

»Ich weiß, daß mein Erlöser lebet«

Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung
der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25¹

von

Rainer Kessler

»Kein anderer Abschnitt des Buches Hiob ist so mannigfaltig und verschiedenartig gedeutet worden wie dieser.« Mit diesem Satz beginnt Georg Fohrer seine Auslegung von Hi 19,25–27². Der Grund für solche Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Deutungen liegt darin, daß in dem Text mehrere Fragen zugleich offen sind: Wer ist der »Löser«, den Hiob erwartet? Was erwartet er von »seinem Löser«? Wann erwartet er, ihn zu schauen, vor oder nach seinem Tod?

Anhand dieser wohl wichtigsten Fragen lassen sich die mannigfachen Lösungsvorschläge auf wenige Lösungstypen reduzieren. 1. Der Löser ist ein anderer als der Gott, mit dem Hiob im Streit liegt, ein nicht näher bekannter »Verteidiger und Sachwalter« im Himmel³ oder gar der Bluträcher, der gegen JHWH aufsteht, wie Ernst Bloch die Stelle deutet⁴. Dieser Interpretation stehen vor allem zwei Gründe entgegen. Zum einen ist unmittelbar nach V. 25 in V. 26 von »Gott« die Rede. Daß aber der Gott, den Hiob schauen wird, ein anderer als der Löser des vorhergehenden Verses ist, wird nicht einmal angedeutet. Das zweite Argument gegen die Trennung des *go'el* von JHWH ist die Tatsache, daß in der biblischen Tradition, besonders bei Deutero- und Tritojesaja und in den Psalmen, JHWH und zwar ganz eindeutig JHWH, häufig als

¹ Probevorlesung im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Kirchlichen Hochschule Bethel am 17. Januar 1991.

² G. FOHRER, Das Buch Hiob (KAT 16), 1963, 317.

³ H. RINGGREN, Art. *gā'al*, ThWAT I, 884–890, bes. Sp. 889f; vgl. S. MOWINCKEL, Hiobs *go'el* und Zeuge im Himmel (in: K. BUDE [Hg.], Vom Alten Testament. Festschr. K. Marti [BZAW 41], 1925, 207–212); N. JOHANSSON, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum, Lund 1940, 22–34; Th. J. MEEK, Job XIX 25–27 (VT 6, 1956, 100–103); S. TERRIEN, Job (CAT XIII), Neuchâtel 1963, 150–152; N. C. HABEL, The Book of Job. A Commentary, London 1985, 304–307.

⁴ E. BLOCH, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, 1968, 156–159.

go'el bezeichnet wird⁵. Hätte der Hiobdichter sich von dieser Tradition absetzen wollen, hätte er dies seinen Lesern sehr deutlich signalisieren müssen. Davon aber ist nichts zu bemerken.

2. Der zweite Lösungstyp geht von der Identität von *go'el* und Gott aus. Auch ohne alle Einzelvorstellungen des späteren jüdischen und christlichen Auferstehungsglaubens zu teilen, nimmt er an, Hiob erwarte, daß Gott nach seinem Tod zu seinen Gunsten eingreifen und er dies in irgendeiner Form »schauen« werde⁶. Nun geht aber das Hiobbuch in großer Geschlossenheit davon aus, daß, »wer zur Unterwelt hinabfuhr, nicht wieder hinaufsteigt« (7,9) und daß ein solcher im Schattenreich des Todes befindlicher Mensch vom Geschick seiner Nachfahren nichts wahrnimmt (14,21). Beides ist einer Deutung, Hiob werde nach seinem Tod ein Eingreifen Gottes schauen, wenig günstig⁷.

3. Bleibt also als dritte Möglichkeit, daß Gott als Hiobs Löser noch vor seinem Tod »aufsteht«. Die Frage ist dann: Was erwartet Hiob von Gott, wenn er ihn als »seinen Löser, seinen *go'el*« bezeichnet?

Meine These ist, daß die Antwort auf diese Frage nur möglich ist, wenn man sozialgeschichtlich untersucht, was ein *go'el* ist, und wenn man dann von der realen Löser-Institution aus nach der Bedeutung ihrer metaphorischen Beziehung auf Gott in Hi 19 fragt.

Von daher ergibt sich die Untergliederung der folgenden Ausführungen von selbst. Zu untersuchen ist erstens der sozialgeschichtliche Hintergrund des *go'el*-Instituts (I), um dann von da aus zweitens die Bedeutung der Aussage von Hi 19,25, JHWH sei Hiobs *go'el*, im Rahmen des Hiobbuches zu klären (II). Um etwaigen Erwartungen gleich vorzubeugen, ist aber auch zu sagen, was hier nicht untersucht werden kann. Zum einen kann keine Lösung *des* Hiobproblems angeboten werden, weil davon auszugehen ist, daß das Hiobbuch nicht nur *ein* Problem verhandelt. Zum andern kann, so interessant das wäre, nicht auf die Bedeutung der Metapher von JHWH als *go'el* im Gesamten der alttestamentlichen Überlieferung, also besonders bei Deutero- und Tritojesaja und in den Psalmen, eingegangen werden.

⁵ Jes 41,14; 43,1.14; 44,6.22–24; 47,4; 48,17.20; 49,7.26; 51,10; 52,3.9; 54,5.8; 59,20; 60,16; 62,12; 63,9.16; Ps 19,15; 69,19; 74,2; 77,16; 78,35; 103,4; 106,10; 107,2; 119,154, dazu etwa zehn weitere Belege in anderen Texten.

⁶ G. HÖLSCHER, Das Buch Hiob (HAT 17), 1952², 49; H. LAMPARTER, Das Buch der Anfechtung. Das Buch Hiob (BAT XIII), 1962³, 121–124; A. WEISER, Das Buch Hiob (ATD 13), 1963⁴, 146–151; H. GROSS, Ijob (NEB), 1986, 74f.

⁷ Zur Diskussion dieser Auffassung vgl. ausführlich FOHRER (s. Anm. 2), 318–320.

I

Blenden wir das gesetzliche Material und das möglicherweise nachexilische Büchlein Ruth⁸ zunächst aus, dann machen wir die überraschende Feststellung, daß in dem erzählerischen Material des deuteronomistischen Geschichtswerks, in dem am ehesten eine Widerspiegelung vorexilischer Verhältnisse zu erwarten ist, nur ganze zwei Mal von einem *go'el* die Rede ist. Der erste Beleg ist der fiktive Rechtsfall, den die weise Frau von Thekoa dem König David vorlegt (2Sam 14). Danach hat einer ihrer zwei Söhne den andern im Streit erschlagen, und nun fordert die Verwandtschaft das Leben des Totschlägers (V. 6 f). In diesem Zusammenhang spricht die Frau von »dem Bluträcher«, dem *go'el hāddam* (V. 11). Dieser ist also ein naher Verwandter, der den Tod des Erschlagenen am Totschläger zu rächen hat. An der zweiten Stelle im deuteronomistischen Geschichtswerk erfahren wir dagegen nur, daß die männlichen Mitglieder des Königshauses sowohl *go'alim* als auch Freunde umfassen (1Kön 16,11). Immerhin ist auch hier soviel klar, daß die *go'alim* im Gegensatz zu den Freunden Blutsverwandte sein müssen.

Werfen wir von hier einen ersten Blick auf gesetzliches Material, so stoßen wir auf die drei Texte, die von den Asylstädten für Totschläger handeln (Num 35,9–34; Dtn 19,1–13; Jos 20,1–9). An diesen Texten fällt sogleich auf, daß sie die Einrichtung der Blutrache keineswegs begründen, sondern als schon bestehend voraussetzen. Wie schon 2Sam 14,11 sprechen sie mit bestimmtem Artikel von »dem Bluträcher« (Dtn 19,6,12; Num 35,12.19.21.24 f.27; Jos 20,3.5.9). Dieser ist also eine schon bestehende Einrichtung, und es wird als selbstverständlich vorausgesetzt, daß im gegebenen Fall sofort ein *go'el hāddam* zur Stelle ist (Dtn 19,6 spricht von »dem Bluträcher, wenn er noch erhitzt ist«). Zweck der Bestimmungen über die Asylstädte ist es vielmehr, die Einrichtung der Blutrache für den Fall unbeabsichtigten Totschlags einzuschränken. Liegt aber doch bewußter Mord vor, dann ist der Mörder hinzurichten, und zwar nicht von der Gemeinde, wie in anderen Fällen todeswürdiger Verbrechen, sondern wiederum von »dem Bluträcher«, dem der Mörder auszuliefern ist (Dtn 19,12). Num 35,16–21 fügt zudem noch einige Fälle hinzu, in denen der Bluträcher sofort (»sobald er ihn antrifft«, V. 19.21) den Mörder töten darf. Dies ist ein deutlicher Hinweis auf Alter und Macht der Einrichtung des *go'el hāddam*.

