

Knud Henrik Boysen

**Hiob und seine modernen Freunde.
Die Entstehung des Hiobproblems im alten Israel,
sein Gebrauch und seine Problematik
in der Theologie der Moderne
Teil II**

3. Die Antworten auf Hiob in modernen dogmatischen Entwürfen

3.1 Die christologische Lösung (G. Ebeling; C. Gestrich)

*Der Weg von Hiob zu Christus*¹ wird in der systematischen Betrachtung gern eingeschlagen, indem in der Auferweckung Jesu die Antwort auf das Hiobproblem gesehen wird. Christus ist der von Hiob eingeforderte „Löser“ (Hi 19,25). Davon weiß das Hiobbuch natürlich nichts, es handelt sich um eine spezifisch christliche Lösungsstrategie. Ich möchte diese Antwort auf Hiob anhand der Dogmatik von Gerhard Ebeling und mehr noch an den Beiträgen seines Schülers Christof Gestrich zeigen.

Ebeling ordnet Hiob im Dritten Teil seiner Dogmatik („Der Glaube an Gott den Vollender der Welt“) der Behandlung des Theodizeeproblems unter der Überschrift „Die Gerechtigkeit Gottes“ zu². Er sieht Hiob als *besonders leidenschaftliche* Gestalt der allgemein menschlichen Theodizeefrage, der Frage des leidenden Menschen an Gott und dessen Gerechtigkeit: „Warum?“³ Diese Frage aber drehe sich im Munde des Menschen allzu leicht von der Klage zur Anklage gegen einen Gott, der entweder das Leiden nicht ändern will oder nicht ändern kann. So wird die Frage zur eigentlichen Belastungsprobe, an der *der Gottesglaube selbst zu zerbrechen drohe*⁴. Ebeling will für seine Lösung, im Unterschied zu dieser von ihm so genannten „philosophischen“ Theodizeefrage, die Fragerichtung umdrehen: *Es geht nicht um die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen, sondern um die Rechtfertigung des*

¹ H. J. Hermisson, *Erlöser*, 688.

² G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens III. Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen 1979, 509-528 (§41).

³ A.a.O., 512.

⁴ A.a.O., 512-513. Zitat 512.

*Menschen durch Gott*⁵. Auch Hiob gehört, da er versucht Gott in einen Rechtsstreit zu ziehen und wegen seiner vermeintlichen Ungerechtigkeit zu verklagen, in diese philosophische Fragerichtung hinein. Und aus diesem Grund muss er nach den Gottesreden auch schweigen (Hi 39,34; 42,5-6). Für Ebeling erscheint es *in der Tat als der Gipfel der Gottlosigkeit, wenn Gott vor das Forum der Menschen zitiert und in die Rolle des Angeklagten versetzt wird. Steht doch der Mensch vor Gott, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Sein Sein hängt am Urteil Gottes und nicht Gottes Sein am Urteil des Menschen*⁶. Von Gottes Seite aus gesehen geht es vielmehr um die „Selbstrechtfertigung Gottes“, die paradoxerweise in der Rechtfertigung des Gottlosen besteht. Das Erstaunliche ist eben, dass es Gott nicht um die Vernichtung des Gottlosen, sondern seine Rechtfertigung um Christi willen geht⁷. *Das ist die entscheidende Antwort auf die Frage nach der Theodizee. Die Hiobfrage ist damit nicht verdrängt, sondern in das Christusgeschehen hineingenommen, so daß jeder Leidende glauben darf, sein Leiden und Sterben sei in dem Leiden und Sterben Christi mit aufgehoben*⁸. Die Frage aber, ob darum der Ursprung des Bösen, das den Menschen leiden lässt, in Gott selbst zu suchen ist (wie es der Hiobprolog nahelegt) bleibt bei Ebeling *als unerklärliches Dunkel stehen*. Diese Frage könne erst durch die Vernichtung des Bösen als Negation Gottes im Endgericht gelöst werden⁹.

Ebeling legt bei seiner Betrachtung Hiobs alles Gewicht auf die Reue Hiobs (Hi 42,6), die die einzige richtige Reaktion auf die direkte Gottesoffenbarung sei. Dass er sich mit seiner Argumentation allerdings gerade einem Argument der Freunde bedient, dass es nämlich eigentlich Hiob ist, der sich durch seine Anklage gegen Gott schuldig macht (Hi 15,3-6), bleibt bei ihm unreflektiert. Das Hiobproblem wird zum Beispiel für das (lutherische) Paradigma des in sich selbst verkrümmten Menschen, der sich vor Gott beständig selbst rechtfertigen und damit Gott eben kein Recht geben will¹⁰.

Behutsamer und exegetisch bedachter hat sich Christof Gestrich der Frage Hiobs angenommen¹¹. Bei Gestrich gehört Hiob in den Bereich der Eschatologie, indem er die Frage nach einer endgültigen Lösung des Leidens aufwerfe. Er beginnt

⁵ A.a.O., 517.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., 518.

⁸ A.a.O., 518-519.

⁹ A.a.O., 519.527-528. Zitat 519.

¹⁰ A.a.O., 518.

¹¹ C. Gestrich, *Die Seele des Menschen und die Hoffnung der Christen. Evangelische Eschatologie vor der Erneuerung*, Frankfurt a. M. 2009, 78-94.114-115 („Die Antwort auf die Gottesfrage Hiobs durch Jesus Christus“).

religionsgeschichtlich mit der Krise der Weisheit bei Kohelet und Hiob, die selbst aber keine Antworten auf die Frage des Hiob nach Gottes Gerechtigkeit, Treue und Güte bieten. Die gewonnene Wette Gottes gegen den Satan habe stattdessen im Gegenteil einen bleibenden *Schatten* [...] *auf die Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes* geworfen¹². Wie sollte Israel seinen Gott da noch lieben können, *nachdem Hiobs tiefe Wunden aufgerissen und der entsprechende Schatten auf Gott gefallen war?*¹³ Übrig blieb nur folgende religiöse Anweisung: *Der Mensch muss, was auch immer ihm von Gott auferlegt werden mag, die Gebote erfüllen und in Gottesfurcht ausbarren. Selbst wenn er den Nutzen dessen nicht begreift, muss er im Gehorsam gegen Gott bleiben*¹⁴. Gestrich sieht in dieser Art religiöser „Stimmung“ (*mehr Unterwerfung als Liebe*¹⁵) in Israel den Grund sowohl für den Versuch präziser Gebotserfüllung durch die Pharisäer, als auch für die Hoffnung auf einen Messias, *der Israel mit seinem Gott versöhnt und erlebtes Unglück vergessen macht*¹⁶.

Jesus als der erschienene Sohn Gottes habe sich nun gerade den Leidenden in Israel zugewendet. Mit seiner Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes wollte er die Beschädigung des Gottesverhältnisses auflösen. Das Kommen des Reiches Gottes werde Israel und die ganze Menschheit von den (bei Gestrich so genannten) „*Groß-Übeln*“ befreien: *Extreme Leiden (auch geistige und soziale), Sterben/Tod und Sünde/Schuld*¹⁷. Indem Jesus nun in der Versuchungsgeschichte (Mt 4,1-11) denselben Satan, der Gott zur so folgenschweren Wette herausforderte, als Verdreher herausstellt (*ihn aus dem Himmel stürzt*¹⁸), zeigt Jesus sich als derjenige, der wirklich mit Gott dem Vater zusammenstimmt¹⁹. Zusammenfassend resümiert Gestrich: *Der Schatten einer moralischen Anklage, unter die Gott wegen des Umgangs mit Hiob geraten zu sein scheint, ist durch Jesus wieder abgezogen worden. Denn Jesu himmlischer Vater gewährt den Menschen die Teilbabe am Reich Gottes, in welchem alle das Humane im Kern bedrohende Übel mit einem eigenen Einsatz Gottes beseitigt werden*²⁰.

¹² A.a.O., 80.

¹³ A.a.O., 81.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. Vgl. auch H. Spieckermann, *Satanisierung*, 444.

¹⁶ C. Gestrich, *Seele*, 81.

¹⁷ A.a.O., 82.

¹⁸ A.a.O., 115.

¹⁹ A.a.O., 84. Der Satan ist jedoch nicht etwa ein dualistischer Dämon, sondern bei Gestrich ein Bild für das dunkle *alter ego* Gottes, bzw. für denjenigen der sich als solches *alter ego* Gottes ausgibt. Vgl. a.a.O., 85.

²⁰ A.a.O., 85.

Dass es trotz dieser Ankündigung des Reiches Gottes durch Jesus weiterhin Leiden in der Welt gebe, ist die bleibende Anfechtung des Christentums²¹. An dieser Stelle schwenkt Gestrich wieder auf die Linie Ebelings ein: Gott erfüllt nicht die Träume des Menschen von der Befreiung vom Leiden, sondern Gott erfüllt sein Reich an den Menschen: *Mit der Errettung des Menschen aus dem Tod, ehrt Gott sich selbst*²². Es sei aber eine ganz andere Frage, ob die Menschen diese Identität vor Gott auch wirklich annehmen wollen, wenn sie sich dann auch von Gott sagen lassen müssten, *wer sie vor ihm sind* (also sich erkennen, wie sie von Gott erkannt sind). Allerdings ist die Verwandlung des leidenden Menschen in verherrlichte Kinder Gottes, noch bis zum Eintreten des Reiches Gottes verborgen²³. Dieser eschatologische Vorbehalt war bereits aus der „apokalyptischen“ Antwort an Hiob bekannt. Bei Gestrich ist es darum bleibende Aufgabe des Christentums, die Prolepse des Gottesreiches im Glauben und in der Seele des Menschen (dem eigentlichem Zielpunkt von Gestrichs Argumentation) aufzuzeigen²⁴.

