

**Zeitschrift:** Colloquium Helveticum : cahiers suisses de littérature générale et comparée = Schweizer Hefte für allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft = quaderni svizzeri di letteratura generale e comparata

**Herausgeber:** Association suisse de littérature générale et comparée

**Band:** - (2003)

**Heft:** 34: Nach der Bibel = Après la Bible : approaches to the scriptures

**Artikel:** Modell des Menschen : Hiob im Geotheschen Faust

**Autor:** Schrader, Hans-Jürgen

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1006433>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 15.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Hans-Jürgen Schrader

## Modell des Menschen:

### *Hiob im Goetheschen Faust*

Als Goethe sich um 1797 ein weiteres Mal anschickt, die Szenenfolge seines *Faust*-Dramas auszubauen, die er genialisch roh und bruchstückhaft aus den Frankfurter Sturm- und Drang-Studienjahren nach Weimar mitgebracht und seither für seine erste Gesamtwerkausgabe in eine vorläufige Form gebracht hatte (*Faust. Ein Fragment*, 1790), entwirft er zuallererst die Sequenz der drei Prologe, die der Dichtung fortan vorangestellt sein sollen.<sup>1</sup> Zwischen Ernst und

<sup>1</sup> Eine Weiterführung der Studie zur literarischen Adaption des Hiob-Modells über die hier vorgelegte Untersuchung zum Goetheschen *Faust* hinaus ins 20. Jahrhundert, zu Joseph Roth und zur Lyrik nach der Shoah erschien in französischer Sprache ("Job dans la littérature allemande. Modèle de l'homme, symbol du chagrin juif, quête de la théodicée") in dem von Pierre Gisel herausgegebenen Sammelband *De la Bible à la littérature*. Hg. v. Jean-Christophe Attias und Pierre Gisel, Genève, Labor et Fides, 2003, S. 135-167; diese Weiterführung wird auch auf deutsch publiziert im Jahresband 2004 der *Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes* (Festschrift für Rudolf Mohr). – Für die Sachnachweise und Interpretamente der immensen *Faust*-Forschung [genaue bibliographische Angaben zu den hier in den Fußnoten gegebenen Kurztiteln im Literaturverzeichnis am Schluß des Beitrags] stütze ich mich vorrangig auf den Kommentar der auch für die Zitate und Referenzen (mit nachgestellten Versangaben im Text) zugrunde gelegten Neuedition der Frankfurter Ausgabe (FA): Goethe, *Faust. Texte*, hg. von Albrecht Schöne, 1994 (u.ö.); A. Schöne, *Johann Wolfgang Goethe. Faust. Kommentare*, 1994 (u.ö.) sowie auf das neue *Faust*-Handbuch von Jochen Schmidt, *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*, 2001. Angesichts der nach wie vor obwaltenden Unsicherheit über die genaue Datierung der Arbeitsschritte, mit denen Goethe sukzessiv die "Große Lücke" in der ursprünglichen Szenenfolge ausgefüllt hat, tendieren (ausgehend von den Datierungserwägungen Grumachs) Schmidt (S. 56) zu einem Ansatz der Ausarbeitung des "Prolog im Himmel" "um 1797/98", Schöne (S. 162) "vermutlich um 1800", wobei der Prolog "aber in Verbindung mit dem Epilog eines Gerichts im

ironischem Spiel behutsam equilibriert, setzen sie alle drei dem Stück ein Signal der Verfremdung voran; sie schaffen Reflexionsabstand und weisen die Unmittelbarkeit einer identifikatorischen Illusion zurück. Mit dem dritten, dem „Prolog im Himmel“, werden die Szenen von Fausts Erdetreiben vollends zum Spiel im Spiel, indem ein Bühnen-Teufel den mythologischen Himmelsschauplatz betritt, um an der von den Erzengeln gepriesenen Sphärenharmonie und Schöpfungsqualität herumzunörgeln.<sup>2</sup> Dabei trägt er seinem Theaterkontrahenten, dem göttlichen Herrn, eine Wette auf die Verführbarkeit gerade jenes Faust an, den dieser als seinen exemplarisch strebsamen „Knecht“ über alle anderen Akteure erhoben hatte. Gemeinsam mit uns Zuschauern ver-

Himmel über Faust wohl schon in Goethes ältestem Plan, jedenfalls vor 1797 konzipiert“ gewesen sei. Die grundlegende Abhandlung von Ernst Grumach, „Prolog und Epilog im Faustplan von 1797“, *Goethe*, NF 14/15 (1952/53), S. 63-107 bleibt – weit über ihre begründeten Datierungshypothesen (S. 64, 67f., 70f., 105f.) hinaus – weiterhin lesenswert. Über die Wiederaufnahme der *Faust*-Arbeit und die Ausführung des „Prolog im Himmel“ in der Phase zwischen Frühsommer 1797 und Frühjahr 1798 wird dort die tragende Idee eines zur Erlösung führenden *Faust*-Plans aufgrund ihrer zahllosen Reminiszenzen an Georg von Wellings *Opus mago-caballisticum* (2. Auflage [die in Goethes Weimarer Bibliothek erhalten ist] Frankfurt – Leipzig 1760) bis in die Zeit der Lektüre dieses Buches in den Frankfurter Krankheitsmonaten von 1769 zurückgeführt.

- 2 Auf den inszenierten Tonabsturz der Teufelsrede gegenüber dem oratoriumhaft die Größe und Vollkommenheit der Schöpfung preisenden Erzengelgesang und auf die Zuordnung Mephistos zum „Gesinde“ mit seiner traditionellen Festlegung auf den niederen Tonfall des „genus humile“ verweisen Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 165-169 und 176, Schmidt, *Faust. Grundlagen*, S. 38, 58, 62f. – Schmidt (S. 47, 57, 65) hebt ganz besonders den aus der nur mehr zitathafte Transzendenz in die Immanenz weisenden „mythologisch-metaphorischen Status“ der Spielrollen des Herrn und des Teufels hervor. Zufolge Schöne (S. 164) zeigt eben diese Säkularisierung der transzendenten Mächte über einer Welt, in der konsequent „nach drüben [...] die Aussicht uns verrannt“ (Vs. 11442) bleibt, „den fundamental neuzeitlichen Charakter der Goetheschen *Faust*-Dichtung“. Die „Interrelation von Dramentext und Musik“ als ‘integrales Element des dramatischen Bauplans‘ betont neuerdings einläßlicher (besonders auch für die Rahmenpartien, „Prolog“ und „Bergschluchten“) Hans Joachim Kreutzer, *Faust. Mythos und Musik*, 2003, S. 57-59, 81-84.

folgen von nun an Himmel und Hölle, die Repräsentanten von Gut und Böse, das abrollende Geschehen. Dem allmächtigen Schöpfer des Universums aber steht ein Widersprecher von durchaus untergeordneter Statur gegenüber. Im göttlichen "Gesinde" darf dieser "Schalk" wohl "frei erscheinen", doch bleibt er erklärtermaßen dem göttlichen Heilswalten dienstbar untergeordnet.<sup>3</sup>

Wie in einem Mysterienspiel wird so um die in ihrem irdischen Begehrten, Handeln und Scheitern exemplarisch exponierte Zentralfigur ein "metaphysischer Rahmen"<sup>4</sup> aufgespannt, aus dem sie von fern observiert und geleitet wird. Der Teufelsschalk Mephistopheles will dem Herrn die Fehlgeschaffenheit seiner Schöpfung gerade an ihrem Meisterwerk erweisen, sei doch der Mensch just durch seine Vernunftbegabung, den bloßen "Schein des Himmelslichts" (Vs. 284), zu einem besonders verunglückten Zwitterwesen mißraten. Diesem Generalangriff begegnet der Herr – ohne sich auf diese Argumentation einzulassen – mit einem personifizierten Gegenargument, mit dem Hinweis auf jenen Mann seines Wohlgefällens, der unvergleichlich kühn ins Unbedingte strebt. "Wenn er mir jetzt auch nur verworren dient" (Vs. 308), will er doch "ihn bald in die Klarheit führen":

DER HERR  
 Kennst du den Faust?  
 MEPHISTOPELES  
 Den Doktor?  
 DER HERR  
 Meinen Knecht! (Vs. 299)

<sup>3</sup> Dazu (ebd.) Schöne, S. 176, Schmidt, S. 64f. Zur Charakterisierung Mephistos als "Schalk" – mit dem schweizerdeutschen Nebensinn eines übellaunig-tadelsüchtigen Neganten – vgl. Momme Mommsen, "Der 'Schalk' in den Guten Weibern und im Faust", *Goethe. NF* 14/15 (1952/53), S. 171-202, v.a. 172, 190-194, 197f.

<sup>4</sup> Begriff bei Schöne (ebd., S. 17, 162), ebd. zum Gattungszitat (S. 18, 163). Bereits Grumach, *Prolog und Epilog*, S. 88, hat auf die Inszenierung als "Mysterienspiel" sowie (S. 73-81) auf die Verknüpfungen des Prologs mit dem (geplanten) Epilog bzw. dem (schließlich ausgeführten) Dramenschluß hingewiesen.

[...]

MEPHISTOPHELES

Was wettet ihr? den sollt ihr noch verlieren,  
Wenn ihr mir die Erlaubnis gebt  
Ihn meine Straße sacht zu führen:

DER HERR

So lang' er auf der Erde lebt,  
So lange sei dir's nicht verboten.  
Es irrt der Mensch so lang' er strebt.

MEPHISTOPHELES

Da dank ich euch; denn mit den Toten  
Hab' ich mich niemals gern befangen.  
Am meisten lieb ich mir die vollen frischen Wangen. [...]

DER HERR

Nun gut, er sei dir überlassen!  
Zieh diesen Geist von seinem Urquell ab,  
Und führ' ihn, kannst du ihn erfassen,  
Auf deinem Wege mit herab,  
Und steh' beschämt, wenn du bekennen mußt:  
Ein guter Mensch in seinem dunkeln Drange  
Ist sich des rechten Weges wohl bewußt.

