminologie aus der Tora enthält: Wenn Hiob gemäß Hi 2,7 mit „bösen Geschwüren (בְּשֻׁחִין) von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel“ (מִכַּף רַגְלָהּ וְעַד קְדָקֶדֶד) geschlagen wird, so nimmt das Hiobbuch hier die entsprechende Formulierung aus den Fluchpassagen des Deuteronomiums auf, die solche

---

<sup>20</sup> Zur Übersetzung vgl. SEOW, Job 1–21, 470f.

„bösen Geschwüren von der Fußsohle bis zum Scheitel“ (Dtn 28,35) für den Abfall von Gottes Geboten androhen. Der in der Tora Kundige kann so erschließen: Wer immer Geschwüre von der Fußsohle bis zum Scheitel aufweist, ist das Objekt göttlicher Strafe geworden.

Bemerkenswerterweise ist auch die Schlusssatzung von Hiobs erster Rede in Hiob 3,25f. von Dtn 28 her beeinflusst. Hiobs Ängste und Hiobs Katastrophe sind in deuteronomistischer Diktion gehalten.<sup>21</sup>

Hiob 3,25f.: Denn ich	Dtn 28,66f.: ... du wirst dich Tag und Nacht
<i>fürchtete</i> einen Schrecken	<i>fürchten</i> (פחד) ... wegen des <i>Schreckens</i> deines
(פחד), und er traf mich,	Herzens, mit dem du dich <i>fürchtest</i> .
und wovor ich <i>Angst</i>	Dtn 28,60: Und er wird alle Seuchen
<i>habe</i> (יגר), das <i>kam über</i>	Ägyptens gegen dich wenden, vor denen du
mich.	<i>Angst hast</i> (יגר).
Ich hatte keine Rast und	Dtn 28,15b.45: ... und alle diese Flüche
ich hatte keine Ruhe, und	werden <i>über</i> dich <i>kommen</i> .
ich konnte nicht ausruhen	Dtn 28,65: ... und Jhwh wird dir dort ein
– da kam ein <i>Toben</i> (רגז).	<i>tobendes</i> Herz (רגז) geben ...

So müsste eigentlich auch Hiob selber wissen, dass sein Leiden Züge der Strafe eines gemäß der Tora Schuldigen trägt: Von der Art der Strafe könnte auf seine Schuld und den Urheber der Strafe rückgeschlossen werden. Doch das Selbstbewusstsein Hiobs wird hier nicht thematisiert – wiederum kann vor allem der Leser erschließen, wie es sich um Hiob

---

<sup>21</sup> Vgl. KONRAD SCHMID, Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch, in: THOMAS KRÜGER u.a. (Hrsg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, ATThANT 88, Zürich 2007, 241–261, s. auch MARKUS WITTE, Job in Conversation with the Torah, in: BERND SCHIPPER / ANDREW TEETER (Hrsg.), Wisdom and Torah, The Reception of „Torah“ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period, JSJ.S 163, Leiden / Boston 2013, 81–100; DERS., Does the Torah Keep its Promise? Job’s Critical Intertextual Dialogue with Deuteronomy, in: KATHARINE J. DELL / WILL KYNES (Hrsg.), Reading Job Intertextually, LHB/OTS 534, London / New York 2013, 54–65.

verhält. Ob allerdings diese implizite Substruktur als Kritik an Hiob zu interpretieren ist, oder nicht vielmehr als Kritik an der Tora, ist dabei noch nicht ausgemacht. Das Hiobbuch scheint hier zu sagen: Es gibt Leiden, das sieht aus wie Strafe für Schuld, ist es aber nicht.

Im Sinne eines kurzen Vorblicks ist zu diesen Anleihen an Dtn 28 zudem zu bemerken, dass das Hiobbuch nicht nur Hiob mit deuteronomistischer Übertretungsterminologie charakterisiert. Auch Gott selbst kann in Hiob 42,8 als potenzieller Übeltäter in deuteronomistischem Sinn dargestellt werden. Er warnt dort vor sich selbst mit den Worten, „dass ich keine Schandtät an euch tue“ (לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נְבִלָה). Dieser Sprachgebrauch ist sehr auffällig, „eine Schandtät tun“ gehört zum Arsenal deuteronomistischer Übertretungsterminologie (Dtn 22,21; Jos 7,15; Ri 19,23f.; 20,6.10; 2Sam 13,12; vgl. Gen 34,7; Jer 29,23), die sonst unter dem Fluch Gottes stehen, und wird hier singular im Alten Testament auf Gott selbst übertragen.<sup>22</sup> Insofern sind diese deuteronomistischen Anleihen im Hiobbuch ambivalent gehalten – sie stehen anscheinend im Dienst der Aussage, dass dieser Ideologie keine Letztgültigkeit zukommen kann. Die Tora ist für das Hiobbuch kein feststehendes Deuteparadigma, sondern Objekt eines kritischen, denkerischen Zugriffs. Hiobs anfängliche Reden bis Hi 6 bewegen sich vor allem im Horizont des Todeswunsches von Hi 3. Er erkennt die Auswegslosigkeit seiner Situation sehr deutlich, entsprechend bittet er in seiner Verzweiflung nur darum, dass er von Gott *ganz und nicht nur teilweise* vernichtet werde:

מִי־יִתֵּן תְּבוּאָה שְׂאֵלָתִי וְתִקְוֵתַי יִתֵּן אֱלֹהִים: וַיֹּאֵל אֱלֹהִים וַיִּדְכָאֲנִי יָתֵר לְדָו וַיִּכְצַעַנִי: נִתְהִי עוֹדוֹ גְּתֻמָּתִי	Hi 6,8: Käme doch, worum ich bitte, und gäbe Gott, worauf ich hoffe. 9 Wollte Gott mich doch zermalmen, seine Hand ausstrecken und mich abschneiden. 10 So hätte mein Trost noch Bestand
---	---

<sup>22</sup> Vgl. WOLF-DIETER SYRING, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, BZAW 336, Berlin/New York 2004, 110.

וְאֶסְלְדָה בְּחִילָה לֹא יִחַמְּוֹל כִּי־לֹא כִחְדָּתִי אֶמְרֵי קָדוֹשׁ:	und ich würde hüpfen in mitleidslosen Wehen, <sup>23</sup> denn ich habe die Worte des Heiligen nicht verleugnet.
---	--

Besonders die letztgenannte Aussage in V. 10 ist bemerkenswert: Hiob möchte nicht zu dem Zwecke ganz vernichtet werden, damit seinem Leiden eine Ende bereitet wird, sondern damit er in seiner Frömmigkeit integer bleibt, dass er die Gottheit Gottes nicht antastet. Doch Hiob bleibt am Leben, es ist zwar nur ein Hauch (Hi 7,7), und dieses Bewusstsein leitet nun eine Peripetie ein. Hiob interpretiert seinen ausbleibenden Tod als eine Gabe und Aufgabe, in seinem Leid eben doch zu sprechen:

גַּם־אֲנִי לֹא אֶחְשֹׁף פִּי אֲדַבְרָה בְּצָר רוּחִי אֲשִׁיחָה בְּמַר נַפְשִׁי:	Hi 7,11: Darum will auch ich <sup>24</sup> meinen Mund nicht zügeln, will reden in der Not meines Geistes, will klagen in der Bitterkeit meiner Seele.
--	---

Und ab Hi 7 bringt nun auch die Figur Hiob selbst Rechtssprache ein. Im Sinne einer Eventualität seiner Schuldhaftigkeit diskutiert Hiob die Richterfunktion Gottes. Selbst wenn – im Sinne einer irrealen Möglichkeit – Hiob gesündigt haben sollte, so verfügt das Arsenal göttlicher Handlungen doch noch über andere Optionen als die Vergeltung:

חָטָאתִי מָה אֶפְעֹלוּ לָךְ נֹצֵר הָאָדָם לָמָּה שָׂמַתָּנִי לְמִכְנָע לָךְ	7,20: Wenn ich gesündigt habe, was schadet es dir, du Hüter der Menschen? Warum hast du mich zu deiner Zielscheibe gemacht,
---	---

<sup>23</sup> Vgl. FOHRER, Hiob, 161.

