

GERECHTIGKEIT UND SCHOEPFUNG

Ein Beitrag zum Verstaendnis des Hiobbuches

Haraldo Reimer

Das Buch Hiob ist einer der intrigierendsten Texte in der hebraeischen Bibel. Bekannt ist, dass mit Hiob, sowie auch mit Kohelet, die sogenannte "Krise der Weisheit" zum Ausdruck gebracht und zur Diskussion gestellt wird. Beide Buecher stellen die aeltere Weisheit Israels, wie sie vor allem in Prov 10-22 und 25-29 Niederschlag gefunden hat, in Frage und schauen nach neuen Perspektiven. Die alte dort vorausgesetzte Ordnung, dass den Gerechten Glueck und Segen fuer ihr gerechtes Tun zukommt, die Frevler aber Strafe fuer ihre Ungerechtigkeiten bekommen, haelt nicht mehr stand. Dies wird im Hiobbuch zum *Hiobproblem* und wird am *Hiobfall* abdiskutiert. Die Weltordnung ist voellig verdreht. Besonders das Buch Hiob, dessen Ursprung wohl in die persische Zeit anzusetzen ist, markiert einen wichtigen Einschnitt und eine tiefgreifende Wende im weisheitlich-theologischen Denken des alten Israels. Klar ist, dass besonders in dieser Zeit eine Kluft zwischen Tradition und Erfahrung zu beobachten ist. Gott ist nicht mehr (nur) als der unmittelbarer historisch rechttuender Gott der Gerechtigkeit und der Befreiung zu erfahren, sondern scheint in der theologischen Konstruktion in Distanz gerueckt (worden) zu sein. Um das Verstaendnis dieser Distanz aus der Perspektive des (ungerechten) Leidens Hiobs auf "Staub und Asche" geht es im diesem Beitrag. Es freut mich, hiermit aus der Ferne meinem Lehrer und Doktovater Frank Cruesemann ehren zu koennen.

In dem bis heute erregenden Aufsatz "Hiob und Kohelet - Ein Beitrag zum Verstaendnis des Hiobbuches" schreibt Cruesemann, dass in diesem Buch verankert im Denken einer "aristokratischen Schicht des nachexilischen Israels", (...) "Gott und sein Handeln ueberhaupt in dunkle, unverstaendliche Ferne rueckt", ja, dass "Gott in ein undurchschaubares Dunkel" gesetzt wird.[1] Um dieser theologischen Konstruktion soll es hier gehen. Auszugehen ist davon, dass das Buch Hiob ein Produkt mehreren Relektueren und Redaktionen ist, in dem verschiedenartiges Traditionsgut zusammenfließt. Mit Cruesemann ist zu sagen: "Das Hiobbuch als Ganzes ist vielschichtig und vieldeutig, da es unterschiedliche theologische Stimmen, die sich gegenseitig begrenzen, korrigieren und ergaenzen, zu einer vielstimmigen Polyphonie vereint und gerade dadurch der Tiefe des zentralen Problems gerecht wird"[2]. Von daher gesehen ist damit zu rechnen, dass zum besseren Verstaendnis des Buchinhalts mit literarkritischen Sonderungen operiert werden muss, etwa mit der groben Differenzierung von Prosa und Poetik im Hiobbuch, obwohl beides zu einem Werk geworden ist. Zum Verstaendnis der Vorstellung Gottes im Hiobbuch kommt alles darauf an, wie die Gottesantwort in Hi 38-42 zu verstehen ist. Alles haengt davon ab, zu verstehen, "was Gott sagt" in seiner Antwort an Hiob (38,2-41,26) und was Hiob in dem abschliessenden Schulsswort (42,1-6) sagt oder erkennt. Denn hier "hat der Dichter seine eigene Sicht des Problems formuliert. Doch wie diese zu verstehen ist, darueber gehen die Meinungen weit auseinander".[3] Wie wird Gott eigentlich in diesen Texten vorgestellt? Bleibt die durch Distanz markierte Vorstellung im aristokratischen Denken der Hiobdichter behaftet oder geht es um eine (neue) Vorstellung Gottes, die mit einem rein antropozentrischen Denken bricht und die (menschliche?) Gerechtigkeit und die Schoepfung Gottes in einer *oekozenrischen Perspektive* stellt?[4] Hier soll der Versuch unternommen werden, diese Texte im Sinne der Gerechtigkeit Gottes fuer die ganze Schoepfung zu lesen, etwa nach dem Motto der Worte Paulus in Romer 8: "die ganze Schoepfung stoeht und liegt insgesamt in den Wehen bis jetzt".[5] Dieser Briefvers ist sicherlich nicht als Einleitung oder Kommentar etwa fuer die Gottesproblematik im Hiobbuch geschrieben worden, doch kann der Satz, wie es Leif E. Vaage[6] tut, als Hinweis fuer die standhafte Hoffnung auf das dunkel-helles Sehen des Neuen in der Schoepfung aus der Perspektive des Leidens und den Raendern verstanden werden. Die *oekologische Frage* erweitert die Frage nach Gerechtigkeit und Befreiung in rein anthropozentrischer Sicht,

so ist mit Leonardo Boff, Ivone Gebara, Ivoni Richter Reimer und andere im Zusammenhang der neueren Diskussionen in der Theologie der Befreiung zu sagen.

Um den Gedankengang in diesem Essay besser darstellen zu koennen, sollen zunaechst einige grundsaeztliche Aspekte zum Hiobbuch (I) kurz in Erinnerung gebracht werden, um dann den Weg zu einer neuen Perspektive schrittweise zu beschreiben (II, III, IV).

