

Dear reader,

This is an Author Manuscript of an article published in Markus Witte (ed.), *Gott und Mensch im Dialog*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Kessler, Rainer

Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch

in: Markus Witte (ed.), *Gott und Mensch im Dialog*, pp. 639–654

Berlin/New York: de Gruyter 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345)

<https://doi.org/10.1515/9783110910001.639>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter Brill:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/for-authors/author-policies/repository-policy-books?lang=en>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Markus Witte (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kessler, Rainer

Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch

in: Markus Witte (Hrsg.), *Gott und Mensch im Dialog*, S. 639–654

Berlin/New York: de Gruyter 2004 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345)

<https://doi.org/10.1515/9783110910001.639>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-buecher>

Ihr IxTheo-Team

# Die Welt aus den Fugen.

## Natur und Gesellschaft im Hiobbuch

Im biblischen Hiobbuch geht es um das Leiden Hiobs, also um ein existenzielles Problem. Aber das Hiobbuch beschränkt sich nicht darauf. Vielmehr wird an der Person Hiobs und über sie hinausgehend die Frage nach dem Zustand der Welt aufgeworfen, eine Frage, die für das Hiobbuch identisch ist mit der Frage nach Gott. Für den Diskurs des Hiobbuches ist grundlegend, dass das existenzielle und das theologische Problem nicht getrennt werden können.<sup>1</sup> In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich aber auf die theologische Seite des Problems, genauer gesagt: auf einen Aspekt derselben. Ich gehe von der Beobachtung aus, dass im Hiobbuch die Tatsache, dass „die Welt aus den Fugen“ ist, unterschiedlich akzentuiert wird je nach dem, ob es sich um die Welt als Natur oder um die Menschenwelt handelt. Meine Frage ist, wie im Hiobbuch angesichts der Differenz von natürlicher und gesellschaftlicher Welt dennoch die Einheit der Welt und damit die Einheit Gottes gedacht wird.

### 1. Das Problem

Nach Hiobs den Dialogteil eröffnender Rede ergreift als erster der Freunde Elifas das Wort. Einfühlsam spricht er Hiob als den an, der einst andere getröstet hat, jetzt aber selbst Hilfe braucht (Hi 4,3-6). Um ihn in seiner Not zu stärken, erinnert Elifas Hiob an die gemeinsame Erkenntnis:

7 Gedenke doch: Wer ist es, der als Unschuldiger umkommt?  
Und wo werden Rechtschaffene vertilgt?  
8 Wie ich es gesehen habe: Die Unrecht pflügen  
und Not säen, sie ernten es auch.  
9 Vom Atem Gottes kommen sie um  
und vom Hauch seines Zorns gehen sie zugrunde.

Woran Elifas erinnert, ist die Grundüberzeugung der älteren Weisheit, dass es zwischen dem Tun des Menschen und seinem Ergehen eine Stimmigkeit gibt, wobei Elifas hier nicht nur behauptet, eine ehrwürdige Lehrmeinung weiterzugeben, sondern es selbst erfahren zu haben („wie ich es gesehen habe“).<sup>2</sup> Dabei wird in diesem kurzen Textstück der Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen letztlich nicht als ein Automatismus dargestellt, dergestalt etwa, dass die Tat ihre Folge schon in sich trüge, auch wenn das

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu *Othmar Keel*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen (1978), bes. 15-20; *Jürgen Ebach*, Art. Hiob / Hiobbuch, TRE XV (1986) 360-380, bes. 364.

<sup>2</sup> Zu Recht betont *Otto Kaiser*, Der Gott des Alten Testaments. Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments Teil 3. Jahwes Gerechtigkeit, UTB 2392, Göttingen (2003), dass die von den Freunden vorgetragene Lehre „unter Berufung auf die Autorität der Väter und die eigene Erfahrung vertreten“ wird (269) und dass bei Elifas als dem Ältesten der Freunde der Aspekt der Erfahrung besonders hervorgehoben wird (273). – Die folgenden Gedanken sind ursprünglich meinem verehrten Kollegen Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otto Kaiser gewidmet, der den um zwanzig Jahre Jüngeren in „seinem“ Marburg so freundlich aufgenommen hat.

Bild vom Pflügen des Unrechts und Säen der Not, die der Betreffende dann auch selbst erntet, in diese Richtung weist. Aber auf das Bild aus dem Bereich des natürlichen Wachstums, das einen gewissermaßen „natürlichen“ Zusammenhang zwischen Tat und Tatfolge suggerieren könnte, folgt der Satz, dass es der „Atem Gottes“ ist, von dem die Übeltäter „umkommen“. Letztlich also ist es ein Handeln Gottes, das zwischen der Tat und ihrer Folge vermittelt.

Was darauf in der Rede des Elifas folgt, könnte man mit einer Analogie aus der Musik als Rückung bezeichnen, als übergangslosen Wechsel von einer Tonart in eine ganz andere. Melodie bzw. Thema bleiben dasselbe – es geht immer noch um den Zusammenhang von Tun und Ergehen –, aber die Tonart bzw. die Sprache wechselt:

10 Brüllen des Löwen und Stimme des Leuen –  
und die Zähne des Junglöwen sind ausgeschlagen.  
11 Der Löwe kommt um, weil er keine Beute hat,  
und die Jungen der Löwin werden zerstreut.

Wohin rückt die Rede des Elifas? Sie rückt in metaphorische Sprache. In fünf verschiedenen hebräischen Vokabeln ist von Löwen die Rede, die zwar brüllen, aber doch umkommen und zerstreut werden, weil ihnen die Zähne ausgeschlagen sind und die Beute fehlt. Damit wird der Löwe zur Metapher für die, die „Unrecht pflügen und Not säen“ und doch umkommen und zugrunde gehen. Das dreimal wiederholte hebräische Wort für „umkommen“ (אָדָּם) in V. 7.9 und 11 dient dabei geradezu als Leitwort, das den Text zusammenhält.<sup>3</sup> Der Unschuldige kommt nicht um, die Übeltäter und die Löwen kommen um.