<sup>24</sup> Hiob antwortet hier auf Elifas' Formulierung in 5,8, vgl. SEOW, Job 1–21, 507.



וְאֵיךְ עָלַי לְמִשָּׂא:	dass ich mir <sup>25</sup> selbst eine Last bin?
וּמָהוּ לֹא־תִשָּׂא פְשָׁעַי	21 Und warum vergibst du nicht mein Vergehen
וּתְעַבֵּיר אֶת־עֲוֹנַי	und verzeihst nicht meine Schuld?
כִּי־עָמָה לְעָפָר אֶשְׁכַּב	Nun werde ich mich in den Staub legen,
וְשָׁחַרְתָּנִי	und wenn du mich suchst,
וְאֵינִי:	so bin ich nicht mehr da.

Kann denn ein menschliches Vergehen so gravierend sein, dass Gott den Menschen vernichten muss? Ist es nicht das Metier Gottes, zu verzeihen? Theologiegeschichtlich führt Hiob hier die priesterliche Theologie gegen die deuteronomistische an: Schuld muss nicht bestraft, sondern vergeben werden. Auch Psalmentheologie spielt hinein, wie besonders die Umkehrung von Ps 8 in Hi 7 zeigt,<sup>26</sup> aber auch das Motiv, dass Hiob sich „in den Staub legt“: Die Psalmen argumentieren oft damit, dass der Tod des Beters Gott nichts nützt, denn dann kann der Beter nicht mehr Gott loben (Ps 88).<sup>27</sup>

Diese theologische Linie wird von Bildad, dem zweiten Freund, nachfolgend aber nicht aufgegriffen. Er bleibt – wie zuvor Elifas – dem deuteronomistischen Paradigma verpflichtet:

<sup>25</sup> Vgl. zum Suffix SEOW, Job 1–21, 511, der hier ein *tiqqūn sōferim* erkennt.

<sup>26</sup> Vgl. dazu ausführlich CHRISTIAN FREVEL, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde“. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: FRANK-LOTHAR HOSSFELD/LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (Hrsg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS Erich Zenger, HBS 44, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 244–272, s. auch KONRAD SCHMID, Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch, in: TH. KRÜGER u.a. (Hrsg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005, AThANT 88, Zürich 2007, 241–261.

<sup>27</sup> BERND JANOWSKI, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: FRIEDRICH AVEMARIE / HERMANN LICHTENBERGER (Hrsg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium. Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity, Tübingen, September 1999, Tübingen 2001, 3–45.

האל יענות משפט ואם-שדי יענות-צדק: אם-בגיה קטאו-לו וישלהם ביד-פושעים: אם-אתה תשחר אל-אל ואל-שדי תתחנן: אם-זך וישר אתה כיצתה יעיר עליך ושלם נות צדקה:	Hi 8,3: Verdreht denn Gott das Recht, und Schaddai, verdreht <sup>28</sup> er die Gerechtigkeit? 4 Haben deine Kinder gegen ihn gesündigt, so gab er sie in die Gewalt ihrer Schuld. 5 Wenn du Gott suchst und Schaddai um Gnade anflehst, 6 wenn du rein bist und aufrecht, dann <sup>29</sup> wacht er auf um deinetwillen und stellt deine rechtmässige Wohnstatt wieder her.
---	---

Gott ist gerecht, aber er garantiert keinen sofortigen Gerechtigkeitsautomatismus: Man kann sich an ihn wenden, und dann „wacht er auf“ (יעיר) – aber das benötigt etwas Zeit. Bildad blendet dabei Hiobs eigenes körperliches Leiden aus und nimmt nur dessen Kinder in den Blick, die von ihrer Schuld heimgesucht wurden. Gott bestraft Übeltäter, nicht aber Schuldlose (Hi 8,20).

Hiob antwortet Bildad zunächst allgemein, in 3. Person – in unbewusster Antizipation der Gottesreden:<sup>30</sup>

אמנם ידעתי כייכן ומה-יצדק אנוש עם-אל: אם-יחפץ לריב עמו לא-יענו אתת מני-אלה: חכם לבב ואמץ כח	Hi 9,2: Gewiss, ich weiß, so ist es, und wie könnte ein Mensch im Recht sein vor Gott? 3 Wenn er mit ihm in einen Rechtsstreit eintreten wollte, könnte er ihm nicht auf eins von tausend Antwort geben. 4 [Er hat] ein weises Herz und große Kraft. <sup>31</sup>
--	---

<sup>28</sup> Vgl. die Diskussion bei SEOW, Job 1–21, 527f.

<sup>29</sup> Zu כיצתה als Einleitung der Apodosis vgl. 3,13 und 7,21 (SEOW, Job–21, 529).

<sup>30</sup> Mit SEOW, Job 1–21, 554, besteht kein Anlass, Hi 9,2 ironisch zu verstehen.

מִי־הִקְשָׁה אֵלָיו וַיִּשָּׁלֶם:	Wer hat ihm je getrotzt und blieb unversehrt?
--------------------------------------	--

Gott wird Hiob in den Gottesreden tatsächlich viele, wennzwar nicht gleich tausend Fragen stellen, und Hiob wird keine einzige beantworten können. Theologiegeschichtlich wird hier eine weisheitliche Position eingespielt: Mensch und Gott sind qualitativ voneinander geschieden, Gott weiß alles und ist weise, der Mensch ist begrenzt.

Aus der Überlegenheit Gottes ergibt sich die Erkenntnis im Blick auf Hiobs Rechtstreit:

אֲשֶׁר אִם־צָדִיקָתִי לֹא אֶעֱנֶה לְמִשְׁפָּטֵי אֲתִחַנֶּן:	Hi 9,15: Auch wenn ich im Recht bin, kann ich nicht antworten, zu meinem Gegner/Richter <sup>32</sup> muss ich um Gnade flehen.
---	--

Obwohl Gott der Urheber von Hiobs Unheil ist, muss er ihn doch als Richter, der Gott letztlich ist, ansprechen, und nicht als Angeklagten. Wenn Hiob noch Gerechtigkeit widerfahren soll, dann kann dies nur aufgrund der Gnade und nicht der Gerechtigkeit des Richters erfolgen. Eine Restitution für Hiob kann es nur aufgrund von Gottes Gnade, nicht aufgrund seiner Gerechtigkeit geben, denn diese hat Gott bereits zu Beginn des Falles suspendiert – wie Hiob es sich erschließen kann und wie es die Leser sogar explizit wissen. Nun sind zwar Gnade und Barmherzigkeit integrale Bestandteile des alttestamentlichen und auch altorientalischen Rechts, doch im Wesentlichen bleiben sie auf die klassischen *personae miserae* – Witwen, Waisen, Fremde<sup>33</sup> – beschränkt, für rechtsfähige Personen gilt das Recht. Wenn Hiob also an die Gnade

<sup>31</sup> Zur Diskussion der *casus pendens*-Konstruktion SEOW, Job 1–21, 555.

