

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 15 (1959)
Heft: 1

Artikel: Nun aber hat mein Auge dich geschaut : der innere Aufbau des Buches Hiob
Autor: Fohrer, Georg
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878904>

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: 09.01.2026

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

Nun aber hat mein Auge dich geschaut.

Der innere Aufbau des Buches Hiob.

1.

Der vom Hiobdichter als Prolog verwendete Teil der alten Hioblegende führt in die Fragen um Hiob ein (1, 1—2, 13). Zu Beginn befindet dieser sich auf der Höhe des Glücks, reich an Kindern und Besitz. Am Ende ist er, ohne eine Schuld auf sich geladen zu haben und aus Gründen, die ihm und seinen Freunden unbekannt sind, alles dessen und zudem der Gesundheit beraubt und in ein solches Leid gestürzt, daß seine Freunde — aller Trostworte bar — nur noch weinen können.

Darin wird bereits das Hauptthema des ganzen Buches angesprochen: Es geht nicht um das Problem des Leides, sondern um das Verhalten des Menschen im Erfahren des Leides; nicht um die Frage, woher das Leid rührt, sondern um diejenige, wie man sich in ihm verhalten soll; nicht um das Problem der Theodizee, sondern um das Problem der menschlichen Existenz im Leid. Hiobs Glück und Reichtum sind gewachsen, weil sein Verhalten recht war. Sie vergehen, obwohl es recht war. Doch in Wachsen und Vergehen bleibt sein Verhalten recht, da es von seinem Wohlergehen unabhängig ist:

Jahwe ist es, der's gegeben, und Jahwe ist es, der's genommen hat;
der Name Jahwes sei gepriesen! (1, 21 b).

Das Gute nehmen wir von Gott an,
und das Böse sollten wir nicht annehmen? (2, 10 b).

Ein Nebenthema klingt mit: Es fragt sich, ob Gott recht hat, wenn er gegenüber dem Satan auf die unbeirrbar, selbstlose Frömmigkeit Hiobs traut und seine Ehre aufs Spiel setzt. Dadurch erhalten Hiobs Verhalten und Ergehen, ohne daß er es ahnt, göttlichen Sinn. Das Leid trifft ihn, weil Gott recht hat, und dient dazu, daß er recht behält. Hiob wird geschlagen, weil die Grundeinstellung eines der Himmelswesen falsch ist und damit sie als falsch erwiesen wird. Vor diesem Hintergrund muß Hiob leiden, weil und damit er fromm ist.

Sieben Tage und Nächte klagen und trauern die Freunde,

ohne das Wort des Trostes zu finden, auf das der Leidende der Sitte gemäß rechnen darf und das ihm das erleichternde Aufatmen schenkt, das der Sinn des Tröstens ist. Da schlägt in dem leidenschaftlichen und erregbaren Menschen das Pendel von der Gehobenheit zur Niedergeschlagenheit aus. Der siebente Tag ist der Höhepunkt des Leides, der Endpunkt des geduldigen Ertragens und der Wendepunkt im Verhalten. Nun bricht es aus Hiob heraus.

2.

Den ersten Teil der eigentlichen Hiobdichtung bildet die unmittelbare Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden und sein Bemühen um eine Auseinandersetzung mit Gott, die zunächst mittelbar betrieben wird. Dies vollzieht sich in drei Redegängen, in denen auf die Reden Hiobs jeweils die Freunde der Reihe nach antworten. Während die beiden ersten Redegänge unversehrt sind (Kap. 3—11; 12—20)¹, ist der dritte gestört, aber doch so weit erhalten, daß die darin verfolgte Absicht klar wird.²

Das Hauptthema ist wie im Prolog die Frage nach dem rechten Verhalten im Leide. Sie wird so behandelt, daß Hiob in seinen Reden das ihm möglich und richtig scheinende Verhalten lobt, die Freunde dagegen ihn über ein anderes und ihrer Ansicht nach besseres Verhalten belehren. Dieser Unterschied zwischen Leben und Lehre, zwischen Gladiator und Zuschauer färbt den Ton der Reden: die herzandringende Verzweiflung und den titanischen Trotz Hiobs, das kühle Besserwissen und kategorische Urteilen der Freunde.

Außerdem klingen zwei Nebenthemen mit. Mit dem Ringen um das rechte Verhalten ist die Frage nach dem Verstehen des Leides verknüpft. Das ist wieder nicht das abstrakte Problem der Theodizee, sondern die konkrete Frage, wie dieser Mensch, der vom Leid getroffen ist, es verstehen soll: als unverdiente

¹ Spätere Zusätze sind die Hymnen in 9, 5—10; 12, 12—25 und die Belehrung in 12, 7—11.

² Die Reden in Kap. 21 und 22 sind voll erhalten, dagegen die Hiobrede in 23, 1—17, die Bildadrede in 25, 1—6 und die Hiobrede in 26, 1—4; 27, 1—6. 11—12 verkürzt. Die letzte Antwort Zophars fehlt ganz. Umgekehrt sind Hiob vier Lieder als spätere Zusätze in den Mund gelegt worden: 24; 26, 5—14; 27, 7—10. 13—23; 28.

und unbegründbare Plage, als natürliche Beigabe des Lebens oder als vergeltende Strafe. Vom Verstehen des Leides wird das Verhalten des Leidenden beeinflusst. Das zweite Nebenthema ergibt sich aus dem tiefreichenden Gegensatz, der sich allmählich zwischen Hiob und den Freunden auftut. Sie vertreten die herkömmliche und allgemeingültige Theologie, gegen die er je länger desto heftiger aufbegehrt. So vollzieht sich auch die Auseinandersetzung zwischen orthodoxer und häretischer Auffassung.

3.

Die drei Hiobreden des ersten Redegangs bilden eine innere Einheit. In ihnen tut Hiob drei Schritte.

Die erste Rede (Kap. 3) ist völlig von Wunsch und *Klage* beherrscht, die mit einem verzweifelden Aufschrei einsetzen und danach zwar ruhiger, aber auch umfassender und grundsätzlicher werden. Sie finden ihren Ausdruck zunächst in der Verwünschung von Empfängnisnacht und Geburtstag:

Es vergehe der Tag, an dem ich geboren wurde,
und die Nacht, die sprach: Ein Knabe ist empfangen! (3, 3).

Vom Leid seines Daseins gebannt, möchte Hiob dieses Dasein am liebsten in seinen Ursprüngen treffen und auslöschen. Der maßlose Wunsch enthält die unausgesprochene Bitte nach dem Nichtlebenmüssen. Ebenso beklagt Hiob, daß er nicht wenigstens gleich nach der Geburt gestorben ist und dadurch die Ruhe gefunden hat, die das Leben ihm versagt:

Warum starb ich nicht (unmittelbar) vom Mutterleibe weg,
ging aus dem Mutterschoß hervor und verschied? (3, 11).

