

Himmel lenkt.« Als eine Gottesbegegnung von jemand, der durch den schwarzen Fluss des Zweifels hindurchgegangen ist und so eine neue Unmittelbarkeit des Glaubens gefunden hat.

In dieser Hinsicht erscheint es mir – aus poimenischer Sicht – gerade im Blick auf das Buch Hiob von großem Gewicht, gegenüber allen schnellen Lösungen die Offenheit für das Scheitern aller Lösungen zu behalten, in der Hoffnung, dass sich in, mit und unter diesem Scheitern noch eine ganz andere Seite dieses Buches auftun könne.

Leben und Tod, Unterwelt und Welt

Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3

Daria Pezzoli-Olgiasi – Zürich

Der thematische Bezug des vorliegenden Aufsatzes zum Hiobbuch gründet auf einem religionswissenschaftlichen Forschungsprojekt, das noch in den Anfängen steckt. Es geht um die vergleichende Untersuchung von Darstellungen der Unterwelt in mesopotamischen und altgriechischen Traditionen unter Berücksichtigung literarischer und ikonographischer Quellen. Das zentrale Anliegen des Projektes ist die Rekonstruktion der Leistung von Unterweltdarstellungen als Teilaspekten religiöser Weltbilder. Aus diesem Grund wurde als Beitrag für die Tagung und für den vorliegenden Sammelband die Auseinandersetzung mit Hiob 3 ausgewählt, denn in diesem Text spielt die Dimension der Unterwelt eine interessante Rolle. Diese kurze Studie ist somit im Austausch zwischen religionswissenschaftlicher Perspektive und alttestamentlicher Forschung entstanden und versteht sich als Beitrag zu einer interdisziplinären Diskussion.¹

1. Annäherung aus religionswissenschaftlicher Sicht

Seine Frau sprach zu ihm (Hiob): »Hältst Du noch an deiner Frömmigkeit fest? Fluche Gott und stirb!«²

Aus der Sicht einer allgemeinen Fokussierung von Religion als Thematisierung und Bewältigung von Kontingenz könnte man die Haltung von Hiobs Frau in Hiob 2,9 als anti-religiös bezeichnen. Sich von Gott und vom Leben zu verabschieden, stellt eine pragmatische, völlig immanente Lösung angesichts einer nicht mehr tragbaren Lebenssituation dar. In Hiob 3 erscheint die Reaktion des Protagonisten angesichts des Verlustes seines gesamten Besitzes, aller Kinder

Viele Anregungen zum Thema dieses Aufsatzes stammen aus der Vorbereitung und der Durchführung eines Seminars mit dem Titel »Kontingenzbewältigung aus religionsgeschichtlicher Perspektive«, das im Wintersemester 2005/06 stattfand. Ich danke den Seminarteilnehmenden für ihre kritischen Stimmen und für die spannenden Diskussionen, die hier zum Teil miteinbezogen wurden.

² Zum Imperativ בָּרַךְ mit der paradoxen Bedeutung »fluchen, verfluchen« s. z.B. die Parallele in Hiob 1,5. Dazu s. Art. בָּרַךְ, in: THAT 1, München/Zürich 1984, 358.

und der eigenen Gesundheit jedoch als viel komplexer und differenzierter als diejenige seiner Frau.

Ziel des folgenden Versuchs ist es, die Argumentation in Hiob 3 als Strategie der Bewältigung einer negativen kontingenten Situation zu lesen. Wie wird Hiobs Leiden mit der grundlegenden Orientierungsleistung von Religion verbunden? Wie wird der unermessliche Schmerz in das implizierte Weltbild integriert?

Bereits bei einer ersten Lektüre fällt auf, dass starke Gegensätze die poetische Komposition in Hiob 3 dominieren: Geburt und Tod, Leben und Leiden, Licht und Dunkelheit, Erde und Unterwelt stellen die Extreme dar, zwischen denen die Klage Hiobs artikuliert wird. In dieser religionswissenschaftlichen Annäherung an den ausgewählten Text wird das Thema der Kontingenzbewältigung aufgrund zweier dieser Gegensatzpaare aufgegriffen: der Oppositionen zwischen Leben und Tod und zwischen Welt und Unterwelt.

Der Aufsatz ist wie folgt aufgebaut: In einem ersten Schritt wird der theoretische Horizont von »Kontingenzbewältigung« im Kontext des religionswissenschaftlichen Diskurses kurz erläutert. Anschließend soll die religionsgeschichtliche Quelle ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und charakterisiert werden. Es folgen zwei Querlektüren: einerseits aufgrund der evozierten kosmologischen Dimensionen, andererseits aufgrund von zeitlich-biographischen Elementen. Diese unterschiedlichen Zugänge zum Quellentext werden in einem abschließenden Schritt zusammengeführt und mit der Frage der Strategie der Kontingenzbewältigung verbunden.

2. Orientierungsleistung von Religion und Kontingenzbewältigung

Die Verbindung einer allgemeinen Definition von Religion mit dem Thema der Kontingenzbewältigung ist charakteristisch für religionsoziologische Annäherungen an die Funktion und Leistung von religiösen Symbolsystemen. Dabei wird Religion primär als gesellschaftliche Größe betrachtet, die eine grundlegende Orientierung sowohl auf der gemeinschaftlichen als auch auf der individuellen Ebene leistet.

Die Koppelung zwischen der philosophischen Frage der Kontingenz³ und den Bemühungen, Religion als grundlegende Dimension der Gesellschaft zu verstehen, wird am deutlichsten von Autoren wie Hermann Lübbe, Niklas Luhmann, Thomas Luckmann und Peter L. Berger zum Ausdruck gebracht.

3 Für eine allgemeine Definition von Kontingenz und einen historischen Rückblick auf die unterschiedlichen Verwendungsarten des Begriffes s. W. Hoering, *Kontingenz*, HWP 4, Basel 1976, 1027–1038; N.A. Luyten, *Das Kontingenzproblem. Das Zufällige und das Einmalige in philosophischer Sicht*, in: ders. (Hg.), *Zufall, Freiheit, Vorsehung, Grenzfragen* 5, Freiburg/München 1975, 47–64; G. von Graevenitz/O. Marquard (Hgg.), *Kontingenz*, München 1998.