Gestrich argumentiert grundsätzlich anders als Ebeling: Hiobs Frage erscheint bei Gestrich nicht als Ausdruck der natürlichen Gottvergessenheit des Menschen, sondern als eine legitime Frage nach Gott auf die die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes eine (für den christlichen Glauben allerdings definitive) Antwort gegeben hat. Die Lösung besteht für Gestrich dabei aber nicht erst in der Kreuzigung und Auferweckung Jesu, sondern wird bereits in der Verkündigung des irdischen Jesus vollzogen. Ebelings und Gestrichs Lösungen ist gemeinsam, dass das Hiobproblem zwar als Menschheitsfrage aufgefasst wird, es aber nur im Kontext des christlichen Glaubens an Jesus Christus als lösbar erscheint.

3.2 Die funktionale Bestimmung (K. Barth)

Innerhalb der Versöhnungslehre seiner *Kirchlichen Dogmatik* hat sich Karl Barth ausführlich, und für die Dogmatik sicher am ausführlichsten, mit Hiob auseinandergesetzt. Eine eigene Behandlung von Barths Hiobauslegung wurde dabei erst neuerdings als Forschungsdesiderat benannt²⁵. Die breiten Exkurse finden sich in KD IV/3 innerhalb des 16. Kapitels „Jesus Christus, der wahrhaftige Zeuge“ unter § 70 „Des Menschen Lüge und Verdammnis“²⁶. Dabei wird

²¹ A.a.O., 85-86.

²² A.a.O., 88.

²³ A.a.O., 87-88 mit Anm. 22.

²⁴ Vgl. A.a.O., 94.115.

²⁵ Vgl. M. Beintker, *Hamartologie und Christologie. Die Bauformen der Sündenlehre in KD IV/1-3*, in: ZDTh 27 (2011), 39-59, 58.

²⁶ KD IV/3, 443-448.459-470.486-499.522-531. Die Exkurse sind zusammen veröffentlicht

bezeichnenderweise die Figur des Hiob im 1. Abschnitt dieses Paragraphen unter der Überschrift „Der wahrhaftige Zeuge“ behandelt, seine Freunde dagegen ebenso bezeichnend im 2. Abschnitt unter der Überschrift „Des Menschen Lüge“²⁷.

Barths Hiobauslegung steht dabei deutlich im Zeichen einer typologischen Exegese im Gefolge des Alttestamentlers Wilhelm Vischers, der das ganze Alte Testament „auf Christus hin“ bzw. als „Vorabschattierung“ der Person Christi auslegen wollte²⁸. Barth gibt einen ausdrücklichen Hinweis auf dessen Buch „Hiob. Ein Zeuge Jesu Christi“ von 1933²⁹. Im Anschluss daran formuliert er: *Es dürfte in der Tat schwer sein, das Buch Hiob aufgeschlossen zu lesen, ohne der – freilich fernen, blassen, fragmentarischen, auch fremdartigen, aber deutlich Umrisse gewahr zu werden, in denen sich die Gestalt Jesu Christi – und sie eben in ihrem Charakter als des Menschen Lüge entlarvenden wahrhaftigen Zeugen – in ihm abzeichnet*³⁰. Diese christologisch-unhistorische Lektüre hindert Barth allerdings nicht daran, im Folgenden einen kurzen Abriss der Literarkritik des Buches Hiob zu geben und Hiob als eine *sagenhaft fingierte Gestalt* zu bezeichnen³¹. Im Folgenden bewegt sich Barths Auslegung stetig zwischen diesen beiden Polen einer historisch-exegetischen und einer „christologischen“ Lektüre des Buches Hiob³². Ebenso springt die Auslegung oft zwischen der konkreten Auslegung des Hiobbuches und dessen Anwendung auf die klassische prinzipiell-dogmatische Fragestellung des Verhältnisses des Menschen vor Gott hin und her (angezeigt im häufigen Wechsel von „Hiob“ zu „der Mensch“). Dies macht die Texte Barths in der ihm eigenen Weise vielschichtig. Barths Beobachtungen sind

als K. Barth: Hiob. Herausgegeben und eingeleitet von H. Gollwitzer, BSt 49, Neukirchen-Vluyn 1966, 31-93. Diese Ausgabe weist jedoch leider einige Mängel auf. Gollwitzer vergaß die Seite 443 sowie zunächst auch den letzten Exkurs, der nur als Einlage beigegeben ist (als S. 97-114), was zu Folgefehlern in seiner Einleitung (S. 9-30) führt.

²⁷ Der Hiobabschnitt erweist sich hier als planvoll in die Gesamtanlage der Versöhnungslehre eingefügt, in dessen drei Durchgängen in KD IV/1-3 Barth die Abschnitte zur Sünde jeweils mit alttestamentlichen Exegesen unterlegt, vgl. dazu M. Beintker, *Hamartologie und Christologie*, 55-59.

²⁸ Vgl. A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik*, GAT 5, Göttingen 1977, 135.

²⁹ KD IV/3, 443, bei Gollwitzer wird diese Beziehung zu Vischer aufgrund des Fehlens dieser Seite der KD in seiner Ausgabe fälschlicherweise nur vermutet, vgl. K. Barth, *Hiob*, 20f.

³⁰ KD IV/3, 443 vgl. a.a.O., 448, wo die Typologie nochmals verdeutlicht wird.

³¹ A.a.O., 444.

³² Vgl. etwa a.a.O., 459-463 zur explizit historischen Frage des Verhältnisses von Hiobsage und Hiobdichtung (jedoch unter Absage einer „historisch-pragmatischen“ Exegese, die z.B. versucht Hiobs Krankheit medizinisch zu klären) auf die dann a.a.O., 470 wiederum eine ahistorische Typologie des ganzen Buches auf Christus hin folgt.

auch aufgrund dieser spezifischen Herangehensweise zum Teil originell und haben stark in die exegetische Hiobauslegung hinein gewirkt³³.

Barth legt im *ersten Exkurs* seiner Auslegung das Gewicht zunächst auf die Freiheit des Verhältnisses von Gott und Hiob, die er folgendermaßen definiert: *Freiheit heißt nicht Willkür. Ihr Verhältnis könnte nicht ebensowohl ein anderes sein. Und ihr Verkehr könnte sich nicht ebensogut anders gestalten. Von einer Notwendigkeit ihres Verhältnisses und von einer Zwangsläufigkeit ihres Verkehrs kann aber darum keine Rede sein, weil ihre Beziehung durch freie Ermählung und Verfügung von Seiten Gottes und durch ebenso freien Gehorsam von seiten (sic!) Hiobs begründet ist und gestaltet wird*³⁴. Dass Hiob als ein von Gott so reich Gesegneter erscheint (Hi 1,10 sogar vom Satan anerkannt), liegt bei Barth aber nicht etwa an der Frömmigkeit Hiobs, sondern rein an der freien Gnadenwahl Gottes: Gott kann mit dem Satan eine Wette abschließen, Hiob zu schaden, aber er kann dem Satan diese Macht ebenso wieder nehmen. Gott kann in seiner Freiheit seinen Segen auf das Minimalmaß der nackten Lebenserhaltung Hiobs zurückziehen (Hi 2,6). Gott kann sogar so weit gehen selbst den Charakter des Feindes Hiobs anzunehmen. Andererseits kann Gott Hiob aber am Ende auch umso reicher mit seinem Segen beschenken. Nie unterliegt Gott hier einem „Muss“ der Segensgabe bzw. des Segensentzugs, sondern ist eben darin frei³⁵. In diesem freien Verhältnis ist aber Hiobs Freiheit genau dieselbe wie Gottes Freiheit. Barth betont für diese These stark den Vers Hi 1,9: *Meinst Du, dass Hiob Gott umsonst fürchtet*. Dieses „umsonst“ definiert Barth als dasjenige *in Hiobs Gerechtigkeit [...], worin sie in allen ihren Inhalten auf den freien Gott gerichtet ist, diesem freien Gott sein recht gibt und also gerecht wird*³⁶. Hiob ist gerade darin frei, dass er bereit ist *alles* und sei es das größte Übel von Gott anzunehmen (Hi 2,8f.): *Sein freier „umsonst“, gratis, geleisteter Gottesdienst, [ist] begründet in einer Gottesfurcht und Gottesliebe, die entscheidend nur an Gott selbst und nicht an seinen Gaben interessiert ist*³⁷. Dieses Verhältnis reziproker Freiheit macht Hiob als

³³ Deutlich z.B. bei G. von Rad und J. Ebach, bei denen sich Barths Hiobauslegung direkt niederschlägt. Bei von Rad sogar als Bestätigung und Pointe seiner eigenen Auslegung. Übereinstimmungen in der Sache gibt es auch bei W. Zimmerli und H. Strauß. Dagegen bemängelte H. Gollwitzer noch Barths Missachtung innerhalb der älteren Exegese (vgl. K. Barth: Hiob, 22).

³⁴ KD IV/3, 446.

³⁵ Vgl. a.a.O., 447. Einen „Seitenreferenten“ mit ähnlicher Stoßrichtung hat Barth in Walther Zimmerli, der die Gottesreden als Ausdruck der „*Freiheit Gottes, der sich nicht in eine durch des Menschen Verhalten zu steuernde Ordnung einbindet*“ interpretiert. Vgl. W. Zimmerli, *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament*, Göttingen 1968, 27.

³⁶ KD IV/3, 447.

³⁷ A.a.O., 448. J. Ebach hat zu dieser Stelle herausgehoben, dass Barths Vereindeutigung des „umsonst“ (hebr. מְנִיָּחִי) in Hi 1,9 auf „frei“ bzw. „gratis“ im Vergleich der Parallelstellen

den *freien Knecht des freien Gottes* darum *von Anfang an zum Typus des wahrhaftigen Zeugen*. Jesus Christus³⁸.

