

Leonie Ratschow |
Hartmut von Sass (Hrsg.)

Die Anfechtung Gottes

Exegetische und systematisch-
theologische Beiträge zur Theologie
des Hiobbuches



ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

DIE ANFECHTUNG GOTTES

ARBEITEN ZUR BIBEL UND IHRER GESCHICHTE

Herausgegeben von
Beate Ego, Christof Landmesser,
Udo Schnelle und Andreas Schüle

Band 54

DIE ANFECHTUNG GOTTES

Exegetische und systematisch-theologische Beiträge
zur Theologie des Hiobbuches

Herausgegeben von
Leonie Ratschow und Hartmut von Sass



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Printed in Germany · H 8063

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Speicherung und Weiterverarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Jochen Busch, Leipzig

Satz: Sabine Ufer, Leipzig

Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-04293-7

www.eva-leipzig.de

VORWORT

Angeregt durch Hartmut von Sass las ich im Herbst 2013 »Der angefochtene Glaube«, eine der wichtigsten Arbeiten meines Großvaters Carl Heinz Ratschow. Im Laufe seiner Ausführungen zum angefochtenen Glauben, Teil 4, kam ich nicht umhin, als paradigmatisches Beispiel dieser dogmatischen Lehre das kanonische Hiobbuch zu erkennen: Hiob ist dann der Angefochtene, und sein Gott ficht ihn an. Aber kann man das eigentlich so stehen lassen?

In einem ausführlichen Gespräch erörterten Hartmut von Sass und ich die theologische Vielschichtigkeit des Hiobbuches und die Frage, inwiefern es eigentlich eine Anfechtungsgeschichte darstelle. Wenn Hiob als der in seinem Glauben Angefochtene verstanden wird und das perfide Experiment zwischen Gott und Satan das Vertrauen zwischen Hiob und Gott auf die Probe stellt, welche Rolle kommt dann eigentlich Gott zu? Wir waren uns einig, dass die Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Leiden Hiobs einen entscheidenden Aspekt der Gesamtkomposition des Hiobbuches außer Acht ließ: War Gott in dem Hiobexperiment nicht ebenso angefochten wie sein »Knecht« Hiob? Dieses Gedankenspiel fortzusetzen, öffnet den Horizont für einige merkwürdige Fragen: Glaubte Gott? Wer ficht Gott an? Und wenn Gott der Angefochtene des durch ihn autorisierten Hiobexperiments ist, welche Einstellung nimmt Gott zu sich selbst ein als Angefochtener? So war die Idee geboren, aus all diesen Fragen und ihren gedanklichen Möglichkeiten eine Tagung zu machen, die in einem interdisziplinären Austausch zwischen Exegese und Systematik der Frage nach der Wirklichkeit Gottes im Hiobbuch vor dem Hintergrund des systematisch-theologischen Lehrstücks der Anfechtung nachgehen sollte.

Ein besonderer Dank gilt der großzügigen finanziellen Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), ohne die wir diese Idee nicht in die Tat hätten umsetzen können. Dass der theologische Austausch am 8. und 9. Mai 2015 in einem wunderschönen Ambiente stattfinden konnte, verdanken wir der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig, deren

Medienhaus unserer Veranstaltung zur Verfügung gestellt wurde. Namentlich bedanken wir uns bei Frau Dr. Annette Weidhas und Frau Katharina Pachera von der Evangelischen Verlagsanstalt für die zuverlässige und flexible Zusammenarbeit während der Tagung sowie hinsichtlich der Publikation des vorliegenden Tagungsbands. Für die Druckkosten kommt dankenswerterweise das Collegium Helveticum, das transdisziplinäre Laboratorium der Universität und ETH Zürich, auf.

Darüber hinaus gebührt allen Vortragenden bzw. AutorInnen dieses Bandes unser Dank. Sie haben sich auf sehr unterschiedliche Weise auf die »Anfechtung Gottes« eingelassen und unserem Gedankenexperiment somit in vielfältiger Hinsicht Gestalt verliehen.

Ferner richtet sich unser Dank an Anja Marschall, Markus Haaks (Leipzig) und Samuel C. Zinsli (Zürich) für die zuverlässige Mitarbeit während der Tagung sowie die zeitaufwendigen Korrekturen und Hilfen zur Erstellung des Manuskripts. Der Sekretärin des alttestamentlichen Instituts, Kerstin Backhaus, danken wir außerdem für ihre unermüdliche Hilfsbereitschaft hinsichtlich aller organisatorischen Fragen.

Zuletzt richte ich meinen ganz persönlichen Dank an meinen Doktorvater Prof. Dr. Dr. Andreas Schüle und an Prof. Dr. Rüdiger Lux, die mich auf je eigene Weise zur Durchführung der Tagung ermutigt und bei der konzeptionellen Gestaltung unterstützt haben. So konnte ein Projekt verwirklicht werden, das mir neben allem wissenschaftlichen Interesse eine ganz persönliche Auseinandersetzung mit der Theologie meines Großvaters vor dem Hintergrund des Hiobbuches werden konnte.

Leipzig, im April 2016
Leonie Ratschow

INHALT

EINLEITUNG

Hartmut von Sass

- Gibt es eine Anfechtung Gottes?** 9
Zur Aktualität der Theologie im Hiobbuch

I. EXEGETICA

Melanie Köhlmoos

- Gott im argumentativen und im narrativen Urteil** 41
Zum Verhältnis zwischen Erzählung und Dialogdichtung
im Hiobbuch

Raik Heckl

- Das Gottesbild der Geschichtstheologie** 65
Die Hiobkomposition als Teil eines theologischen Diskurses

II. ANFECHTUNG GOTTES

Eva Harasta

- Satanische Verse?** 91
Zur Rolle des Satans in Hiob 1–2 aus
systematisch-theologischer Sicht

Konrad Schmid

- Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter** 105
Zur Religionsgeschichte und Theologie juridischer
Interpretationen Gottes im Hiobbuch

Andreas Schüle

Das Angefochtensein Gottes	137
Überlegungen zum Motiv der »Umkehr Gottes« bei Hiob, Jeremia, Jona und der nicht-priesterlichen Fluterzählung	

Philipp Stoellger

Anfechtung Gottes	163
Zur Gotteslehre vom Pathos Gottes aus	

III. WIRKUNGSGESCHICHTE

Leonie Ratschow

Erfahren oder Erkennen?	195
Die Anfechtung Gottes durch Hiob in Abhebung vom Testament Hiobs	

Simon D. Podmore

Theophany of the Abyss	233
Job & The Negative Numinous	

George Pattison

Hiob als Intertext	263
Dostojewskis »Die Brüder Karamasow«	

DIE AUTORINNEN UND AUTOREN	277
---	-----

EINLEITUNG: GIBT ES EINE ANFECHTUNG GOTTES?

Zur Aktualität der Theologie im Hiobbuch

Hartmut von Sass

I EXPOSITION – ODER: DER ERSTE LESER

»Süße Worte«, wie es in Hi 40,27 heißt, haben uns die Verfasser jenes Buches sicher nicht hinterlassen. Stellen wir uns einmal dessen ersten Leser vor. Irgendwann also greift womöglich ein Jude in später Perserzeit zum Buch Hiob, um in diesem Stück »Diasporaliteratur«¹ einem Nicht-Israeliten aus dem »Lande Uz« (1,1) zu begegnen. Überhaupt trifft er hier auf außerisraelitische, gleichsam märchenhaft-ortlose Verhältnisse, in der Hoffnung, in dieser »weisheitlichen Lehrerzählung«² zumindest etwas Ermutigung in nachexilischer Not zu finden.³

Stattdessen begegnet die Hauptfigur und mit ihr der Leser einem personalen Dreigestirn, das – mit Moshe Halbertal gesprochen – danach fragen lässt, wer eigentlich »the worst character« sei: Satan, die drei Freunde oder gar Gott?⁴ Dass vom Satan nichts Gutes zu erwarten ist, wird nicht überraschen. Zwar tritt er unter den Söhnen Gottes als Mitglied des »himmlischen Thronrates«⁵ auf (1,6–12; 2,1–7a), doch die Wurzel טש ist mit »anfeinden«, »befehden« bzw. »anfechten«, »anklagen«, und in nominalisierter Form, auch

¹ RAIK HECKL, Die Figur des Satans, 51.