<sup>32</sup> Der Konsonantentext ist hier als Partizip *po 'el* vokalisiert, vgl. SEOW, Job 1–21, 562.

<sup>33</sup> Vgl. ANNETTE SCHELLENBERG, Hilfe für Witwen und Waisen. Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen, ZAW 124 (2012), 180–200.

des Richters appellieren muss, demonstriert er sein Bewusstsein, dass für ihn kein Rechtsweg besteht.

Die umfassende Macht Gottes ist selbstevident, doch wie kann ein Starker wie Gott rechtlich belangt werden? Das geht aus strukturellen Gründen nicht:

אִם-לִכְחַ אֲמִיץ הִנֵּה	Hi 9,19: [Sucht] man die Kraft eines Starken: Seht, da ist er! <sup>34</sup>
וְאִם-לְמִשְׁפָּט מִי יוֹעִידֵנִי:	Doch sucht man das Recht: Wer lädt ihn vor?
אִם-אֲצַדֵּק פִּי יִרְשִׁיעֵנִי תָּם-אֲנִי וַיַּעֲקֹבֵנִי:	20 Auch wenn ich im Recht bin, mein Mund setzt mich ins Unrecht. Schuldlos bin ich, er aber hat mich schuldig gesprochen.
תָּם-אֲנִי לֹא-אֶדְעַע נַפְשִׁי אֲמָאֵס תַּי:	21 Schuldlos bin ich! Ich sorge mich nicht, ich verachte mein Leben.
אֲחַת הִיא עַל-כֵּן אֲמַרְתִּי תָּם וְרָשָׁע הוּא מִכֻּלָּה:	22 Es ist alles eins! (>LXX) Darum sage ich: Den Schuldlosen wie den Schuldigen bringt er um.
אִם-שׁוֹט יִמִּית פְּתָאִם לְמִסַּת נְקִיִּים יִלְעָג:	23 Wenn die Geißel plötzlich tötet, <sup>35</sup> lacht er über die Verzweiflung der Unschuldigen.
אֲרָץ וְנִתְּנָה בְיַד-רָשָׁע פְּנֵי-שֹׁפְטֵיהָ יִכְסֶה אִם-לֹא אִפּוּא מִי-הוּא:	24 In die Hand eines Frevlers ist die Erde gegeben, das Gesicht ihrer Richter verhüllt er. Wenn nicht er, wer ist es dann?

<sup>34</sup> Vgl. die Diskussion bei FOHRER, Hiob, 199; SEOW, Job 1–21, 563f.

<sup>35</sup> Vgl. zur Übersetzung SEOW, Job 1–21, 565f („if a scourge kills immediately“).

Diese Passage ist wohl die härteste im ganzen Hiobbuch, in der Hiob die Ausweglosigkeit seiner Situation in aller Schärfe erkennt. Was immer er sagt oder tut, er setzt sich als Schuldloser selbst ins Unrecht. Und eben deshalb ist Gott selber letztlich ein Frevler. Er lässt dem Schuldlosen keine andere Möglichkeit, als schuldig zu werden, da er sich nicht unter das Recht beugt. Hi 9,24 spielt in der Auslegung Othmar Keels eine große Rolle,<sup>36</sup> darauf wird zurückzukommen sein.

Hi 9 gipfelt in der resignierten Feststellung, dass der qualitative Unterschied zwischen Mensch und Gott dem Menschen im Streitfall mit Gott keinen Rechtsweg ermöglicht.

כִּי-לֹא-אִישׁ כָּמֹנִי אֶעֱנֶנּוּ נִבְּוֵא יַחְדָּו בַּמִּשְׁפָּט: לֹא יֵשׁ-בֵּינֵינוּ מוֹכִיחַ יָשֵׁת יָדוֹ עַל-שְׁנֵינוּ:	Hi 9,32f: Denn er ist kein Mann wie ich, dem ich antworten könnte, dass wir zusammen vor Gericht gingen. 33 Keinen Richter gibt es zwischen uns, der seine Hand <sup>37</sup> auf uns beide legen würde.
--	--

Deshalb kann Hiob nur bitten:<sup>38</sup>

אֶמַר אֶל-אֱלֹהִים אַל-תְּרִשְׁעֵנִי הוֹדִיעֵנִי עַל מַה-תְּרִיבֵנִי:	Hi 10,2: Ich sage zu Gott: Sprich mich nicht schuldig, lass mich wissen, warum du gegen mich streitest.
--	--

Nach Hiob weiß Gott selber, dass Hiob unschuldig ist:

<sup>36</sup> Vgl. OTHMAR KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978, vgl. auch UTE NEUMANN-GORSOLKE, Wer ist der "Herr der Tiere"? Eine hermeneutische Problemanzeige, BThSt 85, Neukirchener, 2012.

<sup>37</sup> Der Konsonantentext erlaubt auch den Plural „seine Hände“, was vom Kontext her besser passt (SEOW, Job 1–21, 571).

<sup>38</sup> SEOW, Job 1–21, 579, gibt dem Abschnitt 10,2–17 die Überschrift „Cross-Examination and Accusation“.

כִּי־תִבְקֹשׁ לְעוֹגִי וְלִחְטָאתַי תִּדְרוֹשׁ: עַל־דַּעְתְּךָ כִּי־לֹא אֲרֻשָׁע וְאִין מִיָּדְךָ מַצִּיל:	Hi 10,6: Du suchst nach meiner Schuld und forschst nach meiner Sünde. 7 Doch du weißt, dass ich nicht schuldig bin, und dass keiner retten kann aus deiner Hand.
---	---

Wenn Gott Unrecht tut, dann gibt es keine Gerechtigkeit für den Menschen. Gott anzurufen, ist deshalb sinnlos, und macht den Gerechten nur zum Gespött:

שָׂחַק לְרֵעֵהוּ אֶהְיֶה קִרְא לְאֱלֹהִים וַיַּעֲנֵהוּ שְׂחֹק צְדִיק תְּמִים:	Hi 12,4: Dem eigenen <sup>39</sup> Freund werde ich zum Gespött, der ich zu Gott rief, dass er antworte. Zum Gespött wird der Gerechte, der Schuldlose. <sup>40</sup>
--	---

Doch die mit Hi 12 begonnene große Rede Hiobs, die den ersten Redegang Hi 4-14 abschließt, endet mit einem großen Plädoyer, das sich erst gegen die Freunde (13,4ff), dann gegen Gott richtet (13,20ff, vgl. 13,3):

אֲוֹלָם אֲנִי אֶל־שַׁדַּי אֲדַבֵּר וְהוֹכַח אֶל־אֵל אֶחְפֹּץ: וְאֲוֹלָם אַתֶּם טְפִלֵי־שָׂקָר רַפְּאֵי אֵלֶּל כָּלְכֶם: מִי־יִתֵּן הַתַּחַשׁ תַּחֲרִישׁוּן וַיִּתְּהִי לְכֶם לְחֻכְמָה: שְׁמַע־נָא תוֹכַחְתִּי	Hi 13,3: Aber ich will zu Schaddai reden, und mit Gott zu streiten, ist mein Wunsch. 4 Denn ihr seid nur Lügendichter, nichtsnutzige Ärzte seid ihr allesamt. 5 Wenn ihr doch endlich schweigen wolltet! Dann könntet ihr als Weise gelten. <sup>41</sup> 6 Hört doch mein Argument,
--	--

<sup>39</sup> Zur Diskussion des Suffixes vgl. SEOW, Job 1–21, 631.