I. Ohne den Leuchter Gottes: Kritik am traditionellen weisheitlichen Denken

Hiob markiert einen Bruch mit der aelteren oder traditionellen Weisheit Israels, in der grundsaeztlich ein enger Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen in den Beziehungen Mensch-Mensch und Mensch-Gott vorausgesetzt wird. In dieser Relationsvorstellung zwischen Menschen und Gott wird davon ausgegangen, dass das Tun des Guten und des Gerechten mit Wohl-Ergehen belohnt wird, sowie auch die Frevler und Ungerechten Strafe fuer ihre frevlerischen Taten bekommen.[7] Das menschliche Wohlergehen kann so als aeusserliches Zeichen einer innerlichen oder personellen Gerechtigkeit aufgefasst werden. Es ist schon mehrmahls hervorgehoben worden, dass eine solche Vorstellung gut in einer relativ homogenen Gesellschaft wie es besonders in der Fruehzeit des Geschichte Israel war funktionieren kann. Vom Hintergrund der relativen sozialen Homogeneitaet kann solche Vorstellung sogar als eine Art Foerderungsmotiv fuer gemeinschaftlich-rechtes Tun fungieren und sich inklusive als eine Art Dogma etablieren, aber es ist zu bedenken, dass diese aeltere Weisheit weitgehend "Denkform einer reichen, grundbesitzenden Oberschicht"[8] zu sehen ist.

Problematisch wird die Vorstellung jedoch wenn eine solche Gesellschaft soziale, politische oder wirtschaftliche Stoerungen erlebt. Und das war ja gerade die historische Erfahrung der Mehrheit der Israeliten in der Exilszeit und fortdauernd auch in der nachexilischen Zeit. Das Problem also ist, dass die Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht mehr auf der Ebene der Erfahrung besonders der Armen und der ungerecht Leidenden zusammen gehalten werden konnte. Wenn das Dogma nicht mehr funktioniert, fuehrt es leicht zur Unterwerfung. Solche Unterwerfungslogik, die leicht als Legitimierung von Herrschaftsstrukturen aufgestellt werden kann, loest im Grunde den Protest Hiobs aus. Das ist die eigentliche Krise, die im Hiobbuch und auch in Kohelet so hautnahe zur Diskussion gestellt wird.[9] Dieses Hiobproblem wird am Hiobfall diskutiert.[10] Bezeichnend dafuer ist die einleitende Vorstellung Hiobs als "untadelig und aufrecht, gottesfuerchtig und dem Boesen abhold"[11]. In der Tun-Ergehen-Lehre ist die menschliche Praxis die Grundlage und Voraussetzung fuer Wohlergehen oder Schlechtergehen. Gott und seine retributive Gerechtigkeit wirkt als Garant des Systems; die Denkweise arbeitet mit zwei Polen: oder der Mensch oder Gott. Wird Hiob als der positive Pol in der Relation dargestellt, steht Gott unmittelbar im schlechten Licht. Das Hiobproblem, also die Diskussion der Lehre und die Theodizeefrage benoetigen einen grossen Diskussionsraum, was im Hiobbuch ja auch ausfuehrlich geschieht. Das Hiobproblem wird ueber die Grenzen zwischen Prosa und Poetik hinaus diskutiert; methodisch ist sehr wahrscheinlich damit zu rechnen, das der Prolog (1-2) und der Epilog (42,7-10.11-17) mit verschiedenem Traditions-gut wohl im Blick auf das Gesamtmaterial des Hiobbuches hin formuliert worden sind und so den Inhalt der Hiobdichtung (3,1-42,6) voraussetzen.[12] Nimmt man Hi 28 als moegliche Rede einer der Freunde an, so kommt Hiob neunmal zur Sprache, waehrend jeder der Freunde dreimal zu Wort kommen. Diesbezuglich hat Sicre darauf hingewiesen, dass die Diskussion der Lehre in den Dialogen zwischen Hiob und den Freunden (3,1-28,28) mit einem technischen Pat endet.[13] Daher ist es fuer Hiob notwendig, einen direkten Kontakt zu Gott zu suchen, was nach dem Monolog in Hi 29-31 und verspaetet durch die Einfuegung der Elihureden in

Hi 32-37 dann endlich in den Gottesreden (38,1-42,6) geschieht.

Einer der Hauptthemen der Diskussionen zwischen Hiob und den Freunden ist die Rechtfertigung des Protestes gegen Gott und die Rechtfertigung Gottes durch die Diskurse der Freunde, die weitgehend die traditionelle Theologie und Gottesvorstellung repraesentieren. Im grunde genommen geht es um Gerechtigkeit in der Welt. Im Ablauf der Diskussionen stellen die Freunde sich *zu* und *ueber* Gott, waehrend Hiob sich *gegen* Gott und am Ende *unter* Gott stellt.[14] Hauptpunkt der langen Auseinandersetzungen ist gerade die Nicht-Uebereinstimmung zwischen Theorie und Praxis. Beide Seiten der Diskussionen koennen gute Argumente fuer ihre jeweilige Sicht aufbringen, so etwa die Vorstellung Gottes im Munde Elifas in Hi 5,8-16 als der "der grosse Dinge tut" und durch dessen Einsatz zugunsten den Beduerftigen "dem Armen Hoffnung zuteil" wird.[15] Die Situation der Armen und ungerecht Leidenden wie dargestellt am Hiobfall kann jedoch nicht laenger und ohne weiteres von der traditionellen Gottesvorstellung im Kontext des Tun-Ergehen-Zusammenhangs her erklart werden. Da im Rahmen des Systems nur zwei Moeglichkeiten bleiben, d.h., entweder sich unterwerfen oder protestieren, waehlt Hiob den zweiten Weg. Das Wohlergehen oder das Verderben im Leben kann nicht weiter von einer direkten Relation zu Gott erklart werden. Daher, bei der Infragestellung des theologischen Systems werden im Hiobbuch Groessen eingefuehrt, etwa Satan, Behemot und Leviatan, die die von aussen ueber die Menschen handelnde Kraefte simbolisieren sollen, die aber trotzdem als innerschoepfliche Kreaturen dargestellt werden. Diese mythischen Kreaturen setzen sich zwischen den Relationen Mensch-Mensch und Mensch-Gott und verdrehen sie. Zur Diskussion steht also die Frage nach dem Boesen in der Schoepfung, dessen Ursprung und Auswirkungen.[16] Das Hiobbuch versucht klarzustellen, dass die Gesellschaft und die ganze Schoepfung ein komplexer Raum ist, der voellig mit Kontradiktionen durchwoben ist. Diese Komplexitaet wird besonders in den Gottesreden in Hi 38-42 mit der Vorstellung von Aspekten der ganzen Schoepfung, die normalerweise nicht im Blickwinkel der Menschen stehen dargestellt. Auch die dort genannten schoepferisch-mythischen Groessen Behemot und Leviathan, die ja gerade das Boese simbolisieren, sollen helfen, die Komplexitaet der Schoepfung und der Gesellschaft darzustellen. Aus der Perspektive der Dichter des Hiobbuches soll also klargestellt werden, dass die Gesellschaft und die ganze Schoepfung ein komplexer Raum ist, in der Konflikte aller Art stattfinden und abgetragen werden und in dem stets Kraefte vorhanden sind, die die gute rechte Ordnung verdrehen und chaotische Situationen entstehen lassen. Wenn Chaosmaechte sich ausbreiten, verursachen sie viel Boeses und grosses Leiden; die im Hiobbuch erwaehten Wider- oder Chaosmaechte sind jedoch historisch zu verstehen obwohl sie in mythologischer Sprache gemahlt werden. So kommt im Hiobbuch die Frage nach der gerechten Belohnung auf. In einem solchen komplexen und widerspruchsvollen Raum kann jedoch die menschliche und goettliche Gerechtigkeit nicht mehr im Rahmen eines direkten Tun-Ergehen-Zusammenhangs aufgefasst und erklart werden.