Obwohl diese einzelnen Positionen zum Teil auf dem Hintergrund unterschiedlicher Voraussetzungen entwickelt wurden, sich in verschiedene Richtungen entfalten und andere Ziele verfolgen, vertreten sie, als gemeinsamen Nenner, einen Zugang zur Religion als Orientierungssystem angesichts kontingenter Aspekte im menschlichen Leben.⁴ Religion stellt demnach eine Strategie der Bewältigung dessen dar, was dem Menschen als zufällig, unkontrollierbar, sinnlos, unbestimmt, nicht notwendig erscheint.⁵ Dennoch kann Religion das Kontingente nicht direkt kontrollierbar machen; ihre Eigenart besteht darin, kontingente Aspekte mit Sinn zu versehen, ohne sie völlig auszuschalten; ihre Bewältigungsstrategie zielt darauf, das Kontingente als solches zu benennen und zu artikulieren.⁶

4 Die genannten Autoren sind alle gegen Ende der Zwanzigerjahre geboren; ihre Werke sind in einer vergleichbaren Zeitspanne entstanden. Es liegt nicht in der Tragweite dieses Aufsatzes, eine vollständige Bibliographie sowie eine differenzierte Betrachtung ihrer Positionen mit ihren vielfältigen Entwicklungen zu liefern. Nachstehend finden sich nur einige wenige Hinweise auf Werke, in denen die Verkettung zwischen Religion und Kontingenzbewältigung prominent zum Ausdruck gebracht wird: H. Lübbe, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung*, in: von Graevenitz/Marquard (Hgg.), *Kontingenz* (s. Anm. 3), 35–47; N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M. 1992 (insbesondere Kap. 3 »Transformation der Kontingenz im Sozialsystem der Religion«, 182–224); Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991 (insbesondere Kap. III »Die anthropologische Bedingung der Religion«, 77–86); P.L. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967 (dt. Übersetzung: *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, Elemente einer soziologischen Theorie*, Tübingen 1973).

5 In der Rezeption der genannten Autoren ist auch der Vorschlag von Fritz Stolz zu situieren, der Religion folgendermaßen definiert und mit Kontingenz in Verbindung setzt: »(Religion) hat die Aufgabe einer umfassenden Orientierung, indem sie Erfahrungsbereiche des Unkontrollierbaren und des Kontrollierbaren in Beziehung setzt und Unkontrollierbares in Kontrollierbares transformiert. Sie schafft damit Werte und Normen, sie konstituiert Wirklichkeit ganz grundlegend. Religion gibt den Dingen ihren Sinn; sie schafft Einordnungsmöglichkeiten für alles, was Menschen widerfährt. Religion ist also ein grundlegendes Sinnegebungssystem, von dem andere Sinnegebungssysteme abhängig sind« (*Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 2001, 80). »Die Weltoffenheit des Menschen bringt Probleme mit sich. Einerseits enthält sie beträchtliche Freiheitsgrade des Verhaltens; die menschlichen Handlungsweisen sind zwar traditionell, sie folgen kulturellen Mustern, aber diese lassen doch einen grossen Spielraum offen. Die Kehrseite ist eine elementare Unsicherheit. Was ist im Einzelfall zu tun? Welches Handeln ist angemessen? Führt es zu Erfolg oder Misserfolg? Viele Faktoren, die das Handeln bestimmen, bleiben stets unabsehbar. Dem Menschen sind die Zufälligkeiten des Lebens bewusst; die Philosophie bringt dies unter den Begriff der Kontingenz. Es ist eine urmenschliche Einsicht, dass die lebensbestimmenden Mächte letztlich nicht kontrollierbar sind« (*Weltbilder der Religionen*, Theophil 4, Zürich 2001, 12).

6 Dazu s. Lübbe, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung* (s. Anm. 4): »Die Religion hat ihren lebenspraktischen Ort da, wo es ganz sinnlos wäre, im Bemühen, Kontingenz in Handlungssinn zu transformieren, auf unsere mannigfachen Vermögen, Wirklichkeiten handelnd zu verändern, zu rekurrieren. Kurz: In religiöser Lebenspraxis verhalten wir uns zu derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt« (41). Weiter: »Was aber soll dann »Bewältigung« dieser Kontingenz heißen und in welchem

Kontingenzbewältigung stellt in diesem theoretischen Rahmen eine Hauptleistung religiöser Symbolsysteme dar. Als Kommunikationssysteme vermitteln sie auf unterschiedlichen Ebenen mit unterschiedlichen Mitteln Weltbilder, in denen sich das Individuum und die Gemeinschaft auch angesichts der unvorhersehbaren⁷ und unkontrollierbaren Aspekte des Lebens orientieren können.

Bereits diese knappen Hinweise auf soziologische Betrachtungen religiöser Symbolsysteme lassen einige Grundprobleme erahnen, die ich hier gerne explizit nennen möchte. Eine erste Frage betrifft die zeitliche und kulturelle Distanz zwischen der Ebene der Theoriebildung und der religionsgeschichtlichen Quelle aus vorchristlicher Zeit. Dazu kommt, dass die Gesellschaftstypen, in denen sich die theoretischen Perspektiven einerseits und die religionsgeschichtlichen Materialien andererseits situieren, ganz verschieden sind. Die theoretischen Konzepte und die historisch-literarische Quelle bilden in diesem Fall eine noch verwickeltere Konstellation: Wir haben hier nämlich nicht (nur) mit der Übertragung westlicher Denkmuster auf fremde Kulturen zu tun, sondern man kann eine deutliche Tradition, zum Teil einen direkten Einfluss der Quelle auf die Theoriebildung postulieren, denn alle genannten Autoren beziehen sich primär auf Gesellschaftssysteme, in denen jüdisch-christliches Gedankengut und die entsprechende Praxis geschichtlich prägend waren und meistens immer noch maßgebend sind. Beispielsweise spielen in der Luhmannschen Systemtheorie verschiedene religionshistorische Beispiele, darunter auch viele christlich-theologische, eine zentrale Rolle in der Bildung von konkreteren dualen Kategorien zur Klassifizierung und zum Vergleich bestimmter gesellschaftlicher Funktionen.⁸ Als weitere Illustration dazu kann man auf die Religionsdefinition von Peter L. Berger hinweisen, in welcher das Konzept von Theodizee, als Legitimation anomischer Prozesse definiert,⁹ eine zentrale Rolle spielt.

