

mit hat er ein Recht darauf, sich zu verteidigen. Doch sich verteidigen heißt versuchen, gegen Gott Recht zu haben. Kann man behaupten, man sei rechtschaffen, man sei gerecht, wenn man es gegen den Schöpfer behaupten muß? Die ganze

Tragik Ijobs, die eine Tiefe aufweist, zu der das ganze Gerede derer, die von vornherein alles wissen, keinen Zugang findet, liegt hier, zwischen seiner Beziehung zu Gott und seiner Beziehung zu sich selbst.

¹ Anm. d. Übs.: Der Verfasser spielt im Titel mit den beiden Worten *tradition* und *trahison* (Verrat), was im Deutschen kaum nachzuzahlen ist.

Die Zitate aus dem Buch Ijob werden im allgemeinen nach der Einheitsübersetzung wiedergegeben, sofern der Verfasser nicht eine davon dem Sinne nach abweichende Übertragung des bekanntlich dann und wann verderbten Urtextes verwendet.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

JEAN LÉVÊQUE

1930 in Soissons, Frankreich, geboren. Mitglied des Karmeliterordens. 1959 Priesterweihe. Theologische Studien in Lille und dann am Orientalistischen Institut der Universität Löwen. 1968 Promotion zum Doktor der Theologie. Seit 1974 Professor der alttestamentlichen Exegese und der semitischen Sprachen am Institut Catholique in Paris. Veröffentlichungen: *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (Paris 1970); außerdem Beiträge in mehreren Zeitschriften für Exegese und für Fragen der Spiritualität. Anschrift: Couvent des Carmes, 5, villa de la Réunion, F-75016, Paris, Frankreich.

Luis Alonso-Schökel

Die Antwort Gottes

Unter dramatischem Gesichtspunkt muß Gott sprechen, um in höherer oder letzter Instanz den Streit der vier Freunde zu schlichten, da dieser Streit Gott zum Gegenstand hatte und nun sein Ansehen auf dem Spiel steht. Unter dramatischem Aspekt muß Gott sprechen, weil Ijob ihn zu einem Rededuell herausgefordert hat. Damit ist die Neutralität Gottes unmöglich geworden: Wenn er nicht eingreift, kommt die Lehre der Freunde in Verruf, denn dann kann man Gott ungestraft anklagen. Und Ijob bleibt Sieger, weil es Gott die Sprache verschlagen hat. Die Dynamik des Gedichts verlangt, daß Gott sich einschaltet, Akteure und Publikum erwarten dies. Der Inhalt seiner Stellungnahme löst jedoch bei nicht wenigen Lesern und vielen Kommentatoren Verwirrung aus.

Wir greifen einige Urteile heraus. Man lobt die hervorragende literarische Qualität: «Krönung und Höhepunkt des Buches» (E. Sellin), «wun-

derbare Bilder in wunderbaren Worten» (D.B. Macdonald). Gleichzeitig wird seine Unangemessenheit kritisiert: «großartige Dreistigkeit» (C.J. Ball), «pezzi di bravura» (D.H. Duesberg), «dieses schöne Gedicht auf die Natur vermag ein krankes Herz nicht zu heilen» (P. Volz), «so als versuchte man, ein weinendes Kind mit einer Rassel von seinem Hunger abzulenken» (R. A. F. Mackenzie) usw. Nun hängt das Urteil des Kommentators aber von seiner *Erwartung* zum Zeitpunkt des Eingreifens Gottes ab: Wenn jemand enttäuscht wird, dann darum, weil er etwas anderes erwartet hatte. Aber nicht nur das Urteil, auch die Arbeit am Text hängt von der Erwartung des Kritikers ab: etwa das Diagnostizieren von Glossen, das Eliminieren von vermeintlich sekundären Textstücken, das Auswählen einschlägiger Angaben...

Wir können diese Reden gar nicht lesen, ohne irgendeine Art von Erwartung mitzubringen; aber wir dürfen kein Urteil über sie fällen, ohne den Faktor Erwartung zu berücksichtigen, der Lektüre und Urteil beeinflusst.