Die Nicht-Mehr-Uebereinstimmung von Theorie und Praxis ist gerade der Hintergrund der langen Auseinandersetzungen zwischen Hiob und seinen Freunden. Immer wieder ist hervorzuheben, dass Hiob als ein Mensch dargestellt wird, der einen grossen sozialen Sturz erlebt hat.[17] Dieser sozial-wirtschaftlich Absturz ist jedoch nicht durch eine direkte Verschuldung Hiobs geschehen. Ausser den vier Atributen wird Hiob in dem Rahmenerzaehlungen als ein "steinreicher Mann, der um seinen Reichtum, seine Stellung, seine Familie gebracht wird"[18] vorgestellt. Von Aussen einwirkende Faktoren, simbolisiert durch die Aktionen Satans, haben seine persoenliche und wirtschaftliche Ruine verursacht. Dieser sozialgeschichtlicher Hintergrund des "fruehen Hiobs" markiert wahrscheinlich auch seine rechtseinklagende Haltung; Hiob aeussert sich wesentlich als ein "positiv Privilegierte"[19], der (noch) im Rahmen des traditionellen Denkens sein Recht von der Religion und von Gott einklagt, der jedoch aber am Ende zu einer anderen und neuen Perspektive gefuehrt wird. Vom Duktus des Ganzen her jedoch ist klar, dass das Hiobbuch gerade als Ausdruck des "Krise der Weisheit" das traditionelle Tun-Ergehen-

Denken sprengen will und sich auf dem Weg zu einer neuen theologischen Perspektive macht. Die Kritik kommt zur Sprache wenn der Leuchter Gottes nicht mehr ueber den Menschen leuchtet (Hi 29,3).

II. "Mitten in der Asche": auf dem Weg zu einer neuen Perspektive

Die neue theologische Perspektive im Hiobbuch geht zunaechst den Weg der grundsaeztlichen Kritik des Denksystems und der Gottesvorstellung. Ausgehend vom dem Punkt, dass Hiob "untadelig und aufrecht, gottesfuerchtig und dem Boesen abhold" ist, ist eine protestgerechte Kritik an Gott oder an seine Vorstellung als gerechter Gott zu tun. Fest zu halten ist, dass der ab Kap. 3 redende Hiob im Aufbau des Hiobbuches "mitten in der Asche" sitzt (2,8)[20], und seine Dialogen und Kritiken im Schutthaufen des (seines) Lebens fuehrt.

Besonders in Hi 3 uebt Hiob Kritik an Gott als (rechter) Verwalter der Schoepfung; das persoenliche Leidensgeschick wird als Kriterium fuer eine negative Beurteilung der gesamten Schoepfung genommen. Die Kritik beginnt nicht mit Argumenten, sondern "mit einer herausgeschleuderten Anklage, einer Verfluchung"[21]. Hiob verflucht den Tag seiner Geburt als Beginn eines Leidensweg, in dem "keine Rast und keine Stille" zu finden sind.[22] Alle moeglichen Schrecken ueberfallen ihn, weil im Grunde genommen aus seiner Sicht die Schoepfung Gottes in voellige Ungerechtigkeit verdreht ist.

In Hi 9 kommt die Kritik nochmal besonders zum Ausdruck; hiert richtet Hiob sich erneut gegen Gott. Dieser wird als ungeschickter Verwalter der Schoepfung und so auch der menschlichen Gerechtigkeit dargestellt. "Diese zweite Antwortrede Hiobs gehoert zu den ungeheuerlichsten Texten der Bibel"[23], denn die Anklage Hiobs geht so weit zu sagen, dass Gott als Frevler ueber die Welt herrsche. "Die Erde ist in die Hand eines Frevlers gegeben" (9,24); Gott strahlt beim Ratschluss der Frevler (10,3). Gerechte, Armen und Leidende fuehlen sich als waeren sie in Zwang und Frondienst gelegt (10,17). Fuer solches ungerechtes Ergehen macht Hiob Gott selbst schuldig, "er der mit einem Unwetter nach mir schnappt, der meine Wunden umsonst mehrt"[24]. Diese Kritik wird in Hi 29-31 noch breiter ausgefaltet. In diesen Kapiteln wird nochmals die fruehere "einflussreiche Position Hiobs"[25] klar; zugleich wird aber auch erneut der gerechter Weg Hiobs skizziert. Im Tor der Stadt, bei der Ausuebung der oeffentlichen Gerechtigkeit, stellt Hiob sich als jemand dar, der sich stets fuer die *personae miserae* einsetzte: "denn ich rettete den Elenden, der um Hilfe rief, und die Waisen, die ohne Hilfe war" (29,12); "ein Vater war ich fuer die Armen".[26] Nun jedoch als er selbst in Misere und Leid gefallen ist, wird Hiob oeffentlich ausgelacht (30,1). Die Tage, als Gott ihn huettete scheinen vorbei zu sein (29,2). Die Leuchte Gottes scheint nicht mehr ueber Arme und Leidende wie ihn; Hiob erfahrt nun die krasse Wirklichkeit jemandem, der etwa unter Frondienst gestellt ist, oder wie ein Sklave, der nach seinem Schatten lechtet (7,1-2). Soeldnerexistenz, Frondienst und Sklaverei werden fast als *conditio humana* dargestellt und koennten u.U. sogar als Verharmlosung der Ungerechtigkeit angesehen werden,[27] aber durchaus kann es als eine ueberhollbeduerftige Haltung des (ehemaligen) aristokratischen Denkens verstanden werden. Denn in seiner Rechtfertigung und Unschuldbestaetigung (29-31) redet Hiob noch voellig als Umkehrbeduerftige, als jemand, dem das Licht einer neuen Perspektive noch nicht aufgegangen ist.