MEPHISTOPHELES

Schon gut! nur dauert es nicht lange.  
Mir ist für meine Wette gar nicht bange. (Vs. 312-331)

Faust, der auf seiner unter besondere Prüfung gestellten Erdenbahn so viel Unheil mit mörderischen Konsequenzen anrichten wird, daß seine Apostrophierung als "guter Mensch" menschlichen Moralkriterien kaum standhielte, erscheint hier als Versuchsobjekt in einer doppelt ungerechten Abmachung oder gar, wie Mephisto sie auffaßt, Wette. Zum einen sind die Partner der Absprache über Faust so ungleich, daß das Ergebnis ohne faire Chancengleichheit feststeht. Der Rangunterschied zwischen dem allmächtigen Herrn und dem Gespächspartner, der ihm im Gesinde bloß als Werkzeug dient, wird klar schon an ihren Anredeformen ersichtlich: der Herr apostrophiert den Bediensteten mit "Du", dieser repliziert mit dem unterwürfigen "Ihr". Allein Gottes Aussprechen seines allmächtigen, zukunftstiftenden Willens ist ein prä-

etabliertes Faktum: wenn er seinen Erwählten<sup>5</sup> dem Schalk bloß überläßt, "So lang er auf der Erde lebt", bevor er ihn nämlich aus "Gärung" und Trübung zur "Klarheit" führen will, dann bleibt seinem Widersprecher nicht die geringste Chance. Monströser aber erscheint die andere Schiefheit des himmlisch-höllischen Zwiegesprächs: indem ein all-liebend vorgestellter Gott seinen bislang vorbildlich bewährten "Knecht" zu bloßen Experimentalzwecken in die Hände des Satans, damit in Schuld und zeitliches Unheil ausliefert, scheint er ihn doch in der Tat so zu traktieren, wie Mephisto ihm den Menschen beschrieben hatte, als eine Gattung von "langbeinigen Zikaden, // Die immer fliegt und fliegend springt" (Vs. 288f.), deren Herumhopsenlassen in einem metaphysischen Flohzirkus ein doch recht miserables Vergnügen darstellte.<sup>6</sup> Dieselbe Schreckvorstellung eines zynisch mit dem Geschick seiner Getreuen spielenden Gottes wird 1850 Heinrich Heine, auf seinem hoffnungslosen Pariser Schmerzenslager gegenüber Heinrich Laube, in dasselbe Bild kleiden:

Ich liege zusammengekrümmt, Tag und Nacht in Schmerzen, und wenn ich auch an einen Gott glaube, so glaube ich doch manchmal nicht an

<sup>5</sup> Zu dieser biblischen Bedeutung der Kennzeichnung Fausts als "Knecht" Gottes (nicht allein im alludierten Hiob-Buch) vgl. Schöne, ebd. S. 171f.

<sup>6</sup> Der Mephisto-Anklage, der Mensch sei in seinem immer wieder grotesk zur Erde zurückplumpsenden Himmelsdrang gar schrecklicher noch mißraten als die Heuschrecke, sind zweifellos auch die Paralipomena 36/37 auf dem Sammelblatt H P<sub>2</sub> mit Entwürfen zum "Prolog im Himmel" zuzuordnen.

(P 36:) "Vier Beine lieb ich mir zu sichrem Stand und Lauf  
Er klettert stets und kommt doch nicht hinauf".

(P 37:) "Und selbst die allerkürzten Flügel  
Sind doch ein herrliches Organ."

Goethe, *Faust. Texte*, S. 546; vgl. mit plausibler Auslegung der schon hier entschiedenen Neukonzeption Fausts als Modell des Menschen in seiner Zwischenstellung zwischen oberen und unteren Kräften Grumach, "Prolog und Epilog", S. 68f., 106.

einen guten Gott. Die Hand dieses großen Thierquälers liegt schwer auf mir.<sup>7</sup>

Mit dieser doppelten Schieflage aber verweist Goethe unverkennbar (ebenso wie in der Abbreviatur dann auch Heine) auf ein gewaltig im Hintergrund seiner Bühne aufgebautes Bibelmodell, nicht allein für die Personenkonstellation und Handlungsgrundlage, sondern auch für die erschreckende Problematik. Das Modell, im *Faust*-Prolog über die zitierte Versuchsanordnung hinaus auch durch Textallusionen an die Luther-Bibel ohnehin augenfällig, hat Goethe im vertrauten Kreis wiederholt gerade in der Zeit in Erinnerung gerufen, als er 75jährig zur letzten Kraftanstrengung ansetzte, das „Hauptgeschäft“ seines ganzen Lebens noch vollends „zustande“ zu bringen. Formuliert hat er damit zugleich den Anspruch, im *Faust*-Drama mit dem übermächtigen weltliterarischen Urbild zu wetteifern. Kurz vor Weihnachten 1824 mißbilligt er in einer vom Gesprächspartner Kanzler von Müller protokollierten treuherzigen Sentenzenlaune (nämlich „im schönsten Zuge, allgemeine Ansichten und Betrachtungen aus der inneren Fülle seines Geistes hervorzuströmen“) das timide Reagieren selbst großer Kollegen wie des Lord Byron auf Plagiatvorwürfe. Hämische Hinweise auf Zugriffe auf den Schatz der literarischen Tradition habe ein wahrer Dichter, „sein selbst froh“, „mit scharfem Geschütz [...] niederzudonnern“:

<sup>7</sup> Heine an Laube, 12. Oktober 1850. In: Heine, *Briefe 1850-1856*, Heine-Säkularausgabe, 23, 1972, S. 56 (Nr. 1305) oder Heine, *Briefe*. Hg. v. G. Erler, 1969, S. 347.

Gehört nicht alles, was die Vor- und Mitwelt geleistet, ihm de iure an?  
 Warum soll er sich scheuen, Blumen zu nehmen, wo er sie findet? Nur  
 durch Aneignung fremder Schätze entsteht ein Großes. Hab' ich nicht  
 auch im Mephistopheles den Hiob und ein Shakespearisches Lied mir  
 angeeignet?<sup>8</sup>

Das da mitaufgerufene “moralisch Lied”, “Was machst du mir // Vor Liebchens Tür” (Vs. 3682-3697), das Mephisto zynisch mit Worten aus Ophelias Gesang “To-morrow is Saint Valentine’s day!” in *Hamlet* IV,5 anstimmt, ehe er den neuerlich zum Schäferstündchen mit Gretchen geführten Faust zu seinem ersten Mord – dem an ihrem Bruder Valentin – anleitet,<sup>9</sup> zu einem Valentine’s Day in grausiger Wortbedeutung also, ist zwar ein unübertreffliches Kunststück zynischer Kontrasterhellung, hat aber keine tragende Funktion für die Gesamtanlage des Werks. Die Modellbedeutung aber für sein Drama und den Rangmaßstab, die Goethe dem göttlich-diabolischen Handel über Hiob aus dem Alten Testament zuweist, lässt er wenig später, in erneutem Hinweis auf die intertextuelle Doppelaneignung, noch einmal der Nachwelt protokollieren, diesmal durch seinen Famulus Eckermann. Der Aus-

<sup>8</sup> Friedrich von Müller, *Unterhaltungen mit Goethe* (17. Dez. 1824), zit. nach: *Goethes Gespräche*. Von F. von Biedermann, Bd. III/1 (1817-1825), 1971, Nr. 5564, S. 741f.; ebd., *Kommentar*, Bd. 4, 1984, S. 442f., vgl. die Auslegung bei Schöne, *Kommentare*, S. 11f. – Dort und ebd., S. 27f. wird auch aufgrund ergänzender Selbstäußerungen das erstaunlich moderne Dichtungs-Selbstverständnis des alten Goethe als “être collectif” und “génie de la récolte” herausgestellt (noch kurz vor dem Tod, gegenüber Frédéric Soret, 17. 2. 1832): “Que suis-je moi-même? Qu’ai-je fait? J’ai receuilli, utilisé tout ce que j’ai entendu, observé. Mes œuvres sont nourries par des milliers d’individus divers [...], j’ai receuilli souvent la moisson que d’autres avaient semée.” Zit. nach: *Goethes Gespräche*, Bd. III/2 (1825-1832), Nr. 6954, S. 839.

<sup>9</sup> Vgl. in den hier paradigmatisch angezogenen Leitkommentaren: Schöne, S. 335f., Schmidt, S. 183-185. *Hamlet*-Zitat nach Shakespeare, *The Complete Works*, o.J., S. 970. In Goethes umkehrender Entlehnung dürfte vom Zitatsprung her noch die engl. Nebenbedeutung von “Valentine” als zum “St. Valentine’s Day” (14. Febr.) übersandtes Liebesbriefchen und daher übertragen als “Schatz, Geliebter” mitschwingen. Karl Wildhagen, English-German Dictionary, Wiesbaden – London, Brandstetter / Allen & Unwin, <sup>3</sup>1946, S. 724.

gangspunkt ist wiederum Byron und ein Denken in Plagiat-Kategorien:

[...] Was da ist, das ist mein! hätte er sagen sollen, und ob ich es aus dem Leben oder aus dem Buche genommen, das ist gleichviel, es kam bloß darauf an, daß ich es recht gebrauchte! Lord Byrons Verwandler Teufel ist ein fortgesetzter Mephistopheles, und das ist recht! Hätte er aus origineller Grille ausweichen wollen, er hätte es schlechter machen müssen. [...] Hat daher auch die Exposition meines 'Faust' mit der des 'Hiob' einige Ähnlichkeit, so ist das wiederum ganz recht, und ich bin deswegen eher zu loben als zu tadeln.<sup>10</sup>

Die Unterschiede allerdings seiner *Faust*-Konzeption zu der in verschiedenen Amplifikationen wohl bereits im 5./4. vorchristlichen Jahrhundert ausgeformten biblischen *Hiob*-Erzählung<sup>11</sup> von dem herdenreichen, vorbildlich Jahwe-fürchtigen

<sup>10</sup> Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, 1955, S. 125f. (18. Januar 1825), vgl. Schöne, Kommentare, S. 171.

<sup>11</sup> Die Fragen nach der Entstehungszeit des Buches *Hiob* und nach seiner literarischen Einheitlichkeit – sowohl zwischen der sogenannten "Nouvelle" des Prosarahmens und den weit umfassenderen eingelagerten Verspartien, die hauptsächlich aus dem Redenstreit zwischen Hiob und den Freunden bestehen, als auch in den Abfolgen und Doppelungen der Szenen – sind in der Forschung nicht einhellig geklärt und werden in den jüngeren Kommentarwerken international wie interkonfessionell unterschiedlich beantwortet. Ohne sich in der Datierung festzulegen, geht das grundlegende Handbuch von Friedrich Horst, *Hiob*, 1968, von einem sukzessiven Anwachsen unter Wucherungen und Aufspaltungen aus (vgl. S. IX, XII, vgl. 16, 22 u.ö.). Jules-Marcel Nicole, *Le Livre de Job* (t. 1), 1986, tendiert zur Datierung der eher einheitlichen Ausarbeitung einer in patriarchalischer Vorzeit beheimateten Geschichtserzählung auf dem Höhepunkt der Weisheitsliteratur (*Proverbia, Ekklesiastes*), also in salomonischer Ära (vgl. S. 23-29). Cyril [Stanley] Rodd, *The Book of Job*, 1990, wiederum lässt die Datierung im vagen und stützt sich vorrangig auf jene jüngeren Auslegungen, die einen einheitlichen Werkcharakter postulieren (S. XIII, 1-5, 134f., wobei z.T., wie bei N.H. Snaith, *The Book of Job. Its Origin and Purpose*, 1968, von ähnlichen Zuwachsprozessen im Lebenswerk eines einzelnen Autors ausgegangen wird, wie sie das Fortbilden des Goetheschen *Faust* bestimmten, also "same way that Goethe was hold captive by the Faust legend throughout his life", S. 134). – Als kritisches Resümee für den aktuellen Stand der *Hiob*-Forschung stütze ich mich auf den exzellenten neuen Artikel von Her-

und dennoch göttlich versuchten Familienpatriarchen aus dem Araberlande Uz<sup>12</sup> sind unverkennbar. Goethes Heros ist weder fromm noch untadlig. Sein Teufel (der sich im folgenden rasch als bloß kleiner Unterteufel im Reich des Bösen ausweist ohne das schauerliche Format des Satans im Hiob-Buch) kommt nicht als das Verhängnis, sondern als ein willfähriger Diener. Er schafft weltliches Hab und Gut sowie physische Jugendfrische herbei, statt sie zu rauben. Ein vorbildlich-ungestörtes Gottesverhältnis kann er dem Faust ebenso wenig nehmen wie eine große Familie, da der zuvor menschenscheue Grübler beides nie hatte. Gegen Gottes Majestät wird sich der von positiven Glaubenssätzen ganz entfremdete Faust in keinem Moment auflehnen, und vor seiner Wiedererhöhung wird er nicht durch die unnahbare Selbstoffenbarung

mann Spieckermann, "Hiob / Hiobbuch". In: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1777-1781.