² So HANS-PETER MÜLLER, Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen, 22; allgemein zu dieser bereits auf Gerhard von Rad zurückgehenden Charakterisierung HANS STRAUSS, Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament, 379.

³ Zu diesem *setting* insgesamt LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, 301.

⁴ MOSHE HALBERTAL, Job, the Mourner, 38.

⁵ RÜDIGER LUX, Hiob – Im Räderwerk des Bösen, 84.

mit »Widersacher«, »Gegner« oder »Versucher« zu übersetzen.⁶ Wer es folglich mit dem Satan zu tun bekommt, für den gilt: Hoffe auf das Beste und rechne mit dem Schlimmsten (– dies ist schon eine alte CIA-Weisheit).

Auch von den drei Freunden und ihrer redaktionellen Nachhut Elihu lässt sich kaum Positiveres berichten. Das starre Korsett eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs war durch die Erfahrungen des exilischen und nach-exilischen Israels kaum mehr beglaubigt.⁷ Obgleich es das rabbinische Judentum zuweilen anders gesehen zu haben scheint und auf Elihu als *ipsissima vox* zu hören gewillt war,⁸ ist das Hiobbuch an diesem Punkt ganz eindeutig: Eliphas, Bildad, Zophar sowie Elihu hätten, so JHWHs abschließendes Votum, »nicht recht« von ihm gesprochen (42,7b). Sie waren als Freunde gekommen, haben sich jedoch Hiob gegenüber als solche nicht bewährt, sondern scheinen – zumindest aus heutiger (Rück)Sicht – ein trauriges Bild verblendeter Orthodoxie abzugeben, welche die Klage und das Leid ihres Freundes nicht mehr wahrzunehmen vermochte.

Und Gott? JHWH lässt sich auf einen unerhörten Handel mit dem Satan ein, um dessen These performativ zu widerlegen, Hiob folge einer nur eigen-nützigen Frömmigkeit. Danach taucht JHWH ab, um im Wettersturm in einer Weise auf Hiobs Herausforderungen zu reagieren, die nahelegen könnte, dass es nicht um Verstehen des anderen geht, sondern um seine Unterwerfung.⁹ Wie es zum finalen Lob für Hiob, JHWHs nicht-satanischen Ankläger, kommt, der im Kontrast zu den drei observanten Freunden Richtiges über ihn gesagt habe, bleibt so unvermittelt wie Hiobs Reaktion darauf, von seinem vormaligen Furor gegen JHWH abzulassen. Angesichts der göttlichen Ausführungen

⁶ Dazu Art. ׀ש, in: WILHELM GESENIUS, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 1281.

⁷ Dazu allerdings quer steht möglicherweise der Epilog samt Restitution des exemplarisch leidenden Frommen, zumal hier alles dem Tun-Ergehen-Zusammenhang gemäß abläuft und endet.

⁸ Vgl. GABRIELE OBERHÄNSLI-WIDMER, Ist auch Hiob unter den Philosophen?, bes. 71–73.

⁹ Siehe dazu auch MICHAEL V. FOX, der schreibt: »Yahweh, like any ruler, naturally wants his subjects' loyalty, but only the reader learns just how important it is to him. He needs it. He takes pride in it. He wagers on it. He breaches his own justice to make it possible. He even stakes his honor on it, for he is at risk of being shown mistaken about the man of whom he has boasted.« (Job the Pious, 362; ähnlich sieht es PHILIPPE GUILLAUME, Dismanteling the Deconstruction of Job, bes. 495).

aus dem Wettersturm waren die drei (oder zwei?)¹⁰ Redegänge der Freunde luzide Stellungnahmen.

Unser allererster Leser klappt nach etwa drei Stunden dieses Buch zwischen *fascinosa* und *tremenda* zu. Was hat er da eigentlich gelesen? Das Buch richtet sich offenbar an eine überaus gebildete Leserschaft, die ein Hebräisch zu verstehen weiß, das von einem *non-native speaker* wohl nie wird einwandfrei gesprochen werden können; vom Leser wird erwartet, dass er keine schnellen oder gar eindeutigen Antworten verlangt, zumal das Buch Geduld erfordert und zuletzt weniger überzeugt als zu überreden scheint; und die Verfasser vertrauen darauf, dass hier ein überaus reicher Mann als identifikatorische Hauptfigur auftreten könnte, die weder den überbordenden Reichtum problematisiert, noch den Umgang mit anderen – vor allem Frauen (seine eigene; 2,9) oder der Jugend (Elihu; 32,4) – auf die Basis der Gleichberechtigung zu stellen gewillt ist.¹¹ Hiob ist, vor allem im Prolog, der Prototyp eines dominanten Patriarchen, dessen Charakter nur durch zweierlei in Schutz genommen werden kann: mit dem Verweis auf die Anachronismen allzu egalitärer oder gar gender-sensibler Forderungen und der Reserve gegenüber den verständlichen Versuchen, den duldsamen Hiob des Rahmens mit dem rebellischen Ankläger in den Dialogen zu harmonisieren.¹² Mit anderen Worten: Auch Hiob ist ein (literarisches) Kind seiner Zeit; und: Es gibt womöglich nicht nur einen Hiob, sondern zwei sehr unterschiedliche.¹³

Genau dieses letzte Moment gibt bekanntlich Anlass für weitreichende literarkritische Entscheidungen. Doch selbst für die eindeutigen Brüche im Hiobbuch zeichnet sich ein historisch-kritischer Konsens nur in Umrissen ab.

¹⁰ Zu dieser These ANDREW STEINMANN, *The Structure and Message of the Book of Job*, 94 f.; eine kritische Diskussion dieser These findet sich bei JAMES E. PATRICK, *The Fourfold Structure of Job*, 185–206.

¹¹ Allerdings erben auch die Töchter neben ihren Brüdern (42,15 in Kontrast zu Num 27 und 36); dazu LEONIE RATSCHOW, *Wenn schöne Frauen Gürtel erben*, 16.

¹² Dazu DAVID J. A. CLINES, *Why is There a Book Job?*, bes. 4–8.

¹³ Man beachte, dass es nie eine (zu anderen alttestamentlichen Gestalten wie Mose oder Abraham bzw. später zu Jesus analoge) Debatte um die *Historizität Hiobs* gegeben hat. Von Beginn an muss deutlich gewesen sein, dass Hiob eine *Figuration* gewesen ist – nur wofür? Israel insgesamt? Das wäre gefährlich, da dann das (nach)exilische Ergehen Israels als moralisch und religiös unbegründet gelten müsste bzw. Israel selbst als unschuldig leidend und als von JHWHs Treue verlassen gelten würde. Oder aber Hiob gilt als Typus, nämlich des gerechten Dulders in Anfechtung, ähnlich der Darstellung des Gottesknechts in DtJes; vgl. dazu RAIK HECKL in diesem Band; siehe schon DERS., *Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels*, 341–350 und 470–478.

So hat schon die These, die Rahmenerzählung als weisheitliche Novelle sei jünger als die Hiobdichtung, mit dem offensichtlichen Problem zu kämpfen, dass jener Rahmen keine narrativ-autarke Texteinheit bildet.¹⁴ Und selbst diejenigen, die mit Gründen meinen, der Rahmen samt seines gottesfürchtigen Hiob habe ursprünglich eigenständig existiert und sei bereits mit Blick auf die Hiobdichtung verfasst, gehen nicht soweit, den Rahmen als einfache Fortschreibung jener Dichtung mit ihrem anklagenden Protagonisten zu verstehen. Die These, Rahmen und Dichtung seien textgenetisch uneinheitlich, wird folglich verknüpft mit der weiteren These, sie seien ehemals eigenständige Überlieferungen.¹⁵ Kann man beide Thesen zugleich sinnvoll vertreten?¹⁶

Nun liegt unserem ersten Leser ja derjenige Text vor, den auch wir heute lesen können. Zwar kennt er noch keine Literarkritik, doch selbst wenn er mit ihr vertraut wäre, könnte er fragen, ob mit Erwägungen zur *Genese des Textbestands* zugleich Erwägungen zur *Geltung der Textintention* gestützt werden können. Die vielfach festgestellte Dominanz der Frage nach der Entstehung des Hiobbuches wird nicht selten beklagt.¹⁷ Ist es dann nicht an der Zeit, der damit ja nicht unvereinbaren Frage nach dem theologischen Sinn der *Endgestalt* des Buches den hermeneutischen Vorzug zu geben?¹⁸

¹⁴ Dazu KONRAD SCHMID, Der Hiobprolog und das Hiobproblem, 16; jene Unterschiede seien formgeschichtlich, nicht entstehungsgeschichtlich bedingt (vgl. ebd., 18); dies mündet jedoch nicht in eine pauschale Einheitsthese: Hi 28 und die Elihu-Reden seien sekundär und hätten, so Schmid weiter, die Aufnahme des Hiobbuches in den Kanon vielleicht erst ermöglicht (vgl. ebd.; siehe auch TANJA PILGER, Erziehung im Leiden). Für die grundsätzliche Einheit von Rahmen und Dichtung tritt auch HANS-PETER MATHYS ein: Vier Exkurse, 126 f.