<sup>40</sup> Hier wird Hiobs Charakterisierung aus Hi 1,1 aufgenommen.

<sup>41</sup> Der auf Boëthius<sup>4</sup> zurückgehende Sinnspruch (*Consolatio philosophiae* II, 7, 21) *si tacuisses philosophus mansisses* klingt in der Sache an Hi 13,5 an.

<p> וּרְבוֹת שְׁפָתַי הַקְשִׁיבוּ:  הֲלֵאל תִּדְבְּרוּ עוֹלָה  וְלֹא תִדְבְּרוּ רַמְיָה:  הַפְּגִיזוּ תִשְׁאוֹן  אִם-לְאֵל תִּרְיָבוֹן:  הַטּוֹב כִּי-יִחְקֹר אֶתְכֶם  אִם-כִּהְתַּל  כְּאִנּוֹשׁ תִּהְתַּלּוּ בּוֹ:  הַזִּכְחַ יוֹכִיחַ אֶתְכֶם  אִם-בְּפֹטֶר פְּגָמִים תִּשְׁאוֹן:  הֲלֵא שְׂאֵתוֹ תִּבְעַת אֶתְכֶם  וּפְחָדּוֹ יִפֹּל עָלֵיכֶם:  זְכַרְנֵיכֶם מִשְׁלֵי-אֶפְרַיִם  לְגִבְיֵי-חֶמְרַם גִּבְיֵיכֶם:  הַחֲרִישׁוּ מִמֶּנִּי וְאִדְבַּרְהָ אֲנִי  וַיַּעֲבֹר עָלַי מָה:  עַל-מָהּ אֶשָּׂא בְּשָׂרִי  בְּשִׁנָּי  וְנִפְשֵׁי אֲשִׁים בְּכַפְתִּי:  הֲזוֹ יִקְטֹלֵנִי  לֹא אֶיְחָל  אֲדַדְרֹכֵי אֶל-פְּגִיזוֹ אוֹכִיחַ:  גַּם-הוּא לִי לִישׁוּעָה  כִּי-לֹא לְפָנָיו חֲגַר יָבוֹא:  שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ מִלְתִּי  וְאִחְזוּתִי בְּאָזְנֵיכֶם: </p>	<p> und vernehmt die Anklagen meiner Lippen.  7 Wollt ihr Falsches reden für Gott  und Lügen vorbringen für ihn?  8 Wollt ihr für ihn Partei ergreifen<sup>42</sup>  oder den Rechtsstreit führen für Gott?  9 Geht es gut aus, wenn er euch erforscht,  und könnt ihr ihn täuschen,  wie man Menschen täuscht?  10 Hart wird er euch zurechtweisen,  wenn ihr versteckt Partei ergreift.  11 Wird nicht seine Hoheit<sup>43</sup> euch ängstigen  und sein Schrecken euch überfallen?  12 Sprüche aus Staub sind eure Merksätze,  tönerne Schilde sind eure Schilde.  13 Schweigt nun vor mir und lasst mich reden,  dann komme über mich, was kommen mag.  14 Wozu soll ich mein Fleisch mit meinen  Zähnen verteidigen?  Ich setze mein Leben aufs Spiel!<sup>44</sup>  15 Seht, er wird mich töten,  nichts habe ich zu hoffen.<sup>45</sup>  Doch meine Wege will ich vor ihm verteidigen.  16 Schon darin sehe ich mein Heil,  denn vor ihm kommt kein Ruchloser.  17 Hört aufmerksam auf meine Rede,  und was ich erkläre, dringe in eure Ohren. </p>
--	--

<sup>42</sup> Vgl. zum Ausdruck Gen 19,21; 32,21; Dtn 10,17; 28,50; 1Sam 25,35; 2Kön 5,21; Mal 2,9), als „Parteinahme“ vgl. Hi 32,21; 34,19; 42,8 (vgl. SEOW, Job 1–21, 655).

<sup>43</sup> Zu אִשָּׁת vgl. SEOW, Job 1–21, 656.

<sup>44</sup> Zur Wendung (wörtlich: „ich setze mein Leben in meine Hände“) vgl. Ri 12,13; 1Sam 19,5; 28,21; Ps 119,109.

<sup>45</sup> Zur Ketiv/Qere-Problematik vgl. SEOW, Job 1–21, 659.

הִנֵּה־נָא עָרַכְתִּי מִשִּׁפְט לְדַעְתִּי כִּי־אֲנִי אֶצְדָּק: מִי־הוּא יָרִיב עִמָּדִי —כִּי־עָתָה אֶתְרִישׁ וְאֶגָּנֶע: אֲדַשְׁתִּים אֶל־תַּעַשׂ עִמָּדִי אִזּוּ מִפְּנֵיךָ לֹא אֶסְתָּר: בְּפֶה מִעְלֵי הַרְחֵק וְאִמְתֹּךָ אֶל־תִּבְעַתְנִי: וְקִרָא וְאֶנְכִי אֲעִנֶה אוֹ־אֲדַבֵּר וְהִשִּׁיבֵנִי: כַּמָּה לִּי עֲוֹנוֹת וְחַטָּאוֹת פֶּשְׁעֵי וְחַטָּאתַי הִדְיַעֲנֵנִי: לָמָּה־כִּפְנֵיךָ תִסְתָּר וְתַחֲשַׁבְנִי לְאוֹיֵב לָךְ: הַעֲלֵה נֶגֶף תַּעֲרוֹז וְאֶת־קֶשׁ יַבֵּשׁ תִּרְדֹּף: כִּי־תִכְתֹּב עָלַי מְרֻחוֹת וְתוֹרִישֵׁנִי עֲוֹנוֹת נַעֲנֵנִי: וְתִשֵּׂם בְּסֹדוֹ רַגְלֵי וְתִשְׁמֹר כָּל־אֲרָחוֹתַי עַל־שְׂרָשְׁעֵי רַגְלֵי תִתְחַקֶּה:	18 Seht, ich bin gerüstet für den Rechtsstreit, ich weiß, dass ich im Recht bin. <sup>46</sup> 19 Wer denn könnte rechten mit mir? Dann wollte ich schweigen und sterben. 20 Zwei Dinge nur tu mir nicht an, dann muss ich mich nicht vor dir verbergen: 21 Nimm deine Hand von mir, und dein Schrecken soll mich nicht ängstigen. 22 Dann rufe, und ich will antworten, oder lass mich reden und gib mir Antwort! 23 Was sind meine Vergehen und Sünden? Lass mich mein Verbrechen und meine Sünde wissen! 24 Warum verbirgst du dein Angesicht und behandelst mich wie deinen Feind? <sup>47</sup> 25 Willst du ein verwehtes Blatt erschrecken und einen dünnen Halm verfolgen? 26 Bitteres schreibst du mir vor, und für die Sünden meiner Jugend lässt du mich büßen. 27 Meine Füße legst du in den Block und überwachst alle meine Wege, um meine Füße ziehst du eine Grenze.
--	---

Im zweiten Redegang Hi 15–21 wird die Problemlage noch weiter zugespitzt. Hiob benennt sein Dilemma selbst mit wünschenswerter Deutlichkeit in Hi 16,20f:

מְלִיצֵי רַעֲי	16,20: Meine Vermittler sind meine Freunde, <sup>48</sup>
----------------	---

<sup>46</sup> Vgl. Hi 9,2; 15,20; 10,15.

<sup>47</sup> Hier klingt der Name „Hiob“ an.