⁸ Zur Datierung von Ruth vgl. J.-L. VESCO O. P., La date du livre de Ruth (RB 74, 1967, 235–247): »après l'exil« (246); W. H. SCHMIDT, Einführung in das Alte Testament, 1985³, 316: »nachexilische Zeit«; anders G. GERLEMAN, Ruth. Das Hohelied (BK XVIII), 1965, 7–10: Königszeit; R. RENDTORFF, Das Alte Testament. Eine Einführung, 1988³, 273: keine »sicheren Anhaltspunkte für die Datierung«.

Kehren wir nun wieder zu erzählerischem Material zurück, so stoßen wir in Jer 32 auf einen Text aus spätest-vorexilischer Zeit. Zu dem Propheten, der während der Belagerung Jerusalems vor dem endgültigen Fall der Stadt gefangen im Wachthof sitzt, kommt ein naher Verwandter, ein Vetter, und fordert ihn auf, dessen Acker in der gemeinsamen Heimatstadt Anathoth zu kaufen. Sein Ansinnen begründet er mit den Worten: »Denn dir steht das Löserecht (*mišpāt hāgg^eullā*) zu, ihn zu kaufen« (V. 7), bzw.: »denn dir steht das Erbrecht (*mišpāt haj^eruššā*) und dir steht die Lösung (*hāgg^eullā*) zu« (V. 8). Jeremia kauft den Acker nach allen Regeln einer solchen Transaktion, mit Bezahlung, Kaufbrief und dessen Bestätigung durch Zeugen (V. 9–14).

Da der Text Jer 32 im Dienst der prophetischen Verkündigung überliefert ist, werden nicht alle Einzelheiten klar. Vor allem bleibt der Grund für den Verkauf durch den Vetter im Dunkeln. Offenbar befindet dieser sich aber in einer Notlage, sei es, daß er ein Grundstück nicht halten kann, daß er in allgemeiner Geldnot ist oder auch ein Erbe ihn zu sehr belasten würde⁹. Deutlich aber ist, wie er sich an Jeremia wendet. Dreimal nämlich fordert er ihn im Imperativ auf: »Kaufe!« (V. 7 f). Er hat also an Jeremia einerseits die feste Erwartung, daß er ihm den Acker abkauft und ihm damit aus seiner Notlage hilft. Andererseits geht aus dem Text nicht hervor, daß Jeremia wirklich gezwungen wäre, den Acker zu kaufen. Er muß eben dazu aufgefordert werden. Und letztlich mündet das Geschäft in einen Akt, wie ihn jeder normale Verkauf darstellt, mit Kaufpreis, Vertrag und Zeugen.

Wenden wir uns von da dem Büchlein Ruth zu, dann finden wir zwar etwas kompliziertere, aber in der Grundstruktur ähnliche Verhältnisse vor. Wieder geht es um ein Grundstück, das der Witwe Naemi bzw. ihres verstorbenen Mannes Elimelech (4,3). Komplizierter ist der Fall nur dadurch, daß an dem Grundstückskauf die Heirat der Schwiegertochter, eben Ruths, hängt (4,5). Komplizierter als bei Jeremia ist auch, daß es zwei *go^mlīm* gibt, von denen einer näher zur Familie steht als der andere (3,12; 4,4). Aber aufgrund dieser Konstellation erfahren wir auch, daß der Löser, der zuerst zu fragen ist, den Kauf ablehnen kann, was er auch tut (4,4.6). Und schließlich handelt es sich wie bei Jeremia um einen echten Kauf, der mit einem mündlichen Vertrag und unter Zeugen abgeschlossen wird (4,7–11).

In den zwei erzählerischen Texten von Jer 32 und dem Buch Ruth tritt uns also eine ganz andere Auffassung vom *go^el* entgegen, als wir sie in 2Sam 14 und den Bestimmungen zu den Asylstädten fanden. Der *go^el* hat hier nichts mit der Blutrache zu tun, sondern mit Grundstücksangelegenheiten. Er heißt

⁹ Als Grund der Notlage vermutet A. WEISER, Das Buch des Propheten Jeremia. Kapitel 25,15–52,34 (ATD 21), 1955, 303, »die längere Anwesenheit des babylonischen Belagerungsheeres«.

auch nicht mehr *go'el hāddam*, sondern nur noch *go'el*. Mit dem *go'el hāddam* jener Fälle aber hat er dies gemeinsam, daß er ein Blutsverwandter ist und daß er in bestimmten Ausnahmesituationen – dort ein geschehener Mord, hier der Wunsch oder Zwang zu einem Grundstücksverkauf – sowohl das Recht als auch die Pflicht hat, in Aktion zu treten.

Mit Jer 32 und dem Büchlein Ruth ist uns zugleich eine Illustration für das Verständnis desjenigen Gesetzestextes gegeben, in dem der *go'el* zentrale Bedeutung hat. Es ist das Gesetz über das Jubeljahr in Lev 25, in dem die Wurzel *g'l* insgesamt siebzehnmals vorkommt. Im einzelnen handelt es sich dabei um die beiden folgenden Fälle: Erstens: »Wenn dein Bruder verarmt und etwas von seinem Grundbesitz verkauft, so soll als sein *go'el* der ihm Nächstverwandte kommen und lösen, was sein Bruder verkauft hat« (Lev 25,25). Und zweitens: »Und wenn das Vermögen eines Fremdlings oder Beisassen bei dir ausreicht, und es verarmt dein Bruder neben ihm und verkauft sich an einen Fremdling oder Beisassen bei dir oder an einen Abkömmling aus der Sippe eines Fremdlings, so besteht, nachdem er sich verkauft hat, ein Loskaufrecht (*g^eullā*) für ihn. Einer von seinen Brüdern soll ihn lösen, oder sein Oheim oder der Sohn seines Oheims soll ihn lösen, oder einer aus seiner Blutsverwandtschaft, aus seiner Sippe soll ihn lösen . . .« (Lev 25,47–49). Im ersten Fall handelt es sich also, wie in Jer 32 und in Ruth, um die Lösung eines Grundstücks, im zweiten Fall um die Lösung einer durch Selbstverkauf in Schuldknechtschaft geratenen Person.

Versuchen wir, die Lösebestimmungen von Lev 25 sozialgeschichtlich einzuordnen, dann stoßen wir in der Literatur auf einen bemerkenswerten Befund. Zum einen wird nahezu einhellig das Heiligkeitsgesetz, zu dem Lev 25 gehört, in die exilische Zeit datiert¹⁰. Zum andern aber können wir lesen: »Der Hauptinhalt der Jubeljahrbestimmungen, die Wiederherstellung der »ursprünglichen« Grundbesitzverhältnisse, setzt zwar natürlich das Sesshaftgewordensein Israels im Kulturland voraus, hat aber eben nur diesen Vorgang zur Voraussetzung und könnte an sich in die Frühperiode der Kulturlandzeit Israels zurückgehen.«¹¹ Gelöst wird dieser offenkundige Widerspruch zwischen exilischer Datierung des Gesetzes und der Behauptung, der »Hauptinhalt« der Bestimmungen könne »in die Frühperiode der Kulturlandzeit Israels« zurückgehen, mit der Konstruktion, »daß älteres Gut, und zwar nicht nur der Sache nach,

¹⁰ M. NOTH, Das dritte Buch Mose. Leviticus (ATD 6), 1962, 110: »zwischen der letzten Zeit und dem Ende des vorexilischen Kults und der Neuentfaltung des Kults im nachexilischen Jerusalemer Heiligtum«; W. THIEL, Erwägungen zum Alter des Heiligkeitsgesetzes (ZAW 81, 1969, 40–73): »exilische Zeit« (73); SCHMIDT (s. Anm. 8), 117: »Exilszeit«.

¹¹ NOTH (s. Anm. 10), 161.

sondern vielleicht auch in schon fixierter Form, in das Ganze eingegangen ist«¹².