Doch da die Frage nach dem Grund des Daseins ohne Antwort bleiben muß, wird sie, hinter der sich ein unerfüllter Wunsch verbirgt, zur Klage. Diese endet bei Gott, mit dem als dem Geber des Lebens Hiob seine Qual verbunden sieht, und wird auf alle Menschen ausgeweitet, die wegen ihres Leides am Leben verzweifeln:

Warum gibt er dem Mühebeladenen Licht
und Leben dem Erbitterten? (3, 20).

Hiobs innerer Friede ist von ihm gewichen und sein Verhältnis zu Gott in Frage gestellt. In der zweiten Rede schreit er, von der verständnislosen Antwort des Eliphas getrieben,

auf dem eingeschlagenen Wege fort (Kap. 6—7). Rechtfertigt er zunächst seine Klage, so steigert er weiter seinen Wunsch dahin, daß es besser sei zu sterben als in solcher Qual zu leben (6, 1—13). Nachdem er die Freunde, die ihm das Recht zur Klage bestritten haben, mit Vorwürfen überhäuft hat (6, 15 bis 30), richtet er die Klage an Gott selbst (7, 1—11). Sie führt auf die anklagenden Vorwürfe gegen Gott hin (7, 12—21), die ausdrücklich aus ihr abgeleitet werden (7, 11). Darin spiegelt sich die Lage Hiobs wider, die sein Verhalten bestimmt. Von den Freunden fühlt er sich nicht ernst genug, von Gott hingegen zu ernst genommen. Daher bittet er die Freunde, ihn in seiner Not mit einem mitfühlenden Herzen zu verstehen, und Gott, ihn in Ruhe zu lassen. Über seine erste Rede geht Hiob also einmal mit dem ausdrücklichen Todeswunsch — anstelle des Wunsches nach dem Nichtlebenmüssen — hinaus. Zwar ist es kein Lebensüberdruß, da er im Grunde am Leben hängt und deswegen wünscht, daß Gott sich entweder nicht um den Menschen kümmert, um ihn heimzusuchen, oder daß er ihm die Sünde vergibt. Aber Hiob hat keine Kraft und Hoffnung mehr, um seine Qualen länger auszuhalten, und möchte am liebsten von Gott den Gnadenstoß bekommen:

Daß Gott sich entschlösse, mich zu zermalmen,
seine Hand abzöge und mich abschnitte!
So hätte ich noch einen Trost
und hüpfte trotz mitleidloser Schmerzen (6, 9—10).

Ferner tut Hiob den Schritt von der Klage über sein Geschick zum anklagenden *Vorwurf* gegen Gott, der es herbeigeführt hat. Denn darin eröffnet sich ihm — außer der gewünschten Erlösung zum Tode — die andere Möglichkeit eines Ablassens Gottes von ihm als Erlösung zum Leben. Da es nicht ausgeschlossen scheint, daß Gott seiner rettend «gedenkt» (7, 7), läßt Hiob alle Zurückhaltung fallen, um sich mit seiner Angst und Unruhe, Sehnsucht und Erbitterung an Gott zu wenden:

Auch ich will meinen Mund nicht schonen
.....
Ich will in der Bangigkeit meines Geistes reden,
in meiner Bitterkeit klagen (7, 11).

Mit der sich eröffnenden Aussicht hängt es zusammen, daß die Vorwürfe noch zurückhaltend und hauptsächlich in Frageform ausgedrückt sind:

Bin ich das Meer oder der Seedrache,
daß du gegen mich eine Wache aufstellst? (7, 12).
Wann endlich blickst du von mir weg,
läßt mich in Ruhe, bis ich meinen Speichel hinuntergeschluckt
habe? (7, 19).

An die Stelle der einfachen Klage über den Zwang zum Leben als Ausdruck der Verzweiflung über das Leid treten der Todeswunsch und der anklagende Vorwurf gegen Gott als Ausdruck des Bewußtwerdens der Krise. Die Qual ist so groß und unerträglich, daß sie beendet werden muß — entweder durch die Ruhe des Todes oder durch die Ruhe vor dem bedrängenden Leid.

Aber in der dritten Rede (Kap. 9—10) gelangt Hiob nach der Verzweiflung über das Leid und dem Bewußtwerden des Entweder-Oder zu der bitteren Erkenntnis, daß er von Gott nichts zu erhoffen hat. Da bei Gott Recht gleich Macht ist, bedeutet sein Recht volle Ungerechtigkeit. Es gibt kein den Menschen und Gott gleicherweise bindendes Recht, mittels dessen Gott zu belangen wäre; und gegen seine Macht kann sich niemand verteidigen (9, 2—24). Darum ist Hiobs Lage aussichtslos. Ist doch alle Sühne ohne Aussicht auf Wirkung und jedes Bemühen um einen Schiedsspruch vergeblich (9, 25-35). Da bleibt nur die *Anklage* gegen Gott, der anscheinend wie ein Mensch ist und handelt, der sein eigenes Geschöpf vernichtet und seit jeher Hiobs Feind ist. Und es bleibt trotz allen Grauens vor dem Tode nur die Sehnsucht nach ihm (10, 1—22). So tut Hiob nach Klage und Vorwurf den dritten Schritt zur Anklage Gottes, die er inhaltlich und formal ausspricht. Er führt sie in Fragen aus, deren erste der prophetischen Anklage entnommen ist und deren folgende richterliche Fragen an den Angeklagten darstellen:

Bringt dir's Gewinn, daß du Unrecht tust,
daß du die Arbeit deiner Hände verwirfst?
Hast du denn Fleischesaugen,
oder siehst du, wie Menschen sehen?
Sind wie des Menschen Tage deine Tage
oder deine Jahre wie eines Mannes Jahre?
Daß du nach meiner Sünde forschst
und um meine Schuld dich kümmerst,
obwohl du weißt, daß ich nicht schuldig bin,
und niemand aus deiner Hand retten kann (10, 3—7).

Die Klage von Kap. 3 wird zur ausdrücklichen Anklage umgewandelt. Hiob klagt nicht mehr darüber, daß er empfangen und geboren worden ist, sondern klagt Gott an, weil er ihn ans Licht gezogen hat:

Warum brachtest du mich aus dem Mutterleib hervor?

Wäre ich (doch) verschieden, daß mich kein Auge sah! (10, 18).

4.