Die Metapher des Löwen für gewalttätige Machthaber ist keine Erfindung des Hiobdichters, sondern durchaus traditionell. In der Prophetie etwa sieht Zef 3,3 die Beamten als brüllende Löwen, Ez 22,25 schildert die Fürsten Israels als brüllende Löwen, die Beute reißen, und Ez 22,27 sieht in den Beamten Wölfe, die Beute reißen und Leben umbringen. Auch in der Sprache der Psalmen ist das Bild bekannt. Immer wieder werden die Feinde des Beters als Löwen geschildert, die im Versteck liegen und auf Beute lauern (Ps 7,3; 10,9; 17,11f u.ö.), und folgerichtig kann der bedrängte Beter Gott bitten, er möge ihnen die Zähne im Maul zerbrechen und diesen Löwen das Gebiss zerschlagen (Ps 58,7).<sup>4</sup> Angesichts dieses breiten Traditionshintergrunds hat jeder damalige Hiobleser sofort verstanden, dass Elifas mit der Rede von den Löwen nicht das Thema wechselt, sondern nur die Sprache.

Und doch rückt die Rede des Elifas mit dem Übergang von denen, die „Unrecht pflügen und Not säen“, zu den brüllenden Löwen noch in eine andere Richtung, nämlich in die der realen Tierwelt. Dies wird deutlich, wenn wir vom Anfang der Hiobdialoge zum Schluss der Dichtung springen, nämlich zu den Gottesreden. Da ist in der zweiten Hälfte der ersten Gottesrede (Hi 38,39 - 39,30) von zehn Wildtieren die Rede, deren

---

<sup>3</sup> *Melanie Köhlmoos*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, FAT 25, Tübingen (1999) 191: „Das Leitwort dieser Sequenz ist אָדָּם (Vv. 7.9.11) ...“.

<sup>4</sup> Vgl. dazu *Bernd Janowski*, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub. Zum Feindbild in den Psalmen, in: ders., Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn, (1999) 49-77; ders., Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn (2003) 117-124.

erstes der Löwe ist. Herausfordernd und Hiobs Fähigkeiten bestreitend fragt ihn Gott (38,39f.):

39 Erjagst etwa du der Löwin Beute,  
stillst du die Gier der Junglöwen,  
40 wenn sie sich ducken in den Verstecken,  
im Dickicht auf der Lauer liegen?

Die Antwort auf diese rhetorischen Fragen ist: Nein, Hiob kann das natürlich nicht, aber Gott kann und tut es; er erjagt der Löwin Beute und stillt die Gier der in den Verstecken lauenden Junglöwen. Mit der rhetorischen Frage und der in ihr enthaltenen Antwort wird nun aber ein Doppeltes bewirkt. Erstens wird Hiob die Fähigkeit bestritten, wilden Tieren Beute zu verschaffen. Zweitens aber wird zugleich das, was Elifas gesagt hatte, in Frage gestellt. Denn keineswegs ist es so, dass den brüllenden Löwen die Zähne ausgeschlagen werden, sondern Gott selbst erjagt ihnen die Beute.

Damit aber stehen wir vor dem Problem, um das es im folgenden gehen soll. Gilt das, was die Gottesreden von Gottes Verhältnis zu den wilden Tieren sagen, dass er ihnen nämlich selbst die Beute verschafft, auch dann noch, wenn wir im Sinne der Doppeldeutigkeit der ersten Elifasrede die Löwen nicht nur im direkten Sinn als die Raubtiere, sondern auch metaphorisch als die menschlichen Gewalttäter auffassen? Verschafft Gott auch ihnen, den menschlichen Gewalttätern, Beute? Abstrakter gefragt: *Wird in der Hiobdichtung Gottes Verhältnis zur außermenschlichen Natur und der in ihr herrschenden Gewalt parallel gesehen zu seinem Verhältnis zur menschlichen Gesellschaft und der in ihr herrschenden Gewalt? Oder verhält sich Gott zur Natur anders als gegenüber den Menschen? Und wenn ja, worin bestünde der Unterschied?*

Letztlich ist dies die Frage nach der *Einheit der Welt als Natur und Gesellschaft*. Sie wird in der Hiobdichtung nicht philosophisch oder weltanschaulich gestellt, sondern auf dem Hintergrund von Hiobs Leiden als die *Frage nach der Gerechtigkeit Gottes*, als die *Theodizeefrage*. Auf diese zugespitzt könnte man auch formulieren: Ist die Theodizeefrage immer dieselbe, oder stellt sie sich jeweils anders, je nachdem ob Menschen durch Naturgewalten – sei es durch ein reißendes Tier, sei es durch einen Vulkanausbruch – ums Leben kommen oder aber durch von Menschen zugefügte Gewalt – sei es durch die Hand eines Gewaltverbrechers, sei es durch staatlich organisierten Massenmord?

## 2. Die Bearbeitung des Problems im Hiobbuch

Die Frage nach der Einheit von Natur und Gesellschaft einerseits und ihrer Differenz andererseits im Hiobbuch lässt sich als *dialektischer Dreischritt* darstellen: von der Einheit, wie Hiob und seine Freunde sie voraussetzen, zur Differenz, wie sie der Hiobdichter sieht, hin zu einer höheren Einheit, die der Hiobdichter hinter der von ihm ausgemachten Differenz erkennt. Dieser Dreischritt ist zugleich das Gerüst der folgenden Ausführungen.

### a) Die Welt als Einheit

So kontrovers Hiob und seine Freunde in der Hiobdichtung diskutieren, gehen sie doch beide davon aus, dass Natur und Gesellschaft ihrem Wesen nach – und das heißt für sie, in ihrem Verhältnis zu Gott – als Einheit zu sehen sind. Für die Freunde ist zunächst an die schon zitierte Elifasrede zu erinnern. Sie bringt zum Ausdruck, dass die Gewalt in der Menschengesellschaft und die Gewalt in der Tierwelt den Keim des Untergangs in sich tragen und dass Gott der Garant dafür ist, dass sowohl die menschlichen Gewalttäter als auch die brüllenden Löwen umkommen.

Im weiteren Verlauf seiner ersten Rede kehrt Elifas dann Gottes Wirken auf Natur und Menschenwelt ins Positive. Er rät Hiob (5,8-11):

8 Hingegen ich, ich würde mich an Gott wenden,  
würde Gott meine Sache vorbringen,  
9 der Großes tut, unergründlich,  
Wunder ohne Zahl,  
10 der Regen gibt auf die Erde  
und Wasser schickt auf das freie Feld,  
11 dass er die Niedrigen hochstellt  
und die Trauernden hohes Glück haben.