Das Zentrum des Hiobproblems verortet Barth im anschließenden *zweiten Exkurs* darin, dass Hiob darum weiß, dass es Gott selbst ist, mit dem es Hiob in seinem Leid zu tun bekommt (Hi 1,21). Es bleibt Hiob aber ein Rätsel, warum ihm Gott gerade auf diese Weise begegnet. Der Unterschied zu anderen Auslegungen besteht darin, dass nicht die Frage *wo ist Gott?*, oder *wie kann Gott das zulassen?* nach der die klassische Theodizee fragt, gestellt wird, sondern *warum Gott auf diese Weise?*³⁹ Hiob kann sich mit Gott nicht auf eine „logische“ Weise *auseinandersetzen*, sondern kann eben keinerlei Distanz zu seinem Gott finden (Barth nennt dies ein *eigentümliches Zusammensein*)⁴⁰. Diese Umkehrung der Fragestellung hat Barth in einem eindrücklichen Passus beschrieben: Es ist *der primäre Gegenstand aller seiner [i.e. Hiobs] Klagen in dem Zusammentreffen seines tiefen Wissens darum, daß er es in dem, was ihm widerfahren ist und aufliegt, mit Gott zu tun hat – mit seinem ebenso tiefen Nicht-Wissen darum, inwiefern er es darin mit Gott zu tun hat. [... Hiob] sieht unerschütterlich seinen Gott und keinen Anderen in dem, was ihm widerfährt. Er versteht ihn aber nicht in diesem Widerfahrnis. Er erkennt ihn, seinen Gott, darin nicht wieder. Er sieht darin wohl Gott – aber gewissermaßen einen Gott ohne Gott, d.h. einen Gott, der nicht die Züge des Angesichtes seines, des wahren Gottes trägt, der in*

im Alten Testament nicht zu halten ist. Das Wort hat vielmehr eine bewusst schwebende Bedeutung im Sinne von „ohne Äquivalent“, die viele andere Bedeutungen einschließen kann (z.B. „ohne Entgelt“, „ohne Folge“, „ohne Grund“, „ohne Sinn“). Die Frage des Satans in Hi 1,9 hebt gerade auf eine solche Doppeldeutigkeit ab. Dient Hiob Gott „umsonst“ im Sinne von „gratis“, so dass die Prüfungen Hiobs auf die Offenlegung einer Lohnfrömmigkeit zielen oder zielt die Frage gerade auf das Gottesvertrauen Hiobs als „umsonst“ im Sinne von „sinnlos“? Vgl. dazu J. Ebach: „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexiographische und methodologische Marginalien zu Mfexi in Hi 1,9, in: Ders.: *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn 1995, 15-31.

³⁸ KD IV/3, 448.

³⁹ Vgl. oben Anm. 29.

⁴⁰ Vgl. KD IV/3, 466-467. Mit einem kräftigen Seitenhieb auf die Gotteskritik der Theodizee formuliert Barth: „*Was sind doch die sämtlichen alten und neuen Skeptiker, Pessimisten, Religionsspötter und Atheisten für arglose, gemütliche Gesellen neben diesem Hiob! Die wussten und wissen ja gar nicht, gegen wen sie mit ihrem Achselzucken, Zweifeln, Lächeln und Leugnen angingen und angehen. [...] Die können sich mit einem ‚Gott‘, den sie als ihren Gott gar nicht kannten, wohl ohne erhebliche Kosten ‚auseinandersetzen‘. [...] Merkwürdig, dass es keinem von ihnen eingefallen ist, zunächst einmal bei Hiob in die Schule zu gehen, um dann wenigstens zu wissen, was sie taten und um dann vielleicht auch in die Lage zu kommen, ihre Sache wenigstens etwas wuchtiger zur Sprache zu bringen!*“ Verglichen mit Hiobs Anklage gegen Gott erscheinen sie als „*Amateurgegner des lieben Gottes*“, deren Argumente nicht mehr sind als „*fromme Sprüche*.“

*freier Treue sein Partner und dessen Partner er selbst in ebenso freier Treue geworden ist: des Gottes, der ihn gesegnet hat und dem er seinerseits gehorsam gewesen, gerecht geworden ist. Er zweifelt keinen Augenblick daran, daß er es mit diesem seinem Gott zu tun hat: es bringt ihn aber fast oder ganz von Sinnen, daß eben er ihm in einer Gestalt begegnet, die ihm schlechterdings fremd ist. Er leidet unter der Treue, in der Gott auch so nicht von ihm läßt und in der er, Hiob, auch nicht von Gott lassen kann. Er schreit dagegen auf, er schlägt dagegen aus, er möchte dem entrinnen, daß er ihm, indem er ihm in dieser fremden Gestalt entgegentritt, standhalten soll. Er fragt und fragt: warum sein Gott in dieser Gestalt? Er bezweifelt sein Recht, sich als sein Gott ihm, Hiob, in dieser Gestalt zu zeigen. Er setzt dieser Gestalt Gottes das Recht des Verhältnisses entgegen, in welchem Gott zu ihm, er zu Gott, doch steht. Er beschwört ihn, sich zu diesem Recht zu bekennen. Und dann muß er erfahren, daß sein ganzes Schreien, Ausschlagen, Entrinnenwollen, sein ganzes Fragen, Zweifeln, Protestieren ohnmächtig ist gegenüber dem ehernen Faktum, daß Gott ihm in dieser Gestalt begegnet⁴¹. Untergründiger als Ebeling und auch mit einer anders gelagerten Umkehrung der Fragestellung ordnet Barth Hiob jetzt aber ebenso in einen klassischen Zusammenhang der Dogmatik ein:⁴² den stets eher reformiert gefärbten Zusammenhang von Bund und Erwählung in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Dieses *eigentümlichen Zusammensein* Gottes mit dem an ihm leidenden Hiob ist eine *Teilaktion ihrer gemeinsamen Geschichte* [...]. Das Bundesverhältnis zwischen Gott und Hiob ist bei aller ihm eigenen unerschütterlichen Festigkeit nicht einfach vorhanden. Seine *Ontik ist Dynamik*. Will sagen: es besteht, indem es geschieht, daß es Bestand gewinnt und behält. Es läuft seiner Natur nicht *zumider*, sondern es entspricht ihr aufs höchste – es entspricht nämlich der *Freiheit der göttlichen und der menschlichen Wahl*, in der es begründet ist, daß es so und nur so besteht, und also solch *innerer Veränderung fähig und bedürftig ist*⁴³. Mit dieser Bestimmung einher geht es, dass Barth dem unverschuldeten Leiden Hiobs nun sogar eine positive Bestimmung geben will, woran viele Ausleger Anstoß nehmen. Es sei weiterhin ein Ausdruck von Gottes freier Erwählung, wenn er seine Partnerschaft mit Hiob auf die bloße Erhaltung des nackten Lebens reduziere, so dass seine Treue zu Hiob sogar gänzlich unkenntlich zu werden scheint. Wenn Hiob nun ebenfalls nicht diesem Bundesverhältnis untreu werden will, so *hat [er] nun dieser Entscheidung damit zu folgen, daß er auch dem ihm unkenntlich Gewordenen, dem in jene Fremdgestalt Verhüllten, freien, nun eben leidenden Gehorsam leistet*⁴⁴. Den ganzen Vorgang zwischen*

⁴¹ A.a.O., 463-465. Vgl. auch a.a.O., 486f., wo Barth den Gestaltwandel in Gott mit traditionellerer Diktion als Verschiebung des *deus revelatus* hin zum *deus absconditus* beschreibt.

⁴² Allerdings läßt Barth nur an dieser Stelle deutlich werden, dass er mit seiner Hiobauslegung auf einen bundestheologischen Zusammenhang hinaus will, da er nur hier auch den Begriff „Bund“ gebraucht.

⁴³ A.a.O., 467.

⁴⁴ Ebd.

Gott und Hiob stellt Barth darum unter den Leitsatz: *Bewährung der freien Treue [...] in dem von Gott begründeten Bunde*⁴⁵.

Die Figur Hiobs wird darum in einem doppelten Verhältnis bestimmt: indem Hiob **mit** Gott rechtet, erscheint seine Klage gerechtfertigt, indem er damit jedoch zugleich **gegen** Gott klagt, erscheint sie als gänzlich falsch⁴⁶. Da Hiob aber zuletzt von Gott recht erhält, muss er in seiner Klage mit beidem Recht gehabt haben: *Es kann nicht anders sein, als daß Hiob – simul iustus et peccator! – als Knecht Jahves in jedem Wort, und als fehlbarer Mensch auch in keinem seiner Worte Recht hat*⁴⁷. Diese Spannung kann nun aber nicht nach einer der beiden Seiten aufgelöst werden, da es sonst in jedem Fall zur *Gottlosigkeit* (im Guten oder Schlechten) werde. Eine Gottlosigkeit im Guten zeigen dabei die Freunde Hiobs, die sich mit ihrer Theologie anmaßen, sozusagen das „Schiedsrichteramt“ zwischen Gott und Mensch auszuüben. Nur Gott selbst kann hier einen Ausgang herbeiführen⁴⁸. Damit wird bereits zum *dritten Exkurs* übergeleitet, der die Antwort der Gottesreden zum Thema hat.

Da Hiob nicht zu Gott hindurchdringen kann, wird in den Gottesreden *der Engpass* nun von Gott selbst beschritten und er begegnet dem Hiob, um ihn zu *rechtfertigen*⁴⁹. Dabei beharrt Barth darauf, dass es eben immer derselbe Gott ist, der Hiob zuerst segnete, dann seinen Segen entzog, und der, von Hiob als Zeuge aufgerufen, nun seine Antwort aus dem Wettersturm gibt. An den Gottesreden ist für Barth sowohl wichtig, *dass* Gott überhaupt direkt antwortet (*die Tat Jahves*, die im Sprechen seines Wortes besteht⁵⁰), wie auch der Inhalt dessen, *was* ihn der Hiobdichter sagen lässt⁵¹. Barth trägt dabei den Bedenken Rechnung, ob die ganze Naturbetrachtung eigentlich eine richtige Antwort darstellt⁵². Die Lösung erblickt er darin, dass Hiob offensichtlich diesen Ausführungen Gottes zustimmt (Hi 42,1-6). Gott sei in seinem Wesen eben so frei von etwas ganz anderem als sich selbst zu sprechen, obwohl Gott ja wohl am ehesten dazu fähig (*der theologische Doktor sondergleichen*⁵³) wäre. Gottes *Souveränität spricht sich [...] auch darin aus, daß er es wählt, [...] von sich selbst zu reden, indem er gerade nicht von sich selbst redet – sein Geheimnis zu*

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ A.a.O., 468.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A.a.O., 470. Die Beurteilung der Freunde greift bereits ihrer Betrachtung im letzten Exkurs (522-531) vor.