Was erwarten die *Freunde*? Als Antwort auf Ijobs Herausforderung erwarten sie einen Blitzstrahl, der den Verwegenen trifft und endgültig zum Schweigen bringt. Das ist die Konsequenz aus ihrer Lehre von der Vergeltung:

(20,23) *Gott läßt auf ihn die Gluten seines Zornes los,*

läßt auf ihn regnen seine Schläge ...

(26) *Nur finsternes Unheil ist für ihn aufbewahrt,*

Feuer, von niemand entfacht, verzehrt ihn;

(27) *Der Himmel enthüllt seine Schuld, die Erde bäumt sich gegen ihn auf...*

In der Tat wird das Gewitter Ijobs Ende sein, meinen die Freunde halb bedauernd, halb befriedigt.

Ijob erwartet eine dramatische Begegnung, einen Dialog, in dem beide gleichberechtigt ihre Argumente anführen können, und ein Urteil, das *Ijobs* Unschuld und Gottes Schuld feststellt.

Und was erwartet das Publikum, der Leser? Eine intellektuelle Antwort auf ein Problem der Theologie oder Theodizee? Ein paar Worte des Mitgefühls und einen Akt des Verständnisses für den Unschuldigen, der leidet? Zwischen *Ijob* und seinen Freunden wird der Leser für den Protagonisten Partei ergriffen haben: So verlangt es die Entwicklung des Gedichtes, und so formt der Autor seinen Leser. Hat er sich zwischen Gott und *Ijob* auf die Seite des Menschen gestellt, wie die Ehefrau, oder auf die Seite Gottes, weil sich das so gehört? Vielleicht empfindet er eine ambivalente Erwartung.

Wir wollen zwei Arten von Erwartung unterscheiden, eine verfestigte und eine offene. Die verfestigte Erwartung hat sich von vornherein auf einen Weg festgelegt und akzeptiert keine Lösung, die einen anderen Weg nimmt. Die offene Erwartung schaut in eine bestimmte Richtung, mit der Bereitschaft, sich umzudrehen, um die vom Text angebotene Lösung in den Blick zu bekommen. Bei der ersten Erwartungshaltung entspricht die (einer Person in den Mund gelegte) letzte Antwort des Autors nicht meinen Voraussetzungen, weshalb ich sie ablehne oder kritisiere oder das aus ihr herauslese, was mir zusagt. Bei der zweiten Erwartungshaltung schlägt der Autor einen Weg ein, mit dem ich nicht gerechnet habe, und da er mich bei der ersten Gelegenheit von der Fährte abbringt, versuche ich, ihm zu folgen und die Richtung seines Weges herauszufinden.

Die vorangegangenen Ausführungen waren keine Abschwefelung vom Thema, sondern eine Kritik an einer voreiligen Kritik. Es war nötig, unsere seelische Verfassung zu überprüfen, bevor wir den Text durchgehen und die Stellungnahme Gottes lesen. Nach dem leidenschaftlichen

Dialog über die Gerechtigkeit sinnt Gott tatsächlich über eine Reihe von kosmischen Erscheinungen nach, die die Erde und das Meer, die Morgenröte und mehrere Meteore, die Stellung der Gestirne, eine Reihe von wilden Tieren und die Beschreibung zweier halb realer, halb phantastischer Tiere umfaßt. *Antwortet* Gott hier auf ein Problem, das zur Debatte steht? *Antwortet* er den Personen des Dramas?

Den *Freunden* gibt er eine indirekte Antwort. Die *Freunde* verfechten die Lehre von der Vergeltung und argumentieren mit ihr: *Ijob* leidet, also ist er schuldig, wenn nicht durch seine früheren Taten, dann durch seine jüngsten Worte. Ihretwegen verdient er es, bestraft zu werden. Aber ein Ausweg bleibt ihm: die Sünde bekennen, um Verzeihung bitten, sich bessern. In seiner Antwort zieht Gott die zentrale Lehre der *Freunde* nicht in Betracht, proklamiert er weder noch unterstützt er die Lehre von der Vergeltung, und er verurteilt *Ijob* nicht.