Wie auch immer, fuer diesen Hiob steht (noch) klar, dass Gott selbst fuer sein Leidenergehen verantwortlich ist. Gott ist sein "grausame Feind" (30,21), der ihn in den

Tod bringen wird (30,23). Die Verdrehtheit des Tun-Ergehen-Zusammenhangs kommt nochmals klar zur Sprache: "Gutes hoffte ich, doch es kam Boeses; ich harrte auf Licht, doch es kam Dunkel" (30,26). Die Situation der Armut und des Lebens an den Raendern verdankt Hiob dem Gott, dessen Leuchte nicht mehr ueber seinen Haupt leuchtet. Nach einer erneuten ausfuehrlichen Unschuldsderklaerung (Hi 31), folgt dann in Hi 31,35 eine grundsaeztliche Herausforderung an den Allmaechtigen; als Anklaeger moege Gott seine Anklage klar leserlich und verstaendlich verfassen. Damit ist ein mittlerer Hoehepunkt im Hiobbuch erreicht; die Herausforderung fuehrt zur Wende; nun soll Gott selbst zu Wort kommen.

"Gott wird antworten, doch zunaechst ergreift ein bisher nicht genannter weiterer Freund Hiobs, Elihu, das Wort und gibt seine Antwort".[28] In der Forschung ist weitgehend akzeptiert, die Elihureden in Hi 32-27 seien sekundaer in das Hiobbuch eingefuegt worden.[29] Elihu wird weder im Prolog noch im Epilog erwaeht und auch die Hiobsantworten in 42,7-17 nehmen kein Bezug zu ihm. Im ganzen gesehen, ist festzuhalten, dass es ein spaeteres Element innerhalb des Hiobbuches ist, in dem ein weiterer Diskussionspartner *seine* Position zum Hiobproblem gibt. Die Charakterisierung als spaetere Einfuegung mindert jedoch nicht den Wert der Stellungnahme, sondern mit diesen Reden wird eine Art vermittelnde Position zum Ausdruck gebracht, die im groben darauf zielt, zu sagen, dass das Leiden zur Paedagogie Gottes gehoert. Dies ist eine theologische Position, die breit und oft in der pastoralen Arbeit akzeptiert wird, besonders wenn es darum geht, den Protest der Armen gegen Ungerechtigkeiten und gegen Gott selbst zu mindern oder abzuwenden.[30] Obwohl Elihu den Eindruck macht, das letzte Wort zum Hiobproblem zu sagen, wird auf seine Position nicht weiter eingegangen. Das Hiobbuch draengt auf das Neue in den Gottesreden.

III. Aus dem Wettersturm: Gerechtigkeit und komplexe Schoepfung

Der eigentliche Hoehepunkt im Hiobbuch ist in den Gottesreden in Hi 38-42 erreicht.[31] Hier ist die Frage der theologischen Distanz Gottes zu diskutieren. Gerade aber die Frage, wie diese Antworten Gottes, bzw. Reden Gottes an Hiob zu verstehen sind, wirft noch mehrere Fragen auf. Dafuer sprechen die so vielfaeltigen Meinungen in der Forschung und Auslegung.[32] Die Art und Weise der Antworten loest bei einigen Empoerung aus: Gott trette "als Pharao vom Himmel herab"[33]. Fuer andere sind die Antworten "duerftig und leer" und ihr Inhalt scheint als inadaequat.[34] Andere noch heben hervor, dass das Wichtigere sei, dass Gott ueberhaupt antwortet und nicht *was* er antwortet.[35] Dass Gott mit Hiob redet, auf seine existentiellen Fragen und Kritik eingeht, ihn nicht toetet, loest Hiob "aus der dunklen Nacht der Gottesferne und von den Anschuldigungen der Freunde".[36] Doch bleibt die relative Undurchsichtbarkeit dessen *was* gesagt wird, obwohl zu unterstreichen ist, dass dem *Was* mehr Wert zukommt als dem *Dass*. Selbst bei dem *Was*, sagte z.B. Gerhard von Rad zusammenfassend: "Alle Ausleger empfinden die Gottesrede insofern als aeusserst schockierend, als sie an dem speziellen Anliegen Hiobs ganz voruebergeht und dass sich Jahwe in ihr in keiner Weise zu irgendeiner Form der Selbstinterpretation herablaesst".[37] Cruesemann sagt in diesem Zusammenhang, es liege "etwas unbestreitbar Richtiges" daran, dass "die Gottesrede Hiobs Protest grundsaeztlich abweist".[38] Das ist ja die eigentliche Frage, und hier soll der Versuch gemacht werden, zu sehen, dass mit dem Inhalt eine Perspektive in Richtung *nicht-antropozentrischer Sicht der Schoepfung* gegeben wird. Was dem Inhalt der Rede anbetrifft, ist mit demselben Gerhard von Rad zur Vorsicht gerufen, wenn er sagt, es "ist nicht so sicher"[39] wie der antike Mensch auf den Reden reagierte.