Sinn wäre Religion Kultur der Bewältigung solcher Kontingenz? Die Antwort lautet: Bewältigte absolute Kontingenz ist anerkannte absolute Kontingenz« (42).

⁷ Zum Bezug zwischen Kontingenz, Benennung von Kontingenz und Zukunft vgl. die klassische Position Aristoteles', insbesondere in *De interpretatione* 9. Vgl. z.B. Aristoteles, *Kategorien, Hermeneutik oder von sprachlichem Ausdruck (De interpretatione)*, herausgegeben, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von H.G. Zekl, Philosophische Bibliothek 493, Hamburg 1998; Aristoteles, *Peri hermeneias*, übersetzt und erläutert von H. Weidemann, Darmstadt 2002; R. Bubner, *Die aristotelische Lehre vom Zufall, Bemerkungen in der Perspektive einer Annäherung der Philosophie an die Rhetorik*, in: von Graevenitz/Marquard (Hgg.), *Kontingenz* (s. Anm. 3), 3–21; D. Frede, *Aristoteles und die »Seeschlacht«*, *Das Problem der Contingentia Futura in De Interpretatione* 9, *Hypomnemata* 27, Göttingen 1970.

⁸ Vgl. Luhmann, *Funktion der Religion* (s. Anm. 4), 196ff.

⁹ »Diese implizite Theodizee jeder gesellschaftlichen Ordnung geht natürlich aller religiöser und sonstiger Legitimation voraus und bildet das eigentliche Substrat, auf dem legitimatorische Gebäude errichtet werden. Sie entspricht einer seelischen Grundkonstellation, ohne die erfolgreiches Legitimieren kaum vorstellbar wäre. Theodizee in unserem Sinne, d.h. die religiöse Legitimation anomischer Phänomene, wurzelt also in entscheidenden Merkmalen der

Angesichts eines religiös und kulturell so zentralen Textes wie des Hiob-buchs sind Fragen nach möglichen Zirkelschlüssen und Abhängigkeitsfaktoren zwischen theoretischem Konzept und Quelle im Auge zu behalten. Dennoch soll die ausgewählte Hiobstelle auf diesem theoretischen Hintergrund gelesen werden, mit dem Ziel, die Darstellung des Kontingenten und seine Einbettung in das implizierte Weltbild zu fokussieren. Dabei geht es mir vor allem um die kosmologische und die zeitliche Dimension des Textes: einerseits um die Art der Darstellung des Kosmos und seines Funktionierens, andererseits um die Einbettung des Einzelschicksals, der Einzelbiographie in den allgemeinen kosmologischen Kontext.

3. Hiob 3

Mit dem Monolog in Hiob 3 setzt der poetische Dialogteil des Buches ein, der in 42,6 abgeschlossen wird. Obwohl enger mit den weiteren monologischen Kapiteln 29–31 verbunden, hebt sich Kap. 3 vom weiteren Kontext des Buches deutlich ab. Inhaltlich lässt sich eine eindruckliche Betonung der Gefühlslage Hiobs feststellen, welche die sonst zentralen explizit theologischen Reflexionen in den Hintergrund rücken lässt.¹⁰ Auch im Aufbau lässt sich Kap. 3 vom unmittelbaren Kontext gut abgrenzen. Im Kap. 2 wird der erste Teil der Rahmen-erzählung mit dem Hinweis auf Hiobs Schweigen während sieben Tagen und sieben Nächten abgeschlossen; Eliphaz' Rede in Kap. 4 eröffnet die Dialoge zwischen Hiob und seinen Freunden.

Gattungsgeschichtlich kann Hiob 3 insgesamt als Klage¹¹ aufgefasst und in drei Strophen aufgeteilt werden: V. 1–10 enthalten eine Selbstverfluchung

menschlichen Vergesellschaftung überhaupt« (Berger, *Zur Dialektik* [s. Anm. 4], 54). Der Begriff der Theodizee wird hier funktional verwendet; die semantischen Bezüge zur jüdisch-christlichen Tradition treten stark in den Hintergrund. Dennoch bleibt die Theodizee auch als Konzept einer soziologischen Theorie immer noch eine prominente theologische Kategorie.

¹⁰ Vgl. dazu D.J.A. Clines, *Job 1–20*, WBC 17, Dallas 1989, 104: »This poem, one of the great masterpieces of the world, is striking above all for its restraint. Not for the restraint of Job's emotions, which are deep, raw, and terrifying, as he showers with maledictions every aspect of the world that gave him existence or continues to support it. ... The restraint that makes this a poem of world stature is the exclusive concentration on feeling, without the importation of ideological questions.«

¹¹ Zur literarischen Gattung als Klage mit einem monologischen Charakter vgl. Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 10), 76f.; F. Horst, *Hiob*, 1. Teilbd., BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1969, 38–42; G. Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung, Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 65; H. Strauss, *Tod (Todeswunsch; »jenseits«?)* in *Buch Hiob*, in: P. Mommer/W.H. Schmidt/ders. (Hgg.), *Gottes Recht als Lebensraum*, F. H.J. Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 239–249, hier 239.

V. 11–19 eine erste und V. 20–26 eine zweite, jeweils mit »warum« (וַיִּשְׁאַל) eingeführte Klage.¹²

Als Grundlage dieses Versuchs dient der masoretische Text, der aus einer synchronen Perspektive betrachtet wird. Es geht hier nicht um eine präzise exegetische Betrachtung der vielen Schwierigkeiten, mit denen diese literarische Quelle uns konfrontiert, sondern um eine Rekapitulation der Leitmotive.