אֶל־אֱלֹהִים דָּלַפָּה עֵינַי: וַיִּזְכֶּה לְגִבּוֹר עִם־אֱלֹהִים וּבֵין־אֲדָמָם לְרֵעֵהוּ:	mit Tränen blickt mein Auge zu Gott, 21 dass er Recht schaffe dem Mann bei Gott und zwischen Mensch und seinem Freund.
---	--

Hiob weiß aber auch, dass er weder bei seinen Freunden noch bei Gott Gehör findet:

דָּעוּ־אֲפֹכִי כִּי־אֱלֹהִים עָוָה־נִי וּמְצֹדֹו עָלַי הַקִּיּוֹף:	19,6: Erkennt doch, dass Gott mir unrecht getan und sein Bollwerk <sup>49</sup> um mich gelegt hat.
---	---

Auch auf das Zetergeschrei Hiobs, dem als solches eigentlich rechtliche Relevanz eignet (man muss darauf hören und reagieren), hört Gott nicht:

הֲנִי אֶצְעַק חַמָּס וְלֹא אֶעֱנֶה אֲשִׁיעַ וְאֵין מִשְׁפָּט:	Hi 19,7: Seht, ich schreie: Gewalt!, und bekomme keine Antwort, ich rufe um Hilfe, doch da ist kein Recht.
---	--

In Hi 19,25–27 folgt dann die berühmte Passage, die bisweilen ganz ins Zentrum der Hiobauslegung gestellt worden ist, da hier Hiob – bei aller Absurdität seiner Lage – an Gott als seinen גּוֹאֵל glaubt.<sup>50</sup>

וְאֲנִי יָדַעְתִּי כִּי־גֹאֲלִי חַי	25 Ich aber weiß: Mein Löser lebt,
-------------------------------------	------------------------------------

<sup>48</sup> Vgl. zum Ausdruck SEOW, Job 1–21, 748f (vgl. Gen 32,23; 42,23; Jes 43,27; 2Chr 32,21). FOHRER, Hiob, 281, korrigiert freihändig.

<sup>49</sup> Vgl. die Diskussion bei vgl. SEOW, Job 1–21, 814.

<sup>50</sup> Vgl. z.B. THERESIA MENDE, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (Ijob 19,25). Ijobs Hoffnung und Vertrauen in der Prüfung des Leidens, in: TThZ 99 (1990) 15–35; HANS-JÜRGEN HERMISSON, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (Hiob 19,23–27), in: MARKUS WITTE (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Bd. 2, BZAW 345/II, Berlin / New York 2004, 667–688.

וְאַחֲרָיון עַל־עָפָר יָקוּם: וְאַחֲרַי עֲוֹרֵי נִקְפוּ־זָאֵת וְאִמְבָּשׂוּי אֶחְזֶנָה אֱלֹהִים: אֲשֶׁר אֲנִיו אֶחְזֶנָה־לִי וְעֵינַי רְאוּ וְלֹא־יֵגֵר כָּל־וְכָלִיתִי בְּחֻקָּי:	und zuletzt wird er sich über dem Staub erheben. 26 Und nachdem meine Haut so zerschunden wurde, werde ich Gott schauen ohne mein Fleisch. 27 Ich werde ihn für mich schauen, und meine Augen werden ihn sehen und niemand sonst. In meinem Innern verzehren sich meine Nieren.
---	---

Ob man diese Passage aber so überfrachten darf, ist fraglich. Die Funktion eines גאל besteht ja darin, dass nicht der „Löser“ leben soll und der „Gelöste“ getrost sterben kann, sondern vielmehr umgekehrt darin, dass das Objekt des „Lösens“ erhalten bleibt.<sup>51</sup>

Die Schlussrede Hiobs am Ende des zweiten Redegangs in Hi 21 setzt zunächst ein mit der erneut betonten Adresse an Gott:

הֲאֵנֹכִי לְאָדָם שִׁיחִי וְאִם־מְלוּוֹעַ לֹא־תִקְצֹר רוּחִי:	Hi 21,4: Richte ich denn meine Beschwerde an Menschen? Und warum sollte ich nicht ungeduldig sein?
---	--

In 21,7–21 dann streicht Hiob den Erfolg der Frevler heraus, der doch eine beständige Herausforderung für Gott sein müsste (21,22) und eben auch die Reden der Freunde Lügen straft (21,34).

---

<sup>51</sup> Vgl. RAINER KESSLER, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet“. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25, in: ZThK 89 (1992), 139–158. Wie Choon-Leong Seow herausgestellt hat, scheint die Passage rhetorisch einige Ironie zu beinhalten, vgl. CHOON-LEONG SEOW, Job's gō'el, again, in: Markus Witte (Hrsg.), Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Bd. 2, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, 689–709, 708. Vgl. DERS., Job 1–21, 802–809.

Der dritte Redegang beinhaltet schließlich eine direkte Anklage Elifas gegen Hiob, der sich schuldig gemacht habe (22,23) – und sei es auch nur durch sein hochmütiges Reden (22,29).

Hiob weist dies von sich und nennt umgekehrt noch einmal das ausbleibende Gericht Gottes gegenüber den Frevlern als Indiz für die Uneinsehbarkeit seines Handelns:

מְדוּעַ מִשְׁדֵּי לֹא־נִצְפְּנוּ עֲתִים וְיָדְעוּ לֹא־תָזוּ יָמָיו:	Hi 24,1 Warum sind von Schaddai keine Zeiten der Strafe bestimmt worden, und warum erleben, die ihn kennen, seine [Gerichts-]Tage nicht?
---	---

In Hi 26 nimmt Hiob dann allerdings bereits Positionen der Gottesreden vorweg, indem er die Schöpfermacht Gottes preist und anerkennt. In Hi 27 kehrt Hiob zur Beteuerung seiner Unschuld zurück:

חַי־אֵל הַסִּיר מִשְׁפָּטִי וְשֹׁדֵי הַמָּר בִּפְשֵׁי: כִּי־כָל־עוֹד נִשְׁמָתִי בִּי וְרוּחַ אֱלֹהִים בְּאַפִּי: אִם־תִּדְבְּרֶנָּה שְׂפָתַי עוֹלָה וְלִשׁוֹנִי אִם־יִהְיֶה רָמְיָה: חֲלִילָה לִי אִם־אֶצְדִּיק אֶתְכֶם עַד־אֶגָּע לֹא־אֶסִּיר תַּמָּתִי מִמָּוִי: בְּצַדִּיקוֹתַי הִחֲזַקְתִּי וְלֹא אֲרַפֶּה לֹא־יִתְרַר לִבִּי מִיָּמַי:	Hi 27,2: So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzogen hat, und Schaddai, der meine Seele verbittert hat: 3 Solange noch Lebensgeist in mir ist und Gottes Atem in meiner Nase, 4 sollen meine Lippen kein Unrecht reden, und meine Zunge soll nichts Falsches sprechen. 5 Fern sei es mir, euch Recht zu geben, bis in den Tod gebe ich meine Unschuld nicht preis. 6 An meiner Gerechtigkeit halte ich fest, und ich lasse sie nicht, keinen meiner Tage hält mein Herz mir vor.
---	--

Auch in seinem abschließenden Plädoyer, in Hi 29–31,<sup>52</sup> beklagt Hiob noch einmal, dass sein Schreien unerhört bleibt.