¹⁵ Vgl. bes. MARKUS WITTE, Hiob/Hiobbuch, der die Hiobnovelle und Hiobdichtung als eigenständige Schichten versteht, die dann redaktionell verknüpft, erweitert und bearbeitet worden seien; ähnlich sieht es JÜRGEN VAN OORSCHOT, Die Entstehung des Hiobbuches, 165–184.

¹⁶ Zu diesen textgenetischen Fragen siehe die Beiträge von MELANIE KÖHLMOOS und RAIK HECKL in diesem Band.

¹⁷ Vgl. etwa LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Das Buch Ijob, 129.

¹⁸ Dafür tritt u. a. GERHARD KAISER ein: Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie, 7.

2 JENSEITS DER THEODIZEE

Jene Frage nach der Endgestalt des Hiobbuches löst offenbar die geschilderten Probleme keinesfalls. Sie erleichtert es aber vielleicht, ein umfassendes Thema des Buches zu bestimmen; denn an die Stelle der Einzelanalyse, die den Text in seine separaten Bestandteile zerlegt, tritt nun ein synthetischer Zugang, der den Stoff als Ganzen in den Blick zu nehmen versucht. Die klassische Antwort auf die Frage nach dem Gesamtthema des Buches lautet: Gerechtigkeit, und zwar entweder im Sinn einer traditionellen Theodizee (*Gottes Gerechtigkeit*) oder, weniger klassisch, im Sinn einer Klärung des Verhältnisses zwischen Glaube und Gerechtigkeit (*Hiobs Gerechtigkeit*).

Die Annahme, es gehe im Hiobbuch um die Verteidigung göttlicher Gerechtigkeit, ist zwar brüchig geworden, doch ist sie in der Exegese genauso konserviert worden wie in der Systematischen Theologie. Erst nach und nach sind die Stimmen lauter geworden, die das Hiobbuch nicht über die Gerechtigkeit, auch nicht über die damit verknüpfte Erfahrung des Leids definieren, sondern den Topos menschlicher Integrität, die ultimativ herausgefordert sei, interpretativ hervorheben.¹⁹ Soweit ist man in der Dogmatik meist nicht. Auch wenn es zutreffend ist, dass die überkommene Theo- und damit meist leider auch Pathodizee für theologisches Unbehagen sorgen, ordnen dennoch gewichtige Studien gegenwärtiger Theoriebildung das Buch Hiob dem Zusammenhang von Leid und der dadurch in Frage stehenden Gerechtigkeit Gottes zu.²⁰

Eine andere Variante, die an der Gerechtigkeit als Grundthematik des Hiobbuches festhält, findet sich in Ansätzen, die jenen Begriff von dem des Glaubens abkoppeln wollen. In dezidiert abgegrenzter zur klassischen Theodizee wird hier in einer Mixtur aus lutherischen und kantianischen Prämissen dafür plädiert, den Glauben Hiobs zu trennen von möglichen Resultaten im Guten oder Bösen. Vielmehr gehe es im Verlauf des Hiobbuches um die narrative Klärung einer »zweckfreie[n] Gerechtigkeit« der *fides*, die zweierlei deutlich mache: Hiob glaube nicht, *weil* es ihm gut gehe; und: gerecht sei Hiob nicht, *damit* er Gott gefalle. Vielmehr sei Hiob als personalisierte Wahrhaftigkeit des Glaubens gerecht ohne Kosten-Nutzen-Rechnungen. Das

¹⁹ Dazu ANDREW STEINMANN, *The Structure and Message of the Book of Job*, 85 f. und 99; ferner auch GEORG FOHRER, *Der innere Aufbau des Buches Hiob*, 1–18.

²⁰ Prominentestes Beispiel aus jüngster Vergangenheit ist ELEONORE STUMPS *Monographie Wandering in Darkness*; dazu GEORG GASSER, *Leid: Durch das Dunkel zum Heil?*, 202–222.

Buch Hiob stehe damit für die Auflösung der überkommenen Klugheitsregel, das Glück sei die Wirkung gerechten Lebens und Gerechtigkeit bilde die Kondition eben dieses Glücks.²¹

Während sich die erste Version auf die Redegänge konzentriert, um den erodierenden Konnex von Lebensvollzug und Lebensglück theologisch zu verarbeiten, fokussiert sich die zweite Version auf die Eingangsszene zwischen Gott und Satan. Beide Lesarten drehen sich also um das Gerechtigkeits-thema, gewinnen es aber durch Fokussierung oder genauer: Reduktion des betrachteten Textes. Doch davon einmal abgesehen, geht es im Hiobbuch um die Gerechtigkeit und ihre theologische Verteidigung?

Das bleibt, so meinen viele andere Ausleger zu Recht, im Ambivalenten, in einer Zweideutigkeit also, die spürbarer wird, wenn man jene Schluss-szenen hinzunimmt, mit denen der Leser des Buches entlassen wird. Im Blick darauf schreibt schon Sören Kierkegaard in seinem Frühwerk *Die Wiederholung*:

»Bekam Hiob also unrecht? Ja! auf ewig; denn höher kann er nicht kommen als bis vor den Gerichtshof, der ihn verurteilte. Bekam Hiob recht? Ja! auf ewig, dadurch, daß er *vor Gott* unrecht bekam.«²²

Nur, von welchem Recht ist hier die Rede? Die Ansprache aus dem Wettersturm bestätigt ja eher den Eindruck, eine für ihre Adressaten transparente Gerechtigkeit sei kein primäres Interesse JHWHs. Der ins Wanken geratene Zusammenhang von »rechtschaffener und gottesfürchtiger« Lebensführung und dem Wohlergehen des Frommen stabilisiert auch JHWH nicht; im Gegenteil, das Hyperbolische seiner Rede dokumentiert auf literarisch fabelhafte Weise, dass diese Verbindung auch für ihn nicht zu bestehen scheint.²³ Und auch der finale Austausch zwischen JHWH und Hiob verdunkelt eher die Szenerie, als sie zu klären. Denn worauf sich JHWHs Lob für Hiob, er habe Recht gesprochen, genau beziehen soll, bleibt unklar, angesichts Hiobs fundamentaler Anklage unvorbereitet und mit Blick auf JHWHs eigene vormalige Einschätzung, Hiob rede mit »Worten ohne Verstand« (38,2), ein eklatanter Widerspruch.²⁴ Gibt also JHWH der menschlichen Anklage endlich doch Recht? Kümmert ihn die Gerechtigkeit nach Menschenmaß eben nicht mehr

²¹ Zu dieser These vor allem INGOLF U. DALFERTH, der in diesem Kontext auch von einem »Gerechtigkeitsexperiment« spricht; so in *Malum*, 439; vgl. insgesamt ebd., 439–441.

²² SÖREN KIERKEGAARD, *Die Wiederholung*, 80.

²³ Vgl. DAVID J. A. CLINES, *Seven Interesting Things about the Epilogue to Job*, 2.

²⁴ Hi 38,2 sei mit dem gesamten Material 3,1–42,6 nicht zu vereinbaren; so CAROL NEWSOM, *The Book of Job*, 634.

auf eine für sein Geschöpf verlässliche Weise?²⁵ Was hält JHWH wirklich von Hiob, wie steht er zu seinem »Knecht«?