Aufgrund der grundlegenden Analyse Keels der Reden Jahwes an Hiob in 38-42 vor

dem Hintergrund der antiken Bildkunst ist davon auszugehen, dass die Reden Gottes anhand mehreren Dichtungen aufgebaut ist. Schon bei der Einleitung der Rede Jahwes aus dem Sturmwetter (38,1) ist mit Cruesemann zu sagen: "Der Dichter greift auf eine vorgepraegte Vorstellung vom Sturm als Bringer des Gotteswortes auf, um auf diese Weise Gott zu Wort kommen zu lassen"[40].

Nach der prinzipiellen Zensur, wer es denn sei, der dem Gottesplan mit Worten *ohne Wissen* verdunkle (38,2-3), folgen zwei Dichtungen, in denen die ganze Schoepfung besonders in ihren kosmologischen Zuegen gezeigt werden soll. Zunaechst werden in 38,3-38 in der Dichtung "Jahwe, Herr der Schoepfung" Themen wie Gruendung und Grund der Erde (v.4-7), Bezaehmung und Versorgung des Meeres (v.8-11), Morgen und Morgenroette (v.12-15), Wettererscheinungen (v.22-30) Gestirne und Himmel (v.31-38) abgahandelt. Auf die von Hiob in Kap. 3 erhobene Kritik, die Schoepfung sei ein Chaos ohne Fuehrung, antwortet Gott mit diesen Hinweisen auf die Komplexitaet des Kosmos und es soll damit klargestellt werden, dass er, Jahwe, der Herr der Schoepfung sei und diese also nicht ohne einen Plan (*'etsah*) konstituiert ist und der staendigen Intervention Gottes bedarf. "Was bei diesem Bild des Kosmos schaffenden Gottes auffaellt ist, ist dass dieser Kosmos nicht ein fuer allemal, sonder immer wieder neu geschaffen wird".[41]

Die zweite Dichtung (38,39-39,30) in der ersten Rede befaesst sich mit der Tierwelt und Jahwe wird als "Herr der Tiere" dargestellt. Hier wird eine Reihe von zehn Tieren zusammengestellt: Loewin und Rabe (v.39-41), Steinziege und Hirschkuh (39,1-4), Wildesel und Wildtier (v.4-12) Straussenhehne und Pferd (v.13-25), Falke und Geier (v.26-30). Aufgrund der Untersuchung von Keel ist zu sagen, dass die Gemeinsamkeit dieser zehn Tiere besonders darin liegt, "dass sie auf je ihre Weise eine den menschlichen Beduerfnissen sich nicht fuegende Welt bewohnen und repraesentieren, Zeugen einer Art Gegenwelt zur Menschenwelt sind"[42]. Dies wird besonders am Beispiel von Aas deutlich, der u.U. sich auch von erschlagenen Menschen ernaeht, und kann so mit den Worten des brasilianischen Dichters Zé Ramalho im Lied "Die Natur" als "Angestellter der Reinigung" gesehen werden. Diese Tiere werden in der altorientalischen Ikonographie auch oft als Jagdtiere dargestellt. Als Herr dieser Tiere wird Jahwe als ein Gott dargestellt, der sowohl als Hueter als auch Begrenzer von Tieren fungiert, deren Lebensweise den Menschen und ihren Interessen entgegenstehen oder sich ausserhalb der normalen menschlichen Sichtweise befinden. Damit wird klar, dass diese Schoepfung kein Chaos ist, aber auch keine heile Welt, wie die Freunde Hiobs behaupteten. Keel sagt dazu: "Mit dem Bilderbogen vom "Herr der Tiere" korrigiert Jahwe beide Auffassungen. Es fehlt in der Welt nicht an chaotischen Maechten, von eindrucklicher Wildheit und gewaltiger zerstoererischer Kraft. Aber die Welt ist doch nicht ohne Plan, ohne Ordnung. Jahwe haelt das Chaos im Zaum, ohne es in eine langweilige, starre Ordnung zu verwandeln"[43].

Der thematische Bereich der menschenwidrigen Kraefte in der Schoepfung wird in der zweiten Rede (40,6-41,26) mit der Vorstellung des Behemot (40,15-24) und des Leviathans (40,25-41,26) fortgefuehrt.[44] Beide repraesentieren sozusagen die "diabolischen Wesen" in der Schoepfung, und stehen so als "Unheilsmaechte ausserhalb Gottes und des Menschen".[45] Als solche koennen sie viel Schaden und Unrecht anstellen. In den Darstellungen soll jedoch klar gemacht werden, dass Jahwe es ist, der *auch* diesen Bestien besiegen kann, eine Herausforderung bei der Hiob voellig scheitern wuerde wenn er es auch nur versuchen wuerde. Diese menschenfeindliche und zum Teil chaosherbeifuehrenden Kraefte in der Schoepfung werden als *Bestandteile* der Schoepfung dargestellt. Dies wird besonders deutlich bei der Angabe zum Behemot, wenn Jahwe von ihm sagt:"den ich geschaffen habe mit dir" (40,15).[46] Zusammenfassend kann man zu den beiden Gottesreden sagen, dass "die von Gott geschaffene Welt eine bunte und deshalb notwendig widerspruechliche Welt ist", in der jedoch der Gott Jahwe, und nur er, "dafuer sorgt, dass sie nicht den Chaosmaechten anheimfaellt".[47]

Theologisch gesehen erscheint der hier repraesentierte Gott in einer distanzierten Relation zu den traditionellen Themen und Fragen der (menschlichen) Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft und der Schoepfung. Die Menschen werden (nur) als ein Teil der viel groesseren und komplexeren Schoepfung angesehen und nicht mehr als ihr Zentrum. In diesem theologischen Konzept ist die Frage nach der menschlichen Gerechtigkeit (neu) zu stellen.

Innerhalb der Gottesreden wird auf die leitende und so heftig von Hiob und den Freunden diskutierte Frage nach Gerechtigkeit explizit am Anfang der zweiten Gottesrede in Hi 40,6-14 bezug genommen. In diesem Text sind die Wortfelder *rashah* und *shafat* leitend. Im Grunde geht es um eine Differenzierung des traditionellen Tun-Ergehen-Verstaednis, indem die eingehende Anfrage an Hiob (40,8) gerade eine Inversion des Denksystems seitens Hiobs voraussetzt, so dass Gott selbst als Frevler und Bevorzuger von Frevler dargestellt wird (Hi 9). Die gleiche Anschuldigung, die Ps 82 an die Goetter richtet[48], naemlich die Frevler zu beguenstigen, richtet hier Hiob an Jahwe. Diese Inversion wird jedoch von Gott zurueckgewiesen mit der Herausforderung an Hiob, als Gott zu sein und zu handeln und so dem Problem der Ungerechtigkeit und der Frevler in der Welt eine Loesung herbeizufuehren.