<p>אֲשׁוּעַ אֵלַיךְ וְלֹא תַעֲנֵנִי עֹמְדָתִי וְתִתְבַּנֶּן בִּי:</p>	<p>Hi 30,20: Ich schreie zu dir, und du antwortest mir nicht, ich stehe da, und du bemerkst mich [nicht]<sup>53</sup>.</p>
---	--

Hiob listet in seinem abschließenden Reinigungseid Hi 31 nicht weniger als vierzehn Vergehen auf, derer er nicht schuldig ist.

<p>יִשְׁקָלֵנִי בְּמֵאזְנֵי-צֶדֶק וַיִּזְכֶּעַ אֱלֹהִים תְּמִתִּי: אִם תִּטָּה אֲשֶׁר־יָמֵי הַדֶּרֶךְ וְאַחַר עֵינֵי הַלֵּל לִבִּי רִבְכָּפִי דָּבַק מֵאִוִּם:</p>	<p>Hi 31,6: So wäge er mich auf gerechter Waage, und Gott<sup>54</sup> wird erkennen, dass ich schuldlos bin. 7 Ist mein Schritt abgewichen vom Weg, und ist mein Herz meinen Augen gefolgt, und klebt an meinen Händen ein Makel?</p>
--	--

Doch Gott hört nicht:

<p>מִי יִתֶּן-לִּי שֹׁמֵעַ לִי הוֹדֵתִי שִׁדְיֵי יַעֲנֵנִי וְסִפֵּר כְּתֹב אִישׁ רִיבִי:</p>	<p>Hi 31,35: Ach, hätte ich einen, der mich anhört! Hier ist mein Zeichen! Schaddai gebe mir Antwort! Hätte ich die [Klage-]Schrift, die der Mann meines Rechtsstreits geschrieben hat!</p>
--	---

So endet Hiobs Reinigungseid, einerseits mit der Beteuerung seiner Unschuld, andererseits aber auch mit dem Wissen, dass ihm das nichts nützt.

<sup>52</sup> Vgl. dazu ausführlich DANIELA OPEL, Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik, WMANT 127. Neukirchen-Vluyn 2010.

<sup>53</sup> Mit der Vulgata und MS<sup>de Ros</sup> 593 ist אֵל einzufügen, zur Textkritik vgl. FOHRER, Hiob, 414.

<sup>54</sup> Zur „verzögerten Identifikation“ des Subjekts vgl. OPEL, Hiobs Anspruch, 83 Anm. 18.

#### 4. Gottes kosmische Gerechtigkeit: Die Gottesreden

Was nun geschieht, ist sehr vielschichtig und zum Teil so widersprüchlich wie die Anlage des Streits als solcher. Die Elihu-Reden Hi 32–37 werden im Folgenden ausgeklammert,<sup>55</sup> obwohl Choon-Leong Seow sie in seinem neuen Kommentar zu einem integralen Bestandteil des Hiobbuchs erklärt hat.<sup>56</sup>

Gott antwortet Hiob. Nur schon dies ist bemerkenswert.

וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר:	Hi 38,1: Und Jhwh antwortete Hiob aus dem Sturm und sprach: [...]
---	---

Dass Gott – wie wörtlich hervorgehoben wird – „antwortet“, bedeutet offenbar, dass er zunächst formal auf der Ebene als Angeklagter, nicht als Richter agiert. Er reagiert auf die Anklage und den Reinigungseid Hiobs. In den Gottesreden<sup>57</sup> dann nimmt Gott die Rechtsthematik im Blick auf Hiob nur indirekt auf, in dem er mittels rhetorischer Fragen Hiobs Inkompetenz als Zeuge demonstriert.<sup>58</sup> Darüber hinaus aber zeigt er die rechtsförmige Organisation des Kosmos auf, in die sich die Lebensordnungen einpassen und die auch das Ende der Frevler bedeutet (Hi 38,13f, vgl. 40,12). Gott gebietet der Morgenröte, dass sie jeden

---

<sup>55</sup> Vgl. TANJA PILGER, Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37, FAT II/49, Tübingen 2010.

<sup>56</sup> SEOW, Job 1–21, 31–37. Zur Forschungsgeschichte MARKUS WITTE, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, in: BN 67 (1993), 20–25.

<sup>57</sup> Vgl. dazu PETRA RITTER-MÜLLER, Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39, Altes Testament und Moderne 5, Münster 2000.

<sup>58</sup> Vgl. GREENSTEIN, A Forensic Understanding, 248–255, vgl. 256: „YHWH’s demonstration of Job’s incompetence to bear witness, and consequently to prosecute God, is a matter of legal form, not substance.“

Morgen „die Frevler“ von der Erde „abschüttle“ (וַיִּזְעְרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה).  
 Explizit juristisch spricht Gott erst in der zweiten Rede zu Hiob:

וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אֱיֹיֵב וַיֹּאמֶר: הֲרַב עִם־שָׂדַי יָסוּר מוֹכִיחַ אֱלֹהֵי יַעֲנֶנָּה: וַיַּעַן אֱיֹיֵב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר: הֵן קָלִי מְהֵאֲשִׁיבֶךָ יָדַי שָׁמַתִּי לְמוֹפְתַי: אֶחַת דִּבַּרְתִּי וְלֹא אֶעֱנֶה וְשֵׁנַיִם וְלֹא אוֹסִיף: וַיַּעַן־יְהוָה אֶת־אֱיֹיֵב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר: אֲזַרְגָּא כְּגִבֹר חַלְצִיף אֲשַׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֲנִי: הֲאִיךָ תִּפְרֹ מִשְׁפָּטַי תִּרְשִׁיעֲנִי לְמַעַן תִּצְדָּק:	Hi 40,1: Und Jhwh antwortete Hiob und sprach: 2 Will der Besserwisser mit Schaddai streiten? Wer Gott anklagen will, der antworte nun! 3 Da antwortete Hiob Jhwh und sprach: 4 Siehe, ich bin zu gering, was könnte ich dir erwidern? Ich lege die Hand auf meinen Mund. 5 Einmal habe ich geredet, und ich wiederhole es nicht, zweimal, und ich tue es nicht wieder. 6 Und Jhwh antwortete Hiob aus dem Sturm und sprach: 7 Güre deine Lenden wie ein Mann, dann will ich dich fragen, und du lehre mich! 8 Willst du wirklich mein Recht bestreiten, mich schuldig sprechen, damit du Recht bekommst?
--	--

„Gottes Recht“ ist offenbar etwas anderes als Hiobs Recht. Gott bestätigt damit Hiobs Position aus den Dialogen, dass ein Mensch mit Gott nicht rechten kann. Da Gott alles gewirkt hat, ist er niemandem etwas schuldig und kann entsprechend auch nicht belangt werden:

מִי הִקְדִּימָנִי וְאֲשַׁלֵּם תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם לִי־הוּא:	Hi 41,3: Wer hat je etwas für mich getan, dass ich ihm etwas schuldig wäre? Mir gehört alles, was unter dem Himmel ist.
---	---

Mit der Thematisierung von Behemot und Leviatán in der zweiten Gottesrede wird – wie es v.a. Othmar Keel vertreten hat – die Frevlerthematik noch einmal prominent aufgenommen: „Ijob hat Gott in 9,24 als *rāš'ā*, sich aber wiederholt als gerecht (*šaddiq*) bezeichnet (12,4; 17,9; 13,18). Darauf entgegnet nun Gott: Wenn Ijob so ganz die Gerechtigkeit und Gott das Unrecht verkörpere, dann solle er doch einmal die *rēšā'īm* in die Unterwelt schicken und die Mächte des Bösen (Behemot und Leviatán) vernichten.“<sup>59</sup>

Gottes Gerechtigkeit ist also ganz anderer Natur als diejenige, die Hiob einfordert: Gottes Gerechtigkeit hat kosmische Dimension, ist weltbegründender und welterhaltender Natur, aber nicht auf kurzfristigen Schadensausgleich und Opferrestitution ausgerichtet. Das ist zwar nicht ausgeschlossen, wie die doppelte Wiederherstellung Hiobs in Hi 42 zeigt, aber nicht das zentrale Kennzeichen von Gottes Gerechtigkeit.