Ijob hatte verschiedene Bitten oder eine in mehrere Momente aufgegliederte Bitte.

a) Er wollte *Gott* begegnen:

(13,15f.) *Meine Wege verteidige ich vor ihm. Schon das wird mir zum Heile dienen,*

kein Ruchloser kommt ja vor sein Angesicht.

(23,3) *Wüßte ich doch, wie ich ihn finden*

könnte,

gelangen könnte zu seiner Stätte.

Nun zeigt sich ein Gott im Gewitter, und *Ijob* erkennt ihn: «...jetzt aber hat mein Auge dich geschaut» (42,5). *Ijob* gelangt zu der Begegnung mit Gott, so ähnlich wie in Psalm 73, einem eindeutigen Vorläufer unseres Buches. Der Beter stellt sich ein von ihm selbst erfahrenes Problem mit zwei Aspekten: das Wohlergehen der Bösen und das Leiden der Guten. Er sieht sich der Gefahr ausgesetzt, schwach zu werden, er will das Problem durch Nachdenken lösen, bis er sein Scheitern eingesteht. In diesem Augenblick fordert Gott ihn auf, seine höhere Warte einzunehmen, um in der Ferne das Schicksal der Bösen erkennen zu können; und vor allem lädt er ihn in die unvergleichliche, unaussprechliche Nähe Gottes ein: «Gott nahe zu sein ist mein Glück.» Erinnern wir uns auch an die Vision Jakobs in Gen 32: Aus dem Kampf geht der Erzvater hinkend, aber glücklich hervor: «Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen und bin doch mit dem Leben davongekommen». Da die Theophanie für den Menschen tödlich sein konnte, ist die Tatsache, daß *Ijob* Gott gesehen hat

und am Leben geblieben ist, schon eine wichtige Rechtfertigung.

b) Aber die Theophanie und die entsprechende Vision sind noch nicht alles. Ijob wollte *mit Gott* sprechen, mit ihm *diskutieren*. Die Verknüpfung von Theophanie und Wort ist üblich (siehe Ex 20,20; Ps 50,3.7.21). Der Wunsch und die Bitte des Protagonisten kommen in den folgenden Versen zum Ausdruck:

(13,20) *Zwei Dinge nur tu mir nicht an, dann verberge ich mich nicht vor dir:*

(21) *Zieh deine Hand von mir zurück; nicht soll die Angst vor dir mich schrecken.*

(22) *Dann rufe, und ich will Rede stehen, oder ich rede, und du antworte mir!*

(23) *Wieviel habe ich an Sünden und Vergehen?*

Meine Schuld und mein Vergehen sag mir an!

(24) *Warum verbirgst du dein Angesicht und siehst mich an als deinen Feind?*

Der herkömmlichen, nicht stichhaltigen Argumente seiner Freunde überdrüssig, will Ijob direkt mit Gott sprechen. Das wird ihm gestattet. Da Ijob seinem Rivalen großzügig die Wahl des Ortes und das Recht, zu beginnen, überläßt, ist Gott damit einverstanden, das Wort zu ergreifen und ihm Fragen zu stellen. Seine Rede ist eine ehrliche Antwort auf die Erwartungen Ijobs. Mit seinen leidenschaftlichen Worten, seiner Herausforderung hat Ijob erreicht, daß Gott spricht: Kann es einen größeren Triumph geben?

In die Herausforderung spielte das Thema der Anklage hinein: «Wieviel habe ich an Sünden und Vergehen?» Darauf antwortet Gott nicht, und dies Schweigen ist beredt. Enttäuscht er damit Ijobs Erwartung? Keineswegs. Durch sein Schweigen über diesen Punkt anerkennt Gott, daß Ijobs Beteuerung seiner Unschuld berechtigt ist und die Beschuldigungen seiner Freunde falsch sind. «So wahr Gott lebt, der mir mein Recht entzog... An meinem Rechtsein halt' ich fest und laß' es nicht» (27,2.6). Mit seinem Schweigen bestätigt Gott Ijobs Unschuld und nimmt nicht das Lob zurück, das er im Prolog des Buches ausgesprochen hat: «untadelig und rechtschaffen; er fürchtete Gott und mied das Böse». Er wirft Ijob nur vor, den Plan Gottes zu kritisieren, ohne ihn zu verstehen.

c) Ijob erbat sich vor seinem Tod eine *Pause* in seinem Leiden und bat darum, daß die Feindseligkeiten aufhörten: 10,20: «Laß ab von mir, damit ich ein wenig heiter blicken kann» (vgl.