⁴⁹ A.a.O., 488.

⁵⁰ KD IV/3, 491.493.

⁵¹ A.a.O., 494.

⁵² Vgl. ebd.

⁵³ A.a.O., 495.

entbullen, ohne es auch nur als sein Geheimnis zu bezeichnen. Er redet in kühnster Diversion von etwas ganz Anderem: von Himmel, Erde und Meer und [...] der Tierwelt. Er gibt diesem Anderen das Wort und läßt es [...] von sich selbst reden. Er rechnet offenbar damit, daß dieses Andere ihm so gänzlich angehöre und untertan und zur Verfügung sei, daß es gerade indem es nur eben von sich selbst redet, faktisch von ihm, von seinem Geheimnis reden müsse und werde⁵⁴. Aber diese Schöpfung Gottes soll Hiob nun nicht etwa erschlagen. Hiob soll dadurch vielmehr dazu gebracht werden frei zu entscheiden wie er sich der ganzen vor ihm ausgebreiteten Natur- und Tierwelt gegenüber dran findet – dann, im Reflex seines Daseins ihr gegenüber, welches sein Platz im Verhältnis zu Gott – und schließlich das Entscheidende, auf das es jetzt ankommt: wer und was Gott im Verhältnis zu ihm ist⁵⁵. Damit geht Gott ein großes Risiko ein. Denn wenn sich Hiob einer Antwort auf diese Frage verweigert, dann hätte Gott zu Unrecht auf ihn als seinen freien Knecht gewettet⁵⁶. Gott zeigt ihm seine Freiheit, indem er die ganze Schöpfung indirekt, als Echo seiner Eigenmacht, seines Eigensinns und seiner Eigenwilligkeit sprechen läßt. Auf die Frage nach seinem Ort in der Schöpfung kann der Mensch nur antworten nicht zu wissen, warum und wozu er da ist, so und nicht anders da ist⁵⁷. Er kann nichts zum Lauf der Schöpfung, des Himmels und der Erde und seiner Tiere beitragen. Ergebnis: Er [i.e. der Mensch] steht schon innerhalb der geschaffenen Welt unzähligen großen und kleinen Faktoren gegenüber, vor deren Unabhängigkeit ihm gegenüber er sich wohl oder übel beugen muß, um in Ehrfurcht vor dem Geheimnis schon der Schöpfung als wahrhaft freier Mann in ihr als dem ihm von Gott gebauten und zugewiesenen Haus leben zu dürfen⁵⁸.

Barth ordnet diesen Komplex nun wiederum in seine Leitfigur des Umgangs des freien Menschen mit dem freien Gott ein: Hiobs Freiheit soll die Freiheit Gottes ihm gegenüber erkennen und sich darin bewähren. *Jahve hat in dem allem, in diesem ganzen Erweis und Gebrauch seiner königlichen Freiheit seinerseits Recht behalten, sein Recht durchgesetzt, gegen Hiob, noch mehr für ihn, aber auch durch ihn, auch in Hiobs durch sein Wort plötzlich und prompt herbeigeführte Erkenntnis und Entscheidung, ihm als dem freien Gott die Ehre zu geben, sich in das Walten seiner Freiheit zu fügen und eben in dieser Fügsamkeit sein treuer, sein seinerseits freier Mensch, sein Erwählter und echter Bundesgenosse zu sein und zu bleiben. [...] So schließt sich der Kreis wie er angehoben hat: in des Menschen Befreiung durch und für den freien Gott. Durch den freien Gott: indem dieser als solcher Hiobs Zeuge ist, gegen, aber*

⁵⁴ Ebd. Auch zitiert bei G. von Rad, *Weisheit*, 291. Darüber hinaus scheint O. Keels Deutung der Gottesreden über die orientalische Schöpfungssymbolik (vgl. Teil I), Barths Auslegung der indirekten Antwort der Gottesreden zu bestätigen, auch wenn Keel ihn nicht nennt.

⁵⁵ KD IV/3, 496.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ A.a.O., 497.

⁵⁸ KD IV/3, 497.

*noch mehr für ihn redet. Für den freien Gott: indem sich Hiob durch ihn ins Unrecht, aber noch mehr ins Recht gesetzt, als wahrhaftiger Zeuge dieses Gottes erweist*⁵⁹.

Wiederum bleibt bei aller Betonung der angeblichen Freiheit Hiobs ungesagt, ob er dabei wirklich frei sein kann. Hat er als von Gottes Hand Niedergedrückter eine Freiheit, sich diesem Zustand zu verweigern? Problematisch ist auch, dass Barth menschliches Leiden als „Gehorsamsforderung“ gegenüber Gottes Freiheit zur Leidzufügung zur Sprache bringt, gegen den ein Protest nur den größeren Frevel der Gottlosigkeit darstellt. Auch wenn Barth stets die Freiheit der Wahl des Menschen gegenüber Gott betont, bleibt hier die Frage, ob der Mensch überhaupt eine Alternative zu der Auslieferung seines Lebens an Gott hat. Wovon bzw. wozu wäre der Mensch Hiob in seinem Leiden denn überhaupt frei? Gottes Freiheit erscheint doch in jedem Fall übermächtig. Hiob kann und soll eben nur antworten, dass er seine Stellung nicht versteht. Hätte Hiob anders oder gar nicht geantwortet, wäre nach Barth *Gottes Lektion*⁶⁰ fehlgeschlagen. Aber welche Lektion sollte das sein? Eben das Nichtverstehen der Freiheit Gottes, auch Leiden zuzufügen? Soll das menschliche Leiden hier zuletzt auf eine pädagogische Funktion der Gotteserkenntnis zurückgeführt werden? Damit wäre die Position Elihus eingenommen (Hi 36,22). Hätte eine andere Antwort Hiobs Gott wirklich hart getroffen, wenn seine Souveränität in jedem Fall siegt? Das Hiobproblem wird hier auf die Art und Weise funktional bestimmt, als es die in jedem Fall größere Freiheit Gottes zum Ausdruck bringen soll. Indem Barth das von ihm so stark betonte unkenntliche Handeln Gottes, nun als Gottes *königliche Freiheit* zu rechtfertigen versucht, erliegt er letztlich ebenso der Versuchung, Gott in ein bekanntes Raster einzuordnen und damit eben kenntlich machen zu wollen. Damit würde sich letztlich auch Barth sich (ebenso wie Ebeling) bei den Freunden Hiobs einreihen, deren Betrachtung er seinen *vierten und letzten Exkurs* widmet.

Die Freunde Hiobs werden von Barth zunächst nicht abgewertet. Sie reden als Hiobs wirklich treue Freunde, wobei sie *leider (das kommt vor!) in guten Treuen das Grundverkehrteste und Grundgefährliche reden*⁶¹. Barth gesteht ihnen zu, dass sie durchaus richtige Sätze von sich geben, etwa in ihrem Beharren, dass es vor Gott keinen unschuldigen Menschen gibt. Auch Hiob gibt den Reden seiner Freunde ja Recht (Hi 12,3.12). Die Freunde von vorneherein als „Pharisäer“ oder Lügner zu brandmarken, geht darum an der Sache vorbei. Das Problem besteht vielmehr zuerst darin, dass die Freunde meinen, einen „Gottesstandpunkt“ einnehmen zu können. *Ihre Darlegungen [...] beruhen ja auf der Voraussetzung, daß sie auf Grund der*

⁵⁹ A.a.O., 499.

⁶⁰ A.a.O., 496.

⁶¹ A.a.O., 523.

*Tradition, in der sie stehen, und auf die sie auch Hiob anreden, aber auch auf Grund ihrer eigenen Erfahrung und Besinnung über Gott Bescheid wissen und nur darauf zurückgreifen brauchen, um auch in der ihm angemessenen Weise über ihn reden zu können und zu sollen. [...] Gerade darin, worin er Hiob so dunkel ist, ist er ihnen ein offenes Buch, aus dem sie ihren Freund [...] vorzulesen brauchen, um mit Recht erwarten zu dürfen, daß er damit die Wahrheit zu hören bekomme, die all seine Fragen beantwortet [...]*⁶². Mit ihren Reden vom Gottesstandpunkt aus nageln seine Freunde Hiob so hintergründig immer mehr auf sein angebliches Unrecht fest. Aber gerade indem sie meinen, Recht zu haben, wenn sie vom Standpunkt Gottes her denken und reden, so haben sie eben darin das größte Unrecht, ja erweisen sich so als *Agenten des Satans*, obwohl sie davon selbst gar nichts wissen⁶³.