3.1 Selbstverfluchung (V. 1–10)

- 1 Danach öffnete Hiob seinen Mund
und verfluchte¹³ den Tag seiner Geburt.
2 Und er sagte:
3 «Ausgelöscht werde der Tag, an dem ich geboren wurde,
und die Nacht, die sprach: »Ein Mann ist empfangen.«
4 Jener Tag – er werde zu Finsternis.
Gott oben soll nicht nach ihm suchen,
kein Lichtstrahl soll über ihm leuchten.
5 Finsternis und Dunkelheit sollen ihn zurückfordern,
Gewölk sich über ihn lagern,
die Verfinsterung des Tages ihn erschrecken.
6 Jene Nacht – das Dunkel soll sie wegreißen!
Sie soll nicht unter die Tage des Jahres gezählt werden,
sie soll nicht zu den Zahlen der Monate dazukommen.
7 Ja, jene Nacht – sie sei unfruchtbar,
kein Jubel soll in ihr aufkommen.
8 Die Verflucher des Tages¹⁴ sollen sie verfluchen,
die, die den Leviathan zu wecken wissen.¹⁵
9 Die Sterne der Abenddämmerung sollen verdunkelt werden.
Sie hoffe umsonst auf Licht
und sehe nicht die Wimpern der Morgenröte,
10 denn sie hat die Tür des Mutterleibs nicht verschlossen
und das Elend vor meinen Augen nicht verborgen.

Die Verfluchung der eigenen Geburt unterbricht Hiobs Schweigen von sieben Tagen und sieben Nächten; die von seiner Frau verlangte Abwendung von Gott und vom Leben gestaltet Hiob auf eine ganz andere Weise. Die Verfluchung des

12 Dazu vgl. zuletzt K.-T. Ha, *Frage und Antwort, Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches*, Freiburg 2005, 53–56.

13 לָלַךְ, pi. »für verächtlich, geringfügig, unbedeutend erklären, verachten«. Vgl. THAT 2, München/Zürich 1984, 643.

14 Zur Abwägung zwischen der Lesart יוֹם (Tag) und יָם (Meer) vgl. Horst, *Hiob* (s. Anm. 11), 37; Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 10), 71; Fuchs, *Mythos* (s. Anm. 11), 66.

15 Zur Bedeutung von Leviathan in diesem Zusammenhang s. Fuchs, *Mythos* (s. Anm. 11), 67: »So dürfte es bei den Mächten, die Hiob anruft, um die »Wächter« des Chaostieres gehen, den aus (fast) allen Traditionen und aus Hi 7,12 bekannten Topos. Undeutlich bleibt nur, ob an einen Zug aus dem Kampf gedacht ist oder an eine Art von »Zauberschlaf Leviathans nach dem Kampf.«

»eigenen Tages«, wie es wörtlich im Text steht, zielt auf die Verneinung der gesamten, als sinnlos entlarvten eigenen Existenz.¹⁶

Das Fluchwort wird in zwei Momenten entwickelt: der Verfluchung des Tages der Geburt (V. 4f.) und der Nacht der Empfängnis (V. 6–9). Das Motiv der Dunkelheit, der Abwesenheit von Licht, von Sonnenstrahlen und Sternen dominiert interessanterweise beide Teile. Tag und Nacht sollen zu Finsternis werden. Der Tag der Geburt und die Nacht der Empfängnis sollen nicht im Kalender aufgezählt werden. Um den Tag der Geburt retrospektiv für inexistent erklären zu können, muss Hiob die geordnete Struktur von Zeit und von Schöpfung in Frage stellen. In V. 10 folgt die Begründung der Selbstverfluchung: Die Nacht wird dafür verantwortlich gemacht, die Geburt Hiobs nicht verunmöglicht zu haben,¹⁷ was zur Folge hatte, dass er mit dem Elend des Leben konfrontiert wurde.¹⁸ Angesichts seiner Lage drückt Hiob den Wunsch aus, nicht existiert zu haben. Um dieses mindestens im Fluch denkbare Szenario zu realisieren, muss die grundlegende Ordnung der Welt rückgängig gemacht werden.

3.2 Erste Klage (V. 11–19)

- 11 Warum starb ich nicht bei der Geburt,
kam aus dem Mutterleib und verschied?
12 Weshalb kamen mir Knie entgegen
und wozu Brüste, damit ich trinke?
13 Denn jetzt läge ich still und würde ausruhen,
ich würde schlafen und hätte Ruhe
14 bei Königen und den Ratsherren des Landes,
die Trümmerhaufen für sich gebaut haben,
15 oder bei Fürsten, reich an Gold,
die ihre Häuser mit Silber gefüllt haben.
16 Wie eine verscharzte Fehlgeburt wäre ich nicht,
wie Kinder, die das Licht nie sehen.
17 Dort hören die Frevler auf zu toben,
dort ruhen jene aus, deren Kraft erschöpft ist.
18 Auch die Gefangenen sind ruhig,
sie hören die Stimme des Treibenden nicht.
19 Klein und Groß sind dort gleich,
und der Sklave ist frei von seinem Herrn.

Mit den in V. 11 und 20 gestellten Warum-Fragen wird die Verfluchung in Klagen überführt. Inhaltlich wird die Begründung von V. 10 fortgesetzt.

16 Dazu vgl. Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 10), 78: »... it is perhaps better to regard his »day« as equivalent to his life.«

17 Zum Motiv des Verschließens bzw. Öffnens der Tür des Mutterleibes vgl. Gen 29,31; Hiob 38,8. Zur Verbindung zwischen dem Motiv des Mutterleibs und der Erde als Mutter vgl. Hiob 1,21. Vgl. dazu Fuchs, *Mythos* (s. Anm. 11), 68.