Erst die Worte Hiobs bringen die über seinem Unglück verstummten Freunde zum Antworten. Auch jetzt wollen sie ihn nicht trösten, sondern über das Verstehen des Leides und das rechte Verhalten belehren.

So mahnt Eliphaz (Kap. 4—5) — an den wilden Aufschrei anknüpfend, der zum Abfall von Gott führen kann — Hiob dazu, bei seiner bisherigen Frömmigkeit zu bleiben und seine Klage nicht hinauszuschreien, damit er nicht als gottloser Tor elend zugrunde geht (4, 2—11). Das aus dem Vergeltungsglauben unerklärbare Unglück selbst, das den Aufschrei hervorgeufen hat, erklärt der Weise unter Berufung auf eine ihm besonders zuteil gewordene Erleuchtung (4, 12—21):

Sind wohl die Menschen gegenüber Gott im Recht,

oder ist ein Mann gegenüber seinem Schöpfer rein?

Sieh, (selbst) seinen Dienern vertraut er nicht,

und seine Engel darf er des Irrtums bezichtigen.

Erst recht diejenigen, die Lehmhäuser bewohnen,

deren Grundmauer im Staube liegt.

Vom Morgen bis zum Abend werden sie in Stücke zerschlagen;

ohne daß jemand es beachtet, kommen sie für immer um.

Werden nicht ihre Zellstricke ausgerissen,

und sterben sie (nicht), ohne zu wissen wie? (4, 17—21).

Im Unterschied zur vorher vorgetragenen Weisheitslehre, daß kein Schuldloser umkommt (4, 7), heißt es in dieser Offenbarung, daß kein Mensch vor Gott bestehen kann, weil das Geschöpf dem Schöpfer unendlich unterlegen ist. Darum kommen nicht nur die Schuldigen, sondern die lehmbeschaffenen Menschen überhaupt um. Mit all diesen Eintagsgeschöpfen geht es schnell und plötzlich zu Ende. Ihre Schwäche und Ohnmacht beruht nicht auf einer grundlegenden oder wiederholten Sünde, sondern auf ihrer Kreatürlichkeit. Ihre Unzulänglichkeit hat

keine religiösen oder ethischen Gründe, sondern geht auf ihre stofflich-sterbliche Art zurück. Dieser Sachverhalt erklärt Hiobs Unglück. Wenn er noch so fromm ist, braucht es ihm trotz des Vergeltungsgedankens nicht gut zu gehen, weil ihn das Geschick aller Menschen treffen kann und tatsächlich getroffen hat. Daraus ergibt sich die Nutzanwendung (5, 1—16): Es ist töricht und albern, ein Geschick zu beklagen, das in der Natur des Menschen liegt, wie es der Natur der Feuerfunken entspricht, daß sie emporfliegen. Richtig ist ein anderes Verhalten:

Hingegen ich, ich würde mich an Gott wenden
und Gott meine Sache vorbringen (5, 8).

Es gilt für den Menschen, sein Unglück geduldig zu tragen und sein Anliegen *demütig im Gebet* vor Gott zu bringen, weil von ihm Hilfe und Heilung erwartet werden darf. Handelt Hiob demgemäß, so wird ihm sicher wieder volles Glück zuteil werden (5, 17—27). Freilich ahnt Eliphas nicht, daß er das gleiche Verhalten empfiehlt, das der Satan bei Hiob vermutete, aber trotz aller Prüfung nicht antraf: Gott nicht um seiner selbst, sondern um des vollen menschlichen Glücks willen zu suchen, dessen Spender er sein soll.

Weil Hiob dieser Versuchung nicht nachgibt, faßt Bildad ihn schärfer an (Kap. 8). Er sieht ihn mit seinen Klagen und Vorwürfen (6—7) den falschen Weg weitergehen und sucht ihn vor dem Verderben zurückzuhalten, dem er entgegeneilt. Denn Bildad vertritt unnachgiebig die Lehre von der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes als grundlegender Gegebenheit, nach der sich das Verstehen der menschlichen Existenz und die praktische Lebensführung zu richten haben. Was zu Hiobs persönlichem Geschick zu sagen ist, muß vom Grundsatz der zweiseitigen Vergeltung aus gesagt werden. Daher warnt er ausführlich vor dem schlimmen Ende des Frevlers, das Hiob droht, wenn er sein Verhalten nicht ändert (8, 8—19). Jetzt ist er freilich noch nicht mittelbar oder unmittelbar als Frevler anzuklagen. Offensichtlich hat er — anders als seine Söhne (8, 4) — keine schwere Versündigung auf sich geladen, sondern nur unabsichtliche Verfehlungen, die aus der von Eliphas angeführten natürlichen Schwäche des Menschen folgen und die

Hiob selbst nicht abstreitet (7, 21). Deswegen muß er leiden. Wendet er sich aber in demütigem Gebet an Gott, so kann er seine Wiederherstellung erwirken:

Wenn du selbst nach Gott suchst
 und zum Allmächtigen (um Gnade) flehst,
 ja dann wird er sich deinetwegen regen
 deine Stätte wiederherstellen, wie es recht ist (8, 5—6).

Weil Hiob diesen Rat, der praktisch dem des Eliphaz gleicht und genau so versucherisch ist, nicht befolgt, sondern unter Vernachlässigung jener kleinen Vergehen, die Gott doch übersehen müßte (7, 21), seine Unschuld betont und Gott als Feind anklagt (Kap. 9—10), greift Zophar ihn heftig an (Kap. 11). Er will drei Gesichtspunkte Hiobs widerlegen. Wenn dieser bei sich keine Sünde findet, kann Gott selbst ihn eines Bessern belehren (11, 5—6). Wenn er sein Leid auf Gottes Willkür und Feindschaft zurückführt, soll er bedenken, daß dessen Wesen unergründlich ist (11, 7—9). Und wenn er sich gefangen und verurteilt fühlt, soll er wissen, daß Gott mit sicherem Griff die Schuldigen faßt (11, 10—12). Freilich scheint Zophar selbst das Geheimnis der Weisheit Gottes im Vergeltungsglauben zu kennen und die unerforschlichen Tiefen des göttlichen Wesens durch die Anwendung des Vergeltungsgrundsatzes auf die rätselhafte Wirklichkeit des Lebens zu erfassen. Darum weiß auch er für den als Sünder heimgesuchten Hiob keine andere Möglichkeit, als daß er das Böse entfernt und sich Gott zuwendet, damit alles wieder gut wird; nur die Frevler haben keine Hoffnung mehr (11, 13—20).

5.