Gottes Handeln also an der Natur wie an den Menschen verläuft völlig parallel. Wie er die trockne Erde feuchtet, so erhöht er die Niedrigen. Nach diesem Denken ist Gott nicht nur der Garant dafür, dass die Übeltäter die ihrem Tun gemäße Strafe erhalten. Er sorgt auch dafür, dass die Ordnung der Welt, wenn sie einmal aus den Fugen geraten ist, wieder ins Lot kommt, die Ordnung der Natur wie die der menschlichen Gesellschaft.

Bekanntlich bestreitet Hiob aufgrund der existentiellen Erfahrung seines unschuldigen Leidens beides. Dem Vertrauen der Freunde darauf, dass die Übeltäter ihre gerechte Strafe empfangen, hält er die Frage entgegen (21,7):

Warum bleiben die Verbrecher leben,  
werden alt, ja nehmen zu an Kraft?

Und er verallgemeinert diese Erfahrung dahin, dass ein Zusammenhang zwischen dem Tun und dem Ergehen eines Menschen nicht zu erkennen sei (21,23.25f).<sup>5</sup>

23 Der eine stirbt in voller Kraft,  
ganz ungestört und sorglos. ...  
25 Der andre stirbt mit bitterer Seele  
und hat nie Gutes gekostet.  
26 Miteinander liegen sie im Staub,  
und Maden bedecken sie beide.

Die Vorstellung, dass Gott die aus den Fugen geratene Welt wieder richten könnte, indem er den Niedrigen erhöht, muss Hiob geradezu als Hohn erscheinen. Ist es doch Gott selbst, der ihn, den Unschuldigen, erniedrigt (16,12f):

---

<sup>5</sup> O. Kaiser, Gott (Anm. 2), 276-278 betont zu Recht, dass es gerade das 21. Kapitel ist, in dem Hiob „zum Generalangriff gegen die Freunde antritt“.

12 Ungestört lebte ich, da schüttelte er mich,  
packte mich am Genick und zerschmetterte mich.

Er stellte mich für sich als Zielscheibe auf.

13 Seine Geschosse umschwirren mich.

Er spaltet meine Nieren ohne Mitleid,  
gießt meine Galle auf die Erde.

Für unsere Frage von besonderer Bedeutung ist nun aber die Tatsache, dass Hiob auch für den Bereich der Natur anders als die Freunde kein heilvolles Wirken Gottes erkennen kann. Hatte Elifas Gott als den gepriesen, der dem dürren Land den Regen schickt, so hält Hiob dagegen (12,15):

Siehe, er hält das Wasser auf, und es trocknet aus,  
und er lässt es los, und es wühlt die Erde um.

Nicht als den, der den lebenspendenden Regen schickt, sieht Hiob Gott, sondern als den Verursacher von Naturkatastrophen, sei es Dürre, sei es Überschwemmung (vgl. auch in 6,15-20 die Beschreibung der trügerischen Bäche in der Wüste). Und so nimmt es nicht wunder, dass Hiob das Löwenbild, das Elifas zum Beleg für Gottes ausgleichende Gerechtigkeit genommen hatte, gegen Gott wendet, indem er ihn mit dem Löwen vergleicht, der ihm, Hiob, nachstellt (10,16; siehe auch die Tiermetaphorik im obigen Zitat in 16,12).

Für die Freunde wie für Hiob gilt: *Sie unterscheiden nicht zwischen Gottes Handeln an der Natur und an den Menschen.* Der Unterschied ist nur, dass die Freunde in Gott den sehen, der in Natur und Gesellschaft dafür sorgt, dass ungerechte Gewalt ihre Strafe findet und dass aufgetretene Ungleichgewichte alsbald ausgeglichen werden. Hiob dagegen kann all das nicht erkennen. Für ihn konstituiert sich die Einheit der Welt nicht in Gottes heilvollem Wirken, sondern darin, wie es in einer Spitzenaussage heißt, dass „die Erde in die Hand eines Verbrechers gegeben“ ist (9,24a).<sup>6</sup>

#### *b) Die Differenz von Natur und Gesellschaft*

In den Gottesreden am Ende des Hiobbuches (Hi 38-41) formuliert der Hiobdichter seine Antwort auf die zwischen Hiob und seinen Freunden diskutierten Fragen.

Mit der Formulierung dieses Satzes habe ich freilich schon Position bezogen, was kurz zu erläutern ist. Für einen Teil der neueren Ausleger stellen nämlich die Gottesreden keineswegs eine Antwort an Hiob oder die Freunde dar. Wohlmeinende behaupten dabei, der Inhalt der Gottesreden sei belanglos, wichtig sei nur, dass Gott dem Hiob

---

<sup>6</sup> Ich sehe keinen Grund, den sprachlich klaren masoretischen Text zu ändern, und verstehe seine Aussage mit *Georg Fohrer*, Das Buch Hiob, KAT XVI, Gütersloh (1964) 210 „fast gotteslästerlich“ so, dass Gott – „obwohl Gott – ein Frevler“ ist. Dagegen vertritt jetzt wieder *M. Köhlmoos*, Auge (Anm. 3), 212 Anm. 4: „V. 24 ... deutet nicht an, daß die Erde in der Hand des frevelhaften Gottes sei ...“. Ihr Argument, der Vers hänge „von der konditionalen Formulierung V. 23b ab“ (vermutlich ist V. 23a gemeint), ist wenig überzeugend. V. 23 ist mit konditionalem Vordersatz und Nachsatz in sich geschlossen. Mit 9,24 ist in der dritten Hiobrede Hi 9-10 ein erster Einschnitt erreicht. „Seine eigene Erfahrung mit Gott bringt Hiob in 9,22-24 auf den Begriff“ (*M. Köhlmoos* a.a.O. 212). Und dieser Begriff ist derselbe wie der, der auf menschliche Gewalttäter Anwendung findet.

überhaupt erscheint.<sup>7</sup> Weniger Wohlmeinende vertreten sogar die Auffassung, Hiobs Anfragen und Anklagen würden einfach nur abgebügelt.<sup>8</sup> Im Anschluss an neuere Arbeiten, vor allem an die Untersuchung von Othmar Keel,<sup>9</sup> gehe ich dagegen davon aus, dass in den Gottesreden tatsächlich auch inhaltlich eine Antwort auf das Hiobproblem erfolgt.