18 Vgl. die Parallele in Jer 20,14–18.

In dieser ersten Klage steht primär Hiobs Leben im Zentrum. Die Strophe setzt mit einer zeitlichen Retrospektive auf die Geburt ein (V. 11f.). Der Klagende wünscht sich, gleich bei der Geburt gestorben zu sein. Die Entfaltung seines bisherigen Lebens wird in diesem Wunsch durch die zeitliche Gleichsetzung von Geburt und Tod verneint. Es folgt eine positive Beschreibung des Todeszustandes als Moment der absoluten Ruhe (V. 13–16). Stellt das Leben eine Phase dar, die durch Unternehmen, Arbeit, Mühe gekennzeichnet ist, so ist der Tod die Dimension des Ausruhens, was unter anderem mit dem Bild des Schlafs (V. 13) zum Ausdruck gebracht wird.¹⁹

Das Leitmotiv »vom Mutterleib zum Grab« wird in V. 17–19 in einer räumlichen Dimension weiter entfaltet. Dieser Wechsel in der Erzählstrategie wird durch ׀ׁ, »dort«, signalisiert: Die räumliche, kosmologische Dimension des Todes wird euphemistisch, nur andeutungsweise in Erinnerung gerufen. Ein typischer Begriff wie ארשׁ oder Ähnliches kommt hier nicht vor.²⁰ Die Beschreibung der Gegenwelt der Toten²¹ fokussiert nicht auf die räumlich-architektonischen Aspekte jener Gegenwelt, sondern auf die zwischenmenschlichen Verhältnisse, die dort herrschen: Alle ruhen aus, egal wie sie gelebt haben, ob ehemalige Frevler oder Erschöpfte. Auch Gefangene und Sklaven ruhen aus, die typisch weltlichen Konstellationen sind in jener Dimension außer Kraft gesetzt. Die Gegenwelt des Todes ist eine egalitäre Dimension, Groß und Klein sind gleich.²²

19 Zum Motiv des Todes in Hiob 3 vgl. Strauss, Tod (s. Anm. 11), insbesondere 241: »Vor allem aber ist in Hi 3,11–19 der eindeutig leitende Gedanke der, dass im Tode alle menschliche Unruhe, mithin auch die sozial bedingte, endgültig aufhöre«. Vgl. auch Hiob 7,13–15.

20 Zu den alttestamentlichen Bezeichnungen der Unterwelt s. N.J. Tromp, Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament, BiOr 21, Rome 1969; S. Jellicoe, Hebrew-Greek Equivalents for the Nether World, Its Milieu and Inhabitants, in the Old Testament, in: S. Talmon (Hg.), Textus, Annual of the Hebrew University Bible Project VIII, Jerusalem 1973, 1–19; W. Wifall, The Sea of Reeds as Sheol, ZAW 92 (1980), 325–332; M. Görg, »Scheol« – Israels Unterweltbegriff und seine Herkunft, BN 17 (1982), 26–34; Th. Podella, Grundzüge alttestamentlicher Jenseitsvorstellungen, ארשׁ, BN 43 (1988), 70–89; J.F. Healey, Das Land ohne Wiederkehr. Die Unterwelt im antiken Ugarit und im Alten Testament, ThQ 177 (1997), 95–104; D. Rudmann, The Use of Water Imagery in Description of Sheol, ZAW 113 (2001), 240–244; A. Krüger, Himmel – Erde – Unterwelt. Kosmologische Entwürfe in der poetischen Literatur Israels, in: B. Janowski/B. Ego (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 65–83.

21 Zum Begriff der Gegenwelt vgl. F. Stolz, Paradiese und Gegenwelten, in: ders., Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze, hg. von D. Pezzoli-Olgiati u.a., Göttingen 2004, 28–44.

22 Vgl. Horst, Hiob (s. Anm. 11), 53; Clines, Job 1–20 (s. Anm. 10), 97; J.E. Hartley, The Book of Job, NIC, Grand Rapids 1991, 99.

3.3 Zweite Klage (V. 20–26)

Die zweite Strophe beginnt mit einem persönlichen Wunsch Hiobs und endet bei allgemeinen Aussagen über den Zustand der Toten. In der dritten Strophe ist die Bewegung spiegelbildlich: V. 20–23 fragen nach dem Sinn des Lebens eines Leidenden, V. 24–26 konzentrieren sich wieder auf die Gestalt Hiobs.

20 Warum gibt er dem Leidenden Licht
und Leben denen, deren Seele verbittert ist,
21 die auf den Tod warten, und er kommt nicht,
und die nach ihm mehr als nach Schätzen suchen,
22 die sich bis zum Jubel freuen würden,
die frohlockten, wenn sie das Grab fänden,
23 dem Mann, dem sein Weg verborgen ist,
dem Gott den Ausweg versperrt?
24 Denn Seufzen ist wie mein Brot,
meine Klagen strömen wie Wasser.
25 Denn was ich fürchte, kommt über mich,
wovor ich Angst habe, das trifft mich.
26 Es gibt keinen Frieden für mich, keine Rast, keine Ruhe,
und es kommt (noch mehr) Unruhe.

Hiobs Wunsch, Geburt und Tod zeitlich zusammenfallen zu lassen, wird in V. 20 mit der Frage nach dem Sinn des Lebens des Leidenden kontrastiert. Warum muss der Leidende leben, obwohl er sich nach dem Tod und dem Grab sehnt? Welche Logik steckt hinter diesem Zwang, leben zu müssen?

Die kosmologischen Andeutungen zum Tod als Ort der Ruhe werden hier in den Hintergrund gerückt: Der Tod als wünschenswerter Zustand kann nicht erreicht werden; der jetzige Zustand Hiobs ist durch Leiden, Klagen, Angst gekennzeichnet; keine Ruhe ist in Sicht.

Betrachtet man die Komposition als Ganzes, stellt man in ihrer Makrostruktur eine Bewegung von allgemeinen, kosmologischen Aussagen zu der persönlichen, kontingenten Situation des leidenden Hiob, des leidenden Menschen fest.

Mit diesen Anmerkungen ging es mir darum, den Aufbau und die wesentlichen Inhalte in der Entfaltung des Textes zu rekapitulieren und zu charakterisieren. In den kommenden Abschnitten möchte ich wie oben angekündigt eine Querlektüre in zwei unterschiedliche Richtungen vornehmen: in die kosmologische und die zeitlich-biographische.

