

Dirk Kinet

## Die Doppeldeutigkeit der Gottes- und Satansvorstellungen im Ijobbuch

### *Einführung*

Die Frage nach dem Gottesbild und nach den Vorstellungen vom Satan im Ijobbuch kann nur differenziert angegangen werden. Die komplexe Entstehungsgeschichte des Buches ist wohl vordergründig dafür verantwortlich zu machen, daß keine eindeutige und klare Antwort auf die gestellte Frage gegeben werden kann. Spätestens der Endredaktor des Ijobbuches hat um die pluralistische Theologie des Werkes gewußt. Er hat diese Pluralität der Gottesvorstellungen bewußt stehen gelassen, ohne sie in ein einheitliches dogmatisches Konzept einfließen zu lassen. Es kommt dabei für unsere Fragestellung weniger darauf an, die einzelnen kompositorischen Teile des Ijobbuches genau zu datieren oder chronologisch zu ordnen<sup>1</sup> – um somit eine theologiegeschichtliche Entwicklungslinie erstellen zu können –, vielmehr ist die spezifische theologische Fragestellung und Konzeption der einzelnen Teile (Rahmenerzählung, Streitreden, Lied über die Weisheit, Elihu-Reden, Gottesreden) herauszuarbeiten.

### *1. Gott und Satan in der Rahmenerzählung (Ijob 1,1–2, 10 und 42,7–17)*

Die Rahmenerzählung zeigt einen Gott, wie er in der Frömmigkeit des Volkes Israel und aus den Dokumenten der Umwelt Israels zur Genüge bekannt ist. Sünden gegen Gott, möglicherweise von Dritten (Ijobs Kinder) bei Gastmählern begangen, kann Ijob durch vorsorgliche Brandopfer wieder sühnen (1,5). Der beleidigte Gott läßt sich durch Opfer wieder besänftigen. Im Epilog

des Ijobbuches entläßt sich Gottes Zorn gegen die Freunde Ijobs. Sie haben – anders als sein Knecht Ijob – nicht recht von Gott geredet. Aufgrund ihrer falschen theologischen Vorstellungen will Gott nun Ijobs Freunde bestrafen. Er erlegt ihnen Brandopfer auf als Sühne für ihre Schuld, wobei Ijob selbst Fürbitte bei Gott für seine Freunde einlegen kann. Die Rache und der Zorn Gottes sind groß, und nur aus Rücksicht auf seinen Knecht will er den Freunden nichts Schlimmeres antun.

Die Frage nach dem Bösen und seinem Ursprung wird in der Rahmengeschichte nicht thematisiert. Diskussionsgegenstand ist vielmehr die Rechtschaffenheit des Menschen Ijob, über dessen Verdienste Gott und Satan verschiedener Meinung sind. Dabei wird indirekt klar, daß Gott die Letztverantwortung für das Böse und die Ungerechtigkeit in dieser Welt trägt. Dieser Tatbestand bleibt weder Ijob (vgl. 1,21) noch seiner Frau (vgl. 2,9) verborgen. Als theologischer Grundsatz zieht sich durch die Rahmengeschichte der ungebrochene Glaube durch, daß die Vergeltungsordnung letztlich von Gott nicht aufgehoben wird. Wenn der unschuldige Ijob leiden muß, kann es sich dabei nur um ein vorübergehendes Geschick handeln, das Gott selbst am Ende aufheben wird. Wie das Böse, so empfängt Ijob letztlich auch das Gute aus Gottes Hand. Die Segnungen des Herrn zeigen sich im neuen Besitzstand Ijobs und in seinem reichen, erfüllten Leben. Der Verfasser der Rahmenerzählung weiß sich mit dieser Theologie im Einklang mit dem Glauben der altorientalischen Umwelt Israels<sup>2</sup>.