Der zweite Redegang läßt die Wirkung der bisherigen Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden erkennen. Bisher hatten diese daran festgehalten, daß Hiob trotz etwaiger kleiner Verfehlungen im Grunde kein Frevler, sondern ein frommer Mann sei und wieder Glück erlangen könne, wenn er sich geduldig und demütig verhalte. Hiob jedoch weist diese Ratschläge scharf und endgültig zurück und fordert statt dessen Gott zur Anerkennung seiner Unschuld auf. Zudem geht er von seiner eigenen, in der dritten Rede erreichten Erkenntnis

aus, daß ein freiwilliges Eingreifen Gottes zu seinen Gunsten nicht zu erhoffen ist. Daher sucht er ihn dazu herauszufordern und zu drängen. Jede der drei Reden des zweiten Redegangs enthält einen solchen Versuch, der von Mal zu Mal zwingender wird.

Nachdem Hiob in der vierten Rede (Kap. 12—14) mit den Freunden in scharfer Weise abgerechnet hat (12, 1—6; 13, 1—12), wendet er sich an Gott, um ihn wie zu einem *Rechtsstreit* zur Behandlung seiner Lage herauszufordern, damit Gott seine Unschuld anerkennt (13, 13—28). Anschließend gibt er mit der Schilderung des menschlichen Geschicks den Beweggrund für die Herausforderung an (14, 1—22). Diese Herausforderung bildet also den eigentlichen Kern der Rede:

Sieh doch, ich bringe den Rechtsfall vor;
ich weiß, daß ich im Recht bin (13, 18).

Nachdem Hiob den Entschluß dazu kundgetan (13, 13—15) und die Vorfragen der Rechtmäßigkeit und Möglichkeit einer solchen Herausforderung erwogen hat (13, 16—22), formuliert er nicht unähnlich einer Anklageschrift die Fragen, die er im Rechtsstreit an Gott zu richten hätte: nach dem Rechtsgrund seines Verhaltens (v. 23), nach dem Grund für seine Feindseligkeit (v. 24) und für die Anwendung seiner großen Macht gegen den kleinen Menschen (v. 25), nach der Berechtigung der Bestrafung bloßer Jugendsünden (v. 26) und der ständigen Beobachtung Hiobs, um ihn bei Fehltritten ertappen zu können (v. 27).³ Wegen alles dessen ist Gott anzuklagen, weil es zum Tod des Menschen führt.

Einen zweiten Versuch unternimmt Hiob in der fünften Rede (Kap. 16—17), begründet durch das Fehlen der Freundeshilfe und seine schlimme gegenwärtige Lage mit dem drohenden Todesschicksal (17, 1—16). Er appelliert an Gott als den *Rächer von Bluttat und Unrecht* und spielt Gott als solchen Rächer (16, 18—22) gegen Gott als den Feind (16, 7—17) aus:

³ Der an einer Stelle verderbte Text lautet verbessert:
und meine Füße 'mit Kalk' färbst,
die Spuren meiner Füße einzeichnest.

Demnach verhält es sich so, als färbe Gott die Füße Hiobs mit hellem Kalk, so daß er jeden Schritt bemerken kann, und als zeichne er seine Fußspuren am Boden auf, um seine Wege genau verfolgen zu können.

O Erde, decke mein Blut nicht zu;
 und ohne Ruhestätte sei mein Klageschrei!
 Nun also, seht, im Himmel ist mein Zeuge
 und mein Bürge in der Himmelshöhe.
 'Fände sich doch mein Freund bei mir ein!'
 Mein Auge blickt schlaflos zu Gott empor,
 damit er zwischen dem Mann und Gott entscheide
 'und zwischen' dem einen und dem anderen.
 Denn (nur noch) wenige Jahre kommen,
 dann gehe ich den Weg ohne Wiederkehr (16, 18—22).

Wie sind die Verse zu verstehen? ⁴ Mit dem Klageruf des unschuldig Erschlagenen, dessen Blut nach alter Vorstellung um Rache schreit, wendet Hiob sich an die Erde, damit sie das Blut nicht zudecke und zum Schweigen bringe (v. 18 a). Ebenso soll der Zeterruf des in seinem Recht Gekränkten an den zuständigen Richter nicht verstummen, damit er gehört werden muß (v. 18 b). Während alles gegen Hiob zu sprechen scheint, nimmt dieser auf Grund der Rechtssitten der Blutrache und des Zeterrufs Gott als Zeugen und Bürgen in Anspruch (v. 19). Vielleicht vermag der Racheschrei oder der Zeterruf dessen Abwehr zu durchbrechen. Er soll gegen sich selbst, der Hiob plagt, als Zeuge auftreten, der das Recht des Klägers erweist, und sich als Bürge für die Unschuld des Leidenden einsetzen. Als solcher Rechtshelfer wäre er nicht mehr Feind, sondern Freund Hiobs (v. 20). Oder er soll, wie es das israelitische Recht zuläßt, zugleich auch Schiedsman und Richter sein. Denn während beim gewöhnlichen Rechtsstreit keine Instanz bestünde, die zwischen Gott und Mensch entscheiden könnte (9, 33), muß im Fall der Blutrache der angerufene Gott entscheiden — als

⁴ Die Verse werden oft dahin verstanden, daß Hiob seine Lage nach dem bevorstehenden Tod mit der eines Erschlagenen vergleiche und seine Zuversicht ausdrücke, daß Gott als Zeuge und Bürge für ihn eintreten werde, wenn er selbst seine Unschuld nicht mehr verfechten könne. Dem widersprechen 1. der ganze Zusammenhang, in den die Verse eingebettet sind; 2. der übertragene und bildhafte Gebrauch der alten Vorstellungen und Redewendungen; 3. die abschließende Begründung in v. 22, in der der Appell an Gott als Rächer damit begründet wird, daß Hiob nur noch kurze Zeit zu leben hat. Gott soll gerade nicht nach seinem Tode, sondern jetzt als Zeuge und Bürge auftreten und als Richter entscheiden; wenn Hiob tot ist, ist es zu spät dazu. Daher bedrängt er Gott, seine Pflicht als Rächer des Klagenden zu erfüllen und gegen sich selbst zu entscheiden, solange Hiob lebt.

Richter zwischen Hiob und sich selber (v. 21). So appelliert Hiob von dem anscheinend willkürlich, machtberauscht und ungerecht handelnden Gott an Gott als den Rächer des Unrechts. Er fordert Gott auf, sich auf sein eigentliches Wesen zu besinnen und das dem Leidenden zugefügte Unrecht nicht länger zu dulden.