4. Hier und Dort: Kosmologische Dimension

Spätestens in 3,17 wird deutlich, dass in Hiobs verzweifelter Situation paradoxerweise der Ort, in dem sich die Toten befinden, die »Unterwelt«, als Stätte der Ruhe, als einzig sinnvolles Ziel des Lebens vorgestellt wird: Das Adverb

☐^W kristallisiert in Hiobs Klage den Gegensatz zwischen einem »Hier«, dem Ort des Lebens, der Erde, und einem »Dort«, der Stätte der Toten und des Todes, heraus.²³ Auf dem Hintergrund dieser nur angedeuteten, aber inhaltlich tragenden räumlich-kosmologischen Opposition kann man weitere Anspielungen auf die vorausgesetzte binäre Darstellung des Kosmos hervorheben. Der Kontrast zwischen Tag und Nacht als strukturierten Elementen der Schöpfung und der ersehnten Finsternis kann in dieses Muster eingefügt werden: Die geordnete Struktur der Schöpfung kennzeichnet das Hier, während חָשֵׁךְ, die Finsternis, die an den Zustand vor der Schöpfung erinnert,²⁴ eine Eigenschaft der »dortigen« Welt ist. Ein Vergleich mit Hiob 10,20–22 ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich:²⁵

Sind nicht wenig die Tage meines Lebens?
Lass ab von mir, dass ich mich ein wenig erheitre,
ehe ich dahinfahre ohne Wiederkehr
ins Land der Finsternis (חָשֵׁךְ) und der Dunkelheit (צִלְמוֹת),
ins Land so düster wie die schwarze Nacht,
ins Dunkel, wo kein Mittag ist.

Auch Hiob 38,17 kann hinzugezogen werden:

Sind dir die Tore des Todes aufgetan worden,
und hast du die Pforten der Dunkelheit (צִלְמוֹת) gesehen?

Die Betonung von Dunkelheit und Finsternis in der ersten Strophe in Kap. 3 kann somit nicht nur als Wunsch nach einer Rückführung zum kosmologischen Zustand vor der Schöpfung verstanden werden, sondern auch als Hinweis auf die Unterwelt als unstrukturierten, finsternen Ort, als Gegensatz zur geordneten Struktur des Lebens in der Schöpfung. Die unklare Verbindung mit dem Leviathan als Prototypen der chaotischen Kräfte lässt die Vermutung zu, dass alle diese Aussagen in die Verneinung der Schöpfungsordnung münden.²⁶

²³ Zu den verschiedenen kosmologischen Formeln in alttestamentlichen poetischen Texten (mit Berücksichtigung von religionsgeschichtlichen Parallelen) s. Krüger, Himmel – Erde – Unterwelt (s. Anm. 20).

²⁴ Vgl. unten Anm. 26.

²⁵ Die folgenden Übersetzungen stammen aus der Zürcher Bibel, Zürich 1982, mit wenigen Anpassungen.

²⁶ Der Leviathan weist auf den Chaotkampf (s. Anm. 15) hin. Der Vergleich mit Gen 1,2f. hebt den Charakter der Verneinung der Schöpfungsordnung hervor. Alles soll zur Dunkelheit vor der Schöpfung (חָשֵׁךְ kommt in Gen 1,2 sowie in Hiob 3,4.5 vor) zurückgeführt werden. Für eine synoptische Darstellung des parallelen Gegensatzes zwischen dem Schöpfungsbericht in Gen 1,1–2,4 und Hiob 3,3–13 s. Hartley, The Book of Job (s. Anm. 22), 101f.

Auch in den Motiven des Mutterleibes und der Geburt in den V. 10ff könnte man Verbindungen zur Erde als Bereich der Toten vermuten. Ein Vergleich mit Hiob 1,21 würde dies nahe legen:²⁷

Nackt bin ich aus meiner Mutter Schoß gekommen,
und nackt werde ich wieder dahingehen.

Alle Attribute der »dortigen Welt« sind an und für sich gesehen negativ; die Assoziationen zum Chaos, zur Finsternis, zum Tod sind explizit erwähnt. Im Kontext der Selbstverfluchung werden sie paradoxerweise zu positiven Dimensionen umgedeutet.²⁸ Eine ähnliche Konstellation liegt in 17,13–16 vor:

Wenn ich hoffe, ist die Unterwelt mein Haus,
im Dunkel breite ich hin mein Lager.
Zur Grube sage ich »Meine Mutter!«
und »Meine Schwester« zum Gewürm.
Wo denn ist für mich noch Hoffnung,
und mein Glück – wer kann es schauen?
Kommt es hinab mit mir zur Unterwelt,
oder fahren wir zusammen in den Staub?

Diese Umkehrung der Wertung ist im Kontext des Alten Testaments auffällig. Der Bereich der Toten, meistens als שאול bezeichnet, wird wenig erwähnt, gilt als problematisch. Ich möchte dies anhand einiger ausgewählter Belege vor שאול im Hiobbuch illustrieren.

Die Wolke entwindet und geht dahin;
so kommt nicht herauf, wer ins Totenreich stieg. (7,9)

Kannst du die Tiefen Gottes ergründen
oder die Vollkommenheit des Allmächtigen fassen?,
die höher als der Himmel – was willst du machen?
tiefer als die Unterwelt – was willst Du verstehen? (11,7f.)

Der Mensch entschläft und erhebt nicht wieder,
bis die Himmel vergehen, erwacht er nicht,
wird nicht aufgeweckt aus seinem Schlaf.
Ach, dass du mich im Totenreich bärgest,
mich verstecktest, bis dein Zorn sich gewendet,
ein Ziel mir setztest und dann meiner gedächtest! (14,12f.)

שאול ist als unterirdischer Bereich konzipiert, steht im radikalen Kontrast zum Himmel; es ist ein Ort, von dem man nicht mehr zurückkehrt, ein Ort, wo, zu-

²⁷ Zu diesem Motiv s. auch die Parallelen in Ps 139,13–15; Gen 3,19; Koh 5,14; Sir 40,1.