Nun scheint die Satansgestalt in der Rahmenerzählung dennoch eine entlastende Funktion zu haben. Gott kommt nicht selbst auf den Gedanken, Ijob mit Schicksalsschlägen zu treffen und so seine Frömmigkeit auf die Probe zu stellen. Der Satan ist der eigentliche Anstifter, und erst auf sein Bitten hin gibt Gott Ijob in seine Verfügungsgewalt, so daß er sich an dem Besitz, der Gesundheit und dem Leben Ijobs vergreifen kann. Dieser relativ selbständig handelnde Satan entlastet damit die Alleinverantwortung Gottes.

Ob diese Gestalt in der älteren Ijoblegende – die Rahmengeschichte ist ja eine funktionalisierte Überarbeitung dieses älteren Stoffes – schon eine Rolle gespielt hat<sup>3</sup>, mag bezweifelt werden. Vielmehr ist anzunehmen, daß das Einbauen der Satansgestalt erst in einer Zeit aufgekommen sein kann, die es schwerer damit hatte, Gott allein die

Verantwortung und Urheberschaft des Leidens und der Ungerechtigkeit zuzuschreiben. In die Himmelsszene wird der Satan eingeführt als einer der «Söhne Gottes» (vgl. 1,6 und 2,1), die sich zusammenfinden, um sich «vor Jahwe zu stellen». Die Wurzeln der Vorstellung über einen solchen Hofstaat Gottes mögen sehr alt sein<sup>4</sup>, der eigene Aufgabenbereich und die Funktion dieser Gestalt lassen hier deutlich auf eine nachexilische Entstehungszeit schließen<sup>5</sup>.

In der jetzigen Rahmengeschichte erhält der Satan die Funktion eines Anklägers, und in dieser Rolle zweifelt er die Gerechtigkeit Ijobs an. Letztlich wird jedoch die Rechtschaffenheit Ijobs dadurch noch deutlicher hervorgehoben. Das Verantwortungsbewußtsein und die Freiheit Ijobs – gerade in widerwärtigen Umständen – kommen klarer zum Ausdruck. Der Gerechte Ijob kann von keiner (auch himmlischen!) Macht gezwungen werden, seinen Glauben und sein Vertrauen auf Gott aufzugeben. Würde die innere Freiheit Ijobs vom Satan vor Gott angezweifelt, so tritt sie in seiner Erprobung noch überzeugender hervor.

## II. Das Gottesbild in der Ijobdichtung

Die Ijobdichtung selbst wird beherrscht von der Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen drei Freunden Elifas, Bildad und Zofar. Eingestreut in die Dichtung sind ein Lied über die Weisheit (28,1–28) und die Reden des Elihu (32,1–37,24). Beide Größen sind getrennt zu behandeln wie auch die Gottesreden (38,1–41,26), die wieder auf eigene Weise eine Lösung für die von Ijob aufgeworfenen Fragen bieten wollen.

### A. Die Streitreden

Nach der Selbstverwünschung Ijobs in 3,1–26 findet in drei Redegängen eine Konfrontation mit den Freunden statt<sup>6</sup>. Nach jeder Aussage eines der Freunde folgt eine Gegenrede Ijobs, und in einer Schlußrede (29,1–31,40) stellt Ijob dann noch einmal seine leidvolle Gegenwart der glücklichen Vergangenheit gegenüber. Die Ijobdichtung ist ein gezielter Angriff des Verfassers auf das traditionelle Vergeltungsdogma (Tun-Ergehen-Zusammenhang).

Diese theologische Vorstellung – nach der es den Gerechten in diesem Leben gut und den

Frevlern entsprechend schlecht geht, weil jede Tat im Zusammenhang mit ihren natürlichen Folgen steht – war ein substantieller Teil der klassischen Theologie und der Volksfrömmigkeit, ein Grunddogma des Glaubens Israels und der Weltanschauung seiner Umwelt. Indem hier nun paradigmatisch ein Leidgeprüfter seine Unschuld beharrlich beteuert, erschüttert er die Grundfeste der göttlichen Vergeltungsordnung und Gerechtigkeit: «Du untergräbst das Fundament des Glaubens, machst frommes Leben ganz und gar unmöglich» (15,4).