Allerdings meine ich, dass der hier leitenden Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Natur auf der einen und zur menschlichen Gesellschaft auf der andern Seite bei der Suche nach dem Sinn der Gottesreden bisher zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde. *Anders nämlich als sowohl die Freunde als auch Hiob setzt der Hiobdichter Natur und Gesellschaft nicht einfach in eins*, sei es dass ihre Einheit darin bestehe, dass Gott der gerechte Weltregent ist, sei es, dass sie darin bestehe, dass „die Erde in die Hand eines Verbrechers gegeben“ ist (Hi 9,24).

Was nämlich die Natur angeht, hält der Hiobdichter durchaus daran fest, dass sie dem Menschen widerständig ist. Zum Beleg dafür genügt es, das eingangs schon angeführte Löwenbeispiel in Erinnerung zu rufen. Gott selbst ist es, der „der Löwin Beute erjagt“, der „die Gier der Junglöwen stillt“ (38,39). Was am ersten Beispiel der Löwen ausgeführt wird, wiederholt sich dann an neun weiteren Wildtieren. Es gibt einen Bereich der Natur, der dem Menschen verschlossen bleibt. Der Mensch ist zwar Teil der Natur. Aber die Natur – biblisch und auch im Sinne des Hiobbuches müsste man freilich von Schöpfung reden – geht nicht auf in ihrer Zweckbestimmung für den Menschen. Die Schöpfung behält einen Überschuss, der auch das dem Menschen Widerständige umfasst.<sup>10</sup>

Würden nun Natur und Gesellschaft in völliger Parallelität gesehen, dann müsste es zu dem Rückschluss kommen, dass Gott, wie er den Löwen die Beute erjagt, auch den menschlichen Gewalttätern zur Beute verhilft. Hiob könnte diesem Schluss wahrscheinlich sogar in bitterer Ironie zustimmen. Denn wenn „die Erde in die Hand eines Verbrechers gegeben“ ist (9,24), warum sollte dieser dann nicht gemeinsame Sache mit den menschlichen Verbrechern machen? Und wenn Gott den richtigen Löwen schon Beute verschafft, warum sollte Hiob ihn dann nicht auch selbst als den Löwen sehen,

---

<sup>7</sup> So mit vielen anderen etwa G. Fohrer, Hiob (Anm. 6): „So verzichtet der Hiobdichter darauf, eine lehrmäßige Antwort zu erteilen... . Hiob ... wirft sich ganz in die Arme Gottes, um die Antwort auf die in seinem Herzen brennende Frage in der vertrauensvollen Gemeinschaft mit Gott zu finden“ (558).

<sup>8</sup> Vgl. Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt am Main (1968): „Doch mit alledem wäre Hiob nicht überführt, gar überzeugt, sondern nur nochmals geschlagen, geistig erschlagen...“ (155).

<sup>9</sup> O. Keel, Entgegnung (Anm. 1), bes. 21-24.

<sup>10</sup> In den Worten von Manfred Oeming, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38-42, in: M. Augustin / K.-D. Schunck (Hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin ...“. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris (1992), BEATAJ 28, Frankfurt am Main u.a. (1996) 147-163: „Bei Gott gibt es keinen Anthropozentrismus, sondern Hiob (und die Leser) müssen sich ihren Horizont unter Schmerzen erweitern lassen“ (159). Vgl. im gleichen Sinn Jürgen Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2, Hiob 21-42, Neukirchen-Vluyn (1996) 133: „Hier kommt eine Welt in den Blick, die sich menschlichen Interessen nicht fügt, in der Tiere – auch solche, die auf Leben und Tod Rivalen des Menschen sind – leben und in ihrer Art von Gott her leben dürfen.“

der ihm nachjagt (10,16), so wie in den Psalmen die Beter ihre Feinde im Bild auf Beute lauernder Löwen darstellen?

Die Sicht des Hiobdichters wäre dies allerdings nicht, und auch Hiobs bittere Ironie ist ja von dem Wunsch getragen, dass es eigentlich anders sein müsste. Eine solche Parallelität zwischen Natur und Gesellschaft, dass Gott auch den menschlichen Löwen ihre Beute verschafft, ist für den Hiobdichter und letztlich auch für Hiob selbst unmöglich. Während also in der ersten Gottesrede in ihrem zweiten Teil die Widerständigkeit der Welt der wilden Tiere gegenüber der Menschenwelt ausdrücklich verteidigt wird, wird umgekehrt gegenüber der Welt menschlicher Gewalt Gott als der Garant dargestellt, der sie in Grenzen hält. Gleich im ersten Teil der ersten Gottesrede fragt nämlich Gott Hiob (38,12-15):

12 Hast du in deinen Tagen dem Morgen geboten,  
die Morgenröte ihren Ort wissen lassen,  
13 dass sie die Säume der Erde erfasse  
und die Verbrecher von ihr abgeschüttelt werden?  
14 Sie verwandelt sich wie Siegelton  
und ‚färbt sich‘<sup>11</sup> wie ein Gewand.  
15 Den Verbrechern wird ihr Licht vorenthalten,  
und der erhobene Arm wird zerbrochen.

Wieder sind die Fragen rhetorisch, und die Antwort versteht sich von selbst: Nicht Hiob, aber Gott gebietet täglich der Morgenröte, dass sie – dieses Bild ist in der biblischen Literatur einmalig – die Säume der Erde erfasse und die Verbrecher von ihr abschüttele, wie man die Krümel aus einem Tischtuch schüttelt.

Auch die zweite Gottesrede greift das Thema der menschlichen Gewalttäter auf. An die Stelle rhetorischer Fragen treten rhetorische Aufforderungen, mit denen Hiob zu etwas aufgefordert wird, was er nie und nimmer leisten kann (40,10-13):

10 Schmück dich doch mit Majestät und Hoheit,  
Herrlichkeit und Pracht zieh an!  
11 Lass sich ergießen die Fluten deines Zornes,  
und sieh jeden Stolzen und erniedrige ihn!  
12 Sieh jeden Stolzen und demütige ihn  
und tritt die Verbrecher an ihrer Stelle nieder!  
13 Verbirg sie im Staube zumal,  
ihr Antlitz kerkere ein im Verborgenen!

Was bedeuten diese Stellen im Blick auf die vorher geäußerten Positionen der Freunde einerseits und Hiobs andererseits? Wieder, wie schon im Blick auf die Natur, werden die falschen Alternativen beider Kontrahenten durchbrochen, die darin bestehen, entweder ein alles durchdringendes und alles zum guten Ende bringendes weises Regiment Gottes anzunehmen oder dies ebenso pauschal zu bestreiten und Gott als einen die Welt willkürlich beherrschenden Tyrannen zu sehen.

