Hiob - religionsphilosophisch gelesen

Rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Hioblektüre
Herders, Kants, Hegels, Kierkegaards und zu ihrer
Bedeutung für die Hiobexegese des
18. und 19. Jahrhunderts

NEUFORMATIERTE FASSUNG FÜR CD-ROM
TEXTIDENTISCH
NICHT SEITENIDENTISCH

MINDEN 2004

WWW.JOERGMERTIN.DE

Gutachter: Prof. Dr. J. Ebach

Prof. Dr. D. Schellong

Tag der mündlichen Prüfung: 4. Februar 1991

DISSERTATION

zur Erlangung des Grades eines

Doktors der Philosophie

im Fachbereich 1

der Universität-Gesamthochschule Paderborn

vorgelegt von

Jörg Mertin

aus Hagen

Paderborn 1990

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung 6

2 Zur Vorgeschichte der religionsphilosophischen Hiobinterpretationen 13

2.1 Hioblektüre im katholischen Christentum bis zum Ende des Mittelalters 16
2.2 Skizzen zur Hioblektüre im Judentum bis zum Mittelalter 26
2.3 Hioblektüre im 16. und 17. Jahrhundert 33
2.3.1 Das 16. Jahrhundert: Luther, Calvin, Neostoizismus 33
2.3.2 Das 17. Jahrhundert: Hobbes, Spinoza, Orthodoxie 37
Exkurs: Zum Stand der Hiobexegese in Hobbes' Zeit 45

3 Poesie und Hiobbuch – Herder 55

3.1 Das Alte Testament als Kontext der Hioblektüre Herders 56
3.1.1 Altes Testament, Ästhetik, Geschichte 58
3.1.2 Altes Testament und Theologie 64
3.2 Die Hiobinterpretation Herders: Naturpoesie und Theodizee 66
3.2.1 Die Grundlagen der hebräischen Poesie und das Hiobbuch 70
3.2.1.1 Naturpoesie und Hiobbuch 77
3.2.1.2 Moralpoesie und Hiobbuch 91
3.2.1.3 Vorsehungspoesie und Hiobbuch 96
3.2.1.4 Anhang: Bundespoesie und Hiobbuch 98
3.2.2 Poesie und Kritik: Die Hiobinterpretation Herders im Kontext der Hiobexegese seiner Zeit 99
3.2.2.1 Herder und die zeitgenössische historisch-kritische Wissenschaft im Urteil über das Hiobbuch 100
Exkurs zu Hamann und Schelling 118
Exkurs: Herder und Eichhorn 129
3.2.2.2 Herders "Kompositionsanalyse": Hiob - der Dichter seiner Welt 134

4 Theodizee und Hiobbuch - Kant 145

4.1 Kants Hioblektüre und die Theodizeekritik 146
4.1.1 Aspekte der Bibelhermeneutik Kants 147
4.1.2 Zur Vorgeschichte der Theodizeekritik Kants 152
4.1.3 Kants Kritik der Theodizee 159
4.1.4 Die Interpretation der Theodizee und des Hiobbuchs: Der moralisch-glaubende Hiob 165
4.1.5 Aspekte der Vor- und Nachgeschichte der Hiobinterpretation Kants: Der tugendhafte Hiob 180
4.2 Geschichte des Zusammenhangs von Hiobbuch und Theodizeebegriff 188
4.2.1 Theodizeedebatte und Hiobbuch 190
4.2.2 Das Hiobbuch als Theodizee 195

5. Hiobbuch, Individuum und jüdische Religion - Hegel 208

5.1 Die Hiobinterpretation Hegels 209
5.1.1 Der Kontext: Altes Testament und Judentum in der Religionsphilosophie Hegels 210
5.1.2 Zuversicht und Unterwerfung: Die Hiobinterpretation der religionsphilosophischen Vorlesungen 214
5.1.2.1 Das Manuskript von 1821 215
5.1.2.2 Die Nachschrift von 1824 218
5.1.2.3 Die Nachschrift von 1827 220
5.1.3 Problemgeschichtliche Aspekte der Hiobinterpretation Hegels 224
5.2 Individuum und jüdische Religion in der Hiobauslegung des 18. und 19. Jahrhunderts 227
5.2.1 Das 18. Jahrhundert 230
5.2.2 Das 19. Jahrhundert 234
5.2.2.1 Von de Wette bis Ewald 235
5.2.2.2 Die Hegelschule: Wilhelm Vatke und Bruno Bauer 241
5.2.2.3 Jüdische Hiobinterpretationen 249
5.2.2.4 Die Weisheit Israels und das Hiobbuch 253
5.2.2.5 Heilsgeschichtliche Auslegung 259
5.2.2.6 Hiobauslegung im Kontext des Historismus bis Wellhausen 261

6 Existenz und Hiobbuch - Kierkegaard 277

6.1 Der Hiob Kierkegaards: Leidenschaft und Glaube 278
6.1.1 Hiobbuch und Wiederholung 279
6.1.1.1 Der Kontext der Lektüre 280
6.1.1.2 Die Hiobinterpretation: Das Interesse am leidenschaftlichen Hiob 286
6.1.2 Die Hiobinterpretation in der Erbaulichen Rede 1843: Der glaubende Hiob 294
6.1.3 Hiob und Abraham 297
6.1.4 Die theologische Präzisierung des Hiobproblems im Rückblick von J.Climacus 299
6.1.5 Weitere Belege für die Hiobauffassung Kierkegaards 301
6.1.6 Problemgeschichtliche Reflexion der Hiobinterpretation Kierkegaards 305
6.2 Hiob: Titan und Prometheus - Vom Ursprung eines modernen Hiobbildes 310

7 Zusammenführende Problemanzeige 325

8 Literaturverzeichnis 332

Vorbemerkung:
In den Anmerkungen wird die Literatur in der Regel mit abgekürzten Titeln zitiert, die anhand des Literaturverzeichnisses identifiziert werden können.
Anmerkungsverweisungen ohne Seitenzahl beziehen sich auf Anmerkungen im selben Kapitel.

1 EINLEITUNG

Das Hiobbuch gehört zu jenen Büchern des Alten Testaments, denen allenthalben eine ungewöhnlich reiche außertheologische Wirkungsgeschichte zugeschrieben wird[1]. Wie es sich damit verhält, soll hier in einem ihrer Teilbereiche untersucht werden: Gegenstand der Arbeit ist der bislang wohl gelegentlich gewürdigte, nicht aber im Ganzen dargestellte Abschnitt der religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs: seine Lektüre durch Herder, Kant, Hegel und Kierkegaard. Mit ihren Hiobinterpretationen ist ein besonderes Interesse verbunden, denn an ihnen läßt sich die Berechtigung nachprüfen, mit der auf verschiedenen Ebenen des Umgangs mit diesem Text mit einer gewissen Selbstverständlichkeit philosophische Dimensionen ausgemacht werden; exegetisch z.B. durch die Zuordnung zur protophilosophischen Weisheitsliteratur des Alten Orients, vor allem aber, wenn es um die rezeptionsgeschichtlichen Ausstrahlungen geht. So galt, einer Äußerung K.Aners zufolge, Hiob im letzten Drittel des 18.Jh. "als der Philosoph des mosaischen Zeitalters"[2]. In welchem Sinne läßt sich das verstehen? Ein weiterer Hinweis auf das Philosophische am Hiobbuch verbindet sich mit der üblichen Verknüpfung des Textes mit dem Theodizeeproblem. Wie kam es zu dieser Zuordnung? Was für eine Hiobinterpretation ist damit verbunden?

Die genannten vier Autoren dürfen als kompetente Zeugen angesehen werden, in ihrer Hioblektüre sind eher als in der Hiobexegese Antworten zu suchen. Dieser *direkte* Gegenstandsbereich der vorliegenden Arbeit soll anhand folgender, jetzt nur erst grob zu skizzierender methodischer Fragelinien untersucht werden: Was genau macht die religionsphilosophische Lektüre aus? In welchem thematischen Kontext wird interpretiert? Welche Rolle spielt der Kontext für die Interpretation? Lassen sich Zusammenhänge zwischen diesen Interpretationen ermitteln? Kann man möglicherweise von einer bestimmten Linie der Lektüre sprechen, die sich von der exegetischen oder gar einer theologischen unterscheidet?

Die Arbeit besitzt aber noch einen *indirekten* Gegenstandsbereich, der, auf den Verwendungszusammenhang des Darzustellenden gesehen, möglicherweise sogar an die erste Stelle treten kann. Denn die rezeptionsgeschichtliche Untersuchung der "Philosophie" des Hiobbuchs kann allenfalls sehr vermittelt ein Beitrag sein zur Interpretation der Philosophie und Theologie von Herder, Kant, Hegel und Kierkegaard. Die Substanz ihres Gedankens ist von der Hiobrezeption

---

1 Vgl. J.Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15, 370-373.

2 Die Theologie der Lessingzeit, 316.

kaum abhängig oder beeinflußt[3], das Hiobbuch bleibt in aller Regel Gegenstand des philosophischen Begriffs. Doch hat die Untersuchung der religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte eine wesentliche Funktion für den Zusammenhang, in welchem biblische Texte einen ihrer traditionellen Orte haben, nämlich die Geschichte der Auslegung des Hiobbuchs in der Exegese. Hier ist der zu untersuchenden Fragestellung unter zwei Gesichtspunkten sogar ein bedeutender Stellenwert zuzuschreiben:

a) Die Geschichte von Exegese und Hermeneutik zeigt allgemein, daß die Bedeutung nichttheologischer Voraussetzungen in der Exegese seit dem 18.Jh. zunimmt. Da die zu behandelnden vier Autoren eine wichtige Dimension dieser Voraussetzungen repräsentieren, nämlich den geistesgeschichtlichen Hintergrund in Spätaufklärung und Idealismus, ist die Annahme sinnvoll, daß sich Grundorientierungen der modernen Hiobinterpretation in dieser nichtexegetischen Auslegungsgeschichte deutlicher herausarbeiten lassen.

b) Darüberhinaus kann speziell für das Hiobbuch gesagt werden (und der Nachweis wird durch die Untersuchung angetreten), daß es gewissermaßen das Schicksal der Exegese dieses Textes gewesen ist, durch Gesichtspunkte der Aneignung bestimmt worden zu sein. Die Exegese kaum eines anderen Textes hat, in gleichsam präreflexiver Selbstverständlichkeit, so konstant Interessen, aneignende und ideologische Stellungnahmen der Interpreten herausgefordert wie das Hiobbuch. Diese Stellungnahmen sind seit dem 18.Jh. zu einem erheblichen Teil (aber nicht ausschließlich) nicht explizit theologischer Natur, sondern philosophisch, ästhetisch und moralisch bestimmt. Das Hiobbuch zeichnet sich daher weniger durch seine vielleicht respektable außertheologische Wirkungsgeschichte aus, als vielmehr dadurch, daß diese außertheologischen Momente im Inneren nahezu jeder Exegese seit dem 18.Jh. eine gewichtige, vielleicht eine bestim-

---

[3] Das gilt auch da, wo dem alttestamentlichen Text in der philosophischen Argumentation ein größerer Stellenwert zugesprochen werden muß, als man bislang meinte (vgl. zu Kant, Kap. 4.1). Die grundsätzliche Anfrage A.J.Heschels sollte aber immer mitgehört werden: "Liest man Werke der abendländischen Philosophie, so trifft man immer wieder auf Platon und Aristoteles, auf die Stoiker und Neuplatoniker. Ihr Geist ist auf jeder Seite des philosophischen Schrifttums spürbar. Vergebens aber würden wir in den letzten Schlupfwinkeln abendländischer Metaphysik nach der Bibel suchen. Die Propheten fehlen, wenn die Philosophen von Gott sprechen ... Man nehme eine beliebige Geschichte der Philosophie zur Hand: Thales und Parmenides wird man darin finden, aber sind Jesaja oder Elija, Ijob oder der Prediger jemals vertreten? Das Ergebnis solcher Unterlassungen ist dann auch, daß die Grundvoraussetzungen der abendländischen Philosophie vom griechischen, nicht vom hebräischen Denken geprägt sind." (Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums, 20) Daß diese Beschreibung wesentliches trifft, zeigt der Blick in eine philosophische Beurteilung der "Philosophie" des Alten Testaments. Im verbreiteten enzyklopädisch-philosophischen Lexikon W.T.Krugs heißt es lapidar im Artikel "Hebräische oder jüdische Philosophie": "Bei den alten Hebräern ist dergleichen nicht zu suchen. Sie hatten zwar in Moseh oder Moses (um 1470 v.Chr.) einen tüchtigen Gesetzgeber und Heerführer, aber keinen Philosophen, wenn sich auch erweisen ließe, daß er in die ägyptische Weisheit ... ganz eingeweihet worden, als er am Hofe des Königs Pharao erzogen wurde. Auch der Verf(asser) des Buches Hiob (das vielleicht arabischen Ursprungs ist - wiewohl es Einige Moses, Andre Salomo zuschreiben) war kein solcher, da sein Werk keine philosophische Theodicee, sondern ein dramatisches Lehrgedicht ist. Die Propheten waren nur patriotische Volksredner, in deren Schulen gewiß keine Philosophen gebildet wurden. Der weise Salomo (um 1000 v.Ch.) mag wohl manches gute und kluge Wort gesprochen haben, wenn er auch oft unweise handelte; aber ein Philosoph war er eben so wenig, als andre gnomische Sittenlehrer seines Volks...Später nahmen zwar die Hebräer oder, wie sie nun gewöhnlicher hießen, die Juden Theil an philosophischen Forschungen, wie Philo's von Alexandrien Schriften beweisen. Aber sie fielen auch bald auf kabbalistische Träumereien und rabbinische Spitzfindigkeiten, welche der Philosophie mehr schadeten als nützten." (2.Aufl., Bd. 2, 372) Die hier dargestellten Urteile werden im Folgenden in gewisser Weise korrigiert, wenn aufgewiesen wird, inwiefern dem Hiobbuch dennoch philosophische Qualitäten zugesprochen wurden. Dennoch behalten die genannten Bewertungen ein Wahrheitsmoment. Sie treffen übrigens nicht automatisch auch für das Neue Testament zu. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, das Johannesevangelium ein bevorzugter Reflexionsgegenstand der idealistischen Versöhnungsphilosophie gewesen und damit von einer Bedeutung, die keinem alttestamentlichen Text zukam.

mende Rolle spielen[4]. Man kann begründet sagen: Die Geschichte der exegetischen Hiobrezeption ist *seit dem 18.Jh. wesentlich* auch eine Geschichte der Wahrnehmung philosophischer Dimensionen im Text[5]. Der Adressat der Aufarbeitung der religionsphilosophischen Rezeption ist daher nicht zuletzt die Hiobexegese. Im Spiegel der religionsphilosophischen Auslegung wird die Genese und der Gehalt eines in der gegenwärtigen Hiobauslegung üblichen Urteils erklärt, das sich selbst nicht durchsichtig ist und zur Forschung in einem unaufgeklärten Verhältnis steht.

Da die Bedeutung der hier zu untersuchenden Rezeptionen für die zeitgenössische Exegese als erheblich gelten muß, ist es sinnvoll, die Untersuchung entsprechend anzulegen und die Darstellung der religionsphilosophischen Rezeptionen auf die korrespondierenden Fragestellungen der Hiobexegese zu beziehen. Das entspricht auch der Rezeptionsgeschichte, in der beide Linien nicht beziehungslos nebeneinander verliefen, sondern die Exegese sich der Philosophie ebenso bediente, wie die Philosophie ein Hiobbuch interpretierte, das durch eine lange Tradition in seinen Bedeutungen stabilisiert war. Es ist zwar, wie sich zeigen wird, sinnvoll, mit dem 18.Jahrhundert einen gewissen Einschnitt im Thema anzunehmen, doch werden im 18.Jh. keineswegs völlig neue Fragestellungen an die Hiobexegese herangetragen, im Gegenteil: die Geschichte der theologischen Auslegung war seit dem 12.Jh. auf die Möglichkeit aufmerksam geworden, das Hiobbuch als biblische Formulierung eines allgemeinen theologisch-philosophischen Problems zu verstehen. Beide Rezeptionslinien lassen sich also als Teil einer Geschichte begreifen, weniger zwar einer Geschichte wechselseitiger Rezeption, wohl aber einer Geschichte gemeinsamer Problemstellungen und unterschiedlicher Antworten. Das zeigt aber an, daß quer durch die verschiedenen Linien sich ein formales rezeptionsgeschichtliches Spezifikum des Textes manifestiert: das Hiobbuch wird als *ein Buch* rezipiert, das *ein Thema* aufweist[6]; das allerdings ist in der Auslegungsgeschichte mannigfach variiert worden.

Die vorliegende Untersuchung wird dem rezeptionsgeschichtlichen In- und Gegeneinander beider Rezeptionslinien dadurch Rechnung tragen, daß die Hiobexegese in jedem Kapitel einen konstitutiven Stellenwert erhält, indem sie einerseits den zeitgenössischen exegetischen Hintergrund beleuchtet und andererseits als Feld der vermittelten Wirkungen der philosophischen Rezeptionen erschlossen wird.

---

4 Die außertheologische Wirkung ist freilich aus der Sicht der Exegese auffälliger. Jedenfalls wird diese Wirkung seit dem 18.Jh. bis in die Gegenwart gewissermaßen pauschal in Anspruch genommen, was dem Zweck dient, dem biblischen Text geistesgeschichtliche Bedeutung zu verschaffen. So behauptete J.G.Eichhorn in seiner Einleitung ins Alte Testament, daß das Hiobbuch "nun schon vier Jahrtausende bewundert worden ist, und bis ans Ende der Zeiten bewundert werden wird." (1.Aufl. 1783, 599.) Ein neueres, aber sicherlich nicht das letzte Urteil in dieser Richtung, lautet: "Das gewaltige Werk des Hiobbuches mit seinem immer wieder die Menschen bewegenden Thema wie seiner nicht leicht nachzuvollziehenden, ja zum Widerspruch reizenden 'Lösung' hatte und hat eine beeindruckende Auslegungs- und Wirkungsgeschichte." (H.D.Preuß, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, 111) Diese Urteile werden bezeichnenderweise kaum kritisch kontrolliert und auf die Exegese zurückbezogen; sie sind interessegeleitet und dieses Interesse hat einen historischen Index: es entsteht nicht zufällig mit der endgültigen Durchsetzung der historisch-kritischen Exegese und versichert die Exegeten, daß sie in aller ihrer auflösenden Tätigkeit doch eine Substanz von unvergänglichem Wert vor sich haben. Die Bedürfnisse der Exegeten in diesem Betracht müssen sehr ausgeprägt sein; wie sonst kann man verstehen, daß auch der Literarkritiker G.Fohrer behauptet, daß das Hiobbuch ein dichterisches Kunstwerk sei, "das mit Recht neben Dantes Göttliche Komödie und Goethes Faust gestellt worden ist" (Hiob, 27) und dann das Hiobbuch in so viele Einzelteile auflöst, daß man sich fragt, für welche Teile eigentlich das ästhetische Urteil noch gelten mag.

5 Die rezeptionsgeschichtliche Möglichkeit dieser Interpretation dürfte auf der Seite der theologischen Auslegungslinie darin bestehen, daß das Hiobbuch kaum in konstante dogmatisch-theologische Zusammenhänge eingebunden, und nicht, wie etwa die Paulusbriefe, bevorzugter Rezeptionsgegenstand wichtiger theologischer Strömungen gewesen ist. Auch Hi 19,25 als die Stelle, die für eine dogmatische Rezeption noch am ehesten geeignet erscheint, war seit der Alten Kirche immer umstritten (vgl.u.S.87, Anm.258).

6 Das wäre sonst nur für ganz wenige andere alttestamentliche Texte möglich, etwa bei Ruth, Esther, Jona.

Zur näheren Begründung der entwickelten allgemeinen Gesichtspunkte sollen folgende Problemkreise behandelt werden: (a) Gegenstandsbereich und Themaformulierung; (b) Auswahlkriterien; (c) Problemfeld, Forschungslage und Fragestellungen; (d) Gliederung.

a) Kein Zweifel kann daran bestehen, daß der Gegenstandsbereich, anders als in einer Geschichte der Hiobforschung, recht uneinheitlich ist. Es gibt keine einheitliche Methode philosophischer Bibelinterpretation, keine übereinstimmende Hermeneutik, im Gegenteil: die philosophischen Kontexte und Methoden unterscheiden sich nicht wenig voneinander. Diesem Problem ist nur durch die Einzelinterpretation der einschlägigen Texte zu begegnen. Hinzu kommt, daß nicht alle vier Autoren im gleichen Sinne mit dem Begriff der Philosophie zu erfassen sind. Herder und Kierkegaard bilden dabei das größte Problem. Die auf Theologie und Religion hin angelegte Art des Kontextes, für den das Hiobbuch jeweils in Anspruch genommen wird, legt aber den Begriff der *religionsphilosophischen Auslegung* nahe. Er bezeichnet weder eine für alle verbindliche Methode, noch zielt er auf eine inhaltliche These über das Verhältnis von Philosophie und Theologie bzw. Exegese. "Religionsphilosophische Auslegung" wird vielmehr fortan im Sinne einer Sprachregelung verwendet, um formal alle vier Zugänge zusammenhalten und in den rezeptions- und problemgeschichtlichen Verflechtungen mit der zeitgenössischen Exegese als besondere Rezeptionslinie identifizieren zu können.

b) Obwohl mit den vier Autoren alle wesentlichen Rezeptionsvorgänge erfaßt sind, ist es sinnvoll, sie unter Auswahlkriterien zu stellen. Auf diese Weise läßt sich einerseits das Moment des Zufalls, das in dieser historischen Konfiguration liegt, auf seine konstituierenden Momente hin durchklären, andererseits das Verhältnis zu benachbarten Rezeptionen bestimmen.

1. Die Hiobrezeption soll sich weder von einem exegetischen noch von einem theologischen Ansatz her ganz aufschlüsseln lassen. Der Kontext soll ebenso kein ausschließlich literarischer sein. Das Hauptinteresse am Hiobbuch muß ein in einem weiten Sinne philosophisches, bzw. auf Philosophie bezogenes sein. Bei Kant und Hegel dürfte es sich, auch innerhalb ihrer Interpretation, als religionsphilosophisch, bei Kierkegaard, der einen Grenzfall zur theologischen Auslegung darstellt[7], als existenzphilosophisch verstehen lassen; bei Herder liegt ein poetologisches und geschichtsphilosophisches Interesse zugrunde. Herders Interpretation greift in die Exegese aus, diejenige Kierkegaards in die Theologie; diese Übergänge müssen nachgezeichnet werden.

Kriterium 1 erlaubt es nicht, der Hiobmeditation J.G.Hamanns[8] ein eigenes Kapitel einzuräumen, ebensowenig wie beispielsweise der Interpretation Bruno Bauers[9]. Beide werden aber an einschlägigen Stellen in die Untersuchung einbezogen. Möglich wäre eine Untersuchung des Hiobkapitels in A.H.Niemeyers "Charakteristick der Bibel"[10]. Wir verzichten darauf, weil hier eine ästhetisch-theologische Lektüre vorliegt, die nicht weit von Herder entfernt ist, aber bei weitem nicht die Stringenz seiner Deutung erreicht. Darüberhinaus ergeben sich die Themen, die Niemeyer verhandelt, weitgehend aus der traditionellen theologischen Auslegung. Niemeyers Interpretation wird daher nur begleitend zu Rate gezogen.

---

7 Bei Kierkegaards Interpretation kann man nicht von "außertheologisch" sprechen, hingegen ist die Bezeichnung "nichtexegetisch" korrekt; zu den Einzelheiten vgl. u. Kap. 6.1.1.2.

8 In den Biblischen Betrachtungen, Werke, ed. Nadler, Bd. 1, 141-149.

9 Die Religion des Alten Testaments, vgl. dazu unten Kap. 5.2.2.2.

10 2.Teil, Halle 1776, 464-600.

2. Die Rezeption darf nicht nur ein Zitat sein und sie muß sich, wie knapp sie auch ausfällt, auf das Ganze des Hiobbuchs beziehen. Nach diesem Kriterium können etwa Schellings Bemerkungen zur Figur des Satans in der "Philosophie der Offenbarung" nur am Rande Berücksichtigung finden[11].

3. Die Untersuchung erfaßt Rezeptionen aus dem deutschen Sprachraum bzw. von Autoren, die ihre hauptsächliche Wirkung dort haben.

4. Die Geschichte der religionsphilosophischen Auslegung beginnt im 18.Jahrhundert; die obere Grenze des Zeitraums der Untersuchung ergibt sich im Grunde aus Kriterium (1). Es gibt vor Herder keine religionsphilosophische Hiobrezeption, die nicht theologische Interessen verfolgt und zugleich allen anderen Kriterien genügt. Ausnahmen sind Hobbes und Spinoza. Ihre Lektüren (vor allem die Spinozas) sind jedoch weniger Auslegung, sondern gehören der Form nach eher zu einer Einleitung ins Hiobbuch. Beide werden in der Vorgeschichte (Kap. 2) behandelt, wobei Hobbes wegen einiger rezeptionsgeschichtlich bedeutender Gesichtspunkte ausführlicher dargestellt wird.

Die untere Grenze des Zeitraums (1850, für die exegetischen Vergleichstexte bis etwa 1900) ist einerseits arbeitsökonomisch begründet[12]. Andererseits liegt zwischen Kierkegaard und der nächsten einschlägigen Interpretation von R.Otto (Das Heilige) ein Zeitraum von fast 70 Jahren; die Bedingungen der Rezeption haben sich dort so geändert, daß sie neu geprüft werden müßten[13]; schließlich dürfte auch in der Hiobexegese um 1900 mit der religionsgeschichtlichen Schule ein neuer Abschnitt beginnen[14].

c) Eine Forschungsgeschichte ist nicht darzustellen, weil die außertheologische Rezeptionsgeschichte zwar im wirkungsgeschichtlichen Urteil durchweg als erheblich reklamiert wird, aber noch nicht wissenschaftlich untersucht worden ist[15].

Aus den wenigen vorhandenen Ansätzen und ihren Aporien läßt sich aber immerhin eine weitere Präzisierung der Fragestellungen gewinnen. Als Hauptschwierigkeit kann die Bestimmung des Verhältnisses von philosophischem Gedankengang und Auslegung des biblischen Textes gelten. Dieses Verhältnis wird in der Regel dann verkürzt aufgefaßt,

---

11 S.u.S.122f.

12 Die historische Grenze wird allerdings dort nicht berücksichtigt, wo Beispiele neuerer religionsphilosophischer und theologischer Hiobexegese systematische Signifikanz für die ältere Rezeptionsgeschichte haben (vgl. unten Kap. 6.2, S.324ff zu E.Bloch, sowie Kap. 7, S.330ff zu K.Barth).

13 Die religionsphilosophischen Rezeptionen treten, so wäre philosophie- und geistesgeschichtlich zu sagen, nicht zufällig zwischen 1780 und 1850 auf. Spätaufklärung und Idealismus können für die Rezeption biblischer Texte im deutschen Sprachgebiet als Übergangsepoche gelten, in der biblische und theologische Fragen zwar mit abnehmender, aber doch noch vorhandener Selbstverständlichkeit im philosophischen Diskurs auftreten, bzw. umgekehrt dieser auch noch eine theologisch-religiöse Form haben kann. Kierkegaard ohnehin, Herder und Kant, eingeschränkt auch Hegel bringen ein subjektives und zugleich philosophisches Interesse an den Texten der Bibel zur Wirkung, das es in den nach 1850 einsetzenden Differenzierungsprozessen so nicht mehr geben konnte und das im 20.Jahrhundert nur noch vereinzelt wieder auftrat (Bloch).

14 Hinzu kommt die Ergänzung der Literarkritik durch die aufkommende Form- und Traditionsgeschichte.

15 Es mangelt zwar seit einiger Zeit nicht an Auslegungsgeschichten biblischer Bücher. Sie sind aber entweder auf die exegetischen Linien konzentriert oder auf die literarischen Wirkungen, was auch einleuchtende methodische Gründe hat.
Zur Hiobrezeption vor allem in der Literatur vgl. G.Datz, Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der Arme Heinrich Hartmanns von Aue, 1973; K.-H.Glutsch, Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters, 1972; A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 1973; U.Wielandt, Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur, 1970; ferner A.Neher, Hiob als Thema der modernen jüdischen und Welt-Literatur, Ariel 42, 1976, 65-72; weitere einschlägige Literatur in den genannten Werken und bei J.Ebach, Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15, 373-380.

wenn man sich ihm, wie es allerdings wissenschaftlicher Arbeitsteilung und methodischer Disziplin entspricht, ausschließlich von *einer* der beiden beteiligten Seiten, Exegese oder Philosophie, nähert.

Zunächst ein Blick auf die exegetische Seite. H.-P. Müller hat in seinem auf das Hiob*problem* konzentrierten Forschungsbericht die außertheologischen, besonders die philosophischen, Hiobrezeptionen verhältnismäßig ausführlich vorgestellt[16], ein verdienstvolles Vorgehen, dem bislang nichts Vergleichbares an die Seite gestellt werden kann. Die religionsphilosophischen Interpretationen kommen damit auf eine Ebene mit den exegetischen Lektüren, ja, Müller nennt für das 18. und 19. Jh. Herder, Kant, Hegel und Kierkegaard *vor* den eigentlichen Exegesen. Ohne es direkt zu sagen, zeigt er damit, daß die religionsphilosophischen Auslegungen von erheblicher Bedeutung für die moderne Hiobauslegung sind[17].

Die Kritik an Müllers Vorgehen zielt darauf, seinen grundsätzlich richtigen Gedanken in der Durchführung zu verbessern. Es wird nämlich bei ihm nicht richtig klar, ob es eigentlich eine Besonderheit der religionsphilosophischen Rezeptionen gibt und warum sie eine so prominente Stelle in einem exegetischen Forschungsbericht einnehmen dürfen. Müller scheint jedenfalls die Differenzen zur Exegese als gering anzusehen, denn die religionsphilosophischen Interpretationen werden im Abschnitt "Das Buch Hiob in der älteren Forschung" behandelt. Obwohl gerade diese Lokalisierung es Müller ermöglicht, sie auszuwerten, müssen Bedenken gegen die einfache Zuordnung zur Logik der Forschung erhoben werden. Man muß zwar gerade beim Hiobbuch mit Müller der Meinung sein, Exegese und Auslegung ließen sich nicht trennen; dennoch empfiehlt sich zur Analyse der religionsphilosophischen Rezeptionen ihre Unterscheidung. Denn es handelt sich bei ihnen insofern um reine Auslegung und Aneignung, als damit kein wissenschaftlich-exegetischer Zugriff auf den Text verbunden ist. Keiner der "Philosophen" (selbst Herder nicht) ist von den in der Forschung verfolgten

---

16 Vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 1-19.

17 Müller verzichtet darauf, den exegetischen Forschungsstand etwa zum Kriterium der religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte zu machen. Das läßt diese ihren eigenen Beitrag zur Hiobauslegung sagen. Gerade bei der Hiobinterpretation ist es auch sachlich wichtig, einmal zu den Fragen nach (historischen und theologischen) Kriterien "richtiger" Lektüre Abstand zu wahren, vor allem angesichts des rezeptionsgeschichtlich auffälligen Phänomens der Identifizierung mit Hiob, die in beinahe jedem Zugang vorkommt und einmal reflexiv erfaßt werden muß. In diesem Sinne soll in der vorliegenden Arbeit versucht werden, in den Urteilen eine gewisse Zurückhaltung zu üben. Der gegenwärtige wissenschaftliche Kenntnisstand von der Entstehung und Zusammensetzung des Textes ist als Kriterium der Rezeption gegenüber den religionsphilosophischen Auslegungen abstrakt, impliziert aber in der Regel seinerseits eine Orientierung an einem vorausgesetzten Hiobproblem und seiner Geschichte. Wenn man dagegen in die konstituierenden, rezeptionslogischen Bereiche der Exegese Einblick gewinnen will, die ihr selbst nicht im Blick sind, muß der religionsphilosophischen Rezeption (auch aus den oben genannten Gründen der historischen Prävalenz nichttheologischer Faktoren in der Exegese) eine grundsätzliche Berechtigung zuerkannt werden in der Form, wie sie vorliegt. Die Untersuchung bleibt damit weithin Nachvollzug der inneren Struktur der Rezeptionen. Es gibt jedoch einen Grund, der es notwendig macht, wenigstens am Ende eine beurteilende Stellungnahme zu versuchen. Verzichtet man darauf, so könnte die Rezeptionsgeschichte etwa im Sinne Hegels als die Geschichte fortschreitender Offenbarung des Textsinns aufgefaßt werden (so die Konzeption der Rezeptionsästhetik von H.R.Jauß, vgl. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik). Gegenüber dieser idealistischen Voraussetzung soll aber hier dem Text in letzter Instanz ein Vorrang vor seinen Rezeptionen eingeräumt werden, der nicht methodisch sichergestellt werden kann (theologisch wäre hier vom Heiligen Geist zu sprechen). Aus dem Vorrang des Textes folgt, daß die Rezeptionsgeschichte nicht die Geschichte der Vernunft in der Auslegung ist (übrigens auch nicht die Geschichte einer totalen Verfehlung des Textsinns, so E.Bloch in Atheismus im Christentum), sondern die Geschichte der widerstreitenden Interessen der auslegenden Subjekte, in der auch der Rezeptionsanalytiker drin steht, sofern er sich für eine Auslegung entscheidet (und dann käme es auf etwas wie die humaneren Interessen an). Würde man einmal nichtdogmatisch den Vorrang des Textes vor seinen Rezeptionen zu formulieren suchen, so könnte man vielleicht sagen, die Aufmerksamkeit sei auf den Text als Ganzen zu lenken, damit er immer wieder zum Ursprung der Lektüre werden möge. In diesem Sinne wird in Kap.7 versucht, ein in der neuzeitlichen Auslegung systematisch verzerrtes Moment des Textes gegen die Rezeptionen ins Spiel zu bringen.

Interessen am "ursprünglichen" historischen Sinn, an der Verfasserfrage, an der Texteinheitlichkeit her zu verstehen. Der z.T. vor-, z.T. "nach"-exegetische Zugang zum Text ergibt sich regelmäßig aus dem philosophischen Kontext und ist weder durch den Methodenkanon der wissenschaftlichen Exegese strukturiert noch durch theologische Rücksichten gebunden. An die Stelle der die Exegese organisierenden Metatheorie der historischen Literaturwissenschaft tritt in der religionsphilosophischen Auslegung die jeweilige philosophische Theorie bzw. das Thema. Dieser Kontext wird bei Müller mit zu knappen Bemerkungen gestreift. Er muß jedoch eingehender gewürdigt werden, einerseits um das Spezifikum des nichtexegetischen Blicks auf den Text wahrnehmen zu können, andererseits um in der Hiobexegese die Schicht identifizieren zu können, die als aneignende und auslegende Dimension die Forschung am Text beeinflußt; denn daß die Hiobexegese von vorneherein eine philosophische Problemauffassung impliziere, ist eher eine These als eine gesicherte Erkenntnis. Es besteht ein Ziel der vorliegenden Untersuchung darin, eine solche Annahme zu bewahrheiten.

Nun macht es sich die Darstellung der Rezeptionsgeschichte von der Seite der Philosophie aus von vorneherein zur Aufgabe, die Rezeption über die mit ihr verbundenen philosophischen Fragestellungen zu erschließen. Die Untersuchung C.-F.Geyers über "Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext"[18] hat den Vorzug, eine klare, problemorientierte Struktur beinahe der gesamten philosophischen Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs zu entwerfen. Dabei werden theologische, an einer dogmatischen Wahrheit interessierte Auslegungen den neuzeitlichen, hauptsächlich philosophischen Interpretationen von Hobbes bis Ricoeur gegenübergestellt. Diese stimmen nach Geyer darin überein, daß sie explizit oder implizit gegen das Theodizeedenken eines Leibniz stehen. Das ist eine den Theodizeebezug des Hiobbuchs erstmals genauer charakterisierende Beobachtung.

Die Kritik an Geyers Darstellung zielt darauf, daß die Rezeptionsgeschichte aus zwei Gründen zu schematisch gefaßt sein dürfte. (1) Daß alle religionsphilosophischen Zugänge nur über die Theodizeeargumentation rekonstruiert werden, vereinfacht die philosophische Rezeptionsgeschichte zu sehr. Man kann nicht von vorneherein davon ausgehen, daß der philosophische Problembereich für das Hiobbuch immer gleich geblieben ist. Einerseits muß die Geschichte im Problem stärker beachtet werden, obwohl sich zeigen wird, daß tatsächlich eine erhebliche Konstanz in der Problemzuweisung gegeben ist, andererseits aber kann die Problemstruktur der Rezeptionsgeschichte noch präzisiert werden. (2) Geyer löst die Rezeption in die Problemgeschichte hinein auf. Damit wird implizit behauptet, daß sich der biblische Text immer schon auf dem Niveau philosophischer Gedankenführung befindet. Das aber ist für die religionsphilosophische Rezeptionsgeschichte nicht ohne weiteres voraussetzbar und unterschätzt die historisch wechselnde und in der Neuzeit tendenziell abnehmende Bedeutung vor allem alttestamentlicher Texte. Zunächst muß also geklärt werden, wie der Text überhaupt auf die Ebene der philosophischen Argumentation kommt. Dieser Problemlage entspricht eher ein reflexionsphilosophisches Vorgehen, so daß hermeneutische Fragen zu erörtern sind bzw. der Geltungswert des alttestamentlichen Textes für die Rezeption jeweils bestimmt werden muß. Dabei kann man sich entweder an hermeneutische Reflexionen der Rezipienten selbst anschließen (das ist möglich bei Kant und Herder) oder Textauslegung im Sinne einer konstitutiven heuristischen Fiktion unterstellen (das ist durchzuführen bei Hegel und Kierkegaard). Vereinfacht formuliert, wird auf diese Weise der philosophische Gedankengang als Exegese des Textes aufgefaßt.

---

[18] Mit dem Untertitel: Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte, Kairos 28, 1986, 174-195. Geyer entwickelt darin Ansätze aus W.Oelmüllers "Unbefriedigter Aufklärung" weiter und spricht von den hier zur Debatte stehenden Rezeptionen Kant, Hegel und Kierkegaard an.

Damit ergibt sich allerdings gegenüber dem Vorgehen Geyers insofern eine methodische Einschränkung, als auch die Problemhaltigkeit der Rezeption durchgängig an die Auslegung des Textes gebunden bleibt. Die philosophischen Themen werden somit historisiert und zunächst als individuelle Sichtweisen verstanden. Es kann aber nicht bestritten werden, daß die systematische Erfassung des philosophischen Themenbereichs, wie sie bei Geyer vorliegt (und wie sie auch bei denjenigen unterstellt werden kann, die das Hiobbuch etwa auf das Theodizeeproblem beziehen), auch für die Auslegung des Hiobbuchs wichtig wäre; zu bestreiten ist nur, daß man die Rezeptionsgeschichte durch das philosophische Problem konstruieren kann, daß sie also mit der Problemgeschichte zusammenfällt[19]. In der Untersuchung der Rezeptionsgeschichte muß die Induktion auch hinsichtlich der Themenerschließung den Vorrang vor der Deduktion erhalten, obwohl dabei die induktionsspezifischen Abschwächungen der kategorialen Präzision nicht vermieden werden können. So kann die Geschichte der Rezeption bis an die Schwelle einer möglichen gegenwärtigen Aneignung herangeführt werden, von der C.F.Geyer ausgegangen ist.

Wie der Ansatz Müllers auf die Notwendigkeit der Analyse des philosophischen Kontextes verweist, so läßt das Vorgehen Geyers davor warnen, den Hiobinterpretationen *a priori* ein Thema zu unterstellen, das der logifizierte Inhalt des biblischen Textes ist. Die aufgezeigte Problematik legt nun ein Vorgehen nahe, das methodisch auf den Zwischenbereich von Exegese und Philosophie ausgerichtet und an folgenden Momenten orientiert ist:

(1) Der einzelne Rezeptionsvorgang wird in den Mittelpunkt gestellt und auf dem Wege einer immanenten Interpretation des gesamten, maßgebenden Kontextes analysiert, oder anders formuliert, die Hiobrezeption wird aus der Interpretation des Textes heraus entfaltet. Die leitende Fragestellung ist also nur indirekt die Interpretation des philosophischen Themas, direkt, bzw. durch die Textinterpretation hindurch, aber die Analyse der impliziten Hiobrezeption. Trotzdem muß das Thema im Sinne hermeneutischer Voraussetzungen einbezogen werden, einerseits um die zur Debatte stehenden Texte intern adäquat verstehen zu können, andererseits um die traditionelle und doch gewichtige Prägung der Re-

---

[19] So ist das Thema dieser Arbeit nicht ein Hiobproblem, das sich vom Hiobtext tendenziell ablösen läßt. Es leidet keinen Zweifel, daß die Grenzziehung manchmal schwierig ist und Hiobprobleme wie Hiobfiguren sich, jedenfalls in literarischen Zusammenhängen, relativ leicht und weit gestreut feststellen lassen. Ein Beispiel ist etwa R.Suter, Kafkas "Prozess" im Lichte des "Buches Hiob"; ähnlich auch M.Susman, Das Hiobproblem bei Franz Kafka. Ein anderes Beispiel, sehr viel dichter am Hiobtext, gewissermaßen "exegetischer": H.R.Jauß, Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort (Goethe, Nietzsche, Heidegger), wo aus dem Hiobbuch eine Problemgeschichte von Frage und Antwort extrapoliert wird. (Wie Geyer eine inhaltliche, macht Jauß also eine auf die Form bezogene Voraussetzung.) Jauß würde hier immer noch von Rezeptionsgeschichte sprechen (obwohl angesichts der von ihm angezogenen Stellen bei Nietzsche und Heidegger m.E. die Auflösung in ein Problem evident ist); von diesen problemgeschichtlichen Konstruktionen zu unterscheiden sind Hiobbezüge, wie sie in T.Manns Josephroman vorliegen, da sie hier offensichtlich schriftstellerisch gestaltet sind (vgl. dazu M.Stockhammer, Thomas Mann's Job-Jacob). In der vorliegenden Untersuchung wird ein engerer Begriff von Rezeption benutzt, der sich an der Geschichte der Bibelauslegung orientiert und insofern nicht durch ein geistesgeschichtliches, sondern durch ein exegetisches und theologisches Interesse motiviert ist. Die problemgeschichtlichen Ausweitungen sind ohne Zweifel bis zu einem gewissen Grade legitim, sie liegen aber jenseits des Ziels dieser Untersuchung, aber wiederum nicht jenseits der Bedeutung ihrer Fragestellung.

zeption durch Theologie und Exegese nicht zum selbstverständlichen Rezeptionskriterium werden zu lassen[20]. Mit diesem Vorgehen kann aus jeder Interpretation ein spezifisches Problemfeld herausgearbeitet werden.

(2) H.-P. Müller ist darin zuzustimmen, daß religionsphilosophische und exegetische Auslegungen zahlreiche Verbindungen und Parallelen aufweisen. Diese Zusammenhänge sind (mit Ausnahme von Herder) nicht rezeptionsgeschichtlicher, sondern problemgeschichtlicher Art. Sie werden untersucht (außer bei Herder jeweils im zweiten Abschnitt der Kapitel), indem die Ausstrahlung der religionsphilosophischen Auslegung in die zeitgenössische Exegese verfolgt wird, bzw. das jeweilige religionsphilosophische Problemfeld jeweils als analytischer Schlüssel für die Erschließung entsprechender Problembereiche in der Exegese fungiert[21].

Auf diese Weise lassen sich mehrere einzelne Themen beschreiben, die nur selten direkter Gegenstand der Hiobexegese waren, doch als rezeptionsgeschichtliche Grundmotive gleichsam hinter dem Rücken der Exegese Forschung und Lektüre mitorganisiert haben.

(3) Die beschriebenen einzelnen methodischen Schritte dienen einer *Gesamtfragestellung*, die Hiobexegese und religionsphilosophische Auslegung betrifft, und zugleich die Verbindung der Hiobexegese zur religionsphilosophischen Auslegung (und umgekehrt) erklärt. Diese Fragestellung zielt auf Genese und Struktur der Hiobauslegung der Neuzeit und ist im Anschluß an die knappe Bemerkung H.-P.Müllers, mit Herder beginne die eigentlich moderne Hiobausle-

---

20 Die Darstellung impliziert dabei ein forschungsmethodisches Problem. Die Erschließung des hermeneutischen Umfelds der Hiobrezeption führt in die geistesgeschichtlich wichtigen Zusammenhänge hinein und schützt davor, daß ihre Geschichte zu einer bloßen Sammlung von Urteilen ohne jeden Erkenntniswert gerät. Aber auch so kann nur der engere, die Lektüre direkt organisierende Kontext aufgezeigt werden. Die Konzentration auf das Hiobbuch bringt es mit sich, daß viele Gedankenwelten durchkreuzt werden müssen, und daß diese in sich selber nicht zureichend dargestellt werden können. Praktisch fungiert also das Hiobbuch als Subjekt seiner Auslegungsgeschichte und alle seine Kontexte werden daraufhin verengt. Auf das hier gegebene Problem des Verhältnisses von Besonderem und Allgemeinem hat F.Lücke 1822 aufmerksam gemacht. Er warnte davor, die Auslegungsgeschichte einzelner Bücher ohne Kenntnis der allgemeinen Geschichte der Exegese und Hermeneutik zu schreiben, weil man sonst Gefahr liefe, sich in Einzelheiten zu verlieren und die wesentlichen Zusammenhänge zu verkennen. Und umgekehrt müsse die Bedeutung des einzelnen Textes für die Geschichte der Hermeneutik beachtet werden. (Ueber den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche, 165) Diese Strategie ist gewiß ein richtiges Postulat, aber es ist auch ein philosophischer Gedanke, der mit praktischen Möglichkeiten kollidiert. Es ist kein Zufall, daß es bis jetzt keine auslegungsgeschichtliche Darstellung gibt, die auch nur annähernd Lückes Forderung entsprochen hätte. Nach wie vor zerfällt (auch aus einleuchtenden Gründen der Methodik) die Auslegungsgeschichte in die Geschichte des Allgemeinen (der großen geistesgeschichtlichen Entwicklungslinien [vgl. etwa H.Graf Reventlows Arbeit Bibelautorität und Geist der Moderne], bzw. der zwar stoffgeschichtlich angereicherten, aber letztlich doch vorwiegend die Geschichte der Hermeneutik und großen Forschungslinien bietenden Werke etwa von L.Diestel [Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche] und H.-J.Kraus [Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments]) einerseits und in die Geschichte der Auslegung der einzelnen Texte andererseits. Die darin beschlossene Problemlage hat F.Lücke auf den Begriff gebracht. Einzelstudien wie die vorliegende haben vor allem die Aufgabe, die durch die großen Linien verdeckten Momente aufzuzeichnen und so die *konkrete* Geschichte der Rezeption zu schreiben. In der Geschichte des Allgemeinen kommen vorwiegend die Themen in den Blick, die in der zeitgenössischen Diskussion in Kritik und Polemik eine relativ bedeutende Rolle gespielt haben. Gerade das Hiobbuch dürfte in einer Darstellung kaum richtig erfaßt werden können, die an den politischen oder den geistesgeschichtlichen Auswirkungen der Bibelrezeption ausgerichtet ist, besonders wenn mit einem allgemeinen Begriff des Alten Testaments gearbeitet wird, weil das Hiobbuch rezeptionsgeschichtlich in der Regel eine Randstellung im Alten Testament einnimmt und andere Wertungsmaßstäbe (etwa poetische) eine Rolle spielen.

21 Die Zwischenstellung der Rezeption zwischen Bibeltext und philosophischem Gedanken bringt es mit sich, daß die Grundlage der Bezüge auf den Hiobtext nur selten die Auslegung eines einzelnen Verses oder eines Kapitels ist. Eine Rezeptionsgeschichte ist im vorliegenden Themenbereich kaum möglich als Geschichte der Auslegung einzelner Verse.

gung[22], so zu umschreiben: Wann entsteht die moderne Hiobauslegung? Wie kann der Übergang von der vormodernen in die moderne Interpretation beschrieben werden? Was kennzeichnet sie in ihren inneren Motiven und Strukturen? Welche Veränderungen lassen sich im weiteren Fortgang feststellen?

Die Genese und die Entwicklung der modernen Hiobauslegung bis 1900 werden in der vorliegenden Arbeit als historisch spezifische Konstellationen einer rezeptionsgeschichtlichen Grundstruktur erklärt, nämlich anhand zweier Hauptgesichtspunkte, unter denen die moderne (und auch die vormoderne) Auslegung betrachtet werden kann und die auch innerhalb der einzelnen Problemfelder als bestimmend anzunehmen sind. Der erste Hauptgesichtspunkt ist die Zuordnung eines theologisch-philosophischen Themas zum Hiobbuch. Dieser thematische Zugang besitzt eine Vorgeschichte, die bis ins 12.Jahrhundert zurückreicht, so daß dort wird eine wesentliche Grundlage der modernen Auslegung zu suchen sein wird. Der zweite Hauptgesichtspunkt ist die Konzentration auf die Hiobfigur. Sie geht bis in die frühchristliche Rezeption zurück und wird im 18. und 19.Jh. auf spezifische Weise transformiert. Insofern die religionsphilosophische Auslegung als modern bezeichnet werden, weil sie eine neue Konstellation der beiden Hauptgesichtspunkte hervorbringt, wäre die Beschreibung dieser Konstellation und ihrer historischen Weiterentwicklung eine Antwort auf die Gesamtfragestellung.

e) Aus diesen Überlegungen ergibt sich folgende Gliederung: Kapitel 2 wird einen Überblick über die wichtigen Linien der Rezeptionsgeschichte in die moderne Auslegung geben, wobei die genannten beiden Hauptgesichtspunkte orientierende Funktion haben werden. Die Kapitel 3 bis 6 enthalten die Einzelstudien in historischer Reihenfolge. Kapitel 3 behandelt Herders Hiobauslegung unter dem Thema der Poesie; dieses Kapitel ist das ausführlichste, denn bei Herder liegt eine bislang unzureichend gewürdigte Interpretation vor, die darüberhinaus in einem sehr engen Zusammenhang mit der zeitgenössischen Exegese steht. Aus Herders Lektüre läßt sich daher ein Überblick über den Stand der Hiobexegese in der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts entwickeln. Kants Hiobauslegung wird in Kapitel 4 dargestellt, verbunden mit einer Untersuchung über die Zuordnung des Begriffs der Theodizee zum biblischen Text. Die Analyse von Hegels Hiobinterpretation in Kapitel 5 führt zum Thema der jüdischen Religion und zur Frage, wie das Hiobbuch an ihr partizipiert. Der zweite Abschnitt dieses Kapitels untersucht des Hegelsche Thema in der Exegese des 18. und 19.Jahrhunderts. Für die Hiobexegese ist dies der vielleicht wichtigste Abschnitt der Untersuchung, insofern er die Transformation darstellt, die ein religionsphilosophisches Thema in der historisch-kritischen Hiob-exegese erfahren hat. Hier können am deutlichsten Grenzlinien zwischen religionsphilosophischen und exegetischen Auslegungen (aber auch Differenzen innerhalb der Exegese) festgestellt werden. Endlich untersucht Kapitel 6 Kierkegaards Hioblektüre und stellt sie in den Zusammenhang eines modernen Bildes von Hiob, das bis ins 20.Jh. ausstrahlt. Das letzte Kapitel 7 führt die Untersuchungen zusammen. Es bietet (obwohl es nicht alle einzelnen Problemfelder noch einmal aufgreift) in gewisser Weise ein Resultat, da es auf die beiden genannten Hauptgesichtspunkte zurückkommt und von ihnen aus eine Charakterisierung der modernen Hiobauslegung und ihrer zentralen Aporie formuliert, so daß von da aus der Weg wieder in die Exegese und Auslegung führen kann[23].

---

22 Hiobproblem, 1.

23 Ab dem 4. Kapitel wird in problemgeschichtlichen Reflexionen auch auf gemeinsame Interpretationsmuster in den religionsphilosophischen Rezeptionen aufmerksam gemacht (vgl. 4.2; 5.1.3; 6.1.6.)

2 ZUR VORGESCHICHTE DER RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN HIOBINTERPRETATIONEN

Sofern die Wahrnehmung eines Themas, die das Hiobbuch für den Leser zu einer Abhandlung macht, zu den Voraussetzungen der religionsphilosophischen Hiobinterpretationen gehört, beginnt deren Vorgeschichte im 12. und 13. Jahrhundert bei Maimonides, Thomas von Aquin und Albertus Magnus. Jüdische Religionsphilosophie und christliche Scholastik vollziehen eine komplexe Verschiebung der Interpretationshinsichten von der frühchristlichen allegorischen und moralischen Lesart auf den theologisch-philosophischen Lehrgehalt des Hiobbuchs hin und bereiten damit die religionsphilosophischen Auslegungen in Aufklärung und Idealismus vor.

Doch die neuere Hiobauslegung besitzt noch einen anderen Schwerpunkt, dessen Vorgeschichte in die altkirchliche Hioblektüre zurückführt. Bis in die Moderne hält sich das Interesse an Hiob als Darstellung und Vorbild menschlichen Lebens durch, wie es in der frühen christlichen Auslegung dominierte. Daran ändert auch die historische Perspektive nichts, die im 19.Jh. den Zugang zum Hiobbuch bestimmt. Gerade dort nämlich wird Hiob, auf inzwischen anders begründete Bedürfnisse bezogen, als Paradigma des Lebens eines Einzelnen unter schwierigen Bedingungen verstanden.

Da auch die zweite Linie zur historischen Tiefendimensionen der modernen Auslegung gehört, soll ihre Vorgeschichte mit einem Überblick über die wesentlichen Tendenzen der Hiobinterpretation seit dem Neuen Testament angedeutet werden. Daneben wird aber auch die jüdische Auslegung seit dem Talmud berücksichtigt werden müssen, da die mittelalterliche Interpretation die christliche und die jüdische Hioblektüre, die bis dahin nebeneinander verlaufen waren, einander annähert.

Für einen Beginn der Vorgeschichte in der altkirchlichen Auslegung spricht auch, daß die mittelalterliche thematische Orientierung in der patristischen Kommentarliteratur Vorgänger hat, so daß der Neuansatz keineswegs als ein absoluter Neubeginn zu verstehen ist.

Nach der mittelalterlichen Auslegung muß dann auf die reformatorische und die orthodoxe Hiobinterpretation eingegangen werden. Sie bilden die Gesichtspunkte aus, unter denen im deutschen Sprachgebiet Theologie und Exegese das Hiobbuch im 18.Jh. verstehen und von denen sie sich abzugrenzen beginnen; wenigstens indirekte Bezüge zu den religionsphilosophischen Auslegungen gibt es auch hier, weil die Themen der Hioblektüre starke Übereinstimmungen aufweisen.

Schließlich müssen Hobbes' und Spinozas Ansichten zum Hiobbuch genannt werden, da sie die ersten Zugänge zum Hiobbuch jenseits theologischer Prämissen und Aneignungsinteressen repräsentieren und besonders für die historisch-kritische Perspektive erhellend sind.

Die Gliederung des Kapitels ist vorwiegend chronologisch, zeichnet aber christliche und jüdische Auslegung nacheinander auf; zwischen diesen beiden Linien wirkt ein Gegensatz, der m.E. von erheblichem Gewicht auch in der mittelalterlichen Annäherung beider Linien bleibt. Weil dieses Gegenüber für die religionsphilosophische Auslegung von größerer Bedeutung ist als ein Vollständigkeit anstrebender Überblick über die ganze Rezeptionsgeschichte, kann auf eine Einbeziehung der vorchristlichen Rezeptionsgeschichte verzichtet werden, die keine andere als die jüdische bzw. arabische ist[24].

---

[24] Ihre Darstellung müßte mit der LXX beginnen, den Hiobtargum sowie die arabischen und jüdischen Wirkungen vor allem der Rahmenerzählung beachten, vgl. dazu H.-P.Müller, Hiobproblem, 23-48 (Lit.) sowie E.Dassmann, Hiob, 366-378 (Lit.).

2.1 Hioblektüre im katholischen Christentum bis zum Ende des Mittelalters

Die Frage nach der Hioblektüre im Christentum sieht sich einem Konsens der Forscher gegenüber: Die Lektüre konzentriert sich auf die Hiobfigur und diese ist gelesen worden vor allem als das Muster an Geduld im Leiden und Leben: Hiob ist der Dulder schlechthin. Doch scheint die Sachlage in Wirklichkeit komplexer zu sein als es diese im Ganzen nicht falsche Beobachtung vermuten läßt. Da die Quellen zahlreich und heterogen sind[25], sollen für unseren Überblick folgende Fragestellungen das Material reduzieren bzw. strukturieren:

(a) Die Grundlegung des Hiobverständnisses im Neuen Testament und der frühen Patristik,

(b) Wie legen die theologischen Kommentare das Hiobbuch aus?,

(c) Welche Vorstellungszusammenhänge werden auf unterschiedlichen Rezeptionsebenen durch die Hiobfigur hervorgerufen und mit welchen Themen wird das Hiobbuch verbunden?

a) Neues Testament und Frühpatristik zeigen für das Hiobbuch relativ wenig Interesse, wenn man auf ausdrückliche, nicht nur beiläufige Hiobbezüge achtet[26]. Aber in der einzigen namentlichen Erwähnung Hiobs im Neuen Testament in Jak.5,11 liegt der Schlüssel für die gesamte frühe christliche Hiobrezeption mindestens bis zum Mittelalter[27].

"Nehmt, liebe Brüder, zum Vorbild des Leidens und der Geduld die Propheten, die geredet haben in dem Namen des Herrn. Siehe, wir preisen selig, die erduldet haben. Von der Geduld Hiobs habt ihr gehört und habt gesehen, zu welchem Ende es der Herr geführt hat, denn der Herr ist barmherzig und ein Erbarmer."

Man berief sich auf die Jakobusstelle als authentische neutestamentliche Bedeutungsfixierung des alttestamentlichen Textes. Jak.5,11 ist der Ursprung des Dulderbildes, das im Christentum dominierte. Der Jakobusbrief stützt sich mit diesem Hiobbild auf den Hiob des Rahmens und versteht Hiobs Geduld als eine Lebensform in Erwartung des Endes der Welt und der Ankunft des Herrn. Die späteren Auslegungen benutzen die Jakobusstelle als hermeneutischen Schlüssel in veränderter Lage, in der das Hoffen auf das Ende dem Problem des Widerstandes gegen die Versuchungen der bleibenden Welt gewichen ist.

Eine eher verborgene Spur der Hiobrezeption des Neuen Testaments ist in Apk.13,4 zu entdecken[28]. Der Drache als Manifestation der Weltmacht Rom kann mit dem Leviathan des Hiobbuchs verbunden werden (Hiob 41,2)[29]. Dieser

---

25 Zu den Quellen gehören die theologischen Kommentare, allen voran derjenige Gregors des Großen aus dem 6.Jahrhundert, weiterhin Predigten, Traktate, die Liturgien der Gottesdienste, Bemerkungen über das Hiobbuch und die Hiobfigur in Werken anderer Thematik, literarische Bezüge (Hiob im "Armen Heinrich" Hartmanns von Aue [dazu vgl. G.Datz, Hiob, 190-237]), Übersetzungen, für das Spätmittelalter Mysterienspiele. Dazu sind zu schließlich zu zählen die bildlichen Darstellungen Hiobs selbst und anderer Figuren aus dem Text in der Buchmalerei, Kirchenfenstern, in der bildenden Kunst (vgl. dazu R.Budde, Job, LCI II, 407-414; K.Wessel, Hiob, RBK 3, 1978, 131-152; P.Huber, Hiob. Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob). Dieses Material zeigt kein ganz einheitliches Hiobbild, doch scheint die Interpretation Hiobs als des Dulders zu überwiegen.

26 Das ist der Eindruck, den man aus dem grundlegenden Artikel von E.Dassmann über die antike christliche Hiobauslegung gewinnen kann, RAC, Lieferung 115, 366-442; vgl. auch ders., Akzente frühchristlicher Hiobdeutung. Anders T.Hainthaler, "Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört", die die Hiobrezeption des Neuen Testaments auf der Grundlage von Anspielungen (nach dem Novum Testamentum graece) erschließt und daher wesentlich mehr, auch theologische Bezüge, feststellt.

27 Und darüber hinaus; in der Orthodoxie ist Jak.5.11 eine Beweisstelle für die Existenz Hiobs (vgl.u.S.52); vgl. auch Herders Erwähnung von Jak.5,11, s.u.S.144.

28 Im Novum Testamentum graece ohne Verweis auf das Hiobbuch.

29 Vgl. J.Ebach, Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, Einwürfe 2, 52.

Hiobbezug tritt aber kaum in Verbindung mit der Dulderrezeption auf, wird also, wenn er isoliert auftritt, vom Rezipienten nicht unbedingt als Hiobbezug realisiert. Für die altkirchlichen Hiobkommentare sind Leviathan und Behemoth Manifestationen des Teufels, gegen den Gott kämpft. Die Spur dieser Rezeption läßt sich weiterverfolgen vor allem im Bereich der politischen Philosophie der Neuzeit, bei Bodin, Hobbes bis hin zu Carl Schmitt[30].

Die Vorstellung von Hiob als dem Dulder ist aber nicht die einzige gewesen und bedarf der Differenzierung und Ergänzung. Im 1.Clemensbrief, geschrieben gegen Ende des ersten Jahrhunderts, wird Hiob in einer Beispielreihe mit den Propheten, Elia, Elisa, Ezechiel, Abraham und David erwähnt (1.Cl.17,3f): "Ferner steht über Job also geschrieben: Job aber war gottesfürchtig und mied alles Böse. Dennoch klagte er sich selbst an mit den Worten: Niemand ist rein von Schmutz, und währte sein Leben nur einen Tag." Nach Dassmann hat auch dieses Motiv eine weite Wirkung erzeugt: "'Niemand ist ohne Sünde' wird geradezu zu einem Leitmotiv frühchristlichen Selbstverständnisses, u(nd) H(iob) ist sein bevorzugter Zeuge."[31] Der Kontext des Clemensbriefzitats zeigt, daß Hiob wie alle genannten Figuren die Ankunft Christi verkündet[32] und zwar in seiner Demut, die auch Christus auszeichnete und zum Vorbild für die Christen macht[33]. Die Tatsache, daß Hiob neben dem Dulder auch als der Demütige und der Gerechte angesehen werden konnte[34], sollte davor warnen, die christliche Hioblektüre auf das Dulderbild zu reduzieren.

Konstant ist jedenfalls nicht so sehr das Bild Hiobs, als vielmehr seine Funktion. Alle Hiobbilder des Christentums beruhen auf einer bestimmten Funktion der Hiobfigur. Hiob, wie im übrigen nahezu jede als wichtig empfundene alttestamentliche Gestalt, wird vom Christentum als Vollkommener, als Exemplum gedeutet und damit paränetisch als Vorbild für die Lebensführung des einzelnen Christen in Anspruch genommen. Aus dieser Vorbildfunktion ergibt sich bereits in frühen Texten die Bezeichnung Hiobs als des Heiligen oder Seligen[35]. Daß Hiob eine Figur des Alten Testaments ist, ist für das Christentum nicht problematisch. Er ist ein Gerechter des Alten Testaments, vor Christus, gehört aber dennoch zur Kirche, auch wenn er Christus noch nicht kannte[36]. Durch seine Heiligkeit, die er ebenso durch sein Verhalten erworben hat wie sie ihm gnadenhaft eingegossen wurde, kann er das Vorbild des Christen sein. Das ist seine Hauptfunktion, neben der die wenigen Hinweise, daß Hiob als alttestamentliches Paradigma Christi verstanden werden konnte, zurücktreten[37].

b) Hiob als Lebensvorbild ist auch das zentrale Thema der Kommentare; es wird durch die allegorische Auslegungsmethode erzeugt. Die ersten Kommentare und ausführlicheren Abhandlungen zum Hiobbuch finden sich im griechischen

---

30 J.Bodin, Les Six Livres de la Republique, Paris 1583; T.Hobbes, Leviathan (vgl.u.S.43ff); F.Neumann, Behemoth; zur Traditionsgeschichte des Leviathansymbols vgl. C.Schmitt, Leviathan. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols; kulturgeschichtliche Hinweise bei J.Delumeau, Angst im Abendland, Bd.2, 372-380; zur problemgeschichtlichen Interpretation vgl. J.Ebach, Leviathan und Behemoth.

31 Dassmann, Hiob, 382, unter Berufung auf J.Ziegler, Iob 14,4-5a als wichtigster Schriftbeweis.

32 Vgl. 1.Cl.17,1.

33 Vgl. 1.Cl.16,1ff. An anderer Stelle bezieht sich Clemens auf Hi 19,26: "Und Job wiederum sagt: Und du wirst auferwecken dieses mein Fleisch, das dies alles erduldet hat." (1.Cl.26,3)

34 Nach Geerlings galt er im Übergang zum 5.Jahrhundert überhaupt vornehmlich als Gerechter, vgl. Geerlings, Hiob und Paulus, 61. Hinter der Verschiebung von Geduld zu Gerechtigkeit steht nach Geerlings das Zerbrechen des naiven Tun-Ergehens-Zusammenhangs. "Gerecht und erlöst ist nicht mehr allein der, der sich geduldig und fraglos einfügt, sondern wer bewußt auch das zu Unrecht Erlittene als Zeichen der Gerechtigkeit Gottes hinnimmt." (Ebd.)

35 Vgl. G.Datz, Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese, 162-165.

36 Vgl. G.Datz, Hiob, 158-165.

37 Vor allem bei Origenes spielt die Hiob-Christus-Typologie eine Rolle, vgl. Dassmann, Hiob, 386.

Osten wie im lateinischen Westen erst relativ spät, gegen Ende des 4.Jahrhunderts[38]. Geerlings vermutet hier einen Zusammenhang zwischen der Krisenerfahrung des Untergangs des römischen Reiches und einem von daher kommenden Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes, dem sich neben Hiobkommentaren auch die erste intensive Paulusrezeption verdanke[39]. Ausdrücklich gemacht ist das in den Auslegungen nicht, sie bleiben im Rahmen des im Neuen Testament und der frühen Patristik Vorgedachten[40].

Der Kommentar Didymos des Blinden gibt einen Einblick in die Hiobexegese des griechischen Ostens. Zugleich ist er derjenige, der am ehesten als Vorläufer der mittelalterlichen Auslegung verstanden werden kann. Didymos orientiert seine Auslegung nämlich an einem Thema, zu dem er in der Hypothesis hinführt: "Denn Hiob bringt darin alles zur Sprache, was mit den Urteilen Gottes zu tun hat, und daß nichts von dem Übel, welches die Menschen trifft, ohne Gottes Einwilligung geschieht"[41]. Das Urteilen Gottes ist die handelnde Vorsehung, die auch den Frommen mit Leiden prüfen kann und sich nicht nach Verdienst oder Sünden richten muß, wie die Freunde meinen[42]. Dieses Thema wird als Vorsehungsproblem im Mittelalter aufgegriffen und bleibt bis ins 18.Jh. einschlägig. Der Hauptakzent liegt für Didymos aber nicht darauf, sondern auf dem Vorbild Hiob. Das Verhalten Hiobs gibt Gelegenheit zu "prinzipielle(n) Überlegungen über das Erdulden und über die Verachtung der Dinge, die weder gut noch schlecht sind"[43] (Geld, Besitz, Kinderreichtum), sowie über die menschliche Entscheidungsfreiheit. Auf dem Hintergrund stoischer Ethik und neuplatonischer Philosophie erklärt Didymos am Hiobbuch das Verhalten im Leiden als Ertragen einer Prüfung, die Gottes Urteil über den Menschen verhängt. Der Mensch soll jedoch mit Hiob wissen, daß es in dieser Prüfung nicht um seine Verwerfung, sondern um die allerdings möglicherweise bis zum Märtyrertod reichende Erprobung seines Glaubens geht. Hiob pflegt in seinem Leben den rechten, nämlich maßvollen Umgang mit weltlichen Gütern. Seine Entscheidungsfreiheit manifestiert sich als Gerechthandeln, so daß Hiob als der Typus des Guten und der Teufel als die Macht des Bösen gegeneinander kämpfen. Zentral ist für diese Interpretation Hiobs als des vorbildlich Standhaften die Auslegung zu Hi 1,1: "Das erweist ihn als ganz vollkommen, da er sich nicht allein vom Bösen fernhält, sondern auch zum Gipfel der Tugend gelangt ist ... Aufgrund seiner Standhaftigkeit wurde (Hiob) das Lob zuteil, nicht als ob er in den anderen Tugen-

---

38 Die Überlieferungslage ist nicht besonders gut; vieles muß aus den mittelalterlichen Katenen erschlossen werden. Von den etwa 25 bekannten größeren Werken, die sich thematisch mit Hiob auseinandersetzen, liegt vielleicht die Hälfte so vor, daß man sich ein genaueres Bild machen kann. Dassmann nennt aus dem griechischen Osten die Kommentare des Arianers Julian (aus der Zeit zwischen 357-365), von Didymos dem Blinden (nur bis Hiob 16,8), den nur bis zum Anfang von Hiob 3 reichenden Kommentar eines Anonymus, den Kommentar von Johannes Chrysostomus. Weiter aus dem 5.Jahrhundert 24 Homilien des Hesychius v. Jerusalem, aus dem 6.Jahrhundert den Kommentar von Olympiodor und die Homilien des Leontius von Konstantinopel, vgl. Dassmann, Hiob, 392-400 sowie G.Datz, Gestalt Hiobs, 33-45. Für den lateinischen Westen werden bei Dassmann zwei Homilien von Ambrosius genannt, von Augustin ein (von ihm selbst nicht für veröffentlichungswürdig gehaltener) Kommentar sowie zahlreiche andere Hiobbezüge, von Julian von Aeclanum eine teilweise erhaltene Exposition zum Hiobbuch, ferner ein Kommentar des Hieronymusschülers Philippus Presbyter; Dassmann erwähnt weiter einen (verlorengegangenen) Kommentar des Hilarius von Poitiers und schließlich die "Moralia in Job" Gregors des Großen. An kleineren Abhandlungen liegen vor Traktate von Ambrosiaster, Zeno v.Verona und eine Hiobpredigt Caesarius' von Arles, vgl. Dassmann, Hiob, 400-409; C.Kannengießer, Job (Chez les Pères), DSp 8, 1974, 1218-1225 sowie G.Datz, Hiob, 45-57.

39 Vgl. W.Geerlings, Hiob und Paulus, 58ff.

40 Meist konzentriert sich die Auslegung darauf, Hiob als tugendhaftes Vorbild für die Christen zu beschreiben. Hiob als Typus Christi kommt wenig vor. Dazu vgl. Hesychius, der, an die Tradition Origenes' anknüpfend, wie "kein anderer der östl(ichen) Väter...die Leiden H(iob)s als Vorbild des Leidens Christi deutet". (Dassmann, Hiob, 396)

41 Hier und im folgenden zitiert nach der Ausgabe des Kommentars von A.Henrichs, Bonn 1968, hier Teil I, 25.

42 Vgl. Didymos, Hiob, T.I, 269f.

43 Didymos, Hiob, T.I, 25.

den zurückstände - sie folgten ihm nämlich alle, da eine an der anderen hängt, sondern weil die Standhaftigkeit die vorherrschende war ... Ihn nun, der nach allen Seiten abgesichert war durch praktische und durch dianoetische Tugend, ... versuchte der Teufel von der so großen Tugend abzubringen."[44] Standhaftigkeit ist das Integral des von Hiob vollkommen verkörperten Tugendensembles - ein sündiges Vergehen kann bei ihm als einem vollkommenen Heiligen nicht vorliegen[45]. Auf dem Hintergrund dieser Vorstellung wirft die Auslegung von Hiobs Klagen Probleme auf[46], aber die Probleme erweisen sich einerseits mit der allegorischen Methode als lösbar. So heißt es zu Hi 3,3-5: "Wenn also die Anhänger der wörtlichen Auslegung gerne bei der wörtlichen Deutung bleiben wollen, so heben sie die Standhaftigkeit des Heiligen auf, die doch der Teufel selber nicht aufheben konnte, indem sie nämlich annehmen, dass er eine so große Pflichtvergessenheit zeige. Wenn er sie wirklich gezeigt hätte, wäre der Teufel durch seine Standhaftigkeit nicht so zuschanden gemacht worden ... Also muss man den Text nach den Regeln der Allegorie untersuchen, da die wörtliche Auslegung keinen vernünftigen und zu dem Heiligen passenden Sinn ergibt."[47]

Es ist aber kein Zufall, sondern zeigt, daß sich der Text dem *Begriff* (des Tugendvorbildes) an bestimmten Stellen widersetzt, wenn Didymos sich gezwungen sieht, die allegorische Erklärung zu Hi 3,3-5 in einem Exkurs im Sinne der neuplatonischen Seelenmetaphysik zu begründen[48]. Daß die Seele die Last des Lebens tragen muß, ist entweder in einer vorgeburtlichen Sünde begründet, so daß das Leben eine Strafe ist, oder aber, für die schuldlosen Seelen, darin, daß sie eine Aufgabe im Leben erfüllen müssen, nämlich anderen zu helfen. Hiob muß dann darunter leiden, daß er mit seiner Standhaftigkeit zum Vorbild der Menschen werden soll. Der Fluch Hiobs (Hi 3) beklagt dann den Sündenfall und seine Folgen, die Tatsache, daß das Leben für die Menschen zur Strafe geworden ist[49]. So schreibt Didymos zu Hi 3,8:

"Diese Bitte gilt der Vernichtung der Ursache der Ereignisse, welche Übel für diejenigen sind, die aus eigener Schuld auf den Weg des Entstehens kommen, jedoch Mühen für die, welche wegen anderer (kommen). Er bittet also, dass die wirklich fluchwürdige Ursache des menschlichen Unglücks der Verfluchung anheimfalle, damit auch diejenigen, die in ihr sind, erkennen, dass sie fluchbeladen ist, und sie fliehen, weil Gott sie verflucht."[50]

Die von Didymos hervorgehobene Standhaftigkeit, ein Märtyrerprädikat, ist ein Aspekt in dem weiten Bereich von Tugenden zur Bewältigung des Lebens, zu dem auch die Geduld gehört, aber insofern etwas besonderes, als sie den *Widerstand* gegen teuflische Versuchungen meint und daher das geradezu Heldenhafte meinen kann. In einem (darin deutlich

---

44 Didymos, Hiob T.I, 37.39.41. Als Werkzeuge des Teufels wurden häufig auch die Freunde angesehen. Aber im Gegensatz zu dieser in den frühen Kommentaren verbreiteten Ansicht (vgl. G.Datz, Hiob, 119-124), erfahren die Freunde bei Didymos eine geradezu einfühlsame Beurteilung. Sie beweisen durch ihr Schweigen Mitleid, menschlichen Verstand auch in ihren Reden, die nicht zu verschmähen sind. Aber sie irren, indem sie es für unmöglich halten, daß Gott anders als auf die Sünde bezogen handeln kann (vgl. T.I, 165ff; 280ff).

45 Daß Hiob kein Sünder ist (jedenfalls sein Verhalten als unanfechtbar betrachtet werden kann), sondern die Sünden der Menschen beklagt, kann als allgemeine Ansicht gelten. Man sollte eine solche Auslegung nicht als Verzeichnung des Textes ansehen, bzw. sich darüber wundern, wie es G.Datz zu tun scheint (Hiob, 139-147). Es ist eine Sache des theologischen Interpretationssystems, wenn man in Hi 3 "Sünde" feststellen will (wie es die Orthodoxie tat). Hiob als Sünder ist ein Thema Elihus (vgl. 34,7ff). Exegetisch kann man nur sagen, was im Text steht, nämlich daß Hiob *nicht* gesündigt hat (1,22; 2,10), ja sogar recht geredet hat von Gott (42,7).