Kap. 16). Dies erreicht Ijob durchaus. Sein kosmischer Spaziergang an der Hand Gottes ist eher eine Pause im Schmerz als ein Augenblick der Freude. Der ironische, gefällige Ton Gottes zeigt, daß keine Feindseligkeit besteht. Ijob fühlt sich mit Gott innerlich versöhnt, auch wenn ihn die Fragen ärgern. Gott spricht nicht ausdrücklich trostreiche Worte, ihm genügt ein Ton, der überzeugt und aufheitert. Gott ist kein «trügerischer Bach» wie die Freunde (6,14). Er ist verständnisvolle Festigkeit, die uns väterlich vorkommt: «...er weiß, was wir für Gebilde sind; er denkt daran: Wir sind nur Staub» (Ps 103,14). Die glückliche Pause wird einer Phase vollständiger, großzügig gewährter Wiederherstellung weichen.

d) Von seinen Freunden erwartete Ijob Treue, *Verständnis*, überzeugende Worte:

(6,14) *Für den Kranken ist die Treue der Freunde...*

(24) *Belehrt mich, so werde ich schweigen, worin ich fehlte, macht mir klar!*

(25) *Wie überzeugend sind wahre Überlegungen!*

Aber was beweisen eure Argumente?

Was er bei seinen Freunden vermißte, das fand er bei Gott: Inmitten der Vorwürfe hat er Mitleid, Verständnis, überzeugende Argumente gefunden. Freilich: Was Ijob überzeugt, muß noch nicht alle Teile des Publikums überzeugen. Einige werden einwenden, der Autor behaupte die Überzeugungskraft der Rede Gottes, ohne dem Leser die Überzeugung direkt zu vermitteln. Also eine überzeugende Rede für den Autor, für die Gestalt des Ijob, nicht aber für den intelligenten, kritischen Leser: Ist das so?

e) Schließlich wollte Ijob als Korrelat seiner eigenen Unschuld die *Schuld eines Rivalen* beweisen. Gott sei ungerecht, wenn er seinen Diener «grundlos» mißhandele. Setzt Ijob sein letztes Anliegen durch? Beachten wir, daß er es nicht als solches verfolgt, sondern als notwendiges Korrelat seiner eigenen Unschuld. Entspricht Gott in irgendeiner Weise diesem Element der Wechselbeziehung?

Wir verfügen bereits über einen großen Teil der Daten. Jetzt müssen wir uns auf die Antwort Gottes konzentrieren. Das Hauptthema der Gerechtigkeit Gottes gegenüber dem leidenden Menschen – wird es von Gott aufgenommen, diskutiert, gelöst? Oder brillant umgegangen? Nicht wenige Kommentatoren haben die Flucht aus der Ethik in die Ästhetik kritisiert. Mit Ernst

Blochs Worten: «Er antwortet auf moralische Probleme mit physischen Problemen.»

Um die Frage zu beantworten, will ich (zum Teil im Anschluß an O. Keel) die Logik der Argumente Ijobs überprüfen. Ijob leidet und ist sich dabei seiner Unschuld bewußt, woraus folgt, daß Gott ihn ungerecht behandelt. Und dies ist keine Ausnahme, denn entweder unterscheidet Gott nicht zwischen Guten und Bösen, oder er begünstigt de facto die Bösen, oder aber er kümmert sich nicht um die Welt, so daß in der Welt das Unrecht herrscht. In dieser Situation wäre es besser, wenn die Welt ins Chaos zurückfiel (Kap. 3). Für Ijob gehören sein unverdientes Leiden, die sittliche Unordnung der Welt, die Kräfte des Chaos zusammen. Der Ausgangspunkt ist seine Erfahrung, das Ziel soll Gott sein.