Die Argumente der klassischen Lehre, hier zusammengefaßt in den Reden der drei Freunde, schildern einen Gott, der den frommen Menschen Hoffnung im Leid gibt (4,6). Der von Gott Geschlagene wird auch von ihm geheilt werden, so daß er sich schon deshalb selig preisen kann (5,17–27). Ungewöhnlich breit angelegt ist die Argumentation, daß das Schicksal des Frevlers letztendlich ins Verderben führt (8,8–22; 15,7–35; 18,5–21; 20,4–29). Gott läßt niemand auf dieser Erde leiden ohne Eigenverschulden (4,7). Außerdem ist kein Mensch ohne Schuld: «Nicht einmal seinen Engeln kann er trauen, und auch der Himmel ist für ihn unrein» (15,15; vgl. noch 4,12–21; 25,1–6). Es gibt keine Instanz (auch Gott selbst nicht), die auf die Klagen des Leidenden antworten kann oder will: Gott ist kein Gesprächspartner für den leidenden Menschen (5,1–7). So stellt sich nur die bedingungslose Unterwerfung, das Verstummen vor Gott als die einzig mögliche Lösung heraus (5,8–27). Kein Mensch kann sich anmaßen, die Geheimnisse des göttlichen Willens zu kennen (11,1–12). Wer Gott befragt, mit ihm rechtet oder sich gegen ihn und das von ihm auferlegte Schicksal auflehnt, ist eo ipso schon Sünder. Das theologische und existentielle Hinterfragen selbst ist schon frevelhaft (15,4 ff). Die Mahnung zur Umkehr und Demut ist das letzte Wort, das Elifas an Ijob richten kann: «Kehre um zum Allmächtigen, so wirst du aufgerichtet; wer hochmütig redet, den duckt er, doch hilft er dem, der die Augen senkt» (22,23.29).

Die klassische Weisheitslehre läßt sich von Ijobs Angriffen nicht verunsichern. Gegen die menschliche Erfahrung und das Leben beharrt die orthodoxe Theologie weiter auf dem Vergeltungsdogma: «Denkst du im Ernst, daß Gott das Recht verdreht? Meinst du, er hält sich nicht an sein Gesetz?» (8,3). Das Leben und die Erfahrung sind es, die nicht stimmen können, weil die

Lehre immer stimmt. So können die Freunde Ijob nur noch den einen Rat geben: «Du sollst dich bemühen, Gott zu suchen, und den Allmächtigen um Gnade bitten. Denn wenn du wirklich rein und schuldlos bist, wird er dir ganz gewiß zu Hilfe kommen» (8,5f). Wer sich, wie Ijob, durch sein beharrliches Fragen schuldig vor Gott und den Menschen gemacht hat, kann sich wieder zu Gott hinwenden, und dieser wird ihn auch wiederherstellen (11,13–20).

Dagegen legt Ijob in seinen Reden eine Anklageschrift gegen den Gott der klassischen Theologie vor; er fordert Gott auf, sich ihm zu stellen (zuletzt 31,35–40). In seinen Antworten und Gegenreden vermag Ijob aufgrund seiner eigenen leidvollen Erfahrung und seines Selbstverständnisses mit dem Bild des gerechten Gottes nichts mehr anzufangen. Denn unbeirrt hält er die ganze Zeit an seinem Recht fest (27,1–6) und konfrontiert dieses Selbstverständnis mit den theologischen Thesen seiner Freunde und wohl auch mit seiner eigenen Gottesvorstellung.