²⁸ Vgl. als Parallele Koh 6,3–6.

mindest nach der letzten zitierten Stelle, der Mensch sich vor Gott verstecken kann, denn er befindet sich an der Grenze seines Machtbereiches.²⁹

Zusammenfassend kann man zu den kosmologischen Voraussetzungen in Hiob 3 Folgendes hervorheben: Die Komposition spielt mit dem Gegensatz zwischen dem Bereich des Todes, der nur durch das Adverb *damals* in seiner räumlichen Dimension eingeführt wird, und den Existenzbedingungen auf der Erde. Die geordnete Schöpfung liefert den Menschen dem Leiden aus, während die durch Dunkelheit und Finsternis mit chaotischen Zügen versehene Unterwelt dem Toten auszuruhen erlaubt. Die Umkehrung der Wertung zwischen der Welt und der Gegenwelt der Toten wird in der dritten Strophe explizit ausgeführt. In Bezug auf die »dortige« Welt spielt die starke Betonung des semantischen Feldes der Ruhe sowie die Aufhebung von Grundunterscheidungen im sozialen Leben eine zentrale Rolle, während das Wortfeld des Leidens die Situation des Lebenden kennzeichnet: Interessanterweise bleiben die Attribute der zwei entgegengesetzten Welten konstant, nur ihre Wertung wird vertauscht.

5. *Damals und Jetzt: zeitlich-biographische Dimension*

Neben der Opposition zwischen Hier und Dort spielen in Hiob 3 Gegensätze auf der zeitlich-biographischen Ebene eine bemerkenswerte Rolle. Die Komposition setzt zwar in der Gegenwart des Klagenden ein, bringt dann aber unmittelbar eine Rückblende auf den Tag der Geburt, der ausgelöscht und retrospektiv aus der Reihenfolge der Tage entnommen werden soll. In den ersten zwei Strophen kann die Verbindung zwischen dem vergangenen Tag der Geburt und der Gegenwart des Leidenden auf zwei unterschiedlichen Schienen rekonstruiert werden. In der Dimension der faktischen Existenz stellt einerseits die Geburt den Ursprung und den Anfang des heutigen Leidens dar.³⁰ Andererseits wird im Wunsch der zeitlichen Zusammenführung von Geburt und Tod eine Situation von Ruhe und Abwesenheit dargestellt, die einen starken Gegensatz zum gegenwärtigen Zustand des erwachsenen Hiob bildet. Die normale menschliche Biographie, welche von der Geburt ausgehend die gesamte Lebenszeit umfasst und zum Tod übergeht, wird in den ersten zwei Strophen in einem einzigen Moment kristallisiert und komprimiert: Der Schritt von der Geburt zum Tod soll unmittelbar und unverzüglich sein. Die Ausdehnung der Zeit zwischen Geburt und Tod ist Ursprung des Leidens, denn die Existenz des Men-

29 Vgl. z.B. Ps 6,1–6; Ps 88,11ff.; Jes 38,18. S. dazu Podella, Grundzüge (s. Anm. 20), 73.78.

30 Vgl. Y. Hoffman, *A Blemished Perfection, The Book of Job in Context*, JSOT.S 213, Sheffield 1996, 105: »The first part of Job's words is an outburst of curses lacking rhyme or reason ... whose subject – as opposed to the substance of the curse – is the events of the past (Job's birth), and not the future. This is the outburst of a person who has lost all logical connection with reality, a known side effect of shock occurring in the wake of a personal catastrophe.« S. auch Strauss, *Tod* (s. Anm. 11), 244.

schen reduziert sich auf die Suche nach dem Tod, auf die Sehnsucht des Grabes. Der Tod ist der einzige Ausweg aus dem Leiden, aus der Angst, aus der Ruhelosigkeit.³¹

Die Gegensätze zwischen dem fiktiven Geburt-Tod ohne Leiden und dem faktischen Leben des Klagenden bilden einen dramatischen, literarisch gesehen wunderschönen Höhepunkt der Komposition. Der Kontrast zwischen Jetzt und Damals scheint hier als Verweigerung der Vergänglichkeit konzipiert zu sein, denn auf der Ebene des Wunsches wird die Entfaltung des Lebens selbst verunmöglicht. Die zeitliche Gleichsetzung zwischen Geburt und Tod beruht wiederum auf einer Umkehrung der Wertung zwischen Leben und Tod, die in der Gesamtkomposition nicht nur als kosmologische Bereiche, sondern als biographische Momente konzipiert sind. Das Leben ist nur Leiden; nur die Reduktion der Geburt auf den Tod führt das Individuum in den Zustand der Ruhe.

6. *Verbindungen*

Durch diesen Zugang zum klagenden Monolog in Hiob 3 habe ich zwei Gegensatzpaare besonders hervorgehoben: den Gegensatz zwischen Leben und Tod und jenen zwischen Unterwelt und Welt. Diese Oppositionen verlaufen wiederum auf unterschiedlichen Ebenen der poetischen Komposition, zum einen auf der kosmologischen, zum anderen auf der zeitlich-biographischen. Die Fokussierung auf diese binären Kategorien geschieht in einem Text, in welchem die Gefühlswelt des Klagenden sehr stark im Vordergrund steht. Die Komposition ist monologisch, richtet sich an keinen expliziten Adressaten.³² Es geht um Hiobs Klage, die die Klage jedes leidenden Menschen sein könnte.

Mit den aufgeführten Leitmotiven wie der unmittelbaren Verbindung von Geburt und Tod, von Tod und Ruhe, von Leben und Leiden bewegt sich der Gedankengang immer im Rahmen von Grenzsituationen. Das Leben wird hier in einer beklemmenden Beschränktheit geschildert, die Suche nach der utopischen Überwindung dieser einengenden Existenz führt zur Sehnsucht nach der Aufhebung von existentiellen und kosmologischen Grenzen: Bereits bei der Geburt im Bereich der Toten auszuruhen zu können, wird als Lösung angesichts eines Lebens voller Schmerzen angesehen.

31 Dazu vgl. M. Witte, *Gott, Zeit und Freiheit – Beobachtungen am Buch Hiob*, in: *Religion und Bildung. Gießener Hochschulgespräche und Hochschulpredigten der ESG III*, Gießen 2003, 95–114, bes. 101–106.