Gott nimmt das Thema und zum Teil auch Ijobs Fragestellung auf und erklärt: Er habe einen Plan oder Vorsatz (38,2), zu diesem Plan gehöre die Existenz des Bösen und der Ungerechtigkeit (40,11 f.), und er habe die Kräfte des Bösen und des Chaos ständig in seiner Kontrolle und Gewalt. Dabei argumentiert Gott gegen Ijob *ad hominem* und beweist seine Herrschaft durch Analogie oder durch Symbole.

Es stimmt nicht, daß diese Kapitel das Problem der Gerechtigkeit ignorieren. Vor allem gilt es zu beweisen, daß die Gerechtigkeit im Alten Testament herkömmlicherweise mit der Weisheit verbunden ist. Der Gedanke erreicht seinen Höhepunkt im Buch der Weisheit, das für ein Wissen oder eine Klugheit eintritt, die ein gerechtes Regieren erlauben. Von der Gerechtigkeit ist ausdrücklich die Rede im Zusammenhang mit dem kosmischen Thema des Morgens (38,12), und sie wird im Hinblick auf den Kampf vorausgesetzt (38,23). Gott bringt das Grundproblem der Wechselbeziehungen von Unschuld und Schuld direkt zur Sprache (40,7–14) und setzt sich mit der scharfsinnigen Fragestellung Ijobs auseinander. Dies geschieht an zentraler Stelle innerhalb der Rede Gottes, im Anschluß an Ijobs erstes Eingeständnis und in der Art leidenschaftlicher Anfrage. Schließlich nimmt Gott auf die Gerechtigkeit Bezug, wenn er symbolisch die Macht des Bösen und den grundlegenden oder täglichen Sieg über das Böse darlegt. Unter den Symbolen sticht eines hervor, das Ijob ausgezeichnet versteht, weil er selbst es gebraucht hat: das Symbol des Lichtes und der Finsternis. Dazu kommt das ebenfalls klassische Symbol des Beständigen im Gegensatz zum Unruhigen. Und

die beiden Tiere am Ende sind Symbole für die Macht des Chaos.

Wenden wir uns dem zentralen Teil der Rede zu, der es verdient, noch einmal gelesen zu werden:

(40,6) *Da antwortete der Herr dem Ijob aus dem Wettersturm:*

(7) *Auf, gürte deine Lenden wie ein Mann!*

Ich will dich fragen, du belehre mich!

(8) *Willst du wirklich mein Recht zerbrechen, mich schuldig sprechen, damit du recht behältst?*

(9) *Hast du denn einen Arm wie Gott, dröhnst du wie er mit Donnerstimme?*

(10) *So schmücke dich mit Hoheit und mit Majestät und kleide dich in Prunk und Pracht!*

(11) *Laß die Fluten deines Zornes sich ergießen,*

schau an jeden Stolzen, demütige ihn!

(12) *Schau an jeden Stolzen, zwing ihn nieder! Zertritt die Frevler auf der Stelle!*

(13) *Verbirg sie insgesamt im Staub, schließ sie leibhaftig im Erdinnern ein!*

(14) *Dann werde auch ich dich preisen, weil deine Rechte den Sieg dir verschaffte.*

Im zweiten Band seines riesigen Kommentars erklärte Pineda Vers 8 folgendermaßen:

«Indem Ijob seine grundlos angegriffene Unschuld beteuerte, schien er den grundlos strafenden Richter der Ungerechtigkeit zu beschuldigen» (1020,2). «Auch wenn du bei Gericht deine Gerechtigkeit und Unschuld betauerst, auch wenn ich dich öffentlich von jedem Sündenverdacht freispreche, so wirst du mich darum keiner Sünde beschuldigen können» (1024,5).