Glücklicherweise läßt sich diese Konstruktion am Text überprüfen. Tatsächlich nämlich nimmt er »älteres Gut« auf, und zwar mitten in unseren *go'el*-Bestimmungen im Zinsverbot in Lev 25,35–38. Denn dieses findet sich bereits sowohl im Bundesbuch (Ex 22,24) als auch im Deuteronomium (Dtn 23,20f). Um so auffälliger ist es dann aber, daß das Bundesbuch den *go'el* überhaupt nicht kennt und das Deuteronomium, wie schon erwähnt, nur vom Bluträcher spricht (Dtn 19,1–13). Dies hat um so größeres Gewicht, als beide älteren Gesetzeskorpora sehr wohl den Fall der Schuldknechtschaft behandeln (Ex 21,2–11; Dtn 15,12–18), also genau den Fall, an dem Lev 25 eine seiner beiden *go'el*-Bestimmungen festmacht.

Dieser Befund läßt m. E. nur *eine* Schlußfolgerung zu. Die Löseinstitution, wie sie Lev 25 für den Fall eines Grundstückszwangsverkaufs und den Selbstverkauf in Schuldknechtschaft vorsieht, ist keineswegs die uralte Einrichtung, die gleichsam seit der Landnahme in Kraft ist¹³. Sie ist vielmehr eine Antwort auf die soziale Krise, wie sie für Israel und Juda seit dem 8. Jahrhundert greifbar wird und die – kurz gesagt – darin besteht, daß immer mehr bis dahin Freie aufgrund von Überschuldung ihren Besitz verlieren und in Abhängigkeit von wenigen Mächtigen geraten. Gerade die Aufnahme des Zinsverbots mitten zwischen die Löse-Bestimmungen in Lev 25 zeigt, daß es tatsächlich um diese durch Überschuldung ausgelöste Krise geht. Wie das Fehlen des *go'el* in Bundesbuch und Deuteronomium und seine früheste Erwähnung in Jer 32 zeigen, ist diese Antwort der Löseinstitution erst in spätvorexilischer Zeit – einer Zeit zunehmender Verschärfung der sozialen Krise – gefunden und dann in Lev 25 als Gesetz formuliert worden¹⁴.

Dabei knüpft die Einrichtung des *go'el* an die des *go'el hāddam* an, die, wie wir gesehen haben, tatsächlich sehr alt ist. Sie übernimmt von ihr das Moment verwandtschaftlicher Solidarität, die in einer aktuellen Notlage aktiviert wird. Sie überträgt diese Solidarität nun aber auf den Fall, daß ein Verwandter in wirtschaftliche Not geraten ist.

¹² NOTH, ebd.

¹³ Davon geht etwa auch noch J. J. STAMM, Art. *g'l* erlösen, THAT I, 383–394, aus, wenn er schreibt: »Der anfängliche Sinn von *g'l* . . . tritt in Lev 25 unmißverständlich hervor« (Sp. 384).

¹⁴ Wie H. G. KIPPENBERG, Die Typik antiker Entwicklung (in: DERS. [Hg.], Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft, 1977, 9–61), zeigt, setzt die »Institution des Loskaufrechts« nicht – wie Noth meint – den bloßen Landbesitz, nicht einmal nur »eine allgemeine Käuflichkeit von Land«, sondern die Möglichkeit der »Pfändung von Grund und Boden« voraus (37).

Dabei macht sie stillschweigend oder ausgesprochen zwei Voraussetzungen. Erstens: Der in Not geratene Verwandte ist nicht in der Lage, sich selbst zu helfen. Er hat nichts mehr, womit er sich selbst oder sein Grundstück auslösen könnte. Und zweitens: Der *go'el*, der zur Hilfe aufgerufen wird, ist auch wirtschaftlich in der Lage zu helfen. Über ein Drittes aber schweigen die Texte, und man sollte nicht vorschnell die Dinge einseitig festlegen, wie es etwa Martin Noth tut, wenn er behauptet, der Löser hätte das »verkaufte Landstück« zurückzuerwerben, »aber nicht, um es nunmehr selbst zu besitzen, sondern um es dem ursprünglichen Besitzer zurückzugeben«¹⁵. Mag sein, daß dies die Absicht des Gesetzes ist. Aber es legt solches nicht fest. Es ist nur daran interessiert, daß der Besitz der Sippe – Grundstücke und Personen – zusammenbleibt. Für den verarmten Verwandten mag dies häufig nicht mehr heißen haben, als daß er von der Abhängigkeit von einem Fremden in die von einem Verwandten geriet.

Damit ist – in aller Kürze und teilweise auch bloß thesenhaft – das Nötige zum sozialgeschichtlichen Hintergrund der *go'el*-Einrichtung gesagt. Schaut man nun, wie dies in die Deutung von Hi 19 einfließt, dann fällt zunächst auf, daß, wenn überhaupt sozialgeschichtlich gefragt wird, nur der *go'el haddam* als Hintergrund von Hi 19 berücksichtigt wird, sei es, daß er von JHWH unterschieden und ihm als Rächer entgegengestellt wird¹⁶, sei es, daß er zur Begründung dafür herangezogen wird, daß Gott erst nach Hiobs Tod eingreift – wie der Bluträcher naturgemäß erst nach dem Tod des zu Rächenden in Aktion treten kann¹⁷. Beide Deutungen hatte ich eingangs schon als problematisch bezeichnet. Dagegen wird die Löser-Einrichtung, wie sie in Lev 25 ihren Niederschlag findet, mit auffälligem Eifer von Hi 19 ferngehalten.

Symptomatisch ist etwa das Urteil von Franz Hesse: »Hier aber geht es weder um einen Ermordeten noch um die Sippe und ihren Zusammenhalt, sondern Hiob befindet sich in einem Rechtsstreit mit Gott, in dem er eines Anwalts bedarf . . .«¹⁸ Dieses Fernhalten der Löserinstitution von Hi 19, ihre Reduktion auf bloße Anwaltstätigkeit¹⁹ hängt untrennbar damit zusammen, daß

¹⁵ NOTH (s. Anm. 10), 165 f.

¹⁶ So BLOCH (s. Anm. 4).

¹⁷ So LAMPARTER (s. Anm. 6), 121–124. – Eine weitere Deutung findet sich bei J. H. TULLOCK, *Blood-Vengeance Among the Israelites in the Light of Its Near Eastern Background*, Diss. Vanderbilt, 1966, 122, der Gott als Rächer an Hiobs Freunden sieht. Aber die Freunde sind für Hiob doch das sekundäre Problem.

¹⁸ F. HESSE, *Hiob* (ZBK 14), 1978, 127; ganz ähnlich FOHRER (s. Anm. 2), 321. Vgl. auch K. BUDE, *Das Buch Hiob* (HK II/1), 1913², 103: »Schutzzeuge und Anwalt«; noch unspezifischer GROSS (s. Anm. 6), 74: »Gottesbezeichnung in Fällen einer Notlage, die über Menschenkraft geht.«

¹⁹ Zur Stützung der Bedeutung von *go'el* als »Schutzzeuge, Anwalt« weist man gern

die Ausleger erstaunlich einmütig wissen, was Hiob von »seinem *go'el*« nicht erwartet: keine »künftige Weiterexistenz in irdischem Glück«²⁰, nicht, »daß Gott den Hiob auf Erden wieder gesund machen und von neuem beglücken werde«²¹, nicht, daß »zuletzt ... durch Gottes Auftreten noch alles gut werden« könne²².

Ich behaupte dagegen, daß Hiob wirklichen Loskauf von Gott erwartet, wenn er ihn als »seinen *go'el*« apostrophiert²³. Ein Löser, der nicht wirklich lösen würde, ist m. E. auf dem Hintergrund der realen Löser-Einrichtung ein Unding. Die Frage ist also, ob die Löser-Metapher in Hi 19 tatsächlich von ihrem realen Hintergrund her gelesen werden kann und welche Bedeutung sie dann im Ganzen des Hiobbuches annimmt.