Was den Inhalt von Hi 40,9-14 anbetrifft, ist hervorzuheben, dass mit der Metapher vom Arm Gottes in dem oft als sekundaer angesehenen V.9 (und auch V.14b) auf den Exodus hingewiesen wird. Denn der Ausdruck "Arm Gottes" wird an mehreren Passagen in bezug auf ein machtvolles Handeln Jahwes in der Geschichte Israel verwendet (Ex 6,6; 15,16; Dt 3,34; 33,27; Jes 30,30, etc.). Auch das Donnern der Stimme Gottes weist etwa auf rechts und rettungsbringende[49] Theophanien Jahwes hin, wie etwa in Ex 19,16 oder im Ps 29. In all diesen Texten wird darauf hingewiesen, dass der Arm und die Stimme Jahwes fuer politisch-geschichtliche Befreiung schafft und fuer die Erhaltung der Schoepfung sorgt. "Schoepfung und Exodus kommen hier so zusammen, dass die urzeitliche Besiegung der Chaosmaechte und die geschichtliche Ueberwindung der Israel bedraengenden Maechte zu *einem* Geschehen werden".[50] Bei er Beibehaltung von V.9 scheint dies vom Inhalt durchaus plausibel zu sein.

Doch problematisch wird die Passage Hi 40,10-14 wenn man nach der moeglichen (rethorischen) Funktion des Stueckes fragt. Denn es ist deutlich zu erkennen, dass die Aufforderungen in V.10-14 zumindest ironisch wenn nicht sogar sarkastisch formuliert sind. Hiob wird aufgefordert, wie ein (besserer) Gott zu sein und zu handeln, und dazu soll er die entsprechende Ornate der Hoheit, Erhabenheit, Pracht und Glanz auf sich nehmen (V.10). Die verschiedenen Aufforderungen zielen auf das gottesaehnliche (geschichtliche) Handeln in V.11-13. Hier naemlich wird Hiob aufgefordert, das Hohe zu erniedrigen und zu demuetigen und die Frevler in der Welt zu beseitigen: "stecke sie zusammen in den Staub hinein" (v.13a). Mit einem solchen machtvollen Handeln haetten viele Klagen fuer Menschen wie Hiob keinen Grund mehr und er selbst koennte als Gott geruehmt werden: "auch ich will dich dann ruehmen" (v.14a).

Die ironisch oder sarkastischen Formulierungen mit den entsprechenden Fortfuehrungen der Reden ueber Behemot und Leviathan wollen darauf hinweisen, dass ein Mensch *wie* Hiob nicht in der Lage ist und sein kann, das komplexe Problem der Gerechtigkeit in der Schoepfung voellig zu loesen. Mit diesen Formulierungen wird Hiob im Grunde diese Kompetenz relativiert und sogar abgesprochen. Damit kann sich, wie Cruesemann meint, eine eher aristokratische Haltung im Hiobbuch zum Ausdruck bringen, indem mit dem Hinweis auf den Exodus eine menschlich und geschichtlich-politische Befreiung oder Rebellion als fragwuerdig hinterfragt wird. Denn es ist nicht ausser Acht zu

lassen, dass mit Hiob und seinem Protest gerade auch ungerecht leidende Menschen symbolisiert sind, die sich gegen Gott und das theologisch-weisheitlich abgesicherte System und somit auch gegen die Ungerechtigkeiten auflehnen. Ist die Rethorik von Hi 40,10-13 gegen Vorhaben von Gruppierungen in Israel gerichtet, die moeglicherweise politisch-geschichtliche Proteste durchdenken und durchfuehren wollen etwa in Sinne von eschatologische Hoffnungen? Wenn dem so ist, wird hier gesagt, dass eine Loesung des Problems der Gerechtigkeit innerhalb der Schoepfung Menschen *wie* Hiob oder Menschen nicht zukommt und allein Jahwe wird als Garant der Gerechtigkeit innerhalb der komplexen und widerspruchsvollen Schoepfung afirmiert. Wenn eine Infragestellung der Frage und des Protestes gegen Ungerechtigkeit im Hiobbuch zu lesen ist, scheint es mir auf der rethorischen Ebene des Stueckes Hi 40,10-13 zu liegen. Denn ansonsten kommt in den Gottesreden ein Gottesbild zum Ausdruck, dass Jahwe als Garant und Erhalter der *ganzen* Schpoeufung darstellt.

IV – Auf Staub und Asche: die neue oekozenrische Perspektive

Gerade dies erkennt Hiob in seiner zweiten Antwort an Gott (42,1-6). In V.2-3, in denen das Wortfeld *jadah* und *da'at* dreimal vorkommt, kommt Hiob zur Einsicht, dass Gott alles vermag. “Gott allein ist es, der die Welt erhaelt – keine widerspruchsfreie , “heile” Welt, sondern eine, in der widerstrebende Interessen und Lebensbeduerfnissen Raum haben (erste Gottesrede) und der sie gegen die Frevler, die in Behemot und Leviathan sich manifestierenden Chaosmaechte, verteidigt (zweite Gottesrede)”[51]. Auch erkennt Hiob, dass er es war, der Gottes Plan verdunkelt bzw. nicht anerkannt hat, und so der Belehrung bedarf (V.4). Mehr als Belehrung jedoch hat Hiob eine unmittelbare Gotteserfahrung: “jetzt hat mein Auge dich geschaut” (V.5b). Vom Hoerensagen kommt Hiob zur Gottesschau. Damit ist eine Ueberwindung der herkoemmlich-traditionellen Theologie angesprochen, d.h. das Hiobproblem bekommt eine neue Sicht, aber zugleich ist auch der *Hiobfall* thematisiert, indem der leidende und verarmte Hiob unmittelbar vor Gott kommt und aufgenommen wird. Juergen Ebach hat in diesem Sinne Recht, wenn er sagt, dass hier “beide Linien” zusammen kommen.[52]