Der zweite Band des Kommentars stammt aus dem Jahre 1602. Pineda hat recht mit seiner Behauptung, daß Ijobs erklärte Unschuld nicht die Schuld Gottes bedeutet oder verlangt. Er irrt insofern, als er sich nicht von dem Modell eines richtenden Gottes zu lösen vermag, er kennt nicht das Modell eines Gottes, der eine Partei im Rechtsstreit ist, für das sich der Protagonist einsetzt. Wir brauchen nur das Modell eines «kontradiktorischen» oder «bilateralen» Prozesses, und der Text erhellt sich. Ein solcher Prozeß setzt eine vorherige natürliche oder positive Verbindung voraus. Die Partei, die sich als angegriffen betrachtet, lädt die andere vor und führt gegen sie Beschwerde, bis sie ihr Geständnis und die gebührende Genugtuung erreicht. Da die beiden Parteien miteinander korrelierende Elemente eines Prozesses sind, impliziert die Un-

schuld der einen die Schuld der anderen Partei. Ich führe einige Beispiele aus dem Alten Testament an:

Ex 9,27 (spricht der Pharao): «Jahwe ist im Recht; ich aber und mein Volk, wir sind im Unrecht.»

1 Sam 24,18 (sagt Saul zu David): «Du bist unschuldig, nicht ich.»

Ps 51,6: «Deine Argumente werden dir recht geben, du wirst unschuldig aus dem Prozeß hervorgehen.»

(In meinem Buch «Treinta Salmos. Poesía y Oración» habe ich das Thema in meinem Kommentar zu den Psalmen 50 und 51 entwickelt.)

Der eine muß verurteilt werden, damit der andere freigesprochen werden kann. Ijob weiß sich unschuldig, folglich ist Gott schuldig. Gott bestreitet den ersten Teil nicht: Ohne daß Ijob es hörte, erklärte er ihn für gerecht; als er ihm antwortet, wirft er ihm keinerlei Schuld vor. Was Gott zurückweist, ist die Form der Fragestellung: Man muß den Menschen verurteilen, um Gott zu rechtfertigen. Man muß Gott verurteilen, um den Menschen zu rechtfertigen. Gibt es wirklich keinen Ausweg aus dem Dilemma? Für den Augenblick genügt die Verweigerung: Es ist wichtiger, daß die Fragestellung zurückgewiesen wird, als daß auf eines ihrer Teile eine Antwort gegeben wird, denn die Fragestellung beeinflusst das Problem und seine Lösung. Diese Ausführungen beziehen sich auf Vers 8.

Um zu den Versen 9 bis 14 zu kommen, Ijobs Theophanie und Gottes Lobeshymne, ist es notwendig, ein Element anzuführen, das nicht ausdrücklich genannt ist. Im kontradiktorischen Prozeß begegnen sich zwei Personen oder Gruppen. Was geschieht nun, wenn ein Dritter hinzukommt? Nehmen wir einmal an, X leide durch Y, mit dem Stillschweigen oder der Duldung von Z. Z ist ungerecht gegen X, weil er Y gewähren läßt. Sehr gut drückt dies Jeremia in einem seiner leidenschaftlichen Bekenntnisse aus: «Laß mich nicht zugrunde gehen durch deine Geduld» (15,15). Jeremia hat seine Verpflichtungen gegenüber Gott erfüllt, Gott kommt seinen Verpflichtungen gegenüber Jeremia nicht nach, denn dadurch, daß er die Verfolger des Propheten nachsichtig behandelt, läßt er den Unschuldigen leiden. (Der zitierte Vers ist in die Reihe der Bekenntnisse einzuordnen, wie besonders das in 15,10–21 und 20,7–18; der zweite Text hat das Buch Ijob beeinflusst).