In der sechsten Rede (Kap. 19) legt Hiob nochmals den Freunden seine Lage unter dem Gesichtspunkt dar, daß sie nicht durch seine Schuld, sondern durch Gottes willkürlichen Eingriff in sein Leben zustande gekommen ist (19, 2—20). Da er von den Freunden kein Erbarmen erwartet, erwägt er, ob seine Unschuldsbeteuerungen nicht für die Nachwelt aufgezeichnet werden sollten, die ihn dann gerechter beurteilen werde (19, 21—24). Doch er braucht ihr Urteil nicht, weil er einen dritten Versuch unternimmt, Gott zur Anerkennung seiner Unschuld in der Gegenwart zu bewegen. Auch wenn seine Krankheit so weit vorgeschritten ist, daß er nicht mehr geheilt werden kann, möge der als Löser angerufene Gott ihm erscheinen, um seine Unschuld zu bestätigen (19, 25—27) und die ihn verfolgenden Freunde zu bestrafen (19, 28—29):

Aber ich weiß: mein Löser lebt,
selbst wenn er sich als letzter auf dem Erdreich erhebt.
Und nachdem meine Haut 'so geschunden worden ist',
will ich doch ohne mein Fleisch Gott schauen.
Ich selber, ich möchte schauen;
meine Augen 'möchten sehen' und nicht einer, der mich nichts
angeht (19, 25—27 a).

In diesem sehr verschieden verstandenen ⁵ dritten Versuch fordert Hiob nicht zum Rechtsstreit heraus und ruft nicht den

⁵ Daß in diesen Versen von einer — nur durch Textänderungen erreichbaren — Auferstehungshoffnung keine Rede ist, sollte klar sein; sonst müßte in den folgenden Reden wenigstens ein leiser Nachhall spürbar sein. Ebensowenig soll Hiob seine Rechtfertigung nach dem Tode im Jenseits oder als leibloser Geist schauen, da diese aus Jub. 23, 30—31 hergeleitete Auffassung außer dem Auferstehungsglauben noch die Annahme eines Zwischenzustandes vor dem Endgericht voraussetzt und der sonstigen Anschauung vom Schicksal des Toten im Hiobbuch widerspricht. Überhaupt ist keine Gottesbegegnung oder gar Theophanie nach dem Tode gemeint. Denn '*apar*' bedeutet als solches nie den Staub des Grabes oder der Unterwelt, sondern stets das «Erdreich», das erst durch weitere Ausdrücke zu dem lebendigen oder toten Menschen in Beziehung gesetzt werden muß.

Rächer an, sondern ersucht Gott als *Schutzzeugen und Anwalt* um Hilfe gegen die ihn verfolgenden Freunde und die Verurteilung durch eine unwissende Nachwelt. Mit dem «Löser», der «lebt» und also wirkungskräftig und zum Eingreifen fähig ist, meint Hiob nicht — wie es sonst oft der Fall ist — den Bluträcher oder den Treuhänder der Sippe, sondern Gott als Schutzzeugen und Anwalt (wie Jer. 50, 34; Ps. 119, 54; Spr. 23, 11). Als solcher soll er im Rechtsverfahren zugunsten Hiobs «sich erheben», d. h. auftreten, und als derjenige, der das letzte Wort hat, die Entscheidung herbeiführen — nicht im Himmel, sondern gegenüber den Freunden und der Nachwelt auf der Erde. Das ist die erste Steigerung gegenüber 16, 18—22 (v. 25). Hiob wünscht, in seinem geschundenen und abgemagerten Körper Gott zu schauen, wenn er — wie der Anwalt des Schutzbedürftigen — sich der Sache Hiobs annimmt. Ein derartiges Erscheinen Gottes müßte sich in der Form einer Theophanie ereignen; sie wird im Wunsch nach dem «Schauen» Gottes vorbereitet. Darin liegt die zweite Steigerung gegenüber 16, 18—22 (v. 26).

6.

Währenddessen hat sich die Kluft zwischen Hiob und den Freunden vertieft, da auch sie einen Schritt weitergegangen sind. Hatten sie im ersten Redegang Hiob für einen im Grunde frommen Mann gehalten, so beginnen sie ihn angesichts seines Drängens auf die Anerkennung seiner Unschuld im zweiten Redegang zu beschuldigen. Zunächst *beschuldigen* sie ihn freilich nur *mittelbar*, selber ein Frevler zu sein, und warnen ihn

Auch *mibbešari* läßt sich nicht auf den Tod Hiobs schließen, sondern steht parallel zu «Haut» und bezeichnet daher das «Fleisch» des Körpers im engeren Sinn. Der Text spricht den Wunsch aus, daß Gott noch zu Lebzeiten Hiobs auf Erden für ihn eintreten möge, so daß Hiob ihn noch als Verteidiger seines Rechts sieht. Für diese Auffassung spricht der Zusammenhang; denn daraufhin ist die Rechtfertigungsinschrift Hiobs für die Nachwelt (v. 23—24) unnötig und die drohende Bestrafung der Freunde zu ihren Lebzeiten möglich (v. 28—29). Ferner geht es Hiob vorher und nachher stets um sein gegenwärtiges Leiden und die sofortige Anerkennung seiner Unschuld. Schließlich stehen die Worte in der Linie einer allmählichen Vorbereitung der Theophanie von 38, 1 (9, 11—12; 11, 5—6; 13, 16, dann 23, 2 ff.; 31, 14. 35—37).

wegen des darum drohenden schlimmen Endes. So scheint sein Verhalten für Eliphas die Religion zu gefährden und damit seine Schuld zu beweisen; darum hält der Freund ihm belehrend und drohend das Schicksal des Frevlers vor (Kap. 15). Bildad malt es überhaupt nur drohend aus, nachdem er Hiob vorwurfsvoll und spöttisch abgefertigt hat, und läßt in seinen Anspielungen auf Hiob (besonders v. 13) durchblicken, wozu er ihn rechnet (Kap. 18). Der beleidigte Zophar beginnt gar zu schelten und versteckte Beschuldigungen gegen Hiob zu erheben (v. 15. 17—22); während er früher für ihn noch zwei Möglichkeiten offen sah, hält er ihm nur mehr eine vor: das Los des Frevlers von Gott her (Kap. 20).

7.

Diese Auffassung ruft nicht nur den lebhaften Widerspruch Hiobs wach, sondern veranlaßt ihn auch, im dritten Redegang auf dreifache Weise die Anerkennung seiner Unschuld in einer unmittelbaren Auseinandersetzung mit Gott vorzubereiten und zu betreiben, bis sie endgültig durch den Reinigungseid (Kap. 31) eingeleitet wird.