Und Hiob? Innerhalb des Prologs hat Hiob den Satan Lügen gestraft: Er blieb Gott treu. Sein Verhalten im Dialog mit den drei Freunden aber könnte anders gelesen werden: als Klage darüber, dass die »Krise der Weisheit«²⁶ sich an seinem persönlichen Ergehen derart bedrückend dokumentiert, wodurch er zumindest auf dem Weg dazu ist, den Satan die Wette gewinnen zu lassen. Aus der Retrospektive des Epilogs wiederum ist nicht vollkommen klar, wer letztlich als Gewinner aus dem initialen Handeln hervorgegangen ist. Und Hiob, der nirgends über die »Wette« (so Goethe) zwischen JHWH und dessen Ankläger unterrichtet wird – eine Information übrigens, die dem Satan wohl Recht gegeben und das Votum von Hiobs Ehefrau (2,9) wohl endgültig legitimiert hätte –, verhält sich hier überaus irritierend. Hiob als Dulder dürfte man im Epilog erwarten, und in der Tat fällt er in »Staub und Asche« nieder (42,6). Doch nimmt Hiob trotz seiner Buße und Widerrufung (42,6) nichts Konkretes zurück von seinen durchdringenden Anklagen. Er lässt sich überwältigen von dem, was er nicht zu verstehen vermag, seine Fragen aber stehen im Raum – bis heute.²⁷

Hiobs Unterwürfigkeit wird derart beiläufig erzählt, dass sie gleichsam Fragment bleibt. Liegt also in seinem Schweigen eine letzte Möglichkeit, in einem glaubenden Bewusstsein zu leben, »that bypass the need for explanation«?²⁸ Oder ist nicht so sehr das Schweigen Hiobs letztes Statement, sondern gerade die Möglichkeit der Artikulation seine zentrale Errungenschaft, um aktiv zu erkennen, zumal Hiob JHWH von Angesicht zu Angesicht sieht (42,5)?²⁹ Aber was ist dann das Ergebnis dieser Begegnung jenseits des rein Virtuellen: Hiobs implizite Absage an diesen sich nicht erklärenden Gott, wie David Clines behauptet? Ein »cool dismissal«, das sich aus der deprimieren-

²⁵ So legt es MICHAEL V. FOX nahe; siehe *Job the Pious*, 360.

²⁶ Dass die sog. »Krise der Weisheit« eine neue Episode sapientialer Theologie sei, wird mit guten Gründen von MELANIE KÖHLMOOS (in ihrem Beitrag zum vorliegenden Band) bestritten. Demnach handle es sich gerade nicht um eine abgrenzbare Späterscheinung der Weisheit; vielmehr sei ihr ein krisenhaftes Element der Kritik und Selbstkritik von Beginn an eigen gewesen.

²⁷ Dazu bes. die Beiträge von PHILIPP STOELLGER, GEORGE PATTISON und SIMON D. PODMORE in diesem Band.

²⁸ EDWARD F. MOONEY, *Kierkegaard's Job Discourse*, 161; ferner zu Hiobs Schweigen GEORG FOHRER, *Dialog und Kommunikation im Buche Hiob*, 145; HARTMUT VON SASS, *Hiobs Schweigen. Expositionen der Überforderung*, 194–215.

²⁹ Dazu ARIEL HIRSCHFELD, *Is the Book of Job a Tragedy?*, 34.

den Erfahrung speist, dass dieser Gott gerade mit seinem Wortschwall vom Himmel nichts mehr wirklich zu sagen habe? Hiobs Fall wäre dann verloren, gewonnen aber die weder tragische noch komische, sondern schlicht beunruhigende Erkenntnis, nach der auf JHWH kein Verlass mehr sei.³⁰

Es mag zutreffen, dass das Hiobbuch durchaus nicht aporetisch endet, zumindest aus der Sicht des Buches selbst.³¹ Was aber auch immer mit der Eigensicht des Buches gemeint sei, aus der Perspektive der Leser dürfte genauso gut das Gegenteil behauptet werden: Hiob bekam, mit Kierkegaard gesprochen, »auf ewig« recht und unrecht in einem, wodurch sich jedoch nur – zumindest für das ästhetische und ethische Existenzstadium – der Begriff der Gerechtigkeit dekonstruiert. Eine Theodizee wird unter diesen prekären Umständen kaum Aussicht auf Erfolg haben, weil sie voraussetzt, dass »Gerechtigkeit« zwischen göttlicher Sphäre und menschlichem Leben semantisch stabil bleibt.

3 DAS BUCH HIJOB ALS DEKONSTRUKTION DER THEOLOGIE?

Ging es im ersten Abschnitt um die separaten Probleme zumeist textgenetischer Art und im zweiten Teil um Versuche, über den Topos der Gerechtigkeit (und der mit ihr verbundenen Theodizee-Frage) eine einheitliche Thematik des Buches zu bestimmen, widmen wir uns nun einem etwas anders gelagerten Zugang. Man könnte von einem *metathematischen* Ansatz insofern sprechen, als nun der Text als sich zu sich selbst verhaltende Struktur betrachtet wird. Nicht mehr eine umweglose Aussage wäre nun zu eruieren, sondern von einer »indirekten Mitteilung« auszugehen, die sich gerade jener Doppelbödigkeit des reflexiv werdenden Textes verdanken könnte.

Dass man das Buch Hiob tatsächlich als Text wahrzunehmen habe, ist mehrfach gefordert worden.³² Was aber mit dem kaum unschuldigen Begriff

³⁰ Siehe DAVID J. A. CLINES, *The Wisdom of Job's Conclusion*, 2 und 5. – Dogmatisch hätten wir es mit einem Teilstück jener Lehre von der *potentia Dei absoluta* zu tun, die sich durch Narrationen wie die hier besprochene leicht in Religions- und Gotteskritik transformiert; dazu HANS BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, 19 f. und 289; dazu auch JÖRG DIERKEN, *Selbsterhaltung. Hans Blumenberg über neuzeitliche Rationalität*, 239–259.

³¹ So LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Das Buch Ijob*, 133 f.

³² So GERHARD KAISER, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, 61 f.; DAVID J. A. CLINES, *Why is There a Book Job*, 3; Clines denkt dabei ganz konkret an die Rezeptions- und Vertriebsregeln wie auf dem Markt und den Verkauf des Buches an »Kunden«.

des Textes konkret gemeint sei, ist allerspätestens seit der mit Paul Ricoeur verbundenen Umstellung von einer Werk- auf eine Texthermeneutik erläuterungsbedürftig.³³ Denn nun werden schriftliche Aktefakte nicht mehr nur im Blick auf die intrinsischen Merkmale von *Struktur und Intention* betrachtet, sondern zugleich hinsichtlich ihrer *Performanz und Rezeption*. Es geht dann nicht mehr um einen Text, der Sinn und Bedeutung gleichsam selbstgenügsam in sich enthielte und in seiner Auslegung freigebe, sondern um eine Instanz, die nur im Kontext mit anderen Stimmen und jenen verzweigten Wegen ihrer Aneignung verstehbar sei. Es kommen also zwei unterschiedliche Momente zusammen: Der Text beginnt, sich zu sich selbst zu verhalten; und: Der Text liegt nicht vor, sondern entsteht im Kontext anderer Texte und deren Rezeption.³⁴

Zwei Formen dieses metathematischen Zugangs können unterschieden werden, eine kritisch-atheistische und eine theologisch-diskursive (all dies sind nicht mehr als heuristische Etiketten). Die erste Form vereinigt Zugänge, die die Divergenzen des Textes und seiner Figuren dadurch *de facto* auflösen, dass das Hiobbuch als *Traumnovelle* charakterisiert wird.³⁵ Familienähnliche Interpretationen verstehen das Buch in seiner Endgestalt als ein mit *Ironie* durchzogenes Korpus, etwa mit Blick auf Hiobs lakonische Reaktion auf JHWHs zwar inhaltsarme, aber doch überaus engagiert-stürmische Rede.³⁶ In beiden Fällen bleibt jedoch die Frage, ob Traum und Ironie nicht eher interpretatorische Freifahrtscheine ausstellen, weil nun kaum noch ein Kriterium an der Hand ist, um innerhalb traumhafter oder ironischer Logik bestimmte Lesarten auszuschließen.

Diese Momente in sich aufnehmend, aber stärker inhaltlich-kritisch ausgerichtet ist Ernst Blochs atheistische Lesart Hiobs. Hier wird die ironische Kritik am Dogma so weit getrieben, dass das Buch als Urkunde für die Überlegenheit des gerechten Menschen gegenüber einer unkontrollierten Gottheit verstanden wird.³⁷ Auch für Gott treffe die alte Doktrin zu: an seinen Früchten sollt ihr ihn erkennen (Mt 7,16); und diese Früchte seien bestenfalls

³³ Dazu PAUL RICOEUR, Die Metapher und das Hauptproblem der Hermeneutik, bes. Abschnitt I: Text und Metapher als Diskurs; DERS., Der Text als Modell, 83–117.