Als zweiten Fehler der Freunde macht Barth deren *Predigt zeitloser Wahrheiten*⁶⁴ aus. Die Wahrheiten der Freunde werden nicht konkret, und können es auch gar nicht werden, weil sie am eigentlichen Ringen Hiobs mit Gott keinen Anteil nehmen können. Aber die Freunde nehmen nicht nur darum nicht an der Konfrontation mit Gott nicht teil, weil sie Nichtbetroffene bleiben, sie weichen durch ihre Theologie dieser Konfrontation gerade aus: *Sie reden, so ernst sie gemeint sind und klingen, von Wahrheiten, die nichts kosten und darum auch nichts wert sind, die niemand weh und niemand wohl tun (und auch darum so richtig quälende Reden sind), die man nicht zu bekennen, die man nur eben mit den nötigen erbaulichen Schwänzchen und mit der Aufforderung zu schleuniger Bekehrung aufzusagen braucht*⁶⁵. Aus diesen Gründen sind die Reden der Freunde scheinbar so bestechend logisch. Sie entwerfen ein *stabiles Ordnungsgefüge*⁶⁶, in denen die Beziehung von Gott und Mensch zu *Clichés* reduziert wird, das nicht mit einer „Lebendigkeit“ Gottes rechnet und es also zu keiner echten Gottesbegegnung kommen kann, wie sie Hiob gerade durchmacht. Gott gilt den Freunden als ein abstraktes Prinzipium des Denkens, nicht als ein Ereignis der Begegnung. *Der Gott, von dem sie reden, tut nichts frei: nichts in unabhängiger, allein durch sein Wählen und Lieben geleiteter und charakterisierter Selbstbestimmung. Er wählt und liebt überhaupt nicht. Er hat dem Menschen gegenüber keine Initiative. [...] Er ist im Grunde aber auch sein eigener Gefangener. Er existiert nicht als die göttliche Person in deren durch ihr souveränes Sein, Wollen und Tun zu bestimmenden Eigenschaften, sondern als Personifikation [...] bestimmter göttlicher Eigenschaften, in denen er dem Menschen in all seiner Erhabenheit grundsätzlich einsichtig, seiner Nachprüfung*

⁶² A.a.O., 525-526.

⁶³ Vgl. a.a.O., 523.526.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., 526f.

⁶⁵ A.a.O., 527.

⁶⁶ Vgl. a.a.O., 527-530. Es wäre sicher nicht schwer hier ebenso eine Kritik an denjenigen Theologen zu entdecken, die Theologie gern als eine „Transzendenzerfahrungen“ betreffende religiöse „Deuteaktivität“ des Menschen verstehen wollen.

*zugänglich und bedürftig ist, die er in seinem Sein, Wollen und Tun zu bestätigen und zu bewähren hat und in den Augen, nach der Erfahrung und Einsicht von so frommen und klugen Männern wie die drei Freunde tatsächlich bestätigt und bewährt*⁶⁷. Dieser *unfreie* Gott der Freunde ist wirklich ein *anderer*, als der *freie* Gott Hiobs, den Barth in der Betrachtung der Gottesreden herausgearbeitet hat. Und Hiob als den Menschen, der dem freien Gott in ebenso freier Weise angehört, können die Freunde ebenso nicht verstehen, wie seinen freien Gott⁶⁸. Hiob kann Gott darum auch nicht entsagen (was im Übrigen seine Frau Hi 2,9 fordert), weil er eben kein zu verhandelnder „Gottesgedanke“, sondern konkretes Ereignis in seinem Leben war, ist und bleibt. Mit der Berufung auf den lebendigen Gott im Gegensatz zu einem Gott, der allein die Summe seiner Eigenschaften ist, ist nebenbei auch der klassischen Theodizeefrage eine Absage erteilt, da sie ja gerade mit den beiden sich scheinbar widersprechenden göttlichen Eigenschaften der Güte und der Allmacht operiert.

Die Freunde Hiobs werden durch ihre Art und Weise des Redens über Gott ebenfalls zu einem Typus, wie es Hiob für den wahrhaftigen Zeugen ist. In ihren Reden zeigt sich *eine Freiheit Gottes, die nur eben auf die allgemeine Vorstellung von seiner unbedingten Macht und Hobeit – und dort eine Freiheit des Menschen, die nur eben darauf hinausläuft, daß ihm jene muntere Fähigkeit zugeschrieben wird, vom Himmel herunter, geschichtslos, im Rahmen jenes Ordnungsgefüges zu denken und zu reden, dazu die Fähigkeit, sich in der Frage seines Heils und Unheils hoffentlich für sein Heil und nicht für sein Unheil und in diesem Kontext (aber nur in ihm!) dann wohl auch für und nicht gegen Gott zu entscheiden. Das eben heißt die Wahrheit in Unwahrheit verwandeln. Und indem das in den Reden der Freunde Hiobs geschieht, ist in ihnen der Lüge – der Lüge des Menschen der Sünde – ein Denkmal sondergleichen errichtet*⁶⁹. Diese Sünde des Menschen wird nun gerade da offenbar, wo sie mit dem wahrhaftigen Zeugen Gottes (Hiob bzw. Jesus Christus) konfrontiert wird⁷⁰.

In Barths Auslegung erhalten sowohl für die Figur Hiobs, seine Freunde als auch die Hiobproblematik im Ganzen eine funktionale Bestimmung: Sie dienen dazu, die größeren Themen der Dogmatik (Bund und Erwählung; Göttliche Eigenschaftenlehre; Anthropologie) mit den Texten der Bibel selbst zu grundieren. Dabei erfolgt jedoch keine Korrektur der im Hintergrund angesprochenen dogmatischen Themen durch die Exegese, so dass der Verdacht entsteht, sie

⁶⁷ A.a.O., 529-530.

⁶⁸ Vgl. a.a.O., 530.

⁶⁹ A.a.O., 530-531. Bei Ebeling waren nicht die Freunde, sondern Hiob das Paradigma für den sündigen Menschen!

⁷⁰ Vgl. a.a.O., 531.

bestätige nur, was die Dogmatik auch ohne sie gesagt hätte⁷¹. Dies wird daran deutlich, dass Barth seine Auslegung im Endeffekt gern auf traditionelle dogmatische Formeln bringt (z.B. „simul iustus et peccator“; „deus absconditus“; „Jahves Tat im Wort“). Es ist darum aber nicht so, dass Barths Auslegung dadurch etwa wertlos würde, sie ist im Gegenteil weiterhin pointiert formuliert und im Einzelnen durchaus anschlussfähig (was auch ihre Rezeption in der Exegese zeigt). Auch darum muss die Möglichkeit dieser Herangehensweise der Einordnung der Themen des Hiobbuches in die Topoi der Dogmatik als Möglichkeit einer „Antwort auf Hiob“ abschließend offen bleiben⁷².

3.3 Die bleibende Aporie (F. Mildenberger)

Friedrich Mildenberger behandelt Hiob in seiner „Biblischen Dogmatik“ in seinem Kapitel: „Von der Zuwendung Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott“, und darin im Unterparagrafen „Das Gott zugewandte Leben“⁷³. Damit scheint zunächst der Zusammenhang bei Barth sowie seine bundestheologische Aussage implizit aufgenommen, der Hiob ja ebenfalls als Paradigma des reziproken Verhältnisses von Gott und Mensch verstand. Dass Hiob aber konkret im Unterabschnitt „Vom *Ausstehen* Gottes“ behandelt wird, zeigt dann, dass Mildenberger eine andere Richtung, jedoch in dezidiertem Auseinandersetzung mit Barth, einschlägt. Auch dass sich die Dogmatik Mildenbergers als „Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive“ versteht, zeigt den Anspruch, den Zusammenhang von Schriftauslegung und Dogmatik stärker als bei Barth zu reflektieren.

Gegenüber Barth kritisiert Mildenberger dessen *metaphysischen Rationalismus*, der letztlich beansprucht, Gott selbst zutreffend denken zu können. Gott bleibe, trotz Barths ständiger gegenteiliger Beteuerungen, ein Gegenstand des Denkens, der *über die Leiter der Analogie* zu erreichen ist⁷⁴. Damit würde sich Barth eigentlich erst recht bei der von ihm kritisierte Sicht der Hiobfreunde einreihen. Durch den Versuch,

⁷¹ Andersherum bestimmt H. Gollwitzer diese Beziehung, in der eine durch die „*Bibel selbst geweckte Erwartung* [...], die dann, als immer wieder bestätigte, freilich auch als dogmatischer Satz formuliert werden darf.“ K. Barth, *Hiob*, 22.

⁷² Allerdings stellt Barth (anders als Ebeling und Gestrich) nicht den Anspruch mit seiner Auslegung auch wirklich eine Antwort an Hiob zu formulieren.

⁷³ F. Mildenberger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 2. *Ökonomie als Theologie*, Stuttgart u.a. 1992, bes. 279-291.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 47-48 mit Anm. 11. Ich zögere jedoch, mich hier gänzlich anzuschließen, da Barths starke Betonung des „lebendigen Gottes“ gegenüber einem rationalen Gottesverständnis offenkundig ist. Ob Barth sich aber letztlich an sein eigenes Programm hält, wäre eine andere Frage.

Gott zutreffend denken zu wollen, wird die Betrachtung Hiobs bei Barth aus ihrer konkreten Geschichtlichkeit innerhalb der biblischen Überlieferung heraus auf die Ebene eines übergeschichtlichen *Programms* gehoben⁷⁵. Damit wird die Entstehung des Hiobproblems in seinem konkreten Geschichtszusammenhang beiseite gewischt und kann darum nicht richtig verstanden werden⁷⁶.

Das Verständnis des Hiobbuches ist bei Mildnerberger in eine Geschichte des Bekenntnisses in Israel eingebettet. Das Bekenntnis Israels bildet selbst eine Tradition der Gotteserfahrung. Es handelt sich um eine bestimmte *Sprachform*, die besonders in den Psalmen deutlich wird, die dann ihrerseits „im Nachvollzug“ zu neuen Erfahrungen anleiten kann. Um die Traditionsgebundenheit der Sprachwerdung von Gotteserfahrungen zu betonen, benutzt Mildnerberger den Ausdruck *Formular*⁷⁷. Bei der Betrachtung des Hiobbuches *steht nun die Frage, wie weit das Formular in einer Extremsituation wie der des Hiob eigentlich trägt. Nicht nur eine Gattung des Formulars wird da aufgenommen und durchgesprochen. Die vorgegebenen Sprachelemente werden dabei variiert und gedehnt*⁷⁸. Die Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Freunden zeigt, dass die *Geborgenheit dieser traditionellen Sprache* nicht mehr tragfähig ist, sie muss verlassen werden, da sie an Hiobs Leiden immerfort zerbricht. Gerade dieses Zerbrechen der *festen Behausung der tradierten Sprache* an der Gotteserfahrung Hiobs ist es, was seine Freunde nicht verstehen können⁷⁹. *So weit kann es kommen: Das Formular, die tradierte Möglichkeit des Sprechens von Gott und zu Gott, läßt sich hier nur noch in Trimmern, nur noch Fragment bei Fragment, verwenden, um das zu sagen, was Hiob doch sagen muß, daß gegen allen Augenschein die Unwahrheit nicht in seinem Innen ist, das sich weigerte, die eigene Sündhaftigkeit einzugestehen, obwohl ihm das die Freunde noch und noch suggerieren wollen. Sondern daß das Außen, und damit auch der ihm in diesem Außen entgegenkommende Gott, diese Unwahrheit ist*⁸⁰.