Die erste Vorbereitung erfolgt in der siebten Hiobrede (Kap. 21), die nur scheinbar in theoretisch-polemischer Weise vom *Ergehen des Frevlers* handelt. Nach der mittelbaren Beschuldigung durch die Freunde ist es für Hiob äußerst wichtig, ob sein Geschick dem des Frevlers entspricht; daher der dringliche Appell an die Freunde, ihm doch zuzuhören (21, 2—5). Wie verhält es sich denn in Wirklichkeit? Es ist zwar furchtbar zu sehen, daß der Frevler in Glück, Erfolg und Gedeihen lebt — aber so und nicht anders ist es (21, 6—13). Er kann ausgesprochen gottlos sein und bleibt doch unbestraft, obwohl ihn selbst und nicht etwa seine Nachkommen die Strafe treffen müßte. Und wenn er stirbt, trifft ihn der Tod nicht als Strafe, weil er — unabhängig von ihrem Verhalten — Glückliche und Unglückliche gleicherweise ereilt (21, 14—26). Ebenso können Augenzeugen bestätigen, daß das Unheil den Frevler verschont, so daß er ungestört lebt und stirbt und noch nach seinem Tode geehrt wird (21, 27—34). Der Nachdruck, den Hiob auf diese Ausführungen legt, ist verständlich. Denn das glückliche Ge-

schick des Frevlers unterscheidet sich grundlegend von seiner eigenen Lage. Sind Dasein und Ende des Frevlers tatsächlich von Erfolg und Ehre bestimmt, so ist Hiobs Unglück der Beweis dafür, daß er kein Frevler sein kann. Seine Leiden bezeugen nicht seine Schuld, sondern seine Unschuld. Wie 22, 4 zeigt, hat Eliphas diese hintergründige Beweisführung richtig verstanden.

Die zweite Vorbereitung erfolgt in der achten Rede (Kap. 23), die in einer Verbindung von Entschluß zum Rechtsstreit, Ausdruck der Siegesgewißheit und begründender Unschuldsbeteuerung ausspricht, daß Hiobs *Unschuld offensichtlich* ist. Nach der Beweisführung der siebten Rede wird sie nicht noch einmal bewiesen, sondern als dem Rechtsgegner Gott bekannt vorausgesetzt; eben deshalb darf der Sieg erhofft werden. Er ergäbe sich, wenn Hiob nur zu Gott gelangen könnte, um ihm seine Sache darzulegen, und bei ihm Beachtung fände:

Wenn ich doch wüßte, wo ich ihn finden könnte,
an seine Stätte gelangen könnte! (23, 3).

Gott müßte ihm recht geben, weil er stets untadlig war:

Dort setzte sich ein Redlicher mit ihm auseinander,
und ich setzte 'mein Recht' für immer durch (23, 7).

Die dritte Vorbereitung liegt innerhalb der neunten Rede vor (26, 1—4; 27, 1—6. 11—12). In ihr legt Hiob einen *Eid* ab, der sich im Unterschied zum Reinigungseid (Kap. 31) auf die Zukunft bezieht. Er lautet dahin, daß Hiob keinen Trug sprechen wird:

Solange noch Atem in mir ist
und Gottes Hauch in meiner Nase,
sollen meine Lippen nichts Schlechtes reden
und meine Zunge keinen Trug sprechen! (27, 3—4).

Der Eid dient der nachdrücklichen Beteuerung der Unschuld (27, 5—6). Weil Hiob nicht lügen will, kann er den Freunden nicht recht geben und muß trotz ihrer Vorwürfe an seiner Schuldlosigkeit festhalten. Wenn er niemals zu lügen schwört, ergibt sich, daß er auch in der Behauptung seiner Unschuld nicht lügt und also wirklich unschuldig ist. Die subjektive Überzeugung enthält für den Israeliten zugleich die objektive Wahrheit, sofern die bewußte Verfälschung durch die Lüge ausgeschlossen ist.

8.

Daß Hiob die Freunde mit seiner Auffassung vom glücklichen Geschick des Frevlers (Kap. 21) nicht überzeugt hat, zeigt die Antwort des Eliphas (Kap. 22). Dieser empfindet richtig, daß die Grundlagen seines Glaubens in Frage gestellt werden, und rückt abwehrend den häretischen Hiob auf die Stufe der Frevler (22, 1—5). Daß dabei das platte Streben der Frömmigkeit des Eliphas nach Nutzen deutlich hervortritt, ist Absicht des Hiobdichters, der sowohl die Versuchung Hiobs durch die Freunde als auch die Minderwertigkeit des herkömmlichen Glaubens kennzeichnen will. Jedenfalls wird Hiob zum erstenmal *offen* bestimmter Vergehen *beschuldigt* und sein Leiden ausdrücklich als Strafe für diese Schuld betrachtet (22, 6—11). Sieht Hiob dies nicht ein, so stürzt er sich vollends ins Verderben (22, 13—20). Aber noch gibt es einen letzten Ausweg: die radikale Umkehr zu Gott und das Fernhalten von der Sünde, die neues Glück bringen können (22, 21—30). Die Einleitung der Antwort Bildads (25, 1-6) läßt vermuten, daß die beiden anderen Freunde sich ähnlich geäußert haben.

9.

Die Auseinandersetzung zwischen Hiob und den Freunden hat zu keinem Ergebnis geführt. Es ist bezeichnend, daß die Reden des dritten Redegangs in vieler Hinsicht zu früheren Reden zurückkehren; die Auseinandersetzung dreht sich im Kreise. Die Freunde können das rechte Verhalten im Leide nicht empfehlen, Hiob weiß es nicht zu erringen. Lediglich die Lehre der Freunde hat Hiob als falsch erwiesen; ihre orthodoxe Theologie ist leerer Wahn. Doch auch er selbst hat nicht recht. Daß sein Rechthabenwollen ihn zu maßlosen Anklagen gegen Gott führt, zeigt seinen Irrtum.

In dieser Lage bemüht Hiob sich endgültig um die unmittelbare Auseinandersetzung mit Gott in einer persönlichen Begegnung. Indem sie tatsächlich zustande kommt, führt sie die allein mögliche Lösung des existentiellen Problems des rechten Verhaltens im Leide herbei.

Dieser zweite Teil der eigentlichen Hiobdichtung besteht

aus den Herausforderungsreden Hiobs (Kap. 29—31) ⁶, der ursprünglich einheitlichen und geschlossenen Gottesrede (38, 1—40, 2. 8—14) und dem anschließenden Bekenntnis Hiobs (40, 3—5; 42, 1—6). ⁷ Diese Abschnitte bilden formgeschichtlich und sachlich einen engen Zusammenhang, der nicht zerrissen werden darf.