³⁴ Vgl. DIETER MERSCH, Kunst und Sprache, 33–49.

³⁵ Dazu DAVID J. A. CLINES, Why is There a Book Job, 11; ARIEL HIRSCHFELD, Is the Book of Job a Tragedy?, 27 – bes. mit Bezug auf Hi 33,15–18.

³⁶ Diese Option wird von MICHAEL V. FOX kritisch diskutiert (dort auch weitere Lit.): Job the Pious, 356 mit dem »Appendix«.

³⁷ Dazu ERNST BLOCH, Atheismus im Christentum, 150; vgl. insgesamt zu Hiob ebd., 148–166.

schal; denn der im Prolog und in den Sturmreden präsentierte Gott habe die sittlich-rationale Prophetie, aber auch die strukturkonservative Weisheit ruiniert. »Jede Theodizee ist seitdem, an Hiobs harten Fragen gemessen, eine Unredlichkeit«, so Blochs Urteil.³⁸ Nicht nur der lesende Begleiter Hiobs, sondern Hiob selbst müsse zum Schluss kommen, dass nach dem Exodus Israels aus Ägypten nun ein weiterer Auszug bevorstehe. Denn Gott auferstehe nicht in seine(r) Gemeinde (R. Bultmann), sondern diese beginne nun dazu gegenläufig ihren Exodus *aus JHWH* – »freilich, wohin?«, wie Bloch anfügt.³⁹ Trotz dieser Ungewissheit bleibt es beim atheistischen Urteil des Spätmarxisten: Hiob erweise sich gerade dadurch als fromm, dass er *nicht* glaube. Der Text der Religion kehrt sich in ein gleichsam post-religiöses Dokument im Namen der Religion selbst, die ihre eigenen Werte aufzugeben drohe.⁴⁰

Nach dem Exodus folgt zumeist ein *re-entry*, und zwar in dem präzisen Sinn, dass die kategorialen Unterscheidungen von Gut und Böse, Glaube und Unglaube, (wahrer) Religion und dem Spektrum ihrer Verabschiedungen nun auf sich selbst angewendet werden.⁴¹ D. h. die Unterscheidung wird noch einmal auf die Glieder der Differenz appliziert. Im Fall des reflexiv werden den Textes und seiner theologischen Begleitung meint dies, dass Glaube und Theologie zur Glaubens- und Theologiekritik werden.

Diese zweite, nämlich theologisch-diskursive Auffassung lässt sich ihrerseits in verschiedenen Formen vertreten. Die vorsichtig-schwächere basiert auf einem bestimmten Verständnis der Weisheitsliteratur. Demnach bildet die sapientiale Tradition keine einheitliche Größe – obgleich sich wesentliche Merkmale der Weisheit benennen lassen –, sondern fluidere Bestimmungen treten an die Stelle eines allzu substanziellen Verständnisses. Die weisheitliche Literatur stehe, so etwa Markus Saur, für eine »Bewegung«, deren beabsichtigtes Prinzip die Pluriformität unterschiedlicher, mitunter inkompatibler Standpunkte sei.⁴² Diese Diversität dürfe man nicht wegexegisieren, sondern sie sei möglichst sensibel zu beschreiben, und zwar als ein Modul,

³⁸ Ebd., 163.

³⁹ Ebd., 152.

⁴⁰ Vgl. ebd., 166; zu Blochs Lesart auch GERHARD KAISER, Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie, 3–119, bes. 87 f.

⁴¹ Genau diese Funktion hat die Figur des *re-entry* bei GEORGE SPENCER-BROWN, Laws of Form, ch. 2; dazu STEFAN BERG, Regress und Reentry.

⁴² MARKUS SAUR, Sapientia discursiva, 247; ähnlich auch DAVID J. A. CLINES, Coming to a Theological Conclusion, 209–223. Das Buch Hiob als »Diskurs« anzusehen, trifft sich in bestimmter Hinsicht auch mit ANDREAS SCHÜLES These, das Buch sei – analog zu Uwe Johnsons Erstling – ein »Buch der Mutmaßungen«; siehe seinen Beitrag in diesem Band.

das den Leser zum aktiven Mitdenken anrege. Die oben genannten Aspekte von Performativität und einer Orientierung an der Textrezeption als Integral der Selbstausslegung der Schrift treten hier deutlich zutage. Die Weisheit sei somit nicht mehr als Doktrin anzusprechen, sondern als offener und sich öffnender »Diskurs«.⁴³ Dies gilt offenbar für das gesamte Alte Testament, sobald man Gerhard von Rad folgt und von einer Verweislichung (der Lektüre) der Hebräischen Bibel spricht.⁴⁴

Die offensivere Variante eines metathematischen Zugangs zeichnet sich ab, sobald man das Hiobbuch nicht mehr als sich öffnenden Theologiediskurs, sondern als diesen Diskurs abtragende Dekonstruktion des Theologischen insgesamt deutet. Dies gilt sowohl für eine innerbiblische Schriftauslegung und -kritik, als auch für eine selbstkritische Verarbeitung der Theologie innerhalb des Hiobbuches. Vertreter dieser Auffassung ist Konrad Schmid. Im einen Fall, der innerbiblischen Auslegung, deute sich eine »dialektische« Kritik an, die stets *mit* der Priesterschrift oder der Prophetie *gegen* die priesterschriftlichen und prophetischen Zeugnisse argumentiere. Nicht externe Anfragen würden an die Texte künstlich herangetragen, sondern die viel treffendere interne Kritik präsentiert, die auf Spannungen und Widersprüche der Texte selbst beruhe.⁴⁵ Im anderen Fall, der sukzessiven Dekonstruktion positionaler Theologie hingegen, kehre sich das Hiobbuch, so Schmid in einem anderen Aufsatz, gegen sich selbst:

»Der Prolog suspendiert die Theologie der Freunde in den Dialogen, er suspendiert die Gottesreden, er suspendiert in gewisser Weise aber auch sich selbst. Der Prolog sortiert so nach und nach alle möglichen Antworten nach dem Grund von Hiobs Leiden aus: Theologische Spekulation, wie sie die Dialoge anstellen, göttliche Offenbarung, wie sie die Gottesreden enthalten, ja, auch metaphysische

⁴³ MARKUS SAUR, *Sapientia discursiva*, 249; siehe auch die – in weitem Sinn – rezeptionsästhetischen bzw. wirkungskritischen Beiträge von GEORGE PATTISON, SIMON D. PODMORE und LEONIE RATSCHOW in diesem Band.

⁴⁴ Dazu LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Alttestamentliche Weisheit im Diskurs*, bes. 121 f.

⁴⁵ Dazu KONRAD SCHMID, *Innerbiblische Exegese und Schriftkritik im Hiobbuch*, 241–261; ein treffendes Beispiel dieser Dialektik zwischen Auslegung und Kritik findet Schmid im Junktum der Erhaltung der Ordnung und Stabilität der Welt (wie sie etwa in Gen 1 f. klassisch festgehalten ist) und dem subtilen Kommentar in Hi 3,1–4a, wo es heißt, der Tag der Geburt Hiobs solle ausgelöscht werden (V. 3), gerade damit diese priesterschriftliche These nicht am Schicksal Hiobs widerlegt werde; vgl. ebd., 246.