Damit erweitert sich Ijobs Horizont, so daß er ein drittes Glied einbeziehen kann, die in den vorangegangenen Kapiteln erwähnten oder angedeuteten oder symbolisierten Bösen und auch den Satan aus dem erzählenden Prolog. Was muß ein gerechter Herrscher mit einer bösen Macht tun? Sie etwa vernichten, wie Psalm 101,8 sagt, «um in der Stadt des Herrn alle auszurotten, die Unrecht tun», oder wie Jeremia selbst in 12,3 verlangt: «Raff sie weg wie Schafe zum Schlachten, sondere sie aus für den Tag des Mordens!» Etwas Ähnliches schlägt Gott Ijob vor: Er soll die Zügel der Welt in die Hand nehmen, in einer Theophanie erscheinen und die Frevler vernichten. Sollte dies die Lösung sein, wäre das ein Sieg? In seinem Kommentar zu Psalm 122 sagt Augustinus:

«Er ist gerecht vor Gott. Er ist reich, seine Brust ist erfüllt von Gerechtigkeit; denn er meint, Gott handele schlecht, und glaubt, er selbst sei gerecht. Und wenn du ihm den Auftrag gäbest, das Schiff zu steuern, würde er damit Schiffbruch erleiden. Er möchte Gott aus der Regierung der Welt verdrängen und selbst das Steuer der Schöpfung übernehmen, allen Schmerz und Freude, Strafe und Belohnung zu teilen. Armer Mensch!» (CSEL XL, 1823).

Interessant an diesem Text ist der Zusammenhang zwischen Bewußtsein der eigenen Gerechtigkeit, Anklage gegen Gott und Herrschaft über die Welt. In der Tat unterdrückt Gott die schädlichen Tiere nicht, er wird Behemoth und Leviathan nicht unterdrücken, er hat den Satan nicht unterdrückt. Hat Ijob die Absicht, dies zu tun? Wäre es möglich? Würde er gewinnen?

In Vers 14 kommt Gottes Ironie an ihre Grenze. Der zweite Halbvers ist ein von Ps 98, 1b übernommenes Zitat: «Seine Rechte hat ihm den Sieg verschafft.» Es handelt sich um einen Psalm, der zur geistigen Welt Deuterocesajas gehört und der Herrlichkeit Gottes gewidmet ist; er feiert einen historischen Sieg, mit dem Gott eine neue Ära einleitet: «Er richtet den Erdkreis gerecht.» Ijob 40,14 werden die Rollen vertauscht: Ijob soll Gott spielen, und Gott wird ihm eine Lobeshymne singen.

Dieses Fragment fordert zum Nachdenken auf. Die implizierte Fragestellung Ijobs lief darauf hinaus: Einer muß verurteilt werden, damit der andere freigesprochen werden kann. Diese von Gott zurückgewiesene Problemstellung wird durch verschiedene Personen wieder aufgegriffen.

Auf der einen Seite sind da diejenigen, die bei Unheil gern die Bemerkung machen: «Das war die Strafe Gottes!» Sie meinen, Gott gerecht zu werden, wenn sie sich ihn als einen erbarmungslosen, es mit der Rache peinlich genau nehmenden Herrscher vorstellen und ihn so darstellen. Anwälte eines Gottes ohne Barmherzigkeit, Botschafter eines Lebens und einer Geschichte, die durch fast mechanisch wirkende ethische Gesetze geregelt werden. Gott ist für sie ein Faktor, mit dem sich mit Hilfe ethischer Gedankengänge für den Menschen widrige Ereignisse erklären lassen. Der Vertreter dieser Schule oder Einstellung spricht ein religiöses Urteil aus, in dem der Mensch verurteilt und zugleich Gott gerechtfertigt wird.

Auf der anderen Seite sind da jene, die Gott verurteilen wollen, um den Menschen zu rechtfertigen. Sie verurteilen Gott vielleicht dazu, nicht zu existieren, weil sie meinen, er demütige den Menschen, nehme ihm seine Freiheit, lenke ihn ab oder halte ihn von seinen weltlichen Pflichten ab. Oder aber sie verurteilen ihn zur Unfähigkeit, weil er nicht sofort zugunsten der Gerechtigkeit eingreift, weil er dem Unschuldigen Leid zufügt oder zuläßt, daß er leidet...

Auch wenn sie in bestimmten Fällen Anwendung findet, wird diese Fragestellung, die wir «gerichtlich» nennen können, als allgemeiner Grundsatz weder Gott noch dem Menschen

gerecht, und in den besonderen Fällen ist sie mit Vorsicht zu gebrauchen. Auch was das Verhältnis der Menschen untereinander anbelangt, befriedigt hier das gegenseitige Recht als einziges Konzept? Und was das Verhältnis zu Gott betrifft, gibt es hier keine anderen Zugangsmöglichkeiten wie etwa Lob, Vertrauen, Liebe?