10.

Die Herausforderungsreden Hiobs dienen unmittelbar dazu, das Auftreten Gottes vorzubereiten, dessen Eingreifen der Leidende so oft gewünscht hat. Sie entsprechen den Klagen der Psalmen, in denen der Beter oft die «Erzählung» seiner Not und die eidliche Beteuerung seiner Unschuld vorbringt; das Motiv des «Einst und jetzt» entstammt dem Leichenlied. Der Unschulds-erweis bezweckt an sich das Herbeiführen eines kultprophetischen Orakels mit erhörender Heilszusage oder eines Gottesurteils. Freilich hat sich der Hiobdichter nur lose an diese Schemata angeschlossen. Sein Hiob erwartet nicht in passiver Haltung ein an ihn ergehendes Orakel, sondern richtet eine rechtliche Herausforderung an Gott (31, 35—37), die wiederum nicht ein Gottesurteil im Rechtsverfahren, sondern eine persönliche Begegnung mit Gott anstrebt.

Entscheidend sind der einleitende *Wunsch* Hiobs:

Wäre ich doch wie in den früheren Monaten,
wie in den Tagen, da Gott mich behütete! (29, 2),

und die abschließende *Herausforderung* Gottes:

Wenn mich doch einer hören wollte!
Hier ist mein Handzeichen! Der Allmächtige antworte mir!

.....
das Schriftstück, das mein Rechtsgegner schrieb.
Wahrlich, ich höbe es auf meine Schulter,
wände es mir als Diadem um.
All meine Schritte brächte ich vor ihn,
wie ein Anführer träte ich an ihn heran (31, 35—37).

⁶ Ein späterer Zusatz ist der Hymnus in 30, 2—8. Die folgenden Reden Elihus in Kap. 32—37 sind gleichfalls eine spätere Einfügung, die einen eigenen Beitrag zur Lösung des Problems liefern soll.

⁷ Gottesrede und Bekenntnis sind wegen der späteren Zusätze über das Nilpferd in 40, 15—24 und das Krokodil in 40, 25—41, 26 auseinandergerissen und zu jeweils zwei aufgeteilt worden.

Der Wunsch nach einem Leben voll des früheren Segens wird durch die Gegenüberstellung des Einst und Jetzt beleuchtet (Kap. 29—30). Der Reinigungseid (31, 1—34. 38—40) soll die Voraussetzung für seine Verwirklichung schaffen und die Herausforderung Gottes zur gewünschten Auseinandersetzung (31, 35—37) das Mittel zur Verwirklichung sein. Hiob ist dessen gewiß, daß er an Gott wie ein Anführer an einen Untergebenen oder Unterlegenen herantreten wird — als Triumphant, der über Gott einen glänzenden Sieg davonträgt. Er ist ein prometheischer Mensch, der Gott sein Glück entreißen möchte. Er ist ein titanischer Mensch, der Gott im Bewußtsein seiner Tadellosigkeit kühn und siegesbewußt entgegentritt. Und in alledem ist er der häretische Mensch, der der falschen Theologie der Freunde eine nicht weniger falsche Meinung entgegensetzt. Daß ihre Lehre unhaltbar ist, hat sich im Dialog erwiesen. Daß seine Ansicht genau so unhaltbar ist, muß noch erwiesen werden.

11.

Diesen Erweis erbringt die Gottesrede (38, 1—40, 2.8—14). Zwar erscheint Gott im Sturmwind und stellt sich zur Auseinandersetzung. Aber seine Antwort lautet anders, als die bisherigen Gesprächspartner erwartet haben. Nach der Theologie der Freunde hätte er den Frevler zerschmettern und das ihm angedrohte Gericht vollstrecken müssen. Doch er weist ihn nur zurecht. Er billigt aber auch das Verhalten Hiobs nicht, das einsichtslos den «Plan» verdunkelt — das Wollen und Tun Gottes in Schöpfung und Lenkung der Welt und demnach einerseits die Weltordnung, die Hiob in Frage stellt und als Willkür deutet, andererseits die Unergründlichkeit des göttlichen Handelns, das dem Menschen uneinsichtig ist:

Wer ist es doch, der den Plan verdunkelt
mit Worten ohne Einsicht?

Gürte doch mannhaft deine Lenden!

Ich will dich fragen, du aber laß mich's wissen! (38, 2—3).

Die Gottesrede nimmt nach Kap. 29—31 die Stelle eines Orakels oder Gottesurteils ein, ist aber im Gegensatz zu diesen nicht eindeutig positiv oder negativ gehalten, sondern eine große Frage an Hiob. Sie führt ihm das Unsinnige seines Ver-

haltens im Leide vor Augen, indem sie ihm die Weltordnung aufzeigt und ihn auf die zahlreichen Beispiele hinweist, die alle menschliche Einsicht und alles menschliche Können übersteigen (38, 4—39, 30). Sie hält ihm die Paradoxie von sinnvoller Ordnung und letzter Undurchschaubarkeit vor, die er nicht bemerkt hat, so daß er die Weltordnung als sinnwidrig und willkürlich empfindet. Sie weist ihn darauf hin, daß die Paradoxie in Gott eine Einheit bildet und aufgehoben ist, so daß sich die für den Menschen aus der Paradoxie ergebenden Schwierigkeiten gleichfalls in Gott lösen, während Hiob die Lösung statt dessen in der Anerkennung seiner Unschuld und im Durchsetzen seines Rechts — also bei sich selbst — gesucht hat. Das wäre nur richtig, wenn er das gleiche wüßte und vermöchte wie Gott:

Kann der Tadler mit dem Allmächtigen rechten?

Wer Gott zurechtweist, muß es verantworten!

Willst du wirklich meinen Rechtsanspruch aufheben,
mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?

Oder hast du einen Arm wie Gott

und Donnerst mit einer Stimme wie er?

Schmücke dich doch mit Stolz und Erhabenheit,

kleide dich mit Hoheit und Glanz! (40, 2, 8—10).

Wer Gott wegen seiner — wegen ihrer Undurchschaubarkeit paradoxen — Weltordnung zurechtweisen will, müßte wie Gott selber sein und der Aufforderung nachkommen können, seinerseits das Weltregiment zu ergreifen und eine ihm genehme Weltordnung durchzusetzen — im Falle Hiobs: die Hochmütigen und Frevler niederzuwerfen und den aus ihrem Glück entstehenden Anstoß zu beseitigen (40, 11—14).