<sup>12</sup> Zur Herkunft des (zufolge der zahlreich-charakteristischen Wortspiele) wohl bereits ursprünglich auf Hebräisch niedergeschriebenen Traditionstoffs von "außerhalb Israels", aus dem "Gebiet arabischer Beduinenstämme" im "nordwestsemitischen Raum" nordöstlich der Jordansenke vgl. Horst, *Kommentar*, S. 6-9, Nicole, *Livre de Job*, S. 15f., 37f. sowie Rodd, *Book of Job*, S. 2f. – Auf die Bedeutung der durch Stammesfehden ständig bedrohten Hirtenwelt "unter den wilden Arabern", sowohl für "gar viele arabische Redens=Arten von der Muttersprach Hiobs" und seiner Freunde und die ungewöhnliche Reimversstruktur zwischen Kap. 3,2 und Kap. 42,6, als auch für die "Religion und Theologie [...] / welche recht patriarchalisch / das ist / rein / heilig und einfältig war", weist bereits die Einführung zum *Buch Hiob* in der in radikalpietistischem Geist opulent kommentierten *Berleburger Bibel* (Bd. 3) hin. *Der Heiligen Schrifft / und zwar Alten Testaments / Dritter Teil: Nämlich die Bücher Hiob [...]*, 1730, S. 1-3 (vgl. ebd., S. 5 "in dem wüsten Arabien / gegen den Euphrat hin", zwischen "Mesopotamien; [...] Syrien / Palästina und Idumäa.") Ebd. wird auch die für die Fülle der frühen dramatischen Nachgestaltungen aufschlußreiche Strukturbetreibung älterer Exegeten zitiert, namentlich Wagenseils ("in *descript. Norimb. I. I. c. 22*, S. 166."), das Buch *Hiob* gleiche einem "Gespräch oder Schauspiel": Es "hat die wahrhaftige Gestalt eines Schauspiels oder Comödie / in welchem der Vorsatz / Nachsatz und die Veränderung der Personen / wie in den Comödien / ist / und gleichsam mit heruntergelassenem Vorhang" (S. 1). Auch die Exegetenauffassung als eine "Parabel" wird hier bereits erwähnt.

des Allmächtigen in die Schranken gewiesen. Überhaupt wird er nicht selbst wie Hiob Partei. In ungleichem Rechtsstreit wider den Herrn; im Prinzipienstreit von Gut und Böse bleibt er vielmehr Objekt. Vollkommen fehlen im Drama auch die Unterredungen mit den Freunden, die – langatmig in jedem Sinne des Wortes – immerhin den größten Teil der Bibeldichtung ausmachten. Kaum ein personales Modell also könnte für Faust untauglicher scheinen als gerade Hiob.

Und doch hat Goethe (– wir müssen fragen, weshalb –) das Wesentliche aus seinem Erzählmuster herübergezogen, das schon dort vorgegebene Skandalon nämlich eines Einvernehmens zwischen Gott und dem Bösen, in dem der Mensch, statt unter einsehbar gerechten Prinzipien belohnt oder bestraft, allenfalls ohne all sein Verdienst sola fide gerechtfertigt zu werden, einer Versuchsanordnung unterworfen wird, die blindlings zu erhöhen und zu erniedrigen scheint und sinnlose Blutopfer in Kauf nimmt.

Alle die Fragen der Theodizee, die bereits Voltaire in der Krisenzeit der Aufklärung (im *Zadig*, 1747 und im *Candide*, 1758/59) am *Hiob*-Modell erwogen hatte,<sup>13</sup> die Zweifel an der

<sup>13</sup> Für die hier nicht nachzuverfolgende gliederreiche stoffgeschichtliche Tradition der Hiob-Dichtungen nenne ich die gründliche Untersuchung insbesondere für die französische Literatur vom Mittelalter bis zur Moderne bei Marc Bochet, *Job après Job*, 2000, mit einer detaillierten Exegese der geradezu obsessiven Bedeutung des Stoffes für Voltaire (allein 1724 Allusionen in seinem Briefwerk) S. 8, 19, 91-108 und einem knappen Abriß deutscher Hiob-Reflexionen S. 34 sowie den auf deutsche Paradigmata konzentrierten Überblick von Elisabeth Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*, 1983, S. 323-326 [“Hiob”] und die dort genannten Spezialstudien zum (international) geschichtlichen Wandel der Problemauffassung. Für die französische Rezeption, insbesondere für Voltaire in seinem Nachdenken über die Bedeutung des Übels und Unheils für die Existenz und Erfahrung des Menschen, bleibt v.a. zu verweisen auf die gründliche Rekonstruktion der gesamten Stoffgeschichte durch Adelheid Hausen, *Hiob in der französischen Literatur*, 1972, sowie auf den weniger stoff- als problemgeschichtlich ausgerichteten Essay von Bronislaw Baczko, *Job mon ami*, 1997, insbes. S. 11-89. Ebd., S. 87: “Dans l’Ancien Testament, cible préférée de ses railleries, Voltaire ne se trouve d'affinité qu'avec un seul livre, l'histoire de Job. L'appelant familièrement son ami, [...] il reconnaît la grandeur de ce liv-

weisen Gerechtigkeit und Güte nicht allein eines Gottes, der unverschuldetes Leid zuläßt, sondern, gravierender noch, der alles Unheil selbst bewirkt und in Gang hält, sind nämlich im *Hiob*-Buch der Bibel bereits angesprochen und kontrovers diskutiert.<sup>14</sup> Die entscheidende Handlungsvorgabe, daß "der HErr" dem Satan den eigenen "Knecht" Job / Hiob / Ijob als Vorbild eines Schuldlos-Aufrechten, Gottesfürchtigen und dem

re emblématique sur notre expérience du malheur.", vgl. die Anm. S. 401: "Bonjour, mon ami Job", ces paroles ouvrent, dans le *Dictionnaire philosophique*, un curieux article consacré à Job [...], ces paroles qui sonnent comme un aveu, voire une confidence: 'Au reste, ce livre de Job est un des plus précieux de toute l'antiquité.' Einen bedeutsamen Schlüssel insbesondere zur jüngeren französischen (sowohl philosophischen, als auch judaistisch-theologischen) Debatte des Hiob-Problems bietet neuerdings (gegründet auf eine höchst kenntnisreiche Neuinterpretation des *Hiob*-Buchs und Analyse seiner Reaktualisierung nach der Shoah) Françoise Mies, "Job dans la tourmente". In: Mies (Hg.), *Bible et littérature*, 1999, S. 75-121 (vgl. zur Chronologie und Struktur des *Hiob*-Buchs S. 77f., zu Voltaire S. 91). – Voltaires (ebenso wie Kleists) Theodizeezweifel finden ihren Nachklang noch in den jüngsten Gedichten Peter Horst Neumanns (*Ferney, Der Garten des Candide*, vgl. *Altes Kirchengewölbe*) über die "uneingelöste Verheißung", deren Erfüllung der "taubstumme Gott" noch schuldig bleibe. In: *Sinn und Form* 55/1, Jan. 2003, S. 92-94.

<sup>14</sup> Vgl. den konzentrierten Problemaufriß bei Spieckermann, "Hiob / Hiobbuch", Sp. 1777: Der als ein vorbildlicher Gerechter lebende Hiob "erleidet grundlos und unverstanden die Feindschaft Gottes. Dadurch zerbricht nicht nur die Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes als Grundlage guter, gottgewollter Ordnung, sondern das Gottesverhältnis des Menschen wird [...] theol. prinzipiell ins Zwielicht gestellt – von niemand anderem als Gott selbst. Angesichts dieses fundamentalen göttlichen Angriffs auf das Gottesverhältnis als Basis guter Weltordnung und menschlicher Existenz ist die Wahrnehmung der Hioberfahrung als Frage nach der Theodizee theol. insuffizient. Ein Gott, der seine eigene Gerechtigkeitsordnung willkürlich sistiert, sprengt jede Frage nach der Billigung von Ungerechtigkeit durch einen Gott, dessen positives Verhältnis zur Gerechtigkeit Voraussetzung der Frage ist." Dieses Skandalon wird in den Kommentar-Handbüchern zwar durchgängig vermerkt, jedoch ebenso regelmäßig als anthropomorphes Mißverständnis des Gotteshandelns heruntergespielt, Horst, *Hiob*, S. X, 4, 13f., 16, 23f.; Nicole, *Livre de Job*, S. 19, 31, 52f.; Rodd, *Book of Job*, S. 8, 92f.

Bösen widerstrebenden Menschen vorstellt,<sup>15</sup> daß er ihn aber um teuflischer Verdächtigung willen, solche Qualitäten seien vielleicht nur Spekulation auf Begünstigung (“Ist Hiob ohne Grund gottesfürchtig?”),<sup>16</sup> aller Glücksgüter berauben läßt, so daß zur Not das nackte Leben erhalten bleibt, ist dort ja zweimal in emphatischem Parallelismus (Hi 1,6-12 und Hi 2,1-

<sup>15</sup> עָבֵד, Knecht, **חִוֹב** Hiob 1,8; 2,3; 42,7,8, vgl. Jes 41,9. Ganz einheitlich lauten in diesen Hauptbegriffen (JHWH-“Adonai”, Av<sup>e</sup>di) die alte “Catholische Übersetzung” (Caspar Ulenbergs), die “Lutherische Übersetzung”, die “Reformierte Übersetzung” (Johann Piscators), die “Jüdische Übersetzung” (Josel Witzenhausens) und schließlich die “Holländische Übersetzung” (der Generalstaaten-Bibel), die zu einer möglichst genauen und differenzierten Wahrnehmung aller Schattierungen der ursprünglichen Wortlauts durch heilsbegierige Leser in fünf Spalten synoptisch zusammengestellt sind in der *Biblia Pentapla*, 1. Teil (“Das Alte Testament Oder Der Alte Bund”, 1711, S. 1564f. Vgl. zu diesem selbstverständlich alle (auf die Wahrung der jeweils alleinverbindlichen Konfessionsnorm gerichteten) Zensurgrundsätze übertretenden, aus konfessionsirenisch-radikalpietistischem Geist entstandenen Großunternehmen zur Förderung kritisch-vergleichender Bibellektüre Hans-Jürgen Schrader, “Lesarten der Schrift”. In: *Zwiesprache*, 1996, S. 199-218, hier insbes. S. 205f.