So richtet sich Ijobs Klage über die Freunde hinweg letztlich gegen Gott selbst. Ausgangspunkt ist dabei seine eigene konkrete Erfahrung: Ihm, dem Gerechten, geht es schlecht, den Frevlern geht es gut (21,7–21). Infolgedessen ist das beherrschende Gefühl bei Ijob die totale und abgrundtiefe Verlassenheit. Unter diesen Umständen wünscht er nicht weiter leben zu müssen; besser wäre es sogar gewesen, nie geboren zu sein (3,1–26; 6,1–7; 10,18–22). Seine Enttäuschung über Gott ernährt sich dabei auch aus der Erinnerung an glücklichere Zeiten, in denen er einen anderen, vertrauten Gott erlebt hatte (29,1–25). Gedrückt durch das ihm auferlegte Leiden erfährt er sich durch einen gnadenlosen, übermächtigen Gott gebeugt. Gegen ihn kann er sich nicht wehren, mit ihm kann er nicht rechten: «Wenn ich nur wüßte, wo sich Gott befindet und wie ich dann dorthin gelangen kann! Ich würde ihm schon meine Lage schildern, ihm meine Gründe und Beweise nennen. Ob er mich seine Allmacht fühlen ließe? ... Ich würde meinen Rechtsstreit mit ihm führen, als einer, dem nichts vorzuwerfen ist. Das müßte auch mein Richter annehmen» (23,3–7; vgl. noch 9,1–13).

So ist Gottes Wirken als Schöpfer und Erhalter der Welt (9,1–13; 26,5–14) für die Menschen noch kein Grund, sich geborgen zu fühlen, eher schon ein Anlaß für tiefe Verzweiflung und Resignation (12,7–25). Gott hört nicht die Not-schreie seiner Kreatur: «Ich (d. h. Ijob) bin im

Recht und darf mein Recht nicht fordern! Soll ich ihn etwa noch um Gnade bitten, ihn, der das Urteil schon beschlossen hat? Selbst wenn er sich dem Rechtsverfahren stellte – daß er mich hören würde, glaub ich nicht» (9,15f.21f).

Diese Aussage verleitet Ijob nun weiter dazu, Gott zu beschimpfen und ihn wegen seiner Grausamkeit anzuklagen: «Er sendet seinen Sturm und wirft nieder, ganz ohne Grund schlägt er mir viele Wunden. Er läßt mich nicht einmal zu Atem kommen, statt dessen füllt er mich mit Bitterkeit» (9,17f). «Du bist so grausam gegen mich geworden und läßt mich spüren, wie viel Macht du hast» (30,21). Daß Gott der Stärkere, der Allmächtige ist, glaubt und akzeptiert Ijob, aber heißt das auch, daß dieser Gott schon deshalb gegen ihn im Recht ist (9,19f)? Nun hat er diesen Gott kennengelernt als einen Gott ohne Liebe, ohne Mitgefühl für die Not der Menschen, einen Gott, der alles Leben auf dieser Erde gleichermaßen mißachtet (9,23), weil er die Macht Schurken und blinden Richtern in die Hand gelegt hat (9,24). Schließlich resigniert Ijob (9,28f): Er hat weiterzuleben mit einem Gott, der ihn niederdrückt und dessen Zorn gegen ihn entbrannt ist, seine Hilfeschreie sind umsonst (19,6–12).

Ijob fordert einen Schiedsrichter, der zwischen den streitenden Parteien schlichten und Recht sprechen kann. Aber gerade das scheint absurd, weil die beiden Parteien nicht gleichgewichtig sind und der Schwächere immer den Kürzeren ziehen muß (9,32f). Dem Menschen bietet Gott keinen Ausweg: «Tu ich nun Unrecht, so ergeht's mir schlecht. Tu ich das Rechte, läßt du's auch nicht gelten... Gelingt mir etwas und ich fühle Stolz, so machst du wie ein Löwe Jagd auf mich... Dir fehlt es nie an Zeugen gegen mich, damit du Grund hast, mir noch mehr zu grollen und immer neue Strafen zu verhängen» (10,15–17). Da es keine dritte Instanz gibt, die sich über ihn und seinen Gott stellen und entscheiden kann, hofft er, direkt vor seinem Gott stehen zu können und von ihm Antwort auf seine bohrenden Fragen zu bekommen (13,16).