II

In einer äußerst anregenden Studie hat sich jüngst Jürgen Ebach dem Wörtchen *hinnam* in Hi 1,9 zugewendet²⁴. In diesem Vers aus dem Prolog des Hiobbuches fragt der Satan den Herrn, nachdem dieser auf Hiobs Frömmigkeit hingewiesen hatte: »Ist es etwa umsonst (*hinnam*), daß Hiob gottesfürchtig ist?« Diese Frage ist auf dem Hintergrund dessen zu verstehen, was Ebach »die Logik der ›Versicherung‹« in Hiobs Frömmigkeit nennt²⁵. Vor der Szene im Himmel erfahren wir nämlich, daß Hiob immer dann, wenn seine Söhne ein rauschendes Fest feierten, am nächsten Morgen »Brandopfer nach ihrer aller Zahl« darbrachte. »Denn Hiob dachte: Vielleicht haben meine Söhne sich ver-

auf Jer 50,34; Ps 119,154; Spr 23,10f, wo es von JHWH heißt, daß er in einem Streit (*rib*) als *go'el* zugunsten des Schwächeren eingreift (so etwa FOHRER [s. Anm. 2], 321). Doch erstens ist es nicht unproblematisch, von der metaphorischen Rede auf eine tatsächliche *go'el*-Institution im israelitischen Rechtsverfahren zurückzuschließen, und zweitens setzt diese Deutung stillschweigend voraus, daß *rib* eindeutig den Rechtsstreit meint. Zwar kann *rib* auch so eingeengt verwendet werden (Ex 23,2f.6), ist in der Mehrzahl der Fälle aber keineswegs darauf festgelegt (vgl. Gen 26,20–22; Ex 17,2; 21,18 u. ö.).

²⁰ HÖLSCHER (s. Anm. 6), 51 (bezogen auf die erwartete Erscheinung Gottes nach Hiobs Tod); ähnlich H. W. HERTZBERG, Das Buch Hiob (BhG), 1949, 77.

²¹ FOHRER (s. Anm. 2), 320.

²² HESSE (s. Anm. 18), 128.

²³ In diesem Sinne schon ganz entschieden P. VOLZ, Hiob und Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger) (SAT 3/2), 1921², 56 Anm. 1.60.62.

²⁴ J. EBACH, »Ist es ›umsonst‹, daß Hiob gottesfürchtig ist?« Lexikographische und methodologische Marginalien zu *hinnam* in Hi 1,9 (in: E. BLUM [u. a. Hg.], Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschr. R. Rendtorff, 1990, 319–335).

²⁵ EBACH, 321.

sündigt und Gott geflucht in ihrem Herzen« (Hi 1,5). So vor-sichtig also ist Hiob, daß er bereits prophylaktisch für den Fall einer Versündigung Opfer darbringt. Indem der Satan diese Frömmigkeit Hiobs in Frage stellt, wirft er die Frage des Hiobbuches auf, die Ebach so formuliert: »Hängen Hiobs Frömmigkeit und Hiobs Wohlergehen zusammen? Ist der Wohlstand Folge der Frömmigkeit? Ist die Frömmigkeit Folge des Wohlstands?« Kurz: Gibt es eine »Stimmigkeit zwischen Frömmigkeit und Wohlergehen«²⁶.

Nachdem Hiob die ersten Schläge gegen sich hinnimmt, ohne von seiner Frömmigkeit zu lassen, bringt der Satan in der zweiten Szene im Himmel ebenso präzise wie zynisch Hiobs Frömmigkeit auf den knappen Satz: »Haut um Haut!«, 'ôr b^ēād-'ôr (2,4). Wie Georg Fohrer mit zahlreichen Belegen zeigt, formuliert der Satan damit die Maxime des Tauschhandels, die »sowohl den gleichzeitig erfolgenden Austausch als auch die Gleichwertigkeit der Tauschobjekte ausdrücken« soll²⁷.

Das also ist des Satans »Wette«, daß Hiobs Frömmigkeit die des »Haut um Haut« ist, eine Frömmigkeit des *do ut des*, des Austauschs von Äquivalenten. Ihr stellt er entgegen eine Frömmigkeit, die *hinnam*, »umsonst« wäre. *hinnam* kommt von der Wurzel *hnn*, »gnädig sein«, zu der das Nomen *hen*, »Gnade«, gehört; wie im Hebräischen *hinnam* und *hen* gehören übrigens im Lateinischen *gratis* und *gratia* zusammen. Ein Verhältnis, das durch *hen* charakterisiert ist, ist ein Verhältnis zwischen einem Mächtigen und einem Ohnmächtigen, zwischen Herr und Knecht. »'im-na' maša'ti hen b^ēēnêka, wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen«, so spricht der Vasall David seinen Oberherrn, den Philisterfürsten Achis an (1Sam 27,5). Joab, Davids Heerführer, wirft sich vor dem König auf die Erde und sagt: »Heute hat dein Knecht (*ʾēbēd*) erkannt, daß ich Gnade (*hen*) gefunden habe in deinen Augen, mein Herr, der König (*ʾādōnī hāmmēlāk*)« (2Sam 14,22). »'im-na' maša'ti hen b^ēēnêka, wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen«, so spricht auch Gideon den Engel des Herrn an, der ihm erscheint (Ri 6,17). Wenn also der Satan fragt, ob Hiob *hinnam* gottesfürchtig sei, dann stellt er einer Frömmigkeit des *do ut des*, des Haut um Haut, eine auf einem einseitigen Machtverhältnis beruhende und dieses einseitige Machtverhältnis anerkennende Frömmigkeit entgegen. Frömmigkeit als Äquivalententausch oder Frömmigkeit ohne

²⁶ EBACH, ebd.

²⁷ FOHRER (s. Anm. 2), 96 f (Zitat 97 Anm. 6). – Auch im biblischen Sprachgebrauch finden sich dafür Belege. So erscheint das *b^ēād* aus 'ôr b^ēād 'ôr in Spr 6,26 als Nomen: »Der Tauschwert, das Äquivalent, *b^ēād* für eine hurerische Frau geht bis zu einem Brotfladen.« An anderen Stellen wird die Äquivalenz mit *tāhāt* ausgedrückt, am bekanntesten in der Talionsformel »Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn« usw. (Ex 21,23–25).

Äquivalent, das ist die Frage, die in den nun einsetzenden Dialogen des Hiobbuches den Gang der Reden bestimmt.

Für Hiobs Freunde ist dies freilich keine Frage. Sie halten unisono daran fest, daß im Verhältnis zwischen Gott und Mensch Gerechtigkeit herrscht, und zwar die Gerechtigkeit des Austauschs von Gleichem mit Gleichem²⁸. Elihu faßt das Prinzip solcher Frömmigkeit in den Worten zusammen: »Fern sei es von Gott, daß er Unrecht tue, und vom Allmächtigen, daß er frevle! Denn das Tun des Menschen vergilt er ihm, und nach dem Wandel eines Mannes läßt er es ihn antreffen« (34,10f).

Hiob kann freilich solche Antwort, die im Grunde schon die Frage nicht zuläßt, nicht genügen. Denn Hiob weiß, daß er unschuldig ist – und der Leser des Hiobbuches weiß es im übrigen auch. Hiob muß auf seiner Unschuld insistieren, und zwar Gott gegenüber – »Du weißt, daß ich nicht schuldig bin« (10,7) – und auch vor sich selbst: »Ich weiß, daß ich im Recht bin« (13,18). Hiob ist im Recht, das weiß er selbst und das weiß der Leser. Damit aber ist eine Frömmigkeit des Haut um Haut fraglich geworden. Wenn der Gerechte leiden muß, dann kann es im Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht nach der Gerechtigkeit des Tausches zugehen. Hiob erfährt es am eigenen Leib, daß Gott seine Frömmigkeit nicht lohnt.

Der Satan hatte einer Frömmigkeit, die auf das Prinzip Haut um Haut gegründet ist, eine Frömmigkeit entgegengehalten, die *hinnam* wäre, umsonst, grund- und absichtslos, auf die *gratia* Gottes vertrauend. Aber auch solche Frömmigkeit ist Hiob nun verwehrt. Denn er macht die Erfahrung, daß der *hen* Gottes ihm als Willkür entgegentritt – und auch hier weiß der Leser, daß den Hiob seine Erfahrung nicht trügt. Denn schon im Prolog, nach den ersten Schlägen gegen Hiob, unmittelbar vor dem Haut um Haut des Satans, wirft Gott dem Satan vor: »Du hast mich gegen ihn gereizt, ihn *hinnam* zu verderben« (2,3). Gott selbst also ist sich von Anfang an des Willkürlichen seines Tuns bewußt, und dem Leser ist von Anfang an klar, daß auf dieser Basis eine rechte Beziehung Hiobs zu Gott nicht möglich ist.