Zunächst gilt für die Welt insgesamt, für Natur wie Gesellschaft: In beiden gibt es einen Bereich des Widerständigen, des Gewalttätigen. Es ist die Welt der wilden Tiere und

---

<sup>11</sup> Vgl. BHS z. St.

die Welt der Gewalttäter, der Menschen, die metaphorisch als Löwen und Wölfe erscheinen. Mit dieser Feststellung erhält Hiob – wie durchgängig in den Gottesreden – einerseits Recht, andererseits nicht. Beides aber ist, und darauf kommt es mir an, für die Bereiche von Natur und Gesellschaft charakteristisch unterschieden. Im Blick auf die Natur bekommt Hiob darin Recht, dass es in ihr Widerständiges gibt. Zurechtgewiesen wurde er darin, dass er von diesem Bereich des Widerständigen aus auf ein tyrannisches Weltregiment Gottes insgesamt geschlossen hatte. Im Blick auf die menschliche Gesellschaft bekommt Hiob auch darin Recht, dass es in ihr Widerständiges gibt. Aber anders als bei der Natur wird dieser Bereich des Widerständigen nicht in seiner Eigenständigkeit verteidigt. Vielmehr wird Hiob nur bestritten, dass er in der Lage sei, mit den menschlichen Gewalttätern fertig zu werden. Dies kann allein Gott.

Diese Bestreitung erhält ihr scharfes Profil erst dann, wenn man ihr Hiobs letzte Worte vor der Gotteserscheinung entgegenhält. In einer großen Schlussrede (Hi 29-31) kontrastiert Hiob seine einstige Größe mit seinem jetzigen Elend und betont dann in einem gewaltigen Reinigungseid seine Unschuld. Sowohl im Reinigungseid als auch in der Schilderung der einstigen Größe wird dabei eine patriarchale Ethik entfaltet, in der der fromme Mächtige als der Wohltäter der Elenden erscheint (29,12-16):

- 12 Ja, ich rettete den Elenden, der um Hilfe schrie,  
die Waise, die keinen Helfer hatte.  
13 Der Segen des Zugrundegehenden kam auf mich,  
und das Herz der Witwe machte ich jauchzen.  
14 Ich kleidete mich in Gerechtigkeit, und es bekleidete mich,  
wie Obergewand und Turban mein Recht.  
15 Auge war ich dem Blinden  
und Füße dem Lahmen.  
16 Ein Vater war ich den Armen  
und den Rechtsstreit des Unbekannten prüfte ich.

Dass Hiob im Folgenden diese hochfahrenden Aussagen über seine frühere Rechtschaffenheit mit einer Selbstverfluchung verbindet, Gott ihn bei seiner Erscheinung dann aber nicht vernichtet, kann nur bedeuten, dass diese Aussagen nicht bestritten werden: So hat sich Hiob nach dem Bild der Hiobdichtung verhalten, als der vollkommene patriarchale Fromme.

Sehr wohl aber bestritten wird der Anspruch, der mit diesem Verhalten verbunden ist. Im Anschluss an die eben zitierten Ausführungen nämlich fährt Hiob fort (29,17):

- Ich zerschmetterte die Kinnladen des Übeltäters,  
und seinen Zähnen ,entriss ich'<sup>12</sup> die Beute.

Dass Hiob im Einzelfall so aufgetreten ist, wird man ihm nicht bestreiten müssen. Was aber die Gottesreden mit ihren rhetorischen Fragen und Aufforderungen bestreiten, ist, dass mit solchem Verhalten das Problem der Übeltäter insgesamt beherrschbar ist. Zugespitzt gesagt heißt das: Auch die vollkommenste patriarchale Ethik, die Hiob

---

<sup>12</sup> Vgl. BHS z. St.

glaubhaft verkörpert, ist nicht in der Lage, die Macht der Gewalttäter wirksam in Schach zu halten. Dazu ist nur Gott in der Lage.

Es sei erlaubt, an dieser Stelle die historische Analyse des Hiobtextes zu unterbrechen. Denn aus der Art, wie der Hiobdichter mit den Widerständigkeiten von Natur und Gesellschaft umgeht, sind wichtige Anfragen an unseren eigenen Umgang damit herauszuhören.

Seit über dreißig Jahren kommt uns zunehmend zu Bewusstsein, welche katastrophale Auswirkungen die menschliche Wirtschafts- und Lebensweise auf die natürlichen Bedingungen unseres Lebens hat. Die Gefahr einer vom Menschen gemachten ökologischen Katastrophe ist kaum noch leugbar. Allerdings führt diese Einsicht in die vom Menschen gemachte Zerstörung der Natur gelegentlich zu der Tendenz, die Vorstellung der Anthropogenese von Naturkatastrophen zu universalisieren. Aber mag menschliches Verhalten die Folgen von Überschwemmungen potenzieren, Überschwemmungen gibt es auch ohne menschliches Fehlverhalten, und dasselbe gilt für Wirbelstürme, Vulkanausbrüche, sogar für Klimaschwankungen. Damit soll das menschliche Verhalten nicht relativiert oder gar entschuldigt werden. Aber ich hege den Verdacht, dass der schnelle Aufschrei bei Naturkatastrophen, dies sei letztlich vom Menschen selbst gemacht, nur die Kehrseite des menschlichen Allmachtswahnes ist, die Natur vollkommen beherrschen zu können. Würde man sich richtig verhalten, so die innere Logik der Vorwürfe, dann könnte man solche Katastrophen vermeiden. Demgegenüber halte ich die Erinnerung des Hiobbuches für heilsam, dass die Natur ihren eigenen Bereich hat, der in der Zweckbestimmung für den Menschen nicht aufgeht, sondern sich dem menschlichen Machtstreben entzieht und ihm auch zuwiderlaufen kann. Diese Erinnerung könnte recht verstandene Demut lehren.