46 Denn Hiob als "Heiliger" ist, ebensowenig wie Hiob als Sünder, exegetisch zu identifizieren, so daß auch hier die Befunde im Text der Theorie mitunter zuwiderlaufen.

47 Didymos, Hiob T.I, 171.173.

48 Didymos, Hiob T.I, 173-181.

49 Vgl. Dassmann, Hiob, 394.

50 Didymos, Hiob, T.I, 191.

nachpaulinischen) Christentum, dem das Leiden die Auszeichnung des Glaubenden ist, drückt es den festen Willen aus, mit seinem Leben für seinen Glauben einzustehen[51].

Die lateinische Kommentarliteratur weist kaum wesentlich andere Kennzeichen auf. Einiges weicht jedoch von der durchschnittlichen Auslegung ab. So fällt bei Ambrosius auf, daß Hiob die "condicio humana" ausdrückt, ein Gedanke, der erst im hohen Mittelalter weitergeführt wird[52]. Wie im Osten ist auch im Westen die Christustypologie weit weniger bezeugt als die exemplum-Funktion Hiobs für die Christen. Zeno v. Verona bildet (mit Gregor d.Großen) hier eine Ausnahme. "H(iob) präfiguriert Christus in seiner Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit u(nd) in seinem Reichtum; beide werden dreimal vom Teufel versucht; wie H(iob) seine Habe verliert, wird Christus arm um der Menschen willen."[53]

Die für die Folgezeit wirkmächtigste Hiobauslegung, die zugleich die spätantik-abendländische Hiobinterpretation abschließt, sind die "Moralia in Job" Gregors des Großen[54]. Diese 35bändige Hiobauslegung galt bis ins 12.Jahrhundert als *das* Moralhandbuch der Kirche und war in (Teil-)Abschriften und Übersetzungen weit verbreitet[55]. Daß sie das als Hiobauslegung wurde, beleuchtet noch einmal die Funktion der Hiobfigur als exemplarisches Vorbild für das christliche Leben. Aber sie ist ein Vorbild in einem ganz eigentümlichen Sinn. Für Gregor besitzen viele alttestamentliche Figuren eine gewissermaßen heilsvermittelnde Bedeutung, und zwar als die Sterne, die die Nacht des gegenwärtigen Lebens erhellen und so zum leuchtenden Vorbild werden. Dabei verkörpert etwa Abel die Unschuld, Abraham den Gehorsam, Mose die Milde, Hiob aber ist der Stern, der unter den Leiden Geduld zeigt[56]. Dieser durch den tropologischen Aspekt erzeugten Bedeutung beigeordnet ist der typologische Sinn, der in Hiob als Leidendem Christus präfiguriert sieht[57]. Für Gregor ist Christus zwar in vielen alttestamentlichen Gestalten vorausverkündigt worden, in Hiob jedoch in besonderem Maße hinsichtlich Tod und Auferstehung, während seine Freunde die Häretiker präfigurieren[58]. Alle Vollkommenheiten Hiobs, die ebenso bei Christus zu finden sind, weisen dem Christen die ideale Verhaltensweise in seinem Leben an. Hiob ist das moralische Exempel, aus dessen Geschichte Gregor allegorisch einzelne Konkretionen Tugenden wie die der Geduld, Standhaftigkeit, Keuschheit, Ausdauer und Demut herausliest. In der engeren theologischen Deutung der Geschichte formuliert Gregor einen Gedanken, der so oder wenig variiert immer wieder einmal aufgegriffen wird: "Inter Deum itaque et diabolum beatus Iob in medio materia certaminis fuit."[59] An Hiobs Verhalten entscheidet sich also, ob Gott gewinnt oder der Satan. Das Leiden Hiobs wird damit zum Lobe des Herrn durchgestanden. Gott setzt auf Hiob, eine Interpretationsfigur, die bis in die Auslegungen des 20.Jh. anzutreffen ist[60].

---

51 Hierher gehört auch, daß Hiob als Vorbild der Märtyrer verehrt worden ist, vgl. A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 30.

52 Vgl. Dassmann, Hiob, 400 sowie u.S.25ff.

53 Dassmann, Hiob, 407f. Bezogen ist das auf den Tractatus de Job (PL 11).

54 CChr.SL 143-146; vgl. Dassmann, Hiob, 406f; G.Datz, Hiob, 66-74; B.Smalley, The study of the Bible in the Middle Ages, 32-35. Zum Einfluß auf die mittelalterliche Auslegung vgl. R.Wasselynck, Les "Moralia in Job" dans les ouvrages morales du haut Moyen Age latin, sowie G.Datz, Hiob, 75-78.

55 Zur Verbreitung etwa im italienischen Sprachraum vgl. G.Dufner, Die "Moralia" Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti, Padua 1958.

56 Vgl. Moralia, Praef. VI, 13 (CChr.SL 143, 19).

57 Vgl. Moralia, CChr.SL 143,20: "Beatus ergo Iob uenturi cum suo corpore typum Redemptoris insinuat"; vgl. dort auch 143,20f. Zwar will Gregor auch den Literalsinn beachten, doch sind seine Kenntnisse und sein Interesse dort nicht sehr entwickelt, vgl. J.Leclercq, CHB 2, 185.

58 Vgl. Moralia, CChr.SL 143, 20f.

59 Moralia, CChr.SL 143, 14.

60 Vgl. K.Barth und W.Vischer, s.u.S.145.

Wenn das Hiobbuch zu den seltener ausgelegten Büchern gehört, so darf man dahinter die autoritative Geltung der Hiobauslegung Gregors vermuten. Bis ins 12. Jahrhundert gibt es keine Auslegung, die nicht hauptsächlich eine Kompilation der Moralia wäre[61]. Erst dann gibt es wieder selbständigere Arbeiten, auch wenn diese immer noch von den Moralia beeinflußt erscheinen. Das gilt etwa für die Kommentare von Rupert von Deutz, Petrus von Blois, in geringerem Maße für den Brunos von Segni[62].

Einzelne Akzente beginnen sich zu verschieben, vor allem aber wird jetzt der Literalsinn höher bewertet. Damit setzt sich langsam die Methode durch, die die antiochenische Exegese lange schon gegen die in der alexandrinischen Tradition gepflegten Allegorese praktiziert hat. Es ist kein Zufall, daß eine literale Hiobexegese mehr Widersprüche im Text markiert als eine allegorische, vor allem dann, wenn sie sich mit dem moralischen Zug verknüpft, den die Theologie der Antiochener besaß. Hiob als ein Mensch wird dann eben als ein fluchender Mensch wahrgenommen, weswegen z.B. Theodor von Mopsuestia das Hiobbuch nicht sonderlich geschätzt hat. Hiob betrage sich zuweilen unwürdig und wage sich in seinen Anklagen zu weit vor[63].

Die hochmittelalterliche Hiobauslegung setzt voraus, daß die Schriftsinne systematisch differenziert und einander zugeordnet werden können. Faktisch läuft das darauf hinaus, daß für das Hiobbuch die Allegorese zwar weitergeführt wird, aber nun der literale Sinn neben sie tritt. Damit erhält das Hiobbuch einen bestimmten Theoriesinn, den es bis in die Neuzeit behalten wird. Von den hermeneutischen Entwicklungen her ist also schon klar, daß mit Thomas von Aquin und Albertus Magnus ein neuer Abschnitt in der christlichen Hiobauslegung beginnen muß[64]. Diese Epoche wird in der Forschung häufig eingeebnet, insofern man Fragestellungen verfolgt, die sich aus der allegorischen Methode ergeben, wie die nach dem Vorbild und Dulder Hiob, worin die gesamte ältere Exegese eine gewisse Kontinuität aufweist[65]. Mit dem bedeutenden Einschnitt, den theologiegeschichtlich die Scholastik darstellt, wird das Hiobbuch vor allem ein Buch der Lehre und nicht mehr so sehr ein Buch des praktischen Lebens[66].

---

61 Vgl. G.Datz, Gestalt Hiobs, 75-78.

62 Vgl. G.Datz, Gestalt Hiobs, 80-91.

63 Vgl. Dassmann, Hiob, 419f und M.F.Wiles, Theodore of Mopsuestia as representative of the antiochene school, CHB I, 489-510, zu Hiob 495. Vgl. auch den Antiaugustiner Julian v. Aeclanum, dazu Dassmann, 403-405. Nicht nur der Literalsinn wird ab dem 12.Jh. höher gewichtet, auch die starre figurale Deutung der Hiobfigur bricht auf. So empfindet die Hiobauslegung Brunos v.Segni stärker den Widerspruch zwischen den Prüfungen Hiobs und seiner Unschuld. Vgl. G.Datz, Hiob, 84-87. Aber auch für Bruno erscheint ein literales Verständnis des Fluches Hi 3 töricht (vgl. PL 164, 562).

64 B.Smalley weist auch darauf hin (CHB 2, 207), daß der systematische Zugriff der Scholastik auf die Bibel dazu führt, daß erstmals auch die "Weisheitstexte" gleichmäßiger berücksichtigt werden, doch bedeutet das nicht, daß das Mittelalter die Weisheitstexte höher bewertet und häufiger benutzt hätte (mit Ausnahme des Hohen Lieds), vgl. B.Smalley, Medieval exegesis of wisdom literature, 1; s. dort 20; 34f auch die Hinweise auf die mittelalterliche Hiobauslegung.

65 Unsichtbar bleibt die Epoche auch unter der Fragestellung C.F.Geyers, Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext, der für die gesamte vorneuzeitliche Hiobauslegung annimmt, sie lese das Hiobbuch von einer vorher feststehenden dogmatischen Wahrheit her. Das stimmt in gewisser Weise, doch lassen sich mit dieser Annahme die entscheidenden Veränderungen in der beteiligten hermeneutischen Theorie nicht erkennen. Daß z.B. Thomas "die Perspektive der traditionellen Auslegung, die im Buch Hiob einen Traktat über die Vorsehung Gottes sieht, nicht überwunden" habe (178), ist historisch schief, weil Thomas diese Perspektive erst wirklich zur Geltung gebracht hat.

66 Vgl. auch die Bemerkung von L.Diestel, Geschichte, 193 zum Übergewicht der Dialektik und Begriffsdistinktion über die Philologie in der scholastischen Hiobauslegung.

Thomas von Aquin will bewußt ein neues Kapitel der Hiobauslegung aufschlagen[67]; ihm geht es darum, "librum istum qui intitulatur Beati Iob secundum litteralem sensum exponere" und zwar deswegen, weil sein mystischer Sinn "subtiliter et diserte beatus papa Gregorius nobis aperuit ut his nihil ultra addendum videatur."[68] Die Abwendung von der allegorisch-moralischen Interpretation bedeutet die Hinwendung zum Lehrgehalt des Buchs und der Lehrgehalt ergibt sich aus der literalen Auslegung. Diese geht von der Einteilung der Heiligen Schrift aus und bezeichnet die Hagiographen als zur menschlichen Erziehung bestimmte Bücher. An erster Stelle der Hagiographen steht aber das Hiobbuch, dessen Thema ein "fundamentaltheologisches" ist, nämlich die Lehre von der göttlichen Vorsehung. Das heißt: Der Literalsinn des Hiobbuchs ist die Vorsehungslehre.[69] Thomas spricht von einem Hiobbuch, "cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi."[70] Der Prüfstein der Lehre von der Vorsehung ist aber die "afflictio iustorum"[71]. Daß es den Bösen gut geht, scheint zwar der Vorsehung zu widersprechen, kann aber doch begründet sein im göttlichen Mitgefühl. Viel schwieriger ist der umgekehrte Fall: "sed quod iusti sine causa affligantur totaliter videtur subruere providentiae fundamentum."[72] Diese Frage zu klären am Beispiel des in allen Tugenden vollkommenen Hiob ist das Thema des Buchs. Hiob debattiert dann mit den Freunden über die göttliche Vorsehung, er redet im wesentlichen richtig, aber er wagt sich zu weit gegen Gott vor, so daß "in aliorum cordibus exinde scandalum proveniret dum putabant eum Deo debitam reverentiam non exhibere".[73] Zur endgültigen Entscheidung (quasi per sententiam iudicii[74]) muß Gott selbst erscheinen, er widerlegt die Freunde wegen ihrer falschen Lehre, "ipsum Iob de inordinatio modo loquendi"[75] und Elihu, weil er die Entscheidung treffen wollte.

Während Thomas nach Smalley die Geduld Hiobs nicht einmal erwähnt[76], bleibt Albertus Magnus mehr im Horizont der Tradition[77]. Bei ihm fehlt auch die methodische Reflexion auf den sensus litteralis. Er setzt im Prolog seines Kommentars mit Jak.5,11 ein und entfaltet den Satz ausführlich. Erst in der Einleitung zu Kap.3 kommt er auf den lehrhaften Charakter des Buches zu sprechen: "Praemittendum est in libro isto, quod disputatio, quae est inter quinque, videlicet Iob, Eliphaz, Baldach, Sophar et Eliu, tota est de providentia sive cura, qua creator regit res humanas et gubernat."[78] Dabei stimmen alle darin überein, "quod apud Deum creatorem et gubernatorem perfecta notitia est omnium humanorum"[79]. Der Unterschied liegt darin, daß Hiob aufgrund seiner Lage dazu gebracht wird zu behaupten, er sei gerecht

---

67 Zu seiner Hiobauslegung vgl. auch L.Diestel, Geschichte, 193f.

68 Thomas, Expositio super Iob ad litteram, 4; vgl. auch B. Smalley, CHB 2, 216 und R.Coggi, Il significato del libro di Giobbe secondo S.Alberto Magno, 109.

69 Der Literalsinn bezieht sich also nicht in erster Linie auf die historische Person Hiob, wie C.F.Geyer, Hiobbuch, 177, zu meinen scheint. Thomas will sich nicht der historischen Person nähern, nicht die Frage klären, ob er existiert hat oder nicht, es ist im Gegenteil so, daß "ad intentionem libri *non* multum differat utrum sic vel aliter fuerit." (Expositio, 4) Das Hiobbuch ist ein Lehrbuch in der Heiligen Schrift, dessen Literalsinn die Vorsehungslehre ist, nicht der Fragenkomplex der historischen Exegese.

70 Thomas, Expositio super Iob, 3. Vgl. B.Smalley: Thomas "concentrates on the philosophy of the book." (The study of the Bible, 302; vgl. auch C.Werner, Thomas von Aquin, 267.)

71 Thomas, Expositio super Iob, 3.

72 Ebd.

73 Expositio super Iob, 174.

74 Expositio super Iob, 174.

75 Ebd.

76 Vgl. B.Smalley, The study of the Bible, 302.

77 Vgl. R.Coggi, Il significato del libro di Giobbe secondo S.Alberto Magno, 112-117. Albertus "conserva innanzitutto la concezione tradizionale di Giobbe modello di pazienza." (112)

78 Albertus Magnus, Commentarii in Iob, 50.

79 Ebd.

und die göttliche Gerechtigkeit müsse mit der menschlichen übereinstimmen. Während die Freunde die Vorsehung an Verdienst und Sünde binden wollen, erfährt Hiob von Gott selbst, "quod ordo iustitiae divinae penitus dissimilis est ordini iustitiae humanae"[80].

Diese von Thomas und Albertus vorangetriebene thematische Ausrichtung auf die Vorsehung bleibt dem Hiobbuch erhalten bis in die neuzeitliche Auslegung hinein. Dabei muß der Impuls beachtet werden, der durch die jüdischen Hiobinterpretationen des Mittelalters in die christliche Auslegung und von dort in die religionsphilosophische Lektüre eingegangen ist, obwohl er nicht unmittelbar auffällt. Smalley hat darauf hingewiesen, daß Albertus "had learnt from Maimonides to read the book of Job as a philosophical discussion on providence and human suffering."[81] Ohne dieses Thema ist die religionsphilosophische Rezeption nicht möglich. Aber sie geht nicht in diesem Thema auf. In verwandelter Form spricht gerade auch Hiob (aber nicht als Vorbild der Geduld) in den neuzeitlichen Auslegungen mit und verleiht ihnen am Ende ihren besonderen Charakter.

c) Hiobbezüge in theologischen und literarischen Texten, die sich nicht in der Form eines Kommentars auf das Hiobbuch beziehen, geben einen Einblick in die Konstanz und Variabilität jener Rezeptionslinie, die beim Dulder Hiob anfängt, und ihn als (Vor-)Bild des einzelnen Lebens aneignet. Diese Linie führt, wie angedeutet, auf nicht ganz geradem Wege, aber ununterbrochen, durch die Reformation hindurch in die moderne Auslegung hinein. Überhaupt ist es kennzeichnend für die christlichen Lektüren (weniger für die jüdischen), sich mit Hiob auf die eine oder andere Weise zu identifizieren.

Wir können hier nur auswählen, doch das vorliegende Material legitimiert wegen der relativen Konstanz der Vorstellungen dieses Vorgehen. Meist geht es um die Funktion eines Vorbilds und die Verkörperung von Tugenden der duldenden und standhaften christlichen Lebensbewältigung. Im lateinischen Westen wird das Hiobbuch in der Alten Kirche außerhalb der Kommentare wenig benutzt[82]. Zu nennen ist aber Hieronymus, der in Hi 19,25 die Auferstehung angekündigt findet. "Kein anderer hat deutlicher die Auferstehung des Fleisches vorausgesagt u(nd) bestimmter über sie geschrieben als H(iob) in diesen Versen"[83]. Im Osten scheint die Benutzung des Hiobbuchs etwas häufiger gewesen zu sein, allerdings handelt es sich meist nur um die "Verwertung von H(iob)stellen in der dogmatischen Argumentation oder der moralisch-spirituellen Belehrung."[84] Die Autoren, die sich häufiger auf das Hiobbuch beziehen, wie Athanasius, Cyrill v.Alexandrien, die drei Kappadokier bleiben mit ihrem Hiobbild im Rahmen des schon Bekannten[85]. Als besonderer "Hiobliebhaber" tritt Johannes Chrysostomos hervor. Sehr oft zitiert er Hi 1,21, trägt aber auch wiederholt die ganze Hiobgeschichte vor. Hiob ist ihm moralisches Vorbild auch in seinem Reichtum. Damit beweist Chrysostomos als einer der wenigen ein Gefühl für die gesellschaftlichen Dimensionen des Hiobtextes, wenngleich Hiob Vorbild deswegen ist, weil er Herr und nicht Sklave seines Reichtums war und daher über dem Verlust nicht zusammenbrach[86]. Anders als es viele im Anschluß an Hieronymus lesen, hat Hiob nach Chrysostomos keine klare Erkenntnis der Auferstehung gehabt[87].

Die Hiobbezüge des Neuen Testaments und des 1.Klemensbriefs legen weitgehend den Rahmen fest, in dem das Hiobbuch verstanden wird. Hiob ist Vorbild in seiner Standhaftigkeit, als Dulder, Gerechter, Gottesfürchtiger und rechtschaffener Mann, zugleich ein Zeuge für die Auferstehung und Kläger über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen. So heißt es in Tertullians Schrift über die Geduld: "So hat dieser Kriegs- und Siegesheld Gottes, nachdem er alle Geschosse der Versuchung mit dem Panier und dem Schild der Geduld abgewehrt, auch die volle Gesundheit

---

80 Albertus Magnus, a.a.O., 51; vgl. auch 440 zu Hi 38ff.

81 B.Smalley, The study of the Bible, 302. Auch R.Coggi unterstreicht die Abhängigkeit Albertus' von Maimonides (Il significato del libro di Giobbe secondo S.Alberto Magno, 117).

82 Vgl. Dassmann, Hiob, 423 und 426.

83 Zit. nach Dassmann, a.a.O, 424.

84 Dassmann, a.a.O., 409.

85 Vgl. Dassmann, a.a.O., 410; 411; 413.

86 Vgl. Dassmann, a.a.O., 416.

87 Vgl. ebd.

seines Leibes und den früheren Besitz von Gott wieder erlangt."[88] Geduld (Origenes, Cyprian, Athanasius), Kampf gegen die Versuchungen des Teufels (Tertullian, Cyprian), Vorbild im Leiden (Chrysostomos) sind die charakeristischen Stichworte[89].

Die Erforschung der Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs hat vor allem im Bereich der deutschen und französischen Nationalliteraturen sehr viel Material aufgearbeitet, so daß hier ein im Ganzen repräsentativer Überblick gewonnen werden kann[90]. In den volkssprachlichen Predigten verbinden sich mit Zitaten aus dem Hiobbuch vor allem Aussagen über die Gerechtigkeit Gottes (zu Hi 9,3; 31,23), über seine allmächtige Größe und Unerreichbarkeit (zu Hi 9,4), der gegenüber der Mensch absolut ohnmächtig ist. Der Mensch ist Teil einer in ihre Sünden verstrickten Welt, für die Hiob ein Vorbild sein kann für die Verachtung der diesseitigen Güter[91]. Hi 5,7 und 7,1 gehören zu den meistzitierten Versen, die menschliches Leben im Jammertal dieser Welt gültig beschreiben, dessen kurze Dauer (zur Sprache gebracht mit Hi 14,1-5) es nicht erträglicher macht[92]. Hiobs Klage zielt nicht auf Gott als den Verursacher unverschuldeten Leidens, sondern bezieht sich allgemein auf den Zustand des Menschen nach dem Sündenfall. Fordert im biblischen Buch Hiob Jahwe zu einem Rechtsstreit heraus, der auf eine Wiederherstellung in diesem Leben zielt, so wird daraus in zahlreichen Predigten in der vor allem von Hieronymus' Übersetzung beeinflußten Auslegung von Hi 14,14 und 19,25 die von Hiob verbürgte Hoffnung auf den himmlischen Ausgleich nach dem Leiden in dieser Welt.

Zwar wird Hiob gelegentlich als Typos Christi begriffen, so z.B. in Konrads von Helmsdorff "Spiegel des menschlichen Heils" und in Predigten Taulers[93]. Doch wird immer häufiger Hiobs Ergehen als Beschreibung der Lage des Menschen verstanden. Im 14.Jh. wandern z.B. bei Heinrich von Burgos ins Hiobbild menschliche Regungen ein. Der Vollkommene hat Angst vor dem Zorn Gottes[94]. Zu diesem Zeitpunkt ist dieses Verständnis wohl noch vereinzelt, doch beginnt die Hiobfigur zunehmend paradigmatisch für die "condicio humana" zu werden und damit die bei Ambrosius noch ganz theologisch interpretierte Situation anthropologisch zu akzentuieren. Vom Hiobtext her gesehen, wird diese Entwicklung daran erkennbar, daß Textstellen wie vor allem Hi 14,1ff, ohne an die Paradigmafunktion gebunden zu

---

88 Tertullian, zit nach der Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Bd. 7, 56.

89 Vgl. Origenes, BKV 48, 136, dazu Dassmann, Hiob, 386; zu Cyprian BKV 34, 204 und Dassmann, a.a.O., 389; zu Athanasius vgl. Dassmann, a.a.O., 410; zu Chrysostomos vgl. BKV 25, 248 und 45, 126f sowie Dassmann, a.a.O., 415-417. Zur Differenzierung des Geduldbegriffs vgl. M.Skibbe, Die ethische Forderung der patientia. Skibbe stellt die theologische Begründung von patientia (als auf Erden erreichbarer Vollkommenheitszustand der Gläubigen) in der patientia Dei und der patientia Christi dar, vgl. bes. 162-167. Dabei zeigt er besonders aus Hieronymus, welchen spezifischen Akzent die Hiobgeduld verkörpert. Hiob zeigt die perseverantia, eine harte, sich im Selbstzweck erschöpfende virtus, nicht "Aktualisierung von humilitas, sondern einer als Prinzip verstandenen iustitia" (Skibbe, 166). Hiob stellt in der Übernahme seines persönlichen Schicksals "eine Bestätigung des göttlichen Sieges über das Böse" dar. In der Geduld Hiobs gibt es das Moment des Nichtverstehens des Schicksals, demgegenüber Willensergebung mit Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit zur "scheinbar zukunftslosen" Beharrlichkeit wird. "Patientia dieser Art läßt sich am besten an dem Mann der Vorzeit (sc.Hiob) aufzeigen; denn wenngleich sich auch im Leiden christlicher Märtyrer karteria erweist, ihnen ist durch die Unterweisung in der sapientia des Evangeliums eine Leidensdeutung von vorneherein mitgegeben. Die Bewältigung zwangsweise von außen an den Menschen herangetragenen Leidens läßt sich als karteria eigentlich nur interpretieren unter Absehung von Momenten, die für die christliche Ethik konstitutiv sind." (Skibbe, 134) Für christliche Lektüre kann die Funktion der Hiobfigur so formuliert werden: Hiob geht den Abweg der Verzweiflung nach und holt die, die sich darauf verirrt haben, zurück.

90 Wir überspringen mit diesem Übergang ins Hochmittelalter einen Zeitraum von über 400 Jahren, doch fehlen aus der Zwischenzeit Quellen. Für die Hiobrezeptionen in den Nationalliteraturen sind die Arbeiten von Glutsch, Wielandt, Datz und Hausen einschlägig.

91 Vgl. U.Wielandt, Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur, passim; zu Hi 31,24 vgl. dort 43f.

92 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 45ff.

93 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 94f, sowie die Predigten Taulers, hg.v. F.Vetter (DTM 11), 229; sonst dort zu Hiob 172; 205; zu Hi 3,23 vgl. 211.257.263; zu Hi 7,19f vgl. 215; zu Hi 4,13ff vgl. 222.226.238.

94 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 103.

sein, menschliches Ergehen beschreiben[95]. So setzt die Erzählung "Vom Lebenslauf eines Menschen", die in den Gesta Romanorum überliefert ist, ein: "Man liest von einem König, der wollte vor allem die Natur des Menschen kennenlernen. In seinem Reich war ein sehr scharfsinniger Philosoph, nach dessen Rat handelten viele. Als der König von ihm hörte, sandte er ihm einen Boten, er solle unverzüglich zu ihm kommen. Der Philosoph vernahm den Willen des Königs und kam. Der König sprach zu ihm: 'Meister, ich will von dir Weisheitslehre hören. Sag mir zuerst: Wie geht es dem Menschen?' Jener sprach: 'Der Mensch ist elend die ganze Zeit seines Lebens. Betrachte deinen Anfang, deine Mitte und dein Ende, und du wirst finden, daß du voller Elend bist. Darum sagt Hiob (14,1): Der Mensch ist vom Weibe geboren usw. Wenn du den Anfang betrachtest, wirst du finden, daß du armselig und hilflos warst. Wenn du die Mitte betrachtest, wirst du finden, daß die Welt dich ängstigt und vielleicht deine Seele verdammt. Wenn du das Ende betrachtest, wirst du finden, daß dich die Erde aufnehmen wird. Und darum, mein Herr König, richte dein Sinnen nicht auf Hochmut!'"[96]

Die Tradition des exemplum Hiob setzt sich aber noch lange in verschiedenen Formen fort, so in der Märtyrerlegende von Eustachius, der nach einem Damaskuserlebnis zum Christen wird, als solcher wie ein zweiter Hiob, ja mehr als Hiob geprüft und versucht wird und schließlich, nachdem er alle Prüfungen bestanden hat, den Märtyrertod stirbt[97]. Hartmanns von Aue Armer Heinrich findet sein Gegen- und Vorbild in Hiob, weil dieser den Zusammenhang von Leid, Prüfung und Sünde des Menschen duldend akzeptiert, was Heinrich (zunächst) verweigert. Hiob wird als Gegenbild Heinrichs verstanden, obwohl er genau die Klage vorbringt, die auch Heinrich artikuliert[98].

Das exemplum Hiob hat als der "heilige" Hiob mehrere Aufgaben erfüllt. Er hat zahlreiche Patronate übernommen, vor allem die der Aussätzigen, des Kummers, der Melancholie, der Syphiliskranken, geographisch und historisch gestreut[99]. Hiob als Patron der Kranken ist für die religiöse Praxis der Gläubigen vielleicht von größerer Bedeutung gewesen als Hiob der Dulder.

Die größte Verbreitung und Wirkung dürften Texte aus dem Hiobbuch seit der Spätantike durch katechetische und liturgische Schriftlesung gefunden haben. Dabei fällt, wo man Genaueres über die Leseordnungen weiß (das betrifft die Zeit ab dem 4.Jh.), auf, daß Hiobtexte vorwiegend in der Karwoche gelesen wurden[100]. Im christlichen Osten lassen "Perikopenauswahl u(nd) Tage der Lektüre ... eine Verbindung zwischen H(iob) u(nd) dem leidenden Christus erkennen."[101] Hiobtexte bildeten auch das Material der Totenliturgie, und zwar bis ins 20.Jh[102]. Zahlreiche Abteien gehen im Mittelalter dazu über, das Totenoffizium täglich zu beten. Die Liturgie, die die Texte enthält, in denen Hiob seine Verlorenheit artikuliert (7,16-21; 10,1-7.8-12; 13,22-28; 14,1-6.13-16; 17,1-3.11-15; 19,20-27; 10,18-22) ist in

---

95 Als Beleg kann der Traktat "De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae" von Innozenz III. angeführt werden (PL 217, 701-746). Neben dem Matthäusevangelium ist das Hiobbuch der meistzitierte Text, wobei der größte Teil der Zitate dem Dialogteil entstammt (Hi 7; 10; 14 vor allem). Das Elend des Daseins ist für Innozenz das Wesen dieser Welt, das sich manifestiert in natürlichen Gebrechen und sittlichen Verfehlungen und seinen Ausgang in der Hölle nehmen wird. Die Hiobfigur wird herangezogen für Erörterungen über unvermutetes Leid, über den Schrecken des Schlafs, über den unmenschlichen Hochmut. Gegenüber der älteren Interpretation etwa Augustins (vgl. de civ.I,24; de patientia 13,10; adnotationes in Job) fällt auf, daß die theologische Reflexion in Hiobs Klagen die Sprache findet für die Beschreibung der Lage der sündigen Welt (es gilt aber zu beachten, daß Innozenz hier einer Form folgt [De-contemptu-mundi-Literatur], so daß die Vermittlungen zur Realität als indirekt anzusehen sind). Gott erzieht die Menschen durch das Leiden und nach der für die Ekklesiologie Innozenz' zentralen Stelle Hi 7,1 ist die Kirche ecclesia militans, deren Kämpfe und Leiden in dieser Welt auf ihren Triumph in jener Welt verweisen, einen Triumph, dessen Antizipationen dogmatisches und politisches Programm waren.

96 Zit. nach A.Borst, Lebensformen im Mittelalter, 29.

97 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 96-100, sowie die Legenda aurea von Jacobus de Voragine, hg.v. R.Benz, 821-828, bes. 822.

98 Vgl. G.Datz, Hiob, 190-237. Das Zusammenlaufen der Vorbildlinie mit der condicio-humana-Interpretation belegen die von K.-H.Glutsch zusammengetragenen Attribute zum Namen Hiobs in der deutschen mittelalterlichen Literatur: Neben "heilig" und "selig" und den Standesbezeichnungen "Herr Job" und "mein Knecht Job" finden sich dort "gut, edel, rich, liep, gedultic, arm, lidend." (Vgl. K.-H.Glutsch, Hiob, 79-82)

99 Vgl. G.Datz, Hiob, 175-177.

100 Vgl. Dassmann, Hiob, 435.

101 Dassmann, a.a.O., 436.

102 Vgl. dazu P.Rouillard, Die Gestalt Ijobs in der Liturgie. Empörung, Resignation oder Schweigen?, Conc (D) 19, 1983, 674-678.

zahlreichen Paraphrasen verarbeitet worden, die wie etwa die Vigiles des Morts von Pierre de Nesson ihre Entstehungszeit, die lange Leidenszeit des 14.Jh., widerspiegeln[103].

Die Frage nach dem Warum des Leidens ist als Frage nach einem Sinn in einer Wirklichkeit, deren Glückserfahrung augenblickshaft ist, einer Realität, die immer wieder katastrophal beschädigt wird, nicht als eine ausgesprochene Hiob*frage* formuliert worden. In Predigten und geistlicher Literatur entnahm man aus dem Hiobbuch eine *Antwort*, die das Leiden als tägliche Prüfung Gottes verstehen ließ.

Das Hiobbuch kann aber nicht nur Erfahrung formulieren helfen, sie als Prüfung begreifbar machen und zum Ausharren ermahnen, es kündet vielmehr in Hi 14,14 und 19,25 von der Auferstehung des Glaubenden. Die allegorische Lektüre kann über diese Stellen hinaus auch etwa den Literalsinn von Hi 3,13 (Dann läge ich da und wäre still, dann schliefe ich und hätte Ruhe) auf eine darin verborgene Verheißung hin durchsichtig machen: Hiob bezeichnet aufgrund seiner Auferstehungshoffnung hier den Tod als Schlaf[104].

Der mit Hiob verbundene Vorstellungszusammenhang erweist sich als recht kohärent. Daß Hiob als Dulder Vorbild ist, verweist auf die Bewältigung des Lebens unter widrigen Umständen als das die mittelalterliche Hiobauslegung bestimmende Thema. Um den Befund recht zu verstehen, müßten aber auch die Bedeutungen von Geduld, Standhaftigkeit in der Alten Kirche und im Mittelalter untersucht werden. Wenn man eine umfassende, nicht allein lexikalische Bedeutung ausmachen wollte, müßte die Situation der Adressaten berücksichtigt werden. Das ist schwierig, weil man zunächst wissen müßte, wie sich welche Texte im Mittelalter überhaupt auf Wirklichkeit beziehen. Eine rein literaturgeschichtliche Bestandsaufnahme geht vermutlich an wichtigen Bedeutungsschichten vorbei. Die neuzeitliche Hiobrezeption ist von der mittelalterlichen und altkirchlichen vor allem in der Auffassung der Hiobfigur weit abgerückt. In diesem Vorgang schlagen sich recht deutlich gesamtgesellschaftliche Entwicklungen und ihre Spiegelung im Bewußtsein nieder. Unter dem Einfluß der Hiobdeutung Blochs ist es üblich geworden, an mittelalterlichen Hiobbildern die Unterschlagung des Aspektes der Rebellion zu kritisieren[105]. Deren Wahrnehmung war jedoch erst mit dem Vorgang gesellschaftlicher Revolutionen *und* deren subjektiver Reflexion möglich. Darum hängt das, was für ursprünglich gehalten wird, von der gegenwärtigen Lage und ihrer Interpretation ab. Bedacht werden muß auch, daß schon innerhalb der älteren Interpretation die Bedeutung der auslegenden Begriffe veränderlich ist. Geduld ist nicht immer gleich Geduld. Die Lesart Hiobs als Vorbild der Geduld im Leiden bezieht sich vor der Konstantinischen Wende auf religionspolitisch verursachte gesellschaftliche und individuelle Leidenserfahrungen der Christen, während die Erfahrung im Mittelalter anhand der Hiobfigur in der Richtung einer christlichen Anthropologie reflektiert wird. Die semantische Ähnlichkeit der Hiobbilder, mitbegründet in einer Auslegungspraxis, der das ältere Wissen das wahre und inspirierte ist, vermag den Blick auf die wechselnden Bedeutungen der Hiobfigur zu verstellen. Ohne Kenntnisse der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und der Funktion von Literatur und Theologie darin kann also ein Kriterium für die altkirchliche und mittelalterliche Hiobrezeption nicht legitimiert werden, noch kann sie überhaupt richtig verstanden werden. Abstrakt gesagt, tat natürlich auch im Mittelalter anderes not als mit Hiob zur Geduld aufzurufen; erst recht ist heute die mittelalterliche Interpretation nicht mehr einfach möglich. Doch versucht man sich die fragile Lebenswirklichkeit im Mittelalter vor Augen zu führen, ist die Hiobauslegung als Ausdruck von Wirklichkeit zu respektieren[106].

Zu berücksichtigen bleibt, daß die Texte nicht mit Wirklichkeit verwechselt werden dürfen. Derselbe Innozenz III., der de miseria conditionis humanae schrieb, plante ausweislich einer Vorbemerkung in diesem Werk auch einen Traktat über die Würde der menschlichen Natur (vgl. PL 217, 701). Elend und Würde des Menschen gehören für den mittelalterlichen Theologen zusammen. Zu vermuten ist allerdings, daß Innozenz in dem (nie erschienenen) Traktat über die Würde weniger intensiven Gebrauch vom Hiobbuch gemacht hätte.

---

103 Vgl. Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 41-47.

104 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 128.

105 Vgl. etwa auch C.F.Geyer, Hiobbuch, der angesichts der mittelalterlichen Lektüre von der "weitestmöglichen Entfernung von den ursprünglichen Intentionen der Hiobdichtung" spricht (180).

106 An dieser Stelle ist es ausgeschlossen, ohne negative oder positive Romantisierung oder ohne sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Exkurs, ohne die abstrakte Beschreibung "des" Menschen des Mittelalters etwas von den alltäglichen Lebensumständen sich vor Augen zu führen; vgl. vielleicht die vorsichtige Beschreibung A.Borsts über die "condicio humana" des 6.-15.Jh. in den "Lebensformen im Mittelalter", 332f.

2.2 Skizzen zur Hioblektüre im Judentum bis zum Mittelalter

Mit der Skizzierung von Hioblektüren im Judentum erinnern wir an eine Lektüregeschichte, die ein anderes, dabei mehrdeutiges und mehrschichtiges Hiobbild aufweist, das sich dennoch in einem generalisierenden Interpretationszusammenhang begreifen läßt und auch in jenem Kontext weiterwirkt, der zumindest indirekt zum Ursprung der religionsphilosophischen Lektüren beigetragen hat.

In unserem Überblick setzen wir mit Passagen aus dem babylonischen Talmud ein[107]. In der talmudischen, wie in ähnlicher Weise in der jüdischen Kommentarlektüre, gibt es nicht die aus der christlichen Interpretation bekannte figurale Deutung Hiobs und auch nicht die Konzentration auf den Gesichtspunkt der Geduld. Im Talmud wird nicht ein von einem theologischen Deutungssystem erzeugtes Hiobbild argumentativ abgesichert, sondern es werden Lehrmeinungen, gleichsam eine exegetische Debatte, zu verschiedenen Aspekten des Textes überliefert. Damit kommen jetzt auch im engeren Sinne exegetische Themen zur Sprache, die in dem bisherigen, aneignungsorientierten Durchgang zurücktreten mußten.

Der umfassendste zusammenhängende Abschnitt, der im Talmud das Hiobbuch thematisiert, findet sich in Bb 14b-16b[108]. Es geht zunächst um die Autorschaft, die von vielen Mose zugeschrieben wird. Aber bei der Frage, in welcher Zeit Hiob gelebt habe, gehen die Vermutungen weit auseinander, von der Zeit Moses bis zur Zeit der Kundschafter, von der Richterzeit bis zur nachexilischen Zeit (Lehrhaus v. Tiberias, vgl. 15a). Ob Hiob wirklich existiert habe oder die ganze Geschichte nur eine Parabel sei (15a), ist eine Frage, deren Diskussion auch in der christlichen Auslegungsgeschichte bis ins 18.Jh. immer wieder zitiert wird[109]. Kontrovers ist, ob Hiob Israelit oder Heide gewesen sei. Mehrere (die Tannaim) sind der Ansicht, "daß Ijob aus Jisrael war" (15b), für andere ist Hiob der eine Fromme unter den heidnischen Völkern. Hinsichtlich seiner Prüfung wird Hiob mit Abraham verglichen. R.Johanan behauptet sogar: "Bedeutender ist das, was von Ijob gesagt wird, als was von Abraham gesagt wird; von Abraham heißt es: denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest, und von Ijob heißt es: ein frommer Mann, rechtschaffen und gottesfürchtig. Und das Böse meidend." (15b) Doch die Klage Hiobs geht einigen Rabbinen zu weit und bringt sie dazu, ihr Urteil über Hiob einzuschränken. "Hätte Hiob nicht gegen Gott Gewalt geschrieen, so wäre im Gebet auch sein Name genannt worden; wie man sagt Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, so hätte man auch gesagt Gott Hiobs."[110] Dem Tun des Satans ist es zu verdanken, daß das Andenken Abrahams nicht auf diese Weise verdunkelt wurde. Der Satan sah, "daß der Heilige, gepriesen sei er, Ijob zugetan war" und sprach: "Er hat, behüte und bewahre, seine Liebe zu Abraham vergessen." (16a) Hiob, vom Satan geschlagen, sündigte zwar nicht mit seinen Lippen, aber Raba, der gegenüber Hiob kritischste Schriftgelehrte, bemerkt,

---

107 Die Anfänge der jüdischen Hiobauslegung müßten jedoch in der LXX und in 11 Qtg Hi (vgl. Dassmann, Hiob, 376-378) gesehen werden, wenn sie nicht sogar in den Redaktionsprozeß des Textes selbst verlegt werden können (so die Sicht der historisch-kritischen Forschung seit dem späten 19.Jahrhundert). Literatur zur talmudischen Hiobexegese: N.N.Glatzer, Jüdische Ijob-deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten; A.T.Hanson, Job in early Christianity and rabbinic Judaism; H.E.Kaufmann, Die Anwendung des Buches Hiob in der rabbinischen Aggadah; I.Wiernikowski, Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch.

108 Zu den anderen Stellen (vor allem jSotah 20cd) vgl. die Anm. 84 genannten Arbeiten und E.Dassmann, Hiob, 367-372.

109 Vgl. nur Baumgarten, Hiob (1740), 3; vielleicht spielt auch Thomas von Aquin, vermittelt womöglich durch Maimonides, darauf an, vgl. Expositio, 4. Die Meinung, Hiob habe nicht gelebt, wird mitunter richtig als die Meinung eines einzelnen Rabbis erkannt, dem die Mehrheit widersprochen habe, vgl. H.S.Reimarus, Vorbericht zur Hiobauslegung J.A.Hoffmanns (1734), Cap. I, § 3 und 4 (unpag.). Maimonides tendiert zu Hiob als Gleichnis (More nebuchim, Kap.22, S.129-131), weil die Bedeutung des Hiobbuchs für den Menschen ohnehin gleichnisartig sei und damit unabhängig von der Existenz der Hauptfigur.

110 Pesikta r.47, zit. nach Dassmann, Hiob, 370.

daß Hiob mit dem Herzen gesündigt habe (16a). Zu Hi 9,24 ist eine Doppelüberlieferung festgehalten. Raba und R.Eliezer kommentieren: "Ijob wollte die Schüssel auf ihre Mündung umstülpen" (16a), also die Weltordnung auflösen. Abajje und R.Jehosua nehmen Hiob in Schutz: "Ijob sprach es nur über den Satan." (16a) Wie sensibel die Rabbinen für das Weltordnungsproblem sind, zeigt auch R.Jose b.Haninas Erklärung zu Hi 1,10: "Das Vieh Ijobs durchbrach den Zaun der Weltordnung; es ist die Weltordnung, daß Wölfe Ziegen töten, beim Vieh Ijobs aber töteten Ziegen Wölfe." (15b) Raba wirft Hiob anhand von Hi 10,7 vor, er wolle die Welt vom Strafgericht befreien und bemerkt zur Forderung Hiobs nach einem Schiedsmann zwischen ihm und Gott: "Erde in den Mund Ijobs, gibt es etwa einen Knecht, der mit seinem Herrn rechtet?" (16a)

Die Bemerkungen zur Gottesrede beziehen sich auf deren Rhythmus und Fragestruktur. Hiobs Klage in 9,17 ("Er, der im Sturmwind mich niedertritt ...") erhält ihre Antwort aus dem Sturm. Dabei verbinden die Rabbinen mittels Hi 13,24 ("Warum verbirgst du dein Angesicht und hältst mich für deinen Feind?") Hiobs Klage und die Antwort. Hat Hiob Gott für seinen Feind gehalten, so zeigt dessen Antwort, daß der, der die Weltordnung gemacht hat, sehr wohl zwischen Ijob und Ojeb unterscheiden kann. Hiobs Klage geht ins Leere, aber Raba gesteht zu, "daß ein Mensch ... in seinem Schmerze nicht verantwortlich gemacht werden könne." (16b) Es besteht kein Zweifel, daß die Rabbinen in Gottes Antwort eine Zurechtweisung Hiobs sehen, der sie vollständig zustimmen.

Die jüdische Auslegung nimmt nicht, wie die christliche, den geduldigen Hiob wahr, ihr geht es um die Größe und Macht Jahwes[111]; auch das Leiden Hiobs gibt ihm kein Recht zu so ausgreifender Klage, was auf christlicher Seite auch Theodor von Mopsuestia empfand. Nicht die Geduld ist das Hauptthema, sondern die Weltordnung. Wenn es überhaupt legitim ist, aus der rabbinischen Exegese ein Thema zu isolieren, so ist das dort sinnvoll, wo die Deutung der Hiobfigur in Kritik an ihr umschlägt und das ist eben bei der Weltordnung der Fall. Hiobs Anklagen zielen gegen die Weltordnung und überschreiten damit die Grenze, die der Fromme vor Gott nicht überschreiten darf. Der aufbegehrende Hiob ist das für die jüdische Lektüre widerständige Moment des Textes (was nicht für die christliche Lektüre gilt)[112].

Im mittelalterlichen Judentum wird in der jüdischen Mystik, wie dem Sohar, sowohl das Spektrum der talmudischen Perspektiven auf das Hiobbuch aufgenommen (z.B. die Gegenüberstellung Hiob-Abraham und das Wortspiel Ijob/Ojeb), als auch das Problem der Weltordnung[113]. Das letztere wird spekulativ weitergeführt, wobei als Textgrundlage weniger die Klage Hiobs und Gottes Antwort fungieren, vielmehr Satan, Gott und Hiob, die Figuren des Rahmens, Personen in einem Schöpfungs- bzw. Weltdrama zwischen Gut und Böse sind. Vor allem darin unterscheidet sich die jüdische Mystik von der christlichen, die mit dem Hiob des Dialogteils die eigene Seelenerfahrung artikuliert[114]. Die Soharlektüre verbindet die Rahmengeschichte häufig mit anderen biblischen Erzählungen. Beispielsweise wird die Tat-

---

111 Erstaunlich und symptomatisch zugleich ist, wie E.Dassmann nach der abgewogenen Darstellung der talmudischen Hiobexegese das christliche Interpretationsmonopol ins Spiel bringt: "Das *eigentliche* Thema der Hiobdichtung, das Leiden des Gerechten, kommt in der rabbinischen Auslegung kaum zur Sprache; wo es erwähnt wird, erfährt es die traditionelle Interpretation ..." (Leid als Strafe); Dassmann, Hiob, 371 (Hv. J.M.).

112 Denn die frühchristliche Exegese allegorisierte die Klagen Hiobs, und die neuzeitlich-christliche Auslegung identifizierte sich mit ihnen. Wenn man so will, kann man für die letztere (etwa im 19.Jh.) eher die Gottesrede als widerständiges Moment des Textes ansehen (vgl. u. Kap. 5.2 und 6.2). Was die jüdische Wirkungsgeschichte der Hiobfragen angeht, macht Scholem eine ihrer Wirkungen im Bemühen der Kabbala aus, das Böse als Element in Gott selber zu denken: "Jene ungeheure Unruhe, die mit dem Buche Hiob und seiner aufwühlenden Fragestellung an Gott in die Welt gekommen ist, führt in der Welt der jüdischen Mystik auf ... Problematiken in Gott selbst und seinen Wirkungsweisen". (Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 82)

113 Vgl. N.N.Glatzer, The Book of Job and Its Interpreters, 218.

114 Vgl. U.Wielandt, Hiob, 94f.

sache, daß Hiob von Gott in die Hand des Satans gegeben wurde, damit erklärt, daß Satan ein Recht zur Anklage gegen Abraham besaß, dessen Vertauschung Isaaks mit dem Widder Gen.22 einen Verstoß gegen Lev.27,10 darstellte. Gott macht Hiob als ein Mitglied des heidnischen Zweigs der Abraham-Sippe zum Sündenbock für Abraham am Tag des Gerichts, damit Israel verschont wird[115]. Das Maß von Hiobs stellvertretendem Leiden ergibt sich aus seiner intriganten Tätigkeit gegen Israel als Berater des Pharao, der Israel ausbeutete, ohne es zu töten[116]. Hier wird das Bemühen deutlich, die Welt von Abraham bis Hiob und dem Tag des Gerichts unter die Herrschaft der retributiven Gerechtigkeit Jahwes zu stellen.

Auch für die mittelalterlichen jüdischen Kommentare kann man ein Interesse am Problem der Weltordnung feststellen. Dabei unterliegt die Hiobfigur einer gewissen Variabilität in der Sichtweise[117]. Doch diese ist durch eine Generalklammer zusammengehalten. Die Lösung der von Hiob in seiner Klage aufgeworfenen Fragen wird durchweg entweder in der Elihurede oder in der Antwort Jahwes gesehen. Innerhalb dieser Klammer gibt es mehrere Auslegungsmöglichkeiten, die z.T. ineinander übergehen. Eine Linie, repräsentiert durch Raschi (1040-1105), Joseph Kara (11./12.Jh.) und Masnut von Aleppo (13.Jh.) will Hiob als frommen, geradezu devoten Gläubigen verstehen, so daß kaum noch einsichtig zu machen ist, worin der Grund für die Zurechtweisungen Elihus und Jahwes besteht[118]. Die Linie des rebellischen Zweiflers an der göttlichen Gerechtigkeit wird vertreten von den Kommentaren des Abraham ibn Esra, Nachmanides, Bahya und Meir. Gerade als Rebell ist Hiob gefährlich, er neigt zur Häresie. Er rebelliert gegen die Uneinsichtigkeit des Schicksals, das er mit einem Gott, dessen Vorsehung auch ihn einschließt, nicht zusammendenken kann. Wie dann aus Elihus, noch mehr aber aus Jahwes Antwort hervorgeht, fehlt es Hiob an Erkenntnis. Das Hiobproblem ist das Problem mangelnder Erkenntnis. Seine Lösung besteht entweder im Akzeptieren der Grenzen menschlicher Erkenntnis oder aber, wie Nahmanides meint, darin, daß Hiob sich durch die Rede Jahwes, die an sich bereits der Beweis für die Vorsehung und Führung des Universums im Ganzen ist, auf das höhere Ziel des Menschen verweisen läßt, auf seine Existenz in der Welt der Seelen, über die der Satan keine Macht besitzt[119].

Es ist die Manifestation der göttlichen Providenz und deren Interpretation in den Elihureden, die die Lektüre der jüdischen Kommentare bestimmt. Innerhalb dieses Zusammenhangs hat in noch deutlicherer Weise als in der talmudischen Hiobkritik der Protest Hiobs Raum, bisweilen so viel, daß das erfahrene Böse seine erklärende Ursache allein auf göttlicher Ebene in einem zweiten, bösen Gott finden kann[120]. Die Gottesrede erweist dies zwar als Irrtum, indem sie die individuelle Providenz enthüllt, dennoch muß dem Bösen ein Platz in der Weltordnung eingeräumt werden.

In Problemstellung und -lösung treffen sich die jüdischen Hiobkommentatoren mit den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters. In deren Hioblektüre gibt es daher wenig, was nicht bereits von den Kommentaren gesagt wurde. Nach Glatzer wurde Hiob wie bei den Bibelkommentatoren "a symbol of distinct approaches to the problem of evil and to divine justice."[121] Nun dürfte, wie bereits angedeutet, besonders Maimonides von nicht unerheblichem Einfluß auf die

---

115 Vgl. N.N.Glatzer, The Book of Job and Its Interpreters, 218.

116 Vgl. N.N.Glatzer, a.a.O., 218; vgl. auch Midrasch zu Gen.22 und zu Ex.1f.

117 Vgl. N.N.Glatzer, The Book of Job and Its Interpreters, 198.

118 Vgl. N.N.Glatzer, a.a.O., 201-204.

119 Vgl. N.N.Glatzer, a.a.O., 204-208.

120 So bei Obadiah Sforno, vgl. N.N.Glatzer, a.a.O., 208f.

121 A.a.O., 209. Glatzer referiert neben Maimonides u.a. über Saadia, Gersonides und Joseph Albo.

christliche Scholastik gewesen sein. Wir werfen daher einen genaueren, freilich aufs Wesentliche konzentrierten Blick auf die einschlägigen Passagen im zwischen 1190 und 1200 verfaßten "Führer der Unschlüssigen"[122].

Die Hiobinterpretation steht im 3.Buch, sachlich aber im zweiten Teil, der nach der im 1.Teil verhandelten Gotteslehre und Sphärenwelt (I,1-III,7) über die sublunare Welt mit den Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott spricht (III,8-24)[123]. Der Problemkontext ist, wie in der christlichen Scholastik, das Thema der Vorsehung[124]. Maimonides entwirft an der Vorsehung ein Problemfeld, von dem her er verschiedene andere philosophische Systeme ordnet. Oberflächliches Denken hat nach Maimonides die Philosophen zur Annahme veranlaßt, daß es "in den Zuständen der Menschen an einer richtigen Leitung (fehle), und daß manche tugendhafte Menschen ein schlimmes, unglückliches, manche schlechte Menschen hingegen ein gutes und angenehmes Leben führen."[125]

Maimonides geht in zwei Schritten vor: zunächst richtet er sein Augenmerk in III,22 auf den Prolog, dann in III,23 auf den Dialogteil.

Die Prologlektüre knüpft an die talmudische Diskussion an, ob Hiob gelebt habe oder seine Geschichte eine Parabel sei. Die Existenz Hiobs ist nach Maimonides letztlich unerheblich, weil das Buch eine philosophische Frage gleichnishaft erörtere. Alle "in der Einleitung des Buches berichteten Dinge, nämlich die Rede Satans, Gottes Worte an Satan, so wie die Preisgabe Ijobs in Satans Gewalt (sind) für jeden Denkenden ohne Zweifel ein Gleichnis, allerdings nicht ein solches wie andere Gleichnisse, sondern ein solches, das mit den wunderbarsten Dingen zusammenhängt, mit den Dingen, die 'das Geheimnis der Welt' ausmachen, durch welches wichtige Zweifel aufgehellt und die höchsten Wahrheiten offenbar werden."[126] Dieses Geheimnis betrifft den Satan, das Problem des Bösen also, das Maimonides zum Hauptaspekt des Problems der Vorsehung Gottes macht. Vom Anschein her ist dem Menschen unklar, was die wahren Ursachen für Hiobs Leiden sind. Man muß dann einsehen lernen, daß es der Satan ist, der Hiob schlägt, nicht direkt Gott oder dieser nur durch das Mittel des Satans. Das ist der Sinn der Parabel, die Lösung des Geheimnisses, über das, wie Maimonides dann in III,23 darstellt, Hiob und die Freunde diskutieren, wobei sie durchaus falsche Ansichten vortragen. Für die Erkenntnis der Urheberschaft Satans beruft sich Maimonides auf den bB16a angeführten Ausspruch Rabbi Simons ben Laqisch: "Satan ist mit dem Trieb zum Bösen und mit dem Todesengel identisch."[127] Maimonides bringt weitläufige Nachweise aus der Schrift, dem Talmud, auch aus den Midraschim[128], um Satan als Verursacher des Leidens zu erweisen. Die Menschen debattieren in Unkenntnis des Geheimnisses, sie dachten "außerordentlich schlecht über eine Sache ..., deren alleinige Ursache Satan war. Ijob und seine Freunde meinten nämlich, daß Gott selbst dies tue und nicht durch Satans Vermittelung."[129] Das Hiobbuch erklärt die Möglichkeit dieses Irrtums bereits zu Beginn, indem es Hiob "kei-

---

122 Zitiert wird nach der Ausgabe der PhB 184 a-c (Hamburg 1972); zuerst das Buch in röm.Ziffern, dann die Kapitelzahl und Seitenzahl.

123 Es folgen im dritten Teil Ausführungen über praktische Philosophie; zur Gliederung vgl. J.Maier, Einleitung in PhB 184a, XXX; zur Religionsphilosophie des Maimonides vgl. J.Guttmann, Philosophie des Judentums, 174-205; zu Maimonides' Hiobinterpretation vgl. auch H.J.Laks, The Enigma of Job. Maimonides and the Moderns; R.Coggi, Il significato del libro di Giobbe secondo S.Alberto Magno, 110-112; J.S.Levinger, Maimonides' Exegesis of Job; L.S.Kravitz, Maimonides and Job.

124 Vgl. auch M.D.Yaffe, Providence in Medieval Aristotelianism. Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job.

125 Maimonides, a.a.O.,III, 16, 85.

126 Maimonides, a.a.O., III,22, 130f.

127 Maimonides, a.a.O., III,22, 136.

128 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 22, 136-139.

129 Maimonides, a.a.O., III, 22, 133.

nerlei Wissenschaft zuschreibt."[130] Maimonides macht hier eine präzise exegetische Beobachtung. Die Heilige Schrift "sagt nicht, er (sc.Hiob) sei ein verständiger oder weiser oder ein denkender Mann gewesen, sondern schildert ihn mit vorzüglichen Charakterzügen und rechtschaffener Handlungsweise. Denn, wäre er weise gewesen, so hätte er ... über seine Lage nicht im Ungewissen sein können."[131] In der Tat fehlt in Hi 1,1 die Erkenntnis, von der Hiob erst 42,2 spricht (Ich habe erkannt, daß du alles vermagst ...).

III,23 stellt dann die Debatte zwischen Hiob und seinen Freunden als philosophische Disputation über die Vorsehung dar. Das entspricht der mit dem "Führer der Unschlüssigen" verfolgten Absicht, die Philosophie als in der Bibel bereits enthalten darzustellen. Jede der fünf Ansichten identifiziert Maimonides als eine bestimmte philosophische oder theologische Meinung über die Vorsehung. Alle stimmen zunächst überein, "daß Gott alles bekannt war, was Ijob traf, und daß Gott diese Leiden habe über ihn kommen lassen. Ferner stimmen sie alle auch darin überein, daß vor Gott keine Ungerechtigkeit besteht und ihm keine Ungerechtigkeit zugeschrieben werden darf."[132] Die Unterschiede entfaltet Maimonides wie folgt. Hiobs Meinung wird im Anschluß an die talmudische Hiobkritik als Umkehrung der Weltordnung dargestellt (vgl. Hi 9,24). Sie ist nach Maimonides auch diejenige des Aristoteles. Nach ihr gibt es nur eine Vorsehung bezüglich der Natur (Gott als unbewegter Beweger), nicht aber für den Menschen, so daß gute und schlechte Menschen gleich viel gelten[133]. Hiobs These ist insofern richtig, als sie seiner leidvollen Erfahrung authentischen Ausdruck verleiht; aber er spricht nicht weise und Gott hebt ihn nur deswegen vor seinen Freunden hervor, weil Hiob seinen Irrtum bekennt. Nach Eliphas' Ansicht ist Hiobs Ergehen auf seine Sünden zurückzuführen. Das ist die Meinung der Tora[134]. Aber auch die islamische Philosophie kann Maimonides im Hiobbuch spiegeln. Die Ansicht Bildads, ein Sündenbekenntnis Hiobs würde zu seiner Belohnung führen, identifiziert Maimonides mit der Vorsehungstheorie der Schule der Mutaziliten[135], Zophars These des Ratschlusses Gottes aber sei die Ansicht der Aschariten[136]. Elihus Meinung läßt sich nicht im Spektrum der antiken Ansichten unterbringen, es ist vermutlich diejenige Maimonides' selber[137], daß der Mensch an der Vorsehung nach Maßgabe seiner Vernunft partizipiert. Er kann dann einen Engel um Fürsprache bitten, so daß er zwei oder drei Mal von der Pforte des Todes zurückgeholt wird (vgl. Hi 33,23.29). Es gibt, so sind diese metaphorischen Redeweisen in Maimonides' Rationalismus zu übersetzen, also Möglichkeiten, daß Gott die Naturgesetze dem Menschen zu Gute verändert, allerdings nur gelegentlich[138]. Das heißt, gegen Aristoteles und gegen Hiob, Gott läßt sich dazu bewegen, auch unterhalb der Mondsphäre zu wirken. Nichts anderes wird durch die Tatsache der prophetischen Offenbarung ausgedrückt, die Hiob zuteil wird[139]. Aber Gott bedeutet zugleich, "daß unser Wissen nicht hinreicht, selbst die Art des Entstehens dieser in der Welt des Werdens und Vergehens existierenden Dinge zu begreifen"[140]. Es gibt also eine Vorsehung Gottes für den Menschen, aber sie bedeutet "nicht dasselbe, wie das, was wir vorse-

130 Ebd.

131 Ebd.

132 Maimonides, a.a.O., III, 23, 139.

133 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 141ff; zu Aristoteles III, 17, 92-95. Aristoteles meint, so Maimonides, die Vorsehung Gottes höre in der Mondsphäre auf und reiche nicht bis zu den Menschen, die vielmehr dem Zufall unterworfen seien.

134 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 144f sowie III, 17, 99f.

135 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 145 und III, 17, 97f; vgl. ferner die Erläuterung I, 71, 283.

136 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 145f sowie III, 17, 95f und die Erläuterung I, 71, 283.

137 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 17, 108.

138 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 146-149, bes. 148.

139 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 149.

140 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 149.

hen, und seine Regierung über das von ihm Erschaffene nicht dasselbe, wie unsere Regierung des von uns Regierten"[141].

Die Erkenntnis dieser Differenz ist der Lehrzweck des Hiobbuchs. Hiob hat ihn in Hi 42,2.5 erfaßt. Alle seine Irrtümer hat er gesagt, "so lange er noch keine Weisheit besaß und Gott nur durch die Überlieferung kannte, wie ihn die große Menge der Gesetzesgläubigen kennt."[142] Hiobs nach der Gottesrede durch Denken gesicherte Weisheit zeigt ihm, daß sein Leiden (der Zufall) für gering zu achten ist und nicht mehr zum Zweifel an Gott führen kann, der ja nicht nur für die Natur, sondern auch für den Menschen sorgt, wenn auch nicht so, wie dieser es sich wünscht[143]. Das physische Leiden trennt nicht von Gott, das ist die Lehre des Hiobbuchs. Wer das begreift, "wird sich in seinen Handlungen von der Liebe zu Gott leiten lassen und sich über die Leiden freuen."[144]

Maimonides' Hiobinterpretation macht zweifellos einen stringenteren Eindruck als die der zeitgenössischen christlichen Scholastiker; bei ihm ist das logische Prius des Themas vor dem Text evident, während Thomas und Albertus die (zwar auch vorher feststehende) Lehre in der Textbindung der Exegese verfolgen müssen. Maimonides übertrifft aber die christliche Exegese auch in der Freiheit und Weite, mit der er das Hiobbuch selbst als Interpretationsschlüssel für philosophische Ansichten gebraucht. Damit denkt er tatsächlich religionsphilosophisch, d.h. auch kritisch gegenüber der Doktrin der Tora, die von der Lehre des Hiobbuchs nicht so weit entfernt ist. In Hiob wird zwar Aristoteles gesehen, d.h. auch eine ganze Philosophie, aber der Sinn des Textes besteht nicht (hauptsächlich) in der Kritik und Läuterung des Aristotelismus. Vielmehr steht mit Hiob das Problem individueller Vorsehung an, das nicht einfach von den gegebenen religiösen und philosophischen Doktrinen her beantwortbar ist (auch nicht von der Tora). Demgegenüber legen Thomas und Albertus das christlich-dogmatische Verständnis der Vorsehung zugrunde. Zu beachten ist bei ihnen weiterhin, daß sich die ältere christliche Hiobauslegung insofern noch bemerkbar macht, als ihnen Hiob der ausgezeichnete Mensch ist, der die Vorsehung Gottes noch am richtigsten beurteilt hat und deswegen mit der Gottesrede belohnt wird[145]. Diese

---

141 Maimonides, a.a.O., III, 23, 150. Interessant sind die Abweichungen und Übereinstimmungen des Albertus Magnus im Verhältnis zu seinem Vorbild. Eliphas, Bildas und Zophars Theorien werden genau wie bei Maimonides beschrieben, nur ohne die philosophie- und religionsgeschichtliche Typisierung. Hiob, bei Maimonides durch Vorwürfe an Gottes Adresse charakterisiert, wird von Albertus Magnus als jemand beschrieben, der sich selbst für gerecht hält. Elihu wird nicht herausgehoben. Die Gottesrede und die Erkenntnis Hiobs 42,5 bewertet Albertus wieder wie Maimonides. Eine gewisse Typik läßt sich erkennen: Hiob christlich als einer, der sich selbst für gerecht erklärt, jüdisch als einer, der Gott vorwirft, die Weltordnung sei auf den Kopf gestellt. Auch die Elihurede ist in der christlichen Auslegung häufig (aber nicht immer, vgl. Calvin) kritisch betrachtet worden, im Judentum in der Regel positiv). Vgl. auch R.Coggi, Il significato del libro di Giobbe, 118; B.Smalley, The Study of the Bibel, 302.

142 Maimonides, a.a.O., III, 23, 143.

143 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 17, 143f; III, 23, 150f; vgl. auch H.J.Laks, The Enigma of Job, 360ff.

144 Maimonides, a.a.O., III, 23, 151; mit Bezug auf bSabb 88b. Hier ergibt sich durchaus eine gewisse Nähe zur christlichen Interpretation der Geduld Hiobs. Vgl. zum Problem der Erkenntnis auch J.Guttmann, Philosophie des Judentums, 193f. Einer philosophischen Formulierung des Hiobbeispiels kommt nahe, was Guttmann über die Erkenntnis der Vorsehung bei Maimonides sagt. Durch die "sich in der Erkenntniss vollziehende(.) Verbindung des Menschen mit der intelligiblen Welt und letztlich mit Gott ... wird dem Menschen die Leitung zuteil, in der Gott sein Schicksal gestaltet. ... Die Vorsehung Gottes bedeutet ... kein Eingreifen in den äußeren Lauf der Natur, sie wird ganz in das Innere des Menschen verlegt und beruht auch hier auf dem natürlichen Zusammenhange von menschlichem und göttlichem Geiste. ... Gemäß dem intellektuellen Charakter der Verbindung von Mensch und Gott hängt die Festigkeit dieser Verbindung von der Erkenntnisstufe des einzelnen Menschen ab." (A.a.O., 194)

145 Vgl. Albertus Magnus, Commentaria in Job, 441; Thomas, Expositio, 174.

privilegierte Stellung hat Hiob bei Maimonides nicht, er irrt in allem, was er sagt[146] und kann nur darum, weil er der Betroffene ist, von Gott hören.

Maimonides, Thomas und Albertus bilden den einen, den thematischen Ursprung der religionsphilosophischen Lektüren, weil sie das Thema der Vorsehung für das Hiobbuch differenziert entfalten. In der Folgezeit ist die Differenzierung verlorengegangen, die Themadurchführung wurde besonders gegenüber Maimonides, vereinfacht; Maimonides' Interpretation wurde allerdings ohne ergiebigen thematischen Bezug bis ins 18.Jh. noch in theologischen Kommentaren angeführt[147].

Die Hauptdifferenzen zwischen christlicher und jüdischer Auslegung betreffen das Problemfeld der Weltordnung und die Bewertung der Hiobfigur. In der frühen christlichen Lektüre verkörpert Hiob Variationen einer tugendhaften Lebensführung; exegetisch ist dafür die allegorische Auslegungsart verantwortlich. Ein allgemeiner Rahmen liegt fest, innerhalb dessen die Hiobfigur positiv angeeignet wird. Anders in der jüdischen Auslegung. Hier fehlt die Vorentscheidung über die Hiobfigur. Wie man sie bewertet, hängt ab vom Blick auf den Text, ist aber nicht ganz beliebig, sondern in hohem Maße vom Bewußtsein der Größe Jahwes und der Güte seiner Weltordnung getragen. Hiob ist vom Talmud an kontrovers verstanden worden, er war immer auch (nicht durchgängig zwar) eine kritische, gefährliche Figur, deren rebellische Art deutlich empfunden wurde.

2.3 Hioblektüre im 16. und 17. Jahrhundert

Zu den Voraussetzungen der Hiobauslegung des 18.Jh. gehören auch die beiden Haupttendenzen unter den im folgenden darzustellenden Rezeptionslinien. Die theologiegeschichtliche Epoche der Reformation ist in der Hiobauslegung deutlich wahrnehmbar, sie bestimmt in der Folge die orthodoxe Interpretation im 17. und 18.Jh. und tritt dann langsam gegenüber der historisch-kritischen Tendenz zurück, für die im 17.Jh. Hobbes und Spinoza stehen können; hier werden in unterschiedlicher Weise nichttheologische, aber gleichsam fundamentalexegetische Perspektiven auf den Text durchgeführt, die im 18.Jh. ihren Siegeszug in der Hiobexegese antreten.

2.3.1 Das 16. Jahrhundert: Luther, Calvin, Neostoizismus

Die reformatorische Hiobauslegung nimmt beide auslegungsgeschichtlich hervorgetretenen Tendenzen auf: die altkirchliche Perspektive auf das Lebens- und Glaubensvorbild Hiob und die thematische Wendung zur Vorsehungslehre, die die mittelalterliche Interpretation eingebracht hat. Das Spezifikum der reformatorischen Auslegung ist dann darin zu sehen, daß beide Linien rechtfertigungstheologisch verknüpft werden. Am auffälligsten ist dabei, daß Hiob nicht mehr ein vollkommener Heiliger, sondern ein Mensch, ein Frommer in der Anfechtung, also ein als Sünder Glaubender ist.

---

146 Vgl. Maimonides, a.a.O., III, 23, 149.

147 Vgl. etwa H.S.Reimarus, Vorbericht zur Hiobauslegung J.A.Hoffmanns (1734), Cap.I, § 4, Anm. u,w,x sowie § 6. Nicht nur Maimonides, sondern die jüdische Tradition ingesamt galt bis zum Ende der Orthodoxie als Gesprächspartner, dem man zwar in der Regel widersprach, der aber immerhin gehört wurde (vgl. als Beispiel F.Spanheim, Historia Jobi). Parallel mit dem Aufkommen und der Durchsetzung der historischen Exegese zwischen 1750 und 1800 verschwinden die Bezüge auf die jüdische exegetische Tradition, hauptsächlich vermutlich deswegen, weil alle Tradition dem historischen Denken nicht als zuverlässig gilt. Vgl. die Bewertung der jüdischen Hiobexegese bei Franz Delitzsch, Hiob, S.30f, der als einer der wenigen den Wert dieser Tradition richtig einzuschätzen wußte und zugab, daß die jüdische Exegese des Mittelalters aufgrund ihrer Hebräischkenntnisse mehr für das Studium des Alten Testaments geleistet hätte als die christliche (Delitzsch, Hiob, S.30).

Luther setzt in seiner Vorrede zum Hiobbuch in der Bibelübersetzung von 1545 mit dem Vorsehungsthema ein; das Hiobbuch ist damit wie bei Thomas ein Lehrbuch, es "handelt diese Frage / Ob auch den Fromen vnglück von Gott widerfare?"[148] Im Zentrum der Erörterung steht der glaubende Hiob, sein Umgang mit der Situation. In einer Tischrede Luthers heißt es entsprechend: "Habet unam propositionem, quam tractat per totum librum: 'Ego despero; Deus est mihi inimicus et ego Deo.'"[149] Obwohl sich Gott und Hiob im Streit befinden, bejaht Hiob die thematische Frage und hat damit die richtige Erkenntnis: "Hie stehet Hiob feste / vnd helt / Das Gott auch die Fromen on vrsach / allein zu seinem lobe peiniget. Wie Christus Johan.IX von dem der blind geborn war auch zeuget."[150] Theologisch bedeutet das, daß Hiob von der Differenz zwischen Gottes- und Menschengerechtigkeit weiß, die den Freunden unbekannt ist. Sie vermischen beides und beurteilen Gott nach menschlichem Maß, indem sie aus Hiobs Leiden auf eine zugrundeliegende Fehltat schließen wollen. Sie "haben so ein weltliche vnd menschliche gedancken von Gott vnd seiner Gerechtigkeit / als were er gleich wie Menschen sind / vnd seine Recht wie der welt recht ist."[151] Das Eingreifen Gottes ist notwendig, weil Hiob sich seine richtige Erkenntnis von der Gottesgerechtigkeit (die mit seiner Unschuldsbehauptung zusammenfällt) selber verdunkelt, indem er im Leiden aus menschlicher Schwachheit "zu viel wider Gott redet."[152] Dadurch aber erweist er sich als Sünder und Gottes Wort am Ende ist Gerechtsprechung des Sünders[153]. Für Luther besteht der Nutzen der Geschichte darin, daß Hiob "exemplum patientiae"[154] ist, das uns durch die Erzählung davon trösten kann, daß "Gott seine grosse Heiligen / also lesst straucheln."[155] In der Anfechtung Hiobs zeigt sich grundsätzlich, "was fur gedancken ein Mensch habe (er sey wie Heilig er wölle) wider Gott"[156]. Denn in der Anfechtung erscheint ihm Gott als der zornige Gott, als Richter, "der mit gewalt fare / vnd frage nach niemands gutem leben."[157] Verstehen kann das nur, wer selber Glaubens*erfahrung* macht.

Wesentlich der Aspekt der Applikation auf die subjektive experientia des Glaubens (und von daher auch das Verständnis der Gottesrede) unterscheidet Luthers von Calvins Interpretation in seinen 1554 gehaltenen Hiobpredigten[158], der den Akzent eher auf die Darstellung der *Lehre* von Gottes Majestät und Herrschaft legt. Aber Luther und Calvin stimmen in vielen Punkten überein, z.B. darin, daß strikt zwischen Hiob als dem Exempel des Glaubens und den Freunden als den ungläubigen Versuchern getrennt wird. Calvin zeigt, daß wir uns nicht wie Hiob auflehnen sollen gegen Gott,

---

148 Die gantze Heilige Schrifft (1545), zit. nach der von H.Volz herausgegebenen Ausg., München 1974, 915; Großschreibung weggelassen.

149 BoA 8, 22, 32-34.

150 Die gantze Heilige Schrifft, 915.

151 Ebd.

152 Ebd.

153 Vgl. BoA 8, 23, 11-13: "Das end ist gleich wol gut, das gehet ad remissionem peccatorum. Sonst durch vnd durch schellten sich vnser Herr Gott vnd Job wol an einander, sed in fine werden sie eyns in remissione peccatorum."

154 BoA 8, 61, 29.

155 Die Heilige Schrifft, 916.

156 Ebd.

157 Ebd.

158 Zitiert wird sie nach der Auswahl von E.Kochs: J.Calvins Predigten über das Buch Hiob, Neukirchen 1950. Zu Calvins Hiobauslegung vgl. auch S.E.Schreiner, Exegesis and Double Justice. Calvins Auslegung enthält auch einige Hinweise auf den exegetischen Wissensstand des 16.Jahrhunderts, aber es sind bei ihm keine ungewöhnlichen Auffassungen festzustellen. Hiob ist Heide, gehört in den Bereich nur des noachitischen Bundes. Das zeigt, daß Gott auch außerhalb des Bundes mit den Juden an den Menschen handelt. Hiob kann so zum Spiegel für das jüdische Volk werden.

obwohl wir dazu wie Hiob neigen. Hiob ist dem Menschen im Widerspruch ein widersprüchliches Beispiel, an dem die subjektiven Schwierigkeiten im Verstehen der theologischen Lehre veranschaulicht werden können:

"Gottes Herrschaft über seine Geschöpfe besteht darin, daß er nach seinem Wohlgefallen mit ihnen schalten und walten kann; und wenn er mit einer Strenge verfährt, die uns auf den ersten Blick befremdlich anmutet, so sollen wir dennoch den Mund geschlossen halten und nicht wider ihn murren, sondern vielmehr bekennen, daß er gerecht ist, und abwarten, bis er uns zu verstehen gibt, warum er uns züchtigt."[159]

Hiob ist wie in der alten Kirche das Exempel der Geduld, wie Calvin mit Bezug auf Jak.5,11 sagt, aber unter der Voraussetzung der Rechtfertigungslehre wird er zum Gesetz für die Glaubenden. Der Fehler, den Hiob sich zuschulden kommen läßt, ist wie bei Luther der, daß er aus menschlicher Schwachheit darauf verfällt, Gott anzuklagen. Doch gerade aus diesem Versagen Hiobs entspringt der didaktische Sinn (bei Luther der tröstende Sinn) der Geschichte:

"Wir berufen uns ja so gern auf unsere Schwachheit und meinen, das solle uns zur Entschuldigung dienen. Darum ist es gut, daß wir Exempel besitzen, die uns zeigen, daß sich Menschen gefunden haben, die ebenso schwach wie wir waren und dennoch den Anfechtungen widerstanden und im Gehorsam Gottes beständig verharrten, wiewohl er sie aufs äußerste heimsuchte. Und das sehen wir hier in einem vortrefflichen Spiegel."[160]

Wir können das erkennen, wenn wir mit Jak.5,11 auf den Ausgang der Geschichte sehen, die den Schluß nahelegt, "daß es nichts Besseres gibt, als uns Gott zu unterwerfen und alles, was er uns zuschickt, sanftmütig zu erdulden, bis er uns durch seine lautere Güte frei macht."[161] Die gesamte Hiobgeschichte wird von Calvin auf den Zusammenhang von Leben und Lehre hin interpretiert. Die Theologie der Freunde und die Hiobs erfahren nämlich eine wesentliche Bestimmung durch die Situation, in der sie vorgetragen werden.