Im Gegensatz zu Barth will Mildnerberger dies aber nicht auf die Freiheit Gottes deuten, weil dann die Frage offen bleibt, ob es sich dabei nicht vielmehr um

⁷⁵ Vgl. a.a.O., 280.

⁷⁶ Vgl. ebd. Dies bedenkt in anderer Weise Gestrich, indem er das Hiobproblem im (heils-geschichtlichen) Zusammenhang der ganzen Glaubensgeschichte Israels betrachtet.

⁷⁷ A.a.O., 260. Dieses Schema ist leicht auf die Erfahrungen Israels zu übertragen, die sich im Tun-Ergehen-Zusammenhang ausdrückt, was Mildnerberger an anderer Stelle auch ausgeführt hat: Vgl. F. Mildnerberger, *Biblische Dogmatik. Eine biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, Bd. 1. *Prolegomena. Verstehen und Geltung der Bibel*, Stuttgart u.a. 1991, 143f.

⁷⁸ F. Mildnerberger, *Biblische Dogmatik*, Bd. 2, 280.

⁷⁹ A.a.O., 281.284.

⁸⁰ A.a.O., 286.

Gottes *blanke Willkür* handelt⁸¹. Ebenso grenzt sich Mildenerger aber auch gegen eine „neutestamentliche“ Lösung des Hiobproblems ab. Diese kann das Problem zwar als eschatologisch gelöst betrachten, läuft aber Gefahr, dass sie mit ihrer Spannung des „schon“ und „noch nicht“ (was ja dann auch Gestricks Problem bei seiner christologischen Lösung bleibt) leicht zur *bloßen Formel verkommt, wenn es nicht bei dem bleibt, wofür Hiob einsteht: daß die Unwahrheit der gegenwärtigen Wirklichkeit* [und damit zugleich die Unwahrheit Gottes] *nicht sein darf*⁸². Innerhalb des Hiobbuches bringen auch die Reden Elihus, der die Erfahrungen Hiobs als *Gottes Warnung und Erziehung* deuten will, keine Lösung, sondern sie führen eher in einen merkwürdigen Dualismus, der gegenwärtige Wirklichkeit und Gott trennen will⁸³. Als letzte Möglichkeit einer Lösung bleiben so nur die Gottesreden, die eine neue Form des „Formulars“ eröffnen: *Es ist in jedem Fall eine andere Weltperspektive und eine andere Sprache, in der Gottes wirksame Macht so ausgesprochen wird, daß Hiob demgegenüber verstummen muß*⁸⁴. Allein: Auch die Neuaufrichtung eines weiteren Formulars hilft hier nicht mehr weiter, denn dies ist keine Sprache mehr *in der sich der in Not geratene Beter mit seinen Affekten bergen kann*⁸⁵. Darum bleibt Hiob auch nur das Schweigen und kein aktives Eintreten in das neue Formular.

Mildenerger formuliert als Schluss seiner Betrachtungen (die indirekt auch sämtliche in dieser Studie betrachteten Lösungsversuchen des Hiobproblems einschließen), den Satz: *Ich [...] finde, daß es bei den verschiedenen Abschlüssen und so im Grund bei einem offenen Schluß bleiben sollte*⁸⁶. Das Auseinandertreten von gegenwärtiger Gotteserfahrung und jeder Tradition der Gottesbegegnung erscheint im Leiden Hiobs so gravierend, dass eine wie auch immer geartete Antwort niemals befriedigen kann. So bleibt bei Mildenerger am Ende nur die Aporie.

3.4 Zusammenfassung

Ich habe hier drei paradigmatische Interpretationen des Hiobproblems aus der evangelischen Theologie mit ihren spezifischen Vorzüge und Problemen vorzustellen versucht. Dabei hat die Auslegung Karl Barths meines Erachtens sowohl den aufschlussreichsten dogmatischen Beitrag zur Interpretation des Hiobbuches geliefert, wie sie auch gleichfalls die größten Probleme aufwirft. Im

⁸¹ A.a.O., 281.

⁸² A.a.O., 288.

⁸³ Vgl. a.a.O., 290. Von diesem Vorwurf Mildenergers an Elihu ist Barth mit seiner Rede von „Gottes Lektion“ vielleicht nicht weit entfernt.

⁸⁴ Ebd.

⁸⁵ A.a.O., 291.

⁸⁶ Ebd.

Grunde geht es bei all diesen Auslegungen jedoch nicht um eine Antwort auf die Frage: *Ist das eine Lösung für den Hiob des Buches?* sondern um die Frage *Akzeptiere ich selbst diese Antworten als Antworten auf menschliches Leiden?* Nach einer Lösung für das Hiobproblem des Buches zu fragen ist unnötig, da Hiob dort ja die Lösung der Gottesreden anerkennt und es auf der Ebene des Buches somit gelöst erscheint. Es ist vielmehr, wie es Mildenerger richtig sagt, die Aufgabe über ein tradiertes „Formular der Gotteserfahrung“ hinaus zu fragen: *Wie soll sich ein an und vor Gott Leidender, überhaupt noch in seinem Gott bergen können, wenn dieser selbst Grund des Leidens geworden ist?* Diese Menschheitsfrage nehmen das Hiobbuch und darüber hinaus die weiteren biblischen Schriften, ihre Paralleltexte in der biblischen Umwelt und über die Zeit viele weitere bis in die moderne Dogmatik auf. Dies aber ist eben nicht die klassische Frage der Theodizee! Denn es geht ja gerade nicht um eine Prinzipienlösung der Frage etwa nach der Existenz Gott und seiner Gerechtigkeit, die anhand seiner Eigenschaften Güte und Allmacht verhandelt wird. Dies hat Barth sehr deutlich herausgestellt. Es geht um ein Leiden, das im Grunde „religiös“, weil grundsätzlich auf Gott bezogen ist. Als Lösung die Nichtexistenz von Gott selbst oder aber einer seiner Eigenschaften Güte, Gerechtigkeit oder Macht anzunehmen, steht nicht zur Debatte, sondern diese Dinge stehen für das Hiobbuch vielmehr fest. Die Frage ist nicht *warum Ich?* oder *warum Gott?*, sondern *warum Gott so für mich?* Dass sich diese Frage in eine allgemeinere Form zur Frage nach dem Leiden überhaupt weitet, ist dann nur folgerichtig. Denn die Erfahrung „religiösen“ Leidens an Gott als bleibendem Gegenüber ist von einem Leiden, das ohne Gegenüber zu Gott empfunden wird sicher nicht substantiell zu trennen. Wohl aber können beide unterschieden werden: Da das Leid in verschiedenen „Horizonten“ empfunden wird, wird ein religiöser Mensch sein Leiden anders deuten als ein nicht-religiöser. Wie die Rezeptionsgeschichte zeigt, ist Hiob hier immer wieder zu einer Identifikationsfigur geworden (als die er wahrscheinlich schon angelegt war), in denen sich viele Leidende, ob vor Gott oder ohne Gott, wiederfinden konnten.

Das große Problem das dabei aber alle betrachteten Interpretationen teilen ist jedoch die Beantwortung der Frage danach, wie die Betrachtung des menschlichen Leidens von der Ebene einer theologischen Reflexion auf die Ebene der wirklich praktischen Hilfe hinüberwechseln kann? Wie kann hier die Antwort des Glaubens in das Leben hineingezogen werden? Besonders deutlich steht Gestrich vor dieser Frage, wenn er angesichts der Gegenwart des menschlichen Leidens von der bleibenden Anfechtung des christlichen Glaubens spricht. Ebelings und Barths Einordnung der Problematik in ein System der Theologie sind zwar beeindruckend, ja sie sind auf der theologisch-reflexiven Ebene sogar stimmig und zutreffend. Sie scheinen aber umso mehr an einer solchen „Unpraktikabilität“ des Systems zu

scheitern. Denn wie soll man sich ihre Antworten in einer konkreten Situation des Leidens vorstellen?⁸⁷ Sie müssen hier wie Hiobs Freunde unverständig daneben stehen bleiben, weil sie, wie diese, dem Leid letztlich eine Funktion zusprechen: Bei Ebeling die Offenlegung der menschlichen Verkehrung gegenüber Gott, bei Barth die Offenbarung der Freiheit Gottes. Diese Aussagen sind für sich genommen natürlich nicht falsch, genausowenig wie die Aussagen der Freunde im Grunde nicht falsch sind. Die „modernen“ Freunde ordnen jedoch wie die Freunde im Hiobbuch die Begegnung mit dem Leiden dem höheren Zweck einer richtigen theologischen Aussage unter. Aber kann Leiden überhaupt jemals eine Funktion und damit auch einen Sinn bekommen?⁸⁸ Noch dazu einen, der wie die theologischen Aussagen auch eine über die Person des Autors hinausgehende allgemeinere Geltung einfordert? Ingolf Dalferth hat gegen solche Versuche zu Recht betont: *Wenn Menschen der Sinnlosigkeit ihres eigenen Leidens pädagogisch einen Sinn abgewinnen können, legitimiert das in keiner Weise dazu, dies auch als Sinn des Leidens anderer Menschen oder Lebewesen auszugeben [...]*⁸⁹. Das heißt nicht, dass von Hiob nicht vom Umgang im Leid zu lernen wre⁹⁰, aber es kann keine von außen an das Leid herangetragene Antwort geben, die Leiden im Grunde irgendwie sinnvoll versteht. Bleibt aber angesichts eines Leidens, wie Hiob es erfährt und wie Menschen es jederzeit erfahren können, nicht tatsächlich nur die „sprachlose“ Aporie der dauernden Anfechtung sowohl des Einzelnen als auch des ganzen christlichen Glaubens?