Vergleicht man die Erwartungen Hiobs und die Antwort Gottes nun mit der Religionsgeschichte der Gerechtigkeit Gottes, wie sie sich für das antike Israel und Juda rekonstruieren lässt, so ergeben sich einige bemerkenswerte Beobachtungen. Die nachfolgenden Überlegungen müssen dabei aus Raumgründen skizzenhaft bleiben.

## 5. Die Religionsgeschichte der Gerechtigkeit Gottes und das Hiobbuch

Wir wissen heute mit hinlänglicher Sicherheit, dass der biblische Gott ursprünglich eine Wettergottheit nach dem Typ des nordwestsemitischen Ba'al war,<sup>60</sup> auch wenn umstritten ist, ob er ursprünglich aus dem Süden

---

<sup>59</sup> KEEL, *Jahwes Entgegnung*, 154f.

<sup>60</sup> Vgl. z.B. MARTIN LEUENBERGER, *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*, FAT 76, Tübingen 2011; REINHARD MÜLLER, *Jahwe als Wettergott. Studien zur althebräischen Kultlyrik anhand ausgewählter Psalmen*, BZAW 387, Berlin / New York 2008; s. auch SEBASTIAN GRÄTZ, *Der strafende Wettergott. Erwägungen zur*

oder dem Norden stammt.<sup>61</sup> Als solcher hatte er jedenfalls keine ursprüngliche Verbindung mit der Gerechtigkeitsthematik: Wettergötter müssen nicht gerecht sein. Sie können zürnen, sie können sich in gewaltigen Theophanien zeigen, aber sie sind keine Ansprechpartner in Rechtsfragen. Dies ist im altorientalischen Pantheon vielmehr eine Aufgabe des Sonnengottes, wie etwa die Stele Hammurapis deutlich zeigt: Hammurapi erhält vom Sonnengott Ring und Stab überreicht, was man in der Regel als göttliche Autorisierung des königlichen Legislators interpretiert.<sup>62</sup>

---

Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, BBB 114, Bodenheim 1998.

<sup>61</sup> Vgl. HENRIK PFEIFFER, Jahwes Kommen vom Süden. Jdc 5; Hab 3; Dtn 33 und Ps 68 in ihrem literatur- und theologiegeschichtlichen Umfeld, FRLANT 211, Göttingen 2005; dagegen MARTIN LEUENBERGER, Jhwhs Herkunft aus dem Süden: Archäologische Befunde – biblische Überlieferungen – historische Korrelationen, in: ZAW 122 (2010), 1–19 und wiederum HENRIK PFEIFFER, Die Herkunft Jahwes und ihre Zeugen, BThZ 30 (2013), 11–43.

<sup>62</sup> Cf. GABRIELE ELSÉN-NOVÁK / MIRKO NOVÁK, Der „König der Gerechtigkeit“. Zur Ikonologie und Teleologie des „Codex“ Ḫammurapi, in: Baghdader Mitteilungen 37 (2006), 131–155.





Der biblische Gott mit seinen Wurzeln als Wettergott ist dann aber im Laufe seiner jüdischen Religionsgeschichte solarisiert worden, wie vor allem Othmar Keel dargestellt hat.<sup>63</sup> Möglicherweise hat Keel die Ersetzung der ursprünglich – d.h. vorjahwistisch – in Jerusalem beheimateten Sonnengottheit durch Jhwh etwas zu mechanisch gedacht.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> OTHMAR KEEL, Der salomonische Tempelweihspruch. Beobachtungen zum religionsgeschichtlichen Kontext des Ersten Jerusalemer Tempels, in: DERS. / ERICH ZENGER (Hrsg.), *Gottestadt und Gottesgarten. Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels*, QD 191, Freiburg i.Br. 2002, 9–23; DERS., *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, OLB VI,1, Göttingen 2007, 335f; DERS., *Sonne der Gerechtigkeit. Jerusalemer Traditionen vom Sonnen- und Richter Gott*, in: *BiKi* 63 (2008), 215–218.

<sup>64</sup> Vgl. FRIEDHELM HARTENSTEIN, *Sonnengott und Wettergott in Jerusalem? Religionsgeschichtliche Beobachtungen zum Tempelweihspruch Salomos im masoretischen Text und in der LXX (1 Kön 8,12f // 3Reg 8,53)*, in: JULIA MÄNNCHEN (Hrsg.), *Mein Haus wird ein Bethaus für alle Völker genannt werden (Jes 56,7). Judentum seit der Zeit des Zweiten Tempels in Geschichte, Literatur und Kult*, Festschrift für Thomas Willi zum 65. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2007, 53–69; MARTIN RÖSEL, *Salomo und die Sonne. Zur Rekonstruktion des Tempelweihspruchs I Reg 8,12f.*, in: *ZAW* 121 (2009),

Gleichwohl ist hinreichend deutlich, dass der Sonnenkult traditionell mit der Stadt Jerusalem zusammenhängt, wie nur schon ihr Name zeigt – *Uru-Šalim* „Stadt der Abendrote“ (*Šaḥar* und *Šalim* bezeichnen die Morgen- und Abendröte) – und dass der ursprüngliche Wettergott Jhwh im Zuge seiner Übersiedlung nach Jerusalem stark solarisiert wurde, was auch sein Einrücken in die Sphäre eines Gerechtigkeit schaffenden Gottes mit sich brachte. Man kann dies etwa anhand von Zeph 3,5 illustrieren:

יְהוָה צְדִיק בְּקִרְבָּהּ לֹא יַעֲשֶׂה עוֹלָה בְּבֹקֶר בְּבֹקֶר מִשְׁפָּטוֹ יִתֵּן לְאוֹר לֹא נֶעְדָר וְלֹא-יִנְדַע עוֹל בְּשֵׁת:	Jhwh ist gerecht in ihrer Mitte [sc. Jerusalem], er tut kein Unrecht. Jeden Morgen schafft er Recht, bei jedem Licht ohne Fehl; aber der Frevler kennt keine Schande.
--	---

Gottes Gerechtigkeit ist hier mit Jerusalem und dem Aufgehen der Sonne verbunden.<sup>65</sup> Die Verbindung Licht – Gerechtigkeit kennt auch Hos 6,5:

עַל-כֵּן חָצַבְתִּי בְּנֹבְיָאִים הַרְגִיתִים בְּאִמְרֵי-פִי וּמִשְׁפָּטֵיךָ אֹר יֵצֵא:	Deshalb habe ich sie gehauen mit den Propheten, Ich habe sie getötet mit den Worten meines Mundes, und ‚meine‘ (cf. LXX) Rechtssätze gehen hervor wie Licht.
--	---

---

402–417, vgl. die Zurückweisung von OTHMAR KEEL, *Minima methodica* und die Sonnengottheit von Jerusalem, in: IZAAK DE HULSTER / RÜDIGER SCHMITT (Hrsg.), *Iconography and Biblical Studies: Proceedings of the Iconography Sessions at the Joint EABS / SBL Conference, 22–26 July 2007, Vienna, Austria, AOAT 361, Münster 2009, 213–223.*

<sup>65</sup> Vgl. BERND JANOWSKI, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der “Hilfe Gottes am Morgen” im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 59, Neukirchen-Vluyn 1989; DERS., *JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit*, in: JOACHIM MEHLHAUSEN (Hrsg.), *Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 214–241.*

Die traditionelle Verbindung zwischen der solaren Tradition Jerusalems mit der Gerechtigkeitsthematik zeigt sich auch in der Vorstellung von Jerusalem als „Stadt der Gerechtigkeit“, wie sie in Jes 1<sup>66</sup> oder Ps 48<sup>67</sup> präsentiert wird.