"In diesem ganzen Gespräch vertritt Hiob eine gute Sache, seine Gegner eine schlechte. Dazu vertritt Hiob seine gute Sache schlecht, die andern aber führen ihre schlechte Sache gut. Das gibt uns den Schlüssel zu dem ganzen Buch."[162]

Die schlechte Sache der Freunde ist der Versuch, Hiobs Leiden als Gottes Strafe für begangene Sünden zu verstehen und so Gottes Handeln kausal mit der menschlichen Sünde zu verknüpfen. Hiob dagegen weiß, daß Gott frei ist und den Menschen nicht immer nach seinen Sünden straft. Er vertritt diese gute Sache aber schlecht, weil er sich aufgrund seines Leidens bisweilen im Ton vergreift und weil er die Frage nach dem *Warum* seines Leidens nicht vermeidet und damit die schlechte Sache der Freunde teilt, während diese umgekehrt hinsichtlich der Vorsehung bzw. Gerechtigkeit Gottes manch Richtiges sagen. Anders als Luther erkennt Calvin also bei Hiob ein Defizit in der Lehre. Daher ist die Lösung für Hiob nicht allein, daß Gott ihn rechtfertigt und aufrichtet, sondern auch eine neue theologische Information. Sie besteht in der teleologischen Interpretation des Leidens, die in ausgezeichneter Weise von Elihu vorgetragen wird, in dem für Calvin der heilige Geist spricht. Das Leid der Frommen hat keinen anderen Grund als das damit verbundene Ziel; Gottes Handeln ist grundlose Barmherzigkeit, und im Leiden züchtigt Gott den Glaubenden, damit er nicht einschläft und weiß, was es heißt, Gott zu gehorchen[163].

"Gewiß hat der Heilige Geist an der Person Hiobs ein Denkzeichen der Gnade Gottes aufrichten wollen, aber das sollte nicht in erster Linie zu seiner Unterweisung dienen, sondern zu der unsrigen. Darum hält uns Jakobus nicht ohne den Grund diesen Spiegel vor; er will sagen: Meine Lieben, Geduld ist schwer zu lernen, wenn die Menschen gequält

159 Calvin, a.a.O., 8.

160 Ebd.

161 Calvin, a.a.O., 9.

162 Calvin, a.a.O., 9.

163 Vgl. Calvin, a.a.O., 414.

werden, denn das geht gegen ihre Natur; aber am Ende wendet es Gott ihnen zum Heil, und sie erkennen, daß es ihnen viel besser war, solche Züchtigungen zu erleiden, als zu sehr auf den Händen getragen und verzärtelt zu werden."[164]

Die teleologische Leidensinterpretation richtet unseren Blick auf Hiobs Ende, auf unser Ende und auf das eschatologische Ende der Trübsal in dieser Welt[165].

Auslegungsgeschichtlich ist das Spezifikum der reformatorischen Lektüre darin zu sehen, daß in die thematische Auffassung des Hiobbuchs als Lehre über das Handeln Gottes an den Frommen die rechtfertigungstheologische Komponente eingefügt wird. Hiob ist zugleich ein Glaubender und ein Sünder, er zeigt so den widersprüchlichen Zusammenhang von Lehre und Leben und wie dieser Widerspruch zu bestehen ist. Hiob ist wieder in das Leben der Glaubenden eingeholt; nicht als sündlos heiliges Vorbild, sondern in dem Widerspruch in sich selbst, der auch für die Glaubenden Erfahrung sein kann.

Auf gemeinsamem Hintergrund differieren dann Luthers und Calvins Interpretation. Luther nimmt eher die Situation des Individuums Hiob wahr, für den in seinem Leiden Gott nur als deus absconditus zu erfahren ist. In der Erfahrung des Zornes Gottes wird für den glaubenden Sünder das Hiobbuch zum Trost. Calvin reflektiert Hiobs Erfahrung noch einmal auf Lehre hin. Die Handlungsweise des verborgenen Gottes ist dem theologischen Gedanken offenbar; Gott erzieht durch das Leiden auf das selige Ende hin. Die Differenz wird am deutlichsten an der Auffassung Elihus. Luther kann bei Elihu nichts sachlich Neues, auch nichts Tröstendes erkennen, Elihu ist, wie Luther in einer Tischrede bemerkt, "ein vnnutzer wescher"[166]. Für Calvin ist er die Stimme des heiligen Geistes, die in die Dunkelheit der Erfahrung das Licht der Erkenntnis über die in allem waltende gnädige, grundlose aber absichtsvolle Herrschaft Gottes bringt. Ganz anders als Luther hebt Calvin in der Interpretation von Hi 38ff die Größe und Majestät Gottes hervor:

"Warum stellt uns Gott die Erde als einen Spiegel vor Augen? Wir sollen seine Herrlichkeit und Weisheit, seine Kraft und unbegrenzte Macht darin anschauen; an seiner Hand will er uns leiten zur Betrachtung seiner vielen großen und herrlichen Werke, damit wir in Entzücken und Bewunderung geraten, ja uns demütigen unter seine unbegreifliche Größe und sie anbeten. Gott schmückt sich mit solcher Pracht, daß es keinem Menschen mehr in den Sinn kommen kann, ihm dreinreden oder ihn verbessern zu wollen, als hätte er einen Fehler gemacht. Wer kann seine unermeßliche Hoheit begreifen? Wir brauchen nur die Augen aufzutun, so werden wir ganz beschämt."[167]

Die Wahrnehmung der Majestät Gottes ist eine Besonderheit der reformierten Tradition und macht sich auch in der englischen Hiobauslegung des 17. und 18. Jh. bemerkbar, deren indirekte (weil durch ein Zurücktreten der theologisch-christologischen Implikate gekennzeichnete) Rückwirkungen auf den Kontinent in der Hiobexegese des 18.Jh. dort festzustellen sind, wo die Gottesrede als Ausdruck der Macht Gottes empfunden wird[168]. In den deutschsprachigen orthodoxen Interpretationen dominierte die lutherische Tradition (bis etwa 1750), die in der Gottesrede das Rechtfertigungsur-

---

164 Calvin, a.a.O., 415.

165 Calvin, a.a.O., 416.

166 Genauer, mit kritischem Seitenblick: "Heliud ist der Zinglius, ein vnnutzer wescher." (BoA 8, 23, 27)

167 Calvin, a.a.O., 386.

168 Vgl.u.S.224ff.

teil Gottes erkannte[169]. Diese Interpretation konnte offenbar nicht so ohne weiteres wie die reformierte Tradition in die exegetische, der natürlichen Vernunft sich annähernde Wahrnehmung der Macht Gottes übertragen werden.

Um 1600 herum wird die Hiobfigur im spanischen und französischen Neostoizismus als ein die Leiden durch Vernunft bewältigender antiker Weiser interpretiert. Zu nennen sind hier die religionsphilosophischen Werke Quevedos (La constancia y paciencia del Job), Textmeditationen von du Vair sowie eine Reihe freier Textparaphrasen[170]. Die Renaissance des Stoizismus als einer die gesellschaftlichen Konflikte temperierenden Ideologie ist auf die den politischen Umwälzungen in Reformation und Gegenreformation zurückzuführen und wirkt als constantia-Denken bis in die Zeit des 30-jährigen Krieges. Der Hiobfigur wird neben der patientia die constantia zugeordnet. Schon die altkirchliche Hioblektüre hatte stoische Ethik aufgenommen. Doch die altkirchliche constantia bzw. perseverantia war in erster Linie als Widerstand gegen teuflische Versuchungen gedacht, im Neostoizismus geht es dagegen um constantia als vernünftige Affektkontrolle. Zugleich spiegelt sich für du Vair und Chassignet im Schicksal Hiobs dasjenige Frankreichs[171]. Solche politische Applikation fehlt beim Spanier Quevedo, der die stoische Ethik Epiktets mit dem geduldigen Ausharren Hiobs zu verbinden sucht. Allen neostoischen Aneignungen ist gemeinsam, daß sie sich auf den Hiob des Rahmens stützen (vor allem Hi 1,20f.). Vernünftig ist Hiob darin, daß er um Gottes alles bestimmende Vorsehung weiß und sich weise in sein Ergehen schickt, indem er entscheidet, was in seiner Macht steht und was nicht. Auf der Ebene des Textbezugs ist solche Auslegung sehr auswählend, vor allem weil Hiobs Klage wenig beachtet wird.

2.3.2 Das 17.Jahrhundert: Hobbes, Spinoza, Orthodoxie

Im 17.Jh. ist (neben der Weiterführung der theologischen Auslegungen) festzustellen, daß das Hiobbuch (wie die ganze Bibel) zunehmend auch jenseits theologischer Interpretationslimits wahrgenommen wird[172]. Im Zentrum unserer Erörterungen stehen Hobbes und Spinoza, die zu denjenigen gehören, die im 17.Jh. die Prinzipien historisch-kritischer Schriftauffassung mitbegründet haben. Mit ihnen ergibt sich eine gewisse Verlagerung des Gewichts unserer Darstellung von den Fragen der Auslegung auf exegetisch-historische Präliminarfragen. Sie wurden bis jetzt weitgehend ausgeklammert, weil es hier nicht um eine Geschichte der exegetischen Forschung geht. An dieser Stelle muß aber nun die Dimension der historischen Forschung notwendig berücksichtigt werden; was bei Hobbes und Spinoza darüberhinaus Ausle-

---

169 So noch F.C.Oetinger, Das rechte Gericht (1748). Luthers und Calvins Ansätze werden in den reformatorischen Hiobkommentaren weiterentwickelt. Auf lutherischer Seite sind Kommentare u.a. folgender Theologen zu nennen (vgl.neben Diestel 269ff auch Reimarus, Vorbericht, Cap.IX, § 8 sowie E.F.K.Rosenmüller, Iobus, Scholia V, Elenchus Interpretum Iobi § 4): Johannes Bugenhagen, Johannes Brenz (vgl. Diestel, 269f.); Victor Strigel (vgl. Diestel, 271); Hieronymus Weller (vgl. Delitzsch, Hiob, 314); Von den reformierten Exegeten des 16.Jahrhunderts (nach L.Diestel, Geschichte, 272, "im Ganzen tüchtiger") seien genannt (vgl. dazu Reimarus, Vorbericht, Cap. IV, § 9 und Rosenmüller, a.a.O.): Theodor Beza, Martin Bucer, Johann Mercer (vgl. Diestel, 274f.; Rosenmüller XXIV); Johannes Oecolampad, J.Coccejus; zu einem Kommentar Pellicans vgl. neben Diestel, 272f. auch Reimarus, Vorbericht, Cap.IX, § 9.

170 Vgl. zum ganzen Komplex A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 71-87.

171 Vgl. A.Hausen, a.a.O., 78.

172 Dazu ein kennzeichnendes Beispiel. Im sogenannten Sonettenstreit im Frankreich der 30er Jahre des 17.Jh. ist einer der Streitgegenstände ein Hiobgedicht von Benserade, in dem er seine Leiden als abgewiesener Liebhaber in einer Liebesklage mit den tausend Leiden Hiobs verbindet. Mit dem biblischen Hiob hat das nur insofern zu tun, als die Hiobfigur dazu dient, die Vorstellung einer fast unerträglichen Menge von Leid hervorzurufen. Das Gedicht durchbrach den Erwartungshorizont des Publikums und wirkte "für den Zeitraum des Streits epochemachend" (A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 109), denn Hiob kommt "als Vergleich für ausgefallene Lebenssituationen in Mode" (a.a.O., 112). Die nachfolgende Problemgeschichte verläuft über einige an Benserade anschließende Aneignungen im 18.Jh., zur Identifizierung von Hiobproblem und Subjektivitätsproblem in der französischen Romantik (vgl. A.Hausen, a.a.O., 145ff) und in Kierkegaards Hiobinterpretation, deren biographischer Anlaß Verlobungsprobleme waren. Bemerkenswert ist Benserades Gedicht nur deshalb, weil hier wohl zum ersten Mal der theologische Kontext ganz verlassen wird. Mag die Verbindung Hiobs mit dem neuen Kontext innovativ sein, so ist das dabei unterstellte Hiobbild nichts weniger als neu, aber der Dulder ist reduziert auf die Beschreibung eines elenden Gefühlszustands. Er ist ein Analogon, zu dem noch das eigene Gefühl den Komparativ bildet.

gung bzw. Aneignung des Hiobbuchs zu nennen wäre, ergibt sich von dem Zugang aus, der dann im 18.Jh. in die historische Exegese fortentwickelt wird.

Berücksichtigt man den für die Hiobauslegung gegebenen Kontext der politischen Philosophie über Staat und Religion, so kann man bei Thomas Hobbes in De Cive und im Leviathan von der ersten religionsphilosophischen Hiobrezeption sprechen, die gleichwohl deutlich vom exegetischen Wissen bestimmt ist, das in der christlichen Auslegungstradition erworben wurde. Die Bezüge auf den Hiobtext finden sich in drei verschiedenen Zusammenhängen und sollen dieser Verteilung entsprechend thematisiert werden.

Zunächst geht es im 33.Kap. des Leviathan im Kontext der Frage nach Ursprung und Verfasser der biblischen Texte um den Entstehungsprozeß des Hiobbuchs. "Von Anzahl, Alter, Ziel, Autorität und Interpreten der Bücher der Heiligen Schrift"[173] handelt Hobbes im Kontext der Frage nach den Regeln des christlichen Lebens im Staat. Die Frage nach der Schrift ist zugleich diejenige danach, "was in der gesamten Christenheit Gesetz ist, sowohl natürliches wie bürgerliches."[174] Die Bibel wird also im humanistischen Sinne als Gesetzbuch aufgefaßt[175]. In einem christlichen Staat, als der sich der englische Staat des 17.Jh. verstand, soll mit dem Gesetz Gottes regiert werden, welches ursprünglich durch prophetische Weissagungen und Wunder direkt kundgetan wurde. Da es aber nun keine Wunder mehr gibt und seit Christus die Heilige Schrift an die Stelle der prophetischen Weissagungen getreten ist, können die Regeln und Vorschriften, die zur "Kenntnis unserer Pflicht gegen Gott und die Menschen nötig sind"[176], nur durch die Auslegung der Bibel ermittelt werden. Alles kommt also darauf an, wer die Auslegung macht, denn er bestimmt, was gelten soll und wofür Gehorsam verlangt werdn kann. Aus sich selbst heraus sind die Schriften jedenfalls für den weder klar noch Autorität, der keine übernatürlichen Kenntnisse hat. Ihre Autorität hängt von der Autorität desjenigen ab, "dessen Befehle bereits Gesetzeskraft haben"[177]. Das ist die englische Staatskirche und demnach wird Hobbes "keine anderen Bücher des Alten Testaments als Bestandteile der Heiligen Schrift anerkennen als diejenigen, die auf autoritativen Befehl der Kirche von England als solche anzuerkennen sind."[178]

Hobbes fragt nach den historischen Aspekten der einzelnen Bücher, um die Verfasser zu erfahren, oder wenigstens um "uns Kenntnis von der Zeit zu vermitteln, in der sie geschrieben sind"[179]. Doch wozu er diese Kenntnisse braucht, wird nicht recht deutlich; am ehesten kann man annehmen, daß die historischen Probleme der Schriftforschung nur noch deutlicher auf die Autorität verweisen, darauf, daß die Gültigkeit der Schriften nicht von ihren Verfassern abhängt, sondern ursprünglich von dem Geist, der als innere Autorität darin wohnte (jetzt aber nicht mehr erfahrbar ist), und der Männer wie Esra (die Autorität, die dann an die Stelle des Geistes tritt) dazu veranlaßt hat, die Texte zu sammeln und kanonisch zu machen[180].

---

173 Der Leviathan wird zitiert nach der Ausgabe von I.Fetscher, Frankfurt, Berlin, Wien, 1966, hier 290; De Cive nach der Ausgabe Vom Menschen - Vom Bürger, hg.v. G.Gawlick, Hamburg 1977 (PhB 158).

174 Hobbes, a.a.O., 290.

175 Vgl. zur Bibelauslegung von Hobbes im Ganzen H.Graf Reventlow, Bibelautorität und Geist der Moderne, 328-370; zur Bibel als Gesetzbuch dort 360; ferner vgl. L.Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 81-83.

176 Hobbes, a.a.O., 289.

177 Hobbes, a.a.O., 298.

178 Hobbes, a.a.O., 290. Hv. weggelassen. Freilich verknüpft Hobbes diesen Gedanken sofort mit der universalen kirchlichen Tradition, indem er die Autorität der englischen Kirche als mit den Entscheidungen des Hieronymus übereinstimmend bezeichnet.

179 Hobbes, a.a.O., 291.

180 Man muß nicht unbedingt annehmen, daß Hobbes Atheist gewesen ist, um zu erkennen, daß die Bezüge auf die Bibel weitgehend taktisch-politischen Charakter haben.

Ein erster Blick auf die Zeilen zum Hiobbuch zeigt, daß hier nicht ein Nebeneinander von radikaler Infragestellung der exegetischen Tradition und traditioneller Schlußfolgerung vorliegt, wie man das für andere Texte beobachten kann[181]. Was zum Hiobbuch gesagt wird, geht nicht über die zu Hobbes Zeit gewöhnlichen exegetischen und interpretatorischen Erkenntnisse hinaus und das bedeutet zugleich, es hält sich im Rahmen dessen, was exegetisch schon seit Jahrhunderten über das Hiobbuch gewußt wird. Wir stoßen hier auf den Vorgang (und wir werden das noch öfter beobachten können), daß die Exegese des Hiobbuchs kein besonderes Feld für exegetische Fortschritte bildet, auch im Kontext der Entstehung und Durchsetzung der exegetischen Methode nicht (ganz anders als etwa der Pentateuch). Erst gegen Ende des 18.Jh., als die Epoche der Literarkritik anfängt, beginnt auch im Hiobbuch die Tätigkeit der Forschung analytisch wirksam zu werden. Bis dahin aber gelten in der Substanz jedenfalls exegetische Ansichten, die bereits in der Alten Kirche und im Talmud entstanden sind, und die Positionen der Exegese ordnen sich danach, welcher dieser Ansichten sie den Vorzug geben.

Mit der Tradition (spätestens des Mittelalters) hält Hobbes das Hiobbuch nicht für eine Geschichte, sondern für eine moralphilosophische Abhandlung, die er allerdings deutlicher als die Exegese moralphilosophisch begreift und auf das philosophierende Altertum bezieht[182]. Damit wird zum ersten Mal die Probe auf die Verallgemeinerungsfähigkeit gemacht, die das Hiobbuch durch die Zuordnung zum Vorsehungsthema erhalten hat. "Das Buch Hiob enthält keinen Hinweis auf die Zeit seiner Abfassung, und obwohl mit einiger Sicherheit feststeht (Hesekiel 14,14 und Jakobus 5,11), daß es sich um keine erfundene Person handelt, so scheint das Buch selbst doch keine Geschichtsschreibung zu sein, sondern eine Abhandlung über eine im Altertum viel diskutierte Frage, nämlich: 'Warum erging es schlechten Menschen in dieser Welt häufig wohl und wurden die guten heimgesucht?'"[183] Der Abhandlungscharakter ergibt sich für Hobbes daraus, daß das Hiobbuch zum großen Teil in Versen verfaßt ist. Dafür beruft er sich auf die bekannten Sätze von Hieronymus in dessen Vorrede zum Hiobbuch, wobei er auch die Hexameter-These des altkirchlichen Theologen übernimmt[184]. Wegen der Poesie muß man auf die Differenz von wirklicher Geschichte und aufgezeichnetem Text schließen: "Verse sind ... nicht der übliche Stil von Leuten, die entweder selbst große Schmerzen erleiden wie Hiob, oder die diese trösten, wie seine Freunde. Sie kamen jedoch im Altertum in der Philosophie, besonders der Moralphilosophie, häufig vor."[185] All das ist nicht neu, eine ähnliche Ansicht vertrat auch Luther, wenngleich ihn weniger die Parallele zur antiken Moralphilosophie als die poetische Konstitution des Hiobbuchs interessierte[186]. In gewisser Weise bedeutend

---

181 Vgl. Reventlow, Bibelautorität, 361.

182 Vermutlich denkt Hobbes hier an Senecas Traktat de providentia, der als einschlägige Äußerung der Antike zu dieser Frage gilt (vgl. auch Herder, s.u.S.311f, dort auch Anm.175 [Sämtl.Werke XI, 319]).

183 Hobbes, a.a.O., 294. Hv. weggelassen. Vgl. die ähnliche Frage, theologisch formuliert, bei Luther.

184 Vom Anfang "bis zum dritten Vers des dritten Kapitels, wo die Klage Hiobs beginnt, (ist) der hebräische Text, wie der hl.Hieronymus bezeugt, in Prosa abgefaßt ... , von da bis zum sechsten Vers des letzten Kapitels in Hexametern und der Rest wiederum in Prosa. So besteht also die ganze Diskussion aus Versen, und die Prosa ist nur als Vorwort am Anfang und als Epilog am Schluß hinzugefügt." (Hobbes, a.a.O., 294, Hv. weggelassen; die entsprechende Stelle aus Hieronymus ist unten S.81 zitiert.)

185 Hobbes, a.a.O., 294. Hv. weggelassen.

186 Vgl. BoA 8, 61, 25-26: "Hiob non est ita locutus, sicut ibi scribitur, sed cogitavit ista. Es redt sich nit so in tentatione."

für die zukünftige Entwicklung ist Hobbes nur dadurch, daß er die historischen Konstitutionsprobleme der Texte zunächst für sich behandelt und eine Applikation damit nur noch zufällig zusammenhängt[187].

Doch gerade das Hiobbuch dürfte bei Hobbes selbst davon auszunehmen sein. Denn die historische Kritik in Kap.33 des Leviathan zeigte, daß das Hiobbuch eine allgemeine Frage traktiert, also wie kein anderer Text des Alten Testaments ein philosophisches Buch ist. Genau damit aber hängt die Interpretation des Hiobbuchs zusammen, die man in Kap.31 des Leviathan findet[188]. Denn hier wird das Hiobbuch für eine staatsphilosophische Grundlagenreflexion in Anspruch genommen, was genau deswegen möglich ist, weil im Hiobbuch Gott anders handelt als im übrigen Alten Testament, nämlich außerhalb seiner Bundesschlüsse.

Das Kapitel "Vom natürlichen Reich Gottes" (De Cive 15/Leviathan 31), in dem das Hiobbuch interpretiert wird, gehört zusammen mit den Kapiteln "Von dem Reich Gottes durch den Alten Bund" (De Cive 16/Leviathan 40) und "Von dem Reich Gottes durch den Neuen Bund" (De Cive 17/Leviathan 41ff). Es geht in diesen Kapiteln um die jeweilige Regierungsweise Gottes und um seine Gesetze, die ein bestimmtes Verhalten den Menschen zur Vorschrift machen, zugleich aber um die Rechte des Souveräns in Religionsangelegenheiten, die typologisch am Alten und Neuen Testament aufgezeigt werden.

Hobbes kommt es darauf an zu zeigen, daß in der Gegenwart der Staat die Autorität ist, die über die Einhaltung der Gesetze wacht, nicht eine vorstaatliche religiöse Institution. Mit einem Durchgang durch die Religionsgeschichte der Bibel will Hobbes das nachweisen. Er zeigt, daß Gott zunächst Abraham, Isaak und Jakob als Herrscher eingesetzt hatte, dann aber durch die sinaitische Gesetzgebung selber die Herrschaft antrat, bis er sie Israels Königen überließ. Diese nach Hobbes grundsätzlich richtige Lösung des Problems findet sich auch im Neuen Testament. Die Herrschaft

---

187 Das von Hobbes dargestellte historische Konstitutionsproblem ist in seiner rationalen Dimension mehr als 100 Jahre später noch viel deutlicher in Reimarus' Apologie anzutreffen. Reimarus will untersuchen, "was zur Historia Canonis gehört". (Apologie, Frankfurt o.J., 893) Es kann sein, daß es einen Hiob gegeben hat (Reimarus verzichtet auf die Anführung von Ez.14,14 und Jak.5,11), doch dieser ist nur Stoff zum Text, der ganz mit Erdichtungen ausgeschmückt sei; dazu führt Reimarus alle ihm unwahrscheinlich vorkommenden Details der Rahmenerzählung an. Das Hiobbuch ist "ein zum Unterricht geschriebenes Drama, oder dergleichen ..., zu welchem die Geschichte Hiobs die Materie gereicht, die von dem Poeten nach seiner Phantasey ausgebildet worden." (A.a.O., 894) Reimarus nennt viel mehr Einzelheiten als Hobbes, ihm geht es auch um die Bestimmung der Abfassungszeit, er nennt die topische Talmudstelle, kurz er bewegt sich sehr viel näher am exegetischen Diskurs, kein Wunder, wenn man bedenkt, daß er 20 Jahre zuvor einen Hiobkommentar herausgegeben, mit einem ausführlichen Vorwort versehen und dazu eine Bibliographie geliefert hat, die zum Besten gehört, was aus dieser Zeit (1734) überliefert ist. Gegenüber dieser Arbeit ist in der Apologie jeder Anflug eines theologischen Gedankens getilgt. Aber in der Sache ist auch Reimarus noch nicht über Luthers exegetisches Wissen hinaus (vgl. BoA 8, 61). Was Reimarus zu seiner Zeit neu macht, warum er seine Erkenntnis selbst als kritisch empfindet, ist zu einem erheblichen Teil die Opposition, mit der er gegen die orthodoxe Exegese vorzugehen sich genötigt sieht. Zu diesem Zweck beurteilt er das Hiobbuch auch inhaltlich so kritisch, wie es vor ihm noch niemand getan hatte (vgl. Apologie, a.a.O., 713: Die ganze Frage wird "theils falsch, theils gar nicht entschieden; und mithin lehret einen dies Buch nichts, ob es gleich zu dem Ende geschrieben, daß es einen belehren soll.")

188 Werkbiographisch ist die Interpretation in Kap.31 des Leviathan älter als die historische Kritik; das erhellt aus dem Vergleich mit De Cive, wo Kap.15 die Hiobinterpretation von Lev. Kap.31 beinhaltet, aber der Lev. Kap. 33 entsprechende Abschnitt fehlt.

Gottes wird durch den Staat vertreten, denn die Königsherrschaft Christi wird erst mit Christi Wiederkunft wirklich und bis dahin ist der Staat der Souverän auch in Religionsangelegenheiten[189].

Die staatliche Souveränität hat nur eine Grenze - das natürliche Recht und die natürliche Vernunft. Hobbes bezeichnet diese vorstaatliche Dimension als das natürliche Reich Gottes. Das Reich Gottes ist also ein zweifaches, ein natürlich-allgemeines und ein prophetisch-besonderes. Gott herrscht in dem natürlichen "über den Teil der Menschheit, der seine Vorsehung anerkennt, mit Hilfe der natürlichen Vorschriften der rechten Vernunft, und in dem prophetischen herrschte er über das einzige Volk, das er sich zu Untertanen auserwählte, die Juden, und nur über sie, und zwar nicht nur mittels der natürlichen Vernunft, sondern auch mittels positiver Gesetze, die er ihnen durch den Mund seiner heiligen Propheten gab."[190] Das natürliche Reich Gottes ist die allgemeine natürliche Religion, die Grundlage aller speziellen Religion (des Alten und des Neuen Bundes) und des natürlich-religiösen, nicht atheistischen Staatsverständnisses[191]. Die natürliche Religion enthält die naturrechtlichen Grenzen der Souveränität des Staates und die allgemeinen, der natürlichen Vernunft entsprechenden Pflichten der Menschen[192]. Man muß die natürlichen göttlichen Gesetze kennen, um zu wissen, "ob ein ... Befehl der bürgerlichen Gewalt dem göttlichen Gesetz widerspricht oder nicht", so daß man es vermeiden kann, "entweder durch zu großen bürgerlichen Grhorsam gegen die göttliche Majestät (zu verstoßen), oder ... aus Furcht, gegen Gott zu verstoßen, die Befehle des Staats (verletzt)."[193]

Gott handelt nun in den beiden durch den Alten und Neuen Bund charakterisierten Reichen durch Verträge mit den Menschen, durch Bundesschlüsse, in denen er die Menschen auf *besondere* Vorschriften verpflichtet. Das entspricht der Staatstheorie: Jeder Staat entsteht und besteht durch einen Vertrag; die Rechte des Souveräns entspringen daraus, daß die individuellen Rechte aller Menschen zu einem Vertrag niedergelegt werden, "um durch allgemeine Zustimmung Menschen mit souveräner Autorität einzusetzen, die sie regieren und verteidigen sollten."[194] Durch Verträge besteht das prophetische Reich Gottes unter den Juden und der christliche Staat. Anders im natürlichen Reich Gottes. Hier handelt Gott nicht als vertraglich gebundener Souverän, sondern gemäß seinem Recht, "insofern es allein auf der Natur be-

---

189 Die alttestamentlichen Patriarchen wurden zur Zeit Hobbes' häufiger in diesem Sinne verstanden, vgl. Reventlow, Bibelautorität, 353. Hobbes akzentuiert, relativ zu seinen Zeitgenossen, mehr den föderalen und den typologischen Aspekt. Zum Hintergrund der englischen Staatskirchentheologie vgl. Reventlow, Bibelautorität, 349ff. Die Bundesschlüsse beginnen mit Abraham, der das Haupt der wahren Religion ist. Aber durch Abraham erhielten die Israeliten noch keine besonderen Vorschriften, sondern Gott machte sie erst einmal mit der natürlichen Religion bekannt. Erst mit Mose beginnt das besondere Reich Gottes. Vgl. dazu De Cive, Kap. 16. Der Bundesgedanke dokumentiert den in England nicht verwunderlichen Hintergrund der Föderaltheologie, ohne daß an ein bestimmtes Vorbild zu denken ist, vgl. Reventlow, Bibelautorität, 352.

190 Hobbes, Leviathan, 272.

191 Das gilt im Grunde sowohl für De Cive wie für den Leviathan. Der Leviathan differenziert aufgrund der Erfahrungen des Bürgerkriegs stärker zwischen dem Allgemeinen, der natürlichen Religion, die an sich eine ausreichende Grundlage des Staatsverständnisses ist und dem Besonderen (dem christlichen Staat), das mit erhöhtem Aufwand legitimiert wird oder aber auch eingeschärft wird, wie Willms meint (Die Antwort des Leviathan, 194ff).

192 Hobbes leitet "die Rechte der souveränen Gewalt und die Pflichten der Untertanen nur aus den Grundsätzen der Natur" ab, aus Grundsätzen, "die die Erfahrung für wahr befunden oder, was die Anwendung von Wörtern betrifft, wahr gemacht hat, das heißt, aus der uns durch Erfahrung bekannten Natur der Menschen und aus allgemein anerkannten Definitionen solcher Wörter, die für alles politische Denken wesentlich sind." (Leviathan, 285) Zu den natürlichen Pflichten der Menschen gehören Pflichten der Menschen untereinander: Verehrung, Liebe, Hoffnung, Furcht; vgl. Kap. 31 des Leviathan, passim, sowie der natürliche Gottesdienst: Opfer, Danksagung, Gebete, öffentliche Verehrung usw., vgl. De Cive, Kap. 15.

193 Hobbes, a.a.O., 271.

194 Hobbes, a.a.O., 273.

ruht"[195], nicht als Schöpfer oder Erlöser, sondern allein als Allmächtiger: das Verhältnis der Untertanen (aller Menschen) zum Souverän ist nicht durch Verweis auf konkrete Handlungen Gottes für die Menschen (Schöpfung, Erlösung) einsehbar zu machen, es hat keine Rechtsstruktur gegenseitiger Anerkennung, sondern dies Recht begründet sich aus Nichtrecht, aus Macht. Das natürliche Reich Gottes zeigt, daß die Vertragsstruktur des prophetischen Reiches ihre letzte Begründung aus dem Naturzustand erhält, die ursprüngliche Konstitution des Vertrags ist Natur-Recht, d.h. Recht als Macht[196].

Um einige Problematiken dieser naturrechtlichen Begründungsebene der Verträge zu erklären, greift Hobbes zum Hiobbuch. Denn er will das Machtproblem, erstens, mit den religiösen Texten erläutern, die im gegenwärtigen christlichen Staat Gültigkeit haben, und das ist, zweitens, möglich, weil die Bibel in all ihrem Vertrags- und Bundesdenken auch natürlich-religiöse Texte enthält, die nur von der Allmacht Gottes sprechen: hauptsächlich eben das Hiobbuch[197]. Es ist die philosophische Abhandlung im Alten Testament, in welcher Gott auf natürlich religiöse Weise handelt, nämlich jenseits seiner Bundesschlüsse[198]. Hobbes will aber wohl auch, drittens, zeigen, daß die naturrechtliche, in der Vertragslogik nicht begreifbare Macht, für die philosophische Reflexion ein unlösbares Problem aufgibt. Und das Hiobbuch veranschaulicht dieses Problem, indem es zeigt, wie die Reflexion darüber niedergeschlagen wird.

Das Problem des Handelns Gottes in seinem natürlichen Reich entsteht an der Frage, die nicht durch Verträge und Verpflichtungen des Menschen zu regulieren ist, nämlich an der Frage, "mit welchem Recht Gott Glück und Unglück dieses Lebens verteilt"[199], der Frage, die im Altertum als die Hiobfrage formuliert worden ist. Diese "Frage ist so schwierig, daß sie nicht nur den Glauben des einfachen Volks an die göttliche Vorsehung erschüttert hat, sondern auch den der Philosophen und, was gewichtiger ist, den der Heiligen."[200]

---

195 Hobbes, a.a.O., 274.

196 Die heuristische, friedenstiftende Fiktion, die im Vertragsbegriff liegt, ist davon nicht direkt tangiert; denn es geht ja an dieser Stelle um deren naturrechtliche Grundlagen. Aber steckt nicht in jedem Vertrag die ursprüngliche Gewalt und Macht? Sind diese nicht logische und historische Dimensionen des Vertrags? Hobbes veranschaulicht die Machtsetzung Gottes hypothetisch an einer Geschichte der Machtergreifung eines Menschen: "Hätte es aber einen Menschen von unwiderstehlicher Gewalt gegeben, dann hätte kein Grund dafür bestanden, weshalb er nicht nach eigenem Gutdünken mit Hilfe dieser Gewalt sich selbst und die anderen hätte regieren und verteidigen sollen."(273; vgl. auch De Cive, Kap. 15, PhB 158, 238) Der Leviathan ist kein historisches Werk, aber in den hier angeschnittenen Fragen der Letztbegründung souveränen Rechts steckt der Ansatz zur Frage nach der Entstehung der Verträge und nach der in den Verträgen sublimierten Gewalt und Macht.

197 Daß daneben Ps 73 zitiert wird, zeigt, daß die Allmacht Gottes auch innerhalb der Bundesgeschichte erfahrbar ist (vgl. Leviathan, 273).

198 Diese Pointe wird verfehlt, wenn man wie B.Willms den Gottesbegriff von Hobbes überhaupt auf den Gott des Hiobbuchs reduziert und schließt: "Hobbes' Gott ist der Abrahams, Isaaks und Jacobs, nicht der Gott der Philosophen." (Die Antwort des Leviathan, 190) Worauf es doch Hobbes ankommt, ist zu zeigen, daß Gott auf verschiedene Weise handelt, durch seine Allmacht bei Hiob, durch Verträge ab Abraham. Es leidet keine Frage, daß Hobbes im Hiobgott die grundlegende Dimension des Gotteshandelns sah; aber genau darin liegt eine Verschiebung gegenüber exegetischer und theologischer Reflexion dieser Frage. Wie immer Hobbes zu den Traditionen der Föderaltheologie stand, es zeigt sich hier, daß man für die Grundlagenreflexion der Verträge hinter das Bundeshandeln Gottes zurückgehen muß. Aus zwei Gründen ist daher Hobbes' Gott *nicht* derjenige Abrahams, Isaaks und Jakobs: Erstens, weil die von Hobbes selber eingebrachten Differenzierungen im Gotteshandeln unterschlagen werden, zweitens, weil hier nicht Theologie, sondern allenfalls philosophische Theologie getrieben wird, auf jeden Fall liegt eine massive Einschränkung des theologischen Gottesverständnisses in Richtung auf ein allgemeines, natürliches vor.

199 Hobbes, a.a.O., 273.

200 Hobbes, a.a.O., 273.

David (mit Ps 73,1-3) und Hiob sind die Heiligen, die durch ihr Ergehen zu Fragen genötigt sind, die sich im Bereich des Staats nicht lösen lassen, so daß sie durch alles Vertragsdenken hindurch in dessen Ursprung in Macht und Gewalt vordringen müssen. Das Hiobbuch stellt die Schwere des Problems für das menschliche Individuum dar, insofern der Zusammenstoß gezeigt wird zwischen den menschlichen Legitimierungsbedürfnissen und der göttlichen Macht. Die Klage Hiobs ist hier das Modell: Wie "ernstlich hadert Hiob mit Gott wegen der vielen Heimsuchungen, die er trotz seiner Rechtschaffenheit erduldete."[201] Die Entscheidung erfolgt durch Gott, der sich legitimiert durch Macht, also illegitim. "Im Falle Hiobs entschied Gott diese Frage selbst, und zwar begründete er seine Entscheidung nicht mit den Sünden Hiobs, sondern mit seiner eigenen Gewalt. Denn während die Freunde Hiobs von seiner Heimsuchung auf seine Sünden schlossen und er selbst sich damit verteidigte, er sei sich keiner Schuld bewußt, nahm sich Gott selbst der Sache an, bestätigte die Unschuld Hiobs und wies die falschen Lehren seiner Freunde zurück, nachdem er die Heimsuchung mit aus seiner Gewalt abgeleiteten Argumenten begründet hatte, wie z.B.: 'Wo warst du, da ich die Erde gründete?' (Hiob 38,4) und ähnlichem."[202]

Diese Interpretation der Gottesrede ist weniger eine Exegese des Hiobbuchs, sondern sie beruht auf einer Stellungnahme zur Theologie- und Philosophiegeschichte des Abendlandes[203]. Das ist leicht zu zeigen anhand der Fortsetzung der Interpretation, in der es heißt: "Dieser Lehre entspricht das, was unser Heiland über den blindgeborenen Mann sagte, nämlich: 'Es hat weder dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern daß die Werke Gottes offenbar würden an ihm.'"[204] Die theologische Problemgeschichte dieser Konstellation von Hiobbuch und Joh.9,3 ist lang, sie führt an Luthers Vorrede zum Hiobbuch vorbei bis zu Gregor d.Großen[205]. Aber aus dem reinen Zitat von Joh.9,3 geht wenig hervor. Es kommt darauf an, welche christologisch-theologischen Implikationen Hobbes zuzutrauen sind, ob man also eher die Nähe zu den christologischen Voraussetzungen bei Luther und Gregor begründen kann oder an den anglikanischen Rationalismus[206], möglicherweise aber auch, wie es die Tendenz, hinter den Bund auf die abstrakte Macht Gottes zurückzugehen, nahelegt, an die natürliche Religion deistischer Prägung zu denken hat. Schon angesichts des Akzents auf Natur ist auf jeden Fall an eine erhebliche Reduzierung des theologischen Gehalts zu denken. Bei Luther ist das Handeln Gottes im Hiobbuch rechtfertigungstheologisch, also über die Sünde des Menschen vermittelt. Dagegen betont zwar Calvin die Majestät Gottes[207] (und dem steht Hobbes phänomenologisch und von den Hintergründen der Tradition her sicher näher), aber auch die ist die *gnädige* Herablassung zu dem Sünder Hiob. Anders als Gregor d. Großen kommt es Hobbes hier nicht auf die mit dem Bezug zu Joh.9,3 mögliche theologische Interpretation an. Hobbes zeigt nicht, wie Gregor, daß Gott an der Geduld Hiobs die Wette mit dem Satan gewinnt und dadurch verherrlicht wird, sondern Hobbes zielt lediglich auf das negative Moment, das keine Ursachen für Gottes Handeln auf der Seite des Menschen zu denken erlaubt. Darum ist das Handeln Gottes bei Hobbes abstrakt, rein negatorisch, und diese Wahrnehmung der Gottesrede ist, wie vielleicht erst aus der nach Hobbes darzustellenden Interpretationsgeschichte der Gottesrede deutlich werden kann, eine moderne, rationale Sichtweise. Sie wird uns im 18. und 19.Jh. häufiger begegnen und sie dürfte es gewesen

---

201 Hobbes, a.a.O., 273.

202 Hobbes, a.a.O., 273f.

203 Man sollte also nicht mit C.F.Geyer sagen, Hobbes religionsphilosophische Prämissen seien "die unmittelbaren(!) Derivate der Intentionen(!) des biblischen Autors." (Hiobbuch, 184)

204 Hobbes, a.a.O., 274. Bibelstelle Joh.9,3.

205 Vgl. Moralia in Job, Praef. V, 12, CChr.SL 143,18.

206 Vgl. Reventlow, Bibelautorität, 345ff.

207 Vgl. Hiobpredigten, a.a.O., 379ff.

sein, die die Sperren zwischen dem Hiobbuch und der Theodizee errichtet hat. Nicht umsonst hat Leibniz in der Theodizee genau die Machtdimension des Hobbesschen Gottesverständnisses angegriffen[208].

Entsprechend der modernen, rationalen Interpretation der Gottesrede liest Hobbes auch die Hiobfigur in moderner Weise. Denn Hobbes stellt Hiob nicht wie Gregor als den Geduldigen, Gott Verherrlichenden dar, sondern versteht ihn, den negatorischen Aspekt in die Figur weitertragend, allein als mit Gott Hadernden; das ist interpretationsgeschichtlich gesehen nicht neu. Die jüdische Hiobinterpretation hat das immer empfunden. Die Modernität des Hiob von Hobbes zeigt sich aber im Vergleich zur christlichen Auslegungsgeschichte an der Verschiebung von der Geduld zu Hader und Klage. Die Reformation hatte zuerst ein Konzept für die Klage Hiobs gefunden; aber dies war theologisch, an der Klage war ihr Hiob zum Sünder geworden, damit nicht länger der sündlos Heilige der Alten Kirche, sondern der Fromme, der simul justus et peccator ist. Für Hobbes aber geht nun der Hader Hiobs mit seiner *Unschuld* bruchlos zusammen. Damit wird bei Hobbes aus dem Widerstand Hiobs gegen Gott, den die Reformatoren als Sünde qualifiziert haben, ohne diese Qualifikation ein Verhalten des berechtigten Haders, das als Ursprung des Hiobverständnisses der Moderne zu bezeichnen ist. Wenn die Reformation *in* Hiob den Widerspruch zwischen Sünde und Glaube sah, so beerbt Hobbes die Sündenseite dieses Widerspruchs und gibt damit der Hiobfigur ihre vorreformatorische Eindeutigkeit wieder - auf der Seite des Gegengöttlichen. Vorreformatorische und nachreformatorische, besonders die religionsphilosophische, Lektüre entsprechen sich daher in der Eindeutigkeit der Hiobfigur; die Reformation sieht *in* Hiob den Widerspruch und wirkt so als rezeptionsgeschichtliches Agens, so daß aus dem makellosen Heiligen der Revolutionär gegen Gott wird, der er in der Moderne zunehmend geworden ist[209]. Der Heilige und der Revolutionär sind eindeutig, tragen beide Gottes Widerspruch nicht in sich, sie haben ihn außer sich als Teufel oder als Gott selbst[210].

Der dritte und letzte Aspekt der Hiobrezeption im Werk von Hobbes ist der Titel des Ganzen - Leviathan. Hier tritt eine Linie der Wirkungsgeschichte[211] des Hiobbuchs zutage, die mit den bis jetzt dargestellten Aspekten und ihrer rezeptionsgeschichtlichen Ausdehnung wenig zu tun hatte. Die Verbindung zwischen Leviathansymbol und Hiobinterpretation scheint auch bei Hobbes zunächst nicht besonders ausgeprägt zu sein[212]. Sie ist aber vermutlich enger, als gewöhnlich angenommen wird, wie folgende Beobachtungen zeigen können.

Wenn Hobbes am Hiobbuch die ursprüngliche Dimension des Souveränitätsgedankens entfalten kann, so ist es eigentlich nicht überraschend, daß er auch diejenige Gewalt, die sich im Angesicht dieses Ursprungs halten kann, in der Gottesrede des Hiobbuchs findet. Von Hobbes' Interpretation der Gottesrede aus ergibt sich m.E. zwanglos der Zusammenhang von absoluter Macht des unsterblichen Gottes und der abgeleiteten, vertraglich gebundenen Gewalt des "sterblichen" Gottes. Natürlich geht das Symbol und Emblem des Leviathan nicht völlig darin auf; die komplizierte, vielschichtige Geschichte des Leviathansymbols im Christentum und Judentum ist zu beachten, wie es Carl Schmitt getan hat in seinem nicht übertroffenen, die traditionsgeschichtlichen Hintergründe abtastenden Leviathanbuch[213]. Was das angeht, darf weiter auf Schmitts Buch verwiesen werden, so daß unsere Darstellung sich von der Geschichte des Leviathan entlasten kann. Wo aber Schmitt nach der Bedeutung des Leviathanbildes "im gedanklichen Zusammenhang und im begrifflichen und systmatischen Aufbau der Staatstheorie des Hobbes"[214] fragt, fehlt ein Hinweis auf die

---

208 Vgl. u. Kap. 4.1.2, S.184ff.

209 Das werden wir im Laufe der Untersuchung im einzelnen zeigen können; der Endpunkt dieser Entwicklung ist bei Bloch zu sehen (vgl. seine Hiobauslegung in Atheismus im Christentum, dazu s.u.S.324ff).

210 Diese rezeptionsgeschichtlichen Thesen werden sich erst durch die weiteren Analysen verifizieren lassen. Hier ging es darum, den rezeptionsgeschichtlichen Stellenwert der knappen Bemerkungen von Hobbes wenigstens anzudeuten.

211 Weniger wohl der Rezeptionsgeschichte.

212 Die Hobbesforschung ist jedenfalls darauf kaum eingegangen. Zum Problem vgl. R.Brandt, Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante; J.M.Steadman, Leviathan and Renaissance Etymology.

213 Der Leviathan in der Staatslehre von Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, 1938.

214 C.Schmitt, Der Leviathan, 47.

Hiobinterpretation des 31.Kapitels[215]. Schmitts These, das Bild des Leviathan sei ein halbironischer literarischer Einfall, stützt sich hauptsächlich auf das 17.Kapitel, wo die Abtretung der Macht zum Vertrag als Entstehung des Leviathan beschrieben wird und dafür ein Ausdruck gefunden wird, der den Staat "ehrerbietiger" beschreibt: der sterbliche Gott[216]. So könnte der Leviathan eine etwas unernste, englischem Humor entsprechende Ausdrucksweise sein. Ein anderer Aspekt scheint auf, wenn man im 28.Kapitel die Herleitung des Leviathanbildes untersucht. Hier sagt Hobbes, er habe den Leviathanvergleich "den beiden letzten Versen des einundvierzigsten Kapitels des Buches Hiob (entnommen), worin Gott, nachdem er die große Gewalt des Leviathan beschrieben hatte, ihn den König der Stolzen nennt. 'Auf Erden', sagt er, 'ist seinesgleichen niemand; er ist gemacht, ohne Furcht zu sein. Er verachtet alles, was hoch ist, er ist ein König über alle Kinder des Stolzes.'"[217] Vom Leviathan ist zu sagen, daß "sterblich und dem Verfall preisgegeben ist, wie alle anderen irdischen Kreaturen, und da im Himmel, wenn auch nicht auf Erden, jener ist, den er zu fürchten und dessen Gesetzen er zu gehorchen hat, werde ich in den nächstfolgenden Kapiteln von seinen Krankheiten, den Gründen seiner Sterblichkeit sowie davon sprechen, welchen natürlichen Gesetzen gegenüber er zum Gehorsam verpflichtet ist."[218] Das ist ein Hinweis auf den Diskurs über die Grenzen des Leviathan, den die Kapitel 29-31 enthalten und der letzte Aspekt (natürliche Gesetze) bezieht sich auf Kap. 31, wo wir auf die Hiobinterpretation stoßen, in der Hobbes die ursprüngliche Gewalt beschreibt, der auch der Leviathan gehorchen muß. Hobbes eigene Herleitung des Leviathanbildes verweist demnach sehr deutlich auf die Hiobinterpretation in Kap.31.

Da die Hiobinterpretation des Kap.31 des Leviathan älter ist als das Leviathanbild[219], kann dieses gleichsam als Resultat einer erneuten Lektüre des Hiobbuchs auf der Suche nach der zweithöchsten Gewalt verstanden werden. Will man im Traditionsbereich des Christentums die mächtigste Gewalt veranschaulichen, die noch Rechtscharakter hat, aber gleichwohl beinahe die abstrakt-unwiderstehliche Gewalt der Natur, so liegt der Leviathan nahe, zumal wenn man die über ihm stehende Macht bereits interpretatorisch angeeignet hat und es schon da deutlich auf das Gewaltmoment jenseits des Rechts ankam. Und so werden einige Züge des biblischen Tieres auch bei Hobbes wiederzufinden sein; im Kap. 17 ist dies der Schrecken, den der Leviathan verbreitet (vgl. Hi 41,17 bzw. 41,16 V). Aus dem Aufbau der Gottesrede mit ihren rhetorischen Fragen an Hiob und Hiobs Bekenntnis, daß Gott alles vermag, kann man darauf schließen, daß der biblische Leviathan Gott untertan ist. Andere Züge wiederum, z.B. die Erzeugung des Leviathan (Kap.17), seine Sterblichkeit, sein dem Verfall Preisgegebensein (Kap.28) lassen sich nicht aus dem biblischen Text herleiten, sondern stammen entweder von Hobbes selbst oder aus den Verzweigungen der Traditionsgeschichte. Die Mythisierung des Staates, ironisch oder nicht ironisch zu verstehen, ruft ein Sprachfeld mit auf, das sich nicht vollständig aus dem Hiobbuch erklären läßt; insofern bleibt die Frage nach der außerbiblischen Traditionsgeschichte des Symbols wichtig[220]. Trotzdem scheint der Weg, der von der Hiobinterpretation im Leviathan, Kap.31 bzw. De Cive, Kap.15 zum Symbol führt, der kürzeste und der naheliegendste zu sein. Man kann also bei Hobbes ein Netz von Hiobbezügen feststellen, einmal, wo es jenseits des rationalen Diskurses über die innere Gestaltung des Vertrages, der der Staat *ist*, um die *ursprünglichen* Dimensionen seiner Gewalt geht, zum andern, wo es um die *aktuellen* Dimensionen seiner Gewalt geht. Beides kann durch die Tradition der gegebenen Gesellschaft interpretiert werden, in diesem Fall durch das Hiobbuch.

Die Substanz der staatstheoretischen Argumentation ist, hat man De Cive vor Augen, durch die Mythisierung nicht beeinflußt[221]. Insofern geht die Interpretation von Taubes zu weit, der über den Begriff des sterblichen Gottes

---

215 Vgl. C.Schmitt, a.a.O, 25.

216 Vgl. Hobbes, a.a.O., 134.

217 Hobbes, a.a.O., 244.

218 Ebd.

219 In De Cive, Kap.15 findet sich mit geringen Variationen bereits die Interpretation der Gottesrede wie in Leviathan, Kap.31, doch gibt es vom Leviathan noch keine Spur. In de cive wird ganz nüchtern vom Staat gesprochen, seine mythische Symbolisierung findet erst 10 Jahre später statt.

220 Nur auf dem Hintergrund der Tradition dürfte sich erklären lassen, warum Hobbes nicht den gleichstarken Behemoth gewählt hat. Die Tradition des Leviathan ist schlicht viel ausgeführter. Rein im Bezirk der Hobbesschen Gedankenwelt ist die Zuordnung des Leviathan zum Staat und später des Behemoth zur durch die religiösen Gruppierungen provozierten Revolution eher zufällig.

221 Vielleicht müßte in der Hobbesforschung mehr auf die Differenzen und Übereinstimmungen zwischen De Cive und dem Leviathan geachtet werden, denn dann würde der aktuelle Charakter der Überarbeitungen der Staatsphilosophie deutlicher.

quasichristologische Weiterungen des Symbols versucht[222]. Aber es bleibt natürlich die Frage, welchen historischen Grund es dafür gibt, daß Hobbes das einstmals ganz nüchtern gefaßte Staatsverständnis leviathanisch auflädt, sie mit einem Schreckenssymbol versieht. Hier muß man an die politische geschichte Englands zwischen 1640 und 1650 denken. Die Einarbeitung des Symbols, das ja auch die Ambivalenz der Souveränität zwischen Sicherheit und Terror sinnfällig macht, kann nicht ohne die politischen Ereignisse der späten vierziger Jahre gedacht sein. Hobbes wird zum Leviathan gegriffen haben, um für die Aufrechterhaltung der gegebenen Gewalt zu plädieren und die Mythisierung sollte davor warnen, Hand an sie zu legen[223]. Unterhalb der unwiderstehlichen Macht Gottes ist der Leviathan die größte Macht, das bedeutet: die staatliche Gewalt ist beinahe ein Gott.

In der gesamten Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs gibt es keinen, bei dem es so wie bei Hobbes naheliegt, den Leviathan als Figur des Hiobbuchs zu verstehen. Die Rezeptionsgeschichte des Leviathan (und weit im Hintergrund die des Behemoth) lief schon vor Hobbes neben derjenigen des Hiobbuchs her und reicherte sich selbständig an und nach Hobbes trennte sie sich wieder vom Hiobbuch. In der Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs aber ging der Leviathan, wie der übrige Inhalt der Gottesrede, in die physica sacra und naturwissenschaftliche Erörterungen ein. Am ehesten bei Hobbes läßt sich ein Zusammenhang mit einem Hiobproblem ausmachen und auch da ist dieser Zusammenhang nicht organisch herzustellen. Daß Glück und Unglück des Lebens nichtstaatliche Dimensionen sind, in denen der ungebundene Zufall und das Recht der Natur herrscht, ist nach Hobbes der Sinn des Hiobbuchs für Hiob. Der Leviathan wäre für Hiob nur dann eine Antwort auf seinen Hader, wenn er ein Staatsbürger würde. Dann wären nicht der Schrecken und die Gewalt aufgehoben, aber deren Abstraktion. Zumindest einige seiner Heimsuchungen könnte er als Strafen verstehen. Doch eben das hat Hiob nicht vermocht, mit seinem Glück hat der Staat nichts zu tun.

Exkurs: Zum Stand der Hiobexegese in Hobbes' Zeit

Wir fragen mit Blick auf die in Kap.33 des Leviathan behandelten "Einleitungs"fragen nach exegesegeschichtlichen Kontexten von Hobbes. Inwiefern wären z.B. die historischen Fragen zur Textkonstitution im Sinne von Neuerungen zu bewerten und inwiefern bleiben sie im Rahmen des zur Zeit von Hobbes auch exegetisch Möglichen? Wir haben unsere Ansicht dazu bereits angedeutet und weisen sie jetzt genauer nach[224]. Daneben ist auch der weitere, politische Auslegungshorizont zu beachten.

Im 17.Jahrhundert sind in England zahlreiche Arbeiten (Paraphrasen, Übersetzungen, Kommentare) zum Hiobbuch erschienen, und dies besonders in den 50er Jahren[225] (relativ zu anderen Bibeltexten aber wahrscheinlich dennoch nicht auffällig viele). Direkte Zusammenhänge mit Hobbes sind nicht anzunehmen; aber die spannungsgeladene politische Situation[226] ist manchmal nicht ohne Relation zur Hioblektüre. Wir erläutern das an einem Beispiel, das zugleich die Frage nach dem Stand der Exegese zu beantworten erlaubt.

Seit 1643 erschien in London der schließlich auf 12 Bände angewachsene Hiobkommentar des independentistischen Pfarrers Joseph Caryl unter dem Titel "An Exposition with practical observations upon the book of Job". Im 17.Jh. noch mehrfach aufgelegt, ist er dann, wie sein Autor, vergessen worden. Caryl dürfte zu den "praktischen" Exegeten und

---

222 Vgl. J.Taubes, Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott, 12-15. Mit Ricoeurs Satz "Das Symbol gibt zu denken" läßt sich die generative Potenz des Leviathansymbols ausreichend beschreiben.

223 Vgl. G.Gawlick, Vorwort zu De Cive und De Homine, PhB 158, XIIf.

224 Es geht also nicht um Leviathanparallelen. Carl Schmitt hat sich auf der Suche danach von Isaak de la Peyrere auf Philipp Codurque hinweisen lassen, den in Frankreich zur Zeit von Hobbes berühmtesten Kommentator des Hiobbuchs; vgl. C.Schmitt, Der Leviathan, 38.

225 Vgl. zunächst die u.S.55 Anm.3 genannten poetischen Arbeiten; sodann E.Leigh, Annotations on five poetical books of the Old Testament, London 1657; F.Quarles, Job militant with meditations divine and moral, London 1624.1654.1658; A.Jackson, Annotations upon the five books, immediately following the historicall part of the Old Testament, London 1658; G.Abbot, The whole Booke of Iob paraphrased, or made easie for any to understand, London 1640.

226 Über ihre "religiöse" Dimension informiert H.-C.Schröder, Die Revolutionen in England im 17.Jh., 78-109.

Theologen gehören, die keine innovative exegetische Arbeit geleistet haben, aber eben deswegen wahrscheinlich um so deutlicher das durchschnittliche exegetische Wissen der Zeit repräsentieren[227].

Caryl stellt seine Hiobauslegung in den Kontext der politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Er tut das freilich nicht über den Leviathan, sondern so, daß Hiob das Bild der leidenden Nation abgibt[228]. "This Book of Job beares the Image of these times, and presents us with a resemblance of the past, present, and (much hoped for) future condition of this Nation. As the personall prosperity of Job, so his troubles looke like our Nationall troubles; and why may not the parallel be made up, by a likeneße in our Restauration? Job was the most flourishing, the greatest man, of all the men of the East. We are the greatest, and lately were the most flourishing Nation, of all the Nations of the North..."[229]. Der Bürgerkrieg aber richtet England zugrunde; so wird es leidend wie Hiob. Freilich weiß Caryl genau, daß Englands Katastrophe auf die Sünden der Nation zurückzuführen ist, anders als beim unschuldigen Hiob.[230] Caryl ruft deshalb zur Reue auf und zur Geduld, damit es der Nation wieder so gut, wenn nicht besser als Hiob an seinem Ende gehe.

Die eigentliche Auslegung beginnt mit einer "Introduction opening the Nature, Parts, and Scope of the whole Booke."[231] Im Unterschied zu Hobbes ist Caryls Auslegung ganz theologisch angelegt mit den üblichen längeren Erwägungen zum Schriftbegriff und neutestamentlichen Bibelstellen. Wir konzentrieren uns auf die Themen, die im Gegenüber zu Hobbes wichtig sind. Der Autor des Hiobbuchs ist unbekannt und die Suche nach ihm spekulativ, meint Caryl unter Berufung auf T.Beza[232]. Freilich ist die Annahme möglich, daß es das älteste Buch der Schrift sei und falls man an Mose als Autor denken möchte, so hat er es in Midian geschrieben. Während Hobbes an der Frage nach der Historizität Hiobs kein spezielles Interesse zeigte, ist für Caryl die Historizität Hiobs so selbstverständlich, daß er dem Leser die "refutation of that fancie: that this whole Booke is a Parable rather than an Historie"[233] ersparen will; er beruft sich wie Hobbes auf Ez.14,14. Für Hobbes war die Poetizität des Textes ein Argument für seinen Abhandlungscharakter. Auch Caryl kennt das Problem, mißt ihm aber keine besondere Bedeutung bei. "It is questioned, wether Job at that time opened his mouth, and vented his sorrowes in verse, or wether it were after contrived so by the pen-man of this booke. As I see no profit in moving this question, so I think there is no possibility of resolving it: And therefore I leave it as I found it, a quere still. Only this is observeable; that writing in verse is most sutable, where the matter written is deepely steep't in, and chiefly wrought out of our affections. Hence we find, That those parts of Scripture which set forth strongest affections, are composed in verse..."[234]. Wie andere Bibeltexte, zu deren Thema das menschliche Gefühl gehört, ist das Hiobbuch teilweise poetisch geschrieben[235], aber es bezieht sich auf einen historischen Vorgang. Hier ist wahrzunehmen, was sich auch in der Hiobauslegung der deutschsprachigen Orthodoxie zeigt: das starke Interesse, den biblischen Text auch in seinen Einzelheiten historisch festmachen zu wollen. Dabei bringt die poetische Form erhebliche Probleme, weil sie als ein nach rhetorischen Regeln erzeugtes Kunstgebilde gilt, dessen Wirklichkeitsgehalt problematisch erscheint[236].

---

227 Caryl lebte von 1602 bis 1673, war also ein jüngerer Zeitgenosse von Hobbes. Er predigte häufig vor dem Langen Parlament und war dort einer der bedeutenderen Redner (vgl. J.F.Wilson, Pulpit in Parliament, 110f); Caryl war auch Mitglied der Westminster Versammlung 1643, die 1647 die Westminster Confession of Faith herausgab. Vgl. Encyclo-paedia Britannica, 11.Aufl. 1910, Bd.5, 439. Sein Hiobkommentar wird übrigens von J.Toland äußerst unfreundlich beurteilt. Er schreibt in seinem "Life of John Milton" (1698), daß Caryl "in his voluminous and sensless Comments did more injury to the memory of Job, than the Devil and the Sabeans could inflict Torments on him in his life time." (Zit. nach The Early Lives of Milton, hg.v. H.Darbishire, London 1932, 125)

228 Das ist gewiß das üblichere Verfahren, das auch Ende des 16.Jahrhunderts schon von du Vair in Frankreich praktiziert wurde, vgl. A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 75 u.ö.

229 Vorrede, unpag. Hv. weggelassen.

230 "God never sends such troubles upon a Nation, (he doth sometimes upon a Person and did upon Job) without cause; that is, without respecting sinne as a cause. Job might say (in one sense) My Uprightnesse and my Integritie have procured these things unto me; But wee must say, our way and our doings have procured these things unto us: This ist our wickedness." Vorrede, unpag. Hv. weggelassen.

231 Caryl, a.a.O., 1.

232 Vgl. Caryl, a.a.O., 5.

233 Caryl, a.a.O., 6.

234 Caryl, a.a.O., 334.

235 "So this Booke of Job, whose subject is sorrow, hath a composure answerable to the matter." (A.a.O., 334)

236 Zum rhetorisch begründeten Poesiebegriff als Gegenstand der Kritik Herders vgl.u.S.70ff.

In der Bestimmung des Themas der Abhandlung (Hobbes) bzw. der Disputation (Caryl) sind sich beide einig, wenngleich Caryl theologisch formuliert. Der Hauptgegenstand des Buches ist nach ihm in Ps 34,20 ausgedrückt (Der Gerechte muß viel leiden, doch allem wird der Herr ihn entreißen.). Zwei Fragen strukturieren diesen Gegenstand, von denen die erste auch die Hobbessche Themenbestimmung ist, nämlich, ob es "consist with the Iustice and goodnesse of God to afflict a righteous and sincere person, to strip him naked, to take away all his outward comforts. Or wether it doth consist with the Iustice and goodnesse of God, that it should go ill with those that are good, and that it should go well with those that are evill."[237] Die zweite Frage ist, ob man nach dem äußeren Ergehen auf das innere Gottesverhältnis schließen darf. Hiob bejaht die erste Frage (Es widerspricht nicht Gottes Gerechtigkeit, wenn es den Bösen gut geht) und verneint die zweite, die Freunde tun das Gegenteil[238]. Für den Theologen ist, anders als für Hobbes, nicht der hadernde Hiob interessant (und nicht das damit verbundene Problem bei Hobbes), sondern die glaubende Einsicht des Sünders in das Handeln Gottes. Auch Caryl kann dies Handeln ähnlich beschreiben, wie es Hobbes gesehen hat. Eine der positiven Lehren des Hiobbuchs betrifft die "Soveraignety of God"[239], die er über uns ausübt und die "submission of the creature"[240]. Für Caryl konkretisiert sich aber theologisch Gottes Macht und Souveränität in seiner Gerechtigkeit: Gottes Urteile sind manchmal Geheimnisse, aber niemals ungerecht und "though the creature be not able to give a reason of them, yet there is infinite reason for them."[241]

Das Ergebnis in der Frage nach der Stellung Hobbes' im Kontext der zeitgenössischen Hiobexegese läßt sich so formulieren: Hobbes' Hioblektüre enthält keine Beobachtung am Text, die sich nicht auch in der Exegese findet[242]. Hobbes achtet aber besonders darauf, wie der Text historisch zustandekommt, ein Problem, das auch die Exegese kennt, das bei ihr aber keine Selbständigkeit erhält, weil ihre primäre Absicht auf die theologische Auslegung geht. Zwischen Hobbes und der Hiobexegese ist weniger der Bestand des Wissens strittig, als vielmehr seine Interpretation. Dabei wirken zwei offenbar unterschiedliche Vorstellungen von der Historie mit. Die historische Frage zielt bei Hobbes letztlich auf die Handlungen der Menschen und sie führt ihn dazu, den Text als philosophische Erörterung zu nehmen; das theologische Auslegungsinteresse zielt hingegen auf die Historie, die in der Disputation steckt, um darin das wirkliche Handeln Gottes nachzuweisen. Im Anschluß an die Erörterungen über Spinoza greifen wir diese Frage noch einmal auf.

In der Orientierung an der Geschichte der Schrift stimmt Spinoza, dessen Beobachtungen am Hiobbuch im Tractatus Theologico-Politicus wir uns jetzt zuwenden, mit Hobbes überein. Wo aber Hobbes die Geltung des Kanons von der politischen Autorität des staatlichen und kirchlichen Souveräns abhängig macht, steht für Spinoza "die höchste Autorität der Auslegung jedem einzelnen"[243] zu, und es kann "für die Auslegung keine andere Norm geben als das allen gemeinsame natürliche Licht, also weder eine übernatürliche Erleuchtung noch eine äußere Autorität."[244] Auch mit dieser

---

237 Caryl, a.a.O., 6.

238 Hiob "acknowledged himself to be a sinner, yet he stiffely denied that he was a hypocrite"(a.a.O., 7).

239 Caryl, a.a.O., 12. Die Begriffe der Macht und Souveränität Gottes sind in dieser Verbindung typische Kennzeichen der englischen Hiobauslegung und dürften dem Einfluß calvinistischer Tradition zuzuschreiben sein.
Den Gebrauch des Hiobbuchs schlüsselt Caryl folgendermaßen auf: Er besteht im Trösten, im Widerlegen falscher Lehrmeinungen und in der Darstellung positiver Lehrsätze. Das Hiobbuch tröstet, weil es Röm.8,28 bestätigt und weil es zeigt, daß uns Gott nicht verläßt in den Anfechtungen (14). Das Hiobbuch überzeugt und widerlegt jene, die den Glaubenden Verdienstdenken vorwerfen, den geistlichen Stand nach Äußerlichkeiten beurteilen, die behaupten, man könne aus der Gnade fallen und die die Geheimnisse Gottes zu kennen meinen (13f.). Hauptlehrsätze sind 1. das nach dem Vorbild Hiobs geduldige Kreuztragen, 2.Anfechtungen kommen von der Vorsehung, 3.Macht Gottes, 4.Anfechtungen beziehen sich nicht immer auf Sünden, 5.aller äußerliche Stand ist unsicher, 6.wirklicher Glaube kann nicht überwunden werden, 7.Gott verläßt den Glaubenden nie ganz, 8.Gottes Urteile sind Geheimnisse, aber niemals ungerecht (11-13).

240 Caryl, a.a.O., 12.

241 Caryl, a.a.O., 13.

242 Ähnliches gilt für seine Interpretation in Kap.31 des Leviathan.

243 Zitiert wird der Traktatus nach der Ausgabe PhB 93, 2., durchgesehene Aufl., 1984, hier 137.

244 Ebd.

freien Schriftforschung soll dem öffentlichen Frieden gedient sein[245]; doch weil Spinoza sich auf die natürliche Vernunft des Einzelnen bezieht, gehört der Tractatus mit größerem Recht als Hobbes in eine Geschichte der historisch-kritischen Erforschung der Schrift, bildet er doch die methodische Tätigkeit des einzelnen Forschers am Bibeltext vor[246]. Auch wenn es eine direkte Wirkung Spinozas in der historisch-kritischen Exegese nicht gegeben hat, ist es sachlich richtig, zu sagen, daß er die "Prinzipien einer historisch-literarischen Hermeneutik ... formuliert"[247] hat. Allerdings muß beachtet werden, daß Spinoza das Historische nicht im Sinne des Historismus und der historisch-kritischen Methode des 19.Jahrhunderts versteht, sondern im Sinne des Empirischen als Gegensatz zum Rational-Mathematischen[248].

Die Äußerungen Spinozas zum Hiobbuch betreffen nur historisch-kritische Einleitungsfragen und sind vom Genus her etwa mit denen von Hobbes im 33.Kap. des Leviathan zu vergleichen. Um den Stellenwert der kurzen Bemerkungen richtig beurteilen zu können, müssen wir ihren philosophischen Kontext berücksichtigen[249].

Spinoza will die Schrifterklärung nicht von der Philosophie aus durchführen, sondern aus der Schrift selbst. Das ist möglich, wenn man philosophisch schon weiß, was die Schrift will. Es geht in ihr nur um den wahren Gehorsam gegen Gott und die Liebe zum Nächsten[250], der Philosophie aber geht es um die Erkenntnis von Gott. Die Propheten differieren daher sehr in der Gotteslehre, nicht aber in der Ethik. Diese Ethik ist aber die allgemeine Moral, so wie sie durch das Licht der natürlichen Vernunft allen Menschen erreichbar ist. Die Aufgabe der Schriftauslegung ist es, diese religionskritische Vorentscheidung an den Texten zu verifizieren, die ein den wahren Sinn verhüllendes Erscheinungsbild bieten. Dazu ist nach Spinoza die Methode zu befolgen, die auch für die Naturerklärung angewandt wird[251]. Sie beinhaltet einen doppelten Schritt. Zunächst geht es um die Sammlung aller relevanten Daten und dann um die induktive Ermittlung des Sinns der Texte aus diesen Daten[252]. Die historisch-kritische Thematik bei Spinoza, das, was er Geschichte der Schrift nennt, betrifft also den ersten Schritt seiner Methode der Schrifterklärung: Sie erstellt das Datenfeld, aus dem die Schlußfolgerungen gezogen werden können. Möglichst sicheres Wissen muß erarbeitet werden über die Natur und Eigentümlichkeit der Sprache, den Sinn dunkler Ausdrücke und über Leben, Sitten und Interessen der Verfasser. Es ist klar, daß der Sinn eines Buches um so zuverlässiger ermittelt werden kann, je genauere Daten vorliegen. Eben das ist aber mit Schwierigkeiten behaftet, weil das Hebräische nicht genügend erforscht ist oder die Verfasser unbekannt sind, so daß Spinoza bei vielen Stellen entweder gar keinen oder nur einen ungewissen Sinn ermitteln zu können glaubt[253]. So müßte die Schriftauslegung scheitern, wenn der ethische Sinn der Schrift von der induktiven Totalität der Daten abhinge. Glücklicherweise hängt der aber vom Verstand ab, so daß wir "in bezug auf die Dinge, die zum Heile führen und zur Glückseligkeit notwendig sind, Gewißheit erlangen können."[254] Die Wahrheit der Schrift wird aber nicht induktiv, sondern deduktiv ermittelt, denn die Wahrheiten der natürlichen Vernunft sind bereits

---

245 Vgl. zur politischen Dimension des Tractatus Y.Yovel, Bible Interpretation as Philosophical Praxis, ferner H.Liebeschütz, Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas von Aquino und Spinoza.

246 Vgl. dazu L.Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 83.

247 Kraus, Geschichte, 64. Vgl. auch die Darstellung von P.Eicher, Bürgerliche Religion, 63-66.

248 Vgl. aber L.Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 248; ferner gegen die These, die Aufklärung sei unhistorisch gewesen E.Cassirer, Philosophie der Aufklärung, 263-312. Dennoch ist der Unterschied zwischen Spinoza einerseits und der Romantik und dem Idealismus andererseits festzuhalten, kennen diese doch sich entwickelnde Vernunft in der Geschichte.

249 Dazu vgl. L.Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 247-264, Hubbeling, Spinoza, 96-110, ferner M. Greschat, Bibelkritik und Politik.

250 Spinoza bezeichnet als die Hauptlehre der Schrift, "Gott über alles zu lieben und den Nächsten wie sich selbst." (Spinoza, a.a.O., 203)

251 Allerdings verfolgt die Schrifterklärung ein anderes *Ziel*: Der "Bibel-Wissenschaft ist es nicht, wie der Natur-Wissenschaft, um die Definition der Dinge selbst, sondern um die Definition der Meinungen, welche die Autoren der Schrift über die Dinge haben, zu tun." (L.Strauss, Die Religionskritik Spinozas, 256)

252 Zur Schrifterklärung ist es nötig, "eine getreue Geschichte der Schrift auszuarbeiten, um daraus als aus den sicheren Daten und Prinzipien den Sinn der Verfasser der Schrift in richtiger Folgerung abzuleiten." (Spinoza, a.a.O., 114f)

253 Vgl. Spinoza, a.a.O., 129.

254 Spinoza, a.a.O., 130.

vorausgesetzt. Weil die Schriftauslegung immer beim vorher feststehenden Thema der Ethik ankommt, sind partielle Ausfälle des Datenmaterials, d.h. sinnlose Texte, zu verschmerzen.

Die empirische Gestalt der Schrift ist unwahr - das ist die Lizenz für Spinozas Rekonstruktionsversuche. Dieser Zusammenhang liegt auch der späteren historisch-kritischen Methode zugrunde. Im zeitgenössischen Kontext greift Spinoza die orthodoxe Ansicht von der Identität von Wort Gottes und Heiliger Schrift an. Darin ist nämlich Ratio (Wort Gottes) und Empirie (Schrift) gleichgesetzt. Spinozas Kritik entzieht dieser Auffassung den empirischen Boden.

Um das Datenmaterial geht es dann im 8.-10.Kapitel, der Analyse der einzelnen Bücher des Alten Testaments, wobei zugleich die Schwierigkeiten bei der Datenermittlung und den Schlußfolgerungen vor Augen geführt werden.

Das Hiobbuch bereitet der Methode Spinozas große Schwierigkeiten, so daß er zu keinerlei sicheren Schlußfolgerungen gelangen kann[255]. Was in Spinozas Analyse des Hiobbuchs vorliegt, ist vorwiegend eine Aufzählung der *Probleme*, die der Versuch der Datenermittlung hier bereitet.