Damit sieht Hiob, der Gott herausgefordert hat, sich vor die *Entscheidung* gestellt, ob er in letzter Steigerung seines bisherigen Verhaltens die Ursünde des Menschen — wie Gott sein zu wollen — auf sich nehmen oder von seinem bisherigen Verhalten lassen und zu einem diesem Gott gemäßen Verhalten umkehren will. Aus der göttlichen Ironie, die dem Menschen das gottlose Gottgleichsein anbietet und zumutet, klingt der Ernst der Lage heraus. Wenn Hiob eine allgemein einsichtige und gerechte Weltordnung durchsetzen wollte, müßte er sich als denjenigen, der Gott gleich sein will, sofort selber richten! Der Augenblick, der ihn zum Weltenherrscher erhöhe, stem-

pelte ihn gleichzeitig zum todeswürdigen Verbrecher! Die Aufforderung, das Hochmütige zu erniedrigen und zu demütigen (40, 11—12), richtet sich auch in dem Sinne an Hiob, daß sie sich auf ihn bezieht. Er muß sich entscheiden, ob er der Alte bleiben und zugrunde gehen oder ganz ein Neuer werden will. Darin liegen Sinn und Aufgabe der Gottesrede.

12.

Das Bekenntnis der Wende Hiobs (40, 3—5; 42, 1—6) entspricht formal dem Dank oder der Gewißheit der Erhörung des Beters nach Klage und Orakel oder der Aneignung des Urteils durch den Rechtsuchenden im Gerichtsverfahren. Tatsächlich umschreibt es die grundlegende *Wandlung* Hiobs und den Weg, der zum eigentlichen Wesen des Menschen jenseits des bloßen Lebensvollzugs führt. Es sieht die Lösung des Hiobproblems darin, daß der Mensch — etwa wie im Falle Hiobs durch das Leid — sein Eigentliches erst gewinnen muß und in der Gottesgemeinschaft finden kann.

In tiefster Erschütterung seiner Existenz wird Hiob der eigenen Nichtigkeit inne, indem zugleich das Hindernis der herkömmlichen Frömmigkeit oder ihrer Bestreitung schwindet, das ichhafte Bestreben und die Ansprüche an Gott weggeräumt werden und der Weg zwischen Gott und Mensch frei gemacht wird. Aus dem ohnmächtig-zähneknirschenden Schweigen (9, 3) wird das demutsvolle Schweigen des Menschen, dessen Existenz in der persönlichen Begegnung mit Gott in Frage gestellt worden ist und für den solches Schweigen einen neuen Weg eröffnet:

Siehe, ich bin zu gering; was könnte ich dir erwidern?

Ich lege meine Hand auf meinen Mund.

Einmal habe ich geredet, doch nicht 'tu ich's noch einmal',
ein zweites Mal, doch tu's nicht mehr (40, 4—5).

Gegenüber der eigenen Nichtigkeit hat Hiob die Allmacht Gottes erkannt und erfahren. Ihm ist die früher bezweifelte Weisheit des göttlichen Handelns aufgegangen, dessen Paradoxie ihn verzweifeln ließ, aber doch nur auf der Uneinsichtig-

keit von Gottes Wollen und Tun beruhte. Hiob muß erst erfahren, daß die Rätsel des Lebens bloß für den Menschen bestehen, in Wirklichkeit aber ein sinnvolles Handeln Gottes darstellen:

Ich habe nun erfahren, daß du alles vermagst
und dir kein Gedanke unmöglich ist.
So habe ich denn ohne Einsicht geredet
von Dingen, die mir zu wunderbar und unbekannt sind (42, 2—3).

Nicht aus dem Hörensagen der theologischen Tradition, sondern erst in der lebendigen Begegnung kann der Mensch Gott erkennen. Er «schaut» ihn im Sinn der Begegnung, die vertraute Gemeinschaft bewirkt. Denn Gott schauen bedeutet: seinem Vertrautenkreis angehören (vgl. Ps. 25, 14 bis 15) und sich ihm vertrauensvoll hingeben (vgl. Ps. 123, 2—3; 141, 8; 145, 15). Äußerlich hat sich nichts geändert. Hiob sitzt nach wie vor in der Asche auf dem Schutthaufen und schabt sich. Doch innerlich hat sich eine grundlegende Wandlung vollzogen. In der vorbehaltlosen Hingabe an Gott und der persönlichen Gemeinschaft mit ihm trägt und erträgt Hiob sein Geschick. Es bleibt notvoll und rätselhaft, aber es quält ihn nicht mehr, weil die Gemeinschaft mit Gott alles andere überwiegt (vgl. Jes. 51, 7—8; Ps. 73, 25—28):

Vom Hörensagen hatte ich von dir vernommen,
nun aber hat mein Auge dich geschaut!
Darum widerrufe ich und bereue
in Staub und Asche (42, 5—6).

Das ist das rechte Verstehen des Leides und das rechte Verhalten des glaubenden Menschen im Leide: demütiges und hingebungsvolles Schweigen aus dem Ruhen in Gott — auf Grund der Einsicht, daß das Leid auf einem rätselvollen und undurchschaubaren, aber doch sinnvollen Handeln Gottes beruht, und auf Grund der Gewißheit der Gottesgemeinschaft, die alles andere nebensächlich erscheinen läßt.

13.

Nachdem die Entscheidung gefallen ist, stellt der Epilog die *Wirkungen* und *Folgen* der von Hiob vollzogenen Umkehr in einem kurzen Abgesang dar (42, 7—17). Die Vertreter der orthodoxen Theologie werden von Gott gescholten, weil sie

Nicht-Wahres geredet haben, und der Fürbitte des früheren Häretikers empfohlen, der durch seine Umkehr auf eine neue Stufe jenseits von Orthodoxie und Häresie gehoben ist (42, 7—9). Und da sich die innere Haltung Hiobs gegenüber Gott geändert hat und dadurch die innere Einheit seiner Person nach ihrer fortschreitenden Auflösung durch Krankheit und Auflehnung gegen Gott wiederhergestellt ist, folgt der inneren auch die äußere Änderung und Wiederherstellung nach erneuter Bewährung durch die Fürbitte für die Freunde (42, 10—15). In Frieden und Harmonie klingt schließlich das Leben Hiobs aus (42, 16—17). Die langdauernde enge Gemeinschaftsbeziehung zu Gott gibt eine solch unüberbietbare Fülle und Reife, daß der Tod als in sich folgerichtiger Abschluß menschlicher Existenz verstanden werden kann, die ihr Eigentliches im Leben gefunden und bewährt hat. So gewinnt im Blick auf Hiob die gebräuchliche Redewendung, daß er «alt und lebenssatt» gestorben sei, tiefe Bedeutung.

*Wien.**Georg Fohrer.*