<sup>16</sup> Als moderne, außer um Übersetzungsgenauigkeit besonders um die Wiedergabe poetischer Valeurs bemühte Version zitiere ich im folgenden die der (2.) Teilausgabe der “im Zuge der seit 1987 laufenden Revision im Auftrag der Synode der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich nach dem Grundtext” neuübersetzten *Zürcher Bibel: Das Buch Hiob. Das Buch Kobelet. Das Hobelied* (Fassung 1998) [textlich und im “Vorwort zur Neuübersetzung” verantwortet von Johannes Anderegg und Thomas Krüger], 1998, hier S. 13f. Der Verdacht, Hiobs Wohlverhalten verstehe sich als kommerzielle Spekulation auf Gottes Vorzugsbehandlung, tritt sprachlich noch stärker hervor in den Übersetzungen von Martin Buber, *Die Schriftwerke*,<sup>8</sup> 1997, S. 277: “Der Hinderer antwortete IHM, er sprach: Ists umsonst, daß Ijob Gott fürchtet?” sowie – drastischer noch – von Fridolin Stier, *Das Buch Iijob. Hebräisch und deutsch*, 1954, S. 10: “Der Satan erwiderte Jahwe, sprach: Ist es um nichts, daß Iijob Gott fürchtet?” Der sowohl für die Verdächtigung Satans gegen Hiob (Hi 1,9) als auch zur Kennzeichnung der göttlichen Skrupel, er könne seinen bewährten Knecht “um nichts” so hart geschlagen haben (Hi 2,3), verwendete hebr. Begriff **הַנְמֵם** (נַמֵּם) wird in den Kommentaren aufwendig erläutert, vgl. insbes. Horst, *Hiob*, S. 15, 22-24; Nicole, *Livre de Job*, S. 44, 52f.

6) eingeschärft.<sup>17</sup> Nach dem ersten ringsum mörderischen Schlag, als in dramatischer Folge vier einzig überlebende Boten die Schreckensnachrichten beibringen, daß alles Vieh, alle Knechte und alle Kinder durch Feindeseinfall, Sturm und Blitzschlag vernichtet sind, scheint der Herr seine leichthin gewährte Lizenz an den Satan geradezu als ein Unrecht zu bereuen, Hi 2,3: "Und noch immer hält er sich schuldlos, du aber hast mich gegen ihn aufgereizt, ihn ohne Grund zu verderben."<sup>18</sup> Gleichwohl aber gibt er den bewährten Frommen auf neue Einflüsterung des Bösen hin noch ein zweites Mal mit gleichen Worten in dessen Hand, die ihn durch Aussatz zerstört und seine Frau von ihm abwendet. Hiob, dessen vieldeutiger Name mit der Frage übersetzbare ist "Wo ist der Vater (Gott?)",<sup>19</sup> klagt gegen die Mahnungen der Freunde, gegen die paränetische Repetition der traditionellen Weisheitslehren von der Vollkommenheit alles Geschaffenen (auch, selbst wo

<sup>17</sup> Als Ursprung dieser Doppelung könnte freilich eine redaktionelle Aufspaltung des ursprünglichen Kernmotivs bzw. ein Restbestand aus sekundärer Verschmelzung unterschiedlicher Überlieferungsstränge angenommen werden, doch selbst Horst, *Hiob*, der in der Einführung dergleichen nahelegt (S. IX: "An den Kern [...] wuchs eine neue Erprobung an: Hiob verliert nicht nur Kinder und Besitz, sondern auch seine Gesundheit"), nimmt im Stellenkommentar an, "daß die Satansszene von vornherein auf eine steigernde Fortsetzung angelegt war", so daß die neuerliche Loslassung des Satans als "steigernde Erweiterung" der "Geschichte von der Erprobung und Bewährung des frommen Hiob" begriffen wird (S. 16f., 22). In anderen Kommentaren bleibt die Doppelung unkommentiert.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Nicole, *Livre de Job*, S. 52: "Cette clause souligne la responsabilité de Satan [...] en même temps que celle du Seigneur qui a jusqu'à un certain point accédé à sa demande." Horst, *Hiob*, der die Annahme, der Herr habe seinen Treubefundenen "sinnwidrig" ruiniert, als anthropomorphes Verkennen der göttlichen Ratschlüsse zurückweist, zieht daraus dennoch homiletischen Nutzen: "Aber der Anthropomorphismus vermag zugleich darzutun, wie Jahwes befremdliches Handeln sein opus alienum ist, hinter dem sich ein mitleidiges und in Güte zugewandtes Herz verbirgt." (S. 24).

<sup>19</sup> Diese Herleitung des bronzezeitlich-semitisch (z.B. in Ugarit-Überlieferung) verbreiteten Namens 'Ajābu (dissimiliert zu 'Ijjōb) z.B. bei Horst, *Hiob*, S. 7f. oder Nicole, *Livre de Job*, S. 37, ebenso bei [Anderegg / Krüger], Vorwort zur Neuübersetzung *Das Buch Hiob*, S. [10].

Menschen ihn nicht verstehen, der stets weisen Gerechtigkeit des Schöpfers) markant nicht nur die ihm persönlich widerfahrene Ungerechtigkeit an, sondern alles straflos bleibende Unrecht der Welt:

Erkennt doch, dass Gott mir unrecht getan [...] hat. Seht, ich schreie: Gewalt!, und bekomme keine Antwort, ich rufe um Hilfe, doch da ist kein Recht. (Hi 19,6f.)

Warum bleiben die Frevler am Leben, werden alt, ja nehmen zu an Kraft? [...] Ihre Häuser sind vor dem Schrecken sicher, und der Stab Gottes schlägt sie nicht. [...] (Hi 21,7/9/13 und 21,23/25)

Man verrückt Marksteine, man raubt die Herde [...]. Man drängt die Armen vom Weg, die Elenden des Landes müssen sich alle verstecken. [...] In der Stadt hört man Menschen stöhnen, und Verletzte schreien um Hilfe, und Gott nimmt keinen Anstoss. (Hi 24,2-4, 24,12)

Im Verzweiflungsschrei des 9. Kapitels geht Hiob so weit, Gott selbst, dessen wahlloses Wirken von dem des Bösen oft nicht unterscheidbar bleibe, für den Frevel verantwortlich zu machen:

Rafft er hinweg, wer kann ihn hindern, wer darf zu ihm sagen: Was tust du da? [...] Den Schuldlosen wie den Schuldigen bringt er um. Wenn die Geissel plötzlich tötet, lacht er über die Verzweiflung der Unschuldigen. In die Hand eines Frevlers ist die Erde gegeben, das Gesicht ihrer Richter verhüllt er. Wenn nicht er, wer ist es dann? (Hi 9,12. 22-24)

Ein solches Rechten wider Gott, das ihm die alten Freunde und insbesondere der sich über sie namens der Weisheitslehre zum Richter aufschwingende Jungideologe Elihu als sündhaft und strafwürdig ankreiden, wird Hiob aber vom Herrn selbst, der ihm aus dem Sturm antwortet, gar nicht vorgeworfen, noch weniger bestritten. Das seine Majestät offenbarende Schöpfungsgenie weist zwar den winzigen Kritiker in seine Schranken und lässt sich mit ihm nicht auf Gerechtigkeitsforderungen von gleich zu gleich ein: "Will der Besserwisser mit dem Allmächtigen streiten? Wer Gott anklagen will, der antworte nun!" (Hi 40,2); "Willst du wirklich mein Recht bestreiten, mich schuldig sprechen, damit du Recht bekommst?" (Hi 40,8). Als Hiob sich jedoch einsilbig dieser Majestät beugt und klein beigt, ohne doch seine Fragen auszulöschen,

Siehe, ich bin zu gering, was könnte ich erwidern? (Hi, 40,4); Ich weiss, dass du alles vermagst. Nichts, was du willst, ist dir unmöglich [...]. Darum habe ich vorgebracht, was ich nicht verstehе, was zu wunderbar ist für mich und was ich nicht begreife. [...] Darum gebe ich auf und tröste mich im Staub und in der Asche (Hi 42,2f. und 42,6),

da erhebt Gott ihn wider alles Verhoffen über die seinem Zorn verfallenden alten Freunde, die im Vertrauen auf die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes doch Hiob selbst die Schuld an seiner Misere gegeben hatten. Er verurteilt diejenigen, die ihn selbst wider die Anklagen Hiobs rechtfertigen wollten, „denn ihr habt nicht die Wahrheit über mich gesprochen wie mein Diener Hiob“ (Hi 42, 7/8). Dreimal in zwei Versen einprägend hebt der Herr hier abermals Hiob mit dem Ehrennamen „mein Knecht“ (so nach Luther in den älteren Übersetzungen aller Konfessionen) über alle anderen empor.<sup>20</sup> Und nur auf die Fürbitte dieses Erwählten hin lässt er die Freunde ungestraft; ihn selbst aber erhöht er märchenhaft, setzt er in doppelten Besitz und vermehrtes Ansehen, segnet ihn schließlich mit zehn neuen Kindern und zahllosen Kindeskindern (von der Frau ist nicht mehr die Rede), bis er ihn hundertvierzigjährig abberufen wird, „alt und lebenssatt“ (Hi 42,17).<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Die Kommentatoren weisen darauf hin, daß Hiob durch die göttliche Benennung mit dem „heraushebenden Ehrennamen“ „mein Knecht“ ranggleich neben die ebenso titulierten Vätergestalten wie Abraham, aber auch Isaak, Jakob, Moses, Josua, David und einige Propheten tritt und damit zugleich (z.B. Jes. 42,1; 53,1) auf Jesus vorausweist. Horst, *Hiob*, S. 14 oder Nicole, *Livre de Job*, S. 43.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu die profunde Analyse von Françoise Mies, „Job dans la tourmente“, a.a.O., zur Märchenstruktur S. 76, insbesondere aber zu dem durch die Wundererhöhung des Märchenschlusses in keiner Weise aufgehobenen *Hiob*-Problem: Hiob verlangt nirgends eine Entschädigung oder *restitutio in integrum*, sondern ausdrücklich nur eine Erklärung und Rechtfertigung für die göttlichen Vernichtungsschläge (S. 88, vgl. 100). Gegen die offenbar ungerecht strafende Seite Gottes ruft er jene der gerechten Verteidigung (*¶¶*, Go'el, den Anwalt, Hi 19,25) auf (S. 89, vgl. 98); das „lebenssatt“ Hiobs nach all seiner an die Stelle jener begehrten Antwort gesetzten Gnadenüberschüttung wird von Elie Wiesel („Job ou le silence révolutionnaire“ in ders., *Célébrations, portraits et*

Die heutige Theologie, die das Hiob-Buch mit seinen versifizierten Streitpartien, in denen „der in der Novelle [des Rahmens] duldende Hiob zum Ankläger Gottes wird“, als Zeugnis der „Krise weisheitlichen Denkens im AT“ auffaßt,<sup>22</sup> sieht das für die nach-voltairesche Dichtung zentral werdende Problem, „ob es in der Welt und im Leben gerecht oder ungerecht zugehe und inwieweit Gott dafür verantwortlich sei“, bereits als Aussage der biblischen Vorgabe, ja als deren „skeptische Pointe“:<sup>23</sup>

Die paradigmatische Entfaltung von Hiobs abgründiger Gotteserfahrung und sein Protest gegen Gottes satanisches Handeln (16,9; 30,21) wird am Schluß als Zeugnis wahrer Rede von Gott durch Gott selbst anerkannt.<sup>24</sup>

Die Hiobnovelle ist keine harmlose Volkserzählung vom unschuldig leidenden und schließlich wieder überreich gesegneten Hiob, sondern sie ist eine implizite Anklage Gottes, die durch die Restitution in 42,12-17 einen Abschluß als Erzählung bekommt, aber keine Lösung des erzählten theologischen Problems enthält.<sup>25</sup>

Auf diese Einsicht muß man hinweisen, weil alle dramatischen Adaptionen bis in die Goethezeit im Einklang mit der damaligen Theologie aller Konfessionen (wie auch noch heute mancher Predigten, denen das *Hiob*-Buch hauptsächlich zum Steinbruch dient für dicta probantia bei Beerdigungen)<sup>26</sup>

*légendes*, 1994, S. 166) nicht als überschwengliches Glück ausgelegt, sondern im Sinne eines „es satt Habens“ (S. 119).