Konstruktionen, wie sie im Prolog selbst präsentiert werden, müssen als Lösungen des Hiobproblems letztlich ausscheiden.«⁴⁶

Die Vorwegnahme der Antwort, warum Hiob leide, sei daher nicht unter dramaturgischen Gesichtspunkten zu bedauern, sondern als theologisch gewolltes Statement wertzuschätzen; denn nun weiß der Leser (nicht unähnlich zu Gen 22), dass alle dialogischen und monologischen Ansätze längst als falsch aussortiert sind, und zwar auf Grundlage des Prologs, der seinerseits keine theologisch akzeptable Lösung bieten kann. Dies wolle er auch gar nicht. In der märchenhaften Lakonie der Eingangsszene spiegle sich bereits die womöglich ironische, in jedem Fall spekulative Selbstkritik als eigentliche Aussageabsicht. Sie fungiere als Initial einer verfrühten *theologia negativa*, für die Gott weder gerecht, noch ungerecht – sondern einfach Gott sei. Ein vergegenständlichendes Reden über Gott sei damit ausgeschlossen (noch einmal R. Bultmann)⁴⁷. Was Gott tue, bleibe uns entzogen.⁴⁸

Im Rückblick: Nachdem monothematische Ansätze zum Hiobbuch diskutiert worden waren, die trotz der Wendungen, Brüche und Spannungen das Buch als Behandlung eines zentralen Topos ansehen, sind metathematische Zugänge zur Sprache gekommen. Sie heben die Performanz des Textes im Kontext seiner Rezeption hervor, entweder als theologiekritischer Zugang in Form tropischer Doppelbödigkeit (als Traum oder in Ironie; D. Clines) bzw. in klassisch atheistischer Absage an JHWH (E. Bloch) oder aber als theologische Eigenauslegung in Form eines differenzaffinen Diskurses der Weisheit (M. Saur) bzw. einer Selbstdekonstruktion des Theologischen (K. Schmid).⁴⁹

Jenseits der zum Teil beträchtlichen Differenzen zwischen diesen metathematischen Zugängen verbindet sie eine ganz wesentliche Gemeinsamkeit: Angesichts der irreduziblen Polyphonie im Hiobbuch verabschieden sie sich von starren Interpretamenten und öffnen sich für beweglichere Formen der

⁴⁶ KONRAD SCHMID, Der Hiobprolog und das Hiobproblem, 31; dahinter steht Schmid's Behauptung, im Hiobbuch gehe es nicht um den Glauben und seine Anfechtung, sondern um eine theologiekritische Abtragung bestimmter Theologietypen; ähnlich auch in Schmid's Beitrag zum vorliegenden Band.

⁴⁷ Vgl. RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, bes. 26 und 33.

⁴⁸ Vgl. KONRAD SCHMID, Der Hiobprolog und das Hiobproblem, 31–33; siehe hingegen die Kritik an Schmid's Auffassung des (reformierten) *Deus semper maior* im Beitrag von EVA HARASTA in diesem Band.

⁴⁹ Dass dies keine enzyklopädische Zusammenstellung darstellt, sei ausdrücklich betont, zumal im vorliegenden Zusammenhang nur Ansätze zu Wort kommen, die den performativen Charakter des Buches unterstreichen.

Auslegung. *Daher tritt an die Stelle einer thematisch bestimmten Lektüre die Wertschätzung der Bewegung innerhalb des Buches.* Auf diese Weise werden die in der Tat kaum zu vereinbarenden Aussagen in ihrem Zwiespalt und die Charaktere in ihrer Ambivalenz als Momente einer intendierten oder für die Rezeption wesentlichen Textdynamik integriert. Die Vielfalt sei, so die Hoffnung, nicht Problem, sondern Schlüssel der Auslegung.⁵⁰

4 DIE ANFECHTUNG GOTTES

Es ist genau diese Umstellung *von einer thematisch exklusiven Essenz zur dynamisch inklusiven Performanz*, die es weiterzuverfolgen gilt. Könnte das Konzept der Anfechtung helfen, diesen Transfer mit Leben zu füllen? Der vorliegende Band ist nicht darauf festgelegt, diese Frage umweglos zu bejahen, sondern geht probenhalber davon aus, dass sie bejaht werden *könnte*, um den Spielarten, Nuancen, aber auch den Widerständen und Spannungen nachzugehen, die eine affirmative Antwort freilegt. Ginge es tatsächlich um eine These jenseits ihrer durchaus spielerischen Erprobung, wäre die Interpretation des Hiobbuches unter dem Gesichtspunkt der Anfechtung eine Frage von interpretativer Wahrheit oder Falschheit. Der demgegenüber vorsichtigeren und hier gewählte Ansatz wendet die Anfechtung als Interpretament auf das Hiobbuch an, um im Vollzug freizulegen, welcher Gewinn diesem Manöver möglicherweise zukommt. Dann aber geht es nicht mehr um wahr oder falsch (*realistischer Zugriff*), sondern darum, ob sich dieser Ansatz bewährt, indem neues Licht auf Elemente des Buches und auf das Buch als solches gerichtet wird (*metaphorischer Mehrwert*).

Das sog. Theodizee-Problem würde dann in die weit grundlegendere Frage nach der gewollt doppeldeutigen *Anfechtung Gottes* integriert. Nicht die Passion des exemplarisch Frommen stünde dann im Zentrum, wohl aber Gottes Umgang mit Hiobs (Heraus-)Forderung, die auf Gott selbst zurückwirken könnte.⁵¹ Es ist genau diese theologisch so prekäre wie literarisch span-

⁵⁰ Dies ist eine neuere Entwicklung in der Auslegung; vgl. noch JÜRGEN VAN OORSCHOT, Tendenzen der Hiobforschung, 351–388.

⁵¹ Dieses Vorgehen ist selbstverständlich nicht ohne Gefahren; denn nun droht latent die *Anthropologisierung Gottes*, weil von einer humanen Bestimmung ausgegangen wird, um sie dann theo-logisch zu wenden. Das hat beschränkte Analogien zum Diskurs über die *Reue Gottes*, wobei mit Blick auf Texte wie Gen 6 und Jer 18 gilt, dass im Kontrast zur Anfechtung dies eine biblische Bestimmung ist – was allerdings das Problem anthropo-

nungsreiche Konfrontation, die dazu einlädt, im Zusammenspiel von Systematischer Theologie und bibelwissenschaftlicher Exegese nicht nur erneut, sondern tatsächlich neu bearbeitet zu werden. Die Wechselwirkung zwischen dem dogmatisch lange vernachlässigten Topos der *Anfechtung* und dem exegetisch prominenten Thema der *Eigenschaften – und der Wandlungen – Gottes* könnte dabei überraschende Perspektiven eröffnen, um ausgehend vom Buch Hiob nach der Wirklichkeit Gottes zu fragen.

4.1 ANFECHTUNG!

Anfechtung ist sowohl begrifflich wie inhaltlich ein klassisch dogmatisches Thema – doch entweder als marginalisierter Klassiker oder gar als klassische Marginalie.⁵² Denn weitgehend konzentrieren sich die entsprechenden Arbeiten auf eine Auseinandersetzung mit der lutherischen Anfechtungstheologie, ohne sich von rein theologiegeschichtlichen Erwägungen wirklich zu lösen, oder aber Anfechtung wird thematisch anzitiert, aber kaum begrifflich entfaltet.⁵³ Schon bei Luther ist jedoch klar, dass »Anfechtung« – meist übersetzt als *tentatio* oder *afflictio* (im Gegensatz zur *tribulatio* oder *probatio* als Übertragungen für »Prüfung«) – ins Herz der Theologie führt. Und zwar in dem doppelten Sinn, dass zum einen Anfechtung ein Phänomen nicht nur des Glaubens, sondern auch der den Glauben begleitenden Theologie sei, die von der Trias *oratio*, *meditatio* und *tentatio* lebe; und zum anderen in dem näherliegenden Sinn, wonach der Glaube jener existentielle Kontext sei, in dem die Anfechtung ihren »Sitz im Leben« habe.

Das erste Moment gründet darin, dass nicht nur für Luther eine Theologie, die sich vom Glauben gänzlich abkoppelt, ein Unding bleibt; Theologie sei ihrerseits eine Bewegung des mitunter angefochtenen Glaubens. Damit ist das zweite Moment bereits berührt; denn Anfechtung als nicht kontrollierbare, sondern *widerfahrende Haltung des Glaubens zum Glauben zwischen Kognition und Emotion* wird in der Reformationszeit zum Standard promoviert: Die Anfechtung sei demnach nicht eine Ausnahme der mit sich und

morpher Rede von Gott nicht umgeht; dazu siehe bes. JAN-DIRK DÖHLING, Der bewegliche Gott; aus systematischer Sicht schon EBERHARD JÜNGEL, Anthropomorphismus als Grundproblem neuzeitlicher Hermeneutik, 110–131.

⁵² Dazu PIERRE BÜHLER/STEFAN BERG/ANDREAS HUNZIKER/HARTMUT VON SASS, Anfechtung. Eine Einleitung.

⁵³ Siehe dazu die einschlägigen Arbeiten von KARL HOLL (1921), WALTHER VON LOEWENICH (1929), WERNER ELERT (1931; 1949), PAUL ALTHAUS (1961; 1962), LENNART PINOMAA (1943), HEINRICH BEINTKER (1954; 1957; 1975).