Wir hatten gesehen, daß ein durch *hen* gekennzeichnetes Verhältnis das Verhältnis zwischen Mächtigem und Ohnmächtigem, zwischen Oberherr und Vasall, zwischen Herr und Knecht ist. Und die Menschen, die bürgerliche

²⁸ Eliphaz weist Hiob darauf hin: »Bedenke doch: Wer verdarb je unschuldig, und wo wurden Aufrechte vernichtet? Soviel ich gesehen: Die Böses pflügen und Unheil säen, die ernten es auch« (4,7f). Bildad fragt ihn: »Wird Gott das Recht verdrehen und der Allmächtige die Gerechtigkeit?« (8,3). Konsequenterweise müssen nach Ansicht der Freunde Hiobs Leiden eine Ursache in seinem Verhalten haben. Also fragt Eliphaz in seiner dritten Rede: »Straft er dich etwa wegen deiner Gottesfurcht, geht (darum) mit dir ins Gericht? Ist nicht deine Bosheit groß und ohne Ende deine Verschuldung?« (22,4f).

Rechtsstaatlichkeit noch nicht einmal dem Namen nach kannten, wußten sehr genau, daß die Gnade des Mächtigen und seine Willkür nur zwei Seiten derselben Medaille sind. In den Proverbien wird solche Erfahrung zum Sprichwort: »Knurren wie das eines Löwen ist des Königs Zorn, aber wie Tau auf dem Gras ist sein Wohlgefallen« (Spr 19,12). Und eben diese Erfahrung macht Hiob. Der Gott, dem gegenüber er sich nichts hat zuschulden kommen lassen, wendet ihm seinen Zorn zu²⁹.

Es ist diese doppelte Erfahrung, aus der heraus Hiob nun in Kap. 19 sein Wort von Gott als seinem Löser, seinem *go'el*, spricht: Haut um Haut kann er mit Gott nicht handeln, denn dieser vergilt ihm nicht, was ihm zustünde. Und von seiner Macht spürt er nur die eine Seite, die der Willkür. Doch schauen wir uns die betreffende Stelle näher an!

Haut um Haut, so hatte der Satan Hiobs Frömmigkeit gekennzeichnet, und ich habe dies oben als zynische Formulierung bezeichnet. Sie ist zynisch, weil es ja nicht um den Tausch von Tierhäuten, sondern um Hiobs eigene Haut geht. Verfolgen wir das Stichwort Haut, 'ôr, durch das Hiobbuch! Hiob wird vom Satan mit einer Hautkrankheit geschlagen (2,7, ohne das Wort 'ôr). Diese Hautkrankheit erwähnt Hiob in 7,5. In 10,11 erinnert Hiob Gott an seine Erschaffung: »Mit Haut und Fleisch hast du mich umkleidet«. Um so willkürlicher ist es, daß Gott nun Hiobs Haut schindet. Zum vierten Mal erscheint das Stichwort in Bildads zweiter Rede (18,13): Auch er erwähnt Hiobs Hautkrankheit und deutet sie als Strafe für den Frevler (V. 5). Und nun, in Kap. 19, findet das Stichwort gleich dreimal Verwendung, um unsere *go'el*-Stelle herum³⁰. V. 20a und V. 20b sprechen davon, daß Hiob, wir würden sagen, »nur noch Haut und Knochen ist«. Und dann geht Hiob – nach der *go'el*-Stelle – noch einen Schritt weiter: »Und nachdem man meine Haut so zerschlagen hat, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen« (V. 26). Das Haut um Haut des Satans ist nicht nur zerbrochen, weil Gott sich nicht daran hält, sondern weil Hiob keine Haut mehr hat, die er zu Markte tragen könnte. So sagt er es denn

²⁹ Hiob beklagt es: »Denn die Pfeile des Allmächtigen sind in mir, deren Gift mein Geist trinkt« (6,4). »Sein Zorn zerriß und befahdete mich, er knirschte gegen mich mit seinen Zähnen« (16,9). Und Hiob klagt Gott seiner Willkür wegen an: »Wäre ich schuldig, dann wehe mir! und wäre ich im Recht, dürfte ich doch mein Haupt nicht erheben . . .« (10,15). Und wie der Ohnmächtige in der Hand des Mächtigen kann er nur noch um *eine* Gnade flehen: »Wann endlich blickst du weg von mir, läßt mich los . . .« (7,19).

³⁰ Zu 'ôr in Hi 19 vgl. D. R. BLUMENTHAL, A Play on Words in the Nineteenth Chapter of Job (VT 16, 1966, 497–501).

auch in seiner Schlußrede, zum letzten Mal das Stichwort 'ôr aufgreifend³¹: »Meine Haut ist schwarz von mir abgefallen« (30,30).

Dem Haut um Haut, das Hiob nun so grundsätzlich verwehrt ist, hatte der Satan sein *hinnam* entgegengestellt. Verfolgen wir auch die Wurzel *hnn* durch das Hiobbuch! Bildad fordert Hiob in seiner ersten Rede auf, zu Gott zu flehen (*hnn* hitp.), also an seine Gnade zu appellieren (8,5). Hiob greift das in seiner Erwiderung sofort auf, ohne dabei seinen Rechtsstandpunkt aufzugeben: »Selbst wenn ich im Recht wäre, ich könnte nicht antworten, zu meinem Richter müßte ich um Gnade flehen« (9,15). Und gleich im nächsten Satz fügt er an, daß dies sinnlos ist, denn *hinnam*, umsonst, vermehrt Gott seine Wunden (V. 17). Und damit sind wir auch schon bei Kap. 19, wo die Wurzel *hnn* dreimal erscheint. Nicht einmal sein Knecht antwortet ihm mehr, er – der Herr – muß ihn – den Knecht – anflehen (V. 16). Und in V. 21 fleht Hiob dann die Freunde an, obwohl sie es doch sind, die »von seinem Fleisch nicht genug bekommen können«, wie gleich der nächste Vers sagt. So weit also ist es mit dem *hen*, der Gnade, gekommen: Sie ist völlig pervertiert. Von Gott ist sie nicht zu erwarten, er schlägt Hiob *hinnam*, und zwischen Herr und Knecht sind die Verhältnisse auf den Kopf gestellt. Daß Eliphaz danach noch davon spricht, Hiob müsse seine Brüder wohl *hinnam* gepfändet haben (22,6), um Hiob doch eine Schuld zuzuschieben, und Elihu, wie wenn nichts geschehen wäre, vom Erbarmen des Gottesboten spricht (33,24), erweist beider Reden nur noch als hohl³².

Es ist dieser Hintergrund, auf dem Hiobs Rede von »seinem *go'el*« ihr ganzes Gewicht erhält. Erinnern wir uns noch einmal an die sozialgeschichtliche Herkunft der Metapher. Auf den Löser angewiesen ist einer, der so verarmt ist, daß er aus eigener Kraft seinen Besitz oder seine Person nicht mehr halten kann. Er hat kein Äquivalent mehr, das er den Forderungen seines Gläubigers anzubieten hätte. Wenn er Glück hat, ist der Gläubiger dem Schuldner gnädig – er stundet sein Darlehen oder gibt ihm neuen Kredit. Aber wenn es damit vorbei ist – und davon gehen die *go'el*-Stellen in Lev 25 aus –, dann ist die Stunde der Pfändung und damit die Stunde des Appells an den *go'el* gekommen.

Genau dies aber ist Hiobs Lage. Er hat kein Äquivalent mehr anzubieten. Selbst wenn das Haut um Haut Gott gegenüber gälte, Hiobs Haut ist »schwarz von ihm abgefallen« (30,30). Und daß er auf Gottes Gnade nicht zu hoffen braucht, hat er reichlich erfahren. Es ist ja dieser Gott, der ihm umsonst viele

³¹ Die Leviathan-Stelle in Hi 40,31 kann in diesem Zusammenhang nicht in Anschlag gebracht werden.

³² Auch hier muß der letzte Beleg für die Wurzel *hnn* in der Leviathan-Passage (40,27) außer acht bleiben (vgl. die vorhergehende Anmerkung).

Wunden schlägt (9,17). Wo einer nichts mehr zu Markte zu tragen hat und auf keine Gnadenfrist mehr hoffen kann, da bleibt ihm aber dennoch die Möglichkeit des Appells an »seinen *go'el*«. Denn dieser ist, so hatten wir gesehen, als naher Verwandter verpflichtet zu helfen.