4. Ausblick

An dieser Stelle kann ich nur die Skizze jenes Denkversuchs geben, die für mich selbst im Umgang mit menschlichem Leiden im Horizont evangelischen Glaubens am tragfhigsten erscheint. Auch diese Studie krankt natürlich daran, schlussendlich nur eine theologische Reflexion und nicht mehr sein zu können. Der praktische Umgang mit Leiden, eine Hilfe für Leidende, die sich aus dem Glauben speist, ist Aufgabe jedes Christen. Einen reflektierten Umgang mit Menschen im Leid zu entwickeln ist Aufgabe christlicher Seelsorge und Diakonie. Ich will an dieser Stelle aber versuchen eine Verstehensmglichkeit des Leidens zu formulieren, die weder in ihrer Einordnung noch in einer Sprachlosigkeit ihr gegenüber mündet.

⁸⁷ Dies gibt Barth sogar indirekt zu: Vgl. KD IV/3, 494: „Man muß doch [...] zunächst einfach zustimmen: [...] Können wir uns damit am Bett eines Sterbenden vorstellen, oder im Heim einer Frau, die ihren Mann und ihre Kinder verloren hat?“

⁸⁸ Vgl. zur Sinnlosigkeit des Leidens I. U. Dalferth, *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem*, Leipzig 2006, 110-116.

⁸⁹ A.a.O., 99. Diese Kritik trifft auf der Buchebene vor allem den „pädagogisch“ gesinnten Elihu, vgl. die Kritik an seiner Position bei M. Saur, *Einführung*, 102f.

⁹⁰ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 102.

4.1 Leiden kann nur subjektiv gedeutet werden

Wie bereits innerhalb des Buches die Antwort Gottes an Hiobs Freunde zeigt, ist ihr Versuch, Hiobs Leiden in ein Größeres einzuordnen gescheitert. Dem Leiden kann nur von den Betroffenen, wenn überhaupt, ein Sinn gegeben werden. Dies gilt auch vom religiösen Leiden an Gott, wie es bei Hiob paradigmatisch durchgeführt ist. Im Leiden von außen mit Deutungen heranzutreten ist, wie bereits oben ausgeführt, dann nicht hilfreich, wenn sie das konkrete Leiden des Betroffenen nicht als solches wahrnehmen. Hier ist mit Dalferth zu sagen: *Zwar verbürgt Betroffenheit keine Wahrheit, aber ebensowenig tut das Nichtbetroffenheit. Es ist auch nicht so, dass nur Betroffene wirklich wissen können, was sie leiden. Oft kennen und verstehen das Nichtbetroffene eher als der Betroffene selbst. Die Differenz zwischen ihnen liegt daher nicht darin, dass es Wahrheit nur für Betroffene, für Nichtbetroffene dagegen nur Richtigkeiten gäbe, sondern dass beide unterschiedlichen Zugang zu dieser Wahrheit haben: Betroffene direkt und unmittelbar, Nichtbetroffene auf dem indirekten Weg [...]. Eine wirkliche Asymmetrie kommt erst dadurch zu Stande, dass zwar Betroffene immer auch das noch wissen können, was Nichtbetroffene wissen, das Umgekehrte aber nicht gilt. Deshalb ist im Umgang mit Leiden, nicht nur über Leidende, sondern mit diesen zu sprechen: nur so ist ein einigermaßen ausgewogenes Verständnis dessen zu gewinnen, was man zu verstehen sucht*⁹¹.

Dieser Einsicht ist eventuell bereits im Hiobbuch selbst Ausdruck verliehen, wenn man die letzte Antwort Gottes (Hi 42,7), den Tadel der Freunde, mit Manfred Oeming als „ihr habt nicht recht zu mir geredet, wie mein Knecht Hiob“ übersetzt⁹². Hiob hat seine *eigene* Deutung seines Leidens *auf Gott hin* zur Sprache gebracht. Seine Freunde, die ganz und gar wohlmeinend, aber doch nur *über* Gott und allgemeine Wahrheiten sprechen wollten, sind hier gescheitert und werden darum getadelt.

4.2 Die Sprache religiösen Leidens ist die Klage, die Gott gegen Gott aufruft

Ob es in jeder Form des Leidens möglich ist, dem auch sprachlichen Ausdruck zu geben, wäre hier zuerst zu fragen, denn *Leiden ist zumeist zu komplex und zuweilen auch bei Weitem zu brutal, als dass es sich [...] einfangen ließe*⁹³. Wie gesagt kann das Verstummen, die Sprachlosigkeit angesichts des Leidens zugleich auch die letzte

⁹¹ I. U. Dalferth, *Leiden*, 97.

⁹² M. Oeming, *Das Ziel*, in: K. Schmid/Ders., *Hiobs Weg*, 121-142, 138. Diese Auslegung, die sich als Korrektur vieler anderer Deutungen von Hi 42,7 versteht (vgl. dazu a.a.O., 123-135) ist selbst wiederum kritisiert worden. Vgl. H. Strauß, *Hiob*, 397 (mit Bezug auf eine andere Veröffentlichung Oemings mit derselben Pointe), I. Kottsieper, *Thema verfehlt*, 777f. Beide sehen die Präposition „zu bzw. über Gott reden“ überbelastet gegenüber dem „recht reden“, der für sie eigentlichen Pointe von Hi 42,7.

⁹³ J. Schmidt, *Klage*, 163.

Antwort sein. Der Hiob des Buches aber kann sein Leiden in Sprache kleiden. Er klagt es vor Gott und vor seinen Freunden. An dieser Stelle ist Barths Rede von der Freiheit Hiobs darum vielleicht zuzustimmen, weil er zuallererst die Freiheit gewinnt das auszusprechen, was er erleidet. Er kann es deuten, er kann beginnen es zu verarbeiten. Dies ist Vielen nicht gegeben. Es ist bereits ein erster Schritt, überhaupt von der Sprachlosigkeit zur Klage überzugehen⁹⁴. Dazu braucht es sicher auch die Hilfe von Menschen, die als Gesprächspartner dem Leidenden zur Sprachwerdung verhelfen können. So wie die Freunde Hiobs zunächst kommen, um in echter Anteilnahme mit ihm zuerst seine Sprachlosigkeit und dann seine Klage zu teilen (Hi 2,11-3,1). Ob es auch die Religion, der christliche Glaube selbst sein kann, der diesen Schritt ermöglicht, kann nur für den Einzelnen wahr sein, der darin eine Linderung seines Leidens erblickt. Dasselbe gilt für die Tragfähigkeit des von Mildenerger so genannten „Formulars“. Nur für denjenigen, der sich in der traditionsverbundenen Sprache des Formulars mit seiner Existenz *bergen* kann, wird es zu einem Medium, das die eigene Klage auf Gott hin ausrichtet. Sich wiederzufinden in einer „Geschichte der Klage“ und auf diese Weise verbunden zu sein mit so vielen anderen Leidenden, die die Worte des Formulars gebetet und geklagt haben, kann dazu beitragen, die eigene Erfahrung zuerst sprachförmig werden zu lassen.

Für Hiob ist dieser erste Schritt hin zur Klage getan. Er kann wieder eine Freiheit gewinnen, auszusprechen. Von anderen Leidenden unterscheidet er sich aber durch den Horizont des Sprechens „vor Gott“. Er deutet sein Leiden nicht nur, indem er sich und sein Erleben selbst betrachtet⁹⁵, sondern er deutet es vor Gott und in Beziehung zu ihm. Hier erfolgt der zweite Schritt, dem Übergang von der Klage zur Anklage⁹⁶. Hiob wendet sich gegen Gott, er rebelliert, er besteht darauf nichts getan zu haben, was zu solchem Leiden vor Gott rechtfertigen würde. *Diese Wendung gegen Gott ist immer noch ein sich Ausrichten an Gott, auch wenn nicht mehr die Hoffnung auf ein Wahrwerden der Wirklichkeit seiner Gegenwart, sondern die Wut und Verzweiflung über das sich Verweigern Gottes und das Entziehen und Verbergen seiner Gegenwart das Leben bestimmt. [...] Das Geschöpf leidet, weil der Schöpfer es nicht nur leiden*

⁹⁴ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 126. Ein Schema bei D. Sölle, *Leiden*, 94.

⁹⁵ Vgl. J. Schmidt, *Klage*, 173. Klage ermöglicht es dem Menschen „das Erlebte in der Erzählung performativ zu gestalten – ohne dass indes der Mensch seine Geschichte aus seiner Spontaneität neu schaffen würde. Weder katapultiert sich der Mensch aus seiner Zeit heraus, noch versinkt er in ihr; vielmehr verhält sich der Mensch in der Klage konstruktiv zu einem Erleben, das er nunmehr zu bearbeiten vermag.“

⁹⁶ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 128. Bei Ebeling liegt im Übergang der Klage zur Anklage nicht etwa ein legitimer Schritt in der Aufarbeitung des menschlichen Leidens, sondern der Grund für die menschliche Sünde.

*lässt, sondern selbst sein Leiden bewirkt: Gott wird in der Anfechtung nicht nur dunkel, sondern er ist selbst derjenige, der diese Dunkelheit erzeugt*⁹⁷.