<sup>22</sup> So zusammenfassend Spieckermann, „Hiob / Hiobbuch“, Sp. 1777 und 1779.

<sup>23</sup> Zitate: Anderegg / Krüger, Vorwort zur Neuübersetzung *Das Buch Hiob*, S. 10.

<sup>24</sup> Spieckermann, „Hiob / Hiobbuch“, Sp. 1781.

<sup>25</sup> Ebd., Sp. 1779.

<sup>26</sup> Um hier zum Beleg nicht bloß Zufallsbeispiele lokaler Provenienz anzuführen, verweise ich beispielshalber auf die über die *Deutsche Welle* am Samstag, 16. November 2002 (um 14.55 h, mit vierstündlichen Wiederholungen), weltweit ausgestrahlte Wochenendandacht des Oberkirchenrats Paul Oppenheim aus Hannover. Hiob erscheint da reduziert auf den in seinen Prüfungen bewährten Schmerzensmann, dem sein Gottvertrauen nie verloren gehe. Ein so eklatantes Verschweigen des doch offenbaren Aufgelehrens Hiobs in seiner Rechtsforderung gegen

nur den frommen Dulder, den im Leiden vorbildlich Geduldigen herausgestellt hatten, eine Präfiguration Christi als gottesfürchtiger „Schmerzensmann“. Wie die *Hiob*-Einführung der Berleburger Bibel (1730) unterweist,

wird hierin ein augenscheinliches Exempel sowohl herrlicher und beym Ausharren gekrönter Gedult / als auch der unerforschlichen Gerichte GOttes an den Frommen / dargelegt: welches uns lehren kan / wie die Gerechtigkeit GOttes nicht nach den Regeln des menschlichen Rechts abzumessen / und wie leicht sich auch gute Gemüther im Disputiren und Beurtheilen der Wege und Gerichte des HErrn vergehen können.

*Die Haupt=Absicht des gantzen Buchs [...] gehet wol dahin / unter der Erzehlung der Leiden Hiobs / und des fröhlichen Ausgangs / den der HErr mit ihm gemacht [...] als unter einem Bilde auch selbst die Leiden Christi vorzustellen / und die Herrlichkeit darnach.*

Darunter kommt nun auch fürnehmlich die *Gedult* unter dem Creutz und Leiden zu betrachten vor / wie solche *Hiob* [...] ausgeübet / und hiemit sich zum herrlichen Exempel allen Glaubigen haben vorstellen müssen.<sup>27</sup>

Insofern aber für Goethes *Faust*-Gestalt weder das traditionelle Modell des frommen Duldens noch das seinen Zeitgenossen so bedeutsam gewordene und für die späteren *Hiob*-Adaptionen vollends bestimmende des versehrten Gottesverklägers tragfähig wird, müssen wir uns umso mehr fragen, weshalb wohl er die bibelentlehnte mysterienspielartige Inszenierung, die seinen Helden auf ein Exerzier-

Gott scheint nicht mehr viel Zutrauen in die alte protestantische Leitvorstellung zu setzen, daß sich die Predigt an eine Gemeinschaft von mündig-eigenständigen Bibellesern richte.

<sup>27</sup> Zitierte Abschnitte in: *Der Heiligen Schriftt [...] Dritter Teil: [...] Hiob*, Berleburg 1730, S. 4 und 3<sup>v</sup>. – Übrigens ist in Luthers „Vorrede vber das Buch Hiob“ in seiner Bibelausgabe letzter Hand keines dieser fromm-verharmlosenden Klischees eingesetzt, lediglich die Inkomensurabilität der göttlichen Gerechtigkeit betont, die durch das „gros vnd lange Geschwetz“ der Freunde mit ihren irdischen Lohn- und Strafvorstellungen verfehlt werde. Der Widerspruch ist aber auch für Luther theologisch nicht zu bewältigen: „WJewol auch *Hiob* [...] aus menschlicher schwachheit zu viel wider Gott redet / vnd im leiden sündiget / Vnd doch darauff bleibet / Er habe solch leiden nicht verschuldet fur andern / wie es denn auch war ist.“ *Die gantze Heilige Schriftt Deudsche. Wittenberg 1545*, hg. v. Hans Volz, 1972, Bd. I, S. 915.

feld der Kräfte von Gut und Böse stellt, zur begründenden Handlungsvorgabe erkör und noch durch so dichte, wörtliche Verweise auf das Vorbild unterstrich. Sein „Herr“ – diese Benennung übernimmt er aus der Luther-Bibel (auch gemäß den anderskonfessionellen Bibelversionen seiner Zeit) vermutlich auch, um die für die Konfrontation mit seinem Bühnenteufel unschickliche Bezeichnung „Gott“ zu vermeiden; der Urtext dagegen stellt in den Rahmenteilen die beiden alttestamentlichen Gottesbenennungen Elohim und Jahwe dem Satan gegenüber (wozu sich in den Verspartien noch die sonst seltene Bezeichnung „Schaddai“, der „Allmächtige“ gesellt) –<sup>28</sup> geht zwar auf Mephistos Einladung zu einem Wettspiel auf Gewinn oder Verlust („Was wettet ihr?, den sollt ihr noch verlieren“, wieder aufgenommen in Vs. 312; „Mir ist für meine Wette gar nicht bange“, Vs. 331) so wenig ein wie der Gott des Hiob-Buchs auf Hiobs Provokation einer rechtlichen Anklage.<sup>29</sup> Aber die skandalöse Zulassung des Bösen mit

<sup>28</sup> Entsprechend wäre die Erläuterung bei Schöne, *Faust*. Kommentare, S. 164 zu präzisieren. Wo im Urtext der Gottesname JHWH („Jahwe“) steht, der frommen Juden ob seiner übergroßen Heiligkeit auszusprechen verboten ist, lautet das in frommer Vorlesung statt dessen auszusprechende Ersatzwort freilich „Adonai“ („der Herr“). Zu der von allen anderen alttestamentlichen Büchern abweichenden Vielfalt und Mengenverteilung der Gottesnamen im *Hiob*-Buch vgl. insbes. Horst, *Hiob*, S. 4, mehr noch Nicole, *Livre de Job*, S. 15f. – Die Bedeutung des Gottesnamens „Schaddai“ (außer im *Hiob*-Buch nur in Exodus und Ruth) reflektiert insbesondere André Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, 1970, S. 140, 145 und 211. Der Name verbinde sich zugleich mit der Dimension der Verheißung und mit dem (besonders in den Midrasch-Kommentaren herausgestellten) einer selbstgenügsamen, damit kommunikationslosen und im Schweigen verharrenden Allmacht, verweise somit auf „le Silence d'un Dieu caché“. Diese Erläuterung wird aufgenommen bei Pierre Watté, „Job à Auschwitz. Deux constats de la pensée juive“. In: *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), S. 173-190, hier 180.

<sup>29</sup> Horst, *Hiob*, S. 16 betont, auch im *Hiob*-Buch werde „nicht, wie häufig dargetan wird, hier zwischen Jahwe und dem Satan eine Wette abgeschlossen“. Wenn „dem Begehren des Satans von Jahwe stattgegeben“ wird, fehle doch ein für die alternativen Ausgänge abgesprochenes „Strafgedinge“.

Abmachungscharakter bleibt doch in beiden Fällen bestehen (Hi 2,6 „der Herr zum Satan: Sieh, er ist in deiner Hand“, vgl. Hi 1,12 // *Faust*, Vs. 123 „DER HERR: Nun gut, er sei dir überlassen“). Die von Mephisto hier (wohl vorausdeutend auf die vom wettfreudigen Teufel dann tatsächlich geschlossene Abmachung mit Faust) angespielte Wettformel der Luther-Version Hi 1,11 „Was gilt's“ hatte als bloße (in den meisten deutschen Übersetzungen ausgelassene oder mit „wahrhaftig“ [Einheitsübersetzung] wiedergegebene) Bekräftigungspartikel נִלְמָן, „im-lo“, schon im Urtext nicht eine Glücksspiel-Bedeutung.<sup>30</sup>

Und auch die Konstellation ist die gleiche hier wie dort: der Teufel tritt beide Male in einen Kreis von um den Herrn versammelten Hofchargen: die Bezeichnung בְּנֵי הָאֱלֹהִים (“B'nei ha-Elohîm”, „Göttersöhne“) im *Hiob*-Buch (Hi, 1,6; Hi, 2,1; Hi 38,7) wird vom Herrn in Goethes Vorspiel (Vs. 344: „ihr, die echten Göttersöhne“) zur Anrede seiner Erzengel explizit aufgenommen. Die im monotheistischen System rätselhafte Bezeichnung<sup>31</sup> war bereits in der Septuaginta mit ἄγγελοι (“Boten” / „Engel“) wiedergegeben,<sup>32</sup> die deutschsprachigen Übertragungen bieten „Malachim“ (so als hebr. Einsprengsel in der „jüdischdeutschen“ Übersetzung Witzenhausens chan-

<sup>30</sup> Horst, *Hiob*, S. 15f., wo auf eine Übersetzung des Partikels (S. 1) ganz verzichtet wird. Jörg Zink, *Das Alte Testament ausgewählt, übertragen und in geschichtlicher Folge angeordnet*,<sup>8</sup> 1978, S. 465, kehrt zum lutherischen „was gilt's?“ zurück. Zu diesem Wett-Problem vgl. Hans Arens, *Kommentar zu Goethes Faust I*, 1982, S. 49, referiert auch bei Schöne, *Kommentare*, S. 173 oder Schmidt, *Goethes Faust*, S. 63.

<sup>31</sup> Nach Horst, *Hiob*, S. 12f. sind diese „zur gottheitlichen Sphäre gehörenden himmlischen Personen“ tatsächlich (wie in Gen 6, 1-4) ein Reflex älterer Mythen, die ein „religionsgeschichtliches Vorbild an der ugaritischen congregatio deorum bzw. divorum“ finden. „Wie El – aber auch Baal – mit monarchistischem Rang seinen Götterkreis um sich hat [...], so hat Jahwe in betonter Überlegenheit den Kreis der Gottessöhne um sich.“ Andere Kommentare betonen unter Anziehung weiterer Referenzen, daß diesem Hofstaat auch die gefallenen Engel angehören: Nicole, *Livre de Job*, S. 42; Rodd, *Book of Job*, S. 6.