אֵיכָה הָיְתָה לְזוֹנָה קִרְיָה נְאֻמָּה מְלֹאֲתֵי מִשְׁפָּט צְדָק יָלְדוּ בָּהּ וְעַתָּה מְרַצְחִים:	Jes 1,21: Wie ist zur Hure geworden die treue Stadt, voll on Recht, Gerechtigkeit wohnte in ihr – und nun Mörder!
--	--

בְּשֵׁמֶךָ אֱלֹהִים כְּגֹהַר לְתָרֵךְ עַל־קְצוֹי־אָרֶץ צְדָק מְלֹאָה יְמִינֶךָ: יִשְׂמְחוּ הַר־צִיּוֹן תִּגְלְנָה בָּנוֹת יְהוּדָה לְמַעַן מִשְׁפָּטֶיךָ:	Ps 48,11f: Dein Name, Gott, wie dein Lobpreis, reichen an die Enden der Erde Mit Gerechtigkeit ist deine Rechte gefüllt. Es freue sich der Berg Zion, es jauchzen die Töchter(städte) Judas wegen deiner Rechtssprüche.
---	---

Gott ist in dieser Position der Jerusalemer Kultradition der rechtschaffende Gott, der Gerechtigkeit auf Erden herstellt, aber selbst noch nicht zwingend in der Kategorie von Gerechtigkeit gefasst ist.

Diese Position der vorexilischen Kultradition Jerusalems ist im Rahmen der deuteronomischen Tradition dann stark verändert worden, die nun genau diesen Schritt vollzogen hat: Wenn es zutrifft, dass das Deuteronomium das Produkt einer subversive Rezeption neuassyrischer Vasallenverträge zu gelten hat, die nun aber Gott in die Position des Bundespartners einschreibt, dann wird deutlich, dass hier die Beziehung

<sup>66</sup> Vgl. ODIL HANNES STECK, Zur konzentrischen Anlage von Jes 1,21–26, in: IRMTRAUD FISCHER (Hrsg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung, BZAW 331; Berlin / New York 2003, 97–103; KONRAD SCHMID, Jesaja 1–23, ZBK 19/1, Zürich 2011, 56–58.

<sup>67</sup> Vgl. CORINNA KÖRTING, Zion in den Psalmen, FAT 48, Tübingen 2006.

zwischen Gott und seinem Volk gänzlich juristisch gefasst wird. Gott bindet sich an das Recht und entsprechend gilt im Deuteronomium: Wenn Gott Gott ist, dann ist er gerecht, und wenn er nicht gerecht ist, ist er nicht Gott. Genau dies bestreitet nun das Hiobbuch und gerät damit naturgemäß in einen Konflikt mit der Tora.<sup>68</sup>

Der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden kreist zwar in wesentlichen Aspekten genau um dieses Paradigma des um jeden Preis gerechten Gottes, doch die Gottesreden weisen es zurück und kehren bezüglich der Frage der Gerechtigkeit Gottes religionsgeschichtlich eher zum traditionellen Konzept der Jerusalemer Kultradition zurück: Gott schafft Gerechtigkeit in kosmischen Dimensionen, doch das subordiniert ihn nicht selbst dem Gerechtigkeitsparadigma.<sup>69</sup>

Deshalb transzendiert das Hiobbuch die möglichen unterschiedlichen Funktionen Gottes als Angeklagten, Anwalt und Richter in Hiobs fiktivem Rechtsstreit mit ihm im Blick auf eine umfassendere Vorstellung Gottes, die jenseits solcher Funktionen angesiedelt ist. Gottes Gerechtigkeit äußert sich in seiner kreativen Schöpfermacht, die die Frevler vielleicht nicht sofort bestraft, letztlich aber doch von der Erde schüttelt, und eine dynamische Lebenswelt garantiert.

Gegenüber der Rechtsförmigkeit der Gottesbeziehung votiert das Hiobbuch so im Grunde für die archaischere Vorstellung einer umfassenden Gerechtigkeitsvorstellung, die v.a. kosmischer Natur und mythisch beschreibbar ist. Insofern spielt das Hiobbuch nicht nur in der

---

<sup>68</sup> Vgl. – redaktionsgeschichtlich differenziert – WITTE, *Job in Conversation with the Torah*, 97f.

<sup>69</sup> Zur Zuwendung zu den Armen vgl. MICHAEL WEIGL, *Zefanja und das „Israel der Armen“*. Zu den Ursprüngen biblischer Armentheologie, in: *BiKi* 50 (1995), 6–11; ULRICH BERGES, *Die Armen im Buch Jesaja. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des AT*, in: *Bib.* (1999), 153–177; THOMAS KRÜGER, *Gott als Schöpfer der Armen im Proverbiabuch*, in: STEFAN FISCHER / MARIANNE GROHMANN (Hrsg.), *Weisheit und Schöpfung. Festschrift für James Alfred Loader zum 65. Geburtstag*, *Wiener alttestamentliche Studien* 7, Frankfurt a.M. 2010, 169–182; JOHANNES BREMER, *Strukturbeobachtungen zur Armentheologie des Psalters*, in: MARKUS SAUR (Hrsg.), *Die kleine Biblia. Beiträge zur Theologie der Psalmen und des Psalters*, *BThSt* 148, Neukirchen-Vluyn 2014, 1–36.

grauen Vorzeit der Patriarchen, sondern es versucht auch in theologischer Hinsicht, die klassische Tradition stark zu machen. Gleichzeitig offeriert es mit der doppelten Restitution Hiobs eine alternative Leselinie, die die Gerechtigkeit Gottes als mögliche Spielart seiner Freiheit interpretiert. Im Rahmen seiner Textwelt werden diese Positionen im Hiobbuch nicht harmonisiert, sondern überlagern sich. Dass der Erzähler selbst nie Partei ergreift, ist dabei von großer Bedeutung. Das zeigt nämlich, dass die Gerechtigkeit Gottes für das Hiobbuch letztlich kein metaphysisches, sondern ein interpretatorisches Problem darstellt. Mit Edward L. Greenstein kann man deshalb feststellen: „Without in any way denying that the Book of Job examines a number of theological issues and human concerns, I have increasingly formed the impression that, even more than the book is about issues and themes, it is about the ways that we talk about them.“<sup>70</sup>

SCHMID, KONRAD, Prof. Dr., geb. 1965 in Zürich, Studium der Theologie in Zürich, Greifswald und München, 1999–2002 Professor für Alttestamentliche Theologie an der Theologischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, seit 2002 Professor für Alttestamentliche Wissenschaft und Frühjüdische Religionsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

---

<sup>70</sup> EDWARD L. GREENSTEIN, Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power in the Book of Job, in: Princeton Theological Seminary Bulletin 27 (2006), 238–259; vgl. in der Sache auch CAROL A. NEWSOM, The Book of Job. A Contest of Moral Imagination, New York 2009.