Spinoza erörtert zwei Gesichtspunkte, nämlich Sprache und Verfasser, indem er zunächst die Tradition befragt und dann selbst Vermutungen anstellt. In manchen Zügen besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit Hobbes (und ein vergleichbares historisches Interesse an der Bibel überhaupt ist ja nachzuweisen); es führt jedoch weiter, wenn man die Differenzen wahrnimmt. Hobbes informiert sich in der christlichen Tradition, Spinoza bezieht sich ganz auf die jüdische Tradition, den Talmud und die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie (Maimonides) und Exegese (Ibn Esra). Die Tradition wird von Spinoza referiert, um auf die großen Meinungsverschiedenheiten aufmerksam zu machen, die über das Buch Hiob bestehen[256]. Dabei geht Spinoza nicht über das von der Tradition Erarbeitete hinaus, ja er beurteilt die Lage nur nach dieser Tradition. Aus dem Talmud (und Maimonides) wird die Meinung erwähnt, Mose sei der Verfasser und der Text sei eine Parabel, genannt wird aber auch die andere Ansicht, die die Geschichte für wahr hält[257]. Gingen diese Meinungen davon aus, Hiob sei Israelit gewesen, so behauptet Ibn Esra nach der LXX, das Hiobbuch sei aus einer anderen Sprache übersetzt[258]; dann wäre Hiob Heide, eine Ansicht, der auch Spinoza zuneigt.

Die Tatsache der Unbekanntheit des Verfassers und der ursprünglichen Sprache läßt im Sinne von Spinozas Theorie der Schrifterklärung keinen sicheren Schluß auf den Sinn des Hiobbuchs zu. Zunächst ist also das Ergebnis der Untersuchung des Hiobbuchs wissenschaftlich gesehen negativ. Aber die Tatsache, daß Spinoza nicht, wie er es sonst tut, eigene literarkritische Beobachtungen mitteilt, kann nur bedeuten, daß für ihn der Text an sich keine Widersprüche enthält (auch im Wechsel von Poesie zu Prosa sieht Spinoza kein Problem). Das Verhältnis von Verfasser zum Gegenstand könnte also vom Text her prinzipiell klar sein, wenn man den Verfasser kennen würde, seine Zeit und seine Sprache. Das legt den Versuch nahe, den Spinoza tatsächlich unternimmt, nämlich den ursprünglichen Sinn des Textes hypothetisch zu rekonstruieren und die fehlenden Daten zu ergänzen. Er vermutet also, "daß Hiob ein Heide von großer Charakterstärke war, dem es zuerst gut, dann sehr schlecht und schließlich wieder sehr gut erging."[259] Der Gegenstand des Buches ist dann das "wechselvolle Schicksal des Hiob und seine Charakterstärke"[260], das vielen Anlaß gegeben habe,

---

255 Auch bei der Analyse des Pentateuchs übrigens nicht immer; das ergibt sich aus der Logik der Forschung, die positive Aussagen der Tradition lediglich falsifizieren kann, während Verifikationen nur hypothetisch gelingen. So kann Spinoza beweisen, daß Mose nicht der Verfasser sein kann, doch daß Esra es war, kann nur als Vermutung eingeführt werden (vgl. Tractatus, 149ff).

256 Vgl. Spinoza, a.a.O., 175.

257 Wobei einige annehmen, "Hiob habe zur Zeit Jakobs gelebt und dessen Tochter Dinah zum Weib genommen." (Spinoza, a.a.O., 175; vgl. bB15b)

258 Vgl. Spinoza, a.a.O., 175.

259 Spinoza, a.a.O., 175.

260 Ebd.

"über Gottes Vorsehung Betrachtungen anzustellen, oder es wird doch der Autor des Buches dadurch veranlaßt worden sein, den Dialog zu verfassen."[261] Spinoza glaubt also wie Hobbes und Luther an den Abhandlungscharakter des Buchs, was er genau wie die Genannten begründet: "Denn sein Inhalt wie sein Stil weisen nicht auf einen in der Asche sitzenden schwer Kranken, sondern auf einen Mann, der ruhig in seinem Studierzimmer nachdenkt."[262]

Der Versuch, die historischen Aspekte des Hiobbuchs herauszuarbeiten, geht im strengen Sinne der spinozistischen Theorie der Schrifterklärung negativ aus; das Hiobbuch ist einer der Problemfälle, von denen die Schrift voll ist, ja aus denen sie historisch gesehen durchweg besteht, so daß der historische Sinn nur hypothetisch ermittelt werden kann. Für das Hiobbuch wäre dann so zu formulieren: Etwa so wie Esra die Geschichte der Juden vom Ursprung bis zur Zerstörung Jerusalems schreiben wollte[263], so hat ein unbekannter Autor, das Schicksal eines charaktervollen Heiden vor Augen, einen Dialog geschrieben, in dem das Geschehen unter dem Gesichtspunkt der Vorsehung Gottes interpretiert wird. So ist das Hiobbuch als Produkt der Absichten und Interessen eines Verfassers bei einer gegebenen Gelegenheit verstanden[264].

Sowohl Hobbes als auch Spinoza bestimmen das Buch, anküpfend an die mittelalterliche Interpretation, als theoretische Abhandlung. Hobbes zielt dann auf das *Thema* der Abhandlung; ihr Gegenstand ist eine antike Fragestellung, nicht so sehr eine wirkliche Person; nicht umsonst begnügt er sich damit, die Autorschaft Hiobs zu verneinen. Spinoza will weniger das Thema akzentuieren als die *Konstitution* des Textes beschreiben und darin erweist er sich als Prototyp des historisch-kritischen Wissenschaftlers, der Aussagen der Tradition falsifiziert (die in diesem Fall allerdings auch kaum positiv behauptet worden sind) und fehlende Daten durch Hypothesen ersetzt; auch die theoretische Begründung seines Vorgehens bildet eine Grundannahme der historischen Kritik vor: das Hiobbuch soll wie jeder Text als Produkt der Einbildungskraft eines Autors erscheinen. Der Autor benötigt also den Gegenstand Hiob, um seine Einbildungskraft daran entfalten zu können. Dieses spinozistische Modell der Betrachtung des Hiobbuchs findet sich mit einigen wichtigen Änderungen versehen in Herders Hiobauslegung wieder und es ist auch das Grundgesetz der historisch-kritischen Schriftauslegung. Sie verzichtet wie Spinoza auf eine regelrechte theologische Auslegung und beschränkt sich auf die Historie des Textes.

c) Aber Herders Lektüre war, wie wir sehen werden, in seiner Zeit nicht mehr kompatibel mit der historischen Exegese des Hiobbuchs, die eine Grundvoraussetzung zu zerstören begann, die Spinoza und Herder noch teilten, nämlich die

---

261 Ebd.

262 Spinoza, a.a.O., 175f.

263 Vgl. Spinoza, a.a.O., 148.

264 Vgl. Spinoza, a.a.O., 118. Auch das Problem der Sprache geht Spinoza über eine Vermutung an. Wie Ibn Esra denkt Spinoza daran, daß das Buch aus einer anderen Sprache ins Hebräische übersetzt worden sein könnte. Aber er benutzt nicht das Argument Ibn Esras, sondern literaturvergleichend die Himmelsszenen des Prologs, die ihm heidnischer Poesie nachgeahmt erscheinen; vgl. Gawlicks Erläuterung in PhB 93, 332. Der "Vater der Götter beruft zweimal eine Götterversammlung, und Momos, der hier Satan heißt, spöttelt über die Worte Gottes mit der größten Freiheit" (176). Spinoza hat hier mehr als nur die hebräische Literatur im Blick; das Verhalten des Satans erscheint ihm unhebräisch, ein Empfinden, das er mit den Hauptlinien der jüdischen Tradition wohl nicht teilt; weder der Talmud noch Maimonides nehmen Anstoß am Verhalten des Satan.

Einheit der vorauszusetzenden Autorhandlung[265]. Daß aber die historische Hiobexegese noch mehr als 100 Jahre brauchte, um über Spinoza hinauszukommen, ist ein Phänomen, das seine Erklärung nur dann finden kann, wenn wir noch einmal einen Blick auf den Stand der zeitgenössischen Exegese blicken, und zwar jetzt in die deutschsprachige orthodoxe Hiobauslegung. Damit haben wir eine Phase der Rezeptionsgeschichte vor uns, die erheblichen Einfluß auf die Problemstellungen der Hiobexegese des 18.Jh. besaß und die in der Geschichte der Hiobauslegung überhaupt ein retardierendes Moment darstellt, das die Entfaltung historisch-kritischer Fragestellungen und Problemlösungen lange verzögert hat.

Stehen Hobbes und Spinoza für einen an den Grundlagen der Exegese orientierten Zugang zum Hiobbuch, so ist die orthodoxe Hioblektüre primär theologische Auslegung und Applikation und innerhalb dieses Rahmens dann auch Exegese. Kennzeichnend ist ihre historisch und dogmatisch reflektierte Vieldimensionalität. So wird die philologisch-kritische Erkenntnis über den Text nicht verdrängt, sondern aufgenommen und in der critica sacra gesammelt, es gibt zahlreiche dogmatische Auslegungen, Kommentare und Predigtsammlungen über das Hiobbuch, naturwissenschaftliche Untersuchungen über Behemoth und Leviathan, man beginnt auch die Herausgabe des Hiobbuchs als eines poetischen Werks[266]. Bemerkenswert ist ferner, daß in der Zeit der Orthodoxie protestantische und katholische Auslegungen durchaus noch intensiv voneinander Notiz nahmen (und auch die jüdische Tradition war mit dem Talmud und der mittelalterlichen Auslegung präsent) und, wenn man so will, eine exegetische Diskussionsgemeinschaft bildeten[267]. Diese Verknüpfung findet mit der Durchsetzung der historischen Exegese, sowohl was die katholische als auch was die jüdische Auslegung angeht, ein Ende.

Da ein repräsentativer Überblick nicht gegeben werden kann[268], greifen wir ein Beispiel heraus, die ins Hiobbuch einleitenden Anmerkungen des Hallischen Oberpfarrers Wolfgang Melchior Stisser zur 1704 in Leipzig erschienenen

---

265 Es könnte sein, daß Zweifel an dieser Einheit erst bei Richard Simon formuliert wird. Sein Interesse für die Tradierung der biblischen Texte läßt ihn die Stildifferenz zwischen Prolog und Dialog (die ja von Hieronymus bereits erkannt war) so erklären, daß ein zweiter Autor die ersten beiden Kapitel "à la tête de ce Poëme en forme d'Argument ou de Prologue" gesetzt hat (Histoire critique, Rotterdam 1685, 30). Diese Erkenntnis ergibt sich aus der philologischen Perspektive, sie konnte aber durchaus in der Wissensbestand von Orthodoxie und Pietismus aufgenommen werden und entwickelte so lange keine kritische Kraft, solange der Hauptinteresse die Auslegung, d.h. der Autor primarius war. Die kritischen Anmerkungen, die Reimarus, Vorbericht, Cap. VII, § 5, dazu liefert, nehmen z.T. auch bereits spätere Argumentationen vorweg: "Ist dies Buch aus alten Urkunden genommen, so ist auch sehr glaublich, daß sich die historische Nachricht dabey gefunden, ohne welche es nicht verständlich war; zumahl da wir auch mitten in dem Buche solche historische Nachricht finden, so viel als erfodert ward die redende Personen und die Gelegenheit zum Reden zu erkennen; (Reimarus denkt an 32,1-6) und da wir am wenigsten sagen mögen, daß ein nachmahls lebender Verfasser eine Historie dazu ertichtet habe."

266 Vgl. u.S.55f.

267 Vgl. als Beispiel A.Calmets Auslegung, Commentarius literalis, Bd. 5, die neben die Arbeiten der zeitgenössischen protestantischen Ausleger gehört. Von Mercer und Grotius bis Spanheim zitiert Calmet alle wichtigen Forscher, wenn er auch im einzelnen Urteil konservativer als die philologische Avantgarde bleibt; beispielsweise was die große historische Distanz angeht, die manche (wie Grotius) zwischen Ereignis und Aufzeichnung anzunehmen geneigt sind (vgl. u. Anm. 263).

268 Am ehesten läßt er sich aus dem Handbuch von Georg Serpilius gewinnen: Lebensbeschreibungen der Biblischen Scribenten, davon der VII.Theil praesentiret Personalia Jobi, Leipzig 1710. Serpilius hat gesammelt, was zu seiner Zeit erreichbar war, sein Literaturbericht umfaßt 700 Seiten. Davor steht noch eine 672seitige themenorientierte Übersicht über die Hiobexegese seiner und der davorliegenden Zeit. Die Gliederung dieser Übersicht zeigt, daß die Orthodoxie sich an Biographie und Historie Hiobs orientierte (die Titel modernisiert und verkürzt): I Vom Autor, II Hiobs Name, III Hiobs Eltern, IV Genealogie Hiobs, V Nationalität Hiobs, VI Hiobs Lebenslauf, VII Zeit Hiobs, VIII Stand Hiobs, IX Hiob/Jobab, X Wirklichkeit der Hiobgeschichte, XI Stil des Buchs, XII Sprache, XIII Inhalt, XIV Ort in der Bibel, XV Kanonizität, XVI-XVIII Urteile über das Hiobbuch, XIX-XXI Andere Figuren des Hiobbuchs, XXII-XXVIII Theologische Fragen (Vorbild Christi, Sünder usw.), XXIX-XXXI Hiobs Leiden theologisch und biologisch, XXXII-XXXIII Auferstehung und Heiligkeit, XXXIV-XXXV Tod und Grab. Ein eindrucksvoll aufgefächertes Spektrum erscheint hier, das in geringerer Ausführlichkeit auch als Einleitungsteil in einzelnen Kommentaren seinen Platz hatte, aber auch selbständig bearbeitet werden konnte (vgl. F.Spanheim, Historia Jobi oder auch noch Reimarus, Vorbericht zur Hiobauslegung Hoffmanns). Einblick in die orthodoxe Hiobexegese gewinnt man ferner in J.H.Michaelis' Uberiores adnotationes (1720). Zur Hiobliteratur des 16. und 17.Jh. bibliographisch wichtig M.Lipenius, Bibliotheca realis theologica omnium materiarum, rerum et titulorum, 1685, 109-113; ins 18.Jahrhundert reicht M.Lilienthal, Biblischer Archivarius der Heiligen Schrift Alten Testaments, 1746, 402-441.

Ausgabe seiner 112 Hiobpredigten[269]. Hier werden auch exegetische Fragen aufgegriffen, die bei Spinoza und Hobbes eine Rolle spielten, weiter ist die altkirchliche und jüdische Tradition (wie formal auch immer) im Blick.

Stisser untersucht 1. Historiam veritatem, 2. Canonicam autoritatem, 3. Eximiam utilitatem.

Gleich die erste Erörterung, über die historische Wahrheit des Buchs, führt auf das zentrale Problem. Das Interesse an der historischen Wahrheit ist ein spezifisch orthodox-dogmatisches (wir fanden es auch bei Caryl angedeutet), seine Entstehung ist nicht zu denken ohne die allgemeinen Tendenzen der Zeit nach historischer Verifizierung. Hiob mußte eine historische Figur sein, weil nach der Verbalinspirationstheorie die biblische Geschichte die wirkliche Geschichte des Heils auf Erden war. Nur in diesem Sinne historische Wahrheit, nicht poetische Erfindung, ist zugleich dogmatische Wahrheit. Im Sinne der historisch-kritischen Methode wirkt es äußerst störend, wenn jede Einzelheit des Textes möglichst historisch sein soll und man nicht einfach wie Spinoza (und Herder) von der Erfindung und Phantasie des Autors sprechen kann. In der Tat ist das orthodox-historische Interesse erst am Anfang des 19.Jh. vollständig abgebaut und erst dann sieht man die Intentionen eines oder mehrerer Autoren im Text realisiert. Dies wäre, spekulativ geredet, ohne die Orthodoxie vermutlich schon früher geschehen; denn Luther schon hatte wesentlich freiere Ansichten über die Textkonstitution. Auch er hielt die res für facta, setzte aber hinzu, daß sie nur "quasi argumentum fabulae"[270] sei. Der Sinn des Textes sei eben "*pingere* exemplum patientiae"[271] und die Entstehung könne so gedacht werden: "Hebreus poeta, quisquis fuit, vidit tentationes illas et scripsit, sicut Vergilius Aeneam describit ..."[272]. Solche Erkenntnisse müssen im 18.Jh. regelmäßig gegen das Interesse der Orthodoxie behauptet werden[273]. Die von ihr reklamierte Identität von Wort Gottes und Heiliger Schrift schloß die dogmatische Interpretation von Welt und Geschichte ein. Beide wurden nach der Orthodoxie auch im empirischen Sinne durch die Bibel interpretiert. Dieser Zusammenhang wird mit dem Aufkommen der profanen Natur- und Geschichtswissenschaft zerstört[274], Dogmatik und historische Exegese werden getrennt.

Stissers Erörterung nun über die historische Wahrheit nennt mit dem Talmud, Maimonides, den Wiedertäufern und Luther Ansichten, die die historische Wahrheit in Zweifel ziehen. Stisser räumt ein, daß einige Anzeichen des Textes sogar dafür sprechen, wie die gedrängte Darstellung des Unglücks, die Unbestimmtheit der Zeit, die Ähnlichkeit mit einem Drama[275]. Doch alle diese Bedenken können ausgeräumt werden[276], auch die Zeugnisse der Schrift (Ez.14,14; Jak.5,11) und die Tradition (LXX, lateinische und griechische Väter) beweisen, daß Hiob eine wirkliche Geschichte sei.

Die kanonische Autorität des Buches ist eigentlich bereits durch seine Existenz in der Schrift gegeben. Doch einige talmudische Bedenken, die Unbekanntheit des Verfassers und die theologisch zweifelhaften Reden der Freunde legen eine Erörterung des Problems nahe, das unter Zuhilfenahme der Tradition (Neues Testament, und auch Rabbi Salomonis und Rabbi Levi ben Gerson) und im Sinne der Inspirationstheorie gelöst wird. Die Inspiration sichert die grundlegende dogmatische Interpretierbarkeit und liefert die absoluten Bezugspunkte für die historischen Fragen, die allerdings auch dilatorisch gehandhabt werden können. Der heilige Geist ist der Autor primarius, die Ebene des Autor secundarius sieht eine Reihe von Vorschlägen von Mose bis Hiob, von Salomo bis zur Abfassung in der Zeit des Babylonischen Exils[277]. Stisser kennt auch die alte Unterscheidung von Poesie und Prosa, zwischen dem was "historice" und dem, was "carminice" geschrieben ist[278]. Sein Urteil darüber lautet: "Das allergewisseste ist es / daß man nichts

---

269 Der Titel: "Das Ausbündige Buch Des Heiligen Hiobs, Als ein Drama Sacrum oder Geistliche Trauer- und Freuden-Geschicht..."

270 BoA 8, 61, 27.

271 BoA 8, 61, 28f. Hv. J.M.

272 BoA 8, 61, 32f.

273 Vgl. dazu die Diskussion der Lutherstellen bei G.Serpilius, Lebensbeschreibungen I, 239-254 (Ob der seelige Lutherus das Buch Hiob mit den Schrifften Terentii und Virgilii verglichen / oder sonst verächtlich davon geurtheilet hat?)

274 Vgl. zur Entstehung einer profanen Geschichtsdeutung A.Klempt, Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung.

275 Vgl. Stisser, a.a.O., 5.

276 Etwa mit dem Argument, auch die aristotelische Dramentheorie setze eine Historie voraus; oder in der Schrift würde nur, wenn es die Not erfordere, die Zeit angezeigt, etwa in den Königsbüchern, vgl. a.a.O., 6.

277 Vgl. Stisser, a.a.O., 10.

278 Vgl. Stisser, a.a.O., 9f.

gewisses davon sagen kan; geht auch der Canonischen Autorität dieses Buchs damit im geringsten nichts ab"[279]. Was die Reden der Freunde angeht, so ist ihre Inspiriertheit im allgemeinen dadurch gesichert, daß im Neuen Testament offensichtlich aus ihnen zitiert wird (vgl. 1.Kor.3,19); trotzdem muß man sagen, daß sie nicht immer recht geredet haben, so daß man von Fall zu Fall untersuchen muß, was sie aus sich selbst und was sie aus Glauben sagten[280].

In der Frage der Nutzbarkeit des Buches beruft sich Stisser auf Luther, auf einige altkirchliche Urteile (Origenes, der Hiob einen "Stern der Gedult" genannt habe[281]), aber auch auf Maimonides' Themenangabe der Vorsehung[282]. Typisch orthodox ist erst die Auffächerung in verschiedene Lehren, beginnend mit der *Theologia positiva*, wozu die Gotteslehre gehört (Gott als Schöpfer, Erhalter, Vollender, so daß das Buch ein "theatrum divinae providentiae" genannt werden kann), die Christologie (mit Hi 19,25 und Hiob selbst als Typos Christi), die Angelologie und die Anthropologie (anhand von Hi 14,4 und 7,1). Die zweite Lehre ist die *Theologica polemica* über die Streitfrage zwischen Hiob und den Freunden, "ob auch den Frommen von Gott Unglück zugeschickt werde?"[283] Es folgt die *Moraltheologie*, in der es um die herrlichen Tugenden Hiobs geht: Frömmigkeit, Gottesfurcht, Gerechtigkeit, Geduld und Gelassenheit (nach Hi 29,14 und 2,10), aber auch um die Laster seiner Frau und seiner Freunde. Die *Theologia Paracletica* beschließt das System der Hauptlehrsätze, sie entfaltet die Vorsehung Gottes als Lehre vom Trost in allem Leid[284]. Weiter lassen sich noch zahlreiche Nebenlehren erschließen, wie Politik und Jurisprudenz (nach Hi 29 und 31), Medizin (als Seelenarznei) und Ökonomie (nach Hi 1 und 42). Alle diese Lehren will Stisser herausarbeiten und in korrigierendem Anschluß an Brenz, der das Hiobbuch eine Tragödie nannte, als fünfaktiges Drama sacrum vortragen[285].

In Stissers Auslegung haben wir wie in zahlreichen anderen orthodoxen Interpretationen eine weite systematische, dogmatische und exegetische Erschließung des Textes vor uns, die sich von der christlichen und jüdischen Tradition her versteht. Wie in der altkirchlichen Auslegung wird Hiob als Vorbild der Geduld gelesen, wie in der reformatorischen ist er Sünder und Gerechter zugleich, wie in der mittelalterlichen Auslegung tritt das Thema der Providenz Gottes auf.

Setzt man nun die orthodoxe Exegese in Beziehung zu dem, was bei Hobbes und Spinoza zu finden war und ins 18.Jahrhundert hinüberwies, so läßt sich folgendes festhalten. Der "Stand" der Exegese ist in allen Fällen gleich; auch Stisser kennt die strittigen Fragen, auch er zeigt ein Bewußtsein der Probleme, die ja nicht erst gerade aufgetreten sind, sondern zum großen Teil schon lange bekannt sind. Ja, blickt man auf die Art, wie die Auffassung vom Text mit weit zurückliegenden Traditionen begründet wird, so wird deutlich, daß beim Hiobbuch die Erschließung der exegetischen Problemlagen spätestens im Mittelalter abgeschlossen war; bewertet man die mittelalterliche Theoretisierung weniger hoch, so könnte der Zeitpunkt vielleicht noch früher angesetzt werden. Die Exegese des Hiobbuchs bewegt sich bis in die zweite Hälfte des 18.Jh. hinein innerhalb traditioneller Alternativen. Kenntlich ist das daran, daß bis zu diesem Zeitpunkt für bestimmte Fragen (Autor, Zeit) immer wieder formelhaft die Möglichkeiten genannt werden, die seit der Alten Kirche und dem Talmud bekannt sind. Die Orthodoxie hat aufhaltend gewirkt, da sie die philologischen Fragen gleichsam nur nebenbei mitbehandelte und wie die Alte Kirche den Text vom Heiligen Geist her zu deuten versuchte. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Prozeß der historischen Kritik nicht auch für das Hiobbuch Folgen gezeitigt hätte. Sie waren aber lange nicht so spektakulär wie die Fragen etwa der Pentateuchkritik; selbst die Exegese von Hi 19 konnte nicht umstrittener werden als sie seit der Alten Kirche gewesen war. Es sind nicht sachlich neue Erkenntnisse, sondern die an der natürlichen Vernunft orientierten Interessen, die Hobbes und Spinoza gegenüber der Orthodoxie als

---

279 Stisser, a.a.O., 10; dafür beruft er sich auf Gregor den Großen; vgl. Moralia in Job, CChr.SL 143, 8: "Sed quis haec scripserit, ualde superuacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus sanctus fideliter credatur."

280 Vgl. Stisser, a.a.O., 11. Wie die Frage der Inspiration im Hiobbuch behandelt werden konnte, läßt sich auch bei einem anderen Autor studieren, nämlich bei J.J.Rambach. Dort heißt es, man müsse unterscheiden "inter authentiam historiae & normae. Nemlich die Reden Hiobs und seiner Freunde sind authentique, und ex inspiratione divina aufgeschrieben worden, sintemal Gott den Scriptorem regiert hat, daß er ihnen nichts falsches hat andichten können. ... Aber authentiam normae haben allein diejenigen dicta Hiobs und seiner Freunde, welche mit andern Zeugnissen der Schrift übereinstimmen, oder von dem Heiligen Geist anderswo approbirt sind." (Kirchen-Historie des alten Testaments, 536f)

281 Stisser, a.a.O., 12.

282 Vgl. Stisser, a.a.O., 12.

283 Vgl. Stisser, a.a.O., 13.

284 Vgl. Stisser, a.a.O., 13.

285 Der 1.Akt ist nach Hi 1 Hiobs Lobspruch, der 2. die Anklage Satans und die Versuchung, der 3. bildet die Klage, im 4. hat die Unterredung statt, "dabey Hiob der Respondens / seine Freunde die Opponenten / Gott aber der Praeses gewesen / der den Ausspruch gethan hat." (14) Das Drama endet im 5.Akt mit der Wiederherstellung Hiobs.

modern erscheinen lassen. Modernität ist methodische Ersetzung der Auslegung durch Traditionskritik und Hypothesenbildung. Was in der theologischen Auslegung auf der sekundären Ebene als mitgedachte Möglichkeit verblieb, die historischen Verhältnisse, wird durch die historische Kritik als Problem fixiert. Als bestimmende Kraft tritt die natürliche Vernunft hervor, die sich der Philologie bedient[286]. Der Ursprung der historisch-kritischen Fragestellung ist eine Reduzierung und Konzentration des Interessenspektrums. Eine einzige Fragestellung wird aus einem theologisch gestuften Ensemble von Sichtweisen herausgelöst: Wie ist das Zustandekommen dieses Textes plausibel zu machen (und d.h. analog einer Autorhandlung)? Wer durch dieses Nadelöhr geht, steht am logischen Ursprung der Perspektive historisch-kritischer Erforschung des Hiobbuchs. Erreicht wurde dieser Ort von der Hiobexegese zwischen 1780 und 1810, und zwar gleich so, daß man gleich literarkritisch in den Text eingriff, was man sich im 17.Jh. in der Hiobexegese vermutlich noch nicht vorstellen konnte. Es zeigt sich aber dann, daß es im logischen Bezirk dieses Ursprungs historisch-kritischer Hiobexegese durchaus verschiedene Möglichkeiten gibt, daß also Spinozas Grundidee noch bei weitem nicht die Ausführung festlegt. Der historisch-kritische, spinozistische Impuls tritt im 18.Jh. auseinander: Herder, nur die Grundidee Spinozas weiterführend[287], und die historisch-kritische Hiobexegese geraten in einen logisch nicht ausgleichbaren Widerspruch zueinander und dieser Widerspruch wird die Erörterungen des nächsten Kapitels begleiten.

Hobbes' Hiobauslegung aber vermag anzuzeigen, daß die natürliche Vernunft nicht allein philologische Interessen verfolgt, sondern auch eine implizite Deutung der Hiobfigur und des Hiobbuchs mit sich führt. Daß dies so ist, erklärt noch einmal indirekt die lange gegebene Verträglichkeit der kritischen Erkenntnisse über das Hiobbuch mit der älteren Auslegung. Thema und Figur des Buchs bilden sowohl für die moderne, philologisch-philosophische als auch für die theologische Auslegung Mittelpunkte, die offenbar unwiderstehlich Deutungsenergie provozieren. Aber die Deutungen gehen auf die Dauer in unterschiedliche Richtungen, und zwar sicher am auffälligsten hinsichtlich der Hiobfigur. Die theologisch orientierte Exegese nahm Hiob von Anfang an mit der Tendenz zur Geduld wahr, während die moderne, kritische Exegese ihr Urbild im hadernden Hiob von Hobbes besitzt. Hier beginnt die Geschichte des modernen Hiobbilds, und sie ist, deutlich parallel zum Entwicklungsprozeß der historischen Kritik, nach einer Übergangszeit im 18.Jh. definitiv entschieden im 19.Jh., als der Hiob des Dialogteils in der historisch-kritischen Exegese den geduldigen Hiob der Tradition vollkommen verdrängt[288].

---

286 Ein Blick in die Anmerkungen zum Hiobbuch von Hugo Grotius kann das veranschaulichen (Annotationes ad Vetus Testamentum, [Opera omnia theologica I, Amsterdam 1679, zu Hiob 203-221]). Seine Erläuterungen sind philologisch viel ausführlicher als etwa die Simons. Grotius orientiert sich zwar auch innerhalb der exegetischen Tradition, die philologische Begründung seiner Entscheidungen befestigt aber schon Einsichten, die erst gegen Ende des 18.Jh. in der deutschsprachigen Exegese üblicher werden. So plädiert er bereits für eine relativ späte Datierung des Hiobbuchs zwischen Salomo und Ezechiel, oder sogar noch später: "Sunt ... quaedam loquendi genera, quae non reperias nisi apud Danielem, Esdram & Paraphrastas Chaldaeos." (203) Es könnte ein lehrendes Beispiel für die nach Babylon deportierten Idumäer (!) sein: "Videtur autem propositum fuisse scriptori posteros Esavi a Babyloniis transportatos tam illustri exemplo confirmare ad retinendum unius Dei cultum, vitam sanctam, & patienter ferenda adversa." (203; diesen Vorschlag wird W.Warburton im 18.Jh. aufgreifen, vgl. Göttliche Sendung Mosis, der Hiobteil übersetzt in Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments ..., hg. v. J.A.Dietelmair [=Engl.Bibelwerk], T.V, Leipzig 1756, 867-910, bes. 903ff). Bemerkenswert ist die weite Zeitspanne, die Grotius zwischen dem tatsächlichen Geschehen ("Res verè gesta est [wegen Ez.14,14 und Jak.5,11], sed poëtice tractata", 203) und der Aufzeichnung annimmt. In den ältesten Zeiten, vor dem Gesetz, in der Wüste ("Contigit autem, ut mea est conjectura, agentibus in deserto Hebraeis", 203), hat stattgefunden, was erst später aufgezeichnet wurde (im Anschluß daran auch J.C.Döderlein, Scholia in libros veteris testamenti poeticos, Jobum, Psalmos et tres salomonis, Halle 1779 [=Hugonis Grotii Annotationum in vetus testamentum auctuarium, T.I] Observationes in librum Job, 2). Im 18.Jh. gab es einerseits die Meinung, Zeit des Verfassers und Zeit des Dargestellten seien identisch (so Herder), doch war (siehe Döderlein) die Differenz zu denken auch möglich, aber solange nicht weiter aufregend, als das primäre Interesse auf den Autor primarius gerichtet war. Grotius beschränkt sich hingegen auf historisch-philologische Erwägungen und ist damit prototypisch für die kommende historisch-kritische Exegese.

287 Herders Aufassung ist aber nicht identisch mit derjenigen Spinozas aus Gründen, die mit dem Geschichtsverständnis zusammenhängen. Während für Spinoza der alte Bibeltext Objekt der Fehlersuche war, hat er für Herder eine ganz unvergleichliche ästhetische Qualität. Herder denkt Vernunft geschichtlich, Spinoza denkt sie mathematisch.

288 Vgl. dazu unten Kap. 5.2 und 6.2.

3 POESIE UND HIOBBUCH - HERDER

Das zentrale Motiv der Hiobinterpretation Herders besteht in der Erschließung der poetischen Form des Buchs. Diese Feststellung mag zunächst eine erhebliche Einschränkung gegenüber der thematisch bestimmten Auslegungstradition erwarten lassen. Nichts weniger als das wird sich bestätigen. Herders Interpretation beruht auf einer einzigartigen organischen Integration von Form und Inhalt des Textes, die es weder vor noch nach ihm gegeben hat. Die Möglichkeit dazu ergibt sich aus dem Poesiebegriff Herders. Das Hiobbuch ist ein Werk der Dichtkunst und der Sprache, ein Ausdruck der Einbildungskraft eines Autors und damit ein Gegenstand ästhetischen Interesses wie jedes andere Gedicht, ein Text, der nach poetologischen Kriterien untersucht werden muß. Bei Herder wird eine Möglichkeit der Lektüre realisiert, von der man sagen kann, daß sie völlig von der thematischen, theologischen oder religionsphilosophischen, aber auch der das Lebensvorbild Hiob herausstellenden Akzentuierung abweicht, die die Tradition an diesem Text vorgenommen hat und daß sie gleichwohl offenbar eine legitime, dem Text auch entsprechende Möglichkeit darstellt, die zugleich die alten Themen nicht links liegen läßt, sondern vom Poesiebegriff her, und das heißt als Autorhandlung, noch einmal neu zu verstehen gibt.

So unerreicht Herders poetische Lektüre auch ist, die poetische Betrachtungsweise des Hiobbuchs hat Herder nicht erfunden. Er partizipiert mit ihr an der aufklärerischen Perspektive auf die biblischen Texte. Wo diese ihre Offenbarungsqualität verloren hatten, galten sie dem modernen Bewußtsein immerhin unter bestimmten Bedingungen (vor allem im sog. Sturm und Drang) noch als poetisch wertvoll oder anders: es galten jene Texte als interessant, in denen poetische Dimensionen wahrzunehmen waren[289]. Das waren nicht allein im engeren Sinne poetische Texte[290]. Beim Hiobbuch jedoch als genuin poetischem Erzeugnis war das poetische Interesse zugleich mit der Erkenntnis des Textes selbst organischer zu verbinden, der Text brauchte nicht erst poetisiert zu werden. Nicht zufällig gehört das Hiobbuch daher zusammen mit den Psalmen im 18. Jahrhundert zu den am häufigsten einzeln edierten biblischen Texten und auch im 19.Jh. besteht das Interesse an der Hiobpoesie noch lange fort. Freilich, die Vorgeschichte hat gezeigt, daß die Wahrnehmung poetischer Züge im Hiobbuch älter als die Aufklärung ist; doch Hieronymus und etwa auch Luther notierten die Poesie des Hiobbuchs nur nebenbei. Eine Verdichtung dieser Perspektive findet erst im 17.Jh. statt, zunächst in Frankreich und vor allem in England[291]; gegen Ende dieses Jahrhunderts beginnen dann auch im deutschen Sprachgebiet Übersetzungen und Erläuterungen des Texts in deutschen Versen zu erscheinen[292]. Herder knüpft an diese Linie an; auch er hat sich in poetischen Übersetzungen des Textes versucht. Aber in Herders Zugang geschieht doch etwas Neues, das Herders Stellung in der Poetologie des 18.Jh. entspricht: sein sprachphilosophisch und historisch begründeter Poesiebegriff hebt alle Anstrengungen, die Schönheit und Erhabenheit des Hiobbuchs gegenwärtig zum Ausdruck zu bringen und zu

---

289 Vgl. als Gesamtüberblick D.Gutzen, Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18.Jh.

290 Es genügt hier, an die biblischen Hintergründe in Miltons Verlorenem Paradies, an Wielands Gepryften Abraham oder Bodmers Bibeldichtungen zu erinnern.

291 Zu nennen sind hier Aquace d'Albiac, Le livre de Iob (Genf 1552); J.F.Senault, Paraphrases sur Iob (Paris 1664 u.ö.; in engl. Übersetzung London 1648); Symon Patrick, The Book of Job paraphras'd (London 1679 u.ö.); Arthur Brett, The Book of Job, in lyrick verse, (London 1661); Thomas Manley (...) the whole booke of Iob, composed into English heroicall verse (London 1652) und weiter ins 18.Jh. hinein u.a. Blackmore, Thompson, Young und Langhorne.

292 Etwa Elias Veiel, Erklärung des Buch Hiob in deutschen Reim-Gebänden abverfasset...(Ulm 1686); F. de Derschau, Das Buch Hiob in teutschen Versen (Königsberg 1697); C.F.Michaelis, Hiob (Wittenberg 1726). Vgl. aber schon "Das Buch Hiob ... in zwölf und dreyzehen silbige deutsche Reime gesetzt ...", Wittenberg 1638.

interpretieren, auf eine Stufe, auf der es nicht allein um poetische Regeln geht, sondern sich theologische, historische und poetische Beobachtungen zur ästhetischen Lektüre des Textes vereinen.

Diese Interpretation des Hiobbuchs ist in Herders 1782/3 erschienenem Buch über den "Geist der Ebräischen Poesie"[293] formuliert, das im Mittelpunkt dieses Kapitels steht; andere Hiobbezüge in den "Fragmenten zu einer Archäologie der Hebräer" (1769)[294], in der "Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" (1774)[295] und in den "Briefen, das Studium der Theologie betreffend" (1780)[296] werden hinzugezogen, um einzelne Gesichtspunkte näher zu erläutern.

Herder begreift, wie diese Texte zeigen, das Hiobgedicht nicht als isolierten poetischen Text, wie es in der angedeuteten Linie des poetischen Verstehens im 17. und 18. Jahrhundert üblich war. Das Hiobbuch ist nur darum und insofern Poesie, als es zum Alten Testament gehört, das für Herder als Ganzes wesentlich in seiner poetischen Dimension lebt und so für die Gegenwart aufgeschlossen ist. Das poetische Verstehen ist Herders Beitrag zur Rehabilitierung der Bibel in einer Zeit, in der sie theologisch und historisch dem aufgeklärten Bewußtsein zum Problem geworden ist[297]. Für die Darstellung der Hiobinterpretation ist die Berücksichtigung dieses Kontextes notwendig. Untersucht man nämlich, wie Herder das Alte Testament im Kontext der Aufklärung verteidigt, so zeigt sich einmal, warum das Hiobbuch im Blick des 18.Jh. auf die Bibel eine gewisse Ausnahmestellung erhalten hat: Es ist in einem ursprünglicheren Sinne poetisch als andere Texte der Bibel und das macht sich auch noch in Herders recht weitem Poesiebegriff bemerkbar. Zum andern wird nur vom alttestamentlichen Kontext her deutlich, daß das Hiobbuch für Herder begründende Funktionen im poetischen Verstehen der Bibel erhält. Endlich läßt sich zeigen, daß diese Zuordnung des Hiobbuchs zum Alten Testament gewissermaßen symptomatischen Charakter für die moderne Hioblektüre besitzt, so daß sich hier eine Beobachtung machen läßt, die in den weiteren Kapiteln verifiziert werden kann.

3.1 Das Alte Testament als Kontext der Hioblektüre Herders

Herders Verständnis des Alten Testaments[298] hat zwei Schichten, die ästhetisch-geschichtsphilosophische und die theologische. Offenbarung und Geschichte sind für Herder zwei Aspekte eines einzigen, ungeteilten Zusammenhangs; die Bibel trägt in ihrer geschichtlichen Dimension zugleich religiöse Bedeutung, und was an ihr Theologie ist, ist dies nur in der Geschichte[299]. Das damit hervorgerufene schillernde Wechselspiel, das auch in der grammatisch-historischen Exegese gegeben ist und auf ein grundsätzliches Problem der modernen Theologie überhaupt verweist, ist ein Versuch der Integration von unter dem Druck der Moderne weit auseinanderstrebenden Dimensionen und eine prononcierte Ab-

---

293 Der vollständige Titel: Vom Geist der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes, Teil 1 Dessau 1782 (2.Aufl. Leipzig 1787), Teil 2 Dessau 1783 (2.Aufl. Leipzig 1787). Ich zitiere nach der von B.Suphan u.a. herausgegebenen Werkausgabe mit Angabe der Bandzahl in römischen, der Seitenzahl in lateinischen Ziffern. Der Geist der Ebr.Poesie steht in XI,211-475; XII,1-308. Hervorhebungen Herders werden generell weggelassen. Sie kommen in manchen Texten (besonders der Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts) so häufig vor, daß sie ihren Sinn verlieren.

294 Auch "Archäologie des Morgenlandes" genannt, VI, 1-129.

295 VI, 193-511.

296 X und XI, 1-211.

297 Vgl. dazu die Bemerkungen bei K.Barth, Die protestantische Theologie im 19.Jh., Bd. I, 276f, sowie W.Lütgert, Religion des deutschen Idealismus I, 221-269.

298 Vgl. dazu vor allem T.Willi, Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments; für das Urteil des 19.Jh. vgl. A.Werner, Herders Verhalten zum Alten Testament.

299 Vgl. dazu auch V.Verra, Mito, Rivelazione e Filosofia in J.G.Herder e nel suo tempo, 121-158.

weichung von den theologisch-*heils*geschichtlichen Interessen der Orthodoxie. Da dieser Bruch zwischen Geschichte und Heilsgeschichte bewußt bleiben muß, wird im Folgenden nicht die bei Herder selbst vorliegende Wechselbestimmung von Offenbarung und Geschichte übernommen, sondern in eine logische Stufung auseinandergelegt, die eine kritische Perspektive auf Herder erlaubt: Dann ist zu formulieren, daß bei Herder die ästhetisch-geschichtsphilosophische Dimension die theologische begründet. Herders "theologische" Lektüre fußt auf philosophisch-poetischen Voraussetzungen. Theologie und Kirche sind lediglich die institutionellen Orte, an denen das Alte Testament benutzt und erforscht wird; die theologische Verstehensdimension kann nichts anderes sein als der Exponent der ästhetisch-geschichtsphilosophischen. Herders Auffassung des Alten Testaments läßt in den theologischen Verwendungszusammenhängen das poetisch-philosophische Allgemeine des Alten Testaments aufscheinen, das der Menschheit gehört. Das schlägt sich auch in Aufbau und Struktur des Geistes der Ebräischen Poesie nieder, wo Herder das Hebräische (und darin das Hiobbuch) als die allgemeine historische und sprachliche Grundlage des besonderen Israelitisch-Nationalen darstellt. Das Schwergewicht der einführenden Erörterung muß also auf dieser allgemeinen, begründenden Dimension liegen.

3.1.1 Altes Testament, Ästhetik, Geschichte

Herders Auseinandersetzung mit dem Alten Testament läßt sich nur von Herders Geschichtsdenken her recht erschließen[300]. Herder geht es um das historische Verstehen, das die alten Texte in ihrer geschichtlichen Bedingtheit und Besonderheit aus dem Geiste ihrer Zeit erfassen will[301]. Aber er zielt nicht, wie die historisch-kritische Exegese, auf die Feststellung dessen, was wirklich geschehen ist und auf die Unterscheidung von historischem Faktum und bildlicher Einkleidung[302]. Herders Thema ist historisches Verstehen, das sich nicht auf die historische Frage beschränkt. Sein historischer Zugang ist zugleich ein philosophischer. Die alten Texte sagen etwas über das Wesen des Menschen aus und insofern geht es um ihren ideellen Gehalt.

In der philosophischen Interpretation der Historie ließen sich zu Herders Zeit verschiedene Wege gehen und das Geschichtsdenken Herders erhält sein Profil im Gegenüber zu den rationalistischen Geschichtsphilosophien Lessings und Kants. Ihr Rationalismus fügt die Geschichte in ein begriffliches Gerüst ein und faßt das in der Geschichte erkennbare Wesen des Menschen letztlich unhistorisch, insofern es an einem unhistorischen Vernunftbegriff gemessen wird. Herder aber geht es um die jeweils individuellen Ausprägungen in der geschichtlichen Entwicklung, die ganz aus sich selbst heraus verstanden werden müssen[303]. Die Hervorhebung der individuellen Momente der Geschichte bedeutet freilich nicht, daß die Geschichte für Herder nicht auf konstante Dimensionen hin befragt werden könnte. Prinzipiell repräsentiert jede Individualität das Ganze, doch für Herder ist das Wesen im historischen Ursprung am reinsten enthalten und die geschichtliche Entwicklung ist die permanente "Metamorphose der Kräfte des Ursprungs, die als solche nie verloren gehen können."[304] Es kann daher nicht die vom Rationalismus gedachte, die Gegenwart zum Maßstab erhebende Vervollkommnung geben[305], sondern Entwicklung ist sowohl mit Gewinn wie mit Verlust verbunden, je nach Kräftigkeit der ursprünglichen Impulse.

Mit dem Begriff des Individuellen interpretiert Herder auch die die geschichtliche Entwicklung strukturierende Metaphorik der menschlichen Lebensalter, die er mit der aufklärerischen Geschichtsphilosophie teilt. So gehört das Alte Testament in die Kindheit des Menschengeschlechts. Die Metaphorik macht Entwicklung sinnfällig, ist von sich aus keineswegs eindeutig und steht verschiedenen Interpretationen offen. Entweder ist man froh, kein Kind mehr zu sein, oder aber man gesteht der Welt der Kindheit einen bestimmten Vorzug zu, der die empfundenen Mängeln der Gegenwart kritisch beleuchtet.

---

300 Das zum maßgeblichen Impuls des Historismus im 19.Jh. geworden ist; vgl. dazu F.Meinecke, Die Entstehung des Historismus, 355-444.

301 Vgl. Hartlich-Sachs, Mythosbegriff, 49f.

302 Das Interesse an dieser Differenzierung führt zum Mythosbegriff, der in die Bibelwissenschaft gegen Ende des 18. Jahrhunderts eindringt. Hier ging es um die Frage, inwiefern die Texte des Alten Testaments geschichtlich Zuverlässiges überliefern; vgl. dazu Hartlich-Sachs, Mythosbegriff.

303 Vgl. zur Differenz von individueller Deutung bei Herder und systematischer Rekonstruktion mit finaler Teleologie bei Kant vom Hofe, Geschichte, 72.

304 T.Willi, Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, 104.

305 Vgl. ebd.

Der Rationalismus hält die Kindheit für ein ganz unentwickeltes rohes Stadium[306], dessen Kompensation der Erziehungsgedanke ist. Das ist die Anschauung, die auch der historischen Exegese am Ende des 18. Jahrhunderts zugrunde lag und die erst durch den Idealismus abgeschwächt wurde[307]. Im Rationalismus sollte das "orientalische Alterthum ... überall Rohheit, Unwissenheit, Sinnlichkeit als seinen eigentlichen Typus kundgeben, und die prophetischen Strafreden schienen zu berechtigen, in Israel das roheste dieser alten Völker zu sehen."[308] Der strittige Punkt ist die Sinnlichkeit des frühen Menschen. Der rationalistischen Aufklärung ist sie das Kennzeichen der Rückständigkeit. Obwohl man Sinnlichkeit auch als schön empfinden kann, bleibt sie aufgrund ihrer Regellosigkeit von der Vernunft als der bestimmenden Kraft der Gegenwart weit geschieden. Für die Aufklärungskritik, Hamann und Herder etwa, zeichnet sich die Frühzeit ebenfalls durch Sinnlichkeit aus, doch diese hat ihre eigene Rationalität und kann daher vernunftkritische Funktion erhalten; sie legt den Finger auf die Abstraktion der reinen ratio. Die philosophische Begründung der Rehabilitation der Sinnlichkeit kann unterschiedlich sein, für Hamann wird man eine bestimmte Interpretation der lutherischen Theologie in Rechnung zu stellen haben[309], für Herder ist eher an ein philosophisches Konzept zu denken, nämlich den Einfluß des leibnizschen Individualitätsgedankens. Herder interpretiert nämlich die Kindheitsmetapher als historisch-individuelle Spiegelung des menschlichen Wesens[310]. Die Betonung des Individuellen ist schon der vernunftkritische historistische Grundgedanke[311].

Das hebräische Kindheitsstadium ist aber der Rationalität nicht nur als historische Individualität abstrakt vergleichbar, vielmehr wäre seine Apologie wohl kaum möglich, wenn man ihm nicht einen Vorzug zuerkennen könnte, der der gegenwärtigen Rationalität nicht eignet, nämlich seine Ursprungsnähe. Das Alte Testament "steht dem Ursprung, der geschichtlich-positiven Uroffenbarung näher und hat dessen Charaktere treuer bewahrt als andere Völker."[312] Dementsprechend sah Herder "im Kinde Israel ein hochbegabtes, der ächten Naturstimmen mächtiges, den 'Vater' am treuesten er-

---

306 Vgl. §8 der Erziehung des Menschengeschlechts. Vergleichbar argumentiert J.J.Brucker, Historia critica philosophiae 1742, der die Philosophie von der Kindheit der Menschheit an entwickeln will ("a mundi incunabulis") und mit der vorsintflutlichen Philosophie beginnt, zu der die hebräische Philosophie in Gestalt Adams gehört.

307 Vgl. unten S.155ff zu Eichhorn; vgl. auch Diestel, Geschichte, 685.689-694, nach dem gerade die idealistische Geschichtsphilosophie gegenüber dem rationalistischen Naturbegriff die Aufwertung des Alten Testaments und des Judentums ermöglichte, denn mit dem Idealismus tritt die Differenz von Naturreligion und alttestamentlicher Religion hervor, so daß diese mehr auf die Seite von Vernunft, Geist und Christentum zu stehen kommt (vgl. auch H.Liebeschütz, Judentum, 336).

308 Diestel, Geschichte, 680.

309 Dazu vgl. O.Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch.

310 Kraus sagt, Herder habe "dem rationalistisch-spekulativen Geschichtsdenken Lessings eine romantisch-intuitive Verinnerlichung zuteil werden" lassen, vgl. Kraus, Geschichte, 126. Das ist ein wenig unscharf, wobei auch der Hinweis auf Spinoza überrascht, den Kraus an dieser Stelle bringt (126). Näher als die Romantik und Spinoza liegt hier doch Leibniz. Zum Unterschied von Lessings und Herders Geschichtsdenken vgl. auch Puschmann, Alttestamentliche Auslegung, 47f.

311 "Das Individuelle, Besondere in Geist, Geschichte und Sprache der Völker soll keinem Thema, keinem Entwicklungsgedanken unterworfen werden. Jedes Volk und jedes Zeitalter trägt in der Geschichte seinen Zweck in sich selbst. Und alles geht unmittelbar aus Gott hervor und spiegelt Gottes Wesen." (Kraus, Geschichte, 127)

312 T.Willi, Verstehen, 105f.

kennendes Wesen, und versuchte alle Lichtseiten des Kindesalters in ihm nachzuweisen."[313] Diese im Kontext der Aufklärung ungewöhnliche These richtete sich explizit gegen die von Winckelmann begründete Auffassung von Griechenland als der Wiege der menschlichen Kultur und des Geistes[314]. Jedes Individuelle hat eine immanente Totalität, und auch das Alte Testament integriert sich in einer Gestalt, seinem historisch-individuellen Geist, einer Einheit, die als Volksgeist zu verdächtigem Ruhm kam.

Das material Kennzeichnende des ursprünglichen Kindheitsgeistes läßt sich am einfachsten umschreiben als religiöse, poetisch gebundene Stufe sinnlicher Welterkenntnis. Der verstehbare Ausdruck der an sich fließend-formlosen Sinnlichkeit ist Poesie als Ursprache. Mit Hamann war für Herder "Poesie die Muttersprache des menschlichen Geschlechts"[315], die ursprüngliche Sprache des Menschen. Obwohl aber Herder das Alte Testament pauschal dem Geist der Kindheit zuordnen und als Ganzes als Poesie auffassen kann, wird es faktisch doch poetischen und ästhetischen Kriterien unterworfen, die bestimmte Teile favorisieren[316].

Das subjektive Interesse Herders richtete sich "sehr einseitig auf die Texte ..., die irgendwelche Saiten in ihm selber zum Erklingen bringen konnten."[317] Das sind Texte, in denen er Poesie, Natur und Schöpfung ausmachen kann. Trotz des weiten Herderschen Poesiebegriffs (der auch etwa Gen 1 einschließt[318]), treten bei ihm Texte, die sich auf historische Fakten befragen lassen, anders als bei der nach den historischen Fakten suchenden historischen Exegese, zurück.

---

313 Diestel, Geschichte, 680. Herder unternimmt in der "Ältesten Urkunde" einen letztlich scheiternden Versuch, die theologische Dignität des Alten Testaments historisch zu begründen und nachzuweisen, daß das Alte Testament die reine Verkörperung des Ursprungs ist. Er "glaubte den Beweis erbringen zu können, obwohl schon bei dem damaligen Stand der Orientalistik nicht überall mit dem besten Gewissen. Davon legt die phantastische Konstruktion der 'Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts' ein beredtes Zeugnis ab - und im Grunde ist es hier, wie in allen solchen apologetischen Erweisen, gar nicht mehr die Bibel, deren Autorität bekräftigt wird, sondern die der positiven Uroffenbarung hinter dem Text von Gen.1, der sich als erratischer Block, ohne selbst Geschichte zu haben, ins mosaische AT verirrt hat." (Willi, Verstehen, 136)

314 Dies ist der Sinn des ersten Abschnitts von "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit". Herder hat die These auch nicht durchgängig behaupten können. Blickt man in das geschichtsphilosophische Hauptwerk (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit), so zeigt sich, daß unter historischer Perspektive die Rolle Israels und des Alten Testaments nicht so erheblich ist, wie sie noch einige Jahre früher in "Auch eine Philosophie..." war, als Herder seine Geschichtphilosophie aus der Interpretation der biblischen Texte entwickelte. "Poetisch" ist das Alte Testament also erheblich schwergewichtiger als "historisch". Vgl. auch Ideen zur Philosophie der Geschichte, Buch X. Dort ist es nur eben zufällig, daß die alttestamentliche Tradition die für Herder älteste schriftliche Tradition über den Anfang der Menschengeschichte ist.
Die griechische Antike wird übrigens erst mit Winckelmann zum ästhetischen Vorbild in Deutschland, vgl. J.Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens I, 18. Auch das griechische Konzept ist eine Antwort auf die ältere theologische Auffassung, die vom biblischen Geschichtsbild aus jüdische und christliche Religion als die auch zeitlich ursprünglichen göttlichen Verbesserungen der natürlichen Religion und der mit ihr verbundenen Abgötterei angesehen hatte.

315 Der Satz stammt aus Hamanns Ästhetica in nuce (Werke, ed.Nadler, 2, 197); bei Herder öfter zitiert, z.B. XVI, 18. Vgl. Willi, Verstehen, 29.

316 "Nur soweit das AT jenen einfachen Geist des Anfangs zeigt, als 'altes sinnliches Testament' Ausdruck der Stufe des staunenden, körperlich-konkreten Erkennens ist, besitzt es Relevanz für Herder. Was für ihn Gewicht haben sollte, musste Anteil haben an jenen 'Urideen, Urworten ..., die bey mehrern Völkern aus einer Quelle flossen'". (Willi, Verstehen, 136)

317 Willi, a.a.O., 51.

318 Vgl. die Älteste Urkunde und die Archäologie. Gen.1-3 (und die weitere Urgeschichte ebenso) galt Mitte des 18.Jahrhunderts als poetischer Text, denn die Genesis schien aus Liedern und Gedichten zusammengesetzt; vgl. L.Diestel, Geschichte, 661, ferner K.Aner, Theologie der Lessingzeit, 313ff.

Daß der individuelle Geist so sehr durch das Interesse Herders bestimmt ist, weist bereits darauf hin, daß dieser Geist auf Allgemeines hin transparent ist[319]. Der individuell-historische Geist ist zugleich Gegenwart, letztlich sogar ein von der Gegenwart her gedachtes philosophisches Konzept[320]. "Was zu meinem Geist und Herzen spricht, das ist Geist."[321] Herder sucht in der Vergangenheit, im Alten Testament vorzüglich, durch den Geist ursprüngliche Gegenwart, er befragt, wie besonders Hans-Dietrich Irmscher herausgearbeitet hat, "die Vergangenheit ... vom Standpunkt der eigenen Gegenwart aus", damit diese sich aus ihrer geschichtlichen Herkunft selbst bestimmen kann[322].

Als Beispiel mag ein Blick in die "Archäologie" und die "Älteste Urkunde" zeigen, wie Herder durch Texte und Zeiten hindurch den historisch-individuellen Geist des Ursprungs erschließt, biblische Texte mit Gegenwart durchsetzt und mit anderen biblischen Texten verknüpft. Das Thema ist Gen 1 und in das Kraftfeld des in Gen 1 gebundenen Geistes werden auch einige Texte des Hiobbuches gezogen, die in die "philosophische Geschichte dieses poetischen Weltalters"[323] gehören.

Herder wendet sich zunächst gegen eine Aneignung von Gen 1, die die historische Individualität des Textes unberücksichtigt läßt und in ihm dogmatische Lehre finden will oder auch im Sinne einer biblischen Physik den Naturwissenschaften kompatible Kenntnisse einer biblischen Naturlehre sucht[324]. Herder will hingegen den durch die Fortschritte der Naturwissenschaften sichtbar gewordenen historischen Abstand zwischen den Naturanschauungen des Morgenlandes und der Gegenwart respektiert wissen.

"'Rüste dich wie ein Mann! Ich will fragen: du sollst mich lehren! Wo warst du, als ich die Erde gründete? Sprich, du Mann von grossen Känntnißen! Wer bestimmte ihre Ausdehnung? Du Vielwißender! Wer zog über sie die Meßschnur? Worauf ward ihr Grund gesenkt, und wer legte ihren Eckstein - unter dem Freudengeschrei der Morgensterne, unter dem Jauchzen aller Söhne Gottes?' Wir Vielwißende können Gottlob! diese Fragen alle beantworten: Wir gründen unsre Erde auf ihren Mittelpunkt: messen ihren Umfang und Gestalt: ziehn vom Nordpol bis zu den Peruanischen Gebürgen und von da bis zur magellanischen Meerenge die Meßschnur: legen ihren Eckstein wie einen oder wenn es beliebt! wie vier Magneten in ihr Innerstes - alles gut! vortreflich! ein Schatz der Känntnißе unsrer Zeit und die reife Ernte der Jahrhunderte! Aber vor viertausend Jahren war das ja nicht die Denkart des Morgenländers! Er war nicht mit Maupertuis und Kondamine umhergezogen. Er hatte nicht mit Newton die Erde und die Gestirne gewogen. Er wußte noch nicht von Gestirnen, die Sonnen und Kugeln wären: und wie hätte ers vermuthen sollen, daß seine Erde es sei? und daß sie auf ihren Mittelpunkt gelagert sei? O schonet ihn, schonet das Ohr der Kindheit der Welt mit Wahrheiten, die bei Hiob unter die Geheimnißе Gottes gehören, und tretet mit ihm auf seine grosse, unermeßliche, veste, ewige Erdfläche: wer konnte sie meßen? wer ihre Pfeiler wißen? wer hatte diese Pfeiler gesehn? und wer war dabei, da unter dem Freudengeschrei der Morgensterne ihr Eckstein gelegt ward? Kurz! was war ewiger, als die ewige Erde? Der Dichter beschrieb sie schauderhaft gnug: blicke nicht weiter!"[325] Das bedeutet: "Wir wohnen nicht mehr, zwischen Erd' und Himmel eingeschloßen, unsre Erd' ist nicht mehr auf ewige Pfeiler gegründet, und mit der Nacht untergewölbet: der Menschliche Geist hat gethan, was Hiob ihm nicht zutraute: 'Über die Erd von Pol zu Pol die Meßschnur gezogen: Breite und Länge gemessen: sie wie in der Faust gewogen: und in ihren Mittelgrund den Eckstein gelegt: Da freueten

---

319 Poesie, die Ursprache des Menschen, "lebt im ganzen Menschlichen Geschlechte, und wo sie lebt, immer dieselbe menschliche Natur." (VI, 41)

320 Historismus und Humanitätsideal stehen in unaufhebbarer Spannung und sind untrennbar miteinander verbunden. Zu den aktuellen finsteren Seiten des romantisch-gegenrevolutionären Historismus vgl. A.Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens, der Herder am Ursprung des Volksgeistdenkens sieht und wirkungsgeschichtlich gesehen ganz im Recht ist. Doch in Herder steckt auch das Konzept der Humanität, das das Allgemeine im Besonderen meint. Zum damit gegebenen Problem des Verständnisses und der Kritik der Aufklärung bei Herder vgl. U.Gaier, Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder; J.Brummack, Herders Polemik gegen die Aufklärung und R.Gleissner, Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland, 142-185.

321 XX, 59.

322 H.-D.Irmscher, Grundzüge; das Zitat 18.

323 R.Haym, Herder I, 311.

324 Vgl. VI, 31-38.

325 VI, 48f.

sich alle ihre Schwestern, die Morgensterne! Da jauchzten alle, und führten sie mit sich um die Königin, die glänzende Sonn! Im Reihen umher!'"[326]

Obwohl aber unsere Welt "nicht die Schöpfung Himmels und der Erden"[327] ist, kann die morgenländisch kindliche Naturlehre als Poesie in sinnlicher Empfindung verstanden werden. Dann verschwindet der Abstand zwischen dem Geist der naturwissenschaftlichen Jetztzeit und der Kindheit des Menschengeschlechts. Zu lernen ist, die Welt mit sinnlichen Augen zu sehen. Wer in die poetische Bilderwelt des Textes eintaucht, dem wird der Ursprung der Welt täglich sinnlich erlebbarer Vorgang. "'Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde!' - Himmel und Erde! das ist die uralte Morgenländische Welt - das sinnliche allweite Universum, wenn ich auf einer freien Ebne oder von einem Gipfel der Erde rings um mich blicke, nur Erd und Himmel sehe und mich in dieser Himmlischirrdischen Aussicht verliere."[328] Oder an anderer Stelle: "Komm hinaus, Jüngling, aufs freie Feld und merke. Die urälteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Thatsache, grosses Werk Gottes in der Natur."[329] Die Welt und Natur des Alten Testaments ist ganz nah, sofern sie auf gegenwärtige Empfindungen anspricht. Solche Empfindungen manifestieren sich aber überall, in der biblischen Antike und zugleich in der Gegenwart im Geist der Kindheit. Der "Strom der Bilder"[330] führt von Ägypten durch das Alte Testament, er zieht sich wie ein "Lichtfaden"[331] durch die Geschichte. Herder findet ihn neben Genesis 1 in den Psalmen, Hiob, Pindar, Ewald von Kleist, Shakespeare, Milton, Klopstock, Haller, Gerstenberg und Ossian[332].

Diese Reihe ist keineswegs zufällig und dokumentiert von der literaturgeschichtlichen Seite das gegenwartsorientierte Interesse Herders an den biblischen Texten. Abgesehen von den Bibeltexten handelt es sich um Namen, die aktiv oder als Vorbild zur Neubegründung von Poesie und Poetik des 18. Jahrhunderts auf Gefühl, Individualität und Subjektivität beigetragen haben[333]. Der Bezug auf die genannten Dichter hat den Nebensinn, den biblischen Texten die Natürlichkeit und Vernünftigkeit zu vindizieren, die ihnen in der poetologischen Diskussion der ersten Hälfte des 18. Jh. häufig abgesprochen wurde[334]. Ein Beispiel für das Hineinzitieren biblischer Texte in moderne Zusammenhänge, das zugleich ein Hineinfühlen in die alte Poesie ist: "setze dich in das Gefühl, in welches dich z.B. ein Shakespear zu setzen vermag, wenn er bei Mitternacht die unmenschlichste, schrecklichste That vollbringen läßt ... Fühle alle diese Nachtszenen auf einmal, und welch ein Sinnbild des Bösen wird natürlicher, als Finsterniß, und welche Flüche natürlicher, als die schwarzen Nachtflüche der Morgenländer: 'Selbst die Sterne der Dämmerung seyn dir finster! Vergeblich harre auf Licht und komme kein Licht! Und sehe nie die schönen Augenlieder Der Morgenröte!'"[335] (Hi 3,9)

Inwiefern das Hiobbuch an der sinnlichen Naturlehre der Morgenländer partizipiert, deutet Herder an, indem er Hiobstellen, die von der Natur handeln, auf das im Schöpfungsbericht Erzählte bezieht. Der strukturelle Griff durch die Texte reißt sie zwar aus ihrem engeren Kontext, beruht aber auf der im 18.Jh. verbreiteten Überzeugung, daß Gen 1 und das Hiobbuch einen gemeinsamen historischen Ort haben als die ältesten Texte der Schrift. Sie teilen die älteste überlieferte Weltansicht mit, gehören also zu einem historisch geschlossenen Gedankenfeld[336].

---

326 VI, 80. Der Mensch der Gegenwart ist, wie Herder weiter sagt, als Prometheus zu verstehen (und damit offenbar gerade nicht als Hiob): Der menschliche Geist "hat mehr gethan. Er hat das Feuer des Himmels entwandt und Blitz und Donner den Wolken geraubet...". Vgl.u. Kap.6.2. zur Verknüpfung von Prometheus und Hiob im 19.Jh.

327 VI, 46.

328 VI, 3.

329 VI, 258.

330 VI, 29.

331 VI, 335.

332 Etwa Pindar (VI, 4.213); E.v.Kleist (VI, 15.18.23.24); Shakespeare (VI, 10); Gerstenberg (VI, 43); Haller (VI, 47); Klopstock (VI, 5); Ossian (VI, 21); Milton (XI, 277-279).

333 Auch der Gedanke von der Poesie als Muttersprache ist von der Gegenwart her gedacht: für das in direkter Nähe der "heiligen Natursprache" (VI, 302) angesiedelte Hebräische ist nach Herder das Verb das Grundwort der Sprache (vgl. XI, 227-235) - wie für den sogenannten Sturm und Drang (vgl. I.Schönfeld, Die malende Poesie, 181).

334 Vgl. H.Wiegmann, Geschichte der Poetik, 56-87; zur poetologischen Bibelkritik vgl. J.Dyck, Athen und Jerusalem.

335 VI, 10.

336 Im Folgenden sind nur Stellen aus der Archäologie der Hebräer genannt. Aber in der Ältesten Urkunde, in der das Hiobbuch weniger extensiv gebraucht wird, sind die Stellenverbindungen ähnlich; Gen. 1,6f und Hi 38,25-28 (VI, 230); Gen. 3,18 und Hi 3,11.13.17f.; 7,1f.

a) Zu Gen 1,2.4-5 zieht Herder unter den Stichworten Finsternis - Licht Hi 3,4-9; 15,21-23; 19,8; 24,14-16; 38,19f.[337]. Um nur ein Beispiel zu nennen: Die Schöpfungsfinsternis ist, weil der gleichen poetischen Empfindung sich verdankend, "jene alte ewige Nacht, jenes fürchterliche Dunkel, in welches der fluchende Hiob seinen Geburtstag verwünschet"[338]. Hingegen bekräftigt Hi 38,19f. die Urheberschaft Gottes in Gen 1,5: "das Tagewerk ist vollendet!... Wer kanns vollenden, als Gott? 'Weißt du den Weg zum Lande, der Wohnung des Lichts, und zum Ort der Finsterniß? Hast du beide in ihrer Grenz' ergriffen und den Fußsteig zu ihrer Wohnung bemerkt?'"[339]

b) Zu Gen 1,6f. fügt Herder Hi 9,8; 11,7-9; 26,8f.; 37,18; 38,22f. 25-27.34 unter dem Stichwort "sinnliche Bilder der Ausdehnung der Schöpfung" in verschiedene Textmosaike ein und schließt: "Man siehet, daß sich die Bilder im Detail nach der Weise jedes Dichters verändert haben; im Ganzen aber ist der Orientalismus klar."[340]

c) Gen 1, 10 wird beurteilt mit Hi 38,8-11, dem "Lob, was ihm über dies Tagewerk die Morgenländischen Dichter in so erhabnen Bildern geben"[341].

d) Hi 38, 13-15 beschreibt, wie "ein sinnlicher Weltenbürger"[342] das Gen 1,16 geschaffene große Licht empfindet[343].

e) Bei Gen 1,17f hebt Herder die Ähnlichkeit der Bilder zu Hi 9,7-9 und 26,13[344] hervor.

f) Endlich wird von Gen 1,21 aus mit Hi 41,10-16.18-21 und 23-25a.26b eine der "schreckliche(n) und fabelhafte(n) Erzälungen"[345] zitiert, die die "Welt der großen Waßerungeheuer" schildert, die "in der Einbildungskraft der Morgenländer sehr furchtbar und lebendig"[346] war.

Die Logik des Herderschen Verstehens ist die Polarität zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen, zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Nähe und Fremdheit. Diese Polaritäten sind jeweils alternierende Momente der prinzipiell offenstehenden Möglichkeit, im sinnlichen Gefühl den Ursprung, d.h. im Grunde, die eigene Natur zu verstehen. Durch die frühe Geschichte und Sprache scheinen die Grundgegebenheiten des Menschen hindurch, die schon völlig da sind und sich trotzdem noch entwickeln[347]. Wird man ein "umherziehender Morgenländer"[348], so steht man am Ursprung der menschlichen Natur, der auch noch vor der Gegenwart steht: "Zur ältesten Menschlichen Natur laßet uns zurückkehren und Alles wird sich finden und ordnen."[349] Die Geschichte hat in der im Alten Testament textgewordenen Frühzeit Ursprung und Genese von Humanität zum Thema. Sie ist auf eine ästhetisch-poetische Aneignung verwiesen. Mit Thomas Willi gesagt: "An den Werken der Antike, des Alten Testaments sollte sich der Mensch seiner bewußt werden - da sollte er zum modernen Menschen werden."[350]

Das ist der Sinn des berühmten Satzes aus dem ersten Brief über das Studium der Theologie:

---

337 Vgl. VI, 5f.9.11.

338 VI, 5.

339 VI, 11.

340 VI, 16. Die Stellen VI, 12-15.

341 VI, 16.

342 VI, 19.

343 Vgl. VI, 20.

344 Vgl. VI, 21.

345 VI, 23.

346 VI, 22.

347 Herder entdeckt "im Denkmal der mosaischen Urkunde ... den Keim der Natur - und Menschengeschichte". (V.Hofe, "Weitstrahlsinnige" Ur-kunde, 375)

348 VI, 9.12.17.19.50 u.ö.

349 VI, 104.

350 Willi, Kanon und Kritik, 350.

"Menschlich muß man die Bibel lesen: denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben: menschlich ist die Sprache, menschlich die äussern Hülfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist ja der Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann, jedes Hülfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll. Sie können also sicher glauben, je humaner (im besten Sinne des Worts) Sie das Wort Gottes lesen, desto näher kommen Sie dem Zweck seines Urhebers, der Menschen zu seinem Bilde schuf, und in allen Werken und Wohlthaten, wo er sich uns als Gott zeigt, für uns menschlich handelt."[351]
Theologiegeschichtlich muß man hier "die endgültige und entscheidende Aufhebung des altevangelischen Offenbarungsbegriffs"[352] sehen, die Setzung des Menschen als Subjekt der Religion[353]. An Herder knüpfen mit Schleiermacher und de Wette jene Theologen an, die die anthropologisch-ästhetische Transformation der Theologie am Anfang des 19.Jh. zu Ende bringen. Sie waren in der Lage, Herders Zugang zu konzeptualisieren und begrifflich auf die gegenwärtig herrschenden Tendenzen zu beziehen[354].

Nur mit gewissen Einschränkungen hingegen kann man Herder in die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments stellen. Er hat "keine einzige gründliche Auslegung und Erklärung alttestamentlicher Texte erarbeitet,"[355] und die Einzelheiten von Herders Bibelauslegung sind im Forschungsprozeß untergegangen. Aber er hat die philosophischen Voraussetzungen der historischen Exegese komplexer durchreflektiert als die historisch-kritischen Exegeten, für die philosophische Komplemente ihrer kritischen Tätigkeit Rationalismus und Moralismus waren und damit genau die Momente, die sie in den biblischen Texten selbst eben nicht fanden. Herder hatte, anders als die rationalistisch-moralische Exegese, kein schlechtes Gewissen in der Interpretation der frühzeitlichen Texte. Wenn er deren Sinnlichkeit verteidigte, tat er es so, daß er zugleich die Aufklärung kritisierte. Solch kritische Funktion konnten die biblischen Texte für die Exegese nicht erhalten.

3.1.2 Altes Testament und Theologie

Bleiben wir bei der herderkritischen interpretatorischen Perspektive, die das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte im Sinne einer logisch-argumentativen Prävalenz des nichttheologischen Faktors versteht, so läßt sich sagen, daß die historisch-poetische Sicht des Alten Testaments auch die Grundlage von Herders theologischem Blick auf die Bibel bildet[356]. Dann zeigt sich, daß die Zusammenführung des Gedankens vom individuellen Volksgeist des Alten Testaments und dem Gedanken der theologischen Prävalenz des Christlichen in einer Art christlicher

---

351 X, 7.

352 E.Hirsch, Geschichte IV, 230. Dabei ist Herder rein schultheologisch gesehen überhaupt nicht revolutionär, eher gemäßigt. Richtig meint Hirsch: "Wollte man Herder rein schultheologisch einordnen, so dürfte man ihn einen Ernesti sehr nahebleibenden, mit der Zeit nicht ganz mitgehenden Übergangstheologen nennen, welcher von der nach dem Sinn der Sprache ausgelegten Bibel her den Dogmatismus der Orthodoxen wohl erweicht, aber der eigentlichen Neologie gegenüber ... starke Zurückhaltung übt und weder in biblischen noch in dogmatischen Fragen zur entschlossenen Kritik vorgestoßen ist." (Geschichte IV, 217)

353 Nach Kraus liegt in Herders Lebenswerk "der entscheidende Knotenpunkt des theologischen Denkens der neueren Zeit vor uns" (Geschichte, 127). Herder repräsentiere die "ästhetisch-humanistische Wurzel" (118) der neueren Theologie, während Semler für deren "moralisch-gnostische" (118) Linie steht. Vgl. auch J.Puschmann, Alttestamentliche Auslegung.

354 Da Schleiermacher aber seine Religionstheorie nicht mehr exegetisch verantwortet, sondern theoretisch, philosophisch-begrifflich argumentiert, fallen bei ihm gerade die Dokumente der aufklärungskritischen Sinnlichkeit, die Texte des Alten Testaments, unter die Kritik des Judentums.

355 Kraus, Geschichte, 127.

356 Zu Herder als Theologe vgl. H.-J.Kraus, Geschichte, 114-132; K.Barth, Die protestantische Theologie im 19.Jh., I, 259-281; J.E.Dibbits, Herder beschouwd als Theoloog, inzonderheid als verklaarder van den Bijbel; A.Werner, Herder als Theologe; J.Puschmann, Alttestamentliche Auslegung und geschichtliches Denken, 32-110; K.Scholder, Herder und die Anfänge der historischen Theologie; T.Willi, Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, 109-149; E.Hirsch, Geschichte IV, 209-247.

Geschichtsphilosophie resultiert. Sie ist eine Form der von Religion und Offenbarung bestimmten Geschichte, die nach Herder die, weil historische, auch legitime theologische Fortsetzung der im Alten Testament begonnenen Geschichte darstellt. In dieses Kontinuum gehört das Hiobbuch nicht direkt hinein, es ist vielmehr eine allgemeine Grundlage dessen, was sich in der besonderen Geschichte Israels und des Christentums entfaltet.