<sup>32</sup> *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece*, ed. Alfred Rahlfs, vol. II: *Libri poetici et prophetici*, 1935, S. 272, 274 und 335.

gierend zwischen Boten, Engeln und Königen),<sup>33</sup> „Kinder Gottes“ (so Luther, Ulenberg, Piscator, die Generalstaatenbibel und die Berleburger Bibel) oder „alle himmlischen Wesen“ (Zink), „die Götter“ (Neuversion der Zürcher Bibel) und „die Gottessöhne“ (neuere Luther-Versionen, Zwingli und Stier).<sup>34</sup>

- <sup>33</sup> *Biblia Pentapla*, S. 1564, 1566 und 1640. Offenbar ist die Ambivalenz bei dem die Festlegung auf einen jiddischen bzw. deutschen Begriff meidenden Übersetzer zwischen „m<sup>ל</sup>akîm“ = Könige und „mal<sup>א</sup>chîm“ = Boten, Engel intendiert, denn die anschließend in rascher Folge auftretenden Überbringer der Hiobsbotschaften Hi 1,14ff., die im hebr. Urtext „mal<sup>א</sup>chîm“ genannt sind, werden festlegend als „Boten“ übersetzt. Vgl. *Biblia Hebraica*, hg. v. Rud. Kittel, Bd. 2, <sup>2</sup>1925, S. 1065. Im Neuhebräischen wird „mal'achim“ mit „Engel“ übersetzt: *Milon ivri – germani; germani – ivri. Hebräisch-Deutsches ; Deutsch-Hebräisches Wörterbuch*, Tel Aviv – Stuttgart, Prolog / Doronia, 1993, S. 106 bzw. 49.
- <sup>34</sup> Gerade die Goethesche Kennzeichnung als „Gottersöhne“ ist für Grumach: „Prolog und Epilog“, S. 82-98 das entscheidende Indiz dafür, daß die Vorgabe hier nicht die Luther-Bibel direkt gewesen sei, sondern Goethes alter Lehrmeister in pansophischen Fragen, Wellings *Opus mago-caballisticum*, dem er nicht nur die Bezeichnung der „בְּנֵי חָדָה“ (= „Söhne des Adlers“), ihre Zuordnung unter die Erzengel und Positionierung in den himmlischen Heerscharen sowie die weitere Zulassung des gefallenen Teufels im Kreis der ihm ursprünglich brüderlichen „Gottersöhne“ verdankt habe, sondern auch die Grundidee zu seinem Prolog und zur Rettung Fausts mittels des aufgeprägten Hiob-Modells. Aus Wellings *Opus*, Kap. 5, § 12 zitiert Grumach (S. 83): „Dieser (sc. Beelzebub) ist unser Verkläger Tag und Nacht, Apoc. XII.10. dann er annoch kommt bis in den Kreyß der Söhne Gottes Fig. Num. 54 [Abb. vor S. 65] davon zu lesen beym Hiob im ersten Capitel v. 6. allda das Hebräische Wort eigentlich heisset: Kam auch der Satan in ihren Mittel etc. welches dann klärlich zeiget, daß dieser gewaltige und grimmige Geist annoch bis in den Circulum der Söhne Gottes [...] kommen kan, uns allda für dem Angesicht des Allerheiligsten zu verklagen.“ Zu dem pansophisch-kabbalistischen Geheimbuch und seiner Bedeutung für Goethe weit über sein darauf gegründetes alchimistisches Laborieren im Winter 1769 hinaus vgl. insbes. Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, 1969, S. 49, 172, 181f., 202 und 298; speziell zur Dämonologie und zur Adaption des Luzifer-Falls ebd., S. 97, 111, 131-133, 220; für den radikalpietistischen Kontext der Vermittlung des pansophisch-spekulativen Ideeenguts (mit neueren Literaturhinweisen) Paul Raabe, *Separatisten, Pietisten, Herrnhuter. Goethe und die Stillen im Lande*, 1999, S. 65-67, Hans-Jürgen Schrader, „Salomonis Schlüssel für

Der augenfälligste Anklang freilich besteht in der schon erwähnten Übernahme von des Herrn heraushebendem Fingerzeig auf Hiob dort (Hi 1,8, Hi 2,3, Hi 42,7/8), auf Faust hier (Vs. 299) als seinen Erwählten, „meinen Knecht“. Diese deiktische Hervorhebung macht den so ins Zentrum der Auseinandersetzung von Gut und Böse Gestellten zu einem exemplarischen Fall,<sup>35</sup> weist so auf den entscheidenden Impuls für die markierte Überblendung Fausts mit dem biblischen Prototyp: Der Außergewöhnliche, mit besonderen Qualitäten Begabte, aber auch besonders gefahrstiftend Irrende wird kraft dieser Heraushebung doch zum Beispielfall für die Seinsweise des Menschen überhaupt. In seiner Trübung, im Mischungsverhältnis zwischen Reinheit und Schuld, Erkenntnis und Täuschung, steht er paradigmatisch für die conditio humana. Die Situation des Menschen bleibt dabei, ohne daß dieses im *Faust*-Drama zum zentralen Thema würde, an das Theodizeeproblem geknüpft: so „herzlich schlecht“ bleibt die Lage für die Menschen, diese aus Körper und Geist kurios zusammengesetzten „langbeinigen Zikaden“ „in ihren Jamertagen“, daß der Teufel selbst Mitleid mit ihnen vorgibt und den Spaß verliert, sie zu quälen (Vs. 287, 296-298). Denn auch diese himmlisch-höllische Experimentalkonvention kostet, während die auf die Vorderbühne gestellten Versuchsobjekte wie Hiob wunderbarlich restituierter zum Heil geführt werden, Hekatomben von schuldlos mit ins Experimentierfeld Geratenden das Leben: Die Zahl der im Vollzug dieser Prüfung un-

die ‘halbe Höllenbrut’. In: *Goethe und der Pietismus*. Hg. v. Hans-Georg Kemper und Hans Schneider, 2001, S. 231-256 (hier 237) sowie ders., „Propheten zur Rechten, Propheten zur Linken. Goethe im pietistischen Geleit“. In: *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider*. Hg. v. Wolfgang Breul-Kunkel und Lothar Vogel, 2001, S. 361-377.

<sup>35</sup> Grumach, „Prolog und Epilog“, S. 70f., 83, 105f. Diese Herleitung der Idee einer Verknüpfung des Faust-Stoffs mit dem Hiob-Modell scheint mir (insofern hier überhaupt auf eine „Quelle“ zu rekurrieren ist) um einiges plausibler als ein Reflex der Andeutungen eines *Hiob*-Bezugs im *Faustbuch* des Johann Nikolaus Pfitzer von 1674, auf die (nach Pniowers Untersuchungen von 1920) besonders Schmidt, *Goethes Faust*, S. 28, 30-32, 63 hinweist. Diese Stoffquelle hat Goethe verstärkt erst im Arbeitsprozeß um 1800 zusätzlich berücksichtigt.

schuldig Hingeopferten reicht im *Faust* von Valentin, Gretchens Mutter und Gretchen selbst bis hin zur Unzahl der "Menschenopfer" unter den zum hybriden Landgewinnungsprojekt beigeprästten Arbeitssklaven (Vs. 11127) und zu Philemon und Baucis,<sup>36</sup> so wie im *Hiob*-Buch von den zehn Söhnen und Töchtern des Patriarchen bis hin zu seinen mit allem Vieh in drei Anläufen hingemordeten Knechten, dem ganzen zahlreichen Gesinde.

Die wichtigste Funktion aber der Rückverspiegelung seines *Faust* auf die *Hiob*-Erzählung war zweifellos die für Goethe erst dadurch eröffnete Möglichkeit, seinen zum Exempel erhobenen Helden überhaupt wunderbar zu restituieren und zum Heil zu führen. Von den *Faustbuch*-Grundlagen seit dem 16. Jahrhundert<sup>37</sup> wie überhaupt aus der Logik aller Teufelsbündner-Sagen heraus war die *damnatio Fausti* das zwangsläufige Ende seines dargestellten Erdetreibens. Dieses vorgegebene Ende mit Schrecken aber (den maßlos Schuldigen muß die Hölle holen) war allenfalls noch kompatibel mit der Konzeption der *Urfaust*-Szenenfolge um den schrankenlos ins Unbedingte Strebenden aus dem Geiste des Sturm und Drang. Keinesfalls aber konnte es Goethe in dem Augenblick mehr denkbar bleiben, in dem sich sein Faust zu einer für die Situation des Menschen in der Welt exemplarischen Figur wan-

<sup>36</sup> Vgl. Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 714, 716-720. – Fausts "schwerste sittliche Schuld", die ihn nach menschlichen Maßstäben "reif für die Hölle" machen müßte, klingt gegen zeitgenössisch-teutonische Heroisierungen schon an bei Konrad Burdach, "Das religiöse Problem in Goethes *Faust*" (1932). In: *Aufsätze zu Goethes 'Faust I'*, hg. v. Werner Keller, 1974, S. 3-26, hier 23, doch grenzt S. 48 seine Beleuchtung der hybriden Landgewinnungsaktion (vermeintlich "ohne Einwirkung Mephistos", von dem sich Faust zu lösen trachte) sowie der tödlichen 'Unbesonnenheit' gegenüber Philemon und Baucis (die er als Übereilung selbst verfluche) doch an geläufige Exkulpierungen. Die eine unbereinigte Schuld ja geradezu voraussetzende Goethesche Adaption der Wiederbringungslehre erwägt Burdach für Fausts Erlösung nicht (S. 50).

<sup>37</sup> Vgl. die exzellent kommentierte Edition des Faust-Buchs und seiner zahllosen Vorgaben, Parallelen und Ergänzungstexte: *Historia von D. Johann Fausten*. Krit. Ausg. Hg. v. Stephan Füssel und Hans Joachim Kreutzer, 1988.

delte. Bekanntlich hat die Aporie um ein befriedigendes und aus der Handlung motivierbares Ende entscheidend zu den langen Stockungen und Abbrüchen der Arbeit beigetragen (wie war selbst einem Teufelsbündner noch ein gnädiger Gott zu gewinnen?). Schon für den um religiöse Sicherheiten noch ringenden Goethe der Frankfurter Geniejahre war die Vorstellung widrig und unerträglich, ein Mensch, selbst wenn er schwerste Schuld auf sich geladen hätte, könne ewig und endgültig verbannt werden, so wie dies die selbstverständliche Voraussetzung aller Faust-Sagen aus dem Geist der alten Orthodoxien gewesen war. In seinem sogenannten *Pastor-Brief* von 1773 schon legt er seinen häufig, z.B. im *Werther*, bekundeten Widerspruch jenem toleranten alten französischen Landgeistlichen in den Mund, den er zum Sprachrohr einiger Kernpositionen seiner eigenen (von der Straßburger Fakultät nicht angenommenen und nicht erhaltenen, in ihren Thesen für uns aber gutenteils rekonstruierbaren) Doktorarbeit macht.<sup>38</sup> Die Überzeugung, „daß Gott und Liebe Synonymen sind“, macht auch seinem Sprachrohr, dem alten Pastor, die von den theologischen „Eyferern“ verfochtene Kirchenlehre einer endgültigen „Verdammung“ und Höllenstrafe undenkbar.<sup>39</sup> Die Überzeugung aber, daß

<sup>38</sup> Trefflicher Abriß des Faktischen bei Carl Otto Conrady, *Goethe. Leben und Werk*, 1987, S. 136-142. Nähere Information, die allerdings in ihrer Rekonstruktion allein der kirchenrechts-philosophischen Programmatik gerade die pietistische Traditionslinie verdunkelt, bei Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, Bd. 1, S. 58f., 73f. 87-97.