Gott ringenden *fides*, sondern der Normalzustand eines jeden Glaubens.⁵⁴ Anfechtung setze demnach nicht nur den Glauben voraus, sodass es keine Anfechtung *extra fidem* geben könnte, sondern schon die Bestimmung eines angefochtenen Glaubens bliebe reine Tautologie, weil sie nur entfalte, was der Glaubensbegriff längst enthalte. So kann wiederum Luther befürchten, die schlimmste Anfechtung sei, keine Anfechtung zu haben, um damit die Vermutung zu nähren, es sei erst die Erfahrung der Anfechtung, die die Erfahrung von Gottes heilsamer Wirklichkeit ermögliche.⁵⁵

Das leise Verschwinden oder gar die bewusste Marginalisierung der Anfechtung gliche dann einem Säkularisierungsphänomen, zumal die Erosion des Glaubens zugleich den Boden für Erfahrungen der Anfechtung nehmen würde und umgekehrt das Schwinden der Anfechtung ein sicherer Indikator dafür wäre, dass der Glaube ortlos geworden ist.⁵⁶

Nun manifestiert sich das Angefochtensein, so Carl Heinz Ratschow, in der »Preisgegebenheit des Glaubens an das Ungefähr des Lebens«⁵⁷. Dieses Ausgesetztsein des Glaubens ließe sich auf die Formel »Gott wider Gott«⁵⁸ bringen, zumal Gott als Urheber allen Seins in seinem eigenen Widerspruch erkannt werde. Das Moment der Anfechtung des Glaubens behaupte, »die Eigenständigkeit der Welt sei Gottfeindschaft, Gottesflucht und Selbstliebe«⁵⁹. Der Glaube sei in der Anfechtung sich selbst problematisch geworden, kognitiv im Sinne der Erosion bestimmter Inhalte und existentiell im Sinne der Unbestimmtheit vormalig sicherer Einstellungen. Nicht Gottes Existenz werde angezweifelt – Anfechtung ist nicht Unglaube –, sondern gerade unter Voraussetzung seines Daseins sei Gott selbst und der Bezug zu ihm fraglich geworden.⁶⁰

⁵⁴ JOHANNES CALVIN hält entsprechend fest: »Wenn wir lehren, daß der Glaube gewiß und sicher sein soll, so verstehen wir darunter ganz gewiß nicht eine Gewißheit, die kein Zweifel mehr berührte, keine Sicherheit, die keine Sorge und Angst mehr bedrängte; nein, wir sagen, daß die Gläubigen immerfort im Kampfe liegen gegen ihren eigenen Mangel an Vertrauen. Wir denken nicht daran, daß ihr Gewissen etwa in friedlicher Ruhe dahinlebe, die keine Erschütterung mehr in Frage stellen könnte« (Institutio, III,2,17).

⁵⁵ Zu Luthers Anfechtungstheologie siehe HEIKO SCHULZ, Umarmungen Gottes; SIMON D. PODMORE, The Lightning and the Earthquake, 562–578.

⁵⁶ Siehe ULRICH H. J. KÖRTNER, Wiederkehr der Religion?, 64 f. und 81; DERS., Gottesglaube und Religionskritik, 91; KARLHEINZ RUHSTORFER, Freiheit Würde Glauben, 17 und 21.

⁵⁷ CARL HEINZ RATSCHOW, Der angefochtene Glaube, 235.

⁵⁸ Mit Bezug auf MARTIN LUTHER, De servo arbitrio, 626; ebd., 236.

⁵⁹ Ebd., 241.

⁶⁰ Dazu auch WALTER MOSTERT, Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die Frage nach dem gnädigen Gott?, bes. 112 f. und 124.

Dennoch gilt Anfechtung häufig als ein »definitionsresistenter« Begriff, wie Heiko Schulz feststellt.⁶¹ Auch deshalb bietet es sich an, ihn mittels der ihm benachbarten Konzepte terminologisch einzukreisen:

Am nächsten steht der Anfechtung die *Versuchung*. Der Versuchung eignet eine lockend-überlistende Signatur, sie wirkt weniger aggressiv und martialisch, eher subtil werbend, mitunter zaghaft-tastend, aber auch hinterhältig überwältigend. Die Versuchung ist ein Phänomen der Lust, Attraktion, eines Überschusses, die Anfechtung hingegen entzieht sich diesen Bestimmungen, weil sie auf die Seite des Widerwärtigen, aber auch des nur Widerfahrenden gehört. Der Versuchung kann man entgehen oder erliegen, sie lässt demnach ein gewisses Maß an Optionalität. Die Anfechtung aber muss man erleiden, ohne sie aktiv loswerden zu können, denn ihr Ausgangspunkt bleibt im Gegensatz zum Objekt der Versuchung unbestimmt. All dies schließt nicht aus, dass es Szenarien der Übergänge geben kann und Versuchungen zu Anfechtungen – und umgekehrt? – werden.⁶²

Der *Prüfung* hingegen kommt nun etwas Pädagogisches zu, das der Versuchung, teilweise auch der Anfechtung, abgeht. Während Prüfung jedoch eine objektivistische Beschreibung einer Handlungssequenz bezeichnet, beschreibt Anfechtung – ähnlich wie die *Verzweiflung* – weit eher den Modus, wie sie erfahren wird. So mag die *aqedah* aus Gen 22 Gottes Prüfung sein, was nicht ausschließt, dass Abraham im Wissen oder Unwissen um diese prüfende Anordnung durch Gott angefochten ist. Ähnliches gilt für Hiob.⁶³ Dabei besitzt die Prüfung ein klar definiertes Ziel, um als erfolgreich bestanden (oder nicht) gelten zu können, während die Anfechtung als theologisches »quale« gerade davon lebt, aus der Erste-Person-Perspektive intentional obskur zu bleiben.

Noch einmal ein davon verschiedenes Moment ist mit dem *Zweifel* berührt. Hier wird die kognitive Unsicherheit in Bezug auf etwas Konkretes

⁶¹ HEIKO SCHULZ, Umarmungen Gottes.

⁶² Dazu bes. PHILIPP STOELLGER, Glaube als Anfechtung?; DERS. im Beitrag zum vorliegenden Band. – In einem Kierkegaard'schen Setting lassen sich Anfechtung und Versuchung aber auch den unterschiedlichen *Stadien der Existenz* zuordnen, sodass die Versuchung in den Bereich des Ästhetischen (oder des Ethischen?), die Anfechtung aber in den des Religiösen gehörte; dazu Kierkegaard: »Bei der Versuchung ist das Versuchende das Niedrigere, bei der Anfechtung ist es das Höhere; bei der Versuchung will das Niedrigere das Individuum verlocken, bei der Anfechtung will das Höhere, gleichsam neidisch auf das Individuum, dieses zurückschrecken.«; zit. nach HEIKO SCHULZ, Umarmungen Gottes; siehe auch DERS., Eschatologische Identität, 440–458.

⁶³ Vgl. SÖREN KIERKEGAARD, Die Wiederholung, 79.

unterstrichen. Zwar kann Zweifel auch eine generelle Einstellung im Sinne der Nachdenklichkeit, Um- und Vorsicht meinen, doch zweifelt man zumeist an etwas, das sich benennen lässt und dem eine Vagheit des Gegenstandsberreichs fremd ist. Genau dies ist bei der Anfechtung anders. Herkunft, Berechtigung und die Möglichkeit der Überwindung sind bei der Anfechtung wesentlich ungeklärt. Während zum Zweifel noch eine kognitive Souveränität gehört, eine Skepsis also, die sich ihrer selbst sicher ist, steht die Anfechtung für einen Gestus der Ohnmacht, die den Zweifel enthalten kann, aber darüber hinausgeht, indem am Angezweifelten gelitten wird.⁶⁴ Im Gegensatz zum Skeptiker ist dem Angefochtenen alles Heroische fremd.