Was die unmittelbare Gotteserfahrung als Konsequenz ausloest ist von Hi 42,6 her zu interpretieren. Ueblicherweise wird der Vers auf eine Reue und Umkehr Hiobs gedeutet.[53] Hier jedoch soll die Deutung Ebachs aufgenommen werden, dass die letzten Worte Hiobs eine *Veraenderung seines Denkens* zum Ausdruck bringen. Das ist unter Hinweis auf Gn 6,6, Jona 3,9s dahin zu argumentieren, dass das Verb *nhm* in der Nifalform nicht so sehr ein inneres Reuegefuehl, sondern vielmehr eine “Abkehr von einem Tun oder einer Haltung und die Veraenderung hin zu einer neuen Haltung und einem neuen Tun” im Sinne eines kognitiven Erkennens verstanden wird.[54] In gleicher Richtung wird auch das schwierige Verb *ma'as* unter Verweis auf das Vorkommen des Verbes im Hiobbuch (5,17; 7,16; 8,20; 9,21; 10,3; 19,18; 31,13, 34,33, 36,5) und auch im Ps 118,22 und Jes 7,15 im Sinne vom “Verwerfen” eines zuvor erworbenen Wissens aufgrund des Ergebnisses eines Pruefungsvorgangs zu verstehen sein.[55] Somit ist anzunehmen, dass Hiob hier die fruehere (falsche) Auffassung von Gott und von sich selbst verwirft, in dem Sinne, dass ihm durch die Gottesreden und Gottesschau klargeworden ist, dass nicht er und seine erwartete Gerechtigkeit Kriterium der Schoepfungsfuehrung ist, sondern dass Jahwe es ist, der diese widerspruchsvolle Welt mit seinem Arm regiert und erhaelt.

Diese neue Perspektive bekommt Hiob nicht nachdem sein Schicksal geaendert wird, sondern noch waehrend er “auf Asche und Staub” sitzt. Der Ausdruck ‘*al ‘afar wa’afaer* weist hier nicht auf reine Busrituale hin, sondern kennzeichnet die *reale Situation* Hiobs.

Denn seit 2,8 befindet sich Hiob schon "mitten in der Asche", womit seine marginalisierte und an dem Raendern des Lebens seiende Existenz gekennzeichnet ist. Noch "mitten in der Asche" und so durch die ganzen Diskussionen hindurch verhaelt Hiob sich entsprechend seiner eher und ehemaligen aristokratischen Dankenweise. Sein neues "Wissen" erhaelt er durch den Einblick in die komplexe Schoepfung Gottes, in der er, d.h., der Mensch und Menschen *wie* ihn ein Teil eines in sich von Widerspruechen durchzogenes Ganzen sind. In seiner neuen Perspektive ist auch die Frage nach dem Leiden von der "Zweckfrage und der Kosten-Nutzen-Rechnung" des traditionellen weisheitlichen Denkens abgeloeset.[56] Diese neue Perspektive ist von einer nicht-antropozentrische Sicht der Welt durchzogen. Der Mensch wird somit als Teil eines kosmologischen Kontextes praesentiert. Die Menschen und Menschen wie Hiob sind aufgerufen zu einer tieferen Integration im Leben der ganzen Schoepfung, dessen Logik und Konzept von Gerechtigkeit sich nicht damit beschaenkt, die Interessen nur einige Glieder zu befriedigen.[57] Hier kann man also von einer *oekozenrischen* Perspektive sprechen.[58] In grunde realisiert Hiob die doppelte Wende von einer machtzentrischen Stellung hin zu ein marginalisiertes Dasein "mitten in der Asche". In dieser Situation "auf Staub und Asche" kommt Hiob von einer *egozenrischen* zu einer *oekozenrischen* Perspektive der Schoepfung und der Gerechtigkeit in ihr. Damit bekommt das *Hiobproblem* ein neues Licht.

Diese neue oekozenrischen Perspektive wird nicht mit der erneuten Wende in 42,7-11 revidiert, sondern indem hier erzaehlt wird, dass der verarmte Mensch Hiob wieder im Leben aufgerichtet wird, bekommt auch der *Hiobfall* seine Loesung. Das etwa distanzierte Gottesbild als Regent und Erhaelter einer komplexen oekologischen Schoepfung darf nicht am Geschick der Armen vorbeigehen oder vorbeigedacht werden, sondern muss das Recht der Armen und Leiden auf ein Leben mit Dignitaet mit einbeziehen. So kann auch heute die Frage der Hungernden, Leidenden und Verarmten mit Hinweis auf die Komplexitaet der modernen Gesellschaft in der globalisierten Welt nicht zurueckgestellt werden, sondern eben das Emotionale und das Kognitive muss Hand in Hand gehen in der Konstruktion einer anderen Welt, die anders sein kann und zu weben ist mit den Faeden der Gratuitaet, des Frieden und der Gerechtigkeit *fuer alle*.

Este texto foi publicado em:

HARDMEIER, Christof; KESSLER, Rainer; RUWE, Andreas (eds.). *Freiheit und Recht*. Festschrift fuer Frank Cruesemann zum 65. Geburtstag. Güterloh: Chr. Kaiser; Gütersloher Verlagshaus, 2004. p. 414-428.

[1] F. Cruesemann, Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verstaendnis des Hiobbuches, in: *Werden und Wirken des Alten Testaments*. Festschrift fuer Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Hg. Von Rainer Albertz u.a., Goettingen, 1980, bes. 388.389.292.

[2] Hiob und Kohelet, 385.

[3] Hiob und Kohelet, 376.

[4] In bezug auf die oekozenrische Perspektive und menschliche Befreiung ist hier auf auf Formulierungen von Leonardo Boff, *Grito da terra – grito dos pobres*, Petrópolis, 1994 zu verweisen. Vgl. auch L. Boff, *Ética da vida*. Brasilia, 1999.