In einem ersten Gedankenkreis geht es um den individuellen Volksgeist Israels auf dem Hintergrund seiner Geschichte. Israels "noch unvollendete Führung ist das größeste Poem der Zeiten, und geht wahrscheinlich bis zur letzten Entwicklung des großen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinaus."[357] Israel ist ein historisches Ereignis und darum "sind auch die Schriften wahr" und schließlich "auch der Geist dieser Schriften", "denn er ist nur Geist des Volkes und seiner Geschichte."[358] "So abstehend in Jahren, Inhalt und Absicht sie sind, so ganz sind sie in Einem Geist, im Geist seines Gottes und seiner Geschichte verfasset."[359] Das Eintauchen in den individuellen Geist der Schrift läßt Herder fragen: "Wo ist ein so herrlich Volk, zu dem seine Götter sich also nahten, als Jehova zu diesem Volke? Wo ist ein so herrlich Volk, das so gerechte Sitten und Gebote hatte, als diese Gottesgebote waren?"[360] Der Volksgeist Israels trägt seine Berechtigung in der Geschichte, die ihn hervorgebracht hat. Mehr noch, Israel bildet gleichsam die poetische Dimension der ganzen Weltgeschichte, aber nur insofern, als es auf Fortsetzung im Christentum angelegt ist.

Der zweite Gedankenkreis knüpft daran an. Wenn das Alte Testament "theologisch" in den Zusammenhang mit dem Neuen Testament gebracht wird, kommt es darauf an, "sich das A. und N.T. harmonisch zu denken"[361]. Harmonie bedeutet aber: Begriff der ganzen Geschichte, dessen also, was gegenwärtig am wirkkräftigsten ist. Dann aber muß man nach Herder sagen, daß das historische Recht am Alten Testament auf die Christen übergegangen ist, auch wenn Judentum und Christentum "auf die Erfüllung eines letzten Erweises ... warten"[362]. "Wer wird Recht haben? Das mag der Ausgang zeigen. Wer hat jetzt Recht? Mich dünkt, die Christen: denn ihr A.T. ist nicht ohne Erfüllung ausgegangen und diese ist ihnen das Pfand zu künftiger höherer Erfüllung. Den Juden ists unter der Hand abgerissen, wie ein versengter Faden reißt."[363] Daraus folgert Herder: "Sie sehen, man muß ein Christ seyn, selbst um die Schriften des A.T. nicht zu verläugnen und am Ende der Welt mit allen Eins zu werden, die in der wahren Hoffnung Israels je gelebet haben"[364]. Die universalgeschichtliche, Israel integrierende und nicht ausschließende, Perspektive könnte verdecken, daß Herder keine Ausnahme bildet von der Unfähigkeit und Unwilligkeit christlicher Theologen nicht nur seiner Zeit, eine eigenständige jüdische jüdische Religion und Auslegung des Alten Testaments zu respektieren. Einen traditionellen theologischen Gedankengang philosophisch interpretierend beginnt für Herder die Universalgeschichte bereits im Alten Testament mit Christus. Christus ist der Kern, "schon in Moses Gesetzgebung"[365], während das Alte Testament im Laufe der Geschichte als "äußerliche Hülle"[366] abgeworfen wird. Das "N.T. also war eine Erfüllung des Alten, so wie der Kern erscheint, wenn alle Schalen und Hüllen abgewunden sind, die ihn verbargen. Sie wurden allmählich und immer feiner abgewunden bis Christus da stand"[367]. Ins Geschichtsphilosophische transferiert bedeutet das aber: wenn die christliche Religion nicht an die Stelle der jüdischen tritt und "den letzten Erfolg aller Weißagungen entwickeln"[368] kann, hört "das A.T. ohne Absicht"[369] auf, widerspricht sich selbst, und endet "auf eine schnöde, unerwartete, unerklärliche Art"[370]. Mit dem Christentum erst, der "Theil- und Anfangsentwicklung des vorigen Plans ... auf neuem, geistigen Grunde"[371], wird die Gesamtheit der Entwicklung denkbar, die allerdings auch über das

---

357 12.Brief, das Studium der Theologie betreffend, X, 139.

358 X, 140.

359 Ebd.

360 X, 143.

361 18.Brief, X, 197.

362 X, 208.

363 Ebd.

364 X, 209.

365 X, 215.

366 Vgl. ebd.

367 X, 213.

368 X, 207.

369 Ebd.

370 Ebd.

371 X, 206.

Christentum hinausgeht, "von dem wir noch das Wenigste erlebt haben"[372] und in der auch das Judentum aufgehoben wird: "Auch die Christen sind Israeliten, nur mit dem Glauben und der Hofnung näherer Zukunft, durch den Mann, durch den Gott Eine Entwicklung im Stillen gemacht hat, die andere herrlich und ewig machen wird. In ihr werden Jude und Christ Eins werden, in dem der beyder Testamente Hoffnung und Erfüllung, Ja und Amen ist, war und seyn wird."[373]

Im 'Geist der ebräischen Poesie' erscheinen beide Perspektiven übereinandergelegt, allerdings mit klarem Schwergewicht auf einer Literaturgeschichte der Poesie des Alten Testaments. Sie behält damit ihr individuelles Gewicht, unverkennbar aber nicht in der israelitischen Besonderheit, sondern insofern sie historisch-individuelle Trägerin des allgemeineren morgenländischen Geistes ist. Gerade jene in aller Individualität allgemeine Dimension des Hebräischen, für die das Hiobbuch in ausgezeichneter Weise steht, dürfte mit der endgeschichtlichen Allgemeinheit korrespondieren, in die das Christentum alle Besonderheiten entschränken wird. Daher ist nicht Israel der theologische Grund des Neuen Testaments, sondern es gibt nur einen sprachlich-geschichtlichen Grund, das individuelle Allgemeine der hebräischen Poesie: "Der Grund der Theologie ist Bibel und der Grund des N.T. ist das alte. Unmöglich verstehn wir jenes recht, wenn wir dieses nicht verstehen: denn Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, der Genius der Sprache ist in beiderlei Büchern derselbe. Und den Genius der Sprache können wir nie beßer, d.i. wahrer, tiefer, vielseitiger, angenehmer studiren, als in Poesie, und zwar so viel möglich in den ältesten Poesien derselben. Es ist falsch und verführend, wenn man jungen Theologen das N.T. mit Ausschließung des alten anpreist; ohne dieses ist jenes auf eine gelehrte Weise nicht einmal verständlich. Dazu ist in ihm, dem A.T., eine so reiche Abwechslung von Geschichten, Bildern, Charakteren, Scenen: in ihm sehen wir die vielfarbige Dämmerung, der schönen Sonne Aufgang; im N.T. steht sie am höchsten Himmel und jedermann weiß, welche Tageszeit dem sinnlichen Auge die erquickendste, die stärkendste ist. Studire man also das A.T., auch nur als ein menschliches Buch voll alter Poesien, mit Lust und Liebe; so wird uns das Neue in seiner Reinheit, seinem hohen Glanz, seiner überirrdischen Schönheit von selbst aufgehn."[374]

Die Kontinuität dieser Entwicklung ist eine Funktion des Allgemeinen (der sprachlichen Strukturen) ebenso wie des Besonderen (der Geschichte); insofern gehört auch das Hiobbuch in diese Entwicklung, insofern es wesentliche Momente des in den geschichtlichen Besonderheiten sich ausformenden Allgemeinen enthält.

3.2 Die Hiobinterpretation Herders: Naturpoesie und Theodizee

Die Darstellung der Hiobinterpretation Herders soll im wesentlichen anhand des 1782 in erster Auflage erschienenen "Geistes der Ebräischen Poesie" erfolgen. In diesem Text finden sich direkte Aussagen zum Hiobbuch, die auch die früheren, impliziten Verwendungen des Textes in der "Archäologie" und der "Ältesten Urkunde" erklären können. Beide werden in der Herderforschung ohnehin als Vorarbeiten zu dem späteren Text gewertet[375], und von einer einschneiden-

---

372 19.Brief, X,216.

373 X, 215. Auch Herder teilt die aufklärerische Kritik des Mosaismus und sieht das Spezifikum des Christentums im Geist als dem Universalen gegenüber dem Partikularen des Judentums. T.Willi weist zwar darauf hin, daß Herder manche Dimensionen jüdischer Auslegung durchaus gutgeheißen hat (Verstehen, 3-6), doch betrifft das wiederum nur die Poesie, also das aufklärerisch am Alten Testament Rezipierbare. Unverständlich ist mir daher, wie Willi Herders Kritik an der jüdischen Auslegung so zurückhaltend bewerten kann ("Im Grunde ist Herders einzige Kritik an der jüdischen Auslegung des AT's..., dass sie unhistorisch vorgeht." A.a.O., 6), angesichts der ganz gängigen Formeln, mit denen Herder die rabbinische Exegese kritisiert: "Wer kennet nicht das viele so weithergeholte, Mystische, Kindische, Cabbalistische der Rabbinen?" (VI, 34) Auch wenn man, wie etwa Puschmann, behauptet, daß Herders Christologie ganz im Alten Testament verankert ist (Puschmann, 99), bleibt das christliche Auslegung, die keine Differenz zuläßt und sich geschichtsphilosophisch als Entwicklungsprozeß über beide Testamente hinaus entwirft.

374 XI, 222.

375 Vgl. etwa Suphans Nachbericht zum "Geist", XII, 404-415.

den Veränderung des Hiobverständnisses Herders ist nicht zu berichten[376]. Im Geist der ebräischen Poesie liegt die Hiobauslegung Herders in einem vielschichtigen und sperrigen Werk vor. Nicht umsonst gibt es bislang keine genaue Untersuchung des Textes[377]. Die Gründe sind einfach zu benennen. Die Form der Gespräche (im ersten Teil) setzt dem Versuch der systematischen Erfassung der Themen erhebliche Widerstände entgegen; dazu kommt die phänomenologisch unsystematische Art der Gedankenführung Herders. Mit seinem Thema hätte das Werk in eine literaturgeschichtliche Debatte über das Alte Testament gehört; doch die gab es zu Herders Zeit noch nicht. Die Einleitungswissenschaft fühlte sich zwar angesprochen[378], verstand aber offenbar die Tiefendimensionen des Werkes nicht. Herders Werk kam zu früh, und als man Anfang des 20.Jh. mit der Formgeschichte Herdersche Gedanken aufgriff, konnte man es nur auf der Basis der inzwischen weit fortgeschrittenen literarkritischen Analyse tun.

Die Hiobdeutung Herders wird im folgenden nach den Gegebenheiten untersucht, die die Gliederung des Geistes der ebräischen Poesie anbietet. Dabei wird systematisierend verfahren, indem die Gespräche auf die tatsächlich wenigen in ihnen verhandelten Themen hin durchsichtig gemacht werden.

Wir gehen dabei einen doppelten Schritt, der sich auch an Herders Gliederung orientiert. Der erste Schritt (3.2.1) analysiert den (vor allem in den Gesprächen vier und fünf fixierten) Stellenwert, den das Hiobbuch für die Grundlagen der hebräischen Poesie besitzt; der zweite Schritt (3.2.2) untersucht die Interpretation des Hiobbuchs, die sich im Abschnitt über die Komposition des Buches Hiob findet[379], auf dem Hintergrund des Poesiebegriffes Herders und unter Berücksichtigung der von Herder präzise wahrgenommenen Situation der zeitgenössischen Exegese. Im eigentlichen Interesse des Geistes der ebräischen Poesie selber liegt vorzüglich der erste Schritt; der zweite beruht darauf, daß für Herder das Hiobbuch die am höchsten zu bewertende Leistung für die Grundfragen der hebräischen Poesie erbringt und deswegen wie kein anderer Text einer eigenen Untersuchung gewürdigt wird.

Beide Schritte sind vollkommen voneinander abhängig und bilden letztlich eine höhere Einheit. Herder wäre ebensowenig in der Lage, die Grundfragen der hebräischen Poesie ohne das Hiobbuch zu diskutieren, wie umgekehrt das Hiobbuch ohne die hebräische Poesie zu interpretieren. Das Hiobbuch ist also mehr als ein Beispiel, es ist die Urkunde der allgemeinen Dimension der hebräischen Poesie.

---

376 Die drei für das Hiobverständnis auswertbaren Texte lassen sich zwar im Hinblick auf die allgemeine Entwicklung des herderschen Denkens voneinander abgrenzen. Doch scheint das Hiobverständnis davon kaum betroffen zu sein. Für werkbiographische Beobachtungen zum Geist der Ebräischen Poesie vgl. B.Suphan, XII, 404-415, woraus hervorgeht, daß Herder ursprünglich an eine "Geschichte der Wissenschaften, Geschichte des menschlichen Verstandes" dachte, zu der auch "eine Darstellung des jüdischen Volkes in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaften" (XII, 405) gehören sollte. Davon sind einige Übersetzungsversuche zum Hiobbuch übriggeblieben (vgl. XII, 406ff). Hierzu vgl. auch R. Haym, Herder II, 201ff, der das Wechselverhältnis von Poetologie und Übersetzung mit engem Bezug auf den Geist der ebräischen Poesie ausführlich und präzise beschrieben hat, wobei auch noch einmal der werkbiographische Aspekt beleuchtet wird.

377 Der Aufsatz von H.Robscheit, Herder als Ausleger des Alten Testaments, dargestellt an seiner Schrift 'Vom Geist...' ist keine wissenschaftliche Arbeit und erfaßt nicht das Ganze des Werks; H.Dechent, Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift (1904) ist eine erbauliche Eloge unter dem Motto "Mehr Herder!". Sonst ist zu verweisen auf R.Haym, Herder II, 192-213; U.Cillien, J.G.Herder, 55-57; Willi, Verstehen, interpretiert Herder unter systematischen Gesichtspunkten, nicht speziell den 'Geist' (daran schließt sich Kraus an [Herders alttestamentliche Forschungen]). Ein besonderes Interesse scheint heute nicht mehr mit dem "Geist" verbunden werden zu können: Er ist aus exegetischer Perspektive überholt, und hermeneutisch dürfte er zu eng mit Herders Poesie- und Naturbegriff verbunden sein. Vielleicht ist aber gerade für poetische Texte bei Herder auch gegenwärtig noch manche Anregung zu finden.

378 S.u. Exkurs zu Eichhorn, S.155ff.

379 XI, 316-320.

Bevor wir die Analyse beginnen können, müssen wir uns Klarheit verschaffen über die für das Hiobbuch wesentlichen Aspekte des Aufbaus des "Geistes".

Das Werk ist so, wie es jetzt in zwei Teilen vorliegt, ein Fragment. Herders Absicht war es ursprünglich gewesen, eine Geschichte der Poesie der Hebräer zu schreiben, die die historische Genese der Poesie bis zum Exil darstellen, danach die Geschichte der Wirkungen dieser Poesie im Christentum, bei den Juden und anderen Völkern beschreiben und schließlich mit der Erschließung dessen enden sollte, "was das Phänomenon und das Resultat dieser Schriften und ihres Geistes in der ganzen uns bekannten Geschichte der Kultur und ihrer Weltveränderungen sein möchte?"[380] Dieser weitgespannte Plan wurde durchgeführt bis zur Poesie der davidisch-salomonischen Zeit. Das letzte große Thema sind die Psalmen, wonach mit einem Ausblick in die prophetische Poesie das Werk abbricht.

Nahezu der gesamte erste Teil ist allerdings offensichtlich nicht einfach unter das Stichwort der Geschichte der Poesie zu fassen. Er ist (nach Suphans Darstellung im Laufe des Arbeitsprozesses geworden[381]) eine Untersuchung über philosophische und sprachliche Grundstrukturen der hebräischen Poesie. Herder änderte daher auch den beabsichtigten Titel des ganzen Werks. Aus der Geschichte wurde der Geist. Zum neuen Titel schreibt Suphan:

"Von Montesquieus philosophisch-geschichtlichem Hauptwerk entlehnt - an dem sich vielleicht noch mehr als an Winckelmanns Kunstgeschichte Herders 'Sehart' gebildet hat - eignete er sich wie kein anderer dazu, das Übergewicht der Reflexion über die historische Darstellung zu bezeichnen. Um eine philosophische Geschichte des poetischen Zeitalters der Menschheit zu illustrieren, müsse man 'mit allgemeinen Aussichten über Erdstriche, Völker und Zeiten einen Geist urkundlicher Traditionen und mythologischer Gesänge sammeln, wie Montesquieu einen Geist der Gesetze gesammelt', hatte Herder schon in einem Rigaer Aufsatze (1768) behauptet; mit allgemeinen Aussichten über das Morgenland geschah das hier wenigstens bei einer, bei der für die Geschichte der Cultur wichtigsten Nation."[382]

Die Gliederung besagt, daß Herder als die Hauptfigur für die Geschichte der Poesie Mose ansieht, der die erste Blütezeit der Poesie verkörpert, während die zweite in der davidisch-salomonischen Königszeit liegt und die dritte die der großen Schriftpropheten (für Herder vor dem Exil) ist[383]. Mose bildet also den eigentlichen Anfang der Arbeit Herders[384]; denn mit ihm beginnt die israelitische, nationale Poesie als besondere Ausformung des allgemeinen Hebräischen. Herder begründet das literaturgeschichtlich: Mose war der kräftigste und einflußreichste Ursprung von Traditionen, wie seine unvergleichliche Nachgeschichte im Alten Testament dokumentiert. Das heißt aber auch: Mose bringt nur eine besonders kräftige, wirkmächtige Umformung der allgemeinen Grundlagen der hebräischen Poesie hervor. Um diese Grundlagen geht es im ersten Teil, der "überhaupt nichts als prolusio oder praeludium" ist, wie Herder an Eich-

---

380 XI, 217.

381 Vgl. XII, 386f.

382 XII, 387f.

383 Vgl. XI, 216.

384 "Das Werk selbst (sc. der zweite Teil, J.M.) fängt vom grossen Gesetzgeber des Volks an". (XI, 215) Zur Rolle des Mose vgl. auch den Schlußabschnitt des 1.Teils, XI, 450-459.

horn schreibt[385]. Das ist eine Formulierung, die gegenüber dem Exegeten die Bedeutung der allgemeinen Momente bewußt gegen die israelitische Geschichte der Poesie zurücknimmt. In Wahrheit sind natürlich beide Teile zumindest logisch von gleichem Gewicht, der erste Teil repräsentiert das Allgemeine, von dem der zweite eine individuelle, historische Gestalt zeigt.

In diesem Aufbau des Ganzen zeigt sich Herder, trotz allen Historismus', als Repräsentant der Aufklärung, die geschichtliche Prozesse im Schema Allgemeines/Universales und Besonderes strukturierte. Herders Leistung besteht wesentlich darin, dieses Schema historisiert und individualisiert zu haben. Zu berücksichtigen ist aber auch die theologische Vorgeschichte dieser Struktur. Herder zeigt sich nämlich noch durchaus beeinflußt von der älteren heilsgeschichtlichen Auffassung, er folgt in großen Zügen ihrem Geschichtsbild, das mit dem allgemeinen Handeln Gottes im ersten Buch Mose beginnt und sich dann erst auf sein besonderes Handeln an Israel einschränkt. Schon in der Orthodoxie ist das Vormosaische der Raum des allgemeinen, aber schon evangelischen Handelns Gottes (und darin liegt eine wenn auch indirekte Voraussetzung für das aufklärerische Schema), während das Gesetz durch Mose für Israel gegeben wird, um ein besonderes Volk auf den Weg zum Evangelium zu führen. Mit der historischen, die Text-, Literar- und Tendenzkritik einschließenden Auffassung von der Geschichte Israels im 19.Jh. hat diese Sicht wenig zu tun. Für Herder gilt ein geschichtsphilosophisch interpretiertes theologisches Schema, das von einer allgemeinen, hebräischen bzw. noch allgemeiner: morgenländischen Fundierung ausgeht; das Hiobbuch repräsentiert diese universale Schicht des Alten Testaments.

Ein genauerer Blick auf die Themen des ersten Teils des "Geistes" zeigt die Struktur, die Herder im Allgemeinen des Alten Testaments entdeckt und für die er das Hiobbuch auswertet. Das Allgemeine, der "Ursprung" (im Sinne von "Wesen") der Poesie, ist dreidimensional gegliedert. Es geht um "die drey Hauptstücke ..., auf die sich die Poesie der Ebräer in ihrem Ursprunge gründet. Zuförderst das Poetische im Bau und Reichthum ihrer Sprache: sodann die Urideen, die sie von den ältesten Zeiten empfangen hatten, und die gleichsam eine so erhabne als simple poetische Kosmologie sind: drittens die Geschichte ihrer Väter bis auf ihren Gesetzgeber, und was in ihr Grund zur Auszeichnung sowohl des ganzen Volks, als besonders der Schriften und Poesien derselben gewesen."[386] Sprache und Kosmologie bilden die strukturellen Aspekte. Hier stellt Herder einen gewissen Allgemeinheitsgrad der Regeln und Bilder heraus. Die Untersuchung über die Sprache geht auf "eine Philosophie nicht bloß über ihre simple Form und Grammatik, sondern auch über die reichen Fundgruben und Origines der Sprache"[387], während die Kosmologie entwickelt wird

"aus den Urbegriffen der Ebräer, so fern sie in ihren ältesten Urkunden, ihrer Sprache oder in der Sprache und Vorstellungsart verwandter Nationen liegen: denn es ist ausgemacht, daß in dieser Fundgrube von Begriffen, was ein

---

385 Am 12.7.1782, (Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß, Bd. 2, Leipzig 1862, 274). Kurze Zeit später hat Eichhorn den ersten Teil des "Geistes" rezensiert. Dabei richtete er sein Augenmerk zwar auf das israelitische Moment und also auf die Rolle des Mose. Von daher erscheint auch Eichhorn der erste Teil als "Vorbereitung auf das Ganze" (Göttingische gelehrte Anzeigen, Zugabe, 30.St., 27.7.1782, 467). Aber Eichhorn hebt hervor, Herder betrachte "die ältesten Poesien, wie sie noch wenige betrachtet haben, als Archiv der Bildung des menschlichen Geistes" (a.a.O., 468). Daher kann das Werk für mehrere Disziplinen wichtig werden: Dem "Theologen entwickelt es, wie sich der Glaube der Welt von der untersten Stufe, und die Moral von der ersten Einfachheit allmählig erhoben hat; dem Philosophen, wie sich die ersten engen Begriffe des menschlichen Geistes allmählig erweitert haben; dem Forscher der Geschichte, wie die ältesten Sagen der Welt fortgeleitet, entwickelt und verändert worden sind; und dem Mann von Geschmack und dem Liebhaber der Poesie, welches der Charakter der hebräischen Dichtkunst war, durch welche Stufenfolge sie zu ihrer Blüthe gelangt ist und in welcher sie wieder verblüht hat." (A.a.O., 468)

386 XI, 215f.

387 2.Brief an Theophron, XI, 171.

Volk von Gott, der Welt, der Schöpfung, der Menschheit und ferner nach seiner Sprache und ältesten Traditionen denket, der Stof liegt zu seiner ganzen poetischen Form und Weisheit. Nun ists eben so ausgemacht, daß viele dieser herrlichen Ideen dem Volk Israel nicht ausschliessend eigen sind, sondern durch mehrere verwandte Völker und Dialekte laufen, wie ich zur Probe dessen das Buch Hiob und die Arabische Sprache anführe."[388]

Nun gehören für Herder aber auch "die eigentlichen Geschlechtsnachrichten dieses Volks von Abraham bis zu Moses"[389] zum Ursprung der hebräischen Poesie, ja durch dieses geschichtliche Element wird sie wohl überhaupt erst aus einer morgenländischen zur hebräischen Poesie. Ihr Allgemeines also besteht im unauflöslichen Zusammenhang von struktureller (Sprache, Kosmologie) und geschichtlicher Dimension. Daher gliedert Herder den Ursprung der Poesie in den objektiven (strukturelle Aspekte) und den subjektiven Ursprung, der die "Umstände" verzeichnet, "unter denen die Sprache solcher Bilder und Empfindungen fähig ward, und sich in Personificationen, Dichtungen, Sagen, Lieder und Weisheitsprüche solcher Art verbreiten konnte."[390] Objektiv strukturelle und subjektiv geschichtliche Momente können kaum rein analytisch dargestellt werden. Denn Sprache und Kosmologie der Hebräer lassen sich nur in ihrer geschichtlichen Entwicklung studieren, und umgekehrt artikuliert sich die Geschichte Israels nach Herder in der Poesie und wird wesentlich als Träger poetischer Tradition aufgefaßt[391].

Der Geist der ebräischen Poesie ist in dem für uns relevanten Teil in Form eines Dialogs in zehn Gesprächen abgefaßt. Dieses Darstellungsmittel hat als solches keinen Einfluß auf die Untersuchung, es ist auch aus Herders Sicht keineswegs notwendig mit der Entwicklung des Themas verknüpft. Herder hat die Form, die den Leser freilassen sollte, später als gezwungen empfunden[392] und für den zweiten Teil nicht mehr verwendet. Die Dialogform bietet an sich keine Probleme: Eutyphron vertritt Herders Ansicht, Alciphron repräsentiert, auch als Figur eines möglichen Lesers, einen aufklärerischen Standpunkt, denn er "spricht manchmal wie das Publicum von hundert Köpfen"[393], läßt sich aber gern belehren. Hier und da wird seine Meinung rekonstruiert werden müssen, weil in ihr der weitere geistesgeschichtliche Hintergrund entworfen wird, vor dem Herder seine Thesen aufführt.

3.2.1 Die Grundlagen der hebräischen Poesie und das Hiobbuch

Im ersten und im Sinne des Geistes der ebräischen Poesie grundlegenden Aspekt der Hiobinterpretation erschließt Herder Hauptmomente von Ursprung und Wesen der Poesie mit dem Hiobbuch, und zwar in den Gesprächen Nr. 2-5; 7 und 8 des ersten Teils[394]. Die Leistung des Hiobbuchs betrifft die Struktur der Poesie und das Schwergewicht liegt auf dem "Weltaspekt", der "Kosmologie", und zwar unter den Themen "Naturpoesie" (2. - 5. Gespräch) und "Moralpoesie" (7. Gespräch); nicht von gleicher Relevanz ist die Bedeutung des Hiobbuchs für das geschichtliche Element des Wesens der Poesie, das unter dem Titel der Vorsehungspoesie im 8. Gespräch behandelt wird, aber das Hiobbuch nicht zum Hauptzeugen hat. Nicht von auffälliger Relevanz ist das Hiobbuch für den Strukturaspekt der Sprache als allgemeinstem Tatbestand der hebräischen Poesie (vorzüglich im 1.Gespräch dargestellt), von dem her auch das Hiobbuch nur ein

---

388 XI, 172.

389 Ebd.

390 XII, 27. Die Unterscheidung objektiv-subjektiv bringt Herder in der Zusammenfassung des 1.Teils vor dem 2.Teil, wobei er den Schwerpunkt auf die Gattungen legt, vgl. XII, 5-32.

391 Vgl. Willi, Verstehen, 70-76.

392 Vgl. XII, 3.

393 XI, 221. Vgl. R.P.Lessenich, Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie, 33.35.68.104.

394 XI, 245-262 (Nr.2); 263-279 (Nr.3); 280-300 (Nr.4); 301-320 (Nr.5); 354-380 (Nr.7); 381-404 (Nr.8).

Text unter anderen ist. Die *sprachlich*-strukturelle Dimension wird nun zuerst dargestellt unter erkenntnistheoretischem (a) und gattungstheoretischem (b) Aspekt. Danach geben wir einen kurzen, einteilenden Überblick über die für das Hiobbuch einschlägige *kosmologisch*-strukturelle Dimension (c).

a) Der Poesiebegriff Herders ist das logische Zentrum seiner Darstellung der hebräischen Poesie. Alle einzelnen "Poesien" (Natur, Moral usw.) haben in ihm ihre Grundlage und er bildet auch die Grunddimension des Hiobbuchs; von hier aus läßt sich begründen, inwiefern Herder in der poetischen Interpretation des Hiobbuchs einen neuen Abschnitt einleitet.

Obwohl Herder nicht der erste gewesen ist, der das Hiobbuch als Poesie verstanden hat, war diese Zuordnung bis zu Herder doch mit mannigfachen Schwierigkeiten behaftet[395]. Im Anschluß an Hieronymus' Vorrede zum Hiobbuch[396] ist immer von der Poesie des Hiobbuchs gesprochen worden. Aber im Laufe der Zeit wurde deutlich, daß man den biblischen Text nicht mit den universell akzeptierten der antiken Rhetorik entstammenden Formen interpretieren konnte[397]. So waren Mitte des 18. Jahrhunderts die Standpunkte in dieser Frage sehr schwankend, wie an einer Bemerkung in der deutschen Übersetzung des englischen Bibelwerkes verdeutlicht werden kann (1756): "Itzo ist es aber sehr schwer, wo nicht gar unmöglich, das Maaß und die Einrichtung dieser Verse zu finden. Gleichwohl entdecket man in dem ganzen Werke einen dichterischen Geist, und die edeln, kühnen, und verblümten Ausdrücke, welche die Seele der Dichtkunst sind."[398] Der negative Ausdruck dieser Schwierigkeit war die Ansicht der Vertreter der klassischen lateinischen Regelpoetik, die die Poesie der Bibel generell als vernunftwidrig kritisierten: In "den Augen der Klassizisten trug die Bibelpoesie zu sehr die Spuren einer vernunftwidrigen, kunstlos spontanen Naturdichtung, die der Ausdruck eines primitiven

---

395 Vgl. zur gesamten Entwicklung des wechselhaften Verhältnisses von Poesie und Bibel seit der Alten Kirche J.Dyck, Athen und Jerusalem.

396 Vgl. Biblia sacra iuxta vulgatam versionem: "A principio itaque voluminis usque ad verba Iob apud Hebraeos prosa oratio est. Porro a verbis Iob in quibus ait: 'Pereat dies in qua natus sum et nox in qua dictum est: Conceptus est homo' usque ad eum locum, ubi ante finem voluminis scriptum est: 'Idcirco ipse me reprehendo et ago paenitentiam in favilla et cinere', exametri versus sunt, dactilo spondeoque currentes et propter linguae idioma crebro recipientes et alios pedes non earundem syllabarum, sed eorundem temporum. Interdum quoque rithmus ipse dulcis et tinnulus fertur numeris lege solutis, quod metrici magis quam simplex lector intellegunt. A supradicto autem versu usque ad finem libri parvum comma quod remanet prosa contextitur. Quod si cui videtur incredulum, metra scilicet esse apud Hebraeos et in morem nostri Flacci graecique Pindari et Alchei et Saffo vel Psalterium vel Lamentationes Hieremiae vel omnia ferme Scripturarum cantica conprehendi, legat Filonem, Iosepphum, Origenem, caesariensem Eusebium, et eorum testimonio me verum dicere conprobabit."

397 Vgl. für eine Position des 17.Jh. die Feststellung D.Pfeiffers, zit. bei Serpilius, Lebensbeschreibungen I, 176: "Quomodocunque rem aggrediamur: sub leges constantes Hexametrorum & Pentametrorum sacra carmina cogere non possumus." Ferner zusammenfassend wichtig für den Diskussionsstand des frühen 18.Jh. A.Calmet, Biblische Untersuchungen, übers.v.J.L.Mosheim, II, 2.Aufl.Bremen 1744 (11.Untersuchung: Von der Dichtkunst der alten Hebräer, 106-143). Calmet, vom Übersetzer Mosheim heftig kritisiert, sieht die hebräische Dichtkunst als natürlich-ungebundene, regellose Sprache an, die sich durch hohe, edle Gedanken auszeichne, als "Arbeiten eines vortrefflichen, feurigen, und vom Geiste Gottes getriebenen Geistes ..., der in seiner Entzückung seine Gedanken und Empfindungen in einer dichtermäßigen und erhabenen Schreibart ausdrücket, ohne sich an die Regeln der Kunst zu kehren ..." (141); vgl. ferner für das spätere 18.Jh. C.L.Leutwein, Versuch einer richtigen Theorie von der biblischen Verskunst, Tübingen 1775, der im Gegensatz zu Calmet das Wesen der biblischen Poesie in der poetischen Malerei sieht (vgl. 100), die durchaus nach lateinischen Regeln betrachtet werden könne. Vgl. dann im Ganzen neben J.Dyck auch D.Gutzen, Poesie der Bibel; R.P.Lessenich, Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie; M.Alpers, Alttestamentliche Dichtung.

398 Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, hg.v. J.A.Dietelmair, Bd. 5 (fortan zitiert als Englisches Bibelwerk), 266. Mit diesem Werk, das in recht unübersichtlicher Weise zahlreiche Anmerkungen englischer Exegeten zusammenfaßte (die dann noch von Baumgarten kommentiert wurden), drang die (doch wohl fortgeschrittenere) englische Exegese in den deutschen Sprachraum hinüber; vgl. zu den Wirkungen des Bibelwerks H.Schöffler, Deutscher Geist im 18.Jh., 97-113 (Der junge Goethe und das englische Bibelwerk).

Volkes war, das sich nicht zu einer höheren und geschliffeneren Kultur geläutert hatte"[399]. Die biblische Literatur "galt als Spiegel einer unkontrollierten Einbildungskraft, zeitigte Regellosigkeit, kehrte ungehemmte Leidenschaftlichkeit hervor"[400]. Es bedurfte einer grundlegend anderen Bewertung von Natürlichkeit, Einfachheit und Primitivität, für die erst Herder die Voraussetzungen schuf[401]. Er begründet die Poesie nicht länger im regelgebenden zeitlosen Verstand, sondern in der empfindenden Seele des Menschen. Für Herder ist klar, daß "überhaupt kein biblischer Scribent (im Sinn der Griechen und Römer, geschweige der Neuern) Dichter seyn wollte. Seine Poesie war nicht Kunst, sondern Natur, Beschaffenheit der Sprache, Nothgedrungenheit des Zwecks, der Wirkung. Jedes seiner schönsten Stücke ist individuell und verliert bey dieser Classification aus andern Zeiten und Völkern eher, als daß es dadurch gewönne: es wird von seiner lebendigen Gegenwart zu einer Wolke des seynsollenden Geschmacks verdämmert."[402] Das gesamte erste Gespräch im Geist der ebräischen Poesie läßt sich verstehen als Konfrontation der Rehabilitationsabsicht Herders mit den (von Alciphron vorgetragenen) aufklärerischen klassizistischen Vorurteilen gegen die "barbarische", zur Poesie untaugliche hebräische Sprache.[403]

Damit entwickelt er zunächst nur die von A.G.Baumgartens Ästhetik ausgehenden Ansätze weiter, "welche alle die Kategorie der Empfindsamkeit, Emotion in ihrem auch betont subjektivistischen Verständnis in Relation zum Vernunftprinzip thematisieren"[404]. Was Herders Poesiebegriff revolutionär macht, ist sein Versuch, "die vorhergehende Entwicklung von einem grundsätzlich historischen Ansatz aus neu zu begreifen."[405]

Der neue Begründungszusammenhang von Poesie als historisch-individuelle Natursprache trennt Herder auch Lowth, dessen in den 40er Jahren gehaltene, im deutschen Sprachgebiet erstmals 1758 von J.D.Michaelis herausgegebene Praelectiones de sacra poesi hebraeorum den Parallelismus Membrorum als Formgesetz der hebräischen Dichtung entdeckt hatten[406]. So sehr Herder das Werk von Lowth schätzt, er kritisiert an ihm, daß er noch von der Basis der klassischen Regelpoetik aus die biblische Poesie zu verstehen sucht, sie immer noch rhetorisch begründet.

---

399 J.Dyck, Athen und Jerusalem, 95.

400 Ebd. Herder kritisierte den in der Regelanwendung implizierten Anachronismus: "Wenn wir der Bibel die Schuld geben, sie sei nicht artig, nicht witzig, nicht höflich, nicht gelehrt genug, so laßt uns doch erst bedenken, daß sie ja nicht in unserer artigen, witzigen, höflichen, gelehrten, politischen Zeit verfaßt, sondern daß sie sich, um verstanden zu werden, nach den Sitten und der Denkart der damaligen Zeiten richten müssen, und daß ist völlig ungereimt sey, zu verlangen, daß das Hohe Lied Salomons ein Anakreontisches Stück nach den Geschmacke unserer Zeit, oder die Predigt Jesu eine Glaubenslehre nach dem Schnitt unsers Jahrhunderts seyn solle." (Zit.nach Dyck, Athen und Jerusalem, 108).

401 "Erst Herder vollzieht in Deutschland den Schritt zur Interpretation der biblischen Poesie unter Absehung von normgebenden ästhetischen Kategorien der traditionellen Poetik und Rhetorik", J.Dyck, a.a.O., 101. Vgl. dort weiter zur literaturgeschichtlichen Bedeutung Herders: "Die Distanz zur klassizistischen Schulpoetik und Rhetorik im Verfolg individualistischer Kategorien und damit die vorrangige Berücksichtigung persönlich ausgedrückter Leidenschaften macht Herders Position in der literarästhetischen Diskussion des 18. Jahrhunderts so bedeutsam." (102)

402 X, 15.

403 Vgl. XI, 223: "Alciphron. Finde ich Sie doch wieder bei dieser armen barbarischen Sprache!", worauf Eutyphron entgegnet: "Sie sprechen ja wie einer der neuen Aufklärer, die die Menschen von allen Vorurtheilen der Kindheit und wo möglich von der Kindheit selbst frei machen wollen." (XI, 224) Nach Alciphron bleibt die hebräische Sprache hinter allen klassischen grammatischen Erfordernissen zurück.

404 H.Wiegmann, Geschichte, 69.

405 Wiegmann, a.a.O., 77.

406 Vgl. die 3.Vorlesung; zu Lowth vgl. R.S.Cripps, Two British Interpreters of the Old Testament: Robert Lowth and Samuel Lee; vgl. auch Schöffler, Deutscher Geist im 18.Jh., 78f; J.Dyck, Athen und Jerusalem, 99-102; M.Alpers, Die alttestamentliche Dichtung in der englischen Literaturkritik des 18.Jh.

"Er gab nach Englands Weise Prälectionen, wollte seinen Gegenstand ab ovo aufnehmen und nach griechischer und römischer Art behandeln: er wählte also auch römische und griechische Namen, und beliebte das Fachwerk der neuern Poetik, ob es gleich seinen uralten, morgenländischen, heiligen Objekten nicht immer angemessen war. Daher die manchmal unpassende Fragen und Gesichtspunkte: ob das Buch Hiob ein wahres Drama? das hohe Lied ein wahres theokritisches Hirtengedicht sey? und unter welche Classe von Oden und Gedichten jeder Psalm, jeder Prophet gehöre?"[407]

Damit ist nach Herder ein "erster, falscher Gesichtspunkt (gegeben), der alle folgende verdirbt und verwirrt."[408] Es muß also ein neuer Lowth kommen (das kann niemand anders als Herder selbst sein), um die umfassende Beschreibung der hebräischen Poesie auf der Basis des neuen, geschichts- und sprachphilosophisch reflektierten Poesiebegriffs noch einmal aufzunehmen.

"Poesie, wie sie in der Bibel ist, ist nicht zum Spaß, nicht zur entbehrlichen, müßigen Gemüthsergötzung, noch weniger zu dem schändlichen Schlendrian erfunden, dazu wir sie jetzt zum Theil anwenden; fast sollte nicht Einerley Name so verschiedne Gattungen und Werke bezeichnen. Der poetische Ausdruck, die Art der Vorstellung und Wirkung war damals überall Natur; Erforderniß der Sprache und des Gemüths dessen, der sprach, so wie des Ohrs und Gemüthes derer, die hörten; Bedürfniß der Sache, der Zeit, des Zwecks, der Umstände. Dies sage ich nicht, weil ich von der Bibel, sondern weil ich von Kindheit und Jugend der Welt, von Orient, von dieser Sprache, von diesem Volk und seinen Büchern rede. Hier wäre uns ein neuer Lowth zu wünschen, der das Fachwerk der Poesie späterer Zeiten gleichsam nicht kennte, die Sammlung dieser Schriften von Anfang an durchginge und in jeder, in jedem Inhalt derselben ihren simpelsten Zweck und Kreis des Werdens zeigte."[409]

Diese Natur-Poesie ist zugleich Welterkenntnis. Poesie wird gebildet im "Gefühl der Sache selbst"[410]. Sie gibt die Realität wieder, nicht, wie sie an sich ist (das ist unmöglich), sondern wie sie empfunden wird. Poesie ist sprachliche Verknüpfung von Bild und Empfindung:

"Von außen strömen Bilder in die Seele: die Empfindung prägt ihr Siegel drauf, und sucht sie auszudrucken durch Geberden, Töne und Zeichen. Das ganze Weltall mit seinen Bewegungen und Formen, ist für den anschauenden Menschen eine grosse Bildertafel, auf der alle Gestalten leben. Er stehet in einem Meer lebendiger Wellen, und die Lebensquelle in ihm strömt und wirkt jenen entgegen. Was also auf ihn strömet, wie ers empfindet und mit Empfindung bezeichnet, das macht den Genius der Poesie in ihrem Ursprung."[411]

Herder setzt damit den skeptischen Vernunftbegriff Humes, Kants und Hamanns voraus, nach dem wir "die in der Natur wirkenden Kräfte von innen, nach ihrem An-sich nicht kennen."[412] Wir kennen sie nur durch Erfahrung (Kant) oder Erleben (Herder), das in der Sprache (Poesie) seinen Ausdruck findet. Weil uns "die in der Natur, in der Geschichte, in der menschlichen Seele wirkenden Kräfte auf immer unbekannt bleiben werden, ist es erlaubt, ja geboten, die Sache, das wirkende Zentrum von der analogisch erlebten poetischen Form her zu definieren statt umgekehrt."[413] Es gibt also keine Realität *hinter* der Poesie, oder doch nur eine prinzipiell nicht erkennbare. Daher greift etwa die historische Frage hinter die Texte zurück ins Leere. Eine Geschichte Israels im Sinne Wellhausens hätte Herder nicht schreiben können[414]. Man

---

407 X, 15.

408 X, 29.

409 X, 29f. Vgl. zu Herder und Lowth auch V.Verra, Herder, 34-37.

410 XI, 232.

411 XII, 6.

412 R.Haym, Herder I, 706.

413 Willi, Verstehen, 34.

414 Eine ähnliche Zurückhaltung gegenüber einer aus den Texten abstrahierbaren Geschichte dann auch beim jungen de Wette, vgl. R.Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 42f.

kommt immer nur bis zur Empfindung, die in den Texten geronnen ist[415]. Die poetische Form wird daher nicht als künstliches Arrangement von Regeln, sondern als natürlicher Ausdruck der Empfindung betrachtet. Die Gattungen sind nicht so sehr Regelkomplexe, sondern Resultate der wirkenden Kräfte der Realität. Das gilt schon bei der strukturierenden Grundform, dem Parallelismus Membrorum[416]. Herder begründet ihn "natürlich", als einfachste Ordnung der Expressionen der Seele. Was "in der Welt natürlicher, als daß die einzelnen Ausbrüche der Seele geordnet, geregelt, verbunden wurden? und welche Ordnung, welche Regel und welche Verbindung in der Welt war da natürlicher, ungekünstelter, einfältiger, als eben dieser Parallelismus?"[417]

b) Auch die anderen Gattungen sind nach der Grundform des Parallelismus gestaltet[418].

Da sie auf dem an den seelischen Kräften gemessenen Poesiebegriff aufruhen, lassen sie sich nicht durch Regeln festlegen. Herder gliedert die Gattungen der hebräischen Poesie daher nicht bis in regelbestimmte Einzelheiten, sondern nur in zwei Hauptgattungen, die Bilderrede und den Gesang; von beiden werden Untergattungen abgeleitet. Doch schon der Gesang ist nicht scharf zu indentifizieren, sondern im Grunde eine Erweiterung der Bilderrede, ihr, wie Herder sagt, höherer Grad.

Herder nennt folgende Untergattungen der Bilderrede, des "maschal": Bild und Empfindung als die Grundgestalt der poetischen Sprache überhaupt, Personifikation, Fabel, Sage und Fiktion oder Dichtung. Davon findet Herder im Hiobbuch die Grundgestalt, die Personifikation und die Fiktion. Die Grundgattung stellt Herder dar anhand der "Wurzeln" der Sprache. "Die Wurzeln ihrer Verben ... sind Bild und Empfindung"[419], die durch die Seele vermittelt werden. Z.B. ist "Hiob's Dichtkunst ... ganz maschal"[420] und damit signifikant für die ältesten Zeiten, in denen "die Spruchrede kurz,

---

415 Dem will der Versuch Herders in den Gesprächen nachkommen, von einem ihrer zentralen Stichworte ausgehend Situationen zu entwerfen, die aus empfindendem Selbstverstehen das Empfindungspotential der Texte zu erschließen erlauben. "Die Poesie der Ebräer gehört unter den freien Himmel und wo möglich, vors Auge der Morgenröthe ... Weil sie die Morgenröthe der Aufklärung der Welt gewesen, und wirklich noch jetzt eine Poesie der Kindheit unsres Geschlechts ist." (XI, 241f) Eutyphron interpretiert den Anblick der Morgenröthe, den die Freunde gesucht haben, um den Schöpfungsbericht zu verstehen, folgendermaßen: "Feiern Sie, Freund, diesen einzigen schönen Anblick. Er ist die Morgenröthe des menschlichen Wißens gewesen, und war vielleicht die Wiege der ersten Poesie und Religion der Erde." (XI, 246) Die Situation des Verstehens entspricht der Situation der Entstehung: "Nicht nur der erste kurze Bericht von der Schöpfung, sondern auch alle Ebräische Loblieder auf dieselbe, ja die meisten Namen der schönen Gegenstände, die wir jetzt vor und um uns sehen, sind wie im Anblick dieser Dinge selbst gebildet worden: dies gab also die älteste Naturpoesie der Schöpfung." (XI, 246f) Herder denkt die Realität und die Sprache von der gleichen Kraft durchwirkt. Er kann daher Wirklichkeit als Sprache und Sprache als Wirklichkeit verstehen. Irmscher hat hervorgehoben, daß Herder darauf zielt, "das dichterische Werk nicht als ein 'Mach-Werk', sondern als ein dem menschlichen Belieben entzogenes Ereignis (zu) verstehen", Grundzüge, 36.

416 Lowth hatte mit ihm eine poetische Form der hebräischen Poesie beschrieben, nachdem alle Versuche mit Metrik und Versmaß gescheitert waren. Allerdings hatte er, wie Herder kritisiert, den Parallelismus "künstlich" erklärt, "aus Chören im Tempel, aus Antiphonien im Heiligthum" (VI, 40).

417 VI, 42.

418 Die gattungsgeschichtliche Forschung hat die Tendenz Herders herausgearbeitet, die klassischen Gattungsbegriffe aufzulösen. Nach Scherpe verzichtet "Herder auf 'mechanische Regeln' zur Bestimmung der Gattungen" (K.Scherpe, Gattungspoetik, 236). Die historische Orientierung bewirkt, daß Herder Gattungstheorie als Gattungsgeschichte begreift. Dabei läßt sich die Gattungstheorie "durch Erfahrungen und Empfindungen leiten ... und (verfolgt) die Entstehung jedes einzelnen Dichtwerks durch die genaue Beobachtung der schöpferischen Seelenkräfte .... Daß diese Methode kaum dazu geeignet ist, strenge Gattungsbegriffe zu gewinnen, bleibt ihm nicht verborgen. Die Gattungen verwickeln sich und werden unbestimmter". (Scherpe, a.a.O., 236) Zur formgeschichtlichen Fragestellung in der Exegese bestehen daher nur indirekte Zusammenhänge, vgl. Willi, Verstehen, 36.

419 XI, 230.

420 XI, 309.

erhaben, kräftig (war), wie wirs aus den Segenssprüchen der Altväter, den Reden Hiobs, und den Orakelsprüchen Bileams wahrnehmen. Von diesen sind die Sprüche der Propheten eigentlich nicht anders, als wie das Schwächere vom Stärkern, das Spätere, oft Nachgeahmte von der alten Urkraft verschieden ... der Geist der Poesie reichte nicht an die ersten Zeiten."[421]

Ein höherer Grad der Grundgattung ist die Personifikation, die der Natur der menschlichen Seele entspricht, "alles auf sich zu beziehen, also auch sich ähnlich zu denken."[422] Im Hiobbuch beruht auf der Personifikation "das Andringende der rührendsten Reden"[423].

Die Dichtung von Hiob 38 "belebt die Sache, sie stellt sie handelnd dar ... Die Erde war ein Pallast, der ihr Hausvater den Eckstein legte und alle Kinder Gottes jauchzten drein. Der Ocean ward, wie ein Kind, gebohren und gewindelt: das Morgenroth handelte, die Blitze sprachen. Bild für Bild ist eine neue Personendichtung: das macht nun die Poesie so lebendig. Die Seele wird fortgerißen und denkt sich die Gegenstände selbst mit, weil sie ihre Wirkungen gewahr wird"[424].

Fiktion, die "Zusammensetzung bekannter, charakteristischer Bilder zu einem unbekannten charakteristischen Geschöpf"[425], wobei "nicht so wohl erdichtet, als wahren Dingen angedichtet"[426] wird, gibt es auch im Hiobbuch. "Hiobs Behemoth und Leviathan, die wirkliche Thiere sind, werden, weil sie entfernt, groß, schrecklich, wunderbar waren, in Zügen geschildert, denen nur der kleinste Zusatz zu völligen Fabel- und Wundergeschöpfen fehlet."[427]

Die zweite Gattung, den Gesang, versteht Herder als eine affektive Steigerung der ersten durch Musik.

"Sobald Musik erfunden war, bekam die Poesie neuen Schwung, Gang und Wohllaut. Die Bilderrede hatte nur die natürlichste Dimension, die Systole und Diastole des Herzens und des Athems, den Parallelismus; mit der Musik bekam sie höhere Töne, abgemeßnere Kadenzen, ja selbst, wie wir aus dem Liede Lamechs sehen, Reime. Was voraus Athem war, ward jezt klingender Laut, Tanz, Chorgesang, ein Saitenspiel der Empfindung."[428]

Von den dazu gehörenden Untergattungen Elegie, Liebeslied, Lobgesang, kommt lediglich die Elegie, das Klagelied, im Hiobbuch vor. Nach "Griechen und Römern"[429], an die Herder sich hier eigenartigerweise anschließt, sind für die Elegie "sanftere Klagen milderer Schwermuth"[430] charakteristisch.

"Die Gegenstände des Elendes müßen in einige Entfernung gerückt seyn, daß die Seele mehr Muth und Platz bekomme, sie anzuschauen, und sich mit dem Nebel, in dem sie schwimmen, selbst zu täuschen. Da der größeste Druck der Noth, der nur stummes Seufzen zuließ, vorüber ist: so schaffet sie sich, in den leichtern Augenblicken der Erholung, gleichsam aus dem Leiden selbst Freude. Sie mischt das Vergangne und Gegenwärtige zusammen, schließt oder ahndet von beiden auf die Zukunft und so trinkt sie den Zauber- und Trostbecher ihrer so sonderbar gemischten Empfindung."[431]

---

421 XII, 19.

422 XII, 10.

423 XII, 12.

424 XI, 292.

425 XII, 15.

426 XII, 17.

427 XII, 17.

428 XII, 20.

429 XII, 332. Der Zusammenhang ist hier die Vorrede zu Börmels Übersetzung der Klagegesänge Jeremias, XII, 329-346.

430 XII, 332.

431 Ebd.

Viele Klagen des Hiobbuchs sind aber nach dieser Bestimmung zu kräftig und lebendig, "bis, wenn die Stimme des Leidenden sich an Stärke gleichsam erschöpft hat, sie meistens im letzten Theil der Klage zum sanftern Elegischen Ton herabsinkt."[432] Die Klagen Hiobs sind unelegisch, solange ihr Gegenstand sein eigenes individuelles Ergehen ist. Sie werden elegisch, wenn sich das allgemeine menschliche Elend jeweils im zweiten Teil herauskristallisiert.

"Vom Druck des einzelnen Gequälten gehen diese Seufzer aus; und welchen Umfang kann die traurige Aussicht desselben nicht gewinnen! In den ältesten Zeiten Hiob, in unsern Young sind die bekanntesten Beispiele. Bei jenem verbreiten sich die Schmerzen seines Jammers so weit, daß meistens der zweite sanftere Elegische Theil seiner begeisterten Reden allgemeine Klagen über den Zustand der Menschheit, bis an ihr letztes Schicksal, fortströmet. Ohnstreitig ist dies gerade der interessanteste Theil seines Buchs: denn er trifft die Herzen der Betrübten an aller Welt Ende. Wenn der Gequälte sich aus der Wolke seines eignen stechenden Schmerzes herausgeächzt, hervorgewimmert hat: so bekommt sein thränenvolles Auge einige fernere freiere Aussicht. Auch diese schildert er sodann nach dem Zustande seiner Seele und breitet die Farbe seiner Empfindung weit umher. Wer in ähnlichen Umständen ist, fühlet, siehet nun auch dasselbe; und so tritt ihm aus dem Alterthum gleichsam ein Freund zur Seite, der aus seiner, in seine Seele redet. Daher ist der letzte Theil des dritten Kapitels Hiob v. 13-26, ingleichen Kap. 7. 10. 14. 17. 24. voller so allgemein rührenden Züge: denn was allgemein menschlich ist, ist immer rührend. Es versteht sich, daß diese Klagen nicht übertrieben, erzwungen und falsch seyn müßen: sonst werden sie, wie ein unnütz - oder zu lange klagender Freund überlästig, welches bei Young zuweilen der Fall seyn dörfte."[433]

Herders Interesse war im 'Geist der ebräischen Poesie' vorwiegend darauf gerichtet, die Entwicklung der einzelnen Gattungen durch die Geschichte hindurch zu zeigen. Größere Gattungen scheint es im Alten Testament selten zu geben, allenfalls *nach* dem Alten Testament. "Ob beide Gattungen, Bilderrede und Gesang, in grössere Formen z.E. Dramata, Epopeen u.f. gebracht seyn? wird die Zukunft zeigen"[434], womit die Fortwirkung der Gattungen, ihre gesamte Nachgeschichte im Alten Testament und darüber hinaus gemeint ist. Die Gattungsfrage ist aber für das Hiobbuch deswegen interessanter als für andere Texte, weil es nach Herder ein synthetisches Ganzes darstellt, das mit einzelnen Gattungen nicht zu erfassen ist, eine der seltenen größeren Formen also, in die Gattungen und andere, auch thematische Elemente, eingehen und eine geschlossene, teleologische Totalität bilden, die Herder als "Komposition" bezeichnet und die unten (vgl. 3.2.2) analysiert werden soll.

c) Das spezielle Gebiet des Hiobbuchs ist aber nicht die Sprache, sondern der Strukturaspekt der Kosmologie. Sie bildet ein sehr weites Spektrum, sie umfaßt "die ältesten Begriffe von Gott, der Schöpfung, der Vorsehung, von Engeln und Elohim, den Cherubim, einzelnen Gegenständen und Dichtungen der Natur"[435], und, so muß man hinzufügen, vom Menschen. Herder stellt diese Kosmologie in den Gesprächen 2-7 dar mit den Themen: Gott (2.), Schöpfung (3.), Buch Hiob (4. und 5.), Paradies, Engel, Cherubim (6.), Moral (7.). Gespräch 8 betrifft die Vorsehungspoesie, geht also zum subjektiven, historischen Ursprungsmoment der Poesie über, der "Geschichte", und zeigt deren poetische Grundstruktu-

---

432 Ebd.

433 XII, 333. Vgl. in der zeitgenössischen Poetik C.H.Schmids Theorie der Poesie: Durch "Adams Fall kam der Fluch über den Erdboden; zugleich also der Stof zu Elegien ... Einige Reden Hiobs mit seinen Freunden, einige Psalmen, vornehmlich Jeremiä Klagelieder sind die Ueberbleibsel der hebräischen Elegie." (294) Dazu vgl. Herder XI, 338: Vom "Genuß des Baumes fängt das an, worüber so manche rührende Elegie in Hiob ... weinet". Auch theoretisch gibt es Korrespondenzen. Wie Herder spricht Schmid von vermischter Empfindung (291), von gemilderter Traurigkeit. Schmid bezieht sich (290) auf den 212.Brief, die neueste Literatur betreffend, der in der Tat die Theorie der gemischten Empfindung formuliert. Dies dürfte den gemeinsamen Hintergrund mit Herder ausmachen (was vielleicht auch Herders Rückgriff auf Griechen und Römer erklärt). Vgl. Briefe, die Neueste Litteratur betreffend (Hg.v.F.Nicolai, G.E.Lessing, M.Mendelssohn), XIIIter Teil, Berlin 1762, 69-86. Im 212. Brief werden aus der Bibel nur Ps 137 und die Klagelieder Jeremias erwähnt. Zu Herders Verhältnis zu den Literaturbriefen vgl. Haym, Herder I, 135-144.

434 XII, 22.

435 XI, 218.

ren. Außer dem sechsten Gespräch weisen alle Abschnitte Hiobbezüge auf, neben dem 4. und 5. auch die Gespräche sieben und acht.

Die folgende Analyse behhandelt Naturpoesie, Moral - und Vorsehungspoesie und erfaßt damit die Hiobbezüge im 2. - 5., 7. und 8. Gespräch. Das Schwergewicht liegt eindeutig auf der Naturpoesie, während die Vorsehungspoesie deutlich auch noch hinter die Moralpoesie zurücktritt.

Mit der Auswertung für die Grundstrukturen der hebräischen Poesie wird das Hiobbuch nicht willkürlich auf Themen bezogen. Wir haben es hier mit einem ersten Gedankenschritt zu tun, der mit einem zweiten logisch verbunden ist. Alle Themen, zu denen das Hiobbuch hier spricht, sind für Herder auch die Themen des Buches selbst. Schon im 11. Brief über das Studium der Theologie (1780) nennt Herder als Themen des Hiobbuchs die Beschreibung Gottes in der Natur, Menschenschicksal und Vorsehung[436]. Diese Beobachtung läßt sich zu folgender *These* verdichten, die hier in einem ersten formellen Zugriff aufgestellt wird. In der Hiobinterpretation Herders stehen zwei Schwerpunkte einander gegenüber: Das Hiobbuch als individuelle Sprachgestalt und andererseits das allgemeine Moment der hebräischen Poesie, das im Hiobbuch realisiert wird. Der Blick auf das Hiobbuch wird daher immer auch einer auf die Grundlagen der hebräischen Poesie sein, und umgekehrt. Es ist für Herder unmöglich, das Hiobbuch abgesehen von dieser allgemeinen Dimension zu verstehen, es ist der Sinn des Buchs, eine individuelle Gestalt des Allgemeinen zu bieten. Und es ist umgekehrt nicht möglich, von den Grundlagen der hebräischen Poesie in ihren sprachlichen, vor allem aber kosmologischen Dimensionen, eine zureichende Erkenntnis zu gewinnen ohne deren höchste Ausprägung im Hiobbuch wahrzunehmen. Die Darstellung der Grundthemen der Poesie erklärt also zugleich die allgemeinen Dimensionen des Hiobbuchs, und die Darstellung des Hiobbuchs wird die individuelle Gestalt der hebräischen Poesie herausarbeiten.

Ein rezeptionsgeschichtlicher Seitenblick zeigt, daß Herders Auswertung des Hiobbuchs für die Grundlagen der hebräischen Poesie (das Vorisraelitische also) einen Stellenwert des Textes fortschreibt, den er auch bei Hobbes besaß und der ihm mitunter auch in der orthodoxen Auslegung zukam[437]. Jenseits der Bundesschlüsse bzw. jenseits der Poesie der Israeliten steht das Hiobbuch im 18.Jh. sowohl, wo die theologische Orientierung des interpretatorischen Kontextes zurücktritt oder gar nicht vorhanden ist, als auch z.T. innerhalb des theologischen Kontextes. Je weniger ausgeprägt freilich das theologische Interesse ist, desto mehr wird das Hiobbuch als ein philosophischer Text erachtet, und dafür ist Herder einer der prominentesten Zeugen. Für diese Beobachtung werden sich fortschreitend weitere Belege anführen lassen, und das nicht allein in den religionsphilosophischen Auslegungen, sondern auch in der historischen Exegese[438].

Das Folgende bietet eine weitgehend immanente Analyse der einschlägigen Textstellen. Dabei wird versucht, Herders Stellung in der Interpretationsgeschichte der einzelnen Themen zu erfassen; das ist nicht immer so möglich, daß Herders Rezeptionen aufgezeigt werden, sondern häufig nur problemgeschichtlich. Die Stellung Herders aber in der Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs wird auf diesem interpretationsgeschichtlichen Hintergrund erst konkret deutlich.

3.2.1.1 Naturpoesie und Hiobbuch

Sowohl der Umfang der im 4. und 5. Gespräch dargestellten Schnittmengen von Hiobbuch und Naturpoesie als auch die Tatsache, daß in diesem Zusammenhang spezielle Erörterungen über das Hiobbuch ihren Ort finden, weisen darauf hin,

436 Vgl. X, 132.

437 Vgl. dazu unten Kap. 5.2.1.

438 Vgl. vor allem unten Kap. 5.2.2.

daß unter allen Themen, die Herder mit dem Hiobbuch verbindet, die Naturpoesie den gewichtigsten Part spielt. Wenn das stimmt, so wird man vermuten dürfen, daß das Hiobbuch selber auch hauptsächlich in Hinsicht auf Natur interpetiert wird. Das ist in der Tat so, wie wir, vorgreifend auf die Analyse der "Komposition" sagen können. Damit können wir die eben formell aufgestellte *These thematisch präzisieren*. Weil die Naturpoesie der wichtigste Inhalt des Hiobbuchs ist, interpretiert Herder es in der Untersuchung der Komposition als Theodizee. Denn es stellt das Ganze dar, das Herder als durch den Gottesbegriff aufgeklärte Natur bezeichnen wird. Das Hiobbuch ist als individuelle Form der Naturpoesie deren Theodizeegestalt. Die allgemeinen Dimensionen aber dieser Theodizee sind Welt (die "Kosmologie") und Sprache, die als hebräische Naturpoesie entfaltet werden. Bezogen auf die Gliederungspunkte gesagt, stellt 3.2.1.1 die allgemeinen, naturpoetischen Dimensionen des Hiobbuchs, 3.2.2.2 die individuellen Dimensionen der Naturpoesie dar. Alles Folgende ist als fortschreitende Präzisierung dieser These zu verstehen.

Aus dem "Uebergang zum Buch Hiob"[439] am Anfang des vierten Gesprächs seien einige Passagen zitiert, die einen Eindruck vermitteln von der Art des Gesprächs zwischen den beiden Protagonisten, und die darüber hinaus zeigen, inwiefern die Naturpoesie das am Hiobbuch zu behandelnde Thema sein wird.

"Als Eutyphron seinen Freund besuchte, fand er ihn beym Lesen des Buchs Hiob.

Alciphron. Sie sehen Ihren Schüler und ich lese dies Buch mit Vergnügen. Zwar kann ich mich noch nicht an die langen Reden, an die einförmigen Klagen und Rechtfertigungen, noch weniger an die Rettungen der Vorsehung, die wenig retten möchten, gewöhnen: vom Faden des Gesprächs im Buch weiß ich noch nichts. Aber die Naturbeschreibungen in ihm, die hohen und doch so einfachen Reden von Gottes Eigenschaften und seiner Weltregierung erheben die Seele ...

Eutyphron ... Es sind Perlen aus der Tiefe des Meers; leicht gereihet, aber köstlich: Schätze der Wißenschaft und Weisheit in Sprüchen ältester Zeit ... Ohn' alle Widerrede ist das Buch aus sehr alten Zeiten, und so nehme ichs mit einer Art von Ehrfurcht in die Hand, wenn ich mir seine Begriffe zu entziffern wage. Ueber Länder und Zeiten denke ich, über die Ruinen grosser Revolutionen des Geschmacks, ja vielleicht dreier oder vier Jahrtausende tönt mir eine Stimme entgegen und da sage ich, statt das Buch zu richten oder es gar nach meiner Zeit zu bequemen 'Wir sind von gestern her und wißen nichts; Ein Schatte nur ist unser Erdeleben. Die Väter lehren uns und sagens uns, aus ihrem Herzen gehen ihre Reden'."[440] (Hi 8,9-10)

In den dem Hiobbuch gewidmeten Gesprächen vier und fünf geht Herder formal so vor, daß er, unterbrochen von Kommentaren, die bestimmte poetologische Aspekte herausheben, aus Hi 26 einiges, von Hi 36,22 bis 39,30 vollständig übersetzt[441]. Ein Beispiel:

(Eutyphron): Der Schöpfer "disputirt nicht: eine Reihe lebendiger Bilder führet er vor und umringt, betäubt, überwältigt Hiob mit seiner todten und lebendigen Schöpfung.

A(lcyphron). Jehovah sprach zu Hiob vom Ungewitter hinaus:
er sprach zu ihm:
Wer ist der Mann, der Gottes Rath verdunkelt,

---

439 XI, 280.

440 XI, 280f. Auch schon im 11. Brief über das Studium der Theologie ist das Hiobbuch ein "hoher Nachhall der ersten Zeiten der Welt und der einfältigen, unschuldigen, in ihrer Armuth reichhaltigen Naturweisheit der Väter und Patriarchen" (X, 131), es enthält die "Beschreibung Gottes in der Natur" (X, 131).

441 Insofern stimmt Herders eigener Hinweis auf die Rolle der Übersetzung; sie bildet das Gerüst der Gedankenentwicklung. Schon die Vorrede zum "Geist" nennt die Übersetzungen "die Sterne dieses sonst öden Raums: sie sind die Frucht und mein Buch nur Schale." (XI, 219) Bedeutend für diesen Aspekt war offenbar das Hiobbuch. Im Arbeitsprozeß "kam mir vorzüglich das Buch Hiob zu Hülfe, und ich wünschte, daß ich nur etwas von dem ausgedruckt hätte, was meine Seele bei dieser hohen, einfältigen, vielleicht ältesten Kunstcomposition empfindet." (XI, 219)

mit Worten ohne Wißenschaft?
Umgürte deine Lenden wie ein Mann.
Ich will dich fragen, lehre mich.
Wo warest du,
als ich die Erde gründete?
Sag' an mir, wenn du 's weißt!
Wer hat ihr Maas bestimmet, weißt du es?
Wer zog die Meßschnur über sie?
Worauf stehn ihre Grundvest' eingesenket?
Wer hat den Eckstein ihr gelegt?
Im Chorgesang der Morgensterne,
und alle Kinder Gottes jauchzten drein.

E(utyphron). Wir vergeßen alle Physik und Erdmeßung neuerer Zeiten und betrachten die Bilder als alte Naturpoesie der Erde. Wie ein Haus wird sie gegründet, gemessen, das Richtmaas über ihr gezogen, und da ihre Grundveste eingesenkt, da ihr Eckstein gelegt ist, stimmen alle Kinder Gottes, ihre Schwestern, die Morgensterne einen Freudengesang an, zur Ehre des Werkmeisters, zu Bewillkommung ihrer jungen Schwester."[442]

Naturpoesie ist für Herder der allgemeinste Begriff für die frühmenschliche Kosmologie; zu ihr gehören auch die Gottes- und die Schöpfungslehre, so daß die theologischen Dimensionen ganz in den Naturbegriff integriert sind. Schon im zweiten Gespräch über die Gotteslehre hatte Herder zum Hiobbuch gegriffen und Eutyphron sagen lassen:

"Macht, unendliche Uebermacht Seiner ist, was ein schwaches Erdengeschöpf zuerst von ihm empfindet. Es fühlt sich so tief unter ihm, da ja sein Othem in Gottes Hand, da sein Daseyn selbst nur eine Folge seines Willens, seiner uns unbegreiflichen Kraft ist. Das alte Buch Hiob ist hier der lauteste Beweis auf allen Blättern ... (es folgt eine Übersetzung von Hi 9, 2.4-12) ... Glauben Sie nicht, daß dies hohe Gefühl, Gefühl der Natur sei?"[443]

Die Gespräche vier und fünf über das Hiobbuch führen den im zweiten und dritten Gespräch ausgebreiteten Themenkomplex Gott/Schöpfung unter den poetologischen Begriff der Naturpoesie, der sich am Hiobbuch und dort vorwiegend an den Gottesreden demonstrieren läßt.

---

442 XI, 287f.

443 XI, 250f. Das gleiche wie für den Gottesbegriff gilt für die Schöpfungslehre, auch sie wird in der Naturpoesie des Hiobbuchs aufgehoben und also vom Allgemeinen her verstanden. Vgl. das Gespräch über die Schöpfung, dort die Bezüge auf Hi 3 und 4 (beide für die Nachtbilder, ähnlich wie schon in der Archäologie; zu Hi 3, 3.10 vgl. XI, 264; zu Hi 4, 12-17 vgl. XI, 266) und die Bemerkung zu Ps 104: "Wir werden in Hiob erhabnere Bilder vom Bau der Erde sehen; wahrere und schönere sind schwerlich möglich." (XI, 271)

Da Naturpoesie als erstes großes Thema des Geistes der ebräischen Poesie auch ein zentrales Thema des Herderschen Poesiebegriffs selbst ist[444], ist der Naturbegriff doppelsinnig zu verstehen. Natur ist zunächst einmal das Objekt der Poesie. Die Abfolge von Natur-, Moral- und Vorsehungspoesie zeigt, daß Natur auch eine Bezeichnung des Gegenstandes der Poesie ist. Wie es in der Moralpoesie um den Menschen und in der Vorsehungspoesie um das weltenlenkende Handeln Gottes geht, so ist auch die Natur Thema poetischer Rede der Hebräer. Auf der anderen Seite ist Sprache, also Poesie, selber Natur und Natur insofern das Subjekt der Naturpoesie. Beide Bedeutungen spielen ständig ineinander über. Das aus dem Hiobbuch gewonnene poetologische Thema heißt dann: die Weltdimension der Poesie als Muttersprache des menschlichen Geschlechts. Herder stellt daher vorwiegend "erkenntnistheoretische" Aspekte der Poesie mit dem Hiobbuch dar.

Die hebräische Naturpoesie konstituiert sich nämlich nach Herder durch das Zusammenspiel der drei menschlichen Seelenvermögen Sinn, Herz und Verstand. Auf diese drei Aspekte, die Erkennen und Sprache des ganzen Menschen beschreiben, wirkt die Naturpoesie auch zurück. Sie tut das über eine jeweils einem Seelenvermögen entsprechende poetische Realisierung: Vom Sinn bzw. der Einbildungskraft werden Personifikationen entworfen, die wieder die sinnliche Wahrnehmung ansprechen. Das Herz des Naturdichters legt die Natur aus und wirkt so auf den Leser; das Verstandeselement bringt Entwurf und Absicht der Natur ins Gedicht und trägt zur Aufklärung des Rezipienten bei. Dichter und Leser sind die beiden Instanzen, zwischen denen Naturpoesie bzw. Natursprache vermittelt, indem sie kommunikativ Welt erschließt. Beide partizipieren rezeptiv und produktiv an der Kraft, die in der Poesie gebunden ist.