<sup>39</sup> Goethe, *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\**. Ich zitiere aus der neueren Quellensammlung, die wichtige Textzeugnisse des Goetheschen theologischen Denkens übersichtlich zusammenführt, Johann Wolfgang von Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend*. Hg. v. Paul Raabe, 2000, S. 23. Im Goethe-Jahr 1999 hat der Herausgeber dieser Spezialanthologie auch eine Faksimile-Ausgabe vom raren Originaldruck des *Pastor-Briefs* herausgebracht. Goethe, *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\**. 1773. Nachwort von Paul Raabe, Halle 1999. – Zu Reflexen der gescheiterten Doktorarbeit im *Pastor-Brief* und im ihm benachbarten Essay über das Zungenreden vgl. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, Bd. 1, S. 88, 241-245, Schrader, „Propheten zur Rechten“, S. 369f. sowie, im weiteren Kontext der Sturm- und Drang-Poetologie, ders., „Vom Heiland im Herzen zum inneren

ein all-liebender Gott am Ende der Zeiten auch die Gefallenen, schwerer Strafe Verfallenen, konsequenterweise sogar den Teufel selbst, „wiederbringen“ und in seinem „Himmel aufnehmen“ werde (so, wie sie namhafte pietistische Theologen auf die Bibelverheißung Apg 3,21 gegründet und wie sie viele Dichter im Gefolge Klopstocks vertreten hatten), diese heterodoxe Lehre von der „Wiederbringung aller“, ἀποκατάστασις πάντων, lässt er seinen geistlichen Stellvertreter mit aller gebotenen Vorsicht ansprechen:

Ihr wißt [...] daß viele Leute, die so barmherzig waren wie ich, auf die Wiederbringung gefallen sind, und ich versichre Euch, es ist die Lehre womit ich mich insgeheim tröste; aber das weiß ich wohl, es ist keine Sache davon zu predigen. Übers Grab geht unser Amt nicht, und wenn ich ja einmal sagen muß, daß es eine Hölle giebt, so red ich davon, wie die Schrift davon redet und sage immerhin Ewig! Wenn man von Dingen spricht, die niemand begreift, so ists einerley was für Worte man braucht. Übrigens hab ich befunden, daß ein rechtschaffener Geistlicher [...] gern Gott überläßt, was in der Ewigkeit zu thun seyn mögte [...], ich überlasse wie ihr seht alle Ungläubigen der ewigen wiederbringenden Liebe, und habe das Zutrauen zu ihr, daß sie am besten wissen wird, den unsterblichen und unbeflecklichen Funken, unsere Seele, aus dem Leibe des Todtes, auszuführen und mit einem neuen und unsterblich reinen Kleide zu umgeben.<sup>40</sup>

Genau dieses aber wird Goethe in seiner gleich dem Himmels-Vorspiel oratorienhaft ausgestalteten „Bergschluchten“-Szene am Ende des Dramas vorführen, wenn er „Faustens Unsterbliches“ von der Trübung zur Klarheit emportragen lässt – in Bildern altkirchlicher Frömmigkeit, die das bildlich nicht Darstellbare nur zeichenhaft, „unzulänglich“ also, „Ereignis“ werden lassen (Vs, 12106f.) und zur Erscheinung bringen können.<sup>41</sup>

Wort“. In: *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 55-74 (hier 72f.) und ders., „Inspirierte Schweizerreisen“. In: *Lesen und Schreiben in Europa 1500 – 1900*. Hg. von Alfred Messerli und Roger Chartier, 2000, S. 351-382 (hier 365).

<sup>40</sup> Goethe, *Brief*(ebd.), S. 24 und 26.

<sup>41</sup> Hierzu grundlegend Albrecht Schönes Interpretation, Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 778-795 (sowie 162f., 172), zur Auslegung des hier im

Die Möglichkeit einer solchen Rettung wider die Zwingkraft der Stofftradition eines religiösen Warnexempels aber eröffnete er sich erst durch die Hiob-Konstellation des Prologs. Hatte der Herr dem Teufel seinen Erwählten nur zur Prüfung überlassen, „So lang’ er auf der Erde lebt“ (Vs. 315), so erhielt dieser „übers Grab“ hinaus keinerlei Rechte an den „unsterblichen und unbeflecklichen Funken“ dieser Seele. Ausdrücklich hatte der Herr sich selbst vorbehalten, was mit ihr „in der Ewigkeit zu thun seyn mögte“. Indem er aber schon verkündet hatte, noch ehe er ihn zu einer Prüfung auf Lebenszeit auslieferte, er werde „ihn bald in die Klarheit führen“ (Vs. 309), war dieses Erlösungsende kraft der vorausgreifenden Selbsterfüllungskraft der Gottesrede bereits als prätabiliertes Faktum festgesetzt: der Teufel war also geprellt durch eigene Illusion. In komischer Umwendung der im „Prolog im Himmel“ vorentworfenen Versuchsanordnung tritt am Ende Mephisto selbst, nachdem ihn (in der Szene „Grablegung“) „liebende Flammen“ (Vs. 11802) der Wiederbringung in einem Moment erotischer Aberrationen wie Geschosse getroffen haben, in die Hiob-Rolle ein. Deren Übernahme aber freilich annonciert schließlich sogar ihm selbst durch die Zwingkraft des Modells (insofern er sich als zum Stamme Hiobs gehörig und damit nach seinem Leiden der schließlichen Erhöhung gewärtig durchschaut), daß auch er dereinst am Ende der Zeiten dem Hineingerissenwerden in den großen Gnadensturm nicht entgehen wird, „Um in dem Allverein // Selig zu sein“ (Vs. 11807f.):

Medium der Unzulänglichkeit Ereignis Werdenden S. 783f. und S. 814f.  
– Vgl. ausgeführter ders., *Fausts Himmelfahrt*, 1994, v.a. S. 12-34. Vgl. zur Apokatastasis-Lehre als Basis der „Bergschluchten“-Szene (abgeleitet allerdings eher aus aktueller Konjunktur dieses Themas seit Klopstock denn aus altüberkommener spekulativer Tradition) auch Kreutzer, *Faust. Mythos und Musik*, S. 83f. Die Verse des Engel-Gesangs in der „Grablegung“-Szene, durch die Goethe in der *Faust*-Handschrift die heterodoxe Wiederbringungsidee deutlich genug aufgerufen hatte (nach Vs. 11831: „Liebe, die gnädige, // Hegende, tätige, // Gnade die liebende // Schonung verübende // Schweben uns vor. [...]“), wurden im gedruckten Text vorsichtshalber unterdrückt: Goethe, *Faust. Texte*, S. 454 und 731.

MEPHISTOPHELES *sich fassend*

Wie wird mir! – hiobsartig, Beul an Beule  
 Der ganze Kerl, dem's vor sich selber graut,  
 Und triumphiert zugleich wenn er sich ganz durchschaut,  
 Wenn er sich und seinem Stamm vertraut;  
 Gerettet sind die edlen Teufelsteile,  
 Der Liebesspuk er wirft sich auf die Haut (Vs. 11809-11814).

Insbesondere für Faust aber verkündete das Hiob-Modell über die Vorgaben der Versuchsanordnung hinaus ein märchenwunderbares Ende, sein unerwartetes Emporheben nämlich in ein Übermaß der göttlichen Begnadung, die weder auf Recht und Schuldigkeit gegründet war noch auch auf einen rechtfertigenden Glauben.

Noch als Goethe diesen Prolog im Himmel entwarf und damit seinem Drama neue Offenheit und Produktivität erschrieb, plante er, den Rahmen zu runden durch einen Epilog, eine dem "Vorspiel" entsprechende göttliche Gerichtsverhandlung über Faust am Schluß. So ein Ende des Menschheitsdramas aber schien ihm bald schon durch die notwendig ins Unernste führende Konstellation eines Disputs zwischen Bühnengott und Bühnenteufel um das zuvor Ausgemachte und Vorbestimmte, womöglich eine Rechtfertigungsnot für die rettende Gnade durch Fausts unheiliges Treiben allzu holzschnittartig. Das Wunder märchenhafter Erhöhung aus dem Hiob-Modell und die ernste Überzeugung einer Wiederbringung erforderten ein anderes, unbedingt versöhnliches Ende, motiviert allein aus der göttlichen Liebe zu dem in ernstem Bestreben irrenden Menschen. Während der Arbeit daran, im Oktober 1831, schrieb der seit fast siebzig Jahren mit dem immensen Stoff Ringende dem Freunde Zelter,

da meine Natur konziliant ist [...] kann der reintragische Fall mich nicht interessieren, welcher eigentlich von Haus aus unversöhnlich sein muß, und in dieser übrigens so äußerst platten Welt kommt mir das Unversöhnliche ganz absurd vor.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> An Zelter, 31. 10. 1831, zitiert bei Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 17.

Gegenüber Eckermann hatte er wenige Monate zuvor erläutert, wie er die Schwierigkeit, „wo es mit der geretteten Seele nach oben geht“, am Ende, ohne sich im Vagen zu verlieren, nur bewältigen konnte, indem er seinen „poetischen Intentio-nen, durch die scharf umrissenen christlich-kirchlichen Vorstellungen, eine wohltätig beschränkende Form und Festigkeit“ gab.<sup>43</sup> Die Richtung dafür hatte er in den abschließenden Worten des Herrn zum Hofstaat seiner „Erzengel“ oder „Göttersöhne“ im „Prolog im Himmel“ mit der Verbindung des Modells der Hiob-Erhöhung und der Gewißheit einer ἀποκατάστασις πάντων bereits vorentworfen:

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,<sup>44</sup>  
 Umfaß euch mit der Liebe holden Schranken,  
 Und was in schwankender Erscheinung schwebt,  
 Befestiget mit dauernden Gedanken. (Vs. 346-349)

<sup>43</sup> Aufzeichnung Eckermanns vom 6.6.1831, zitiert bei Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 783 sowie ders., *Fausts Himmelfahrt*, S. 15 sowie 28f.: „Alles wird hier von einem unwiderstehlichen Vertikalsturm: vom Sog der Apokatastasis erfaßt.“

<sup>44</sup> In der ursprünglichen Handschrift hatte dieser Vers 346, die Gott wesenhafte allwiederbringende Liebe noch unverstellter betonend, noch gelautet: „Das Seyn des Seyns das ewig lebt“ [...]. Vgl. Grumach, „Prolog und Epilog“, S. 68f., Schöne, *Faust. Kommentare*, S. 177f.

## Literaturverzeichnis

### Zitierte Bibelausgaben

*Biblia Hebraica*, hg. v. Rud. Kittel, 2. verb. Aufl., Bd. II, Stuttgart, Privil. Württ. Bibelanstalt, 1925.

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, hg. v. Alfred Rahlfs, Bd. II: *Libri poetici et prophetici*, Stuttgart, Privil. Württ. Bibelanstalt, 1935.

Luther, D. Martin, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsche*. Wittenberg 1545, hg. v. Hans Volz, Bd. 1, München – Darmstadt, Wiss. Buchges., 1972.

*Biblia Pentapla, das ist: Die Bücher der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments / nach Fünf=facher Deutscher Verdolmetschung*, 1. Teil (*Das Alte Testament Oder Der Alte Bund* [Gen. bis Psalmen]), [Schiffbek/Hamburg, Holle] 1711.