Entsprechendes, aber eben anders akzentuiert, gilt auch für den Bereich der Gesellschaft. Im Zusammenhang mit den Kriegen der 1990-er Jahre im früheren Jugoslawien oder den Auseinandersetzungen im Nahen und Mittleren Osten werden immer wieder heftige Vorwürfe gegen die Vereinten Nationen, die Staaten der Europäischen Union oder die NATO erhoben, dass sie unfähig seien, dem Völkermord und den Gewalttaten ein Ende zu bereiten. Diese Vorwürfe haben sicher ihre Berechtigung. Aber auch hier muss die Frage erlaubt sein, ob dahinter nicht die Vorstellung steht, würde man nur die richtige Politik machen, dann könnte aller Krieg beendet werden. Letztlich steht auch hier im Hintergrund die Vorstellung von der Allmacht menschlicher Möglichkeiten. Der Hinweis des Hiobbuches, dass auch der gerechte Hiob das Treiben der Verbrecher nicht wirklich bezwingen kann, ist demgegenüber heilsame Erinnerung an die Grenzen des menschlich möglichen Machbaren.

Zurück zum Hiobbuch! Der Hiobdichter unterscheidet in den Gottesreden gegen die Freunde und gegen Hiob Gottes Handeln in den Bereichen von Natur und von Gesellschaft. Würde diese Unterscheidung nicht gemacht, täten sich zwei Gefahren auf. Würde nämlich die Welt allein nach dem Modell der Natur gesehen, in der es eine natürliche Gewalt gibt, die auch ihren berechtigten Platz hat – Gott selbst verschafft den Löwen Beute –, dann wären wir beim Weltbild des Sozialdarwinismus. Auch in der Gesellschaft ginge es dann nach dem Recht des Stärkeren, nach dem Prinzip von Fressen und Gefressenwerden, nach sogenannter natürlicher Auslese zu. Es wäre eine

unmenschliche Gesellschaft. Würde die Welt dagegen nur nach dem Modell der Gesellschaft gesehen, in der es zwar unbestreitbar auch Gewalt gibt, die aber eben keinen berechtigten Platz hat – Gott selbst schüttelt die Verbrecher jeden Morgen aus –, dann kämen wir zur Forderung, dass der Mensch, wie er die menschliche Gewalt bekämpfen soll, auch die Gewalt in der Natur bekämpfen soll. Heraus käme letztlich eine dem Menschen total unterworfenen, von ihm völlig beherrschte, eine widernatürliche Natur. Beides soll nach Auffassung des Hiobbuches nicht sein.

Besteht die Unterscheidung in die Welt der Natur und die Welt des Menschen aber zu Recht, dann stehen wir vor der Frage, worin sich dann die Einheit dieser Welt konstituiert. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

### *c) Die höhere Einheit von Natur und Gesellschaft*

Obwohl der Hiobdichter also zwischen der Welt als Natur und der Welt als Menschengesellschaft unterscheidet, sieht er sie im letzten doch als Einheit. Diese Einheit stellt sich ihm auf zweifache Weise dar.

Zum einen stellt sie sich ihm darin dar, dass er hinter der Gewalt in der Natur wie hinter der Gewalt in der menschlichen Gesellschaft eine Macht sieht, die er in mythischen Bildern zu fassen sucht. Am greifbarsten wird dies in der zweiten Gottesrede in den Ausführungen über Behemot und Leviatan. Denn diese beiden Ungeheuer symbolisieren sowohl die Gewalt in der Natur wie die Gewalt in der Gesellschaft.

Behemot und Leviatan sind mythische Ungeheuer, die die Sphäre des Widergöttlichen und Widermenschlichen repräsentieren. Aber ihre mythische Gewalt nimmt konkrete Gestalt an. Sie zeigt sich zum einen darin, dass Behemot und Leviatan auch Nilpferd und Krokodil sind.<sup>13</sup> Die Fragen der zweiten Gottesrede zielen geradezu darauf ab, dass es dem Menschen unmöglich ist, diese Tiere zu erjagen. Zu Behemot fragt Gott (40,24):

Würde man ihm in die Augen greifen,  
in der Falle ihm die Nase durchbohren?

Und zu Leviatan fragt er (40,31f):

31 Spickst du seine Haut mit Stacheln  
und mit Fischharpunen seinen Kopf?  
32 Leg seine Hand an ihn!  
Denk an den Kampf, tu es nicht wieder!  
In den Gefahren der Jagd und ihren Unmöglichkeiten erfährt der Mensch die  
Gewalt der Natur, die er nicht bezwingen kann.

Aber die mythischen Ungeheuer von Behemot und Leviatan konkretisieren sich auch in der Gewalt menschlicher Verbrecher. In der zweiten Gottesrede wird dies daran

---

<sup>13</sup> Zum Verhältnis von Behemot und Leviatan als Repräsentanten „einer schlechthin widermenschlichen, ja, widergöttlichen Chaosmacht“ zu den zoologischen Spezies von Nilpferd und Krokodil vgl. *Jürgen Ebach*, *Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität*, Philosophische Positionen 2, Paderborn u.a. (1984) bes. 21-28 (Zitat 22).

deutlich, dass die oben schon zitierten Fragen an Hiob unmittelbar den Passus über Behemot und Leviatan einleiten (40,10-13):

10 Schmück dich doch mit Majestät und Hoheit,  
Herrlichkeit und Pracht zieh an!  
11 Lass sich ergießen die Fluten deines Zornes,  
und sieh jeden Stolzen und erniedrige ihn!  
12 Sieh jeden Stolzen und demütige ihn  
und tritt die Verbrecher an ihrer Stelle nieder!  
13 Verbirg sie im Staube zumal,  
ihr Antlitz kerkere ein im Verborgenen!

Nur noch ein ironischer Satz aus dem Munde Gottes folgt (40,14):

Dann will ich dich preisen,  
weil deine Rechte dir Sieg verschafft hat.

Und sofort geht es weiter (40,15):

Siehe doch Behemot,  
den ich gemacht habe mit dir ...

Dieser abrupte Übergang von der Frage an Hiob, ob er denn die Verbrecher niedertreten könne, zu der Frage, ob er denn Behemot oder Leviatan jagen könne, kann nur bedeuten, dass sich in der von Hiob nicht bezwingbaren Gewalt der Verbrecher die von ihm ebenfalls unbezwingbare Gewalt von Behemot und Leviatan konkretisiert.