Die einzelnen Erkenntnisaspekte beschreibt Herder folgendermaßen:

a) Da der Sinn bzw. die Einbildungskraft vornehmlich der Personifikation als poetischem Element zugeordnet wird, können wir zunächst auf das oben zu den Gattungen Bemerkte verweisen. Alciphron bringt einen typisch klassizistisch-regelpoetischen Einwand vor: Wer "kann und mag aber auch wie die Morgenländer dichten? Den Ocean als ein gewindeltes Kind, Zeughäuser des Schnees und Hagels, im Himmel Waßerkanäle - wer mag das?"[445] Die historische

---

444 S.o.S.70ff. Das Gespräch über die Naturpoesie besitzt daher auch begründende Funktionen für den Poesiebegriff Herders gegenüber der zeitgenössischen Regelpoetik. Nur im vierten Gespräch führt Herder eine wenn auch recht implizite Auseinandersetzung mit der Nachahmungspoetik des 18.Jahrhunderts. Naturpoesie im hebräischen und in Herders Sinne ist etwas anderes als Nachahmung der Natur, die mit Recht von den Kritikern "für die todteste Dichtkunst" (XI, 291) gehalten wird. Eutyphron meint die Nachahmungspoetik und vielleicht direkt Brockes, wenn er sagt: "Die elenden Beschreiber, die den Frühling, die Rose, den Donner, das Eis, den Winter mit den gemeinsten Zügen langweilig und kalt schildern, sind weder gute Dichter, noch gute Prosaisten." (XI, 292) Vgl. den verbreiteten Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem Irdischen Vergnügen in Gott, 10-26; 61-70; 441-454; 470-473; 270-280. Zu Brockes vgl. K.U.Ketelsen, Naturpoesie, 50-53; G.Guntermann, Brockes. Zur Nachahmungspoetik insgesamt Hohner, Naturnachahmung und Wiegmann, Geschichte, 56-87; Schönfeld, Malende Poesie; J.Schmidt, Die Geschichte des Geniegedankens I, 10-60. Vgl. auch Herders Kritik an den zeitgenössischen Florilegien und an Batteux und Ramler, X, 14.
Das klassische Beispiel für das Problem der Nachahmung in der biblischen Poesie war in der Poetik des 18.Jahrhunderts die Beschreibung des Pferds Hi 39, 19-25, die mit Vergil, Georgica III, 75-88 verglichen wurde. J. Aikin (Versuch über die Anwendung der Naturhistorie auf die Dichtkunst, dt. 1779) kreidete den hebräischen Dichtern ihr feuriges Genie an, das ihre Beschreibungen ungenau mache (10f). G.Leß (Vermischte Schriften, 1782) fand in Hiobs Beschreibung "mehr innere Ordnung" (11) als in Vergil. Auch nach G.Meier, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, T.1, 50 kann man Hi 39 Vergil vorziehen. Herder (sein Kommentar zum Pferd XI, 304) kritisiert Aikin (XII, 10) mit der These historischer Individualität und Teleologie, die es nicht erlauben, die Beschreibung des Pferds zu Virgils Zeiten in Rom über die im Hiobbuch zu setzen. Auch J.G.Hamann (Biblische Betrachtungen, 1758) nimmt dazu (gewissermaßen theologisch) Stellung: "Die Beschreibung des Pferdes ist kein bloßes Pinselstück, worinn nichts als die Natur desselben in poetischen Farben nachgeahmt ist, sondern die stärksten Züge liegen alle in dem Urbilde des Wüterrichs, den Gott Hiob unter Bildern zeigen wollte." (Werke, ed.Nadler, 1, 148)

445 XI, 292 mit Bezug auf Hi 38.

Individualität birgt aber auch die zeitübergreifende allgemeine Dimension. Jede "Sprache, jede Nation, jedes Klima hat ein eignes Maas und eigne Quellen seiner Lieblingsdichtung. Es zeigte elende Armuth an, wenn man von so entlegnen Völkern borgen wollte; aber denselben Weg gehen müßen wir! und aus eben den Quellen schöpfen. Vor weßen Auge und Empfindung sich die Natur nicht belebt, zu wem sie nicht spricht, wem sie nicht handelt; der ist nicht zu ihrem Dichter gebohren. Todt steht sie vor ihm; und sie wird auch in seinen Beschreibungen todt seyn."[446] Darin drückt sich nach Herder keine Unwissenheit aus, sondern lebendige Naturkenntnis nach Maßgabe der menschlichen Analogie. "Alle sinnliche Völker kennen die Natur, von der sie dichten; ja sie kennen sie lebendiger und zu ihrem Zweck beßer, als der Linneische Claßifikator aus seinem Bücherregister. Zum Ueberblick der Gattungen ist dies unentbehrlich; es zur Fundgrube der Poesie zu machen und aus Hübners Reimregister zu dichten, wäre gleich viel. - Ich lobe mir jene Zeiten, da man die Natur, vielleicht in kleinerm Umfange, aber lebendig kannte, sie mit dem geschärften Auge der Empfindung, der Menschenanalogie ansah und meistens anstaunte."[447] Es kommt auf die Seelenkraft an, die in der Poesie gebunden ist und die Natur weniger beschreibt als vielmehr in der Sprache umformt, menschlich aneignet. "Jede Zeit kann und muß ihren Begriffen von dem System der Wesen anständig dichten; oder wenn sies nicht thut, muß sie sich wenigstens getrauen, größere Wirkung durch ihre poetische Naturlüge hervorzubringen, als ihr die systematische Wahrheit gewähren könnte ... Ich zweifle nicht, daß aus Copernikus und Newtons, aus Buffons und Priestlei Systemen sich eben so hohe Naturdichtungen machen liessen, als aus den simpelsten Ansichten; aber warum hat man sie nicht? Warum reizen uns die einfachen, rührenden Fabeldichtungen alter oder unwißender Völker immer noch mehr als die mathematisch-physisch- und metaphysische Genauigkeiten? ... weil jene Völker in lebendiger Ansicht dichteten, weil sie Alles, Gott selbst, sich gleichförmig dachten, die Welt zu einem Hause verengten und in ihr alles mit Haß und Liebe beseelten. Der erste Dichter, der das auch in der Welt Buffons und Newtons kann, der wird ... mit wahrern oder wenigstens umfaßendern Begriffen die Wirkung thun, die jene mit ihren engen menschlichen Fabeldichtungen thaten. Wir wollen wünschen, daß so ein Dichter bald gebohren werde: und so lang er nicht da ist, wollen wir bei den alten Völkern die hohen Schönheiten ihrer Dichtkunst deßwegen nicht lächerlich machen, weil sie unsre Physik und Metaphysik nicht kannten. Manche ihrer Allegorien und Personendichtungen enthalten mehr Einbildungskraft und sinnliche Wahrheit, als dicke Systeme"[448].

b) Was die Dimension des Herzens betrifft, so zeigt Herder, daß die Naturpoesie mit dem Herzen gemacht ist, und auf das Herz wirkt, indem sie den Menschen die Natur auslegt. "Eine Poesie, die mir Augen giebt, die Schöpfung und mich zu sehen, sie in rechter Ordnung und Beziehung zu betrachten, überall höchste Liebe, Weisheit und Allmacht zu erblicken, auch mit dem Auge meiner Phantasie und in Worten, die dazu recht geschaffen scheinen - eine solche Poesie ist heilig und edel."[449] Denn sie legt die Dichtung aus, "die uns Gott selbst in der Schöpfung dargestellt hat ..., die er uns durch alle Tags- und Jahrszeiten neu vorführet"[450]. Herder gibt ein Beispiel, in welchem Dichter und Leser nahezu identifiziert werden, und das zugleich zeigt, wie er sich die Wirkung und die Entstehung des Hiobbuchs vorstellt. "Welcher Unglückliche, der mit dem großen Tumult seines Herzens unter den Sternenhimmel tritt, wird nicht durch den hohen Anblick dieser stillen, vesten, ewigen Lichter gleichsam wider Willen und unvermerkt besänftigt! Fallen ihm nun die simpeln Worte Gottes ein: 'Kannst Du die Bande der sieben Sterne zusammenbinden?' ... ists nicht, als ob vom Sternenhimmel ihm Gott selbst die Worte zuspräche? Diese Wirkung hat jede wahre Naturpoesie, die schöne Auslegerin der Natur Gottes. Ein Zug, ein Wort aus ihr erinnert oft an grosse Scenen und bringt uns ihre rührenden Gemälde nicht nur leibhaft vor Augen; sondern führt solche unmittelbar zum Herzen, zumal wenn das Herz des Naturdichters selbst sanft und gut war: wie es denn beinah nicht anders seyn konnte."[451] Diese Auslegung der Natur läßt das Ganze der Natur sprechen, in dem der Mensch nur ein Teil ist. Besonders im Hiobbuch "erfreut sich Gott über Roß und Löwen, er ist stolz über Behemoth und den Leviathan, und schweigt vom Menschen"[452]. Zwar wird auch "der Mensch... nicht übergangen: er ist ja das Ebenbild Gottes, das Meisterstück seiner Werke, einer der sichtbaren Elohim hier auf Erden."[453] Aber für Herder kann eine "Poesie, die sich allein mit menschlichen, oft sehr niedrigen und schlechten Handlungen beschäftigt, die in unreinen Grüften des Herzens, oft zu unreinen Zwecken, indeß lebhaft und wirksam arbeitet, ... ihren Urheber wie ihre Leser verderben; die Poesie Gottes thut das nie. Sie erweitert das Herz, wie

---

446 XI, 292.

447 XI, 293. Hübners Reimregister ist enthalten in Johann Hübner, Neu-vermehrtes Poetisches Hand-Buch (1712).

448 XI, 293f.

449 XI, 294.

450 XI, 294.

451 Ebd.

452 XI, 276.

453 Ebd.

den Blick, macht diesen ruhig und aufmerksam, jenes wirksam, frei und frölich. Sie schafft Liebe, Theilnehmung und Mitgefühl mit allem, was lebt"[454].

c) Dem dritten Aspekt, dem des Verstandes, gilt Herders besonderes Interesse, kann er doch hier die Vorstellung des Ganzen darstellen und damit den Aspekt der Totalität von Natur als Objekt und Subjekt, als Welt und Sprache; hier ist die Ebene, auf der die Naturpoesie totalisierende Welterfassung ist und damit der modernen Weltauffassung gegenübergestellt werden kann. Die Naturpoesie "übt den Verstand, überall Naturgesetze zu bemerken und hat die Vernunft auf die rechte Bahn geleitet."[455] Das herausragende Beispiel ist für Herder die Gottesrede des Hiobbuchs, in der darüberhinaus alle drei Aspekte integriert sind. "Es wäre thöricht, der Physik einzelner poetischen Vorstellungen nachgraben oder sie mit dem System unsres Tages vereinigen zu wollen, damit doch auch Hiob schon so gedacht habe, wie unsre Naturphilosophen; aber die Hauptidee, daß Alles Ein Haus Gottes sei, wo Er selbst walte, wo alles nach ewigen Regeln, mit jedesmaliger Vorsicht im kleinsten Moment, mit Güte und Sinn geschehe - der Hauptgedanke ist unverkennbar groß und edel. Er ist in Beispielen dargestellt, wo Alles zu Einem Zweck, dem Ganzen eilet. Die wunderbarsten Phänomene treten uns als Werke des immer schaffenden Hausvaters vor - geben Sie mir ein Gedicht, das unsre Physik, unsre Entdeckungen und Meinungen vom Weltbau, von den Veränderungen des Universum in so kurzen Bildern, mit so lebendigen Personificationen, mit so treffender Auslegung, in so hinreißendem Plan der Einheit und Mannichfaltigkeit darstelle, als dies schlichte Kapitel Hiobs; ich lasse Ihnen dafür eine Epopee von Helden und Waffen liegen."[456] In der Verstandesdimension ist die Poesie der Schöpfungstätigkeit Gottes am nächsten, durch den Verstand ist die Naturpoesie die früheste Aufklärung der Welt geworden. Daß es "Plan im Gedicht wie in der Schöpfung für unsern Verstand"[457] gebe, ist keine subjektive Abstraktion, sondern Wirkung der Natur selber. Der Einwand Alciphrons: "Wie wenig Plan ist in den Scenen der Natur für uns übersehbar. Das Reich der allgewaltigen Mutter ist so groß, ihr Gang so langsam, ihre Aussichten so unendlich"[458] beruht auf der Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Distanz der klassischen Regelpoetik, von wo aus ein "menschliches Gedicht so groß, langsam und unübersehbar seyn müste"[459], wie die Natur dem Subjekt erscheint, das sie beschreiben bzw. nachahmen will. Dagegen ist nach Herder die hebräische Naturpoesie nicht Beschreibung, sondern selber Natursprache, Ausdruck der Natur, die sich im Gedicht offenbart. "Wem die große Mutter keinen Plan, keine Einheit ihrer Gedanken weiset: Wer das Gewebe dieser Penelope nur von der linken Seite ansieht; der schweige, der dichte nicht von ihr. Aber wem sie den Schleier wegzog und ihr Angesicht zeigte, der rede; der siehet überall Zusammenhang, Ordnung, Güte, Gedanken. Sein Gedicht wird also auch wie die Schöpfung Kosmos, ein regelmäßiges Werk mit Plan, Umriß, Sinn, Endzweck seyn und sich im Ganzen so dem Verstande empfehlen, wie durch einzelne Gedanken und Auslegungen dem Herzen, und dem Sinn durch der Gegenstände Belebung. Alles ist in der Natur gebunden; und für den menschlichen Blick bindet sich alles menschlich. Tags- und Jahrszeiten sind unsern Lebensaltern ähnlich; Länder und Climata der Erde bindet Ein Menschengeschlecht; Zeiten und Welten bindet eine Ewige Ursache, Gott, Schöpfer"[460]. Gott ist die Mitte der Natur, daher schlägt im naturpoetischen Gottesgedanken die Welt gleichsam selber die Augen auf: Gott "wird das Auge der Welt in ihrer sonst unermeßlichen Leere; und eben dies Auge macht alles Zu Einem Angesicht. Auch da kommen wir wieder nach Orient: denn sie brachten in ihre Naturpoesie, so arm oder reich diese seyn mochte, zuerst Verstandes-Einheit. Sie sahen überall den Gott Himmels und der Erde. Das that kein Grieche, kein Celte, kein Römer: wie weit steht hierin Lucrez hinter Hiob und David!"[461]

Auch der "Verstand" der Hebräer organisiert sich nach dem Grundmuster des Parallelismus. Die Ordnung und Regel der Welt, die die Naturpoesie hervorbringt, zeigt ein lebendiges In- und Gegeneinander von Endlichkeit und

---

454 XI, 295.

455 Ebd.

456 Ebd. Zu beachten ist hier und im folgenden auch die Großschreibung von Alles und Eins, die Herder gleichsam als Signal seiner philosophischen Prinzipien nicht nur hier, sondern beinahe in allen Texten (auch in Briefen, vgl.u.S.277, Anm.3) verwendet.

457 XI, 295.

458 XI, 296.

459 Ebd.

460 Ebd.

461 Ebd. Weil der Verstandesaspekt auf die Totalität der Natur zielt, läßt er besonders klar den panentheistischen Zug der Philosophie Herders hervortreten, seinen lockeren Spinozismus (vgl. Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, 624) bringt Gott und Natur sehr dicht zusammen, aber sie werden, da Gott Mittelpunkt der Natur ist (gewissermaßen die Teleologie der Natur darstellt), keine Wechselbegriffe wie bei Spinoza, der über die Kausalität nicht hinausgeht.

Unendlichkeit, sie offenbart den "Pulsschlag der Natur"[462]. Der Parallelismus ist die Regel, nach der das Unendliche, das isoliert kein Gegenstand der Poesie ist, verendlicht wird. Poesie ist endliche Darstellung des Unendlichen, wie in Hi 11, 7-9, wo Herder den "Begrif der Unendlichkeit einer sinnlichen Welt"[463] sieht. Herder kann diesen Parallelismus des Unendlichen und Endlichen auch geradezu als den Zweck der hebräischen Poesie schildern: "Der Zweck dieser Poesie ist auch, ... das Unendliche und Endliche zu vergleichen, das Unermeßliche und das Nichts zu paaren."[464] Die hebräische Verstandeseinheit bildet ein Ganzes, in dem die menschliche Seele lernte, "das Niedre durch das Obere bestimmen, messen und zählen: sie bekam einen Punkt über dieser Welt, die Welt selbst zu lenken und zu regieren."[465]

Die "Belebung der Gegenstände für den Sinn, Auslegung der Natur fürs Herz, Plan im Gedicht wie in der Schöpfung für unsern Verstand"[466], die drei Hauptdimensionen des Weltaspekts, steigern sich im Verlauf des Hiobbuchs und finden ihren intensivsten Ausdruck in der Gottesrede. So zeigt sich, daß die Naturpoesie im Hiobbuch eine lebendige Form erhält.

Hatte Alciphron mit "schönen Stellen von Gott und der Natur"[467] bei einer Bildadrede eingesetzt (Hi 25,2-6[468]), so fährt er fort mit "Hiobs Spruche; er übertrift jenen"[469] (sc. Hi 26,2-14), wonach Eutyphron diesen Vorgang kommentiert: "Hiob übertrift diesen Gegner, wie er sie alle überwindet: er schildert nur Eine Scene von Gottes Macht und Größe, aber er holt sie aus der tiefsten Tiefe und führt sie zur schönsten Höhe."[470] Zu den Textstellen aus den Elihureden (36,22 - 37,24) bemerkt Eutyphron: "Er macht herrliche Bilder; weiß aber kein Ende, und die schönsten sind Erweiterungen derer, die Hiob und seine Freunde kürzer sagten."[471] Ähnlich die Abhebung Elihus von der folgenden Gottesrede: "Alle diese Bilder werden in der Rede Gottes kürzer und schöner vorkommen". Wie "verschieden ist Jehovahs von Elihus Rede. Schwaches, weitläuftiges Knabenwort ist diese gegen die kurze, majestätische Donnersprache des Schöpfers."[472] Hiob und die ersten drei Freunde sprechen "kürzer" als Elihu, Gott spricht noch

---

462 XI, 237.

463 XI, 256.

464 XI, 256.257. Der Parallelismus führt auch zur poetologischen These des Zusammenhangs von Schönem und Erhabenem, der in der Parallelität von Erde und Himmel gründet. Beides sind "nicht Gegensätze ..., sondern Stamm und Aeste Eines Baums" (XXII, 240), womit sich Herder sowohl gegen Kants Trennung des Schönen vom Erhabenen (vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 23), als auch gegen den von Burke behaupteten Gegensatz beider richtet (vgl. E.Burke, Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen. Zum Ganzen vgl. auch K.Viëtor, Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur). Die hebräische Poesie ist zugleich erhaben und schön. "Alles Erhabne will etwas Unendliches und Unermeßliches, kurz Himmels-Höhe, so wie alles Schöne und Wahre bestimmte Schranken will, das ist Erde." (XI, 258) Hi 38,31-38 ist "eine der schönsten erhabensten Aussichten der Welt" (XI, 290).

465 XI, 257. Dieses Ganze kann zwar mit verschiedenen Akzentuierungen auftreten, der Parallelismus bleibt dabei jedoch erhalten; immer wird das Unendliche, Erhabene als ein gemessenes Unendliches dargestellt. Auch den Grundriß des Hiobbuchs kann Herder, gewissermaßen in Auslegung von Hi 6,2, in der Form des Parallelismus erklären. In der "Kalligone" fragt Herder, ob die erhabendsten Stellen, "die sich in aller Welt finden, nicht eben die sind, wo ans Unermessene Maas gelegt, und eben dies Hohe, Ueberschwengliche, an Daseyn oder an Kraft, das unerreichbar schien, als erreicht dargestellt wird. ... So jenes uralte Buch, wo ein unbescholtener Mann nach großer Ergebung, gleichsam gezwungen, mit dem Schicksal kämpft, und auf seinem Aschenhaufen mit dem Richter der Welt rechtet. Gewiß nicht nur jene Stelle, die Burke anführt, ist erhaben; sondern vielmehr der Grund des Werks, sein Fort- und Ausgang. Die Rathschlüße des Weltenschöpfers, des Allregierers, und das kleine Leben, das kleine Verdienst eines Menschen liegen auf einer wägenden Waage. Das wahre und rein-Erhabne muß es dem gesammten Menschengefühl seyn" (XXII, 275f). Der Bezug auf Burke meint die Anm. 176 genannte Untersuchung, 98. Dort stellt Burke Hi 4,13-17 als Stelle auffallender Erhabenheit dar, die wegen der Dunkelheit, der schreckensvollen Unbestimmtheit des Beschriebenen eine große Wirkung auf die Einbildungskraft tue. Andere Hiobstellen, wie Hi 39, 5.19-24; 40, 20.23.28, sind erhaben durch die dargestellte Macht (vgl. 101f; auch 103).

466 XI, 295.

467 XI, 281.

468 Vgl. XI, 281f.

469 XI, 282.

470 XI, 283.

471 XI, 284.

472 Das erste Zitat XI, 284; das zweite XI, 287.

einmal kürzer und auch "schöner", und zwar über denselben Inhalt: Bilder der Natur. "Er disputirt nicht: eine Reihe lebendiger Bilder führet er vor und umringt, betäubt, überwältigt Hiob mit seiner todten und lebendigen Schöpfung."[473]

Die so differenzierte und in der Gottesrede verdichtete Naturpoesie des Hiobbuchs ist Urbild auch der gegenwärtigen Naturpoesie. Wegen des Hiobbuchs ist die hebräische Poesie unerreicht in ihrer Sinnlichkeit, Lebendigkeit und Humanität, hebräische Poesie als Hiobbuch war darüberhinaus Sprache, die ihrer Zeit die *ganze* Wirklichkeit zu Gehör brachte. Darin bleibt sie mindestens so lange vorbildlich, als nicht gegenwärtige Poesie eine der gegenwärtigen Welt entsprechende humane Dichtung und Sprache hervorbringt. Selbst Shakespeare, Milton, Thomson, Ewald v. Kleist und Ossian, die neueren Naturpoeten, scheinen das noch nicht ganz erreicht zu haben, und insofern bleibt die biblische Naturpoesie vorbildlich: "Meines Wißens giebts nur Einen Ton des Lobgesanges in allen jetzt lebenden Europäischen Sprachen; und der ist der Ton Hiobs, der Propheten und Psalmen. Milton hat ihn insonderheit in sein unsterblich Gedicht eingewebet; mit schwächern Tritten betrat Thomson seine Spur und bei uns hat ihn Kleist sehr philosophisch verschönert. Diesen Ton, diese Bilder sind wir der Ebräischen Einfalt schuldig."[474] Vor allem Ossian[475] wird von Herder immer wieder herangezogen, um das Auftreten von wichtigen Aspekten der hebräischen Naturpoesie in der Gegenwart anzuzeigen. "Oßian ist in Personificationen Hiobs Bruder"[476], wenngleich er "kein Morgenländer, auch nicht einmal ein eigentlicher Naturschilderer[477]" ist.

Der Zusammenhang von Natur und Hiobbuch ist zwar in der Geschichte der Hiobrezeption an sich nicht neu. Herders Interpretation hebt sich aber aus dieser Linie der Lektüre insofern heraus, als er der erste war und der einzige geblieben ist, der das Hiobbuch konsequent als Naturpoesie gelesen hat, darin das Zentrum des Buches sah und andere Aspekte demgegenüber zurückgestellt hat. Dieser Vorgang ist ohne Vorbild und setzt den Natur- und Poesiebegriff Herders voraus. Damit wird bei Herder zum Hiobthema die Welt als Ganze, eine Totalität, die ihren humanen Sinn in der Geschichte Hiobs findet. Die Linie, die aus der Rezeptionsgeschichte auf Herder zuläuft, sprach zwar von "Natur", meinte damit aber immer einzelne Gegenstände etwa der Gottesrede. Sie konservierte trotzdem virtuell eine Dimension des Textes, die Herder in der Lage war zu entfalten.

Ein Überblick über die Problemgeschichte des Zusammenhangs von Natur und Hiobbuch zeigt den Ort Herders darin, zwar nicht seine Vorbilder und eine direkte Anknüpfung, sondern die Rezeptionstradition, die die Bedingung auch für seine Interpretation ist.

Vor allem die Gottesrede "hat mit der poetischen Kraft ... (ihrer) Sprache das frühchristl(iche) Reden über die Schöpfung intensiv angeregt"[478], ähnliches gilt für die talmudische Auslegung[479]. Die mittelalterlichen Hiobkommentare er-

---

473 XI, 287.

474 XI, 277. Herder meint Miltons Paradise Lost; James Thomson, The Seasons (ab 1726; vgl. die Ausgabe v. J.Sambrook, Oxford 1972); Ewald von Kleists Frühling (1749; vgl. Sämtl.Werke, Stuttgart 1971).

475 Zu Herder und Ossian vgl. A. Gillies, Herder und Ossian, bes. 128-132. H.Schöffler erklärt die Attraktivität und Modernität Ossians im 18.Jh. so, daß "aus Ossians Natur...kein Gott (sprach)", kein extramundaner Gott jedenfalls wie noch bei Klopstock und nennt damit auch den Grund für Herders Faszination (H.Schöffler, Deutscher Geist im 18.Jh., 146).

476 XI, 297.

477 XI, 296.

478 E.Dassmann, Art. Hiob, 384. Dassmann nennt aber nur Clemens von Alexandrien, vgl. 385.

479 Vgl. Dassmann, Art. Hiob, 372.

läutern im sensus literalis auch die Naturgegenstände der Gottesrede[480]. Mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften im Laufe des 17.Jahrhunderts intensiviert sich die Aufmerksamkeit auf die Gottesrede, was sich deutlicher in den Texten abzeichnet, die keine speziellen Hiobkommentare oder gar keine theologischen Schriften sind.

Zahlreich sind die Hiobbezüge im Kontext Natur im 4. Buch "Vom wahren Christentum" Johann Arndts, dem 1605 erscheinenden Erbauungsbuch des Luthertums des 17. Jahrhunderts. Arnd zeigt, wie "das große Weltbuch der Natur, nach christlicher Auslegung, von Gott zeuget und zu Gott führet."[481] Zwar stechen die Hiobbezüge darin keineswegs besonders hervor aus den vielen Stellen, die Arndt anführt. Doch beginnt gleich das 1. Kapitel des ersten Teils mit dem Hiobbuch, dessen Gottesrede die Unerforschlichkeit Gottes zeigt; im gewissen Sinne dagegen soll der Mensch sich die Natur als Gabe Gottes erschließen. "Ob wohl der heilige Hiob Kap. 38,19. spricht: 'Welches ist der Weg, da das Licht wohnet, und durch welchen Weg theilet sich das Licht? Hast du gesehen die Thore der Finsterniß?' Mit welchen Worten der heilige Mann andeutet, daß nicht wohl zu erkennen noch zu beschreiben, was das Licht sei, und daß der Ursprung des Lichts aller Vernunft unbegreiflich sei. Denn ob wir gleich durch den Augenschein etwas davon wissen, so ist es doch 'ein geringes Wörtlein, das wir davon vernommen haben', Hiob 26,14. Dennoch sollen wir das geringe Wörtlein zu Gottes Ehre gebrauchen."[482]

Etwa gleichzeitig mit Arndt hebt auch die Naturforschung die einschlägigen Qualitäten des Hiobbuchs hervor.

Francis Bacon schreibt 1605 in seinem Werk Proficience and Advancement of learning divine and Humane, daß das Hiobbuch, "if it be revolved with diligence, ... will be found pregnant and swelling with natural philosophy" [483]. Er hebt besonders "cosmography" und "astronomy"[484] hervor.

Im weiteren Fortgang des 17.Jahrhunderts bis ins 18.Jahrhundert hinein manifestiert sich, gleichsam in der Nachfolge der bei Bacon festzustellenden Interessen, fortschreitend intensivere Aufmerksamkeit auf Natur im Hiobbuch, sowohl in der theologischen Rezeption als auch in der poetischen, wie in deren physikotheologischen Schnittpunkten. Besonders die Gottesrede wird unter dem Thema Natur betrachtet und auch auf einzelne Naturgegenstände analysiert.

In den einzelnen Bereichen ergeben sich allerdings unterschiedliche Beobachtungen. In der explizit physikotheologischen Literatur tritt das Hiobbuch kaum besonders hervor, was darin begründet ist, daß das Interesse dort auf die Einbeziehung von Naturwissenschaften in theologische Reflexion gerichtet ist[485]. Mitunter wird zwar behauptet, daß das Hiobbuch von einigem Einfluß auf die Physikotheologie gewesen sei. So schrieb W. Philipp, daß "der Rückgriff der Physikotheologischen Verfasser auf das Hiobbuch ... intensiv"[486] gewesen sei. Doch nachgeprüft worden ist diese Aussage nicht und sie wird sich vermutlich auch nicht halten lassen. In der von Philipp hier angezogenen Belegstelle in einer Schrift J.M. Goezes von 1774 heißt es zwar (in einer aufklärungskritischen, aber Herders Ansicht ganz widersprechenden Weise): "Noch ist niemand aufgestanden, der sich unterfangen hätte, die Fragen, welche Gott dem Hiob, Kap.

---

480 Vgl. etwa Albertus Magnus zu Hi 38ff, der sich aus Aristoteles und anderen antiken Werken informiert (Commentarii in Iob, 440-503), aber auch die allegorisch-theologische Deutung weiter pflegt (der Leviathan ist die böse Schlange, vgl. 485). Zu Wyclif, der Nikolaus v. Lyra folgt, vgl. G.A.Benrath, Wyclifs Bibelkommentar, 16f.

481 J. Arndt, Christentum, 531. Zu Arndt vgl. in diesem Zusammenhang U.Krolzig, Säkularisierung, 18-27 u.ö.

482 Arndt, 534. Hv. weggelassen, ebenso die teilweise Großschreibung bei "GOtt".

483 Bacon, 298.

484 Ebd.

485 Vgl. M.Büttner, Theologie und Klimatologie, 155; U.Krolzig, Säkularisierung, 136f.

486 W.Philipp, Aufklärung, 118.

38.39. vorlegte, volständig zu beantworten."[487] Doch bleibt diese Frage der einzige Hiobbezug in diesem Text[488]. Ein weiteres Beispiel liefert V.E. Löschers predigthafte Physikotheologie mit ähnlich skeptischer, die Allmacht Gottes gegenüber der menschlichen Erkenntnisbemühung behauptender Tendenz: "Ach! daß alle Naturalisten ... diesem Heiligen Gottes (sc. Hiob) nachfolgten, und sich vor dem Allmächtigen bußfertig demütigthen und bekenneten: 'Ich habe unweislich geredt und gehandelt.'"[489] Hier entnimmt man der Gottesrede die Größe Gottes, die über jede menschliche Erkenntnisbemühung hinausgeht. Die Gottesrede konnte aber auch anders gelesen werden, auf ihren Inhalt bezogen, von einem naturwissenschaftlich-kulturgeschichtlichen Interesse her. Auch das war Physikotheologie, aber in erkenntnisoptimistischem Sinn. In H. S. Reimarus' "Vorbericht" zur Hiobauslegung Johann Adolf Hoffmanns (1734) werden die Naturkenntnisse Hiobs und seiner Freunde in Astronomie, Biologie, Mineralogie, Physik ganz konträr zu Goeze und Löscher bewertet:

"Wir lesen auch in der Rede Gottes von denen verborgenen Klippen und dem innersten Boden des Meeres; worauf Gott den Hiob nicht würde geführet haben, wenn ihm nicht wenigstens dasjenige davon bekannt gewesen, welches durch allgemeine Untersuchung z.E. bey Gelegenheit der Perlen-Fischerey konnte erforscht werden. Gleich wie auch überhaupt alle Fragen in der Rede Gottes, von der Welt-Schöpffung, Licht, Regen, Schnee, Eiß, Donner, Blitz, und Thieren auf dem Lande, in der Lufft und dem Wasser, das allgemeine Erkenntniß einer fleißigen Natur-Forschung dem Hiob nicht abschneiden, sondern vielmehr voraussetzen. Denn die Fragen gehen hauptsächlich darauf, daß Hiob Gottes unendliche Weißheit und Macht bewundern solle, der solches alles veranstaltet habe und erhalte. Niemand aber kan die Weißheit Gottes die er in der Natur bewiesen hat, bewundern, als der die Natur kennet."[490]

Obwohl sich die Naturwissenschaft seit der Mitte des 17. Jahrhunderts auch in der speziellen Hiobliteratur bemerkbar macht, steht in der orthodoxen Hiobauslegung das Interesse an Heil und Trost im Vordergrund; das Thema Natur kann daher nicht zum Zentrum der Interpretation werden. Die Gottesreden bringen die Entscheidung Gottes über die Streitfrage, rechtfertigen Hiob und zeigen Gottes Macht und Weisheit in den Werken seiner Schöpfung. Immerhin wird in der späteren Orthodoxie auch schon der Naturbegriff im Sinne von Naturwissenschaft dafür gebraucht, während die frühe Orthodoxie allein Gottes schöne Natur kannte. Der Hamburger Pastor Georg Hacke predigte 1674, daß nach Hi 28 Hiob "ein treflicher Physicus und Natur-Kündiger"[491] sei. Die Frage Hiob 39,2 (zählst du die Monde...) glaubte Hacke jedoch nur allegorisch auslegen zu können, weil es sich um eine Frage des Wissens über die Natur nicht handeln könne: sie kann ja durch das vorhandene Wissen beantwortet werden[492].

Theologisch reflektiert, also inhaltlich unselbständig unter dem Titel der Erkenntnis der Vorsehung Gottes behandelt 1748 Friedrich Christoph Oetinger das Naturproblem:

---

487 J.M.Goeze, Beweis, 5.

488 Goezes Werk beschränkt sich auf "logische" Argumentationen gegen eine physikotheologiekritische Aufklärungsphilosophie und spielt Qualität gegen Quantität, Induktion gegen Deduktion und Begriff gegen Erfahrung aus. Er begreift Natur qualitativ und kann daher behaupten, der philosophische Verstand könne sie nicht "vollständig" erforschen.
Die ahistorische Denkweise W.Philipps ist verantwortlich für die Überschätzung des rezeptionsgeschichtlichen Gewichts des Hiobbuchs. Denn dieses steht typologisch als Buch des 3.Jh. v. Chr. "nicht nur im zeitlichen, sondern auch im geistigen Bereich der Epoche (des Barock, J.M.)" (117), was Philipp mit der Auslegung Hölschers aus dem Jahre 1948 belegt (vgl. Philipp, 118).

489 Zit. nach K.U.Ketelsen, Naturpoesie, 104.

490 Reimarus, Vorbericht zu J.A.Hoffmann, Hiob, Hamburg 1734, Cap. VI ("Von Hiobs Weißheit und Tugend"), §9; unpag; Hv. weggelassen.

491 Hiobische Postill, Hamburg 1674, 130. Als Beispiel für die frühe Orthodoxie vgl. etwa J.Strack, Buch deß Heiligen Manns Gottes Jobs, Frankfurt 1618. Strack erklärt noch wie die scholastische Auslegung die Tiere der Gottesrede aus Plinius und Aristoteles, faßt aber das Ganze nicht unter Naturkunde oder Physik.

492 Hacke, Postill, 131.

"Gott selbst hält dem Hiob für, was zu völliger Erkantnuß seiner Vorsehung gehörte, nemlich 1. eine Wissenschaft aller Materialien der Erde. 2. Eine Wissenschaft der Gesetze des Lichts und der Finsternuß C. 38,18-21. imgleichen der Grund-Anfänge der Lufft, des Hagels, des Schnees, Lichts, Winds, Regens, Thaues, Eises und Reiffens, v. 22-30. 3. Eine Wissenschaft der Harmonie des obern und untern v. 31-33. 4. Eine Macht und Verstand, alles diß zu regieren. 5. Eine Erkantnuß der Kräfften und Neigungen in Menschen, Thieren und Vögeln C. 38,36.38. C.39. Wenn man nun bedenckt, wie Gott dieses alles zumahl ansieht, innigst bewürckt und dabei gegenwärtig ist, so gibt es den herrlichsten Begriff von der Vorsehung."[493]

Größeres Gewicht erhält die Naturdimension des Hiobbuches in den biblischen Physiken, deren hohe Zeit zwischen 1670 und 1700 lag[494]. Doch auch danach wird die physica sacra noch behandelt und zwar direkt aus dem Hiobbuch. 1721 Johann Jakob Scheuchzers "Jobi physica sacra oder Hiobs Natur-Wissenschaft verglichen mit der heutigen"[495], ein Werk, das allerdings schon physikotheologisch, also in naturwissenschaftlicher Richtung, argumentiert und für seinen Teil den Zusammenhang von biblischer Physik und Physikotheologie beweist[496]. Scheuchzer will zeigen, "was eine bestimmte Bibelstelle nach dem neuesten Stand der Naturwissenschaft besagt."[497]

Im Hiobbuch kommen "die vornehmsten Sachen / so in dem Schoß der Natur-Wissenschafft ligen" vor "und einer / der die Natur-Forschung zu seinem Vorwurff hat", findet "bey dem einigen Hiob / so zu reden / ein ganzes Systema"[498]. Je mehr der Naturforscher "in diesem Welt-Pallast umher gehet / aller darinn befindlichen Cörperen Eigenschafften / Gestalt / Bewegungen / Veränderungen und wie selbe nach so ordentlichen / unveränderlichen Gesätzen / in schönster Harmonie sich zu tragen / betrachtet", desto mehr "entdeckt er von den unendlichen Eigenschafften dieses unendlichen Wesens. So hat die Welt / und was in der Welt ist angesehen / unser grosse Natur- und Gottes-Lehrer Job ... Dieses alles soll mir und allen Natur-Forscheren zur Vorschrifft dienen / daß wir die Erkantnuß / Verehrung und Lobpreisung Gottes bey Untersuchung der natürlichen Cörperen und Eigenschafften seyn lassen unser Anfang / Mittel und End / das A und O, und diesen vordersten Polar-Stern niemal aus dem Gesicht lassen / um so mehr / weilen in der ganzen Natur-Wissenschafft dieß die sicherste Wahrheit / daß ein Gott ist."[499]

1731 heißt es im "Biblischen Physikus" Johann Jakob Schmidts, daß "insonderheit ... das Buch Hiobs ein stattliches Zeugnis der Patriarchalischen Natur-Wissenschaft"[500] enthalte, die im übrigen der philosophischen Wahrheit nicht zuwider sei[501].

---

493 F.C.Oetinger, Das rechte Gericht, 258.

494 Vgl. W.Philipp, Aufklärung, 85.

495 J.J.Scheuchzer, Zürich 1721 (vgl. dazu Herders Bemerkung VI, 202, der solche Werke als "dem Physischen Theil nach gut oder vortreflich: dem Theologischen und zumal Auslegungstheil nach erbärmlich" bezeichnet; entsprechend empfiehlt er Scheuchzer für die Natur des Hiobbuchs auch im 11.Brief über das Studium der Theologie [X, 131]). Zu anderen Werken zur Naturwissenschaft des Hiobbuchs vgl. u.Anm.222.

496 Vgl. U.Krolzig, Säkularisierung, 136f.

497 M.Büttner, Theologie und Klimatologie, 171.

498 Scheuchzer, Vorrede, unpag.

499 Scheuchzer, Vorrede, unpag.

500 Leipzig 1731, 3.

501 Auch (der weniger bekannte) Jacob Koch findet 1743/7 im Hiobbuch eine heilige Naturlehre, vgl. sein "Recht beleuchtetes Buch Hiobs", Lemgo 1743-47; vgl. Teil 3, 1747, z.B. 739ff. Koch schließt sich einerseits an die Physikotheologen wie Scheuchzer und Nieuwentyt an, bemerkt aber bei der Biblischen Physik J.J.Schmidts, daß sie "nicht bloß allein aus der Bibel" fließe (Teil 1, Vorrede, unpag.). Für Koch ist das Hiobbuch voller Erkenntnisse über die Natur, so daß es unmöglich erscheint, "daß alles, was von Wissenschaften übern Hiob anzubringen stehet, wegen des gar zu grossen Umfanges, und der zu mannigfaltigen Gelehrsamkeit die dazu würde erfodert werden, von einem einzigen Ausleger angebracht werde." (Vorrede, unpag.) Auch das "Vernunft-Auge der Sternseher und Weltweisen" (809) muß sich zum "Anblick des Glaubens" (809) leiten lassen und im Himmel den 'Himmel' der vollkommenen Gerechten erkennen.

Ein etwas exzentrischer Vorgang sei wenigstens erwähnt: Hi 37,22 ging 1713 in den Titel einer "christlich-kabbalistischen medizinischen Theologie" ein, die Johann Philipp Maull als Gespräche vom "Gold von Mitternacht" erscheinen ließ, wobei er sich insbesondere auf Hiob 28 stützte[502].

Ein Zusammenhang von Hiobbuch und Naturlehre ist inzwischen (im 18.Jh.) im Bewußtsein der Exegeten unabhängig von dem Problem vorhanden, welches die theologische Bewertung der Naturbeschreibung aufwirft. J. Langes Hiobauslegung (1734) etwa leitet zum Hiobbuch ein mit drei Kapiteln, die von der Person Hiobs, vom Buch Hiobs und von "der Natur-Lehre, wie sie uns auf Gott führe"[503] handeln, gibt der Natur also verhältnismäßig großen Raum. Im Naturabschnitt faßt Lange zusammen, was im Hiobbuch aus dessen Hauptlehre "von Gott, wie man ihn aus den Wercken der Schöpfung und Providentz ... zu erkennen habe" durch die "Natur-Lehre, darin diese Arabische Weisen grosse Einsicht gehabt und sie gar löblicher weise auf Gott gerichtet haben"[504], erläutert werden kann. Der Abschnitt setzt sich jedoch nicht einmal spezifisch mit dem Hiobtexten auseinander, sondern gibt einen ziemlich allgemeinen Abriß über die alten Naturkenntnisse.

Der Blick in die Kommentarliteratur zeigt, daß das Thema Natur im Zusammenhang der theologischen Auslegung dennoch keine Selbständigkeit erhält. Eine naturwissenschaftliche Aneignung des Hiobbuchs gilt immer als eine letztlich uneigentliche Interpretation von historischen und nicht theologischen Fragen aus. So wird im 1740 erschienenen Kommentarfragment von S.J.Baumgarten die Interpretation des Hiobbuchs auf den Naturaspekt hin theologisch kritisiert und an ihren rechten Platz gestellt:

Manche "Naturkündiger (haben) alhier einen Unterricht von der gesamten Naturlehre zu finden geglaubt. Ja es hat nicht an Versuchen gefelt, dis Buch vor eine Anweisung zur Goldmacherey auszugeben. Was nun dis letzte Bemühen betrift, so gehört es wol unstreitig unter die fürwitzigen Künste und Misbräuche der Schrift, mit was vor einem guten Schein und oft gottseliglautenden Vorwand es auch möchte vorgetragen werden. Denn obgleich in diesem Buch, sowol als in andern götlichen Schriften des mineralischen Reichs der Geschöpfe gedacht wird, Gottes Herlichkeit daraus herzuleiten als cap. 28; auch die Zeugung und Verwandelung der Ertze den Alten nicht gantz unbekant gewesen seyn mag, auch unstreitig manche biblische Gleichnisse von der Schmeltz und Scheidekunst der Metalle hergenommen werden: so geschieht doch solches nicht nur allezeit blos beyläufig, sondern reicht bey weiten nicht hin, einen Unterricht dieser Künste und Wissenschaften daraus zu nemen, wo man nicht ungegründete Bedeutungen der Worte, und dem Wortverstand zuwiederlaufende Auslegungen, erdichtet. Folglich kan dergleichen Unterricht nicht zu den Absichten der biblischen Schriften, und dieses Buchs insbesondere, gerechnet werden; weil sonst die Abhandlungen und der Vortrag davon hinlänglicher und volständiger seyn würde, daß nach richtigen Auslegungsregeln und mit Zuziehung anderer Schriftstellen dieser Zweck auf eine erweisliche Art erhalten werden könne. Uberdis würden dadurch die algemeinen Hauptabsichten der nähern Offenbarung Gottes in der Schrift mehr gehindert als befordert werden. Und aus eben diesen Gründen darf man auch eben keinen Unterricht von der Naturlehre hier suchen: obgleich viele Warheiten derselben alhier vorkommen, deren richtige Einsichten die Auslegung dieses Buchs gar sehr erleichtern, auch die Absicht des Buchs allerdings darin mit bestehet, den gotseligen und heilsamen Gebrauch des gantzen Reichs der Natur durch reitzende Exempel zu zeigen."[505]

Eine biblische Physik kann es nur im Kontext einer "Historie der Weltweisheit" geben, nicht aber als haltbare Wissenschaft. Und dies aus naturwissenschaftlichen und aus dogmatischen Gründen. "Was in den Reden Hiobs und seiner Freunde von Warheiten der Naturlehre vorkomt, beweiset nur die damaligen Einsichten in diese natürliche Dinge, ohne daß daraus die Richtigkeit derselben zuverläßig und untrieglich geschlossen werden könne, indem keine götliche Einge-

---

502 Erschienen in Wesel 1713. Über Hi 28 1157-1264 (Prodromus Jobi Chymici). Vgl. u. S.103, Anm. 217.

503 Vgl. Biblisch-historisches Licht und Recht II, 659-671.

504 Lange, a.a.O., 658.

505 Baumgarten, Hiob, 60f. Hier ist hauptsächlich Maull gemeint, vgl. o. Anm. 214.

bung und Offenbarung dabey statt findet".[506] Es bleibt dabei, daß das Hiobbuch immanent "den richtigen Gebrauch und die erbauliche Anwendung der Naturlehre"[507] zeigt, ja es wird "in keinem Buch der heiligen Schrift das Buch der Natur so weit eröfnet"[508]. Doch dies ist nach Baumgarten lediglich als eine Nebenabsicht des Hiobbuches zu betrachten, während die Hauptabsichten in der Unterrichtung über zwei Wahrheiten der Heilsordnung (göttliche Vorsehung und Geheimnis der Leiden), über das Geheimnis Christi und endlich über den "uralten patriarchalischen Lehrbegrif und Gottesdienst"[509] bestehen.

Die quantitative Frage nach der Häufigkeit der Bezugnahmen auf die Naturkapitel in der Hiobliteratur läßt sich annäherungsweise an der mindestens einigermaßen repräsentativen, wenngleich vielleicht nicht vollständigen Hiobbibliographie von Reimarus verdeutlichen. Reimarus hat in ihr auch Werke zu einzelnen Stellen des Hiobbuchs ausdifferenziert. Aus dieser Aufstellung geht hervor, daß es bis Ende des 17. Jahrhunderts keineswegs ein überragendes Interesse an den Naturkapiteln Hi 38-42 gegeben hat. Die weitaus meisten Belege gibt es zu Hi 19,25-27. Ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts macht sich aber naturwissenschaftliches Interesse an Behemoth und Leviathan bemerkbar; 1661 erscheint G.K.Kirchmaiers Untersuchung u.a. über Behemoth und Leviathan, 1663 S.Bocharts Hierozoicon und weiter etwa 10 Werke bis zu T.Hases Leviathanbuch, das 1723 herauskommt[510]. Meist sind diese Untersuchungen naturwissenschaftlich gerichtet, sie versuchen, die Biologie der Tiere zu erfassen und sind kaum mit einer theologischen Auslegung zu verbinden. Die Theologie bleibt auf die weit ausgespannte, in viele Sektoren differenzierte Glaubenslehre des Hiobbuchs konzentriert, in der die Naturlehre *einen*, immer mehr historisch verstandenen, Teil bildet.

Aus unserem Durchgang ist zu schließen, daß auf der Seite der Hiobliteratur Natur anhand der Kapitel 38-42 in der biblischen Physik, in der Physikotheologie und in der theologischen Auslegung ein konstantes, aber limitiertes Interesse fand. Dabei ist zwischen 1650 und 1740 deutlich wahrnehmbar die Entwicklung der Naturwissenschaften auch in der Hiobliteratur gespiegelt. Doch prävalieren in der Kommentarliteratur immer die theologischen Interessen. Schon der noch orthodoxe Reimarus wendet sich aber, bei von Baumgarten nicht so weit entferntem historischem Problembewußtsein anders als dieser mit einem Interesse an der Erforschung der Wissenschaft der alten Welt den Aspekten der Natur zu; er bedauert, daß diese Dinge im Hiobbuch "nur so zu reden im Vorbeygehen und zur Vergleichung andrer Dinge angeführet werden; wenn aber die Wissenschafft der Alten selbst ausführlich hätte sollen beschrieben werden, so mögten wir ihre Natur-Kunde noch mehr bewundern."[511]

---

506 Baumgarten, Hiob, 60.

507 Ebd.

508 Baumgarten, Hiob, 75.

509 Baumgarten, Hiob, 43.

510 Vgl. Reimarus' Vorbericht, Cap.IX, § 12: "Scriptores ad singula capita vel commata", z.St. Einige einschlägige Dissertationen sind in Altdorf unter J.W.Baier verteidigt worden, so J.M.Doederlein, Systema Mundi Jobaeum (1707) und G.S.Stieber über Behemoth und Leviathan (1708). Die Diskussion dreht sich darum, ob der Leviathan das Krokodil (so Bochart) oder der Walfisch sei (so Pfeiffer, Hase), bzw. der Behemoth das Nilpferd oder der Elefant. Vgl. ferner H.v.d.Hardt, In Jobum (1728), der das Nilpferd als regni aegypti symbolum in hujus laudem et honorem bezeichnete (254). Zum Hiobbuch finden sich bei v.d.Hardt noch Erörterungen über die Tiere der Gottesrede, ebenfalls durch den Symbolbegriff bedeutsam gemacht (Duodecim animalia terrestria Jobi, cap.XXXIIX et XXXIX. Symbola Duodecim urbium et populorum, proxime circa terram israeliticam per omnes fines [244-253]). Vgl. noch Herder XI, 308f, der für seine Nilpferdthese auf Bochart, Ludolf und Reimarus verweist. Die "neueste gemeine Meinung" geht nach Herder wieder zum Elefanten; wahrscheinlich hat Schultens sie wieder aktualisiert, vgl. auch Michaelis, Dt.Übersetzung; H.Sander, Hiob, 87-91; Niemeyer, Charakteristik, 546 Anm.e.

511 Reimarus, Vorbericht, Cap.VI, § 11.

Die historische Perspektive auf Hiobs Naturlehre bei Baumgarten und Reimarus war der Weg in die Zukunft der Auslegung. Er ging von der biblischen Physik über die Physikotheologie bis zur Historie des alten Wissens[512] und er war unaufhaltsam, weil schon die biblische Physik eine *Reaktion* auf die neue Zeit war[513].

Auf der anderen Seite der Problemgeschichte, der Entwicklung, die zum Zusammenhang von Natur und Hiobbuch in der Poesie führte, kann man ebenfalls feststellen, daß auf Hi 38/39, auch 37, zurückgegriffen wird. Im physikotheologischen Übergangsbereich zwischen Poesie und Theologie finden sich zwar nur wenige Beispiele direkter Bezugnahme auf Hiob; man kann auf ein Gedicht von Brockes über das Gewitter verweisen, das sich von Hiob 37 inspirieren läßt[514]. Sonst steht die Poetisierung eigener Beobachtungen an der Natur im Vordergrund. Häufiger treten aber Analogien in der Form auf[515]. Eine gewichtige Bezugnahme auf Hiob ergab sich in der englischen Naturpoesie. Der in der Literaturwissenschaft sogenannte "englische Hebräismus"[516] achtet auf Hiobtexte, wenn es um die Darstellung der Erhabenheit

---

512 So historisch faßt die "Naturlehre" des Hiobbuchs auch J.J.Brucker auf; er zeigt in seiner Historia critica philosophiae (1742) gegen die Bestrebungen der physica sacra etwa Scheuchzers, daß zwar nicht "vulgarem aliquam astronomia, immo etiam rerum naturae cognitionem" (101) im Hiobbuch geleugnet werden könne; doch jede Interpretation, die im Hiobbuch regelrechte Naturwissenschaft finden wolle, trage "nostrae aetatis lumina" (101) in den Text hinein.

513 Diese historische Distanz schlägt sich später auch in der Hiobauslegung nieder. Gibt es keine biblische Naturlehre mehr, auch nicht als Nebenabsicht des Autors, so kann die Gottesrede zu einem Rätsel werden. Symptomatisch die Frage von J.D.Michaelis, Dt.Übersetzung des AT (1769): "Allein warum so viel Fragen aus dem Reiche der Natur...?" (163).

514 B.H.Brockes, Auszug, 270-276: "Die auf ein starckes Ungewitter erfolgte Stille" (Hi 37,5-11). Die physikotheologische Poesie, auch die Theodizeelyrik (dazu vgl. W.Totok, Theodizeelyrik) erbringt rezeptionsgeschichtlich für das Hiobbuch eher wenig.

515 M.Mack bemerkt in seinem Kommentar zum ersten Brief in Popes Essay on Man zur englischen Physikotheologie: "The question formula (often with allusion to Job, XXXVIIIf) became a common vehicle of physico-theological feeling." (Poems of A.Pope III,17)

516 Gemeint ist die poetische Auseinandersetzung mit dem Alten Testament, die sich gegen die Ausgrenzung der Bibelpoesie aus der klassizistischen Regelpoetik und doch noch lange bis hin zu Lowth mit deren ästhetischen Kriterien für eine Aufwertung der alttestamentlichen Dichtung einsetzt, vgl. R.P.Lessenich, Dichtungsgeschmack, passim; K.U.Ketelsen, Naturpoesie, 118 zum Einfluß auf die norddeutsche Naturpoesie; vgl. ferner Roston, Prophet and Poet. Lessenich zeichnet den langen Weg nach, der "von dem klassizistischen Unbehagen Le Clercs, Voltaires und Woodfords über Blairs karge relativistische Ansätze, Lowths einflußreiche liberal klassizistische Neueinschätzungen, Husbands und Herders breiten und offenherzigen dichtungskritischen Relativismus der Vorromantik" bis zu Coleridge führt (237). Es ist der Weg vom Klassizismus zur Romantik.

Gottes und der Natur geht[517]. Besonders die Hiobparaphrase Edward Youngs (1719) vermag den Ansatz der englischen Poeten zu verdeutlichen. Die Paraphrase umfaßt nach einer zusammenfassenden Einleitung hauptsächlich die Gottesrede, die hauptsächlich wegen ihres Naturinhalts "by much the finest part of the noblest and most ancient poem in the world"[518] ist. Die Erhabenheit der Natur wird nach Young besonders durch die Fragestruktur dargestellt[519]. Zum Schluß umschreibt Young Hi 40,3-5 bzw. 42,2-6. Wie im ganzen Gedicht führt er auch hier regelpoetische Disziplinierungen durch und bringt sein Interesse an einem Grundthema in einem konzisen Schlußsatz zum Ausdruck.

"Thou canst accomplish all things, Lord of might!
And every thought is naked to Thy sight.
But, O! Thy ways are wonderful, and lie
Beyond the deepest reach of mortal eye.
Oft have I heard of Thine almighty power,
But never saw Thee till this dreadful hour.
O'erwhelm'd with shame, the Lord of life I see,
Abhor myself, and give my soul to Thee.
Nor shall my weakness tempt Thine anger more:
Man was not made to question, but adore."[520]

Young zielte, wie später Herder, poetologisch auf die ästhetische Konstitution des Hiobbuchs. Der Autor (Mose) ist als derjenige, der diese erhabenen Natur-Gedanken hervorbrachte, immer mitgedacht. Es geht also um den subjektiven Ausdruckswillen und dessen ästhetische Qualität. Auf dieser poetologischen Ebene liegt die problemgeschichtliche Ermöglichung von Herders Neuansatz.

Der von Herder behauptete Zusammenhang von Naturpoesie und Hiobbuch läßt sich so verstehen, daß er auf dem vorbereiteten Terrain die Konsequenz zieht, das Hiobbuch auf die in ihm zu findende *Welt* hin auszulegen, bzw. als poetische Welt zu verstehen, die zugleich die seelische Welt des Autors ist und das Naturganze meint. Wie sehr Herder gerade auf das Ganze zielt, zeigt sich daran, daß die Vergleichsebene zur hebräischen Naturpoesie die moderne naturwissen-

---

517 Dazu bemerkt W.P.Jones, Science in Biblical Paraphrases in eighteenth-century England: "The one theme that links nature and religion throughout English poetry, at least from the sixteenth century to the early nineteenth, is the praise of God through the wonders of the natural world." (42) Jones gibt einige Beispiele, die auch den szientifischen Zug dieser Poesie belegen: "The Book of Job ... appealed to the poets with its own questionings about the ruler of nature. William Broome (1712) made Job sound like a lyrical Boyle lecturer in his scientific comments on the mysteries of nature, such as tides, dew, flowers, sun, moon, stars, winds, comets, hail, snow, and rainbow, and in the perennial question of how this beautiful universe came from the womb of nothing." (45) Ein anderes Beispiel: "William Thompson, when he wrote in 1726 A Poetical Paraphrase on Part of the Book of Job, was not as scientifically accurate as Young but his poem was enriched by metrical discussions of rain, evaporation, and underground streams, of instinct in wild animals, and of exotic animals. He devoted sixty eight lines to his description of Leviathan but was more accurate in his picture of the ostrich:

'She, with head erect,
And body upright rais'd, of stature tall
And bulk enormous, with expanded wings,
Two mighty sails outspread, sweeps o'er the earth
With whirlwind rapture born o'er hill or plain,
Scorning the courser's speed, and rider bent
On swiftest chase.'" (45f)

Vgl. weiter Lessenich, Dichtungsgeschmack, 206.216.

518 E.Young, A Paraphrase on Part of the Book of Job, Complete Works I, 246.

519 Young bezieht sich dazu auf Longinus: "Longinus has a chapter on interrogations, which shows that they contribute much to the sublime. This speech of the Almighty is made up of them. Interrogation seems, indeed, the proper style of majesty incensed." (Complete Works I, 247) Zu Longin vgl. E.R.Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, 402f; K.Viëtor, Idee des Erhabenen.

520 Young, a.a.O., 259.

schaftliche Weltauffassung ist, die das Ganze der Welt begreifen könnte, aber doch nur erst abstrakt, noch nicht human gedeutet ist und noch keine lebendige poetische Darstellung gefunden hat. Herder geht auf eine Interpretation zu, die genau dort ansetzt, wo die Orthodoxie eine Nebenlehre des Buchs sah, welche mit fortschreitendem historischem Bewußtsein immer weniger mit dem Sinn des Textes verbunden werden konnte. Herder hingegen faßt die Natur im Hiobbuch in einem Konzept auf, das nicht ohne Verbindungen auch zur Hiobexegese ist, nämlich als Weisheit. Die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung dieses Konzepts kann erst im Durchgang durch Kap.4.2 erörtert werden. Dann wird sich zeigen, daß auch von der Hiobexegese die Natur kategorial als Macht und/oder als Weisheit Gottes verstanden werden kann. Vorzüglich die Auffassung als Weisheit, die in die Nähe des Theodizeegedankens von Leibniz führt, scheint die Zuordnung des Naturinhalts der Gottesrede zu einem Sinn des Buches zu ermöglichen, der auch die Bedürfnisse des Menschen des 18.Jh. berücksichtigt. Und in dieser Hinsicht wird Herders Naturinterpretation des Hiobbuchs als einer der bedeutenden Beiträge zu bewerten sein.

3.2.1.2 Moralpoesie und Hiobbuch

Mit den beiden folgenden Sektoren der hebräischen Poesie, Moral und Vorsehung, diskutiert Herder Themen, die nach seinem Urteil nicht spezifisch durch das Hiobbuch ausgedrückt werden. Aber auch sie bilden Inhalte des Hiobbuchs und auch mit ihnen können einzelne Gesichtspunkte der hebräischen Poesie erläutert werden. Es handelt sich, im Gegensatz zur Naturpoesie, aber tatsächlich nur um Teilfragen, die auf Ergänzung durch andere Texte angewiesen sind, um das Thema für die hebräische Poesie vollständig behandeln zu können.

Von der Moralpoesie an kommt auch lediglich die Ebene der Inhalte und Vorstellungen der Poesie zur Sprache, nicht mehr jedoch die Struktur der Poesie selbst und ihre Verankerung in der Sprache. Insofern Natur aber das allumgreifende Ganze war, bleibt sie auch für die Moralpoesie bestimmend.

Unter Moralpoesie versteht Herder keineswegs eine Dichtung über mögliche, erwünschte oder gar vorgeschriebene Verhaltensweisen des Menschen. Moral ist hier nicht Sittlichkeit, sondern Menschsein[521], so daß es, wie die Gespräche 6 und 7 zeigen, um Poesie geht über die Natur des Menschen, über seine Endlichkeit und Unendlichkeit, Tod und Unsterblichkeit, beginnend jedoch mit der paradiesischen Kindheit des Menschengeschlechts (Gespräch 6). Schon von der Metaphorik der Kindheit her ist klar, daß es Herder auch um die Akzentuierung des Moments der Geschichte an der Natur des Menschen geht. Seine Darstellung der Moralpoesie der Hebräer beleuchtet wesentliche Augenblicke der "fortgesetzte(n) Naturgeschichte der Menschheit."[522]

Als in weiterem Sinne vergleichbar in der zeitgenössischen Poesie sind zahlreiche Lehrgedichte anzusehen, die sich mit dem Menschen, seinem Wesen und seinen Möglichkeiten auseinandersetzen. Das bekannteste ist der Essay on Man von A.Pope, aber auch etwa Youngs Nächte kann man dazu zählen[523]. Allerdings fehlt den thematisch einschlägigen zeitgenössischen Lehrgedichten der Aspekt der Geschichte an der Natur. Ihnen geht es um die Dichtung des Menschen der Gegenwart, der sich nicht ohne weiteres in Texten vergangener Zeiten ausgelegt findet. Herder aber konfrontiert die biblischen Texte mit den gegenwärtigen moralpoetischen Fragen, wobei er zugleich aktualisierende und historisierende Gesichtspunkte zur Geltung bringt. Das im Vordergrund stehende Thema Tod und Unsterblichkeit des Menschen ist geradezu ein Modethema gewesen. Zwischen 1751 und 1784 erschienen allein im deutschen Sprachgebiet 54 Schriften über die Unsterblichkeit[524], mit der aufklärerischen Tendenz, daß "an die Stelle des schroffen 'Hinüber' von sündhaftem Diesseits in ein verklärtes Jenseits ... das 'Hinauf' zu einer gesteigerten, höheren Daseinsform"[525] tritt. Alciphron macht gerade das Problem der Unsterblichkeit so zum Prüfstein für die Moralpoesie der Hebräer, daß Eutyphron nicht verhin-

---

521 Herder teilt also den weiteren Bedeutungsumfang des Moralbegriffs im 18.Jh.; vgl. C.Siegrist, Lehrgedicht, 62 und B.Schneider, Über die Mehrdeutigkeit des Begriffes 'moralisch' im 18.Jh., der eine ethisch-sittliche und eine geistig-seelische Bedeutungsdimension ausmacht; vgl. ferner E.Hirsch, Geschichte IV, 55 sowie J.Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens I, 39f.

522 XI, 337.

523 Vgl. A.Pope, An Essay on Man (1733/34), hg.v. M.Mack, London 1950 (The Poems of A.Pope III,1); E.Young, Night Thoughts on Life, Death and Immortality (1741/45), Complete Works 1, 3-244. Zum Lehrgedicht vgl. C.Siegrist, Lehrgedicht, ferner B.Fabian, Das Lehrgedicht als Problem der Poetik; aus der zeitgenössischen Poetik vgl. C.H.Schmid, Theorie der Poesie (1767), 8.Kap., 154-224; auch die Zusätze (1767-1769).

524 W.Rehm, nach C.Siegrist, Lehrgedicht, 193. Aus dem Bereich der Hiobrezeption ist zu nennen die 1785 in Rinteln erschienene Rede von J.M.Hassencamp, Von den Spuren der Unsterblichkeit, welche sich in der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, in dem Buche Hiob, vorfinden. Die Stellen sind Hi 14,13-18; 19,23-27; 28.

525 Siegrist, Lehrgedicht, 193.

dern kann, daß der Unterschied zwischen dem Menschenbild des Alten Testaments und dem optimistischen Menschenentwurf der Aufklärung, dem sich ein christliches Unsterblichkeitsdenken hinzugesellte, deutlich herauskommt.

Die hebräische Poesie beschreibt den Menschen in doppelter Hinsicht - nach seiner Bestimmung und nach seinem Schicksal, und dies sowohl in geschichtlicher Entwicklung (von der paradiesischen Kindheit an), als auch bezogen auf den natürlichen Zustand: "Fortgehender Gegensatz ..., Fleisch und Geist, ... Menschenschwachheit und Gottesstärke"[526] ist Herders Formel dafür.

Die Darstellung der Moralpoesie im 7. Gespräch setzt ein bei dem der paradiesischen Bestimmung des Menschen widersprechenden Schicksal und zeichnet zuerst die "aus den Wurzeln der Sprache selbst"[527] hervorgehenden "Bilder dieser Hinfälligkeit, dieser Schattengestalt"[528] des Menschen auf. "Alle Namen des Menschen sagen in ihr (sc. der Poesie) von Nichtigkeit, von Verfall"[529], behauptet Alciphron. Anhand der Vorstellung, daß des Menschen "Seele ein Hauch Gottes sei"[530], bemüht sich Eutyphron, mit Hi 33,4-6 die grundlegende Doppelstruktur der Moralpoesie aufzuzeigen und urteilt, daß es sich um eine Poesie handele, "die die Schwachheit des Menschen nicht vergißt, um ihm etwa Selbstgenügsamkeit der Götter anzulügen, die sich aber auch von seiner Schwachheit nicht besiegen läßt, um etwa seinen Adel, seine große Bestimmung zu verkennen."[531] Wie in der Naturpoesie hat die Gottesvorstellung integrierende und aufklärende Funktion. Die Idee Gottes ist die "Sonne am Himmel, die den ganzen Horizont des menschlichen Daseyns erleuchtet und auch späterhin seine Schattenuhr einzelner Beziehungen und Pflichten mit der Schärfe eines Strals bemerkt und bezeichnet."[532] Wo die Wirkung der Gottesidee auf "dieses" Leben noch plausibel ist, fällt es Eutyphron / Herder eindeutig schwerer, den Einfluß auf "jenes" Leben darzustellen. Die Auferstehung gehört erst zum "Reiche des Meßias"[533], sie ist darüber hinaus in der Natur symbolisch dargestellt in Sternenhimmel und Sonnenaufgang und Herder behauptet auch, daß dies "lauter redende, überall verstandne Symbole"[534] sind. Trotzdem sucht er weiter nach einer auch in Texten ausdrücklich gemachten "andre(n) Hoffnung"[535]. Denn das auf der geschichtlichen Entwicklungsstufe der Hebräer anzutreffende "Schattenreich", "die stille Versammlung der Todten"[536] ist "kein sichrer Begrif von der Unsterblichkeit der Seele"[537], allenfalls "ein Schatte der Wahrheit"[538]. Der Kern einer weiterwirkenden Unsterblichkeitsvorstellung liegt nach Herder in der Himmelfahrt Henochs in Gen. 5,24. Das ist der Ursprung des Begriffs von Unsterblichkeit, "den die Versammlung der Chasidim, der Gottesfreunde, Abrahams, Moses ... fester prägte, den später die Wegnahme Elias bestärkte und der endlich das Paradies, die Wohnung der Väter, das ewige Gastmahl am Busen Abrahams ward - Begriffe, die wir noch im N.T. finden und die in ihm eben vergeistigt, aufgeklärt, schön bevestigt werden, wie insonderheit das letzte poetische Buch der Bibel zeiget."[539]

Was leistet nun das Hiobbuch in der Moralpoesie der Hebräer? Es repräsentiert im Zusammenhang des Unsterblichkeitsproblems die in der geschichtlichen Entwicklung überwundene Stufe des sog. Schattenreichs. Alciphron zitiert Hi 14,1-21, "dies wahre Trauerlied"[540] zum Beweis, "daß keine Rückkehr sei aus dem Todtenreiche"[541]. Eutyphron muß dem zustimmen und kann lediglich präzisieren, daß es sich in Hi 14 um die Verneinung der Rückkehr ins Leben hande-

---

526 XI, 359.
527 XI, 355.
528 XI, 355.
529 XI, 355.
530 XI, 358.
531 XI, 361.
532 XI, 363.
533 XI, 366.
534 XI, 369.
535 Ebd.
536 XI, 368.
537 XI, 367.
538 Ebd.
539 XI, 376.
540 XI, 364.
541 Ebd.

le, die, rein als solche, "der strengsten Unsterblichkeit keinen Eintrag"[542] tue. Die Unsterblichkeit ist nur gerade nicht explizit verneint, aller darüber hinausgehende Ausblick ist zu kühn: "Daß Hiob gewiß ein Ueberbleibendes im Reich der Todten geglaubt habe, sehen wir eben hier aus dem Wunsch, daß Gott ihn verberge im Reich der Todten, bis sich sein Grimm gelegt hat, und ihn so denn wiederbrächte; er sieht aber das Zu kühne dieser Hoffnung und steht selbst davon ab."[543] Nur "Schatten der Wahrheit" zeigt auch die Klage Hi 3, die "so rührend singet, daß Könige und Sklaven, Knechte und ihre Dränger da alle frei, alle sich gleich, ruhig aber kraftlos seyn, wie es ein Gliederlose Schatte, ein Nervenloser Hauch ist."[544] Alciphrons Urteil bleibt praktisch unwidersprochen stehen: "alles nur Wahn", "nichtige Schatten-Scenen"[545]. Obwohl es sich aus Herders historischem Ansatz gewissermaßen von selbst ergibt, verdient es doch festgehalten zu werden, daß er an dieser Stelle nicht auf Hi 19,25-27 als den in der theologischen Tradition gelegentlich auf die Auferstehung Jesu oder die Auferstehungshoffnung des Menschen bezogenen Hiobtext hinweist[546].

1774 bereits hatte Herder in der 'Ältesten Urkunde' über das Thema der Unsterblichkeit bei Hiob notiert: "Man hat über Hiob so sehr gestritten: ob in ihm, ich weiß nicht, welche Begriffe von Gott und Unsterblichkeit wohnen oder nicht wohnen?"[547] Der von Herder angesprochene Streit muß sich auf zwei Auffassungen des Problems beziehen, die sich mit

---

542 XI, 365.

543 XI, 365f.

544 XI, 366.

545 Ebd.

546 Auch dort, wo er auf Hi 19 zu sprechen kommt (XI, 425f), erwähnt er sie nur als unmögliche Deutung. Herder sind die Worte so klar, daß er kaum versteht, "warum man sie so oft verstümmelt und verkannt hat." Hiob ruft nach dem Bluträcher, nach Gott, damit "die Wurzel seiner Sache, sein Recht erfunden" werde. Hi 19 ist das "herrliche Felsenbekänntniß", "das auch, wiewohl nicht ganz in Hiobs Meinung, erfüllt ward. Ich wünschte, daß man sich über diese Deutung vereinigte und nicht weiter subtilisirte."
Die Linien der Auslegung im 18.Jh. verlaufen nur bei der historisch-philologischen Richtung klar: sie bestritt den Auferstehungsgehalt (vgl. T.Heath, Essay, 79-81; A.Schultens, vgl. seine Inhaltsangabe in S.Grynäus, XVIIIf). In der theologischen Auslegung aber ist diese Eindeutigkeit nicht gegeben. Von Beginn an (seit der Alten Kirche) ist der Auferstehungsbezug umstritten, weswegen Hi 19 nie zu einer eindeutigen dogmatischen Stelle werden konnte. Aber Stellungnahmen wie die folgende von J.J.Rambach waren möglich: "Der Nucleus der Theologiae Hiobs ist enthalten in c. 19,25." (Kirchen-Historie des alten Testaments, 531) Die theologische Diskussion dieser Stelle im 18.Jahrhundert brachte dennoch weithin nur die Wiederholung der bekannten Alternativen. R.A.Kortüm, Hiob, 1708, streitet auf 30 Seiten gegen die Auferstehungsdeutung (vgl. auch J.H.D.Moldenhawer, Hiob, z.St). Häufig wird der Auferstehungssinn doch anerkannt, wobei zu unterscheiden ist zwischen dem Bezug auf Christi Auferstehung (so schon in der Alten Kirche, dann bei Pineda, Coccejus und Codurque) und auf Hiobs Auferstehung (Cyprian, Gregor d.Gr., Cassiodor); vgl. A.Calmet, Commentarius literalis Bd. 5, 448; vgl. ferner F.Spanheims ausführliche theologisch-grammatische Auseinandersetzung mit Grotius, Mercer und anderen in Historia Jobi, Kap. 13, 273-305 ("Sic, aut Messias expectatus illâ aetate, aut nullus", 304), vgl. ferner Rambachs Literaturhinweise a.a.O., 531, sowie Bahrd und Koch. Die Genealogie der Bestreitung der Auferstehung beginnt für die zeitgenössische theologische Exegese bei Chrysostomos, und geht weiter zu Mercer und Grotius (vgl. A.Calmet, Commentarius literalis, Bd. 5, 448; ferner Annotationes ad Vetus Testamentum [Opera omnia theologica I], 208: Christliche Ausleger haben Hi 19,25 gebraucht "ad probandam resurrectionis fidem, sed ut id facerent, coacti sunt inversionibus suis multum ab Hebraeo discedere ..."); dazu vgl. Döderlein, Scholia in libros veteris testamenti poeticos I, 30f. Gegen jede Annahme einer Unsterblichkeit im Hiobbuch (wie im ganzen Alten Testament) stritt auch H.S.Reimarus (vgl. Apologie, Buch V, Kap. 4, § 6 [Ausgabe Frankfurt o.J., 782f] und § 9 [a.a.O., 791f, zu Hi 19]). Vermutlich gerade die theologische Umstrittenheit provozierte die unermüdliche Weiterarbeit. J.J.Baur promovierte exegetisch-philologisch und dogmatisch-historisch über die Grabinschrift Hiobs und seinen Glauben an den Messias: De inscriptione sepulchrali ..., Tübingen 1770. Die Geschichte der Auslegung von Hi 19,25-27 seit der Alten Kirche arbeitete H.P.Henke auf: Narratio critica de interpretatione Jobi XIX, v. 25-27 in antiqua ecclesia (1783), wobei er sich bezeichnenderweise am Schluß einer eigenen Beurteilung enthält. Weitere Arbeiten zum Thema in der zeitgenössischen Diskussion nennt Eichhorn, ABBL 9, 1799, 98-104. Auch im 19.Jh. ging die Debatte weiter, vgl. als Beispiele nur J.G.Stickel, In Iobi locum celeberrimum c.XIX,25-27 (1832), ferner K.W.T.Köstlin, De immortalitatis spe (1846).

547 VI, 443.

den Namen William Warburton und Johann David Michaelis verbinden. Warburton hatte in der "Göttlichen Sendung Mosis" die Ansicht vertreten, das Hiobbuch sei ein Schauspiel für das im babylonischen Exil lebende Volk der Juden. Dabei ziele Hiob 19,25ff. auf "eine zeitliche Erlösung aus seiner Noth"[548]. "Denn in der Sittenlehre des Schauspieles sollte das Volk, welches unter der Person dieses ansehnlichen Erzvaters abgebildet wurde, Versicherung von dem großen zeitlichen Segen erhalten, den die drey Propheten, Haggai, Zacharia, und Maleachi, verkündiget hatten, um die Gemüthsunruhe eines jeglichen zu stillen, welcher sahe, daß die außerordentliche Fürsehung, wodurch die vorigen Juden beschirmet worden waren, sie itzo verlassen wollte."[549] So wurde die Auferstehung Hiobs "als ein Sprüchwort gebrauchet, um die am wenigsten erwartete Erlösung durch die kräftigste Handlung der Allmacht Gottes vorzustellen."[550] "Die Wirkung dieser Ausdrücke mußte um soviel stärker seyn, da die Lehre von der Auferstehung noch unbekannt war"[551].

Dagegen vertrat Michaelis 1769 die Meinung, daß die Unsterblichkeit der Seele das wichtigste Thema des Hiobbuches sei. Hiob habe diese Lehre "nicht etwan an dem Einen Ort, den man gemeiniglich anführt, (Cap. 19) sondern noch an mehreren ... und sein ganzer Inhalt ... gehet (darauf), hier in dieser Welt sey nicht der Schauplatz der göttlichen Gerechtigkeit, sondern in einer zukünftigen."[552]

Von seinem Geschichtsdenken her muß sich Herder sowohl der allegorischen Lektüre Warburtons als auch der unhistorisch-dogmatischen von Michaelis verschließen. Schon gar nicht kann es sich im Hiobbuch um die moderne Idee der Unsterblichkeit der Seele handeln: "sucht das in Eurer Metaphysik, in Euren Sokraten des achtzehnden Jahrhunderts, nicht in Hiob!"[553] Dem Morgenland entspricht nur die Unsterblichkeit als Dauer nach dem Tode: Etwa "dem einfältigen Begrif der Urwelt gemäß, in einem Schattenreiche, in dunkler, träger, ohnmächtiger Gegend und wie die Kindes- und Volkswelt sich das ursprünglich denken konnte: Wer hat mehr und stärkere Stellen, als eben der Hiob? Fast in jeder Klage endet ja der arme Trostlose dahin Wunsch, Seufzer und Hoffnung. Weggehen von seiner Stelle, wie ein Taglöhner, wie ein Schatte! an seinen Ort! in die Ruhekammer! in die Versammlung der Väter, die er an mehr als einem Orte und ja schon in seinem ersten Fluche ganz ausmahlet, wie nur Ossian das Reich seiner Väter und Milton seine Hölle beschreiben kann: so mahlt der Morgenländer und sehnet sich nach dem stillen Todtenreiche und ruhet sich schon in Seufzen und Hoffnung darinnen aus."[554]

Ist die Entwicklung der religiösen Vorstellungen über die 'Unsterblichkeitsgedanken' des Hiobbuchs hinweggegangen, kommt hier also die historisch-individualisierende Anschauung der Texte zum Zuge, so drücken z.T. die gleichen Texte (etwa Hi 14) die "Eine Seite des Menschenschicksals"[555] gültig aus, so daß "Schwachheit und Niedrigkeit des Menschen ... so wahr geschildert"[556] werden. "Hiob war ein großer philosophischer Dichter; er verstands, was das Menschenleben sei und nicht sei? Und was wir am Ende zu hoffen haben."[557] Alciphron zitiert zu diesem Satz Hi 7 und behauptet: "Das ist das Schicksal der Menschen; Erde zu Erde! das erste und einzige Orakel Gottes über unsre Bestimmung"[558]. Die meisten in der Moralpoesie der Hebräer angezogenen Texte des Hiobbuches beziehen sich auf diese dunkle Seite des Menschenschicksals: Hi 3,11-19; 7; 10,3ab. 9.20-22; 14. Die andere, göttlich beseelte Seite des Menschen findet im Hiobbuch nicht so starken Ausdruck. Hierher gehören lediglich Hi 33,4-6 und 8,11-18 (sowie außerhalb des Hiobbuches die Psalmen 8;16;49 und Gen 5,24). Die Darstellung des Aspektes der Schwachheit am Menschen hatte

---

548 Der Hiobteil von Warburtons Divine Legation of Mosis ist mehrfach ins Deutsche übersetzt worden. Er findet sich auch im 5.Bd. der deutschen Übersetzung des englischen Bibelwerks, 867-910. Daraus ist hier zitiert: 904. Vgl. dort auch den kritischen Kommentar von Baumgarten.

549 A.a.O., 908.

550 A.a.O., 909.

551 Ebd.

552 J.D.Michaelis, Deutsche Übersetzung des Alten Testaments I, Vorrede, unpag.

553 VI, 444.

554 VI, 443.

555 XI, 357.

556 XI, 361.

557 XI, 355f.

558 XI, 357.

Herder schon im 11. Brief über das Studium der Theologie als für das Hiobbuch charakteristisch empfunden. Dort berührte ihn "die tiefste Klage der Menschheit", die "Empfindung der Quaal... voll innigster Herzenslaute" und "sein tiefes Weh"[559]. Vor allem die Gattung der Klage verleiht diesem Thema Ausdruck. Wir können hier auf das oben über die Elegie Gesagte verweisen.[560]

In der Moralpoesie der Hebräer erscheint das Hiobbuch unter einem doppelten Gesichtspunkt. Einmal ist es gültiger Ausdruck der mühseligen, beschwerlichen Seite des menschlichen Daseins; hier kann Herders Rückgriff auf die einschlägigen Hiobtexte (Hi 7 und 14 zumal) als Fortsetzung der langen Tradition gelten, die im Hiobbuch die conditio humana unter nachparadiesischen Bedingungen dargestellt fand. Die andere Frage aber nach den diese Bedingungen transzendierenden Aussichten stellt Herder ganz im Kontext der zu seiner Zeit modernen Debatte um die Unsterblichkeit der Seele. Hier ist eine die Gegenwart befriedigende Antwort mit dem Hiobbuch nicht möglich. Der Wegfall theologischer Interpretationsprämissen, durch die im Text ein Hinweis auf die Auferstehung Hiobs oder Christi lesbar war, korrespondiert der Anwendung der historischen Sichtweise auf die Texte. Weil nun unweigerlich auf der Ebene der sinnlichen Vorstellungen gesprochen wird, kommen auch nur die Vorstellungen ins Spiel, die der Hebräer zu Hiobs Zeit hatte. Die aber gelten durch die Entwicklung zum Christentum als überholt. Überholt waren natürlich auch die naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Hebräer, doch aus ihnen konnte der sinnlich poetische Weltentwurf der Hebräer gegenwärtig zur Sprache gebracht werden. An Sinnlichkeit und Poesie mangelt es gegenwärtig, deswegen spricht das Hiobbuch hier hinein. Die Unsterblichkeit aber ist unsinnlich und für den modernen Menschen ein unaufgebbares theologisch-philosophisches Postulat, das als der alten Welt unbekannt galt. Herders literaturgeschichtliches Denken erlaubt zwar, eine gewisse Bewegung in die Vorstellungen zu bringen, aber eine wesentliche Überschreitung des historischen Limits findet bei Herder nicht statt; überschritten werden konnte die Vorstellungsgrenze nur in einem theologischen Interpretationsansatz, wie er sowohl in der Orthodoxie als auch gelegentlich noch im 19.Jahrhundert zur Geltung kam[561].