*Berleburger Bibel* (Bd. 3): *Der Heiligen Schrifft / und zwar Alten Testaments / Dritter Teil: Nämlich die Bücher Hiob / die Psalmen Davids und anderer geistreicher Männer [...] nach dem Grund=Text aufs neue übersehen / Nebst der buchstäblichen und geheimen Erklärung*, Berleburg [Waisenhaus-Verlag – Johann Jacob Haugl] 1730.

Buber, Martin, *Die Schriftwerke*, 8. verb. Aufl. der neubearb. Ausg. von 1962, Gerlingen – Darmstadt, Wiss. Buchges., 1997 (*Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Bd. 4).

Stier, Fridolin, *Das Buch Ijjob. Hebräisch und deutsch*, München, Kösel, 1954.

Zink, Jörg, *Das Alte Testament ausgewählt, übertragen und in geschichtlicher Folge angeordnet*, Stuttgart – Berlin, Kreuz-Verlag, [1966] 8. Aufl., 1978.

*Das Buch Hiob. Das Buch Kobelet. Das Hohelied (Fassung 1998)* [Teilausgabe der “im Zuge der seit 1987 laufenden Revision im Auftrag der Synode der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich nach dem Grundtext” neuübersetzten Zürcher Bibel, textlich und im “Vorwort zur Neuübersetzung” verantwortet von Johannes Anderegg und Thomas Krüger], Zürich, Verlag der Zürcher Bibel, 1998.

### Zitierte Werkausgaben

- Eckermann, Johann Peter, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Neue Ausg. [“In der ursprünglichen Fassung”], hg. v. Fritz Bergemann, Wiesbaden, Insel, 1955.
- Goethe, Johann Wolfgang, *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\**. 1773 [Faksimile der Erstausgabe]. Nachwort von Paul Raabe, Halle an der Saale, Franckesche Stiftungen, 1999 (“Kleine Texte der Franckeschen Stiftungen”, H. 7).
- Goethe, Johann Wolfgang, *Brief des Pastors zu \*\*\* an den neuen Pastor zu \*\*\*. Aus dem Französischen*. In: Johann Wolfgang von Goethe, *Träume und Legenden meiner Jugend*. Hg. v. Paul Raabe, Leipzig, Evang. Verlagsanstalt, 2000 (“Kleine Texte des Pietismus”, Bd. 3).
- Goethe, Johann Wolfgang, *Faust. Texte*, hg. von Albrecht Schöne, Frankfurt, Dt. Klassiker-Verlag, 1994 (u.ö.), (“Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche”. I. Abt., Bd. 7/1; “Bibl. dt. Klassiker”, Bd. 114).
- Goethes Gespräche*. Von Flodoard Freiherrn von Biedermann, erg. u. hg. v. Wolfgang Herwig, Bd. III/1 (1817-1825), Zürich, Artemis, 1971, ebd., Kommentar, Bd. 4, Zürich 1984.
- Heine, Heinrich, *Briefe 1850-1856*. Bearb. v. Fritz H. Eisner, “Heine-Säkularausgabe”, Bd. 23, Berlin – Paris, Akademie / Editions du CNRS, 1972.
- Heine, Heinrich, *Briefe*. Hg. v. Gotthard Erler, Leipzig, Reclam, 1969 (“Briefe und Dokumente”, Bd. 408).
- Historia von D. Johann Fausten. Text des Druckes von 1587*. Kritische Ausgabe. Mit den Zusatztexten der Wolfenbütteler Handschrift und der zeitgenössischen Drucke. Hg. v. Stephan Füssel und Hans Joachim Kreutzer, Stuttgart, Reclam, 1988 (“Universal-Bibliothek”, Bd. 1516).
- Shakespeare, William, *The Complete Works [...] Comprising his Plays and Poems*. With a preface of Sir Donald Wolfit, Introduction by Břetislav Hodek, London, Westbook House, o. J. (“Spring Books”).
- Welling, Georg von, *Opus mago-caballisticum*, [Homburg v.d.H., Hellwig, 1735], 2. Auflage [die in Goethes Weimarer Bibliothek erhalten ist], Frankfurt – Leipzig, Fleischer, 1760 [3. Aufl., ebd. 1784].

Zitierte Kommentare und Literatur zum Buch *Hiob*

- Baczko, Bronislaw, *Job mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, [Paris], Seuil, 1997 (“nrf essais”).
- Bochet, Marc, *Job après Job. Destinée littéraire d'une figure biblique*, Bruxelles, Lessins / cerf, 2000 (“Le livre et le rouleau”, Bd. 9).
- Hausen, Adelheid, *Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches*, Bern – Frankfurt, Lang, 1972 (“Europäische Hochschulschriften”, Reihe XIII, Bd. 17).
- Horst, Friedrich, *Hiob* [1. Teilband]. *Biblischer Kommentar Altes Testaments*. Hg. von Martin Noth † und Hans Walter Wolff, Bd. XVI/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1968.
- Mies, Françoise, “Job dans la tourmente. De l'intrigue biblique à Élie Wiesel”. In: Dies. (Hg.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Namur, Presses universitaires, 1999 (“Coll. Connaître et croire”, 5), S. 75-121.
- Neher, André, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris, Seuil, 1970.
- Nicole, Jules-Marcel, *Le Livre de Job* (t. 1), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1986 (“Commentaire Évangélique de la Bible”, vol. 2).
- Rodd, Cyril Stanley, *The Book of Job*, London, Epworth Press, 1990 (“Epworth Commentaries”).
- Schrader, Hans-Jürgen, “Lesarten der Schrift. Die *Biblia Pentapla* und ihr Programm einer ‘herrlichen Harmonie Göttlichen Wortes’ in ‘Fünf=facher Deutscher Verdolmetschung’”. In: *Zwiesprache. Beiträge zur Theorie und Geschichte des Übersetzens*. Hg. v. Ulrich Stadler, Stuttgart – Weimar, Metzler, 1996, S. 199-218.
- Speckermann, Hermann, “Hiob / Hiobbuch”. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl. (RGG<sup>4</sup>), Bd. 3, Tübingen, Mohr / Siebeck, 2000, Sp. 1777-1781.
- Watté, Pierre, “Job à Auschwitz. Deux constats de la pensée juive”. In: *Revue théologique de Louvain* 4 (1973), S. 173-190.
- Wiesel, Elie, “Job ou le silence révolutionnaire”, ders., *Célébrations, portraits et légendes*, Paris, Seuil, 1994.

Zitierte Kommentare zum *Faust* u.a. Goethe-Studien

- Arens, Hans, *Kommentar zu Goethes Faust I*, Heidelberg, Winter, 1982.
- Burdach, Konrad, "Das religiöse Problem in Goethes 'Faust'" (1932). In: *Aufsätze zu Goethes 'Faust I'*, hg. v. Werner Keller, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1974 ("Wege der Forschung", Bd. 145), S. 3-26.
- Conrady, Carl Otto, *Goethe. Leben und Werk*. Sonderausg., Frankfurt, Athenäum, 1987.
- Frenzel, Elisabeth, *Stoffe der Weltliteratur*, 6. verb. Aufl., Stuttgart 1983 ("Kröners Taschenausgabe", Bd. 300).
- Grumach, Ernst, "Prolog und Epilog im Faustplan von 1797". In: *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, Bd. 14/15 (1952/53), S. 63-107.
- Kreutzer, Hans Joachim, *Faust. Mythos und Musik*, München, C.H. Beck, 2003
- Mommsen, Momme, "Der 'Schalk' in den Guten Weibern und im Faust", *Goethe. Neue Folge des Jahrbuchs der Goethe-Gesellschaft*, Bd. 14/15 (1952/53), S. 171-202.
- Schmidt, Jochen, *Goethes Faust. Erster und Zweiter Teil. Grundlagen – Werk – Wirkung*, München, C.H. Beck, 1999, 2. durchges. Aufl. 2001.
- Schöne, Albrecht, *Fausts Himmelfahrt. Zur letzten Szene der Tragödie*, München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1994 ("Themen", Bd. 56).
- Schöne, Albrecht, *Johann Wolfgang Goethe. Faust. Kommentare*, Frankfurt, Dt. Klassiker-Verlag, 1994 (u.ö.) ("Goethe, Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche", I. Abt., Bd. 7/2; "Bibl. deutscher Klassiker", Bd. 114).
- Schrader, Hans-Jürgen, "Inspirierte Schweizerreisen". In: *Lesen und Schreiben in Europa 1500 – 1900. Vergleichende Perspektiven*. Hg. von Alfred Messerli und Roger Chartier, Basel: Schwabe, 2000, S. 351-382.
- Schrader, Hans-Jürgen, "Propheten zur Rechten, Propheten zur Linken. Goethe im pietistischen Geleit", *Rezeption und Reform. Festschrift für Hans Schneider*. Hg. v. Wolfgang Breul-Kunkel und Lothar Vogel, Darmstadt, Verl. d. Hess. Kirchengesch. Vereinigung, 2001 ("Quellen und Studien zur hessischen Kirchengeschichte", Bd. 5), S. 361-377.

- Schrader, Hans-Jürgen, "Salomonis Schlüssel für die 'halbe Höllenbrut'. Radikalpietistisch tingierte 'Geist=Kunst' im Faustschen 'Studierzimmer'", In: *Goethe und der Pietismus*. Hg. v. Hans-Georg Kemper und Hans Schneider, Tübingen – Halle, Niemeyer, 2001, S. 231-256.
- Schrader, Hans-Jürgen, "Vom Heiland im Herzen zum inneren Wort. 'Poetische' Aspekte der pietistischen Christologie", *Pietismus und Neuzeit* 20 (1994), S. 55-74.
- Zimmermann, Rolf Christian, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd. 1, München, Fink, 1969.

## Abstract

On ne saurait ignorer que Goethe prend pour modèle le Livre de Job dans le "Prologue au Ciel" de son *Faust*: outre le pari entre Dieu et le Diable sur la personne de Faust lors de la céleste assemblée des "Fils de Dieu", on y reconnaît d'autres renvois explicites au livre de l'Ancien Testament; le poète a par ailleurs lui-même à plusieurs reprises fait allusion à ses renvois. Dans le présent article, on s'interrogera dès lors sur ce qui a pu *motiver* la fusion entre Faust et un modèle de personnage si intrinsèquement éloigné du caractère, de l'origine et des actes du légendaire savant. On cherchera ainsi à montrer que le motif littéraire de l'arrangement entre le Ciel et l'Enfer comme mise à l'épreuve d'un être humain – arrangement auquel le Seigneur prend un certain plaisir – a permis à Goethe de dépasser la nécessaire damnation de Faust, prescrite par la légende et devenue inéluctable en raison de son commerce avec le Malin et de l'accumulation de ses péchés. Le recours au modèle biblique a donc eu trois conséquences positives : l'achèvement d'un travail longtemps interrompu, Goethe peinant à trouver une fin motivée et convaincante à son drame; un développement de l'action correspondant à la conviction profonde de l'auteur que le monde n'est pas régi par un Dieu vengeur, mais par un Dieu d'amour; et l'élévation finale de son ambitieux héros, tiré du trouble vers la clarté et devenant un exemple d'humanité.