Zum einen also stellt sich für den Hiobdichter die Einheit der Welt darin dar, dass hinter der Gewalt in der Natur und hinter der Gewalt in der Schöpfung eine Macht steht, die in den mythischen Gestalten von Behemot und Leviatan fassbar wird. Doch ist dies gewissermaßen nur die negative Folie. Positiv konstituiert sich für den Hiobdichter die Einheit der Welt darin, dass es Gott ist, der diese Macht in Schranken hält. Denn die rhetorischen Fragen und rhetorischen Aufforderungen an Hiob implizieren ja immer, dass das, was Hiob nicht kann, Gott sehr wohl kann. Wenn also Gott Hiob im Blick auf Leviatan fragt (40,29):

Spielst du mit ihm wie mit einem Vogel,  
bindest du ihn an für deine jungen Mädchen?,  
dann ist die Antwort: Du, Hiob, nicht, ich, Gott, aber wohl!

Die Antwort differenziert sich gemäß der vom Hiobdichter vorgenommenen Unterscheidung der Bereiche von Natur und Gesellschaft. Hiob kann den wilden Tieren keine Beute verschaffen, Gott aber kann es. Hiob kann die menschlichen Verbrecher nicht bezwingen, Gott aber schüttelt sie jeden Morgen neu aus. Immer aber ist es Gott und niemand sonst, der der Gewalt in der Welt ihre Grenzen setzt. Den wilden Tieren gegenüber erweist er sich als der „Herr der Tiere“ – Othmar Keel hat diesen Aspekt des zweiten Teils der ersten Gottesrede anhand des altorientalischen ikonographischen Materials im Detail nachgewiesen<sup>14</sup> –, eben auch darin, dass er ihnen Beute verschafft,

---

<sup>14</sup> O. Keel, Entgegnung (Anm. 1), 86-125. Dazu als wichtige Ergänzung M. Oeming, „Löwin“ (Anm. 10), der zeigt, dass Gott „Herr der Tiere“ nicht nur als ihr „Beherrscher“, sondern auch als ihr „Schutzherr“ ist.

aber eben auch nur er. Und gegenüber den menschlichen Verbrechern kann auch Hiobs anerkannt hohe patriarchale Ethik letztlich nichts ausrichten, Gott, und nur er, weist sie aber täglich neu in ihre Schranken.

Die Einheit der Welt aus Schöpfung und Menschengesellschaft stellt sich für den Hiobdichter also letztlich darin dar, dass es Gott ist und nur Gott, der der in ihr herrschenden Gewalt Grenzen setzen kann. Wer, wenn nicht Gott – so könnte man die Antwort der Gottesreden auf Hiobs Frage nach der Gewalt in der Welt und danach, wie sie zu bezwingen sei, zusammenfassen. Damit wird sowohl das harmonistische Weltbild der Freunde Hiobs zurückgewiesen, die die Macht der in der Welt herrschenden Gewalt, wie sie sich in Behemot und Leviatan personifiziert, verharmlosen. Zugleich aber wird die Position Hiobs abgewehrt, der diese in der Welt herrschende Gewalt klar benennt, daraus aber den falschen Schluss zieht, die Erde müsse also in der Hand eines Verbrechers sein. Es ist gerade Gott und nur Gott, der die in der Welt herrschende Gewalt in Schranken hält.

### *3. Grenze und Bedeutung der Hiobdichtung*

Dem Hiobdichter gelingt es, die Einheit der Welt zu denken, ohne am harmonistischen Weltbild der Freunde Hiobs festhalten zu müssen oder umgekehrt wie Hiob die Einheit der Welt nur darin sehen zu können, dass sie in der Hand eines Verbrechers sei. Ihm gelingt es, Natur und Gesellschaft zu differenzieren, indem er dem Widerständigen in der Natur sein Eigenrecht belässt, ohne deshalb – modern gesprochen – die darwinistischen Gesetze der Natur auf die Menschenwelt zu übertragen. Ihm gelingt es zugleich, an der Einheit von Natur und Gesellschaft festzuhalten, indem er in beiden Bereichen Gott als den sieht, der der in der Welt herrschenden Gewalt ihre Grenze weist. Ihm gelingt all dies dadurch, dass er an die Stelle des statischen Gottesbildes sowohl der Freunde – das statische Bild des weisen Weltregenten – als auch Hiobs – das nicht minder statische Bild des tyrannischen Weltherrschers – ein dynamisches Gottesbild setzt. Gott ist es, der als Herr der Tiere diesen täglich neu Nahrung verschafft, sie aber auch in ihren Grenzen hält. Gott ist es, der die Verbrecher jeden Morgen neu ausschüttelt. Er ist es, der den Kampf mit den hinter ihnen stehenden Mächten, die sich in Behemot und Leviatan personifizieren, beständig und erfolgreich führt. Wer, wenn nicht Gott?

Aber trotz dieser Dynamik im Gottesbild *bleibt das Verständnis der Welt beim Hiobdichter letztlich statisch*. Zwar bekämpft Gott die in der Welt herrschende Gewalt immer wieder. Jeden Morgen schüttelt er die Verbrecher von der Welt. Aber aus dem „immer wieder“ wird beim Hiobdichter kein „für immer“. Es bleibt beim ständigen dynamischen Kampf Gottes gegen die Mächte der Gewalt. Ein für allemal überwunden werden sie nicht.

Worin könnten die Alternativen zu diesem zwar dynamischen Gottes-, im Kern aber statischen Weltbild des Hiobdichters liegen? Eine Alternative bestünde darin, dass dem Menschen zugetraut wird, die gerechte Welt zu schaffen. Aber dieser Optimismus der Neuzeit – von den Erziehungsvorstellungen der Aufklärung im 18. Jh. über den liberalistischen Glauben an die Selbstentfaltung des kapitalistischen Marktes bis zu den Marxschen Klassenkampfvorstellungen und ihren Umsetzungsversuchen im 19. und

20. Jh. – ist der Antike fremd. Und am Beginn des 21. Jhs. ist er auch im neuzeitlichen Europa obsolet geworden.

Bleibe als Alternative die Hoffnung darauf, dass Gott selbst die gerechte Welt schafft. Anders als die Hoffnung auf die Selbsterlösung des Menschen ist dies nun in der Tat, bezogen auf den historischen Standort der Hiobdichtung, keine anachronistische Alternative. Denn in zeitlicher Parallele zur Hiobdichtung entwickelt sich im Judentum der nachexilischen Epoche die Gedankenwelt der prophetischen Eschatologie, des Messianismus und der Apokalyptik. Sie geht, aus verschiedenen Quellen gespeist, sich aber immer mehr verbindend, darin zusammen, dass sie von Gott nicht nur, wie der Hiobdichter, den ständigen dynamischen Kampf gegen die Mächte der Gewalt erwartet, sondern deren endgültige Überwindung. Zur Erinnerung zitiere ich nur einige Textstellen aus Jes 65, in denen diese Hoffnung artikuliert wird:

17 Ja siehe, ich schaffe einen neuen Himmel  
und eine neue Erde.

Der früheren Dinge wird nicht mehr gedacht,  
und sie kommen nicht mehr in den Sinn.