3.2.1.3 Vorsehungspoesie und Hiobbuch

Hätte Herder nicht gelegentlich ausdrücklich die Vorsehung zu den theologisch-poetischen Inhalten des Hiobbuches gezählt[562], so würde man angesichts des 8. Gesprächs kaum darauf verfallen, diesem Zusammenhang einen eigenen Abschnitt zu widmen, so sparsam wird dieses in der theologischen und religionsphilosophischen Hiobauslegung seit dem Mittelalter favorisierte Thema hier dem Hiobbuch zugeordnet. Der Grund liegt darin, daß die Universalität des

---

559 X, 130.131.

560 S.o.S.75.

561 Zur theologisch-exegetischen Auffassung von Unsterblichkeit und Auferstehung im Alten Testament seit 1750 vgl. L.Diestel, Geschichte, 757-760. Im 19.Jahrhundert spricht von der Unsterblichkeit z.B. H.Ewald, der im Hiobbuch die Tendenz zum Neuen Testament sieht. Daß Hiob ins irdische Glück zurückkehrt, zeigt zwar, daß er auf der alttestamentlichen Stufe steht. "Dennoch ist von der andern Seite klar, dass der Gedanke des Buchs gar keinen Bestand hat, wenn er sich nicht auf die ewige Dauer des Geistes als seine Gewissheit stützen kann" (Iob, 13). Herder bleibt demgegenüber streng historisch und praktisch bei Lessings These, der konsequent die Unsterblichkeit bei den alten Israeliten verneint hatte (§§ 22ff der Erziehung des Menschengeschlechts). Die traditions- und literaturgeschichtlichen Ideen Herders bewirken jedoch eine tendenzielle Auflösung dieses rationalhistorischen Standpunkts in den geschichtlichen Entwicklungsfluß. Einzelne Stellen wirken nach Herder in der Literatur weiter, im Hiobbuch wird nicht positiv behauptet, es gebe keine Unsterblichkeit usw. Ähnlich historisch wie Herder und Lessing argumentiert Eichhorn in seinem Aufsatz "Hiobs Hoffnungen" (ABBL 1, 1787, 367-390). Eichhorn wendet seine Erkenntnis aber nicht geschichtsphilosophisch wie Lessing, sondern moralisch und meint, gerade die Unkenntnis der "Idee eines bessern Lebens nach dem Tod" (389) sei eine moralische Prämisse, weil so gezeigt werde, daß die Tugend härteste Leiden mit Geduld übernehmen solle.

562 Vgl. X, 132.

traditionellen Vorsehungsbegriffs bei Herder von der Natur übernommen wird. Vorsehung hat bei Herder einen spezielleren Stellenwert, sie ist ein Thema der Geschichte in der Poesie. Vorsehungspoesie ist Poesie über die Menschengeschichte und ihren Bezug auf Gott und sie findet ihre Beispiele in der Geschichte von Kain und Abel, in der Sintfluterzählung und in der Erzählung vom Turmbau zu Babel. Immerhin erweckt die eigentümliche Pauschalität Aufmerksamkeit, mit der Herder dann doch das Hiobbuch als ein Beispiel unter anderen für die hebräische Vorsehungspoesie heraushebt. Der Grund ist, daß die Vorsehungspoesie der Naturpoesie korrespondiert, weil Herder auch Geschichte unter Naturbegriffen denkt.

Die Problemexposition Alciphrons wendet sich gegen eine "moralische" Interpretation der Weltbegebenheiten in der morgenländischen Poesie, die den Menschen zu Steinen des "Schachbretts Gottes" mache, "die der unsichtbare Spieler, wie er will, nicht wie sie wollen, ziehet und lenket."[563] Die Poesie, die alles auf Gott zurückführt, "überglänzt den Menschen mit Gottes Licht und verblendet ihn über sich selbst"[564], sie wird "Opium für die Seele"[565]. Dagegen muß Herder bemüht sein, den humanen Sinn dieser Anschauung von der Vorsehung Gottes herauszuarbeiten.

Die Vorsehung äußert sich poetisch in den "Contrasten"[566], den lenkenden Gegen- und Einwirkungen Gottes gegen das Tun des Menschen. Herder zeigt das an drei unterschiedlichen Beispielen, die Gegenwirkungen Gottes aufweisen. Das erste Beispiel, die Kain- und Abelgeschichte, soll sein "der laute Erweis der strafenden Gerechtigkeit und Vorsehung Gottes"[567]. Hier ist zu bemerken, "wie gerecht Gott straft: denn sein Fluch - entwickelt nur die Folgen der Sünde."[568] Am Ende ist das "Blut des Bruders ... ohne Blutrache ausgesöhnt"[569]. Hierin erblickt Herder die humanisierenden Folgen der Vorsehung Gottes: "Gott hat sich ihre (sc. der Propheten und Zeugen) Rache vorbehalten ... Worüber kein Mensch klagt, das klagt zu ihm"[570]: "Damit weckte Gott das Gewißen der Menschen und machte es wenigstens durch Schrecken und Furcht milde"[571]. Die Folgen dieser lehrenden Idee fürs Menschengeschlecht zeigen sich poetisch an der schönen Probe der Mäßigung des Rachegeistes, die sich in der Klage in Hi 16,16-20 findet[572].

Eine etwas andere Richtung gibt Herder seinen beiden nächsten Beispielen. War es zuvor der Mörder, den Gott richtete, so wird am Turmbau zu Babel gezeigt, "wie die Vorsehung des himmlischen Richters den Stolz der Tyrannen breche, wie sie, was zum Himmel steigen will, zur Hölle erniedrigt"[573], während durch die Sintflut die durch die urzeitlichen Riesen eingetretene Verderbnis des Menschengeschlechts behoben wird, so daß Gott "der Erde Ruhe wider die Tyrannen"[574] schafft, indem er durch die "Waßer der Sündflut"[575] die Erde "reinspült"[576]. Gott als Richter individueller Verfehlung (des Mords), der Verfehlung des ganzen Menschengeschlechts und schließlich als Richter der Verfehlung von Tyrannen - das sind drei Beispiele kontrastiven Handelns der Vorsehung.

Das Darstellungsmittel dieses Handelns Gottes in der Poesie ist wieder der Parallelismus[577]. Wie in der Naturpoesie wird auch der Vorsehungsparallelismus als "Natur der Sache, Anblick der Weltbegebenheiten selbst"[578] verstanden. In der Deutung dieser Vorgänge zeigt sich in der hebräischen Poesie das durch Homer, Aeschylus, Pindar und Hesiod

---

563 XI, 382.

564 Ebd.

565 XI, 383.

566 XI, 382.

567 XI, 383.

568 XI, 384.

569 Ebd.

570 Ebd.

571 Ebd.

572 Vgl. XI, 386.

573 XI, 397.

574 XI, 389.

575 XI, 390.

576 Vgl. XI,390.

577 Vgl. XI, 397: "Diese Contraste sind Parallelismus: das höchste und stärkste maschal, das dergleichen Gemälde ganzer Weltscenen erlauben..."

578 XI, 397.

poetisierte antike Schicksal, nur "häufiger, schneller, frappanter"[579]. Letztlich sind die "Revolutionen des Schicksals"[580] "überall Ende des Liedes, das Resultat aller Menschen-Geschichte"[581]. Durch ihre poetische Verdichtung in den Kontrasten des Parallelismus wird daraus "ein poetischer Auszug aller Geschichte"[582]. Herder fügt hinzu: Und "ich schätze auch deßhalb Hiob, die Propheten und Psalmen hoch"[583]. Nun ist am Hiobbuch als ganzem, wie Herder durch die Wahl anderer Beispiele dokumentiert, nicht unbedingt die Vorsehung Gottes in der Geschichte zu demonstrieren. Herder sieht das Hiobbuch in diesem Gespräch denn auch vorwiegend nach einschlägigen Bemerkungen durch, die Gegenstand der Erörterung zwischen Hiob und seinen Freunden sind (Hi 5; 16) und die zu dem im Hiobbuch ausgestreuten Reichtum an erhabenen Gedanken gehören[584]. Der Grund dafür, daß Herder Hiob dennoch gleichsam pauschal auch in diesem Kontext zitieren kann, liegt wie bereits angedeutet darin, daß für Herder die Vorsehungspoesie gleichsam die Verlängerung der Naturpoesie in die menschliche Geschichte ist. Das Hiobbuch bietet also zunächst einfach auch Grundlagen der Vorsehungspoesie.

Vorsehungspoesie ist nämlich Naturpoesie unter dem Gesichtspunkt des Handelns der Menschen. Darum wird dieses ausgiebig mit Naturmetaphorik geschildert[585]. Je größer das Geschehen, in das sich die Resultate der Handlungen verknüpfen, desto mehr ist es Natur: "Schicksale, die über die ganze Erde gehn, sind Naturgesetze, denen sich jedes Einzelne unterwerfen muß; auf den Ruinen einer versunknen Königsstadt oder eines untergegangnen Welttheils läßt sich übel philosophiren."[586] Nach dem Vorbild der Naturpoesie werden auch Sinn, Zweck und Ziel des Geschichts-Prozesses durch den Gottesbegriff erschlossen, der die gleiche Einheitsfunktion übernimmt, die er in der Naturpoesie besaß. "Wie Berge veraltern, verfallen Reiche: wie neues Laub wächst, sproßt neues Glück des Menschen - so binden sich Jahrs- und Lebenszeiten, Natur- und Menschenscenen und von allem wird Gott der Führer."[587] Das kann auch an einzelnen Passagen des Hiobbuches veranschaulicht werden. Im Zusammenhang eines Zitats aus einer Eliphasrede Hi 5,8-26 schreibt Herder:

"Hiob und die Psalmen sind ein Schatz von Bemerkungen und Moral über das menschliche Leben, über Glück und Unglück, Stolz und Demuth, wahres und falsches Selbstvertrauen und Zutrauen auf Gott. Und da überall das Auge Gottes, über den Gang der Menschen wachend, dargestellt wird, so kann man sagen, diese Poesie habe eben die Einheit und Einfalt in die Begebenheiten der Welt gebracht, die sie, wie wir bemerkt, in die Auftritte der Natur brachte."[588]

Obwohl das Hiobbuch mit der Naturpoesie die Grundlage auch der Vorsehungspoesie enthält, steht es doch nur am Anfang der Weiterführung der Natur in die Geschichte, weil es lediglich "leichte Gegensätze"[589] aufweist. Damit meint Herder "die kindlichen reinen Bemerkungen über den Lauf der Welt aus dem Munde hochbejahrter Weisen"[590]. Mit dem Hiobbuch entstand "die zarte Pflanze einer Poesie des Zutrauens auf Gott und seiner speciellsten Vorsehung fürs menschliche Geschlecht"[591]. Das Hiobbuch ist erst der Beginn der Vorsehungspoesie, weil es zu wenig menschliche Handlung zeigt, weil in ihm zu wenig von der mit der Handlung auftretenden Sünde und Verfehlung die Rede ist. Das wirkliche Thema der Vorsehungspoesie ist die Natur von Handlung und Freiheit. Daher gibt es entwickelte Poesie der Vorsehung erst da, wo die Kontraste erhabener werden, also in "Sündfluth und großen Strafzeichen, (in) Verwirrung menschlicher Entwürfe und Entdeckung geheimer Uebelthaten"[592].

---

579 Ebd.

580 Ebd.

581 Ebd.

582 Ebd.

583 Ebd.

584 Vgl. XI, 319: "...was man über Providenz und Menschenschicksal für und wider sagen kann, ...(ist) durchs Buch hin zerstreuet..."

585 "Was siehet man überall in der Welt als Ebbe und Fluth, Erhebung und Erniedrigung... Alles ist Welle hinieden und vor Gott, was ist dieser Welt-Tropfe mit allen seinen Riesen und Himmelstürmern als eine aufsteigende und zerspringende Waßerblase?" (XI, 397)

586 XI, 387.

587 XI, 400.

588 XI, 398.

589 Vgl. XI, 399.

590 XI, 399f.

591 XI, 400.

592 Ebd.

Was nun ist die Antwort des Eutyphron auf den anfänglichen Vorwurf Alciphrons, die hebräische Vorsehungspoesie mache aus der Geschichte ein Schachspiel, das "unsre Wirkung endet"[593] und unterlasse es, "menschliche Charaktere auf ihrem Gange nach Glück und Unglück auszeichnend und treffend zu schildern"[594]? Diese Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Schicksal beantwortet Eutyphron so, daß er die Vorsehungspoesie zur moralischen Interpretation der Geschichte erklärt. Poesie der Vorsehung liest Geschichte als Natur, die ausgleichende Gerechtigkeit bringt, und Ziel und Zweck durch den Gottesbegriff erhält. So ist sie "des Unglücklichen Trost und Stärke des Armen"[595]. Herder fühlt sich hier in der Nähe der Griechen: "Hesiodus und Homer, Aeschylus und Pindar können die Wogen der Weltbegebenheiten gegen den einzigbleibenden Gott des Schicksals nicht anders mahlen."[596] Die Griechen sollen zwar Schüler der Hebräer sein; in Wirklichkeit dürfte es sich umgekehrt verhalten, Natur dominiert die Geschichte[597]. Herders Thema sind die Zustände des Einen Ganzen; ist dies Geschichte, wird es also unter den Gesichtspunkt des Handelns des Menschen gelesen, so gibt es Vorsehungspoesie; ist das Ganze Natur, wird es, wie bei Hiob, unter dem Gesichtspunkt des Redens bzw. Erleidens gelesen, kann es nur Naturpoesie geben (oder den Anfangsgrad der Vorsehungspoesie). Die Funktion, die der Vorsehungsbegriff in der traditionellen Hiobauslegung besaß, hat bei Herder die Natur übernommen mit Gott als ihrem Mittelpunkt.

3.2.1.4 Anhang: Bundespoesie und Hiobbuch

Das folgende Gespräch 9, in dem es um das Problem der Erwählung Israels geht, ist in unserem Zusammenhang nur insofern von Interesse, als in seinem Anhang die letzte ausführliche Aufnahme von Übersetzungen aus dem Hiobbuch festzustellen ist. Sie tragen folgende Überschriften: Hi 29: Bild des Glückes, der Thätigkeit und Würde eines morgenländischen Fürsten; Hi 1,20-22; 19,19-29: Bild der Großmuth und einer Felsenvesten Hoffnung im Unglück; Hi 31: Sittenlehre eines Idumäischen Fürsten[598]. Zu fragen ist, warum Herder diese Texte hierhin gesetzt hat. Mit dem Kapitel über die Vorsehungspoesie ist die Grundlegung der hebräischen Poesie beendet. Herder lenkt nun seinen Blick auf die "Schriften dieses Volks"[599] und diskutiert das für die Aufklärung heikle Problem der Erwählung Israels. Israel hat den Glauben an die Vorsehung, der auch zu seinen poetischen Grundlagen gehört, zu einem "engen, ausschließenden Nationalglauben"[600] gemacht. Das ist in Kürze der Vorwurf des Aufklärers; seine Behandlung durch Eutyphron gehört nicht hierher[601]. Poesie des Bundes und des Landes Israels sind Bereiche, die nurmehr eine Besonderung des durch das Hiobbuch repräsentierte Allgemeine sind. Weil das Hiobbuch idumäischen Ursprungs ist, gehört es nur in die Geschichte der hebräischen Poesie, nicht aber in diejenige der israelitischen. Zum Beweis der über Israel hinausreichenden Freundschaft Gottes werden die Texte des Hiobbuchs hierher gesetzt[602]. Denn das Hiobbuch repräsentiert das nichtpartikulare Moment der hebräischen Poesie[603].

---

593 XI, 382.

594 Ebd.

595 XI, 398.

596 XI, 397.

597 Vgl. zu diesem Aspekt von Herders Geschichtsbegriff auch W.Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, 489.

598 XI, 423-428.

599 XI, 406.

600 Vgl. XI, 406.

601 Herder entspannt den Bund mit Israel in die Freundschaft mit der Menschheit. So möchte Eutyphron nicht auf religiöser Ebene diskutieren, sondern "den Zweck Gottes..., die Blüthe der Poesie...retten, die in der Folge doch wirklich (dies ist Faktum und kein theologischer Mysticismus) so viel andern Völkern Früchte gebracht hat." (XI, 407f) Literaturgeschichte statt Theologie ist auch hier Herders Programm; das Individuelle ist die Repräsentation des Ganzen und stimmt in Herders Augen nicht mit der Partikularität Israels zusammen. Zum Versuch einer herderimmanenten theologischen Kritik vgl. T.Willi, Verstehen, 129-134.

602 Ähnlich auch C.F.Stresow, Theodicee der götlichen Offenbarung (1771), der das Hiobbuch als kleine Bibel für das Heidentum betrachtet (243); auch viele andere Ausleger sehen im Hiobbuch das Handeln Gottes außerhalb Israels, aber in dieser Weise *für* Israel, vgl. Calvin, Hiob, 11; F.Spanheim, Historia Jobi, 138ff.277 u.ö. Letztlich ist das Problem alt, schon talmudisch (vgl. Bb 15b). Es erhält im 18.Jh. die Form des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, und das geschieht unter der Herrschaft des rationalen Allgemeinen.

603 In verwandelter Form wird diese Zuordnung auch im 19.Jh. wieder auftreten (vgl. u. Kap. 5.2).

3.2.2 Poesie und Kritik: Die Hiobinterpretation Herders im Kontext der Hiobexegese seiner Zeit

Wir kommen nun zum zweiten Schritt der Hioblektüre Herders, der Interpretation im 5. Gespräch und in dessen Anhang, dem Abschnitt über die Komposition des Hiobbuchs.

Im bisher gegangenen ersten Schritt wurde der Stellenwert analysiert, den das Hiobbuch für die strukturellen (und in zweiter Linie auch für die geschichtlichen) Grundlagen der hebräischen Poesie besitzt. Der gesamte erste, dreigeteilte Schritt implizierte bereits eine Interpretation des Hiobbuchs in Hinsicht auf die Themen, für die der Text ausgewertet worden war. Dabei hat der erste Durchgang ergeben, daß das wichtigste Thema des Hiobbuchs die Naturpoesie ist; wobei aufgrund des herderschen Poesiebegriffs bereits deutlich wurde, daß Natur nicht allein der Gegenstand, sondern daß das Hiobbuch selber Naturpoesie ist. Herauszuarbeiten, inwiefern dies zu sagen ist, darin besteht die Aufgabe dieses zweiten Schritts. Der Zusammenhang von Naturpoesie und Hiobbuch wird also jetzt nach der Seite des Buches entfaltet, so daß die individuellen Dimensionen der Naturpoesie zur Sprache kommen.

Das Hiobbuch wird aber nun wiederum in doppelter Hinsicht zum Gegenstand der Gedankenführung Herders. Zur Erklärung dieser doppelten Hinsicht soll eine weitere These behauptet und verifiziert werden. Sie ergibt sich aus der Beobachtung, daß Herder, bevor er sich der Analyse der Komposition des Hiobbuchs zuwendet, im fünften Gespräch zahlreiche Einleitungsfragen in Aufnahme und Kritik der zeitgenössischen Exegese erörtert. Damit wird das Hiobbuch wie kein anderer Bibeltext ausgezeichnet. Auf das Ganze der Hiobinterpretation gesehen, ergeben sich also die beiden Problemkreise "historische Fragen" und "poetische Komposition". Sie stehen nicht einfach nebeneinander, die Zusammenhänge sind einerseits werkgeschichtlich[604], zum anderen liegen sie in der Logik der Interpretation.

Die These zur Erklärung dieses logischen Zusammenhangs besagt nun, daß Herders Interpretation von der teleologisch allen einzelnen Teilen vorausgesetzten poetischen Ganzheit des Hiobbuchs ausgeht, und für sie mit allen Mitteln der historisch-kritischen Methode seiner Zeit einen vor deren Forum legitimierbaren geschichtlichen Ort sucht. Diese These erklärt für die Hiobauslegung die komplexe und umstrittene Beziehung Herders zur historisch-kritischen Exegese seiner Zeit. Unter Voraussetzung und mit dem Ziel der Verifizierung dieser These erörtern wir nun zuerst anhand des 5.Gesprächs das Verhältnis Herders zur historischen Exegese (3.2.2.1), um dann (3.2.2.2) den Aufsatz über die Komposition zu untersuchen, der den Bogen der Interpretation zur Naturpoesie (3.2.1.1) zurückführt.

Die Frage des Stands der Exegese wird relativ ausführlich beantwortet, weil so wichtige Standpunkte und Problemfelder der Exegese des 18. und des Anfangs des 19. Jahrhunderts als problemgeschichtlicher Hintergrund auch für die weiter unten noch zu behandelnden religionsphilosophischen Auslegungen erschlossen werden können, die anders als Her-

---

604 Den Abschnitt über die "Komposition" hat Herder offenbar schon 1781 entworfen, vgl. Suphan in XII, 388f, so daß der Einleitungsabschnitt auf dieser Voraussetzung ruht.

der die Exegese nicht rezipieren[605]. Bei Herder hat die Frage nach der Exegese aber auch rezeptionsgeschichtliche Bedeutung; dennoch wird hier nicht versucht, alle Anknüpfungen Herders sichtbar zu machen (das erweist sich als unmöglich, weil Herder kaum Nachweise gibt und seine Ansichten von mehreren Exegeten geteilt werden). Vielmehr ist es auch für Herders Interpretation erhellender, sich die längerfristigen Prozesse vor Augen zu führen, in denen seine Auslegung ein Moment bildet.

3.2.2.1 Herder und die zeitgenössische historisch-kritische Wissenschaft im Urteil über das Hiobbuch

Für die Interpretation des Verhältnisses von Kritik und Poesie muß noch einmal darauf eingegangen werden, wie Herders Leistung allgemein von der alttestamentlichen Wissenschaft bewertet wird. Herder gilt theologiegeschichtlich als der große Anreger neuer Fragestellungen[606]. Damit bezieht man sich für die alttestamentliche Wissenschaft in der Regel auf das Werk H. Gunkels, der mehr als 100 Jahre nach Herder dessen Ideen wissenschaftlich handhabbar gemacht habe. "Was also Herder in dichterischer und hoher künstlerischer Intuition erahnte und erfaßte - das vermag endlich, am Ende des 19. Jahrhunderts, Gunkel der Wissenschaft zugänglich zu machen"[607], heißt es bei Kraus. Das ist insofern richtig, als erst hier der Gedanke Herders einer aus den Formen entwickelten Literaturgeschichte sich vom realhistorischen Interesse der Wellhausenschule zu lösen beginnt[608].

Dieser strukturelle Konflikt zwischen Form und Geschichte wirkt auch in den theologiegeschichtlichen Urteilen über Herder. Befruchtend hat Herder nach K.Scholder vor allem durch seinen "historischen Sinn" gewirkt, der der Exegese

---

605 Da aber nur die Aspekte erläutert werden, die bei Herder eine Rolle spielen, kann sich kein umfassendes Gesamtbild der Hiobexegese ergeben. Die Hiobexegese, wie die anderer Texte, konzentrierte sich in ihrer kritischen Phase (im 18.Jh.) zunächst auf die Textkritik, ging Ende des 18.Jh. dann zur Literarkritik über, in der sie sich bis Ende des 19.Jh. bewegte, um dann die neue Fragestellung der Formgeschichte aufzunehmen. Da Herder, wenn man so will, im logischen Horizont der Formgeschichte denkt und danach seine Interessen ausrichtet, treten im folgenden Überblick die Fragen etwas zurück, in denen die Exegese zu Herders Zeit sich selbst als kritisch darstellte. Was in dieser Hinsicht zu Herders Zeit möglich war, zeigen etwa J.S.Semler, Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem, 170-179; J.Chr.Döderleins Scholia in libros veteris testamenti, T.1; J.J.Reiske, Conjecturae in Iobum; J.A.Dathe, Jobus, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes, Canticum canticorum ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustratis. Um 1800 faßt G.W.Meyer knapp den Forschungsstand (vor allem im Anschluß an Eichhorn) zusammen (Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments, Teil 2, 379-387).

606 Das ist allgemeine Meinung, so daß sich Einzelnachweise erübrigen. Theologiegeschichtlich müssen zuerst Schleiermacher und de Wette genannt werden, vgl. K.Barth, Protestantische Theologie I, 262f; zu den speziell alttestamentlichen Wirkungen vgl. Kraus, Geschichte, 4.Kap; bes. 127: "Die "alttestamentliche Forschung ... ist durch und durch infiltriert von den neuen Ansätzen." Anreger bedeutet, daß Herders Einfluß auf sehr tiefer, begründender Ebene liegt, nicht in Einzelergebnissen der Forschung. Anreger bedeutet aber auch, daß man den Einfluß Herders nur schwer nachprüfen kann. Er ist gelesen worden von den Alttestamentlern und jeder große Exeget trug, wie Willi bemerkt, "ein Stück Herder in sich" (106; genannt sind z.B. de Wette, Ewald, Wellhausen, Reuss, Duhm). Aber zu einer Renaissance herderscher Gedanken (wenn man von den Wirkungen auf den Historismus absieht) kommt es erst nach der Wende zum 20.Jh. (Gunkel). So sind die Resultate der Hiobforschung im 19.Jh. als literarkritische von einer Art, die eine Einwirkung Herders beinahe ausschließt.

607 Kraus, Geschichte, 346. Obwohl W.Klatt, Gunkel, zu Recht davor warnt, "Gunkelsche Gedanken direkt auf Herder zurückzuführen, da vieles von Herders Gedanken zur Zeit Gunkels einfach Gemeingut geworden war..." (111, Anm.29), bleibt die Korrespondenz zur literaturgeschichtlichen Gedankenwelt Herders zu notieren.

608 Anhand der Frage nach den Gattungen prophetischer Texte hat J.M.Schmidt neben Herder (und Eichhorn) auch auf K.F.Stäudlin als "Wegbereiter der formgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments" hingewiesen (EvTh 27, 1967, 200-218).

609 K.Scholder, Herder, 431.

"eine neue Dimension" [609] gegeben habe, den "Sinn für die historische Individualität der biblischen Bücher"[610], der auf den Ursprung einer Gattung im Sitz im Leben hinführe. Dennoch wird Herder einer doppelten Kritik unterzogen, einer historischen und einer theologischen, wobei in unserem Zusammenhang die historische Kritik bedeutsamer erscheint. Scholders Vorwurf geht dahin, Herder habe der historisch-kritischen Methode nicht genüge getan, ihm fehle "so gut wie völlig der Sinn für historische Kritik"[611]. Herder war also kein zünftiger Historiker, er wandte statt der historisch-kritischen eine "historisch-ästhetische"[612] Methode an, der "die biblischen Berichte Zeugnisse, Urkunden (sind), die Kritik weder benötigen noch vertragen, weil ihr Recht eben in dieser bestimmten historischen Gestalt liegt."[613]

H.-J.Kraus hingegen kritisiert vorwiegend die theologischen Mängel bei Herder und weist immer wieder darauf hin, daß Herder gegen Orthodoxie und Rationalismus einen gewissermaßen irrationalen Zugang zu biblischen Texten proklammiert, "der zutiefst in ästhetisch-psychologischen Bereichen verwurzelt war"[614]. Die Schlüsselbegriffe der Hermeneutik Herders sind nach Kraus: "Einfalt des Herzens - ästhetische Einfühlung in die hebräische Poesie - seelisches Miterleben mit der seelischen Wortsubstanz - Hineinleben in das Altertum, um die Luft des Ursprungs zu atmen."[615] Die Charakterisierung Herders ist ähnlich derjenigen Scholders, die Kritik zielt freilich in eine andere Richtung: Herder überziehe "den eigentlichen Erzählungsgehalt der alten Geschichten mit einem unmerklich sich verbreitenden Nebel"[616]. Das Resultat lautet: "In verhängnisvoller Weise hat Herder für die ganze Folgezeit den entscheidenden Faktor ausgeschaltet: die Botschaft des Alten Testaments."[617]

Weder richtiger Theologe noch richtiger Historiker - beide Urteile sind nicht ohne Grund in der Sache und beide Urteile entspringen in derselben Beschreibung Herders, die die irrationalen Motive akzentuiert. Gefühl, Romantik, Ästhetik sind offenbar die Gegner der Theologie wie der historischen Kritik. Daß beide Seiten das gleiche Gegenüber haben, deutet indirekt auf die Allianz hin, die Theologie und historische Kritik in der Moderne eingegangen sind. Die theologische Problematik dieser Verbindung kann jetzt keine Berücksichtigung erfahren. Wir lassen daher das theologische Urteil über Herder auf sich beruhen. Die Kritik am Historiker Herder, der auch Kraus unter den Titel der Irrationalität zustimmt, bedarf jedoch einer genaueren Betrachtung. In ihr wird, wie es für die frühere Herderrezeption üblich war, das romantisch-irrationale Element bei Herder überschätzt und Herders Rationalität als Aufklärungskritiker zu gering be-

---

610 Ebd.

611 Scholder, a.a.O., 432.

612 Vgl. ebd.

613 Ebd.

614 Kraus, Geschichte, 122.

615 A.a.O., 121.

616 A.a.O., 129.

617 A.a.O., 129. Das kann so verstanden werden, daß Herder maßgeblich an dem geistesgeschichtlichen Prozeß beteiligt gewesen ist, der die Theologie aus der Exegese verdrängt hat. Vgl. auch T.Willi, Verstehen, 143-149.

wertet[618]. Bedacht werden sollte, daß Herder, um es einmal pathetisch zu formulieren, einer der größten deutschen Literaturkritiker war, auch wenn sein Begriff der Kritik offenbar ein anderer war als der der historisch-kritischen Exegese[619]. Kann aber dem eigentlich der Sinn für historische Kritik völlig fehlen, der immer gefordert hat, die biblischen Texte mit Methoden der profanen Literaturkritik zu untersuchen? Und stimmt es wirklich, daß Herder der "Abweisung der Kritik"[620] das Wort redet? So stellt es Kraus dar anhand des ersten Briefes über das Studium der Theologie, der auch sonst häufig (unvollständig) zitiert wird, um Herders auf Gefühl und Empfindung begründete Distanz zur historischen Kritik zu beweisen[621]. Aber dort geht es keineswegs um die pauschale Ablehnung von Bibelkritik, sondern um die Mahnung zum rechten Umgang mit ihr, die freilich häufig zum Mißbrauch führt. Diese Mahnung lohnt ein längeres Zitat:

"Verachten Sie also nicht ... die Kenntnisse, die Ihnen zu solchem Gebrauch der Bibel angeboten werden ... Lassen Sie sich selbst den Mißbrauch, die oftermals recht schnöde Anwendung der so genannten biblischen Kritik, der Ihnen vor Augen ist, nicht abschrecken; sondern lernen Sie Sprachen, verwandte Sprachen, machen sich die Grundsätze dieser feinen, gelehrten und philosophischen Wissenschaft bekannt, sammeln Sie, was Sie sammeln können, wenn es auch nur von fern dazu dienet. Halten Sie sich früh ein Exemplar der Bibel in ihren Grundsprachen, wo Sie auf durchschossene Blätter Varianten, Einwürfe, Muthmaßungen, Bemerkungen, Regeln zu künftigem Gebrauch und Urtheil anmerken. Nur jetzt urtheilen Sie noch nicht. Sie sind noch zu jung; vielleicht ist auch noch dies ganze Studium, insonderheit über das alte Testament, zu jung, als daß es reife Endurtheile gebe. Zehn oder zwanzig Jahre weiter, werden Sie und überhaupt wir alle auf andrer Stelle seyn, als wir jetzt sind. Wir werden manches kritische Gerüst weggeworfen haben, weil die Wand des Gebäudes da ist, die erbauet werden sollte; wir werden manches sicher annehmen, was uns jetzt noch mißlich dünkt, und werden uns dabey nicht übler finden ... Behalten Sie immer Ihre kindliche Einfalt und Hochachtung gegen die Bibel, wenn Sie sie auch in den Händen Ihrer Kritiker zuweilen sehr entweiht sehen; die Kritik hatte daran nur zufälliger Weise Schuld. Ein Sprachmeister und Ausleger sind zwey sehr verschiedene Geschöpfe, wie wirs ja bey so viel läufigen Sprachmeistern neuerer Idiome sehen; diese können die Sprache verstehn und den Autor ganz und gar nicht; vor seinem schlichtesten Sinn, geschweige vor den Feinheiten desselben hängt ihnen die Decke. So kanns und wirds wahrscheinlicher Weise mit den Sprachmeistern der Bibel auch seyn, eben weil sie das älteste,

---

618 Herder als Modernen begriffen zu haben, ist das Verdienst E.Hirschs, der seine theologische Herderkritik viel präziser formuliert als Kraus und Scholder. Beide sehen Herder als irrationalen, aufs Ästhetische (was immer das dort ist) gerichteten Gefühlsmenschen in Opposition zur Rationalität der Kritik. Hirsch sieht in Herders Gefühl radikalen Modernismus (radikaler noch als bei Semler). Herder erkenne das Vergangene, das er verstehend ergreift, nicht mehr als Gesetz über das eigene Denken an (wie die Orthodoxie und, im Versuch der Umdeutung, indirekt auch die Neologie), sondern wisse sich im Gefühl mit der Bibel eins (Geschichte IV, 226f). Das hebt den orthodoxen Offenbarungsbegriff auf. Aber ist damit zugleich schon das Verhältnis zur historischen Kritik beschrieben, ist auch sie damit aufgehoben? M.E. sollte man zwischen Theologie und Historie strenger unterscheiden, als Hirsch es tut, wenn man Herders Ansatz analysiert.
In K.Barths Herderdarstellung in der Protestantischen Theologie im 19.Jh. ist das grundsätzlich von Hirsch unterschiedene Verhältnis Barths zum Neuprotestantismus ausschlaggebend. Nach Barth führt Herder die neuentdeckten Möglichkeiten des 18.Jh. fort (Der Mensch als Maß aller Dinge, vgl. a.a.O., 263), indem er sie auf Religion und Gefühl gründet. Barth kritisiert Herder mit jener Moderne, auf die sich die Theologie einlassen kann, wenn sie den Ausweg aus der neuprotestantischen Theologie finden will, der Philosophie Kants. Herder ist der Meister der Umgehung Kants (262), das heißt indirekt: Die Theologie wähnte, indem sie sich an die von Herder ausgehende Linie angeschloß, die Aufklärung überwunden und in die Theologie eingeholt. Eben damit aber hat sich der Neuprotestantismus über das Problem der Moderne für die Theologie hinweggetäuscht.

619 Hier ist wichtig T.Willi, Herders Auffassung von Kritik und Kanon in den Bückeburger Schriften. Willi erklärt richtig Herders Kritikbegriff philosophiegeschichtlich aus dem Ausstrahlungsbereich des philosophischen Freiheitsbegriffs Spinozas (vgl. 351). Herder geht es um Kritik, die den Ausleger zum Leser macht, um Kritik also im Dienste der Aufklärung des Menschen über sich selbst, nicht im Dienste der antiquarischen Historie. "Je tiefer das philosophische oder philologische Verständnis des Alten Testaments, desto größer die denkerische oder sprachliche Freiheit." (352) Erzählung, Einfühlung und Vortrag sind nach Willi Grundformen des Verstehens und Modelle der Kritik, weil nur ein aktiver Verstehensprozeß dem Entstehungsprozeß adäquat sein kann (vgl. 353).

620 Kraus, Geschichte, 121.

621 Vgl. L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 20f, der sich wie Kraus bemüht, Herders Hermeneutik des Herzens als "vertrauensvoll und - methodisch einfältig" (20) zu beschreiben.

schlichteste, umfassendste Buch ist; deswegen aber bleibt Sprachmeister an sich (seine Starrheit ausgenommen) eine gute, nützliche, unentbehrliche Sache, ja im Grammatischen und in Kleinigkeiten der Kritik leistet oft seine Starrheit Dienste ... versäumen Sie nichts vom Zubehör der Theologie und ihrem Gerüste; vergessen Sie aber nicht, daß das Zubehör nicht Sache und das Gerüst nicht Gebäude sey: dies wird Sie sowohl vor dem kritischen Stolz, der wahren kalten Kröte des guten Verstandes, als der unkritischen Schlaffheit und Schwärmerey bewahren."[622]

Das ist keine Abweisung, vielmehr ein sensibles Abwägen der Leistungen der historischen Kritik für ein freilich nicht direkt aus ihr abzuleitendes Verstehen des Alten Testaments. Herder reiht sich einerseits in die Bewegung der historischen Erforschung des Alten Testaments ein, besitzt andererseits aber genügend Distanz, deren unfertigen Zustand wahrzunehmen, und wartet mit der Exegese, daß es der Forschung gelinge, ein Gebäude, will heißen, ein Bild der Entstehung der Texte zu konstruieren[623].

Für Herder ist freilich klar: die historische Kritik kann nicht für sich allein stehen, sondern muß in den Dienst des Verstehens treten. Man muß also formulieren: Herder hebt die historische Kritik auf in das Verstehen des Textes. Sein Verfahren ist also nicht vorkritisch, allenfalls nachkritisch naiv. Für Herder besitzen die Texte ja auch als sinnliche Manifestationen der Frühzeit individuelle Vollkommenheit; nicht so für die historische Exegese. Auch sie empfindet die Texte als sinnlich, aber das ist das Problem. Sinnlichkeit ist prärational, technisch unvollkommen - genau das ist die Lizenz für die Literarkritik.

Kritik und Verstehen spielen aber auch in der Exegese eine Rolle. Niemals hat es eine historische Kritik gegeben, die auf Elemente des Verstehens verzichtet hat. Nur diese Gemeinsamkeit mit Herder erklärt, daß jeder Exeget des 19.Jh. ein Stück Herder in sich trug. Beide stützen sich auf dasselbe Prinzip der Texterklärung. Der Unterschied zwischen Herder und der historischen Kritik liegt ganz allein darin, welcher Stellenwert beiden Elementen jeweils zugemessen wird. So wie Herder die historische Kritik aufhebt, weil der Text als ihr Gegenstand individuelle Totalität ist, so wird man für die historische Exegese sagen können, daß sie das Verstehen als Mittel der Kritik benutzt, weil ihr der Text in der Per-

---

622 X, 10f.

623 In der Herderkritik wird häufig übersehen, daß die historische Hiobexegese im deutschen Sprachgebiet tatsächlich erst noch in den Anfängen stand, jedenfalls was das im 19.Jh. dominierende Paradigma der Literarkritik betrifft. Es mag genügen, sich am Beispiel Eichhorns die Entwicklung des Sprengsatzes der (Literar-)Kritik zu verdeutlichen. Seine allgemeine Einschätzung der Geschichte der Wissenschaft (auch über das Hiobbuch) bestimmt die Mitte des 18.Jahrhunderts als Epoche: "Seit der Mitte unsres Jahrhunderts hatte die Exegese eine ganz andere Wendung genommen." (Rez. J.A.Dathe, Jobus..., ABBL 2, 1789, 529) Konkret hält Eichhorn lange an der Integrität des Hiobtextes fest, bei gleichzeitig wachsendem kritischen Verdacht. Die 1.Aufl. der Einleitung (1783) bringt noch nichts Besonderes über die Elihureden; doch 1787 regt Eichhorn in der Rezension der Michaelisschen Einleitung (ABBL 1, 1787, 430-468) "einmal eine eigene ausführliche Erörterung" (462) über ihre Echtheit an und 1789 (in der Rez. Ilgen, Hiob, ABBL 2, 67-81) wird es ihm "immer wahrscheinlicher, daß Elihu's Reden ursprünglich kein Theil des Gedichts waren". Er kann sich aber bis 1824 nicht entschließen, sie zu streichen, sondern bleibt bei der kritischen Frage stehen (§644 b, immerhin doch recht unklar formuliert). Kleinere Umstellungen im Text der Gottesrede (schon länger üblich in England, vgl. T.Heath, Essay [1756], 173, der den Schluß so ordnet: 39; 40,15-42,6; 40,1-14; 42,7ff) befürwortet er aber bereits in den späten 80er Jahren, vgl. seinen Aufsatz "Ueber einige Stellen in Hiob, welche der höheren Conjectural-Kritik zu bedürfen scheinen", ABBL 2, 1789, 609-633 (mit Bezug auf Kennicott) und dann die 4.Auflage 1824 der Einleitung, die ähnlich wie Heath die Gottesrede neu ordnet. Eichhorn blieb dabei im Großen und Ganzen immer vorsichtig, hielt aber bei der Kritik für nötig, "daß sie in Zukunft nicht blos bey einzelnen Worten stehen bleibe, sondern sich bis zu ganzen Sätzen und Abschnitten erhebe..." (ABBL 2, 1789, 610). Auf die gleichzeitige Geschichte der Exegese gesehen, wurde Eichhorn zu einem konservativen Exegeten, weil seine Wissenschaft ihn überholte. Da aber Eichhorn den Zustand der historischen Kritik zu Herders Zeit repräsentiert, empfiehlt sich für Herder ein zurückhaltenderes Urteil, das ihn in diese Situation hineinstellt. Es wäre *historisch* viel plausibler, die Nähe Herders zur historischen Kritik hervorzuheben, seine Befürwortung derselben, als auf die Distanz abzuheben, die nach 200 Jahren historischer Kritik nicht zu übersehen ist. Wie langsam der vor Eichhorn einsetzende Prozeß der Ablösung von der Inspirationslehre vonstatten ging, zeigt das Buch von K.Aner, Theologie der Lessingzeit.

spektive gegenwärtiger Rationalität erscheint. Die Wege der historischen Exegese und der Herders gehen damit weit auseinander.

Im einzelnen ist das nun zu studieren an Herders Hiobauslegung. Hier gilt es Herders Zuordnung der Kritik zum Verstehen und des Verstehens zur Kritik wahrzunehmen. Es kommt zu keinem wie immer auch einfühlenden Verstehen ohne die Hilfsmittel der Kritik; ja man muß auch umgekehrt formulieren, daß das Verstehen eines Textes die historische Kritik sucht und fördert. Herder bezieht, was die theologische Sekundärliteratur als psychologisch-ästhetische Hermeneutik der Einfühlung bezeichnet, auf die zeitgenössische Situation der Forschung, indem er das Hiobbuch mit Fragestellungen betrachtet, die zu einer Einleitung gehören. Wie Herder zur historischen Kritik konkret steht, ob er ihre Ergebnisse "ablehnt", oder ob und wo er vielleicht eine poetisch-konstruktive Antwort versucht, gilt es nun genauer auszuführen, indem die Linie des Übergangs bzw. Umschlags von Kritik in poetische Konstruktion verfolgt wird[624]. Wir untersuchen also die Beziehung Herders zur historischen Kritik, ohne dabei zu vergessen, daß Herders Ansatz bei der Poesie selbst schon als aufklärende, kritische Lektüre verstanden werden muß (so daß das kritische Element nicht ausschließlich aus der historischen Kritik bezogen wird), wie vor allem T.Willi herausgearbeitet hat[625]. Hier kann aber gezeigt werden, inwiefern Herders "poetische" Kritik die wissenschaftliche Kritik konstruktiv einbezieht und damit der Aufklärung des Menschen über sich selbst eine nachprüfbare historische Dimension gibt.

Wir gehen zunächst auf den 11. Brief über das Studium der Theologie ein, in dem Herder "mancherley neuere Hülfsmittel"[626] zum Hiobbuch nennt. Obwohl er hier eine Literaturempfehlung mit einführendem Charakter gibt und sie wohl eine Auswahl darstellt, ist sie doch als repräsentativ für Herders Interessen am Hiobbuch zu werten. Nicht genannt sind an dieser Stelle für die Hiobexegese wichtige Werke allgemeineren Inhalts, wie etwa Lowth' Vorlesungen über die hebräische Poesie oder Wörterbücher, deren Kenntnis bei Herder vorausgesetzt werden muß[627]. An einschlägiger Literatur zum Hiobbuch sind folgende Werke aufgeführt: (1) Albert Schultens, Commentarius in librum Iobi in compendium redegit et observationes criticas atque exegeticas, hg.v. G. J. Vogel, Halle 1773/4; (2) Hermann Samuel Reimarus, Vorbericht zu J. A. Hoffmann, Neue Erklärung des Buchs Hiob, Hamburg 1734; (3) Johann Jacob Reiske, Conjecturae in Iobum et proverbia salomonis, cum eiusdem oratione de studio arabicae linguae, Leipzig 1779; (4) Johann David Michaelis, Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte, I. Theil, welcher das Buch Hiobs enthält, Göttingen/Gotha 1769; (5) Jacob Christian Rudolf Eckermann, Versuch einer neuen poetischen Übersetzung

624 Auf der Grenze zwischen Kritik und Konstruktion wandelt auch Eutyphron, der mit den gegenwärtigen Wörterbüchern nicht zufrieden ist, weil sie die konstruierende, erfindende Tätigkeit des menschlichen Geistes nicht darstellen können. Seine Idee ist ein Wörterbuch der produktiven Einbildungskraft: "Man wird in den Wörterbüchern durch Fleiß, Geschmack, gesunden Verstand und die Zusammenhaltung mehrerer Dialekte dahin kommen, das Wesentliche und Zufällige in der Bedeutung zu unterscheiden, die sanften Uebergänge zu finden und auch in Ableitung der Wörter, in Anwendung der Metaphern eine wahre Erfindungskunst des menschlichen Geistes, die Logik der Bildersprache früherer Zeiten inne werden. Ich freue mich auf das Wörterbuch, das dies in vorzüglichem Grade thun wird" (XI, 233).

625 S.o.Anm.331.

626 X, 131.

627 Herder nennt XI, 233 einige Namen, hinter denen folgende Werke anzunehmen sind: E.Castellus (Lexicon heptaglotton, London 1669); Simonis (Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum, Halle/Magdeburg 1757); Coccejus (Lexicon et commentarius sermonis hebraici et chaldaici, 1669). Ferner werden dort erwähnt neben Schultens N.W.Schröder (Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, 1770 u.ö.); G.C.Storr (Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, 1779); nicht ganz klar ist, welches Werk von E.Scheid Herder an der angegebenen Stelle meint. An das von Scheid begonnene, von Groenewoud 1805-1810 zuende geführte Lexicon hebraicum et chaldaicum manuale in Codicem Sacrum Veteris Testamenti wird vermutlich nicht gedacht sein; in Frage käme vielleicht die akademische Arbeit Schediasmata philologica ad linguae hebraeae sacrique codicis Veteris Testamenti (1771).

des Buches Hiob, Leipzig/Lübeck 1778[628]; in der ersten Auflage der Briefe wird noch genannt (6) Renato Andrea Kortüm, Das Buch Hiob aus dem Hebräischen Grund-Text auffs neue getreulich ins teutsche übersetzt, Leipzig 1708; in der 2. Auflage der Briefe anstelle von Kortüm (7) Daniel Gotthilf Moldenhawer, Das Buch Hiob übersetzt, Leipzig 1780/1[629] und (8) Wilhelm Friedrich Hufnagel, Hiob neu übersetzt mit Anmerkungen, Erlangen 1781; (9) Johann Christoph Döderlein, Scholia in libros veteris testamenti poeticos (Hugonis Grotii annotationum in vetus testamentum auctuarium) I, Halle 1779; in der ersten Auflage der Briefe wird genannt (10) Johann David Cube, Poetische und prosaische Übersetzung des Buches Hiob, Berlin 1769/71; ferner nennt Herder (11) Johann Jacob Scheuchzer, Jobi physica sacra, Zürich 1721. Er verweist auch auf "das Lesen arabischer Dichter und Aegyptens, Abessiniens, Arabiens Naturgeschichte"[630], führt jedoch keine einzelnen Titel an. T.Willi hat einige Texte genannt, die Herder die arabische Dichtung nahe gebracht haben, angefangen bei den von Albert Schultens herausgegebenen "Consessus" des Hariri al Basri, Franeker 1731 und Leyden 1740[631]. Zahlreiche Werke zur "Naturgeschichte" des Orients hat Herder schon herangezogen in der Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, so daß auch deren Kenntnis vorausgesetzt werden kann[632]. Zum philologisch-naturwissenschaftlichen Problem der Behemothbestimmung nennt Herder das Hierozoicon Bocharts, weiter Reimarus (s.o.) sowie Hiob Ludolfs Historia Aethiopica, Frankfurt 1681. Zur Frage der Abfassungszeit des Hiobbuchs verweist Herder einmal auf Thomas Heath, An essay towards a new english version of the book of Job, London 1756.

Herder wird alle diese Werke in verschiedenem Umfang benutzt haben. Einige Einzelerkenntnisse dürften aber auch aus der hier nicht erwähnten wissenschaftlichen Diskussion in Zeitschriften stammen (etwa Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Litteratur oder seine Allgemeine Bibliothek, Ernestis Neueste Theologische Bibliothek usw). Daß bei Literaturempfehlungen für Theologiestudenten didaktische Rücksichten die eigentlichen Interessen Herders verdeckt haben sollten, ist sehr unwahrscheinlich. So ist es möglich, an der empfohlenen Literatur auf dem Hintergrund des Gesamtbestandes der zeitgenössischen exegetischen Forschungs- und Übersetzungsliteratur das Profil der Interessen Herders zu erkennen. Das Gewicht liegt auf den Bereichen Sprache, Natur, Poesie, darin einbezogen der Vergleich mit der altorientalischen Literatur einerseits und der Aspekt der Übersetzung ins Deutsche andererseits. Bei Schultens hält Herder die "Stellen Arabischer Dichter" für den "interessantesten Theil des Commentars"[633]. Doch ist dieses Werk sicher auch auf Grund der Tatsache für Herder wichtig geworden, daß Schultens als erster umfassend die arabische Sprache als Erklärungshilfe benutzt hat[634]; aus demselben Grund nennt Herder Reiskes Konjekturen[635].

Gemessen am Erreichbaren, weist Herder auf relativ viele deutsche Übersetzungen hin, schränkt jedoch deutlich ihren Wert ein: "Eine rechte Uebersetzung hat das Buch nicht gehabt, und kanns nicht haben in unsern jetzigen Sprachen; zu-

---

628 Wahrscheinlich meint Herder nicht die erste Ausgabe von 1768.

629 Da Herder keine Vornamen angibt, könnte man auch an die "Uebersetzung und Erläuterung des Buchs Hiob" denken, die von D.G.Moldenhawers Vater, Johann Heinrich Daniel Moldenhawer, 1778 erschien, zumal nur diese die von Herder angesprochenen Erläuterungen hat. Doch da sie gleichsam die späte Rückzugsform orthodoxer Auslegung zeigt, ist bei Herders bekannter Abneigung gegen die Orthodoxie auszuschließen, daß er sie empfiehlt. Von der Übersetzung des Sohnes heißt es dagegen immerhin in der ADB 22, 92, man habe an ihr "damals Geschmack und Feile gerühmt". Zu D.G.Moldenhawer vgl. ADB ebd., zu J.H.D.Moldenhawer vgl. ADB 22, 92f.

630 X, 131.

631 Vgl. T.Willi, Verstehen, 20-25 zur Kenntnis Herders auch anderer Literatur zum Alten Orient.

632 Vgl. VI, 325ff.

633 X, 131. Herder bedauert, daß der Herausgeber hier kürzend eingegriffen hat.

634 Vgl. auch XXIV, 351 (Adrastea, 6.Bd.) und Schultens, ed.Vogel, XV.

635 Vgl. auch Herders Notiz über Reiskes Biographie XXIV, 355f.

mal in Versen"[636], so daß "bisher immer noch Luther der Held der Bibelübersetzung und (Trotz aller verfehlten Stellen) insonderheit auch in diesem Buch"[637] sei. Damit teilt Herder ein verbreitetes Urteil gerade auch derjenigen, die Übersetzungen veröffentlichten[638]. Die Übersetzung von Cube erscheint Herder "schwach"[639], obwohl Cube sich genaue Gedanken zur Übersetzung gemacht hatte und sogar zwei Übersetzungen nebeneinander stellte, eine prosaische und eine poetische[640]. Eckermanns "Jamben" hielt Herder für "an den meisten Orten dem Texte widrig, so sehr ich den Fleiß desselben schätze"[641]. Dagegen empfiehlt Herder Moldenhawer und Hufnagel, vermutlich weil die Übersetzungen Herders Interessen entsprachen.

Generell kann man sagen, daß in Herders Literaturempfehlung die Gattung des Kommentars spürbar zurücksteht. An Schultens Kommentar interessiert ihn die arabische Sprache und Reimarus' Vorrede "überwiegt" "das ganze Geschreibe seines Schriftstellers, Hofmanns"[642]. Herder hätte nennen können Siegmund Jakob Baumgartens Auslegung des Buchs Hiob (1740)[643], Jakob Kochs Recht beleuchtetes Buch Hiobs (1743/7)[644], Johann Friedrich Bahrds Paraphrastische Er-

---

636 X, 132.

637 Ebd.

638 Die Klage ist topisch, vgl. nur Hufnagel, Hiob, Vorrede, unpag.

639 X, 132.

640 Vgl. seine Überlegungen in der Vorrede, in der er Philologie fordert, die nicht an die "Kirchrichtigkeit" angepaßt ist und auch dem Original untreu werden kann (XXXVIII).

641 X, 132.

642 X, 131. Zu Reimarus' Umgang mit Hoffmanns Text vgl. auch Schmidt-Biggemann, Theodizee und Tatsachen, 78-81. Schmidt-Biggemann stellt Reimarus' Vorbericht als "saubere, kalte, trockene antiquarische Philologie niederländischer Prägung" dar (80) und hebt sie gegen die erbaulichen Erklärungen Hoffmanns ab (zu Hoffmann vgl. Zedlers Universallexikon Bd. 13, 450). In der Tat hat Reimarus das Manuskript Hoffmanns zwar ediert, aber auch mit eigenen Paraphrasen und Erläuterungen wesentlich erweitert und im philologischen Sinn erheblich verbessert. Dabei war nicht "die Suffizienz der Bibel ... sein Ausgangspunkt, sondern Realienkunde." (Schmidt-Biggemann, 80) Immerhin war all das keineswegs häretisch, "es war die philosophisch-theologische Gemengelage, die man beschreiben konnte, wie man wollte; entweder theologisch oder philosophisch. Entscheidend war, daß das Buch Hiob nicht als Heilsgeschichte interpretiert wurde, ... sondern in der Tradition der Philologie" (80), die sich auf die natürliche Religion beschränkte. Korrigierend sei zu Schmidt-Biggemann bemerkt, daß nahezu alles, was Reimarus beobachtet, aus der philologischen und theologischen Auslegungstradition begründet wird. Etwa daß Hiob wirklich gelebt hat, ist keine Frage speziell philologischen Interesses der natürlichen Religion, sondern gehörte zum orthodoxen Untersuchungsprogramm (wenngleich man die Entstehung dieser Fragestellung, die orthodox in einem dogmatischen Begründungsdiskurs behandelt wurde, vielleicht auch durch den Einfluß natürlicher Religion und dem vordringenden profangeschichtlichen Bewußtsein erklären könnte). Vieles aus der Realienkunde jedenfalls kommt aus der älteren Tradition. Doch die Argumentationsweise Reimarus' ist tatsächlich deutlich orientiert an den Realwissenschaften, vgl. seinen Kommentar zur "Forschungslage" in der Frage nach Hiobs Abkunft: Es ist deutlich, "daß man bey der Frage von Hiobs Abkunfft noch halb im Finstern tappe, biß das eine Auge der Historie, ich meine die Geographie, dabey gebrauchet wird" (Vorbericht, Cap.III, § 1). Nicht schon traditionell vorgeformtes Interesse zeigt Reimarus an der Naturwissenschaft im Hiobbuch (Cap.VI, § 8-16; hier fehlen Bezüge auf die Tradition völlig). Die Perspektive der natürlichen Religion auf das Hiobbuch scheint mir jedoch vollständig erst in der Apologie durchgeführt zu sein (VI.Buch, 4.Kap., § 5, 893f); hier dreht sich alles um das Problem der Erdichtung, der Phantasie des Poeten, die die Hiobgeschichte zum Material hat (ein Zugang, den Spinoza und Herder teilen, aber unterschiedlich anwenden). Welch ein Unterschied auch im einzelnen Urteil zur Edition der Hoffmann-Auslegung! Die völlig zu sich selbst gekommene natürliche Religion interessiert sich überhaupt nicht mehr für die Realienkunde des Hiobbuchs.

643 Davon erschien nur der erste Teil bis Hiob 4, Halle 1740. Vgl. dazu M.Schloemann, Baumgarten, 154.

644 Drei Teile, Lemgo 1743-47.

klärung des Buchs Hiob (1764/5)[645]. Doch der Grund, warum Herder sie nicht nennt, ist leicht zu sehen. Alle drei folgen noch einem theologischen Interpretationsinteresse und berücksichtigen aus der Sicht der achtziger Jahre nicht genügend das historische Paradigma; sie sind also 1780 schon veraltet, weil sie nicht mit der Zeit gegangen sind oder nicht mitkamen; wer aber mit der Zeit ging, war noch nicht in der Lage, einen Kommentar zu schreiben. Im 18. Jahrhundert erscheinen relativ zu anderen Jahrhunderten wenige Kommentare. Das 18. Jahrhundert ist eine Kommentarpause, in der der exegetische Kommentar seine Grundannahmen und Zielsetzungen auswechselt: an die Stelle des theologisch-dogmatischen Bezugsgefüges tritt das historisch-literarische. Anfang des 19. Jahrhunderts erst werden die exegetischen Erkenntnisse neu gesammelt, wird die Geschichte der Exegese und Hermeneutik aufgearbeitet und beginnen neue Kommentare zu erscheinen. Es ist klar, daß diese geschichtliche Situation der Exegese sich in Herders Literaturempfehlungen widerspiegelt. Hinzu kommt aber sicher, daß Herder eine persönliche Abneigung gegen die ältere, orthodoxe Auslegungsart gehegt hat.

Wenn wir dem 11. Brief noch etwas weiter folgen, läßt sich ein Grundvorgang entdecken, in dem sich Herder gewissermaßen zwischen die ältere, dogmatische Auslegung und die historische Exegese stellt. Einerseits stößt er (mit der historischen Exegese) Fragen entschlossen ab, die für die ältere, zumal die orthodoxe Auslegung wichtig waren, andererseits hält er (gegen die historische Exegese) am Sinn dieser Fragen für die Poesie des Hiobbuchs fest. "Wo Hiob gelebt habe? und in welcher Sprache ursprünglich das Buch verfaßt sey? wird wohl ein Räthsel bleiben"[646], ja auch ob "die Geschichte Hiobs Geschichte oder Dichtung sey, ist uns Einerley"[647]. So distanziert sich Herder von den Fragen der Hiobexegese, die die Orthodoxie hochgespielt hatte. Weil die biblische Geschichte (auch welthistorisch) als wirkliche Geschichte gelten mußte, stand die Existenz ihrer Personen fest und zwar auch für die philologische Kritik (vgl. Grotius); etwas anderes war es, diese Wirklichkeit umständlich mit anderen Bibelstellen zu beweisen, wie es nimmermüde die Orthodoxie tat. Auch Baumgarten (1740), Reimarus (1734), Koch (1743) und Bahrd (1764) erörtern noch das Problem, ob Hiob wirklich gelebt habe, ausführlich. Bis zur Wende zum 19.Jh. tauchen in der Hiobliteratur die freilich immer mehr ins Literarische abwandernden Fragen nach der Wirklichkeit der Existenz Hiobs auf. Reimarus beginnt seine Aufarbeitung dieses Problems mit der Versicherung: "Wer das Buch Hiob, und sonderlich die beiden erste historische Capittel nebst dem letztern, ohne Vorurtheil lieset, der wird nicht zweiffeln können, daß würcklich ein Hiob in der Welt gewesen sey, und daß dessen so wunderbahre als lehrreiche Geschichte eben deswegen der Nachwelt zu Nutze aufgezeichnet worden, weil sie wahrhaftig und bekannt war."[648] Die Überzeugung von der historischen Wirklichkeit des in

---

645 Erschienen in Leipzig. Vgl. dazu auch J.A.Ernesti, NThBi 2, 1772, 469-476, der ein weiteres Buch Bahrds über Inhalt und Absicht des Hiobbuchs rezensiert (das mir nicht zugänglich war). In diesem Werk korrigiert Bahrd, so Ernesti, z.T. seine eigene theologische Interpretation. Er habe in der paraphrastischen Erklärung den Hauptzweck des Buchs darin gesehen, daß Hiob den Glauben an den Messias gegen seine Freunde verteidige. Jetzt sagt Bahrd, "daß es ihm, da er diese Hypothese einmal angenommen gehabt, wie vielen andern...gegangen sey, daß er nämlich davon in dem ganzen Buche Spuren zu finden geglaubt" (470). Zweck des Buchs ist ihm jetzt, die Vorsehung Gottes zu verteidigen und zwar so, daß die Menschen lernen sollten, Glaube und Glück müßten nicht immer zusammengehen. Die Selbstkorrektur Bahrds von der Christologie zur Vorsehungslehre ist ein Beitrag zum Prozeß des Endes theologischer Auslegungsart.
Eine weitere theologische Auslegung ist L.Reinhard, Deutliche Erklärung und Zergliederung des Buches Hiob, Leipzig 1749/50.

646 X, 131.

647 X, 132.

648 Cap.I, § 1. Vgl. dagegen in der Apologie: "Das kann nun wohl seyn, daß ehedem ein Hiob in der Welt gewesen..."(893) und "wir mögen von Hiobs Wirklichkeit denken was wir wollen"(894). Das ist auch Herders Standpunkt, der nun freilich die "Ertichtung" als seelisch-wirkliche Welt analysiert, während der Denker der natürlichen Religion sich nur für das Faktum der Phantasie als solcher interessiert.

der Bibel Berichteten löst sich im Übergang zur historisch-kritischen Exegese nach der Jahrhundertmitte langsam, aber endgültig auf, indem immer mehr die produktive Arbeit des Autors in den Mittelpunkt tritt. Aus der gegenständlichen Geschichte wird eine Geschichte der Intentionen des Autors[649]. Dazu beigetragen hat, daß seit Lowth der poetische Charakter vieler Bibeltexte verstärkt ins Bewußtsein rückte. Hufnagel schreibt 1781: "Man darf wenigstens behaupten, daß es nun schwer ist, Hiob für kein Lehrgedicht zu halten, und weniger die Wendungen des göttlichen Dichters zu bewundern, als die Treue des Geschichtsschreibers."[650] Die Umstellung (die ja in Wirklichkeit auch eine Rückkehr zu älteren Möglichkeiten schon etwa Luthers war) auf den spinozistisch-herderschen Standpunkt, nach Einbildungskraft und Intention des Autors zu fragen, war erst Anfang des 19.Jh. abgeschlossen, so eng war die Umklammerung durch die orthodox-historischen Interessen an der biblischen Realität[651]. Hier steht Herder an der Seite der historischen Exegese, unterwirft die biblische Realität historischen Kriterien und d.h. er betrachtet wie Spinoza die Texte zuerst als literarische Produkte.

Inwiefern aber Herder sich von der zeitgenössischen, vor allem der nachfolgenden Exegese unterscheidet, zeigt die Feststellung, die der Orthodoxiekritik folgt: "gnug, es ist ein hoher Nachhall der ersten Zeiten der Welt und der einfältigen, unschuldigen, in ihrer Armuth reichhaltigen Naturweisheit der Väter und Patriarchen"[652], während die Frage nach der Existenz Hiobs folgendermaßen behandelt wird: "gnug, er ist im Buche da, er spricht und handelt, hält einen gelehrten Consessum auf seinem Aschenhaufen"[653]. Die historische Kritik der biblischen Realität trifft für Herder nicht die literarische Realität. An die Stelle der Welt der Geschichte tritt für Herder die Welt des Buches. Und auch diese ist real, das Buch ist, wie es dasteht, die Welt der Seele, verdankt sich der seelischen Empfindung und Kraft des Dichters und wirkt auch auf die Seele des Lesers ein. Diesen letzten, die Umkehrung der Fragerichtung implizierenden, Schritt ging die Exegese nicht mit. Während Herder die literarische Welt als Realität sui generis, als den poetischen Nachhall einer durch den Text wirkenden seelischen Wirklichkeit versteht, verschwindet die Bedeutung der Textwelt des Hiobbuchs für die historische Exegese zugleich mit der Überzeugung von der Unmöglichkeit ihres historischen Erweises und wird zu Stoff, Motiv und Tradition, mit denen der Verfasser einen theologischen oder existentiellen Lehrsatz einkleidet[654].

In den Hiobpassagen des 11. Briefes über das Studium der Theologie kommt es Herder auf den Unterschied von Poesie und historischer Kritik an. Er tritt ja an das Hiobbuch von der Einleitungswissenschaft her heran (Stichwort "Hilfsmit-

649 Das Problem wird ausführlich reflektiert etwa bei Niemeyer, Charakteristik, 486-500. Entweder Geschichte oder lehrende Erdichtung, dieser von Michaelis (in seinem Kommentar zu Lowth' Vorlesungen) formulierten Alternative stimmt Niemeyer zu und entscheidet sich für das Gedicht. Die ganze Frage ist kein Problem neuer Erkenntnisse, kein Forschungsproblem also, sondern eine Frage des Denksystems und des Interesses, mit dem man an die Texte herangeht, und dies ist nicht mehr dogmatisch, sondern historisch-literaturwissenschaftlich.

650 Hiob, Abschnitt 2, unpag.

651 Vgl. etwa A.Y.Goguet, Untersuchungen von dem Ursprung der Gesezze, 385-392. Ebenso J.H.D.Moldenhawer (Hiob, 2f, 1778). Michaelis' nicht überzeugender Versuch, die dogmatische Perspektive zu retten, indem er in der lehrenden Erdichtung die dogmatische Wahrheit formuliert sah (vgl. J.D.Michaelis, Einleitung, 1787, I.Teil, 1.Abschnitt, zu Hiob 1-149, dort § 1), arbeitete im Grunde für die historische Kritik; denn so war das Problem der Wirklichkeit beiseite geschafft, es kam dann noch darauf an, die Intentionen des Autors von allem Dogmatischen zu reinigen. Noch 1824 nimmt aber E.F.C.Rosenmüller als letzten Kern des Hiobgedichts eine wirkliche Geschichte Hiobs an (vgl. Iobus, Scholia in Vetus Testamentum V, 9).

652 X, 131.

653 X, 132.

654 Die Reduzierung auf die Satzwahrheit ist typisch für die Exegese, vgl. nur Eichhorn ("ganz einfache Idee", Einleitung § 636) oder Stuhlmann ("Hauptidee", Hiob, 4); auch (in neuester Zeit) H.-P.Müller, dessen Grundidee die Kritik der konstativen Wahrheit ist, verfolgt mit dem Stichwort "Hiobproblem" (und das gebraucht nicht nur er) die kategoriale Abbreviatur des Gedichts. Über die Berechtigung dieser Problemreflexion ist nicht zu streiten, man muß sich nur über den Gegensatz zu Herder klar sein, der in der Welt des Gedichts ansetzt.

tel") und kommt bis zur Grenze, die sie von der Poesie des Gedichts trennt. Dagegen setzt er im Geist der Ebräischen Poesie bei der Poesie an, beim Nachzeichnen der Textwelt also, und kommt von da aus zur historischen Auffassung des Textes in der zeitgenössischen Exegese. Hier stellt sich die Frage noch einmal neu und anders: Gibt es jenseits der Differenzen von Poesie und Kritik eine Ebene, auf der sie notwendig zusammengehören? Das fünfte Gespräch versucht eine solche Zusammengehörigkeit zu erweisen, also eine positive Zuordnung von Poesie und Kritik, von literarischer Welt und historischen Fragen. Herder nimmt die im 11. Brief für unlösbar erklärten Probleme wieder auf und behandelt sie jetzt sogar ausführlich. Und das, obwohl er einräumt: "Etwas Gewißes wird in Dingen so hohen Alterthums nie herausgebracht werden; es ist auch zum Verständniß des Buchs nicht nöthig."[655] Obwohl also das poetische Verstehen des Buches prinzipiell unabhängig von der historischen Kritik zu sein scheint, muß die Poesie auf die historische Kritik eingehen. Einer der Gründe (und wir werden noch weitere herausarbeiten) liegt darin, daß im Sinne des herderschen Poesiebegriffs jede poetische, literarisch-seelische Welt sich als historisch-individuelle Welt beschreiben lassen muß. Doch für Herder gibt es letztlich eine logische Stufung innerhalb dieses Verhältnisses. Die literarische Welt des Hiobbuchs als Ganzes ist *in der Darstellung* das Telos aller anderen Fragen. Indem die literarische Welt als "historische" Welt ausgewiesen werden muß, werden die historischen Fragen auf das poetische Telos bezogen. Es geht dann nicht um Gewißheit im historisch-kritischen Sinne, sondern um poetische Gewißheit, in welcher die historischen Probleme von der Ganzheit des Gedichts her geordnet werden. Die Poesie genießt die logische Priorität; sie ist der Zweck, der die historische Kritik als Mittel benötigt. Das ist gewissermaßen das Grundgesetz des "Einleitungs"abschnitts des 5. Gesprächs und es wird sich in der folgenden Analyse fortschreitend präziser an den einzelnen Gegenständen herausarbeiten lassen.

Herder erörtert nacheinander a) die "Scene des Buchs" zum Nachweis der außerisraelitischen Herkunft, b) Sprache, Poesie und Nachwirkung des Hiobbuchs zur Frage des Zusammenhangs mit Israel, c) das Verhältnis zwischen Rahmen- und Dialogteil und d) die Gattung des Buches.

a) Ort und Zeit des Verfassers anzugeben, ist nicht möglich, weil der Verfasser unbekannt ist. Dafür erschließt Herder Ort und Zeit des Buches aus dessen Schilderungen[656].

Herders These ist ganz traditionell: Das Buch Hiob ist edomitischen Ursprungs[657]. Baumgarten und Reimarus referieren drei einschlägige Ansichten, von denen Herder die erste in der Form, die ihr J.D. Michaelis gab, kritisch anspricht (die Szene bezieht sich auf "das angenehme Thal Gutte um Damaskus"[658]). Die zweite Möglichkeit ist die von Herder befürwortete, während Reimarus und Baumgarten sich für die dritte entscheiden (die Herder nicht erwähnt), die die Szene in "arabia deserta" ansiedelt[659]. Herder benutzt das traditionelle Argument zur Stützung seiner These, das auch bereits Reimarus nennt: "Idumaea wird von allen denen für Hiobs Vaterland ausgegeben, die ihn zum Jobab machen, und sein Geschlecht vom Esau herleiten"[660]. Begründet ist nämlich Herders These vom edomitischen Ursprung des Hiobbuches

655 XI, 312.

656 Es muß darauf geachtet werden, daß Herder mit vielen Exegeten des 18. und 19.Jh. einen etwas unscharfen Sprachgebrauch teilt und als "Buch" häufig, aber keineswegs immer, den Dialogteil bezeichnet, und so sprachlich zwischen dem Consessus der Weisen und dem Rahmen, den er als "historische Einleitung" bezeichnet, unterscheidet. Bestimmt er nun die Szene des Buchs, so ist damit der Rahmen angesprochen, er ist zu den Quellen für die historische Fixierung zu rechnen, in ihm setzt der Verfasser die historische Zeit und die Umstände fest.

657 Vgl. die lange Liste von Vertretern dieser Ansicht bei Reimarus, Vorbericht, Cap.II, § 6, Anm. s.

658 XI, 305. Vgl. Michaelis, Dt.Übers. d. AT, 1, Anm. (im überaus angenehmen Thal ... Gutte); ebenso noch in seiner Einleitung, wie Eichhorn kritisch anmerkt (Rez. Michaelis, ABBL 1, 1787, 442). Vgl. auch Reimarus, Vorbericht, Cap.III, § 2; Baumgarten, Hiob, 11.

659 Vgl. Reimarus, Vorbericht, Cap. III, §§ 6-8.

660 Reimarus, Vorbericht, Cap.III, § 2, Anm. f.

im LXX-Zusatz des hebräischen Textes. Welche historisch-kritischen Einwände etwa der von ihm selbst empfohlene Reimarus dagegen geltend gemacht hatte, kann ihm nicht unbekannt gewesen sein, ja man wußte schon lange, daß die Identifizierung von Hiob und Jobab nur in der griechischen Sprache möglich war und von daher erheblichen Zweifeln an ihrer Ursprünglichkeit unterlag[661]. Herder räumt auch Bedenken ein: "Ganz aus der Luft gegriffen mag diese Nachricht nicht seyn, da ihr auch nichts im Buch widerstreitet; ob man freilich auch sagen könnte, sie sei aus Aehnlichkeit des Lauts im Namen Job und Jobab entstanden und also nur auf das Geschlechtregister der Edomiten bei Moses gegründet."[662] Immerhin stellt Herder sich mit dieser Ansicht in eine sehr starke exegetische Tradition[663]. Warum argumentiert Herder auf, historisch gesehen, so schwankendem Boden? Die Antwort ließe sich so formulieren: Die durch die LXX begründete Edom-These paßt zu Herders Ansicht vom außer- und vorisraelitischen Ursprung des Buchs Hiob, die seine Auswertung für die allgemeinen Grundlagen der hebräischen Poesie erlaubt. Weiterhin wird auf diese Weise die "älteste(.) Nachricht, die wir von diesem Buch haben"[664], berücksichtigt, seine früheste literaturgeschichtliche Wirkung also[665].

Weitere Belege für den edomitischen Ursprung des Hiobbuchs sind für Herder die aus der edomitischen Gegend kommenden Freunde[666] sowie die Sitten des Buchs im Dialogteil, die ihm als "ganz Edomitisch"[667] gelten. Endlich geht die vormosaische Herkunft daraus hervor, daß das Buch "die Mosaischen Gesetze ... gar nicht (kennt)"[668], eine geläufige exegetische Erkenntnis zu Herders Zeit[669]. Statt der mosaischen Gesetze ist es "voll gerichtlicher Ideen, aber alle nach der Gestalt eines morgenländischen Emirs-Gerichtes. Diese Denkart geht vom ersten bis zum letzten Kapitel und ist des Buchs Seele"[670] - eine These, die man schon bei Eichhorn 1779 findet und die vielleicht auf Michaelis zurückgeht[671].

Anhand einiger Einwände, die Alciphron vorträgt, kann die Argumentationslogik Herders noch deutlicher hervortreten. Alciphron bezweifelt beispielsweise, daß es in Idumäa "so frühe solche Aufklärung"[672] gegeben habe. Das Argument beruht auf der Differenz von Rahmen (Idumäa) und Dialogteil (Aufklärung). Herder verwandelt das Problem in seine Lösung, indem er es in das Wollen des Dichters zurückverlegt. Wenn es diese Aufklärung in Idumäa nicht gegeben hätte, "so hätte der Dichter schlecht eingeleitet, weil er die Scenen des Gedichts dem Ort und der Zeit nicht gemäß darstell-

---

661 Vgl. Reimarus ausführliche Erörterung im Vorbericht, Cap. II, § 1-5.

662 XI, 312.

663 An der nach Reimarus fast alle Kirchenväter beteiligt sind, s.o.Anm.369.

664 XI, 311.

665 An einer Stelle allerdings widerspricht der LXX-Zusatz Herders eigener Ansicht zu offensichtlich: Herder hält das Buch für hebräisch geschrieben und muß daher die LXX-Notiz korrigieren: "Aus einer Handschrift mit syrischen Buchstaben." (XI,312) Zur gegenwärtigen Beurteilung des Problems vgl. G.Fohrer, Hiob, 542.