Doch fragen wir genauer: Welche Momente der sozialen *go'el*-Institution gehen direkt in Hiobs Gottesmetapher ein? Und wo müssen, da es sich eben nicht um einen sozialen Vorgang, sondern um die Beziehung eines Menschen zu Gott handelt, die Dinge notwendigerweise anders liegen?

Ich sehe drei Aspekte der sozialen *go'el*-Institution, die direkt in Hiobs Rede eingehen. 1. Wer einen Verwandten als *go'el* in Anspruch nimmt, gesteht damit ein, daß er selbst am Ende ist. »Wenn dein Bruder verarmt«, lautet der Vordersatz in Lev 25,25 und 47. Indem Hiob auf Gott als seinen *go'el* rekurriert, gesteht er sich und Gott ein, daß er mit leeren Händen dasteht. In der Dichtung kommt dies darin zum Ausdruck, daß nach dem Haut um Haut des Satans um die *go'el*-Stelle herum dreimal in prägnanter Weise davon die Rede ist, daß Hiobs Haut nichts mehr wert ist.

2. Wer einen Verwandten als *go'el* anruft, erkennt damit an, daß dieser Verwandte mächtiger ist als er. Er muß ja wirtschaftlich überhaupt in der Lage sein zu helfen. Und das Eingreifen des Lösers ändert auch grundsätzlich nichts an den Machtverhältnissen. Der Verarmte gerät zunächst nur aus der Abhängigkeit von einem Fremden in die Abhängigkeit von einem Verwandten. Indem Hiob auf Gott als seinen *go'el* rekurriert, anerkennt er damit Gottes Macht. Der entscheidende Schritt für Hiob ist nicht, daß er aus seiner jetzigen Ohnmacht – seine Haut ist nichts mehr wert – in die alte Macht – als er noch glaubte, Haut um Haut mit Gott handeln zu können – zurückkehrt. Sondern der entscheidende Schritt ist, daß er aus fremder Macht in die eines Verwandten gerät.

Hiob sagt es an der betreffenden Stelle selbst mit wünschenswerter Klarheit: »Ich selbst werde ihn mir schauen, und meine Augen werden ihn sehen – und zwar nicht als Fremden« (19,27)³³. Wie nach Lev 25 der Verwandte den Schuldklaven aus der Macht eines »Fremdlings oder Beisassen« (V. 47) löst, so erwartet Hiob, daß sein *go'el* »nicht als Fremder« auftritt. Auch hier ist zu be-

³³ Sprachlich könnte das *w'lo'-zar* von V. 27a auch in Opposition zu **ni* = ich bzw. zu **enaj* = meine Augen stehen, also: »ich werde sehen und kein Fremder (sc. wird sehen)«. Welchen Sinn aber soll es für Hiob machen, daß nur er und kein Fremder Gott sieht? Einen Sinn könnte man nur gewinnen, wenn Gott dem Hiob unmittelbar vor (so HERZBERG [s. Anm. 20], 77; WEISER [s. Anm. 6], 153) oder erst nach seinem Tod (so LAMPARTER [s. Anm. 6], 121–124) erscheint, wo ihn kein Fremder mehr sehen kann. Dies aber würde eine wirkliche »Lösung« Hiobs durch Gott ausschließen. So verstehe ich das *w'lo'-zar* in Parallele zu dem **lo'h* des vorhergehenden Verses und das *waw* als »*waw* explicativum« (Ges-K § 154a).

achten, daß dieses *zar* dreimal im Kontext von Hi 19 Verwendung findet. Die Vertrauten haben sich von Hiob »abgewendet« (*zarû*, V. 13). Seine Mägde halten ihn für einen »Fremden« (*zar*, V. 15). Sein Atem ist seiner Frau »fremd geworden« (*zarâ*, V. 17)³⁴. Während um ihn herum alle vertrauten Beziehungen in Fremdheit umgeschlagen sind, richtet Hiob seine Zuversicht darauf, daß Gott sich als sein *go'el*, sein Verwandter und Löser – und nicht als Fremder – offenbaren wird.

3. Der dritte und wichtigste Aspekt aber, in dem die soziale *go'el*-Einrichtung auf Hiobs Rede von Gott als »seinem *go'el*« einwirkt, ist der, daß Hiob mit dem Rekurs auf Gott als »seinen *go'el*« die Alternative des Satans durchkreuzt. Dieser hatte zwei Möglichkeiten geboten: Haut um Haut, also das Gegenüber gleichberechtigter und wirtschaftlich gleich potenter Warenbesitzer auf dem Markt, oder das Angewiesensein des Ohnmächtigen auf die Gnade und Willkür des Mächtigen. Sozialgeschichtlich hatte sich seit dem 8. Jahrhundert gezeigt, daß das egalitäre Gegenüber in etwa ökonomisch gleich starker Grundbesitzer immer mehr ins Wanken geraten war. Immer mehr bis dahin freie Israeliten waren in Überschuldung geraten und auf Gnade und Verderb ihren Gläubigern ausgeliefert. Eine wichtige Antwort auf diese Entwicklung war die Einrichtung des Lösers. Die einfache Alternative zwischen eigener wirtschaftlicher Potenz und Angewiesensein auf die Gnade eines Mächtigeren wird durchkreuzt, indem ein Verwandter als Löser auftritt. Und eben dieser kollektive, sozialgeschichtliche Vorgang wird in Hi 19 auf Hiobs Beziehung zu Gott übertragen. Die Alternative, die Beziehung zu Gott entweder im Modell des Warentauschs oder im Modell des blanken Machtverhältnisses zu denken – die sich beide für Hiob als unmögliche Möglichkeiten erwiesen haben –, wird aufgebrochen und eine dritte Möglichkeit eröffnet.

Indem Hiob auf Gott als »seinen Löser« rekurriert, entlarvt er die einfache Alternative des Satans zwischen dem Haut um Haut und dem *hinnam* als »satanisch«³⁵. Solange der Mensch nur in dieser Alternative zu Gott steht, als freier Warenbesitzer mit ihm zu handeln oder als Ohnmächtiger auf seine Gnade und Willkür angewiesen zu sein, kann er nicht wirklich mit Gott in Beziehung treten. Diese einfache Alternative ist satanisch. Hiob durchkreuzt sie, indem er auf Gott als »seinen *go'el*« vertraut. Zwischen die Kategorie des freien

³⁴ Zur Annahme einer – einmaligen – Wurzel *zwr* III »stinken, widerlich sein« vgl. dagegen KBL s. v.

³⁵ A. COOPER, Reading and Misreading the Prologue to Job (JSOT 46, 1990, 67–79), beobachtet richtig, daß es »the ›satanic‹ logic« ist, die den Leser zu der Annahme verführt, »that piety and prosperity are inextricably bound in some cause-and-effect relationship«, und daß Gott diese Annahme schon im Prolog nicht teilt (70). Das gleiche gilt aber auch für das *hinnam*, vgl. dessen Gebrauch in 2,3 und dazu COOPER, 71.

Warenbesitzers, der Haut um Haut handeln kann, und die des Ohnmächtigen, der auf die Gnade des Mächtigen angewiesen ist, schiebt er eine dritte Kategorie, eben die des Löser. Dieser Löser, das wissen wir vom sozialen Hintergrund der Institution her, ist nicht irgendwer. Der Löser ist ein naher Verwandter. Er ist also jemand, der in einer vorgängigen Beziehung zu dem zu Lösenden steht. Eine solche Beziehung ist nicht die zwischen freien Warenbesitzern und nicht die zwischen Ohnmächtigen und Mächtigen. Es ist eine Beziehung des Blutes – der *go'el* als Löser ist vom *go'el häddam*, dem Bluträcher, nicht zu trennen. Und diese vorgängige, nicht durch den Markt und nicht durch blanke Machtverhältnisse konstituierte Beziehung impliziert die Pflicht zur Solidarität³⁶.