18 Sondern: Freut euch und jubelt immerfort  
über das, was ich schaffe! ...

20 Es wird dort nicht mehr geben  
ein Kind, das nur wenige Tage lebt ...

21 Sie bauen Häuser und wohnen darin,  
pflanzen Weinberge und essen ihre Frucht.

22 Nicht bauen sie und ein anderer bewohnt,  
nicht pflanzen sie und ein anderer isst. ...

25 Wolf und Lamm werden einträchtig weiden,  
und der Löwe frisst Gras wie das Rind ...

In diesem Bild der Zukunft sind die Quellen jetzigen Leids versiegt. Die Kindersterblichkeit wird ein Ende haben; man kann die Früchte seiner Arbeit genießen, weil weder äußere Feinde noch unerbittliche Gläubiger sie rauben; und sogar zwischen den wilden und den zahmen Tieren wird Friede herrschen. Voraussetzung alles dessen aber ist ein alles umwandelnder Eingriff Gottes, der als neue Schöpfung von Himmel und Erde verstanden wird.

Der Hiobdichter kennt eine solche Perspektive in seinem Gottesbild nicht. Das hängt – wie Frank Crüsemann gezeigt hat<sup>15</sup> – mit der Sicht der Gesellschaft zusammen, die der Hiobdichter einnimmt. Er vertritt eine ausgeprägt aristokratische Position. Sie zeigt sich nicht nur in der positiven Darstellung von Hiobs patriarchaler Ethik – nur als das Mittel, die Verbrecher in ihre Grenzen zu weisen, wird sie ja mit Zurückhaltung beurteilt –, manchmal rutscht diese Gesinnung quasi auch zwischen den Zeilen durch, so wenn der Dichter Hiob sein als ungerecht empfundenes Schicksal mit dem alltäglichen Los des Sklaven und des Tagelöhners vergleichen lässt (7,1f). Die Leiden der Unterschicht werden im Hiobbuch mehrfach geschildert, am eindrucksvollsten im

---

<sup>15</sup> Frank Crüsemann, Hiob und Kohelet. Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches, in: R. Albertz u.a. (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, Göttingen / Neukirchen-Vluyn (1980) 373-393.

24. Kapitel. Aber nie sind sie weder für die Freunde noch für Hiob noch für den Dichter selbst Anlass zur Theodizeefrage. Dass es reiche Verbrecher gibt, die unbehelligt wirken können, während der wohlthätige Hiob leiden muss, gibt Anstoß, nicht aber die bloße Tatsache, dass es Arme und Reiche gibt. Dieser aristokratischen Schicht, in deren Gedankenwelt der Hiobdichter lebt, ist die weltumstürzende Perspektive der eschatologischen, messianischen und apokalyptischen Strömungen zutiefst fremd; noch in neutestamentlicher Zeit lehnen die aristokratischen Sadduzäer gegen die Pharisäer und gegen die Jesusbewegung den Glauben an die Auferstehung der Toten ab (Mk 12,18-27 par.). Demgegenüber sind die eschatologischen, messianischen und apokalyptischen Bewegungen von ihrem Entstehen an typische Unterschichtbewegungen, denen es immer auch um die Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten geht.

Doch nicht um Klassenfragen soll es in diesem abschließenden Blick auf die Hiobdichtung gehen. Vielmehr geht es um die Frage, welche bleibende Bedeutung das Hiobbuch hat, wo sich doch sowohl im Judentum als auch in dem aus ihm hervorgegangenen Christentum die eschatologisch-messianische Richtung eindeutig durchgesetzt hat. Meine These ist, dass, gerade weil sich die eschatologisch-messianische Richtung als dominant erwiesen hat, das Hiobbuch umso unaufgebbarer ist. Denn noch ist die Erwartung eines künftigen, die Welt umwandelnden Eingreifens Gottes Hoffnung. Solange Hoffnung aber Hoffnung bleibt, kann die Erwartung auf zukünftige Änderung allzu leicht zur Vertröstung missbraucht werden. Diejenigen, die jetzt Ungerechtigkeiten anklagen, die jetzt ihr Recht einfordern, die jetzt die bedrängende Frage nach der Gerechtigkeit Gottes stellen, werden an ein besseres Jenseits oder eine bessere – und meist recht ferne – Zukunft verwiesen. Eschatologie und Messianismus, einst aus dem Protest gegen die ungerechte Welt entstanden, werden so zu ihrer Stabilisierung missbraucht. Die Geschichte des Christentums hat unzählige Beispiele dafür geliefert, die säkularen Heilsbewegungen nicht weniger.

Und eben um solchem Missbrauch der Hoffnung auf die Erlösung der Welt entgegenzuwirken, bleibt das Hiobbuch unaufgebbar. Denn es hält in der noch unerlösten Welt die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes offen. Nicht nur vertröstet es nicht auf eine bessere Zukunft, weil es von ihr nichts weiß. Es verweigert sich auch jeder Sinnstiftung für menschliches Leid und den dahinter stehenden Widrigkeiten in Natur und Gesellschaft. Ihnen hält es allein den Verweis auf das dynamische Handeln Gottes entgegen, das „wer, wenn nicht Gott“. Und eben damit hält es die Theodizeefrage offen.

Jede vorgebliche Lösung der Theodizeefrage – und im Hiobbuch werden solche Lösungen ja diskutiert, sei es, dass Hiobs Leiden auf ein unerkanntes eigenes Verschulden zurückgeführt wird, sei es, dass ihm als Mittel der Prüfung Sinn beigelegt wird – bleibt falscher Schein, solange die Welt nicht erlöst ist. Und dies gilt auch und gerade, wenn man über das Hiobbuch hinaus an der Hoffnung auf die endliche Erlösung der Welt festhält. Dass sich das Hiobbuch in der noch nicht erlösten Welt vorgeblichen Lösungen der Theodizeefrage verweigert und diese damit offenhält, macht seine bleibende und unaufgebbare Bedeutung aus.