Anfechtung bezeichnet demnach zunächst einen *Konflikt* zwischen zwei Überzeugungen, die inkompatibel sind, aber nicht einfach zu negieren oder ohne existentiellen Verlust aufzugeben wären. Die Unvereinbarkeit der Überzeugungen ist lediglich die logische (oder epistemische) Komponente der Anfechtung; diese wandelt sich in einen persönlichen Kampf, sofern jene Überzeugungen keine bloßen Propositionen bleiben, sondern lebensorientierende Gewissheiten waren. In Hiobs Fall steht Gottes Güte seiner menschlichen Erfahrung diametral entgegen. Seine Frömmigkeit erlaubt es nicht, von Gott zu lassen, aber auch nicht weniger oder anderes als Gott als gerechten Gott zu glauben. Die Erfahrung des Leids hingegen trägt die Evidenz des Faktischen in sich und könnte nur um den Preis der Selbstverleugnung negiert werden.⁶⁵ Beide Komponenten – die kognitiv-epistemische und die existentiell-lebensweltliche – sorgen dafür, dass die Anfechtung die *Struktur eines Dilemmas* annimmt.

Dadurch ist zugleich unklar, wie die Anfechtung zu überwinden wäre; sie bleibt durch den unvermeidlichen Verlust negativ und versetzt den Angefochtenen in eine genuin passive Position – also *Passion* –, gegen die er sich buchstäblich kämpfend wendet – notwendigerweise ohne Erfolg. Der Anlass und Grund der Anfechtung verbleibt im Ungeklärten, wobei auch »externe« Anfechtungen – die des Satans, Gottes (!) oder die Anfechtung in der An-

⁶⁴ Paul Tillich hat einen analogen Unterschied im Blick, wenn er zwischen *essential doubt* (an etwas zweifeln) und *existential doubt* (Verzweiflung, Sinnverlust) differenziert; dazu PAUL TILlich, *Rechtfertigung und Zweifel*, 123–137; ferner MICHAEL MOXTER, *Gewisse Anfechtungen*.

⁶⁵ Genau dieser Ausweg wird im 2005 erschienenen dänischen Film *Adams Äpfel* durchgespielt, in dem Mads Mikkelsen einen Pfarrer spielt, der den Hiobsbotschaften in zunächst rührender Umdeutung, aber auch zunehmend hilfloser Ignoranz begegnet. Die Anspielungen auf den Hiob des Prologs durchziehen den Film ganz explizit.

fechtung der anderen –, die als von außen kommend erfahren werden, gleichsam verinnerlicht und »endogenisiert« werden; sie können nicht äußerlich und damit auf Distanz bleiben. Anfechtungen sind aufdringlich, sodass sie im *Modus des Agons* durchstanden werden müssen.

In der Metaphorizität⁶⁶ des Begriffs Anfechtung spiegelt sich jener Kampf mit einem ungreifbaren Außen, dessen Personifikationen hilflos bleiben, aber doch – ähnlich zum Gewissen – einen Kampf mit sich (vielleicht gar als Selbstanfechtung, als Anfechtung, die sich des Glaubens selbst verdankt) beschwört. Dabei geht es um alles – bis zum und in den Tod. Die Herausforderung der Anfechtung besteht gerade darin, dass sich leidende und (an)klagende Anfechtungen auf der Grenze zwischen Erträglichkeit und dem Untragbaren bewegen. Die Möglichkeit, an der Anfechtung zu zerbrechen, zeichnet sie notwendig aus, sodass das Agonisch-Dilemmatische jener Anfechtung den *Charakter des Dramatischen* annimmt.

4.2 ANFECHTUNG IM HIOBBUCH?

Es ist nicht ganz ungefährlich, ein derart dogmatisch imprägniertes Konzept wie die Anfechtung in einen Zugang zum Hiobbuch zu integrieren oder gar als Schlüssel seiner Interpretation zu erproben. Abgesehen vom offensichtlichen Anachronismus, einen erst seit der mittelalterlichen Mystik etablierten Term auf ein spätnachexilisch entstandenes Buch anzuwenden,⁶⁷ spielt jene Thematik für die exegetische Arbeit bislang kaum eine Rolle.⁶⁸ Schon im Hebräischen ein Äquivalent für die »Anfechtung« auszumachen,⁶⁹ ist nicht ganz einfach, wie auch die Übersetzungen zeigen, die – zumal im Deutschen – konfessionell gefärbt sind. So kommt der Begriff in der Lutherbibel von 1984 22 Mal vor (teilweise auch in Perikopenüberschriften; z. B. zu Ps 6), während er in der reformierten Zürcher Bibel gar nicht auftaucht.

⁶⁶ Dazu bes. SIMON D. PODMORE, *Kierkegaard and the Self before God*, Kap. 6.

⁶⁷ Vgl. REINHARD SCHWARZ, Art. Anfechtung II (Mittelalter), 691–695.

⁶⁸ Gerhard von Rads *Theologie des Alten Testaments* handelt das Hiobbuch im ersten Band unter dem Leitfaden »Die Anfechtung Israels und der Trost des Einzelnen« ab; vgl. auch TIMO VEIJOLA, *Offenbarung und Anfechtung*.

⁶⁹ Der Term, der im Deutschen mit »anfechten« übersetzt wird, ist im Hebräischen נִסָּה; dieser Begriff hat jedoch das Problem, das die allermeisten seiner Übersetzungen in nicht-deutsche Sprachen haben: Er ist offen für »anfechten« und »versuchen«. Ähnlich wie das lateinische *tentatio* kennt auch das hebräische נִסָּה folglich nicht die wichtige Unterscheidung zwischen »Anfechtung« und »Versuchung« und verspielt damit den Sprachgewinn, der mit jener Differenz einhergeht; zu diesen terminologischen Hintergründen auch PHILIPP STÖLLGERS Beitrag zu diesem Band.

Nun muss man nicht auf dem Begriff bestehen, um von Phänomenen der Anfechtung zu sprechen und sie auch für das AT geltend zu machen. Könnten nicht Störungen der kultischen Ordnungsvorstellungen und Fehler im rituellen Vollzug in den semantischen Bereich der Anfechtung gehören, zumindest für die vorexilische Kultreligion, wie Konrad Schmid erwogen hat?⁷⁰ Für die Literatur der Weisheit und deren »Krise« wird man vermuten dürfen, dass die Dissonanzen zwischen der Erfahrungswirklichkeit Israels und den Verheißungen, auf die hin es lebte und sich orientierte, in Anfechtung verarbeitet wurden – nicht unbedingt im Modus der Überwindung, eher als Element des religiösen Vollzugs selbst. Konrad Schmid summiert daher wie folgt:

»Entsprechend wandelt sich die ›Anfechtung‹ im Rahmen der durch das Alte Testament bezeugten Geistesgeschichte von einem zu minimierenden oder gar zu beseitigenden Störfaktor zu einem integralen Bestandteil religiöser Vollzüge und theologischer Reflexion.«⁷¹

In diese Entwicklungen – sagen wir ruhig: diese Promovierung der Anfechtung zum Integral des Glaubens Israels – gehört offensichtlich auch das Buch Hiob. Die redaktionell intendierte Endgestalt des Hiobbuches⁷² mündet zumindest aus der Perspektive der Rezipienten in die Frage nach Gott außerhalb menschlicher Rechtfertigungskategorien.⁷³ Mit den satanischen Anschlägen gegen Hiob tritt die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in die Welt und ihr Leiden ein. Ist diese göttliche Weltwirklichkeit nicht zwangsläufig eine angefochtene, wenn Welt und Mensch, die er geschaffen hat und erhält, leiden? Gerade weil es Leid gibt, das Gott zwar zulässt, zugleich auch begrenzt, möglicherweise aber gar zu verantworten hat, stellt sich diese Frage umso dringlicher.

⁷⁰ Dazu KONRAD SCHMID, Religions- und Theologiegeschichte der »Anfechtung« im Alten Testament.

⁷¹ Ebd.

⁷² Über die Entstehung bzw. die Verhältnisbestimmung der einzelnen Textteile des Hiobbuches ist sich die Forschung nicht einig. Zur Entstehung u. a. vgl. LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ijob. Vier Modelle der Interpretation, 21–37; JÜRGEN VAN OORSCHOT, Die Entstehung des Hiobbuches; MARKUS SAUR, Das Hiobbuch als exegetische und theologische Herausforderung, 1–21. Als spezifisch literar- und redaktionskritische Studien sind JÜRGEN VAN OORSCHOT, Gott als Grenze, und WOLF-DIETER SYRING, Hiob und sein Anwalt, zu nennen. Das Modell einer älteren Hiobdichtung, die nachträglich gerahmt und dadurch geschichtstheologisch eingebettet wurde, versucht RAIK HECKL (Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels) nachzuweisen.

⁷³ Zu beachten ist, dass »Rechtfertigung« und »Anfechtung« als sowohl juristische als auch forensische Begriffe gelten können.