Indem Hiob Gott als »seinen Löser« in Anspruch nimmt, schafft er die Grundlage für eine neue Beziehung zu Gott. Damit wird dann freilich auch das soziale Modell der Löser-Institution verlassen. Denn in der sozialen Wirklichkeit ist der Löser ja immer ein anderer als der, dem der Verarmte ausgeliefert ist. Dieses Modell kann so nicht auf Gott übertragen werden. Denn im streng monotheistischen Denken des Hiobbuches – auch der Satan ist hier ja keine gegengöttliche Macht, sondern Glied der himmlischen Versammlung, der *b^enê ha^elohîm* (1,6) – ist kein Platz für irgendwelche Gegengötter. Um Gegengötter geht es im Hiobbuch auch gar nicht, sondern um die rechte Beziehung zu dem einen Gott. Und gerade hier liegt die Stärke der *go'el*-Metapher. Sie führt keinen Gegengott ein, sondern stellt die Beziehung zu dem unausweichlich einen Gott auf eine neue Grundlage.

Diese neue Grundlage der Beziehung Hiobs zu seinem Gott kommt nun auch darin zum Ausdruck, *wie* Hiob von Gott als seinem *go'el* spricht. Dreimal nämlich sagt er in 19,26f, daß er Gott schauen bzw. seine Augen ihn sehen werden. Diese Ausdrucksweise ist aufs Ganze des Hiobtextes gesehen von äußerster Wichtigkeit. Denn zweimal sagt Hiob in seinen Reden, daß er Gott *nicht* sieht. Im ersten Zusammenhang ist die Rede von dem allmächtigen Schöpfer, der über Erde und Himmel herrscht. Nach den hymnischen Schöpfungsaussagen, in denen dies zum Ausdruck gebracht wird (9,5–10), fährt Hiob ganz unvermittelt fort: »Siehe, er geht an mir vorüber, und ich sehe ihn nicht« (9,11). Im zweiten Zusammenhang sucht Hiob Gott, um mit ihm zu rechten. Aber: »Siehe, gehe ich nach Osten, da ist er nicht, und nach Westen, so gewahre ich ihn nicht, nach Norden, und sein Tun schaue ich nicht, ›biede ich‹³⁷ nach Süden, so sehe ich (ihn) nicht« (23,8f). Gott, den allmächtigen

³⁶ P. SZCZYGIEL M. S. C., Das Buch Job (HSAT V/1), 1931, 114: »Ist Gott der *go'el* Jobs, so zählt dieser zur Familie Gottes ...«.

³⁷ Vgl. FOHRER (s. Anm. 2), 363.

Schöpfer, und Gott, den allmächtigen Richter, kann Hiob nicht sehen. Auf der Basis von Gottes Allmacht versus Hiobs Ohnmacht kommt es zu keiner Beziehung zwischen Hiob und Gott. Aber Gott als seinen *go'el*, das sagt 19,26 f in aller Betonung, Gott als seinen *go'el* wird Hiob schauen. Es ist die ganz andere Qualität Gottes als seines *go'el*, die Hiob die Beziehung zu diesem Gott ermöglicht.

Damit kommen wir zum Hiob-Schluß. Denn nach der großen Offenbarung Gottes »aus dem Sturmwind« (38,1) sagt Hiob nur noch wenige Worte. Und unter diesen das im Blick auf die *go'el*-Stelle so wichtige: »Vom Hörensagen hatte ich von dir gehört, nun aber haben meine Augen dich gesehen« (42,5). Wir fragen: Hat Hiob, was er nach 19,25–27 erwartete, Gott tatsächlich als »seinen *go'el*« gesehen? Oder walzen diese Gottesreden, die so betont die Macht Gottes hervorheben, nicht letztlich doch die mit der *go'el*-Stelle intendierte neue Gottesbeziehung – wie Bloch formuliert – »im Sinn eines gleichbleibend Theokratischen«³⁸ nieder?

Ich möchte hier die Ansicht vertreten, daß sich Gott in der Schlußtheophanie tatsächlich als Hiobs *go'el* offenbart, auch wenn das Stichwort nach 19,25 nicht wieder aufgenommen wird. Sehen wir zunächst einmal vom Inhalt der Gottesreden ab, gibt es dafür drei Hinweise. Erstens sagt Hiob selbst: »nun aber haben meine Augen dich gesehen« (42,5) und verweist damit deutlich auf die *go'el*-Stelle 19,25–27. Zweitens sagt Gott nach Hiobs Schlußwort zu den Freunden: »Ihr habt nicht recht geredet von mir wie mein Knecht Hiob« (42,7). Er verwirft also das Prinzip der gerechten Vergeltung, das die Freunde so hartnäckig festgehalten hatten und aufgrund dessen sie Hiob ins Unrecht setzen wollten, und gibt Hiob Recht. Und drittens und entscheidend, er löst Hiob tatsächlich, indem er sein Geschick wendet und ihm doppelt so viel gibt, als er gehabt hatte (42,10).

Gerade in dieser Schlußrestitution Hiobs kommt ein wesentlicher Zug der Löser-Metapher zum Tragen. Wir hatten gesehen, daß die Einrichtung des Löser die Alternative von gleichberechtigter Warenbeziehung und bloßem Machtverhältnis durch das Moment vorgängiger verwandtschaftlicher Solidarität aufbricht. Aber die beiden Pole der Alternative sind in der Einrichtung des *go'el* auch dialektisch aufgehoben. Die wirtschaftliche Potenz, die der verarmte Verwandte nicht mehr aufbringt, ist nämlich in der Person des *go'el* nach wie vor vorhanden. Er muß eo ipso wirtschaftlich in der Lage sein zu lösen, und in Jer 32 und Ruth hatten wir auch gesehen, daß eine solche Lösung durchaus den Regeln eines normalen Kaufaktes folgt – Haut um Haut, um die Worte des Sa-

³⁸ BLOCH (s. Anm. 4), 158. – Zur Position von Bloch (und anderen) vgl. O. KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), 1978, 11 f.

tans zu zitieren. Indem Gott letztendlich Hiobs Besitz aufs Doppelte vermehrt, löst er genau diesen Zug der *go'el*-Institution reichlich ein. Er gibt Hiob überreich zurück, was dieser anfangs hatte, aber nicht auf der Basis eines Warentauschs zwischen Frömmigkeit und Wohlergehen, sondern indem er als Löser für Hiob eintritt. Was auf der Basis des Warentauschs nicht möglich war, ist in Gott als Hiobs Löser dialektisch aufgehoben³⁹.

Andrerseits aber ist der Löser dem verarmten und damit ohnmächtigen Verwandten gegenüber der Mächtige. Auch das Moment der einseitigen Macht, das in dem *hinnam* der Satansfrage seinen Niederschlag gefunden hat, ist in der Person des Lösers dialektisch aufgehoben. Damit kommen wir direkt zu den Gottesreden in Kap. 38–41. Auch diese lassen sich – zwischen der *go'el*-Stelle in 19,25 und den eben zitierten Bemerkungen des Hiobschlusses in Kap. 42 – als Offenbarung Gottes als Hiobs Löser lesen. Gott offenbart sich in den Schlußreden Hiob gegenüber in nicht zu überbietender Weise als der Mächtige, und zwar als der mächtige Schöpfer – »wo warst du, als ich die Erde gründete?« (38,4) – und der mächtige Richter – »willst du gar mein Recht vernichten, mir Unrecht geben, daß du Recht behaltest?« (40,8). Nun hatte Hiob davor selbst – wie erwähnt – schon an zwei Stellen von Gott als dem mächtigen Schöpfer und Gott als dem mächtigen Richter gesprochen. Und beide Male hatte er angefügt: »Ich sehe ihn nicht« (9,11; 23,9). Warum kann er jetzt, da Gott sich ihm als eben der mächtige Schöpfer und Richter offenbart, sagen: »Nun aber haben meine Augen dich gesehen« (42,5)? Er konnte es vorher nicht sagen, weil er noch in der »satanischen« Alternative zwischen dem Haut um Haut und einem blanken Machtverhältnis befangen war. Noch in seiner letzten Rede vor der Gottesoffenbarung hatte Hiob darauf bestanden, mit Gott von gleich zu gleich zu rechten: »Der Allmächtige antworte mir!«, hatte er gefordert (31,35). Haut um Haut sollte es also noch einmal gehen. Und da Gott sich diesem Rechtsstreit nicht stellte, konnte Hiob in seiner Macht nur Willkür sehen.