In 19,23–29 fleht Ijob seinen Löser (*Goel*) als die letzte ihm verbliebene Hoffnung an, denn nur Gott selbst kann diese dritte Instanz sein, die ihn aus seiner existentiellen Notlage und Glaubenskrisen herauszieht. Zertreten und jeder menschlichen Würde beraubt rechnet Ijob damit, daß der Gott, der ihm von seinem Glauben her (und nicht von seiner jetzigen Erfahrung her)

bekannt ist, für ihn, den Zerschundenen, eintreten wird.

Verbittert greift Ijob seine Freunde an, wenn sie sich als Sprecher Gottes aufspielen. In dem Maße, in dem sie sich redlich darum bemühen, Ijobs konkrete Leidenssituation theologisch zu erklären, betrügen sie ihn und letztlich auch Gott. Ijob hofft weiter, daß sein Gott ihn ernster nimmt als seine Freunde. Seine theologisch gebildeten Freunde treiben ihre Wissenschaft auf dem Rücken des einzelnen Leidenden: «Wenn ihr jetzt hier an meiner Stelle wärt, dann könnte ich genau dasselbe sagen. Ich könnte meinen Kopf sehr weise schütteln und euch mit schönen Sprüchen reich bedenken» (16,14; vgl. noch 13,7f.).

Ijobs zentrale Frage ist wohl: Was hat Gott mit meinem Leiden vor? «Ist es seine Absicht, mich zu quälen, ist er zufrieden, wenn er zusehen kann, wie ich am Ende bin» (16,7)? Nachdem er seine Freunde, seine Gesundheit und sein seelisches Gleichgewicht verloren hat, soll er auch noch von seiner Schuld überzeugt werden? So hat Ijob in seinem Leiden einen anderen Gott als den bisher geglaubten kennengelernt. Sein Gottesbild fällt damit in zwei Aspekte auseinander. Ausgangspunkt seiner Glaubensanschauung war der vertraute (und berechenbare) Gott der Theologie seiner Freunde; nun tritt ihm ein Gott gegenüber, der ihm feindselig gesinnt ist und die Rechtsnormen für wertlos hält. Den geglaubten Gott will Ijob nicht aufgeben, den anderen, im Leid erfahrenen Gott muß er widerwillig anerkennen. So hofft, glaubt und fordert Ijob, daß der Gott seines Glaubens diesen erfahrenen Gott der Gewalt und des Unrechts überwinden und wieder ersetzen wird. Er verlangt die Wiederherstellung seines geglaubten Gottesbildes.

### B. Das Lied über die Weisheit (28,1–28)

Das Lied über die Weisheit, erst nachträglich in die Ijobdichtung eingeschoben, ist ein Fremdkörper. Der Redaktor des Ijobbuches hat das Lied Ijob in den Mund gelegt, obwohl die Gedankengänge keineswegs mit denen Ijobs übereinstimmen. Für die von Ijob gestellten Fragen werden keine Antworten geboten, vielmehr ist dieser Exkurs über die «Weisheit» ein Anzeichen dafür, daß es auf die Fragen Ijobs keine befriedigende Antwort geben kann. Mit dem Hinweis auf das Unergründliche in der Schöpfung, dem nur Gott allein beikommen kann, wird sowohl

den «weisen» Ausführungen der Freunde wie auch den bohrenden Fragen Ijobs begegnet.