Der Vater erklärt bei der Taufe die vollkommene Unschuld seines Sohnes Jesus. Der Satan stiftet Judas zum Verrat an, und so wird Jesus im unschuldigen Leiden der äußersten Prüfung unterworfen. Nachdem Jesus vor dem menschlichen, politischen und religiösen Gericht angeklagt und verurteilt worden ist, fordert der Vater für ihn Rechenschaft, und er selbst verwendet sich für die, die sein Leid verursachen. Das Schema ist dem bei Ijob keineswegs unähnlich. Wie aber wendet sich Jesus Christus an den Vater?

Paulus zeigt uns, daß der Mensch den kürzeren zieht, wenn er sich auf das Konzept versteift, das ich gerichtlich genannt habe, weil, wie das Buch Ijob sagt, der Mensch nicht gegen Gott recht hat und weil sein Recht sich nicht auf Leistungen und die Einhaltung von Gesetzen gründet. Paulus verwendet all seine Mühe darauf, uns in unserem Verhältnis zu dem Gott und Vater Jesu Christi das Konzept der Gnade und des Glaubens nahezubringen.

Einige Literaturhinweise:

N.N. Glatzer, *The dimensions of Job* (New York 1969) (Sammlung von Aufsätzen verschiedener Autoren).

P.S. Sanders, *Twentieth Century Interpretations of the Book of Job* (Englewood Cliffs N.J. 1969).

C. Kuhl, *Theologische Rundschau* 21 (1953) 163–205; 267–317; 22 (1954) 261–316 (Ausführliche Bibliographie).

J. Pineda, *In Job libri tredecim* (Madrid 1597, 1601).

A. Schultens, *Liber Jobi cum nova versione ad Hebraeum fontem et commentario perpetuo* (Leiden 1737).

S. Terrien, P. Scherer, *The Book of Job* (1954).

S. Terrien, *Job* (Neuchâtel 1963) (französisch).

P. Dhorme, *Le livre de Job* (Paris 1926)

P. Dhorme, *A Commentary on the Book of Job* (London 1967).

F. Horst, *Hiob* (1–19) (Neukirchen 1960–1968).

J. Levêque, *Job et son Dieu* (Paris 1970).

R. Gordis, *The Book of Job* (New York 1978).

G. Ravasi, *Giobbe* (Rom 1979).

O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Job* (Göttingen 1978).

L. Alonso Schökel, J.L. Sicre Diaz, *Sapienciales*. Comentario: II Job (Madrid 1983) (hierauf beruht der vorliegende Artikel).

Aus dem Spanischen übers. v. Victoria M. Drasen-Segbers

LUIS ALONSO-SCHÖKEL

1920 in Madrid geboren. Mitglied des Jesuitenordens. Professor für die Allgemeine Einleitung in die Heilige Schrift und für die Theologie des Alten Testaments am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. 1975–1981 dessen Dekan. Veröffentlichungen zur Literaturwissenschaft: *La formación del estilo; Poesía española 1900–1950; Estética y estilística del ritmo poético*. Veröffentlichungen zur Bibel: *Estudios de poética hebrea* (1963); deutsche Ausgabe: *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk* (Köln 1971); *La palabra inspirada* (1966; 1969); deutsche Ausgabe: *Sprache Gottes und der Menschen* (Düsseldorf 1968); *Kommentare zu «Dei Verbum»* (1968) und zu *Nueva Biblia Española* (1975); (zusammen mit E. Zurro:) *La traducción bíblica: Lingüística y estilística* (1977); für die Reihe *Los Libros Sagrados* (Kommentar zum Alten Testament in 18 Bänden, 1966–1976): (Zus. mit J. L. Sicre:) *Profetas: Comentario* (1980); *Treinta Salmos: Poesía y oración* (1981). Anschrift: Istituto Biblico, Via della Pilotta, 25, I-00187 Roma, Italien.