In der sozialen Wirklichkeit stellt die Alternative zwischen gleichberechtigter Warenbeziehung und der Abhängigkeit von einem Mächtigeren, also konkret Verschuldung, Landverlust und Schuldklaverei, eine Bedrohung des sozialen Gleichgewichts dar, worauf die Löserinstitution eine Antwort gibt. Übertragen auf die Gottesbeziehung wird sie »satanisch« in dem doppelten Sinn, daß sie den Menschen von Gott trennt und daß sie in sich unauflösbar wird. Denn innerhalb dieser Alternative kann Hiobs Leiden nur verstanden

³⁹ In diesem Zusammenhang ist die Beobachtung von COOPER (s. Anm. 35), 71, nur zu unterstreichen, daß im Epilog nie von einer Belohnung von Hiobs Frömmigkeit durch Gott die Rede ist. Die endliche Lösung Hiobs ist gerade nicht ein Tauschakt, sondern beruht auf Gottes vorgängiger Solidarität mit Hiob.

werden entweder als Verletzung des Prinzips gerechter Vergeltung oder als Verkehrung von Gottes Gnade in Willkür.

In der Offenbarung Gottes an Hiob wird nun – wie zuvor in der *go'el*-Stelle – genau diese satanische Alternative durchbrochen. Indem Gott als der Mächtige Hiob den Rechtsstreit verwehrt, wird die Möglichkeit des Haut um Haut endgültig zunichte gemacht. Aber an keiner Stelle der Gottesreden wird statt dessen ein höheres Prinzip gerechter Vergeltung aufgerichtet, auf dem die Freunde so sehr bestanden hatten und in dessen Kategorien allein Gottes Handeln dem Hiob als willkürlich erscheinen konnte⁴⁰. Gott offenbart sich Hiob als der Mächtige, aber nicht als der ebenso mächtige wie gnadenlose Gläubiger, der alles daran setzt, die Schuld zu vollstrecken, sondern als der mächtige Verwandte, der die Macht hat zu lösen. Anders gesagt: Solange Hiob nicht bereit war, Gott als seinen *go'el* zu sehen, der alle Macht hat, ihn zu lösen, der aber auch nur in Aktion tritt, wenn jedes Haut um Haut an sein Ende gekommen ist, konnte er ihn gar nicht sehen. Indem er aber nach Gottes Offenbarung Gottes Macht anerkennt und zugleich endgültig auf jedes Haut um Haut verzichtet, kann er auch sagen: »Nun aber haben meine Augen dich gesehen« (42,5), und ich ergänze: als den Löser, auf den ich vertraut habe⁴¹.

⁴⁰ Zu diesem Merkmal der Gottesreden vgl. besonders M. TSEVAT, *The Meaning of the Book of Job* (in: DERS., *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies. Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible*, New York / Dallas 1980, 1–37).

⁴¹ Bei aller Unterschiedlichkeit im Ausgangspunkt der Interpretation – hier sozialgeschichtlich, dort »vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst« – sehe ich durchaus Berührungspunkte zwischen der hier vorgeschlagenen und der Deutung von KEEL (s. Anm. 38). Auch Keel sieht eine Alternative, die in den Gottesreden aufgebrochen wird. Der einen Seite der Alternative, dem *hinnam* des Satans, entspricht bei KEEL, 157, die Aussage: »Ijobs Vorstellung . . ., Gutes und Böses komme unmittelbar aus der Hand Jahwes . . ., wird abgelehnt. Dieses Denkmodell wird problematisch, wenn die Erfahrung des Bösen, wie im Falle Ijobs, übermächtig wird. Früher oder später muß Gott dann . . . als Sadist erscheinen«. Der andern Seite der Alternative, dem Haut um Haut, entspricht bei Keel: »Ebenso wie das Denkmodell Ijobs wird von den Gottesreden auch das seiner Freunde verurteilt, das alles Böse in der Welt auf menschliche Schuld zurückführt.« Während hier ein Aufbrechen der Alternative in der Löser-Metapher gesucht wird, sieht KEEL sie darin aufgebrochen, daß »die Gottesreden chaotischen und bösen Mächten in der Welt einen gewissen Platz« einräumen, daß sie »Unheilsmächte außerhalb Gottes und des Menschen ins Spiel« bringen (157). Angesichts der vielfältigen und vielfach vermittelten Sach- und Bildebenen des Hiobbuches – Krankheit, irdische Gerechtigkeit, Schöpfungsordnung; Gottesbeziehung als Warentausch oder als Gerichtsverfahren, usw. – sehe ich in der hier ins Auge gefaßten und der von Keel vorgeschlagenen Deutung keine Gegensätze, ohne freilich die Vermittlung der Positionen hier leisten zu können. – Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß Ebach an anderer Stelle – teilweise im Anschluß an Keel – ebenfalls davon spricht, daß in den Gottesreden eine »fal-

So entfaltet im Grunde der Hiob-Schluß von den Gottesreden bis zur Restitution Hiobs theologisch, was die Löser-Metapher sozial impliziert. Sozial impliziert die Lösergestalt deren Überlegenheit und Fähigkeit zur Lösung. Dem entsprechen theologisch die Gottesreden mit ihrer Betonung der Macht Gottes. Sozial setzt das Auftreten des Löser voraus, daß der arme Verwandte nichts mehr hat, was er zu Markte tragen könnte. Theologisch korrespondiert dem Hiobs Antwort auf Gottes Offenbarung, in der er Gottes Macht anerkennt und endgültig auf jeden Anspruch Haut um Haut verzichtet. Sozial aber läuft alles darauf hinaus, daß der Löser, nachdem seine Fähigkeit zur Lösung feststeht und der arme Verwandte wirklich nichts mehr hat, diesen auch tatsächlich löst. Theologisch entspricht dem – notwendig – die Restitution Hiobs. So denke ich, daß die in Kap. 19 an zentraler Stelle stehende Löser-Metapher als *ein* Schlüssel – ich wiederhole, was ich eingangs sagte: nicht der einzige Schlüssel – zur Hiobdichtung aufgefaßt werden kann. Sie nimmt den Anfang der Dichtung auf, indem sie dessen »satanische« Alternative zwischen einer Gottesbeziehung *hinnam* oder Haut um Haut aufbricht. Und sie wird am Ende der Dichtung in dem Dreischritt von Offenbarung der Macht Gottes, Anerkennung dieser Macht und der eigenen Ohnmacht durch Hiob und letztendlicher Restitution Hiobs durch Gott, den Löser, entfaltet.

Wir sind am Ende des Hiobbuches und am Ende meines Vorschlags zur Interpretation der Löser-Metapher von Hi 19 im Rahmen des Hiobbuches angekommen. Ich möchte aber nicht schließen, ohne noch ein paar Sätze zur aktuellen Bedeutung der Löser-Kategorie, wie ich sie im Hiobbuch entwickelt sehe, anzufügen. Wir protestantischen Christen haben es von der Reformation her gelernt, jede Frömmigkeit, die auf Werkgerechtigkeit, auf *do ut des*, auf Haut um Haut beruht, scharf abzulehnen. Wir haben es gelernt, an ihre Stelle das *sola gratia* zu setzen. Auf dem Hintergrund des Hiobbuches ist zu fragen, ob wir damit nicht leicht in die Gefahr geraten, just der Alternative des Satans aufzusitzen, und ob Gott uns nicht oft wie Hiobs Freunden sagen muß: »Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob« (42,7). Hiobs Beziehung zu Gott jedenfalls konstituiert sich neu jenseits dieser Alternative von Äquivalententausch auf dem Markt oder reinem Machtverhältnis. Die Vorstellung von Gott als »meinem Löser« ist Ausdruck dieser neuen Gottesbeziehung

sche Alternative überwunden« wird: »Die Frage, die zwischen Hiob und den Freunden entsteht, ob festzuhalten sei an der Sinnkonstituierung geltender Lehre« – dies entspricht dem »Haut um Haut« – »oder ob die Sinnfrage selbst preiszugeben sei« – dies entspricht dem *hinnam* –, »wird als falsche Alternative überwunden« (J. EBACH, *Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität* [Philosophische Positionen 2], 1984, 35).

hung, die Gottes Macht nicht in Frage stellt, die diese Macht aber hineinnimmt in die vorgängige Solidarität Gottes mit dem Menschen, eben die Solidarität des mächtigen Lösers mit seinem mittellosen Verwandten. Angesichts all der Hiobsfragen, die uns heute bedrängen, halte ich die Rede von dem Gott, der in einer vorgängigen Solidarbeziehung zu seinen armen Menschen steht, für nötiger denn je.