Die Wendung, wie sie Zimmerli und viele andere zu Recht betont haben, besteht nun im Aufruf des Gottes gegen Gott! Im Aufruf der Hoffnung gegen die Hoffnung! Hiobs Klage *macht Gott als letztgültig Verantwortlichen ansprechbar, indem sie ihn [...] noch im Eindruck seiner radikalen Abwesenheit anredet. [...] Klage verklagt den deus absconditus beim deus revelatus, d.h. sie lässt zugleich bedrängend und sich distanzierend, vor diesem ihr Leiden an jenem zum Ausdruck kommen [...]*⁹⁸. Das heißt aber nicht etwa, das Problem auf dogmatische Formeln zu reduzieren, sondern es verschärft den Konflikt ins Unermessliche: **Gott streitet gegen Gott!**⁹⁹ Die Klage ruft Gott zum Mit-Leiden auf, so dass der Gott, der in der Klage angerufen wird am angeklagten Gott, an sich selbst, leidet. *Nemo contra deum nisi deus ipse!*

4.3 Der leidende Gott der Liebe

Dieser Konflikt Gott gegen Gott findet seinen tiefsten Ausdruck im Kreuz. Diesen Zusammenhang haben Jürgen Moltmann und Ingolf Dalferth besonders betont. Christus, der Sohn Gottes, Gott selbst, erhebt am Kreuz die Klage der Gottverlassenheit gegen Gott, den Vater (Mk 15,34)¹⁰⁰. Der in Christus anwesende Gott erleidet selbst die Abwesenheit Gottes. Gott ist damit nicht etwa leidensunfähig, wie die kirchliche Tradition es oft verkündet hat und wie es auch manche Interpretationen des Hiobbuches nahelegen¹⁰¹.

Die Auferstehung des so klagenden Christus zeigt den Ausgang des Konfliktes Gott gegen Gott: Es ist nicht Gottes *Selbstzerstörung* in diesem Gegensatz, noch kann es angesichts der Auferstehung eine bleibende *Zweideutigkeit* Gottes gegenüber dem Leid geben. Der Ausgang besteht vielmehr in der den

⁹⁷ A.a.O., 211. Noch schärfer formuliert Dalferth a.a.O., 214: „Gott ist vom Menschen nicht nur durch einen Abgrund getrennt, sondern Gott ist selbst der Abgrund der Gott vom Menschen trennt.“

⁹⁸ J. Schmidt, *Klage*, 175-176.

⁹⁹ Auf diesem Weg bewegt sich wohl auch Barth, wenn er nachdrücklich auf der Identität des Hiob zugewandten und des Hiob verdunkelten Gottes beharrt.

¹⁰⁰ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 212-219; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 235-239.

¹⁰¹ Vgl. a.a.O., 217: „Wäre Gott [...] leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig. [...] Wer liebesfähig ist, ist auch leidensfähig, denn er öffnet sich selbst den Leiden, die die Liebe einbringt und bleibt ihnen doch kraft seiner Liebe überlegen.“ Gott leidet, weil er den Menschen und seine Schöpfung liebt. Er kann Liebe und Gegenliebe nicht erzwingen, er kann den Widerspruch gegen seine Liebe nur wiederum *erleiden*. Auch dafür steht das Kreuz (vgl. a.a.O., 235).

dramatischen Konflikt überbietenden Liebe (Röm 8,34-39). Einer ganz und gar bedingungslosen Liebe, die sich durch die Auferstehung ihre eigenen Bedingungen schafft, die alles andere, ihr Entgegenstehende überbietet¹⁰². Sie ist damit keine göttliche Eigenschaft neben anderen, sondern entspricht dem Wesen Gottes, wie es sich in Christus, seiner Menschwerdung, seinem Wirken, seinem Kreuz und seiner Auferstehung offenbart hat. Einen abstrakt auf seine Eigenschaften Leidlosigkeit, Allmacht etc. bezogenen Gott außerhalb der Liebe Christi kann es darum nicht geben¹⁰³. Diese Liebe widerfährt Menschen ganz und gar passiv, kontingent und *gratis*¹⁰⁴. Ingolf Dalferth formuliert darum abschließend zu Recht: Das Ereignis von Gottes Liebe im Menschen *ist der Grund, auf den der Glaube baut: So und nicht anders ist Gott, weil Gott selbst sich so und nicht anders bestimmt hat. Diese Gewissheit gründet in nichts von Gott Verschiedenem, sondern einzig in Gott selbst. Er ist Gott für seine Geschöpfe und zu ihren Gunsten, weil er nur so und nicht anders Gott sein will. Seine Göttlichkeit besteht nicht in abstrakter Allmacht, Gerechtigkeit und Güte, sondern konkret darin, dass er seine Schöpfung ohne den dunklen Hintergrund des ‚Vielleicht doch ganz anders‘ uneingeschränkt liebt, und zwar einzig und allein um ihrer selbst willen*¹⁰⁵.

Ich bin am Schluss darum geneigt, denjenigen Interpreten des Hiobbuches zuzustimmen, die in diesem Aufruf von Gott gegen Gott die Lösung für Hiob und in Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung eine endgültige Absage Gottes an das Leiden sehen. Allein, es bleibt der „garstige Graben“ der individuellen Betroffenheit und es bleibt die Sprachlosigkeit des Nichtbetroffenen. Wie soll diese Lösung helfen? Doch nur, wenn der christliche Glaube bereits den Horizont bildet, in dem das Leiden überhaupt so gedeutet werden kann (So wie Hiobs Gottesglaube die Voraussetzung für seine Anklage Gottes war)¹⁰⁶. Und ist es nicht zuletzt ein Akt des Bekennens, die Liebe Gottes, die sich unter dem Kreuz verbirgt, für sich da sein zu lassen? Dies alles ist im Christentum ja stets unter dem „eschatologischen Vorbehalt“ gesagt, dass zwar alles bereits vollendet, jedoch noch nicht sichtbar geworden ist. Was wird aber

¹⁰² Vgl. a.a.O., 217.235.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 237.239. Damit ist das Wesen Gottes als Liebe aber kein „*metaphysischer Rationalismus*“ (Mildenberger), da der Liebe stets ein irrationaler Zug innewohnt.

¹⁰⁴ Vgl. I. U. Dalferth, *Leiden*, 217. Hierin besteht dann auch die „Freiheit Gottes“ die Barth gegenüber dem „Prinzipiengott“ der Freunde Hiobs so stark betont hatte. Gott kann den Menschen in freier Wahl durch seine Liebe segnen und beschenken. Die Frage an Barth wäre nur, ob Gott seine Liebe zum Zwecke der Bewährung und Prüfung der Bundestreue auch wirklich wieder entziehen will.

¹⁰⁵ A.a.O., 218.

¹⁰⁶ Vgl. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 235. Moltmann bezieht seine Lösung ausdrücklich nur auf „den Glaubenden“. Ebenso I. U. Dalferth, *Leiden*, 217.

dann aus den so vielen anderen, sicher auch Christen, die für sich „ohne Christus“ leiden? Aus denen, die im Leiden an Gott zerbrechen? Aus denen, die keine Freunde wie Hiob haben? Aus denen, denen der leidende Gott nicht helfen kann, sondern für die vielleicht gerade der machtvolle, todüberwindende Gott ihre letzte Zuflucht ist?

Somit bleibt am offenen Ende nur Hoffnung, wie ja aller Glaube angesichts des Leidens in der Welt zuletzt Hoffnung ist (Röm 8,18-25). Die Hoffnung, dass dem Leiden so begegnet werden möge, dass es als von Christus selbst gelindert erfahren wird. Und dass denjenigen, die dazu nicht hindurchzudringen vermögen, so geholfen wird, dass sie neue Hoffnung schöpfen können.

Summary: Job and his Modern Friends. The Formation of the Job Problem in Old Israel, its Usage and Questionability in Modern Theology - Part II

Part I of this article was published in the yearbook of 2013 and dealt with the biblical and exegetical backgrounds of the Job Problem. Part II of the article now deals with three classical answers given in the theology of the 20th century: (1) The „christological answer” to the Job problem in the theology of G. Ebeling and his school, (2) its „functional attribution” in Karl Barth’s Church Dogmatics, and (3) its „lasting aporia” in Friedrich Mildenberger’s „Biblical Dogmatics”. Here it is pointed out that some answers to the problem of human suffering given in 20th century theology follow closely the footsteps of Job’s friends 2500 years ago. In the end the author asks how Christian theology can deal with the problem of human suffering without repeating the mistake of a sheer theological explanation that remains outside of the suffering itself.

Keywords: Job, suffering, History of Modern Theology, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Friedrich Mildenberger

Streszczenie: Job i jego współcześni przyjaciele. Formowanie się problemu Joba w starożytnym Izraelu, jego funkcjonowanie oraz budzący wątpliwość status problemu we współczesnej teologii

Część I niniejszego artykułu została opublikowana w Gdańskim Roczniku Ewangelickim w 2013 roku i traktowała o biblijnym i egzegetycznym tle problemu Joba. Obecna część II artykułu zajmuje się trzema klasycznymi odpowiedziami udzielonymi w teologii dwudziestego wieku: (1) „odpowiedzią chrystologiczną” na problem Joba w teologii G. Ebelinga i jego szkoły, (2)

odповідzią w postaci „atrybucji funkcjonalnej” problemu zawartej w *Dogmatyce Kościelnej* Karla Bartha oraz (3) odpowiedzią w postaci „trwałej aporii” w *Dogmatyce Biblijnej* Friedricha Mildembergera. W artykule wskazano, że pewne odpowiedzi w kwestii ludzkiego cierpienia udzielone w teologii wieku dwudziestego idą ściśle śladami przyjaciół Joba sprzed 2500. Na koniec autor zadaje pytanie jak teologia chrześcijańska może ujmować problem ludzkiego cierpienia nie powtarzając błędu czysto teologicznego wyjaśnienia, które pozostaje poza cierpieniem jako takim.

Słowa kluczowe: Job, cierpienie, Historia Współczesnej Teologii, Gerhard Ebeling, Karl Barth, Friedrich Mildemberger

Knud Henrik Boysen, (ur. 1985), pracownik naukowy katedry teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej Uniwersytetu Ernsta Moritza Arndta w Greifswaldzie, RFN, doktorant – stypendysta Fundacji „Bogisław” Uniwersytetu w Greifswaldzie.