### C. Die Reden des Elihu (32–37)

Dem Verfasser dieser Reden schienen die Argumente der drei Freunde unzureichend, die anklagenden Worte des Ijob dagegen vermessen. So versucht er mit seinem Entwurf die Situationsanalyse und die angedeuteten Antworten zu vertiefen. Einen breiten Raum in seinen Darlegungen findet der Hinweis auf Größe, Allmacht und Unergründlichkeit des Schöpfergottes (vgl. vor allem 36,22–37,24). Alle Menschen, auch die Mächtigen, sind Gottes Geschöpfe, nichts ist ihm geheim. Außerdem ist Gott nicht so unbeteiligt, wie Ijob denkt: Er spricht die Menschen nachts durch Träume und Visionen an; er schickt Krankheiten, damit sie wieder zu ihm finden. Der Mensch kann sich nicht anmaßen, Gott mit seinen Rechtsmaßstäben zu messen; was recht ist, bestimmt Gott allein. Nur wer Gott verlassen hat, kommt auf den Gedanken, ihn anzuklagen (36,13). Gott könnte auch die Notschreie der Armen ungehört verhallen lassen, auch dann sollte niemand ihn dafür verdammen (34,28f). Wenn er tatsächlich stumm bleibt, dann nur weil die Menschen voll Bosheit und Hochmut sind (35,12). In pädagogischer Absicht läutert Gott die Menschen durch Schicksalsschläge (36,8ff). «Wer leidet, wird durch Leid gebessert; Gott öffnet ihm die Augen durch die Not» (36,15). Weder Sünde noch Gerechtigkeit geben oder nehmen etwas von Gottes Macht weg, «er ist auf dein Geschenk nicht angewiesen» (35,7). Das Vergeltungsdogma bleibt in den Elihu-Reden voll in Kraft (36,6ff).

### D. Die Gottesreden und Ijobs Unterwerfung (38,1–42,6)

Wenn unsere Sicht auf die Kompositionsgeschichte des Ijobbuches stimmt, dann dürfen mit den Gottesreden – als letztgültiger Antwort Gottes auf die Fragen Ijobs – große Erwartungen verknüpft werden. Was hat Gott selber nach der Auffassung des Verfassers zum Ijobproblem zu sagen? Es mag enttäuschen, daß eine allgemeingültige und verbindliche theologische Patentlösung ausbleibt. Die Fragen Ijobs werden weniger in den zwei langatmigen Diskursen über die Allmacht Gottes beantwortet<sup>7</sup> als vielmehr in der direkten Begegnung Ijobs mit Gott. Erst diese

Konfrontation mit Gott führt Ijob zu einer demütigen Unterwerfung, denn «ich kannte dich ja nur vom Hörensagen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (42,5)! Ist das das Ende jeder Theologie, jeder rationalen Bewältigung des Leidens und der Ungerechtigkeit? Der Verfasser scheint nahezulegen, daß nur die persönliche Begegnung mit Gott den Leidenden so weit bringen kann, daß er resignierend und verstummend sein Leiden annimmt. Alles theologische Gerede über das Leiden geht ins Leere. In den Gottesreden theologisiert Gott zwar selber, Ijobs Unterwerfung vollzieht sich dennoch nicht aufgrund der vorgetragenen Argumente, sondern nur aufgrund seiner Begegnung mit Gott. Nur das Erleben des lebendigen Gottes, der in den Dialog (bzw. in die Belehrung) mit dem Betroffenen eintritt, vermag Ijob zu überzeugen.

### III. Zusammenfassung

Das auffallendste am Ijobbuch ist wohl die bewußt pluralistisch gehaltene Theologie über das Leiden und die Gerechtigkeit. Wenn der Verfasser der Ijobdichtung seine Streitreden in die vorgegebene Ijoberzählung eingebettet hat, dann