[5] Uebersetzung nach U. Wilckens, *Der Brief an die Roemer*, 2. Teilband (Roem 6-11), Neukirchen-Vluyn, 2, verb. Aufl., 1987, 146. Fuer die Interpretation siehe auch Ivoni Richter Reimer, *Justificação por fé e cuidado de toda a criação. Motivos para perseverar (Romanos 8)*, *Estudos Bíblicos 72* (Petrópolis, São Leopoldo, 2001), 115-123.

- [6] Leif. E. Vaage, **Do meio da tempestade: uma resposta de Deus a Jó. Sabedoria bíblica, ecologia moderna, vida marginal. Uma leitura de Jó 38,1-42,5**, Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana 21 (Petrópolis, São Leopoldo, 1995) 63-77. Vgl. auch Haroldo Reimer, **Criação: complexo espaço-planetário. Uma leitura de Jó em perspectiva ecológica**, Fragmentos de Cultura 12/ 4, (Goiânia, 2002) 643-657.
- [7] Vgl. K. Koch, **Gibt es ein Vergleutungsdogma im Alten Testament**. In: **Spuren des Hebraeischen Denkens**, Neukirchen, 1990, 65-103.
- [8] F. Cruesemann, **Die unveraenderbare Welt. Ueberlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohélet)**, In: **Der Gott der kleinen Leute**, Bd. 1, 1979, 85.
- [9] Vgl. Cruesemann, **Die unveraenderbare Welt und Elsa Tamez, La razón utópica de Qohélet**, Pasos 52 (San Jose 1994), 9-23.
- [10] Vgl. dazu Juergen Ebach, **Streiten mit Gott**, Neukirchen-Vluyn, 2 Bde, 1996, pasin.
- [11] Uebersetzung nach Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd 1, 1.
- [12] Siehe dazu G.S. Sanchez Bravo, **Sofrer sem motivo. Teodicéia na moldura narrativa do livro de Jó**. Rio de Janeiro, 1999. Siehe auch Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 2, 162.
- [13] José Luís Sicre, **Introdução ao Antigo Testamento**, Petrópolis, 1996, 296.
- [14] Vgl. Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 2, 164.
- [15] Uebersetzung nach Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 1, 56. Zur Theologie der Freunde Hiobs, siehe auch J. Ebach, **Gott und die Normativitaet des Faktischen. Plaedoyer fuer die Freunde Hiobs**. In: **Hiobs Post**, Neukirchen, 1995, 55-66.
- [16] Siehe dazu Hans Halter (Hg.), **Wie boese ist das Boese? Psychologische, philosophische und theologische Annaeherungen an ein Raetsel**. Zuerich, 1988.
- [17] Vgl. bes. Henri de Ternay, **O livro de Jó. Da provação à conversão, um longo processo**. Petrópolis, 2001.
- [18] Cruesemann, **Hiob und Kohélet**, 387.
- [19] So mit Max Weber, **Wirtschaft und Gesellschaft I**, Koeln / Berlin, 1964, 385, *apud* Cruesemann, **Hiob und Kohélet**, 389.
- [20] Vgl. hierzu Georg Fohrer, **Das Buch Hiob**, Berlin (DDR), 1988, 99.
- [21] Ebach, **Sreiten mit Gott**, Bd. 1, 46.
- [22] Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd., 1, 46.
- [23] Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 1, 93.
- [24] Uebersetzung nach Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 1, 91.
- [25] Cruesemann, **Hiob und Kohélet**, 387.
- [26] Uebersetzung nach Fohrer, 402.
- [27] So Cruesemann, **Hiob und Kohélet**, 388.
- [28] Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 2, 91.
- [29] Zur Dikussion, vgl. Ebach, **Streiten mit Gott**, Bd. 1, 91-93; vgl. auch Luis Alonso Schoekel; J. Luis Sicre Diaz, **Job. Comentário Teológico y Literário**, Madrid, 1983, 455-528.
- [30] Vgl. Gustavo Gutierrez, **Falar de Deus a partir do sofrimento inocente**, Petrópolis,

1987, bes. 82-90.

[31] Dazu grundsatzlich Othmar Keel, *Jahwes Entgegnungen na Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenoessischen Bildkunst*. Goettingen, 1978.

[32] Zur Uebersicht, vgl. Keel, 11-15.

[33] Ernst Bloch, *Wegzeichen der Hoffnung. Eine Auswahl aus seinen Schriften*, Freiburg, 1967, 90.

[34] *Apud* Keel, 11.

[35] Vgl. *Apud* Cruesemann, *Hiob und Kohelet*, 377-379 und *apud* Keel, 11-15.

[36] Keel, 23.

[37] Gerhard von Rad, *Weisheit in Israel*, Goettingen, 1970, 290.

[38] *Hiob und Kohelet*, 377.

[39] Von Rad, 290.

[40] *Hiob und Kohelet*, 379; er weist mit von Rad auf die hymnische Tradition in Ps 148,8 und auf aegyptischen und akkadische Parallelen.

[41] Keel, 61.

[42] Mit Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 132.

[43] Keel, 125.

[44] Zur Analyse grundsatzlich Keel, 126-156 und Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 140-154.

[45] Keel, 155.157.

[46] Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 141.

[47] Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 154.

[48] Siehe hierzu Frank Cruesemann, *Meine Kraft ist in den Schwachen maechtig*, *Junge Kirche* 48 (1987) 610-614.

[49] Zum Sinai als Rettungsberg, vg. Frank Cruesemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Muenchen, 1992, bes. 44ff.

[50] Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 145.

[51] Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 155.

[52] *Ibid.*, 156.

[53] Vgl. Fohrer, 535-6, G. Hoelscher, *Das Buch Hiob (HAT 17)*, Tuebingen, 1952, 98.

[54] Ebach, *Streiten mit Gott*, Bd. 2, 157s.

[55] *Ibid.*, 158.

[56] *Ibid.*, 160.

[57] Vaage, 76, Richter Reimer, 115-123

[58] Siehe hierzu auch Haroldo Reimer, *Sobre pájaros y niños. Mirada ecológica en leyes des Deuteronomio*, *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 39 (Quito-Ecuador 2001), 33-43.