32 Vgl. Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 10), 77: »The function of the speech is suggested by the forms it employs together with its position in the book. The force of the curse and the lament is tempered by the evident avoidance of an addressee for the lament and by the futility of the curse; the form of the monologue indicates that from Job's point of view the speech is designed for no function at all.«

Die Gegensätze zwischen dem Damals der befreienden Geburt zum Tod und dem Jetzt des Leidens, zwischen der Welt als Ort des Lebens und der Unterwelt als Ort der Ruhe werden hier kunstvoll ineinandergewoben und auf die individuelle Existenz bezogen. Denn in dieser Klage Hiobs geht es nicht primär um den Gegensatz zwischen Unterwelt und Welt als unterschiedlichen Bestandteilen der Schöpfung, sondern um die Ausweglosigkeit des Leidens in der menschlichen Existenz. Die Beschaffenheit des Kosmos und die biographische Dimension werden hier auf grundlegende Gegensätze reduziert und unmittelbar verbunden; sie werden zum Spiegel der dramatischen Gefühlslage des Sprechenden. In diesem Sinne könnte man diesen Text als «impressionistisch» bezeichnen.

Es ist offensichtlich, dass die Position Hiobs im dritten Kapitel auf einer extremen Reduktion der Welt und des menschlichen Lebens beruht. Dennoch handelt es sich um einen sehr raffinierten, in seiner Schlichtheit und Prägnanz unübertroffenen Ausdruck von Ausweglosigkeit und Leiden. In dieser Klage kommt der Leidende gleichzeitig ohne eine direkte Anklage Gottes und ohne eine Abwendung von ihm aus.³³ Dennoch ist der Ton desillusioniert, sogar derb. Hiob hat sich nicht von Gott verabschiedet und ist auch nicht gestorben, sondern er hat zuerst sieben Tage und sieben Nächte geschwiegen und dann geklagt: kunstvoll, dramatisch, radikal.

Die vorgenommene Lektüre konzentrierte sich auf die räumlich-kosmischen und die zeitlich-biographischen Dimensionen des Textes. Ausgangspunkt dieser Lektüre war die religionswissenschaftlich plausible Arbeitshypothese, nach welcher religiöse Weltbilder unter anderem als Strategien zur Kontingenzbewältigung verstanden werden können. Dieser Zugang zur Religion fokussiert deren Funktion und hebt deren Orientierungsleistung vor allem angesichts des Unerklärbaren und Unkontrollierbaren im menschlichen Dasein hervor. Die Orientierungsleistung des hier ins Spiel gebrachten Weltbildes besteht darin, durch Umkehrung der Wertung gegensätzliche kosmologische und biographische Dimensionen neu zu erschließen. Das Leben ist nur in der Unterwelt, wo der Mensch zu seiner Ruhe kommt, sinnvoll und erträglich; am besten soll dieser Übergang gleich nach der Geburt geschehen. Die Darstellung des Leidens von Hiob, der Sehnsucht nach dem Tod und der Unterwelt scheinen diese Grundorientierung auf paradoxe Weise und durch Kontrast zu gewährleisten, zumindest im Mikrokosmos des gelesenen Kapitels.

33 Die aktive Form יָחַד im V. 20 impliziert eine Anklage Gottes, ist jedoch meiner Meinung nach auch durch die Frage abgeschwächt. Andererseits wird gerade durch diese Signale ersichtlich, dass Gott als Garant der jetzigen Schöpfungsordnung nicht in Frage gestellt wird und schließlich auch als Adressat der Klage verstanden werden kann. Dazu vgl. K. Dell, *The Book of Job as Sceptical Literature*, BZAW 197, Berlin/New York 1991, 204. S. auch Ha, *Frage und Antwort* (s. Anm. 12), 59–62.

Hiob und Gerechtigkeit

Rüdiger Bittner – Bielefeld

Das Buch *Hiob* lässt sich von verschiedenen Punkten aus philosophisch durchqueren. Mein Einstieg ist die Frage: In welchem Sinne, wenn überhaupt in irgendeinem, kann man sagen, dass Gott gerecht ist? Von der Antwort erhoffe ich mir Aufschluss, nicht über Gott, denn ich bin nicht Theologe, sondern über Gerechtigkeit; Aufschluss über Gerechtigkeit nämlich auf dem Umweg darüber, wie Menschen in der Frühzeit der Tradition, in der wir jetzt noch stehen, Gerechtigkeit begriffen haben. Dabei gebrauche ich die Wörter »gerecht« und »Gerechtigkeit« durchweg im Sinne der von Aristoteles unterschiedenen speziellen Tugend;¹ also nicht in dem Sinne, in dem man im Deutschen etwa sprichwörtlich sagt: »Der Gerechte muss viel leiden« (Ps 34,20), sondern in dem Sinne, in dem man von einer »gerechten Verteilung« spricht. Das sind zwei Bedeutungen, denn der Gerechte, der da viel leiden muss, zeichnet sich sicher nicht allein durch solche Dinge aus wie, das Marzipanbrot korrekt unter den Geschwistern aufzuteilen. Die zweite, spezielle Bedeutung von »gerecht« (wie in »gerechte Verteilung«) wird im heutigen Deutsch auch weitaus häufiger gebraucht. Soll von der allgemeinen Tugend die Rede sein, spreche ich immer von »Rechtschaffenheit«. Soweit ich sehe, halten sich auch neuere Übersetzungen im Großen und Ganzen an diesen Wortgebrauch.

Das Problem

Das Problem der Gerechtigkeit Gottes stellt sich im Buch *Hiob* so dar. Bildad, der zweite Freund Hiobs, sagt, Gott sei gerecht:

Wird etwa Gott das Recht beugen,
der Allmächtige die Gerechtigkeit verdrehen? (8,3)²

Das will sagen, er wird es nicht. Und zwar bestehe Gottes Gerechtigkeit darin, dass die Sündigen (8,4) ein heilloses Ende finden (8,19), die Rechtschaffenen

1 Nikomachische Ethik 1130 a 8–16.

2 Hier und im Folgenden benutze ich die Übersetzung von A. de Wilde, *Das Buch Hiob*, OTS 22, Leiden 1981.