wohl auch deshalb, weil damit seine gewagten Angriffe gegen den Gott der klassischen, orthodoxen Theologie unauffälliger eingeführt werden konnten. Der Schluß der Rahmenerzählung (die Wiederherstellung Ijobs in sein früheres Glück) entschärft das Ganze, aber mehr als ein Zugeständnis an die frommen Ohren der Gottesgläubigen kann er nicht bedeuten haben. Keineswegs ist damit eine Preisgabe der Aussagen in der Ijobdichtung beabsichtigt (vgl. 42,7). Das ganze Buch gibt somit ein beredtes Zeugnis von der Brüchigkeit der überlieferten Glaubens- und Gottesvorstellungen und zeigt die Brisanz der hier neu eingeführten theologischen Ansätze. Die Ijobdichtung vermittelt einen Gott, der sich weit weniger um die Gerechtigkeit des einzelnen kümmert, als das in der prophetischen Literatur überall belegt ist. Auch wenn in den Gottesreden Ijob nahegelegt wird, er solle verstummen und seine Angriffe gegen Gott einstellen, so wird er doch nicht wegen dieser Angriffe gegen das traditionelle Gottesbild getadelt (42,7). Im lebendigen Gott hat Ijob letztlich doch seinen *Goel* (Löser) gefunden, der ihn gegen die Übermacht und die erdrückende Starrheit des klassischen Gottesbildes verteidigt.

<sup>1</sup> Hier ist zu verweisen auf die grundlegenden Kommentare von G. A. Driver-J. Gray, *The Book of Job* (The International Critical Commentary 16, Edinburgh <sup>2</sup>1950); G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (Kommentar zum Alten Testament XVI, Gütersloh 1963); M. H. Pope, *Job* (The Anchor Bible, New York 1965); J. L'Évêque, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Paris 1970); F. Horst, *Hiob. Kapitel 1–19* (Biblischer Kommentar XVI/1, Neukirchen <sup>3</sup>1974); F. Hesse, *Hiob* (Zürcher Bibelkommentar AT 14, Zürich 1978).

<sup>2</sup> Bei den altorientalischen Parallelen ist besonders hinzuweisen auf babylonische, ägyptische und ugaritische Texte. S. dazu D. Kinet, *Der Vorwurf an Gott: Bibel und Kirche* 36 (1981) 259.

<sup>3</sup> S. dazu die kritischen Bemerkungen von F. Hesse, *Hiob*, 9f.

<sup>4</sup> Vgl. die Vorstellungen über die «Gottessöhne» in den ugaritischen Texten (15. Jhdt. v. Chr.). Siehe dazu D. Kinet, *Ugarit. Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (Stuttgarter Bibelstudien 104, Stuttgart 1981) 136.

<sup>5</sup> Vgl. dazu H. Haag, *Teufelsglaube* (Tübingen 1974) 203f.

<sup>6</sup> Allerdings fehlt der 3. Redegang des Zofar.

<sup>7</sup> Vgl. die Auswahl einiger negativer Zensuren über die Gottesreden bei O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine*

*Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst* (FRLANT 121, Göttingen 1978) 11f.

### DIRK KINET

1941 in Mortsels bei Antwerpen geboren. 1963–1967 Studium der Theologie an der Fakultät der Jesuiten in Heverlee bei Löwen, Belgien. 1966–1967 Studium der orientalischen Philosophie und Geschichte an der Katholischen Universität Löwen. 1967–1971 Studium der alttestamentlichen Theologie und Orientalistik in Tübingen. 1976 Promotion zum Dr. theol. bei Prof. Dr. Herbert Haag mit einer Dissertation zum Thema «Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches». Seit 1971: Akademischer Rat für biblische und orientalische Sprachen an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg. Veröffentlichungen: *Ba'al und Jahwe. Ein Beitrag zur Theologie des Hoseabuches* (Frankfurt 1977); *Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments* (= *Stuttgarter Bibelstudien* 104, Stuttgart 1981); *Bibelauslegung für die Praxis, Band 14: Der aufhaltbare Untergang* (Hosea, Joel, Amos, Micha) (Stuttgart 1981); *Beiträge in «Bibel und Kirche», «Biblische Zeitschrift», «Freiburger Rundbrief»*. Anschrift: Badackerstraße 7, D-8901 Merching.