666 Vgl. XI, 305.

667 XI, 306.

668 Ebd.

669 Vgl. etwa Reimarus, Vorbericht, Cap.IV, § 7: Der Beweis für Hiobs Existenz vor Mose ist, daß "keines geschriebenen oder Mosaischen, sondern bloß eines durch mündlichen Unterricht empfangenen Gesetzes gedacht wird."

670 XI, 306.

671 Im Versuch über die Urgeschichte, RBML 4, 1779, 206-209. Hier könnte das Vorbild auch der Formulierungen Herders sein. Eichhorn argumentiert wie Herder gegen den chaldäischen Begriff des Satans. Angestoßen wurde die Diskussion wohl von Michaelis, der sich mit Heath' These auseinandersetzt (vgl. u. Anm.464). In jedem Fall ist T.Willis Urteil, Herder habe diese exegetische Erkenntnis gewonnen, zu korrigieren (vgl. Verstehen 46).

672 XI, 306.

te; mich dünkt aber, das wußte er beßer als wir."[673] Dieses Argument ist historisch-kritisch gesehen zweifelhaft, es antwortet auf der Ebene der Teleologie des Gedichts als Ganzem.

Ähnlich geht Eutyphron mit Alciphrons Bedenken um, das Buch habe "so viel Aegyptische Bilder"[674], wodurch der edomitische Ursprung bezweifelt werden könnte. Seine Behauptung: "In Aegypten hat Hiob gewiß nicht gelebt, oder mit anderen Worten, die Scene und Denkart des Buchs ist gar nicht Aegyptisch."[675] wird letztlich begründet, indem die historische Begründungsebene durch die poetische ersetzt wird. Weil die Mythologie, die Ideen von Gott, Mensch, die Kosmologie "hebräisch oder Orientalisch"[676] sind, "bleiben die Aegyptischen Bilder blos Aegyptische Bilder d.i. ein fernhergeholter Reichthum."[677] Behemoth und Leviathan "stehen des Seltnen und der Gelehrsamkeit wegen da"; wären sie "wo Hiob wohnte, gewöhnlich gewesen, so könnten sie unmöglich so riesenhaft und feierlich beschrieben werden; eben aber als fremde Ungeheuer und Wunderthiere treten sie auf: das ist der Zweck ihrer Erscheinung."[678] Die Logik der Antwort ist offenbar nicht die Logik der Frage. Es zeichnet sich ab, daß Herder das Problem der historischen Wirklichkeit einspannt in das Netz poetischer Kohärenz. Herder fragt vom Ganzen des Gedichts aus, an dessen Stimmigkeit ihm gelegen ist, nach dem geschichtlichem Ort. Er fragt nicht von der Dichtung abstrahierend nach der Historie, aber auch nicht einfach von der Historie abstrahierend nach der Dichtung, sondern versteht das Hiobbuch als Urkunde[679], als Textwelt, in der vergangene Zeiten und Orte neu erklingen. Man soll und muß das empfinden; und damit solche Empfindungen nicht illusionär werden, braucht Herder den Kontakt zur historischen Exegese und die profunde Kenntnis derselben.

b) Hatte Herder in der Frage der Herkunft des Buches für eine der in der Exegese seiner Zeit vorhandenen Antwortmöglichkeiten votiert, so legt er im nächsten Problembereich (Sprache, Poesie, Nachwirkung, die Frage der Entstehung und des Zusammenhangs mit der israelitischen Poesie) eine konstruktive Lösung vor, die so in der Exegese nicht entwickelt worden war[680]. Dabei muß das ganze Buch als Gegenstand der Fragestellung angenommen werden. Die Exegese des 18.Jh. kannte zwar den möglichen und zeitlich recht weit dehnbaren Abstand zwischen dem Ereignis Hiob und der schriftlichen Aufzeichnung[681], argumentierte aber in Datierungsfragen immer auf der Ebene der vom Autor hergestellten Einheit des Buches. Diese Einheit setzt auch Herder voraus, aber er will das Hiobbuch als Reflexion des Ergehens seines Autors verstehen und muß daher Ereignis, Text und Verfasser enger zusammenhalten als etwa Grotius oder Döderlein. Sowohl für Herder als auch für die Exegese gab der Text allerdings keine eindeutigen Zeichen für seine historische Ansetzung. Umstritten war die Frage, wie das Hiobbuch (wenn man es denn für außerisraelitisch hielt) in den israelitischen Literaturkorpus gekommen bzw. wann es in ihm entstanden war. Diese Frage konnte in der Exegese vor Herder damit beantwortet werden, daß man Mose als den Verfasser annahm. So führt Herder auch in die Fragestellung

---

673 Ebd.

674 Ebd.

675 XI, 307.

676 Ebd.

677 Ebd.

678 Ebd.

679 Vgl. dazu T.Willi, Verstehen, 57-63 über die "Urkunde als Mittelbegriff zwischen Poesie und Geschichte".

680 Wiederum allerdings, indem er vorhandene Ergebnisse zuhilfe nimmt.

681 Eine allgemein akzeptierte Möglichkeit, vgl. Grotius (s.o.S.53f); Döderlein, Scholia, 2; Reimarus und Lange. Eine der Varianten der Problemstellung war, daß man das Hiobbuch für ursprünglich arabisch geschrieben hielt und eine spätere Übersetzung ins Hebräische annahm (vgl. Chappelow, Commentary, 1752, VIf; Spanheim, Historia Jobi).

ein. Auf die Frage nach der Verfasserschaft gibt Alciphron eine der in der älteren Exegese verhandelten Antworten: "Moses, da er bei Jethro war."[682] Der Exegese war jedoch wie Eutyphron klar, daß die Frage unbeantwortbar ist: "Es thut mir leid, daß ich mich abermals von dieser ziemlich allgemeinen und alten Meinung nicht überzeugen kann."[683] Und zwar deswegen nicht, weil der "Genius der Mosaischen und dieser Poesie" nicht zueinander passen. Aber wohin paßt die Hiobpoesie dann? Hier gäbe es mehrere Möglichkeiten, von der Mosezeit bis Salomo und noch weiter hinab, wobei angesichts der Tatsache, daß sich für jede Möglichkeit beachtliche Gründe finden ließen, das letzte Urteil vom subjektiven Empfinden abhing. Um das Profil von Herders literaturgeschichtlicher Lösung verstehen zu können, müssen wir uns kurz die Behandlung der Frage in der Exegese seiner Zeit vor Augen führen.

Die Zuordnung des Hiobbuchs zur israelitischen Poesie durch den Versuch, ihm einen israelitischen Verfasser zu geben, war zu Herders Zeit nicht besonders aktuell (erst im 19.Jh. stand wieder die Frage nach der inneren Relation zur israelitischen Religion auf der Tagesordnung, aber nicht in der Form der Verfasserfrage) und für alle jene, die den heiligen Geist als autor primarius ansahen, ohnehin nicht wichtig gewesen[684]. Weder nach poetischen noch nach religions- oder kulturgeschichtlichen Kriterien konnte eine eindeutige Feststellung getroffen werden, so daß schon länger die Aufzählung möglicher Standpunkte dominierte (Mose, Salomo, weniger häufig Jesaja[685]). J.D.Michaelis hatte zwar etwa 20 Jahre vor dem Geist der ebräischen Poesie noch für die mosaische Verfasserschaft plädiert, ansonsten hält man es aber meist für "äußerst mißlich", "etwas gewisses von dem Verfasser des Gedichts zu sagen"[686] und 1804 urteilt dann Stuhlmann: "Dieses Herumrathen ist wohl der beste Beweis, daß es vergebliche Mühe sey, den Namen des großen Dichters aus den Trümmern der Vorzeit herauszusuchen"[687]. Der andere Zuordnungsversuch ging über die Frage nach dem Alter des Hiobbuchs. Niemeyer schreibt 1776, daß es "uns überhaupt ziemlich gleichgültig seyn kan, aus welcher Feder die Worte kamen, wenn wir nur einigermassen ausmachen könnten, in welches Zeitalter die Geschichte ohngefähr gehöre"[688]. Dieses Unternehmen mußte aber die gleichen Kriterien anwenden wie die Frage nach dem Verfasser. Niemeyer selber will diese Bestimmung durchführen über die "Religionslehre" bzw. die "Religionsbegriffe" des Hiobbuchs. Meist aber sind es sprachliche bzw. poetische Stilkriterien, die auch zur Altersbestimmung des Textes benutzt werden. Natürlich kam man auch so, wie wieder Stuhlmann bemerkt, über "Wahrscheinlichkeiten und Vermuthungen"[689] nicht hinaus. Im 18. Jahrhundert ist im deutschen Sprachbereich die Hauptmeinung noch, daß das Hiobbuch in den Zeitraum des Mose gehöre oder allenfalls in den Davids und Salomos. Die Hinabdatierung in den Exilszeitraum, die es nach den Vorläufern in der jüdischen Exegese bereits des Talmud seit Richard Simon, Johannes Clericus und H.Grotius gibt[690], hat im

---

682 XI, 309. Ein Verzeichnis derjenigen, die Mose für den Verfasser hielten, etwa bei Reimarus, Vorbericht, Cap.VIII, § 4.

683 XI, 309.

684 Vgl. Gregor d. Große, Moralia, CChr.SL 143, 8.

685 Ähnlich zählt schon auf Serpilius, Lebensbeschreibungen I, 1-39 (1710).

686 Niemeyer, Charakteristik, 471.

687 Stuhlmann, Hiob, 57.

688 Niemeyer, Charakteristik, 472.

689 Stuhlmann, Hiob, 56.

690 Vgl. jetzt nur Baumgarten, Hiob, 30 (Anm. l).

691 Göttliche Sendung Mosis (Divine Legation of Mosis) III.

692 An Essay towards a new English version of the book of Job (1756).

18. Jahrhundert ihre Vertreter vor allem in England; William Warburton[691], Thomas Heath[692] und John Garnett[693] wären zu nennen. Deren Thesen werden aber im deutschen Sprachgebiet im 18. Jahrhundert nicht recht ernst genommen[694]; ein besonderes Kriterium für die späte Entstehung war beispielsweise in England der Begriff des Satans[695]. Herder dagegen hält die Vorstellung vom Satan für "ganz vom späten Chaldäischen Begrif desselben unterschieden, daß ich mich über Heath u.a. wundere, die seinetwegen das ganze Buch zu einem Chaldäischen Buch haben machen wollen."[696] Um 1813 aber ist die Diskussionslage bereits zur englischen Seite geneigt. Bernstein untersucht ausführlich den "späten" Sprachgebrauch im Hiobbuch und kommt zur Exilsdatierung[697], die sich letztlich fast überall durchsetzt, nachdem in der Mitte des 19.Jh. eine zeitlang noch die Ansetzung in der salomonischen Zeit favorisiert wurde[698]. Für die Spätdatierung sind letztlich nicht allein sprachgeschichtliche Betrachtungen ausschlaggebend gewesen, sondern vor allem inhaltliche und problemgeschichtliche[699]. Der Übergang von der Früh- zur Spätdatierung[700] war im ganzen gesehen also ein komplexer Vorgang, der auch literarkritische Fragen mit einschloß. Auch wenn die Gründe für die Spätdatierung zunehmend häufiger akzeptiert wurden, gab es immer Aspekte, die für eine Frühdatierung sprachen, so etwa das patriarchalische Kolorit von Teilen des Textes. Will man aber beide, in so verschiedene Zeiten weisende Beobachtungen aufnehmen, so muß man im Gegenstandsbereich differenzieren, muß also zugeben, daß es nicht nur eine Zeit für das Hiobbuch geben kann, doch auch dann gibt es noch mehrere Möglichkeiten der Problembehandlung.

Das Problem und eine seiner möglichen Lösungen beschreibt Hufnagel 1781. "So eine Mischung von Alter und Neuheit macht irre, und die Entscheidung schwer. Es sind, dünkt mich, zween Fälle möglich: das Gedicht ist wirklich so alt, gehört in die patriarchalische Epoche - so sind jene neuere Ideen und Schilderungen - Einschiebsel, oder sie sind ächt, so erborgte ein neuerer Dichter - vielleicht Salomo selbst - einen Gegenstand aus der patriarchalischen Welt, und vergas

---

693 A Dissertation on the Book of Job (1754). Im deutschen Sprachgebiet vertrat 1728 Hermann v.d.Hardt die These, Hiob sei ein Symbol für das assyrische (!) Exil. Hardts Werk ist kein Hiobkommentar, sondern eine recht lose Sammlung von Reden, die der Autor zu verschiedenen Themen und Gelegenheiten gehalten hat. Der Titel lautet (gemessen am gesamten Inhalt überraschend): In Jobum, Historiam populi Israelis in assyriaco exilio. In einer Art Vorwort zu Pars I stellt v.d.Hardt einen sehr weiten Symbolbegriff auf, und bezeichnet Hiob als Symbol des exilierten Volkes, des verlassenen Landes und des zerstörten Königtums.

694 Vgl. Eichhorn, Einleitung, 665. Die deutschsprachige Exegese beharrt zum großen Teil auf dem vormosaischen Alter des Buchs, eine Überzeugung, die sich auch in anderen Werken niederschlägt, vgl. C.H.Schmid, Theorie der Poesie (1767), 54.

695 Vgl. Heath, Essay, 3: "The mention of Satan ... is a great argument to prove, that it was written after the Captivity...". Satan ist ein "evil spirit", dessen Begriff die Israeliten aufnahmen "during their captivity, among the people of the East...".

696 XI, 312.

697 Bernstein, Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob, 37ff. Er nimmt dabei Anregungen von (vgl. 37) K.Richter (De aetate libri Jobi definienda [1799]) und (vgl. 46) W.Gesenius (Vorrede zum hebr.-dt.Handwörterbuch [1810]) auf.

698 Immerhin konnte Ebrard noch 1858 das Buch in die Mosezeit stellen (Hiob, 103.105) und auch Eichhorn sieht in der letzten Auflage seiner Einleitung 1824 keinen Grund, von der Frühdatierung abzurücken.

699 Dabei spielen offenbar auch kultur- und landesspezifische Orientierungen in den Auslegungstraditionen eine Rolle, die im Vorgang der Exegese nicht reflektiert werden. In England wird das Hiobbuch seit dem 17.Jh. häufig über politische Krisenzusammenhänge historisch eingeordnet (daher die Anbindung ans Exil), im deutschen Sprachgebiet steht im 18.Jh. an dieser Stelle Ästhetik und Poesie (entweder die älteste Poesie der Welt oder auch die Entstehung zur Blütezeit der israelitischen Poesie bei David und Salomo). Seit die Geschichte Israels stärker ins *historische* Bewußtsein tritt (im 19.Jh.), geht man aber auch in der deutschsprachigen Exegese dazu über, die geschichtlichen Krisen für den Datierungshorizont stärker zu gewichten, wenngleich die Poesie immer wieder Argumente für eine Ansetzung in der hohen Zeit der israelitischen Geistestätigkeit um Salomo liefert.

700 Wenn wir von "Spätdatierung" sprechen, so nehmen wir die Terminologie des 18.Jh. auf. Spätdatierung meint dann etwa das 6.Jh., was im Vergleich zur heutigen Exegese natürlich eine Frühdatierung ist.

sich, Bilder und Ausdrüke zu wehlen, die nur jenem Zeitalter und seinen Bedürfnissen anpassen."[701] Die hier anvisierte Unterscheidung von Zeit des Verfassers und Zeit der Darstellung wird 1824 von Umbreit aufgegriffen, der damit den schon früher wahrgenommenen weiten Abstand zwischen Ereignis und Schriftwerdung ganz in die imaginative Tätigkeit des Autors verlegt. Umbreit spricht von der "individuellen Virtuosität des Dichters, in alten Formen und Weisen zu reden"[702]. Wenn der Dichter nicht mit dem beschriebenen Inhalt zeitlich zusammengehören muß, kann er in die Geschichte Israels einrücken und zugleich als Schöpfer eines "planmäßig auf ausländischem, durch seine Weisheitsschätze hochberühmtem, arabischem Boden errichteten"[703] Gedichtes angesprochen werden.

Eine weitere, durch Hufnagel und Hasse vorbereitete und im 19. Jahrhundert in der Exegese dominierende, meist mit der bereits genannten verbundene, Lösung bestand darin, die Zeiten in den Text selbst zu verlegen und ihn literarkritisch in kleinere Einheiten aufzulösen, die verschiedenen Zeiten zugewiesen wurden (vgl. den nächsten Abschnitt c).

Weder die erste noch die zweite Lösung war diejenige Herders. Für ihn war der Text ein Ganzes und Verfasserzeit und dargestellte Zeit waren für ihn identisch. Aber auch Herder stand vor dem Problem, verschiedene Zeiten des Buches miteinander verbinden zu müssen. Wie konnte das patriarchalische Alter des Buches festgehalten werden, das durch das Kolorit des Rahmens sicher schien, wenn die Poesie des Hiobbuches viel mehr Affinitäten zur davidisch-salomonischen Zeit aufwies als zur mosaischen? Herders These, der Ansatz einer Literaturgeschichte Israels, versucht, die *Wirkungen* des Hiobbuchs in der Geschichte der israelitischen Poesie zu erfassen. Hier zeigt Herder zunächst, daß Mose nicht der Verfasser des Hiobbuches sein kann, weil der "Genius der Mosaischen und dieser Poesie ... wie Ost und West auseinander"[704] stehen. "Hiobs Dichtkunst ist ganz maschal kurz, sinnreich, stark, heroisch, immer ... auf dem höchsten Punkt des Ausdrucks und Bildes. Moses Dichtkunst ist auch in den erhabensten Stellen verfloßener, sanfter; ja gerade die Eigenheiten in Moses Styl und in der Stellung seiner Bilder sind diesem Buch Fremde."[705] So wenig Mose das Hiobbuch geschrieben hat, so wenig hat er es übersetzt; es ist hebräisch geschrieben und "nähert sich der Dichtkunst der Araber"[706]. Und endlich hat Mose es auch nicht in den Korpus der israelitischen Literatur eingefügt; es hätte, mit seiner Autorität versehen, mehr Nachwirkungen gehabt[707]. Diese Wirkung kann man dem Buche zwar nicht absprechen, sie ist jedoch nach Herder auf einige Psalmen beschränkt. Daraus begründet Herder seine Ansicht, das Buch sei in der Zeit Davids aus Idumäa nach Israel gekommen. Wenn David "also in spätern Psalmen (denn in diesen sind etwa ähnliche Ausdrücke merkbar) ihm nacheiferte: so bewiese dies, daß auch Er die hohe Poesie desselben empfunden und mit seiner Idyllenpoesie vermählt habe."[708] Das Bild der Geschichte des Buchs Hiob als eines vormosaischen idumäischen Werkes, das durch Davids Eroberung von Edom für Israel gleichsam erbeutet worden ist[709] und dort, wenngleich wenige, Nachwirkungen gezeitigt hat, kann als eine literaturgeschichtliche Antwort auf zeitgenössische exegetische Probleme

---

701 Hufnagel, Hiob, Vorrede, Abschnitt 13 (unpag.)

702 Umbreit, Hiob, L.

703 Umbreit, a.a.O., LII. Neu ist diese Lösung freilich nicht. Sie schließt an die Linie der Ansichten an, die Abfassungszeit und Ereignis unterschieden, s.o.S.54 Anm.255. Nur ist jetzt der ganze Vorgang in die Phantasie des Dichters verlegt.

704 XI, 309.

705 Ebd.

706 XI, 310.

707 "Wäre dies Buch von Moses Ansehen bekräftigt in die Hände der Ebräer gekommen; wir würden ... viel mehrere Spuren der Nachahmung deßelben in den Ebräischen Dichtern entdecken ..." (XI, 310).

708 XI, 311.

709 Vgl. ebd. Kritisch dazu C.D.Ilgen, Iobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtutes (1789).

und Thesen gelesen werden. Indem Herder zeigt, wie das Hiobbuch in die israelitische Literatur aufgenommen wurde und darin gewirkt hat, kann er das hohe Alter des Hiobbuches festhalten und zugleich die poetische Affinität zur davidisch-salomonischen Literatur erklären. Damit bringt er die beiden in seiner Zeit vertretenen Hauptdatierungen als Stationen in einem geschichtlichen Ablauf der Überlieferung des ganzen Textes unter und vermeidet zugleich die Trennung von Ereignis und Text[710]. Herders literaturgeschichtliche These muß als konstruktiver Gedanke gelten, der von der Exegese seiner Zeit nicht verstanden worden ist[711] und erst sehr viel später zum Tragen kam. Er entstand bei Herder paradoxerweise in einem Komplex von aus heutiger Sicht fehlerhaften oder problematischen Annahmen. Weder die Frühdatierung noch die Identität von Verfasserzeit und dargestellter Zeit sind gegenwärtig plausibel, aber das Prinzip der Idee Herders lebt in der Frage nach der Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte innerhalb des Alten Testaments weiter.

c) Das nächste Thema in Herders Einleitungsdiskurs ist die literarische Einheitlichkeit des Textes. Auch hier denkt Herder, was nun nicht mehr überraschen kann, die exegetischen Einleitungsfragen von der Poesie aus durch und macht die poetische Kohärenz des ganzen Textes zum Bezugsfeld der literarischen Phänomene.

Das Problem wird von Alciphron als Frage nach dem historischen Verhältnis von Rahmen und Dialogteil aufgeworfen: "Halten Sie denn die historische Einleitung mit den Gedichten gleich alt?"[712] Die Fragestellung reflektiert die schon lange bekannte Beobachtung, die aber in der Klammer des Inspirationsbegriffs als unproblematisch angesehen wurde. Solange es ein System gab, welches den theologischen Einheitspunkt (Kanonizität durch Inspiration) sicherte, bestand kein Anlaß, den Phänomenen der Divergenz nachzugehen. So heißt es in J. Langes Hiobauslegung 1734:

"Was nun aber den historischen Eingang und Beschluß des gantzen Buchs betrift, so ist derselbe wol von einer andern Hand erstlich nach dem Tode Hiobs aus gantz glaubwürdiger Nachricht hinzugesetzet. Denn gleichwie dieses von dem Beschlusse daraus kundbar ist, daß Hiob nicht wol selbst hat schreiben können, wie alt er geworden sey, ... so ist auch vermuthlich der historische Eingang von eben derselben Hand davorgesetzet. Welches aber auch ohne eine besondere Eingebung Gottes nicht hat geschehen können, in Ansehung dessen, was darinn von dem Geschäfte des Satans in Verklagung Hiobs bey Gott, und von der göttlichen gantz ausserordentlichen Zulassung vorkömt; als welches kein Mensch ohne eine geheime Offenbarung wissen konte."[713]

---

710 Darüberhinaus respektiert er auch einzelne Argumente für die jeweiligen Datierungen. Denn für die mosaische bzw. vormosaische Zeit sprachen immer Gründe, die auf einer anderen Ebene lagen als diejenigen, die die Entstehung im davidisch-salomonischen Zeitraum nahelegten. Neben dem Argument der alten kirchlichen und jüdischen Tradition, die Mose als Verfasser ansah, sprachen für die Frühdatierung am kräftigsten kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Gründe, die sich auf das patriarchalische Milieu des Rahmens bezogen, und zu einem geringeren Teil eine empfundene Ähnlichkeit mit den Moseliedern (vgl. Baumgarten, Hiob, 26f, der das Argument nicht anerkennt). Während "die unleugbare Verschiedenheit der Schreibart dieses Buches und der unstreitigen Schriften Mosis" beispielsweise von Baumgarten schon für "weit größer ... als die vorgegebene Aenlichkeit desselben mit Mosis Liedern" (Baumgarten, a.a.O., 27) gehalten wurde, sprach für die Zeit Davids und Salomos in der Regel bis ins 19.Jh. die poetische Nähe.

711 So kann es etwa für Eichhorn, der in seiner Hiobauslegung den Spuren Herders folgt, nur einen Zeitort des Hiobbuchs geben, den der Abfassung. Und weil nach der Denkart und Kultur (das sind die entscheidenden Kriterien Eichhorns) Hiob in die vormosaische Zeit gehört, muß Eichhorn auch zwischen Salomo und Hiob, anders als Herder, mehr Differenzen erblicken: "Salomo und Hiob stehen, eine schwache ... Aehnlichkeit abgerechnet in Poesie und Denkart einander ganz entgegen." (Einleitung, § 643, 663f)

712 XI, 312.

713 Biblisch-historisches Licht und Recht II, 654. Auch Reimarus empfindet, 1734 ganz orthodox, kein Problem bei der "Historischen Nachricht", vgl. Vorbericht, Cap.VIII, § 5. Ebensowenig A.Y.Goguet, Untersuchungen von dem Ursprung der Gesezze, 389. Vgl. aber schon T.v.Mopsuestia in der Alten Kirche, dem der Hiob des Rahmens mit dem des Dialogteils nicht zusammenging; ferner R.Simon, Histoire critique, 30. Bekannt war die Differenz als poetisch-prosaische schon bei Hieronymus.

Sobald aber der heilige Geist als autor primarius wegfiel, sobald man also nach der rein menschlichen Produktion des Textes fragte, konnten die den Rahmen und den Dialogteil differenzierenden Erscheinungen das entscheidende Gewicht erhalten. Sie mußten es aber nicht; Hobbes und Spinoza zeigen, daß man durchaus das Hiobbuch als ein Ganzes auffassen konnte, auch ohne an die theologische Klammer gebunden zu sein. Nicht einmal von der Datierung hing die Entscheidung ab, T.Heath konnte das ganze Buch in die Exilszeit setzen[714]. Die Entscheidung darüber, ob das Ganze von *einem* Menschen gemacht ist, hängt vermutlich davon ab, wie man sich einen Gegenstand (Hiob) beschrieben vorstellt. Denkt man daran in einem biographischen Muster (das tat auch Heath[715], das tat die Orthodoxie, wahrscheinlich auch Herder), so fällt die Ausscheidung von Textteilen schwer. Erst wenn man sich nicht länger die Geschichte eines Menschen vorstellt, fällt der Einheitspunkt in der Mannigfaltigkeit weg und zu deren Erklärung müssen dann literarisch-konstruktive Hypothesen eingesetzt werden (Redaktions- und Überlieferungsgeschichte). Es dauerte bis zur Wende zum 19.Jh., bis das geschah. Die Zwischenzeit sah verschiedene Versuche, in der historisch-literarischen Perspektive wahrnehmbare Probleme mit der Überzeugung von der Einheit des Textes zu verbinden. Eichhorn entschied sich im Gefolge von Herder für die Einheitlichkeit, kam jedoch zu diesem Ergebnis erst durch Überlegungen zu "Aechtheit und Alter des Prologs und Epilogs"[716]. Was sich Anfang des 19. Jahrhunderts schnell durchsetzte, bahnte sich bereits zu Herders Zeit an. Der zu der Zeit wohl modernste Vorschlag von J.G. Hasse (1789) erklärte die Entstehung des Textes überlieferungs- und redaktionsgeschichtlich und kritisierte damit Herders, Eichhorns und Michaelis' Überzeugung von der Ganzheit des Buches[717]. Daß der Rahmen (gerade weil er frühere Zeiten schilderte) aus späterer Zeit stamme, war die Ansicht, die der Weg der Hiobexegese ins 19. Jahrhundert war[718]. Hier lagen keine neuen Erkenntnisse in der Sache vor, sondern ein Wechsel im Denksystem. Die zuvor unproblematisch neben den weithin theologischen Interessen mitge-

---

714 Vgl. An Essay towards a new English version of the Book of Job, Preface, X: "That it was written by one person only I have not the least doubt ..."

715 Vgl. die lange Erörterung über das Leben Hiobs, Essay,XIX-XXXV.

716 Einleitung (§ 644), 666ff; vgl. auch Lowth, 32.Vorlesung: "Esse autem prologum et epilogum quodammodo extra ipsum opus, et argumentum poematis explicare, manifestum est; an ejusdem cum poemate et aetatis et auctoris, incertum" (652).

717 Mit Hasse (Vermuthungen über das Buch Hiob) spricht der moderne Exeget, der präzise die ihm widersprüchlich erscheinenden Phänomene auflistet und dann eine Erklärungshypothese anbietet: "Das Buch Hiob entstund aus philosophisch-poetischen Unterredungen ..., die ein trefflicher Dichter des Hebr(äischen) Alterthums ... niederschrieb ... Zur Haupt-Person wählte der Dichter den Hiob, einen berühmten Mann der Vorzeit, von dem der Orient so viel erzählte, und den man als das nachahmungswürdigste Muster in der Geduld aufstellte. Ihm gesellte er seine Freunde zu, die die allgemeine Sage ebenfalls nannte, und so kamen diese vier Stücke: 1) Hiobs Unterredung mit seinen drey Freunden Kap. III, 2. - XXXI. 2) Elihus Rede Kap. 32,6 - XXXVII. 3) und 4) zwey Reden Gottes K. XXXVIII.XXXIX. und XL.XLI. auf die Nachwelt, aber unverbunden und unverkettet, ohne Eingang und Abschluß. Mit Recht hielt man diese zu der Zeit, da die Reste des hebr(äischen) Alterthums gesammlet und in ein Ganzes gebracht wurden, der Aufbewahrung ferner werth. Man verband diese Reden mit einem Eingange, der die Geschichte Hiobs, so weit und wie sie sich aus der allgemeinen Sage des Orients ergab, enthielt, setzte historische Notizen, wo man sie hatte, hinzu, (Kap. 32, 1-5.) knüpfte die Reden selbst an einander - und ließ Hiob auf Gottes Aussagen sich bescheiden zurückziehen, (Kap.XLII.) worauf seine glücklichern Lebens-Umstände folgten, wie sie die Tradition lieferte - und so wurde das Buch ergänzt und geschlossen - und für Hiobs Krankheit blieb nichts übrig, als die damals übliche Lösung, daß sie die Wirkung eines bösen Geistes seyn müsse." Nach Hasse sind also "von diesem Dichter nur die eigentlichen Reden, Hiobs, seiner Freunde und Gottes. Die Geschichte Hiobs, Kap.I. II. und XLII, ist aus späterer Zeit, und das ganze Buch ist zur Zeit der gemeinschaftlichen Sammlung des A.T. in diese Gestalt und Form gekommen." (169f.176)

718 Vgl. auch J.C.Fridrich, Historisch-kritische Untersuchungen über den Stammvater, das Vaterland, und die älteste Geschichte der Chaldäer, ABBL 10, 1800, 425-458, 445 (Prolog und Epilog aus der Exilszeit).

führten Beobachtungen zwingen jetzt zur Auflösung des Textes[719]. Die umfassende Durchsetzung der literarkritischen Tätigkeit für das Hiobbuch erfolgt im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Als repräsentative Stimme sei Bernstein 1813 zitiert: "Prolog und Epilog, diese mährchenhaften Schlüssel zu dem Hiobschen Leben und dem Inhalte des Gedichtes, können eben so wenig als die Reden Elihu's, bey unseren Untersuchungen irgend eine Stimme haben, da sie ... zuversichtlich spätere Zusätze sind, und dem Gedichte durchaus nicht entsprechende Nachrichten enthalten. Auf sie werden wir daher gegenwärtig niemals Rücksicht nehmen, sondern allein dem Gedichte, so weit es den Stempel der Echtheit führt, folgen."[720]

Weil aber Herder auf der Ebene der poetischen Totalität des Textes argumentiert und ihm alle Divergenzen zu Zwecken des Dichters werden, findet er seine Zweifel(!) an der Gleichzeitigkeit von Einleitung und Gedicht "unwichtig": "Die ersten Kapitel sind mit einer patriarchalischen Einfalt, mit einer so hinreißenden Kürze, einer so schweigenden Erhabenheit geschrieben, daß sie des Verfaßers der Poesien ganz werth sind: ja die Scene des ersten Kapitels ist offenbar der Grund des ganzen Buches."[721] Auch die Satansvorstellung wird so beurteilt. Wäre die Satansvorstellung, wie die englische Exegese annahm, in die babylonische Zeit zu setzen, so wäre die Einheitlichkeit des Buches unmöglich, wenn gleichzeitig die Patriarchenzeit gültig bleiben soll. Herder bestreitet die Spätdatierung wohl im Anschluß an Überlegungen von Eichhorn[722]. Für Herder besteht zwischen der Satansschilderung im Hiobbuch (Satan als Gerichtsengel) und dem persischen Prinzip des Bösen eine weite historische Kluft. "Wie hier Satan erscheint, halte ich seine Vorstellung für uralt. Auch Er ist unter den Engeln, d.i. unter dem Hausgesinde des obersten Fürsten. Ausgesandt die Welt zu durchforschen und Nachricht zu bringen handelt er seinem Amt gemäß und Gott lenkt ihn selbst auf Hiob. Er geht nicht weiter, als Gottes Wink gebeut und auch dies thut er nur als Probe."[723] Kann man dieses Argument an sich als ein auch für die historische Kritik jedenfalls im 18. Jahrhundert diskutables bezeichnen, so gilt nicht dasselbe für die Verwendung des Arguments bei Herder. Denn Herder ordnet diese Vorstellung vom Satan wiederum in das Ganze des Gedichts ein: "Wie der Gesichtspunkt im ersten Kapitel angegeben wird, daß Gott im Himmel als Emir sitzt und zu gewißen Zeiten seine Knechte, die Engel um sich versammlet, um von der Erde Nachricht zu erhalten: wie Satan als Gerichtsdiener gesandt wird, Hiob zu prüfen, ob er auch ein ächter Anbeter Gottes sei und sich treu zu seiner Parthei halte: so sitzt dieser im ganzen Buch als ein Gestrafter da, der nicht verhört worden, als ein Gekränkter, dem Unrecht geschehen sei. Er wünschet nur seinen Richter zu sehen und seine Sache ihm selbst vorzulegen: seine Freunde sind Advokaten Gottes, die sich des obersten, mächtigen Richters gegen ihn den Verurtheilten annehmen und Ausflucht suchen hie und da. Zuletzt erscheint der Fürst selbst und stellt Hiob majestätisch zur Rede. Hiob schweigt und ihm geschieht Erstattung, reichliche Vergütung des Unrechts. Das ist der Plan des Buchs."[724] Der Satan gehört zum Plan des Buches, welcher als der vom Dichter entworfene Fortgang des Gedichts den historisch-sinnlichen Aspekt an der poetischen Totalität des Gedichts be-

---

719 Zur Sicht Eichhorns s.o.Anm.335. Nachdem Stäudlin und Ilgen in den 90er Jahren in den Elihureden geradezu den entscheidenden Abschnitt des Buches erblickten, sagt Stuhlmann 1804: "Als entschieden setze ich voraus, daß der Vorredner diese Reden Elihus gar nicht kannte." (61) Und ihm folgen de Wette 1807 und Bernstein 1813. de Wette strich Prolog, Epilog und Elihureden 1807 in seinem Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus (285); genauso in der Einleitung (1817): Die Elihureden verraten sich als "einen fremden Einschiebsel" (313), bei Prolog und Epilog ist de Wette nicht ganz so sicher, würde sie sich aber für die Vollkommenheit des Gedichts "wegwünschen" (315).

720 Bernstein, Über das Alter, 11 Anm.10 Druckfehler "dir" Reden verbessert); vgl. auch 121-137.

721 XI, 312.

722 S.o.Anm.383.

723 XI, 312.

724 XI, 313.

zeichnet; auch der Plan ist also ein kohärentes Feld, das den historischen Differenzierungen vorausliegt, bzw. sie als Momente seiner Einheit verstehen läßt.

In vielleicht keinem anderen Problembereich ist die Differenz zwischen Herder und der historischen Exegese des 19.Jh. auffälliger als in dem der Einheitlichkeit des Textes, besonders angesichts des faktischen Verlaufs der Forschungsgeschichte und das, obwohl Herder und die Exegese demselben Prinzip folgen, den Text als Produkt eines Autors zu erklären. Da die Exegese jedoch dieses Prinzip zum Mittel für die Erkenntnis der Historie macht und zugleich den historischen Gegenstand zumindest in seiner Form als mangelhaft ansieht, richten sich sämtliche poetischen Beobachtungen nach dem genannten Prinzip *gegen* die Einheit des Textes. So kann beispielsweise Bernstein[725] aus ästhetischen Gründen Dialogteil und Rahmen trennen, was voraussetzt, daß beide Elemente zumindest gegeneinander eine Ganzheit bilden. Im 19. Jahrhundert gehört es zum methodischen Rüstzeug, einen (mitunter spekulativen) Grundgedanken des Gedichtes zu fassen, und nach ihm literarkritische Scheidungen vorzunehmen[726]. Literarkritik und poetische Totalität speisen sich beide aus dem spinozistischen Prinzip der Schrifterklärung. Allein, für Herder sind historische Fragestellungen nur Mittel zum Zweck der Interpretation der poetischen Totalität.

---

725 Vgl. Über das Alter: Die zweifelhaften Stücke "tragen unserem Gefühl nach durchaus das Gepräge der Unechtheit an sich und müssen als spätere, mit dem Geiste des Ganzen (!) nicht harmonierende, Zusätze ... abgesondert werden", damit Einheit und Würde des Gedichts hervortreten (oder produziert?) werden können. Bernstein weiß, daß das nur immanent, tendenziell zirkulär also, geschehen kann, er praktiziert aber damit "kritische Divination", die zu "den höchsten Graden der Wahrscheinlichkeit" (122) führt. Ebenso ästhetische Gründe führt Stuhlmann, Hiob, 37 an.

726 Das ist wieder allgemeines Vorgehen; vielleicht am profiliertesten bei A.Merx, Hiob, 1871, der zuerst den "ideale(n) Process skizziert, welchen der Dichter in seinem eigenen Bewusstsein durchgemacht hat" (XVI) und diesen dann am Text verifiziert. Die so erfundene "Gesammtcomposition"(!) (XXXVI) enthält weder die Elihureden noch 40,16-41,26. Die Elihureden werden nur "äusserer Vollständigkeit halber" (LII) anhangsweise mitgeliefert, "da sie nicht zum Buch Ijjob gehören" (ebd.).

Exkurs zu Hamann und Schelling

Bevor wir zum letzten Einleitungspunkt übergehen, stellen wir exkursartig die Hiobdeutungen von Hamann und Schelling vor, weil in ihnen der eben diskutierte Satan der Ansatzpunkt einer theologischen (Hamann) und einer geschichtsmythologischen (Schelling) Deutung ist.

In Hamanns frühen, in London verfaßten "Biblischen Betrachtungen"[727] findet sich auch eine Meditation über das Hiobbuch, die datiert ist vom 9.4.1758. Sie betrifft die ersten vier Kapitel, wonach Hamann abbricht, weil seine Gedanken ihm "von dem Sinn ... (des Buchs) gar zu sehr abzuweichen schienen, und der Verstand desselben zu schwer ist."[728] Danach folgt noch eine zusammenfassende Erörterung der für Hamann wichtigen Sequenzen des übrigen Buchteils. Trotz der Bescheidenheit, die Hamann hier kundtut, bildet seine Lektüre wenigstens teilweise eine stringente Interpretation, auf die wir in weiteren Kapiteln im Sinne eines typologischen Vergleichs von Lektüren noch zurückkommen werden. Das begründet den über die Satansverknüpfung hinausgehenden Versuch, hier etwas von dem Ganzen seines Zugangs einzuholen.

Im Gegensatz zu Herder, dem der Satan zur Datierungsfrage und zur Planbeschreibung nützlich ist, interpretiert Hamann den Satan theologisch als Versucher, worin er mit allen theologisch akzentuierten Auslegungen übereinstimmt[729].

Was Herders historischer Frage nach der Satansfigur ähnlich sieht, ist in Wirklichkeit bestimmt vom gesamtbiblisch-heilsgeschichtlichen Zugang, der die theologische Unterscheidung von Altem und Neuem Bund impliziert: "Ferner sehen wir hier, daß der Satan, wenigstens in den Zeiten des alten Bundes, mitten unter den guten Engeln, vor Gott zu erscheinen die Freiheit hatte. Wenn diese ihm nach dem Siege unseres Heylands eingeschränkt worden, so haben wir doch keinen Grund, ihn völlig geschlossen zu halten; er scheint hingegen noch einen Stuhl im Himmel zu haben, den er mit dem Gericht der Welt auf eine schreckliche Art für uns zu räumen genöthigt seyn wird; und daß er jetzt schon den Schrecken hat, den Menschen Sohn und wahren Gott an der Rechten des Vaters sitzen zu sehen."[730] Der Unterschied von Altem und Neuem Bund bildet auch die Struktur in der Typologie, mit der wir uns ins der Hiobgeschichte ausgelegt finden. "Vielleicht finden wir aber in der ganzen Geschichte Hiobs eine Geschichte unsers eigenen Geschlechts und unsers eigenen Elends. Gott ließ uns 7 Tage in der tiefen Erniedrigung liegen, worinn uns unsre Sünde gebracht hatte, ehe er uns einen sehr unvollkommenen Trost durch die Offenbarung seines Gesetzes mittheilte, bis er selbst erschien und uns gleich Hiob unterrichtete und doppelte seegnete."[731] Hamann probiert hier gleichsam die alttestamentliche Lesart unserer Geschichte aus (der Trost der Freunde ist das alttestamentliche Gesetz). Der klarere Ansatz besteht aber darin, Hiob als den Frommen des Alten Bundes den Christen gegenüberzustellen. Wir partizipieren dann insofern an der Gesichte Hiobs, als unsere Lage dieselbe Lage der Anfechtung sein kann, in der Hiob sich befindet, in welcher Lage uns jedoch die Erkenntnis Christi gegeben ist, die diese Situation erst wahrhaft erhellen kann. Hiob besaß nicht die klare Erkenntnis Christi, wohl aber den auch Christen vorbildlichen starken, vernünftigen Glauben[732]. "Man muß Hiob als einen frommen Mann betrachten, der aber nur in diesem Leben auf Gott zu hoffen schien und daher unglüklicher als andere Sterbliche sich sahe"[733]. Für uns hingegen gilt, daß Gott alle Wünsche unseres Elends im voraus erhört und erfüllt hat. Für den alttestamentlichen Frommen gilt: "Hiob sitzt im Dunkeln; er kennt die Hand nicht, die ihn schlägt; den Feind nicht, der (ihn) um das Seinige gebracht hat ... er hat den Trost eines unschuldigen, redlichen Herzens; er hat eine Scherbe wenigstens, womit er den juckenden Schmerz stillen kann."[734]

---

727 Nadler 1, über das Hiobbuch 141-149.

728 Hamann, a.a.O., 147.

729 So bei Reimarus, Vorbericht, Cap.VI, § 4; Koch und Bahrd, z.St. Satan ist der Verkläger wie in Offb.12,11, vgl. J.Lange, Bibl.Hist.Licht und Recht II, 678.

730 Hamann, Nadler 1, 141.

731 Hamann, a.a.O., 145.

732 So in der Gleichgültigkeit gegen die irdischen Güter (Hi 1,21): "Wie stark war Hiobs Vernunft, einen bloßen Wink der Natur zu einem so starken Nagel seines Glaubens zu machen!" (A.a.O.,143; vgl. auch 149)

733 Hamann, a.a.O., 146.

734 A.a.O., 145.

Über uns ist aber zu sagen: "Wenn uns Gott schlägt, so sehen wir die Hand."[735] Anders als Hiob sind wir "Sünder in der vollen Gewalt des Satans", und sehen "am Feuer der Hölle im schrecklichen Licht das Angesicht des schrecklichen Feindes"; der Christ hat kein gutes Gewissen, sondern fühlt "die Furien seines eigenen Gewissens", so daß nicht nur der Tag der Geburt, sondern "sein ganzes Leben, alle Wolthaten desselben ... ein Fluch gewesen (sind)."[736] Doch aktuell ist die Geschichte Hiobs auch für den Christen insofern und so lange es Sünde und Anfechtung gibt. Die Geschichte von Hiob ist für Hamann die Geschichte der Versuchung des alttestamentlichen Frommen durch den Satan, der den Finger darauf legt, "daß unser Dienst, den wir Gott thun, eigennützig und blos sinnlich ist."[737] Der Satan aber ist die Figur des Unglaubens, die die Geschichte des Glaubens seit dem von Gott zugelassenen Sündenfall begleitet. "War des Satans Unglaube nicht durch diese Probe, die ihm so zu gelingen schien, bestätiget worden?"[738]

Wenn aber unser Gottesdienst, da wir Sünder sind, jederzeit eigennützig ist, so sind wir jederzeit im Kampf zwischen Glaube und Unglaube begriffen, wie Hiob mit dem Satan kämpft. In allen Veranstaltungen des Satans geht es nicht allein um die faktischen, körperlichen Leiden, sondern es geht ihnen um die Alternative Glaube oder Unglaube. Der Glaube hält sich wie Hiob nur an Gott, während der Unglaube falsche Interpretationen des Geschehens mit sich bringt, d.h. menschlich urteilt, wo kein menschliches Urteil möglich ist, sondern allein die Flucht ins göttliche Urteil die Situation besteht. Hiobs Glaube ist eben darum so stark, weil er seine Leiden "unmöglich als Gottes Willen ansehen konnte"[739]. Die Verführung des Satans bestand darin, das Leiden als den Willen Gottes zu akzeptieren. Auch der Unglaube legt sich also theologisch aus in verschiedenen Gottesverständnissen. Hiob widersteht den theologischen Verführungen des Unglaubens, etwa zu meinen (wobei Hamann hier offenbar an Spinoza und Hobbes denkt), "es geschieht alles von ungefehr oder so nothwendig, daß nichts zu hintertreiben ist, oder die göttliche Regierung ist ... unbeständig."[740] Auch das auf Gerechtigkeit und Heiligkeit reduzierte Gottesverständnis der Freunde ist Unglauben, denn auch ihr Gott ist ein Gott nur mit allgemeinen Eigenschaften[741]. Hiob allein realisiert das Gottesverständnis des Glaubens, für den Gott in seiner Weisheit für den Menschen da ist. Der Satan als Figur des Unglaubens versucht Hiob also in verschiedenen Gestalten, die alle ihm eine Erklärung seiner Geschichte aufdringen möchten, welche notwendig aus zweiter Hand kommt. Hiob möchte, mit Kierkegaard zu reden, eine Erklärung aus erster Hand haben, von Gott selbst. Hiob erhält sie in der Gottesrede.

Dieser erste Blick auf Hamanns Lektüre zeigte, daß der Satan für Hamann die prinzipielle Rolle des Gegenspielers in verschiedenen Figuren spielt: "Der Satan nahm alles zu Hülfe, was zu Fleisch und Blut, in Fleisch und Bein, zur Schwäche unserer Natur gehört, um Hiob zu quälen. Er brauchte sein Weib ... (und er) schickte (...) 3 seiner Freunde ..."[742]. Für den Leser wird aus dem Hiobbuch eine Geschichte der Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube.

Kommen Herders Bemerkungen zum Satan aus historischem Interesse, diejenigen Hamanns aus theologischem, so liegt bei Schelling die Einzeichnung des Satans des Hiobbuchs in die Geschichte der Mythologie vor, die ihrerseits die Spiegelung der Offenbarung ist und die notwendigen Momente des Bösen im Prozeß der Entwicklung des Bewußtseins aufzeichnet[743]. Schelling sucht in der biblischen Mythologie Belege dafür, daß das Böse notwendig ist und zugleich sich in einer geschichtlichen Entwicklung befindet. Beide Bedingungen sind nicht erfüllt in der von Schelling so genannten orthodoxen Erklärung des Bösen, die den Satan als von Gott abgefallenes Geschöpf versteht[744], noch auch im Verständnis des Bösen als widergöttlichem Prinzip. Allein die biblischen Satansvorstellungen entsprechen beiden Bedingungen: Der Satan ist etwas Widergöttliches, nämlich vom Neuen Testament her der Gegenspieler Christi, zugleich aber nicht ein Prinzip, sondern eine sich geschichtliche entwickelnde Vorstellung. Das Hiobbuch bildet nun eine der geschichtlichen Variationen des Satanischen ab. Namentlich "in jener dem Buch Hiob vorausgeschickten

---

735 A.a.O., 146.

736 Alle Zitate a.a.O., 145.

737 A.a.O., 141.

738 A.a.O., 142.

739 A.a.O., 148.

740 A.a.O., 144.

741 Vgl. a.a.O., 144 und 147. Die allgemeinen Eigenschaften sind in der Hiobsituation zugleich parteiische Erkenntnis (144).

742 A.a.O., 145.

743 33. und 34. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung; in Philosophie der Offenbarung II, Werke VI, hg.v.M.Schröter.

744 Vgl. Schelling, a.a.O., 633f.

Erzählung" erscheint der Satan "als ein selbst zur göttlichen Oekonomie gehöriges und insofern von Gott anerkanntes Princip."[745]

Schelling referiert dann Hi 1,6-11.12-13 und 2,4-6[746] und kommentiert: "Wie erscheint nun hier Satan? Als eine Macht, welche geneigt ist, die Gesinnung des Menschen in Zweifel und also auf die Probe zu stellen, als eine Macht also, die gleichsam nothwendig ist, damit das Ungewisse gewiß werde, das Unentschiedene sich entscheide, die Gesinnung sich bewähre."[747] Das Hiobbuch dokumentiert, daß der Satan anfangs "die Macht ist, die, ohne selbst böse zu seyn, dennoch das verborgene Böse hervor- und an den Tag bringt, damit es nicht unter dem Guten verborgen bleibe, die eben darum auch an dem hervor- oder an den Tag gebrachten Bösen sich erfreut, weil es die Bestätigung ihres Zweifels, und weil durch dessen Offenbarwerden ihre Absicht erreicht ist."[748] Bei Hiob spielt er die Rolle des Verdächtigers und Inzweifelstellers jeglicher Gesinnung[749]. So stimmt Hiobs Satan mit dem Wesen des Satanischen zusammen, das in der Geschichte immer gleich bleibt. Satan ist "der beständige Veruneiniger des Menschen mit Gott; jenes erregte Princip ist gleichsam der fortwährende Ankläger des Menschen bei Gott, der Gott unablässig an die Schuld des Menschen erinnert."[750]

Direkte Zusammenhänge mit exegetischen Auffassungen sind auszuschließen. Schelling behauptet zwar, daß der Satan, weil er Gott untersteht, "von jeher den Erklärern viele Mühe macht."[751] Darin könnte man eine Interpretation des exegetischen Umgangs mit Hi 1 sehen; Zeugnisse von Exegeten, die das selbst einräumen, gibt es indes wohl nicht[752]. Doch ist der Zusammenhang des Prinzipiellen mit dem Geschichtlichen ein allgemein idealistischer Grundgedanke, der sich auch in theologischen Hiobauslegungen des 19.Jh. wiederfinden läßt. So ist nach Franz Delitzsch der Satan einerseits theologisch zu sehen. Gott hat das Handeln des Satans zugelassen, "denn da alles geschöpfliche Geschehen unter das Gesetz freier Entwickelung gestellt ist, so ist auch das Böse in der Geisterwelt frei, sich zu behaupten und zu entfalten."[753] Anders als bei Schelling ist das Böse zwar nicht notwendig, hat aber dennoch einen "jenseitigen

---

745 A.a.O., 639.

746 Vgl. a.a.O., 640.

747 Ebd.

748 Ebd.

749 Vgl. a.a.O., 641.

750 A.a.O., 642. Bei Hiob ist der Satan, indem er zur göttlichen Ökonomie gehört, etwas von Gott Gewolltes, jedenfalls etwas Notwendiges. Von daher kann Schelling auch für den Sündenfall fragen: "Wenn er zu Hiobs Zeiten nicht vom Himmel, nicht von der Gegenwart Gottes ausgestoßen ist, wie sollte ich genöthigt seyn, ihn früher, bei der Versuchung des ersten Menschen schon, als ein verworfenes Wesen zu denken, nicht als ein ebenfalls in die göttliche Oekonomie gehöriges und den letzten Absichten Gottes selbst dienendes Princip?" (A.a.O., 653; vgl. auch 641)

751 A.a.O., 639.

752 Zur exegetischen Diskussion im Anfang des 19.Jh. vgl. den 1817 erschienenen, sonst nicht weiter bemerkenswerten Aufsatz von J.H. Voigtländer über den "Satan als Irrgeist und Engel des Lichts" (ASEST 3 [3.St.], 27-108). Voigtländer bezeichnet die Ansicht, die auch Herder vertrat, als eine von Michaelis ins Spiel gebrachte, allgemeine exegetische These. "Bekanntlich hat man sich in neuern Zeiten große Mühe gegeben, den Satan des Buches Hiob in einen bloßen Gerichtsengel zu verwandeln" und dies hat "großen Beyfall gefunden" (Voigtländer, a.a.O., 27; vgl. o.Anm.383. Voigtländer verweist neben Michaelis auf H.Sander, Das Buch Hiob. Dort findet sich 109-147 eine recht weitschweifige Untersuchung darüber, ob "das Buch vom Satan rede"? Der Beginn der Debatte dürfte bei Michaelis liegen, der sich in seinen Anmerkungen zu Lowth mit Heath auseinandersetzt. Heath hatte den Artikel He als "emphatic" und "denoting personality" verstanden [Essay, 3], daher als babylonisches böses Prinzip. Dagegen hielt Michaelis den Satan für die Benennung eines Widersachers [680f]. Damit wurde die Frühdatierung gerettet. Die heutige Exegese datiert spät, gibt aber in der Sache eher Michaelis, Herder und Eichhorn recht. Vgl. die traditionsgeschichtliche Argumentation Fohrers, Hiob, 82f). Herders These ist also offenbar signifikant für eine bestimmte Phase der Interpretationsgeschichte, die nach Voigtländer durch Rosenmüller und Gesenius kritisiert und beendet wurde. "Rosenmüller und Gesenius haben sich indeß weder von grammatischen und etymologischen noch von andern Gründen abhalten lassen, in dem Satan des Buches Hiob den neutestamentlichen Satan wiederzufinden, den Verkläger unsrer Brüder, der sie verklagt Tag und Nacht vor Gott. Und seitdem sich diese Männer mit siegenden Gründen für die alte Meinung verwendet haben, läßt es sich wohl erwarten, man werde in Zukunft dem Satan des Buches Hiob Gerechtigkeit widerfahren lassen, und ihn nicht weiter von einem Schauplatze zu verdrängen suchen, auf welchem er seine Rolle meisterhafter gespielet hat, als man gewöhnlich glaubt." (Voigtländer, Satan, 29)

753 F.Delitzsch, Hiob, 2.Aufl.1876, 52.

Urquell"[754]. Zugleich ist der Satan ein Moment der Heils*geschichte*, so daß im Alten Testament die Erkenntnis der Widergöttlichkeit des Bösen erst allmählich hervortritt[755].

d) Die letzte Einleitungsfrage betrifft die Gattung des Textes. Hier sollte man annehmen können, daß zwischen Herder und der Exegese die Differenzen weniger auffällig sind. Denn welche Gattung auch immer man für zutreffend hält, allein der Vorgang der Klassifizierung legt die Vergleichbarkeit insofern nahe, als eine Gattung im Text notwendig eine Ganzheit setzt.

Aber man wird nun gerade in der Gattungsfrage den Poesiebegriff Herders zu beachten haben. Die philosophische Interpretation der Gattungen, die ihm die historische Gattungsforschung attestiert, führt zu einer Auflösung der Zuordnung nach den klassischen Regeln. Das wird auch in der Formbestimmung des Hiobbuches erkennbar, in der Herder einerseits mit Hilfe seines Poesiebegriffs zu einer gewissermaßen nicht klassifizierenden Gattungszuordnung kommt, die man vielleicht als individuelle Form des Textes beschreiben könnte, aber andererseits auch klassifizierende Bezeichnungen gebraucht.

Man kann nicht gut behaupten, Herders Gattungs"theorie" sei zum Gemeingut der Exegese geworden; beim Hiobbuch läßt sich das daran zeigen, daß für Herder, anders als für die Exegese seiner Zeit und auch anders als für die Formgeschichte der späteren Zeit, wie bei den zuvor behandelten Fragen der Text als Ganzer zum Gegenstand des Poesiebegriffs wird; ja, hier wird die poetische Totalität zum Gegenstand, sie ist jetzt nicht mehr allein die teleologische Bezugsgröße einzelner Phänomene des Textes, sondern soll selbst sprachlich fixiert werden.

Will man Herders Versuche der Gattungsbestimmung auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Exegese zeichnen, steht man vor einer ganz unübersichtlichen Lage. Ein Blick in einen ausführlicheren Literaturbericht des 19. Jahrhunderts[756] zeigt, daß es kaum so etwas wie Meinungslinien gibt, die sich mit Sinn voneinander abgrenzen ließen. Wir können daher lediglich einige Hauptzüge aufzuweisen versuchen.

Die Versuche der Gattungsbestimmung halten sich zunächst in der durch die aristotelische Poetik vorgezeichneten Alternative von Dramatik und Epik. Das Interesse der Reformationszeit und des Barock für das Theater löst "dramatische" Gattungsbestimmungen aus[757]. Gegen Ende des 17.Jh. beginnt, ausgehend von England, mit dem Aufschwung der Poesie die epische Linie die dramatischen Bestimmungen zu verdrängen. Im deutschsprachigen Raum dauerte die Entwicklung etwas länger, man interessiert sich mehr für den Stil als für die Gattungsfrage, die ihre Impulse aus England be-

---

754 Delitzsch, a.a.O., 52f.

755 So ist zwar "abzuweisen ... die Ansicht daß der Satan wie er hier im B(uch) Iob dargestellt wird noch nicht der spätere böse Geist sei", aber er ist auch nicht immer derselbe (a.a.O., 53; dazu nennt Delitzsch auch Herder und Eichhorn).

756 Z.B. den Kommentar O.Zöcklers (1872), Einleitung, § 3.

757 Es kommen sowohl die Tragödie als auch die Komödie vor; genannt werden Brenz, J.Gerhard, Beza, Mercer, Coccejus; vgl. Zöckler, 7f. Zur Tragödie bei Brenz vgl. auch Diestel, Geschichte 270; zu Mercer Diestel, Geschichte 274; vgl. auch J.C.W.Augusti, Einleitung (2.Aufl. 1827), 268f. Zur Komödie bei Luther (vgl. seinen Bezug auf Terenz, BoA 8, 61) vgl. Serpilius I, 254. Dort wird aus M.D.Omeis' Anleitung zur deutschen Reimkunst zitiert, Luther habe das Hiobbuch für eine schöne Komödie gehalten (vgl. Omeis, 248). Im Barock des 17.Jh. sind einschlägige Titel nachweisbar, etwa H.Drexel, Job divinae Providentiae theatrum (1655), J.C.Schragmüller, Jobus patientiae theatrum (1661) oder auch W.M.Stisser, der das Hiobbuch als "Drama sacrum" predigte (1704; s.o.S.51ff); vgl. ferner H.v.d.Hardt, der vom Hiobbuch als einer Tragoedia sacra sprach (In Jobum, 1728). Allerdings ist das Dramatische und Theatralische kaum als spezifische Eigenschaft des Hiobbuchs aufgefaßt worden, sondern fand für viele biblische Texte Anwendung.

zieht. Für Reimarus etwa ist klar, "daß dasjenige was vor andern einen Poeten machet, und sonderlich ein genus heroicum, im Hiob ausnehmend anzutreffen sey."[758] Dafür beruft er sich auf Richard Blackmore, der 1700 eine Hiobparaphrase herausgebracht hatte[759].

"Er spricht, es sey zwar der Hiob nicht vollkommen ein solch Poema Epicum als der Homerus, aber auch nicht weit davon entfernet. Denn man irre sich, wenn man glaube, daß ein Heroicum Poema nohtwendig erfodere, daß die Thaten eines Helden beschrieben würden; der Endzweck zu lehren und zu unterrichten, werde eben so gut durch Beschreibung des Leidens erhalten; wie denn auch Homerus in seiner Odyssea nicht so wohl erzehle was Ulysses verrichtet, als was er ausgestanden habe. Demnach sey der Hiob zu einem Poemate Epico gar geschickt, weil er in seinem Leiden eine Helden-müthige Beständigkeit bewiesen. Es wäre dabey das Buch voller schönen Gedancken guter Lehren, und einer sonderbahren Hoheit und Majestät; man fünde alles mit den schönsten Gleichnissen, verblümten Redens-Arten, lebhaften Beschreibungen ausgedrückt. Und da ein Held in einem Poemate nicht müste ohne alle Fehler abgebildet werden, so wäre auch dieß an dem Buche Hiobs zu loben, daß ihm die menschliche Schwachheit gelassen wäre. Denn sonsten würde der Leser mehr abgeschrecket als zum Nachahmen gereitzet."[760]

Auf dieser "epischen" Linie folgen Blackmore Stuss[761] und Lichtenstein[762]. Die Unzulänglichkeit der dramatischen Bestimmungen deckt auch Lowth in seinen Vorlesungen auf. Er zeigt auf der Basis der aristotelischen Dramentheorie und eines Vergleichs mit Sophokles, daß man das Hiobbuch nicht als griechisches Drama bezeichnen kann. Lowth führt nur eine lockere Bestimmung durch und hält es für ein Gedicht in dramatischer Form, das man als didaktisches, ethisches oder pathetisches Gedicht bezeichnen könne. Daß es (1) keine zutreffende Klassifizierung nach den Regeln der antiken Poesie gibt und das Hiobbuch also quer zu den Formen steht und daß es (2) didaktische Akzente trägt, beide Beobachtungen sind von Lowth ausgegangen und sie tauchen in der Folge immer wieder auf.[763] Besonders das "Didaktische" wird zur gängigen Bezeichnung bis zur Mitte des 19.Jh.

Darüber, daß das Hiobbuch "zu keiner besondern Gattung gerechnet werden kan"[764], ist man in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts weitgehend einig. Stuhlmann schreibt, wie immer kritisch: "Schon der Umstand, daß man über diese Frage streiten konnte, ist Beweis, daß dieses Gedicht in das Fachwerk unsrer Poetik gar nicht paßt."[765] Hufnagel notierte 1781, daß "Hiob das einzige Gedicht seiner Art ist"[766] und Niemeyer meinte, daß es "von den Schönheiten aller Gattungen etwas an sich trägt"[767]. Im 19. Jahrhundert wurde das Hiobbuch wieder öfter als Drama bezeichnet, aber vermut-

---

758 Reimarus, Vorbericht, Cap.VII, § 8.

759 R.Blackmore, A Paraphrase on the Book of Job..., London 1700.

760 Ebd.

761 De Epopoeia Jobaea (1753).

762 Disquisitio num liber Jobi cum Odyssea Homeri comparari possit (1773). Vgl. auch C.D.Ilgen (1789). Vergleiche mit antiker und antikisierender Poesie zieht (z.T. im Anschluß an Niemeyers Charakteristik [II, 562]) auch S.F.Rau (1799 bzw. 1800), für den das Hiobbuch trotz seiner patriarchalischen Züge gegenüber Homer und Ossian hinsichtlich der Fähigkeit, das Gemüt des Lesers zu bewegen, vorzuziehen ist.

763 Vgl. Lowth, 33.Vorlesung.

764 Niemeyer, Charakteristik, 504.

765 Stuhlmann, Hiob, 69.

766 Hufnagel, Hiob, Abschnitt 15.

767 Charakteristik, 504.

lich aus Gründen, die mit dem Bemühen der Exegese zusammenhängen, in den Texten irgendwie klassische Formen und Themen nachzuweisen, die die Bibel im Kontext des bürgerlichen Literaturbetriebs aufwerten sollten[768].

Man kann nun Herders Versuche der Gattungsbestimmung als spezifische Weiterführung des von Lowth erreichten Reflexionsstands beschreiben. Es zeigt sich, daß Herder auf dreifache Weise die englischen Thesen interpretiert, einmal historisierend, zum andern mittels seines Poesiebegriffs und zum dritten indem er das didaktische Moment präziser bestimmt.

Mit Lowth verneint Herder, daß das Hiobbuch "ein Drama nach unsern Begriffen"[769] sei; hier stehe "alles still in langen Sprüchen und Reden. Die Geschichte vorn und hinten ist offenbar nur Prologus und Epilogus, Eingang und Ausgang. Doch ich will über das Wort nicht streiten. Abtheilung ist in den Reden; mich dünkt aber, auch bei ihr wird das Wort Scene, Auftritt ganz gemißbraucht."[770] Herder greift zunächst jenseits der klassischen Gattungssystematik zu einer der Form des Hiobbuchs entsprechenderen historischen Bezeichnung, die nicht in Griechenland, sondern im Orient zu finden ist, nämlich die Consessus arabischer Weiser des Hariri. "Consessus einiger Weisen ists, die pro und contra die Sache der Gerechtigkeit des obersten Weltmonarchen verhandeln, ein Kampf der Weisheit über Gottes und Hiobs Sache; kein Drama"[771]. Herders Consessus-Vergleich leistet aber nur die historische Zuordnung des Hiobbuchs zur Literaturgeschichte des Orients. Von regelrechter Gattungsbestimmung ist nicht zu sprechen; dazu fehlt das Regelwerk, das aus einer Consessus-Theorie erst entwickelt werden könnte. Alciphron bemerkt das auch sofort; seine Frage schließt ein, daß der Consessus weniger als das Drama eine Form sei. "Sie glauben also, daß sich das Buch auf eine Geschichte gründe?"[772] Mit dieser Frage geht Herder von der Ebene der historischen Gattungsbezeichnung in die Tiefenschicht seines Poesiebegriffs hinunter. Hier findet die Gattungsbestimmung statt, die die im Sinne Herders authentische ist, weil sie alle anderen Bestimmungen begründet. Bei Lowth, Niemeyer und anderen mußte der Eindruck stehenbleiben, daß zwar das Unbefriedigende und Unzureichende der klassischen Gattungspoetik geahnt wird, aber aus den Aporien kein Ausweg gefunden wurde. Herder jedoch gelingt es, die individuelle Form des Hiobbuchs darzustellen, die die tastenden Versuche, das Einzigartige des Hiobbuchs und seine Partizipation an allen Gattungen zu erfassen, organisch zusammenbringt.

---

768 Vgl. z.B. Zöckler, Hiob, 8. Das 19.Jh. kennt zahlreiche Vergleiche mit Antike (Sophokles), Mittelalter (Dante [vgl. dazu G.A.L.Baur, Das Buch Hiob und Dante's Göttliche Komödie]) und zeitgenössischer Dichtung (Goethe). Über weitere Gründe für die Renaissance des Dramas s.u. Kap.5.2 und 6.2. Auch in der idealistischen Poesietheorie und Poesiegeschichte des 19.Jh. ist das Problem der Gattungszuordnung bekannt. K.Rosenkranz entwickelt sogar eine gleichsam poesiegeschichtsphilosophische Kategorie der "Incommensurablen Gedichte", zu denen er auch das Hiobbuch zählt. Solche Werke, die verschieden eingeordnet werden können, "haben als Producte der Kunstpoesie zugleich ... den embryonischen Charakter von Werken der Naturpoesie. Sie erzeugen sich in Perioden der tiefsten Selbstbesinnung des menschlichen Geistes, in welchen ihn eine melancholische Skepsis durchdringt, die ihn Vergangenheit und Zukunft, Himmel und Erde, Gott und Mensch, in den sinnschwersten, innigst empfundenen Gedanken zusammenfassen und in den kühnsten, erhabensten Bildern von visionairem Glanze ausdrücken läßt. Sie sind als Effulgurationen des geistigen Bildungsprocesses, indem sie über alle empirische Zerrissenheit des Gemüths zur intensivsten Vergewisserung des Ewigen sich durcharbeiten, den erhabensten Monumenten menschlicher Cultur beizurechnen." (Die Poesie und ihre Geschichte, 1855, 19) Grandiose Formlosigkeit, reichste Phantasie, Schönheit des Details, eine seltsame Mischung verschiedener Formen zeichnen sie aus. Beispiele sind neben Hiob (dazu vgl. auch a.a.O., 345-349) u.a. die Johannesoffenbarung und Dantes Divina Comedia.

769 XI, 314.

770 Ebd.

771 Ebd. In dieser Umorientierung des Formenvergleichs von Griechenland zum Orient sind einige, freilich nicht zu viele, Herder gefolgt; vgl. etwa Eichhorn, Einleitung, 625; Dathe, Hiob, 3; Zöckler, Hiob, 8f.

772 XI, 314.

Die Alternative Form oder Geschichte, an der Herder die individuelle Form des Hiobbuchs entwickelt, ist das orthodox-dogmatische Problem, in dem sich die historische Exegese nicht mehr orientiert, weil es ihr nicht mehr um dogmatische Wahrheit geht und weil die historische Wahrheit ohnehin hinter dem Text liegt. Die "Geschichte" im Buch beginnt also zurückzutreten, etwa wenn Eichhorn im Hiobbuch die schriftstellerische Form als Idee bezeichnet, die Hiobs Lebensgeschichte allenfalls zur Grundlage habe[773]. In dieser Problemkonstellation setzt Herder ein und behauptet die Gleichursprünglichkeit von Form und Geschichte in der Autorhandlung, indem er das Buch als *Seelengeschichte* versteht. Nach T. Willi hat Herder versucht, die Poesie des Alten Testaments "als gefrorene(n) Niederschlag einstigen Lebens durch den palingenesierenden Historiker wieder zu neuer Lebendigkeit"[774] zu bringen, also "die Brücke von Dichtung zu Geschichte zu finden."[775] Dabei kommt aber alles darauf an, um welche Geschichte es sich hier handelt. Herder macht die Poesie des Hiobbuchs zur Geschichte hin durchsichtig und diese ist zunächst die vergangene Geschichte des Dichters; aber sie ist nicht *nur* diejenige, auf die sich das Buch gründet. Sie ist ebensosehr diejenige, die durch die Poesie des Buchs gegründet wird. "Seine starke und tiefe Poesie machts zu einer Geschichte, wie es wenige giebt: es wird die Geschichte aller leidenden Rechtschaffenen auf der Erde."[776] Es geht Herder nicht um die historische Entstehungsgeschichte (die ist ihm "gleichgültig"; wieviel vom Buch "Geschichte sei d.i. wirklich und auf einmal möge seyn gesprochen worden? nutzt uns zu wißen gar nicht."[777]). Die in der Geschichte der Auslegung häufig gestellte Frage Alciphrons nach der geschichtlich realen Möglichkeit des Gedichts: "Wer könnte *ex tempore* solche Reden halten? dazu ein gequälter?"[778] ist falsch gestellt, weil sie hinter den Text zurückfragt, um dort die Wahrheit zu finden. Da aber ist die Wahrheit nach Herder nur dann, wenn man am Ort hinter dem Text den seelischen Vorgang der Textkonstitution entdeckt und sich wieder in den Text zurückverweisen läßt. Die geschriebene Geschichte wird als Geschichte eines Menschen erfaßt und damit als die eigene Geschichte wahrnehmbar. Dieser Weg von der Vergangenheit des Textes, seiner Entstehung durch den Dichter, in die Zukunft durch den Leser, der Umschlag von Vergangenheit in Zukunft ist der Ursprung des Textes. So wird erst in der Ankunft beim Leidenden (im Werden) die Geschichte Hiobs erleuchtet, ja erst der Leser gibt Hiob Wirklichkeit und erfüllt seinen Wunsch (Hi 19, 23-24): "Auch ists mir angenehm zu denken, daß ein Mann wie Hiob gelebt, daß er eine so starke Seele, einen so erhabnen Geist erwiesen habe, als dies Buch zeiget. Es ist ihm alsdenn das ewige Denkmal, das er sich wünschte: ein Denkmal mehr als in Erz gegraben, mehr als in Fels gehauen. Es ist mit starken Sprüchen in menschliche Herzen geschrieben, mit ewigen Bildern auf die Tafel der Nievergeßenheit verzeichnet"[779]. Offenbar bemerken weder Willi noch Gutzen den in dieser Geschichte gesetzten Zukunftssinn des Textes[780], sondern lesen darin poetisch gewährleistete "Geschichtlichkeit im Sinn von tatsächlich geschehener Geschichte"[781]. Sofern damit die Geschichte des Dichters gemeint ist, ist dem zuzustimmen, aber das ist nur die halbe Wahrheit. Zu dieser Geschichte gehört der Leser gleichursprünglich dazu, so daß man sagen könnte, daß der Leser der Sitz im Leben des Buches sei, besser vielleicht, daß die produktive und reproduktive Einbildungskraft des Menschen der Ort des Buches

---

773 Vgl. Einleitung § 637/8.

774 T.Willi, Verstehen, 62f.

775 Willi, a.a.O., 58.

776 XI, 315.

777 Ebd.

778 Ebd.

779 Ebd. Die Anspielung auf 2.Kor.3,3 entschlüsselt ein zentrales Motiv der Hermeneutik Herders: Ihm geht es nicht um den Buchstaben (wie der historischen Exegese), sondern um den Geist (des Dichters).

780 Vgl. T.Willi, Verstehen, 58; D.Gutzen, Ästhetik und Kritik bei J.G.Herder, 281. Beide zitieren nur unvollständig.

781 Gutzen, a.a.O., 281.

ist. Durchs Hiobbuch scheint nicht die Geschichte des Volkes Israel, sondern die zugleich allgemeine und individuelle Geschichte des leidenden, dichtenden und lesenden Einzelnen.

So kann zu derjenigen Gattungsbestimmung, die Herder tatsächlich eigentümlich ist, festgehalten werden: Die individuelle Form des Hiobbuchs ist die vergangene Geschichte des Dichters, die zum Text geworden ist und sich im Leser wieder in ihre Zukunft löst.

Nun läßt sich noch ein dritter Versuch Herders ausmachen, die Gattung zu bestimmen. Herder hat im 11. Brief über das Studium der Theologie das Hiobbuch als das "älteste(.) und erhabendste(.) *Lehrgedicht* aller Nationen"[782] bezeichnet. Diese Bestimmung wurde in der Exegese am häufigsten aufgegriffen und sie ist in der Tat eine klassifikatorische. Herder bringt damit die "didaktischen" Ansätze bei Lowth auf den Begriff. Wir versuchen dazu einige Hinweise zu geben.

Das Lehrgedicht ist in der poetischen Theorie bis zur Aufklärung kaum in Erscheinung getreten. In der wirkmächtigen aristotelischen Poetik wird das Lehrgedicht als nicht mimetisch keiner ausführlichen Untersuchung gewürdigt[783], während die eigentliche Poetik sich in Epik und Dramatik teilt. Erst im 18. Jahrhundert, in der Reformierung der Dichtungstheorie zwischen 1730 und 1760, wird das Lehrgedicht, insbesondere durch Batteux, auf eine Stufe mit den anderen Dichtungsarten, Epik, Dramatik und nunmehr auch Lyrik, gestellt. Diese Vierteilung, die auch Herder kennt[784], besteht bis ins 19. Jahrhundert, wonach das Lehrgedicht wieder in Vergessenheit gerät. Der durch die Lyrik fortschreitenden Subjektivierung der Poesie gilt das Lehrgedicht als Form bloß rationaler Vermittlung von Wissen. Die hier angedeutete Geschichte der Gattung Lehrgedicht ist die Ursache dafür, daß es eine einigermaßen einheitliche Theorie des Lehrgedichts nicht gegeben hat[785]. Es sei daher die offenbar pragmatische Umschreibung aus Schmids Theorie der Poesie angezogen, um den Horizont der Gattungsbestimmung Herders auszuleuchten. "Ein Lehrgedicht ist eine poetisch vorgetragene Reihe von Wahrheiten" und als solche eine Dichtungsart, "worinn die Poesie sich am geschäftigsten bezeigt, dem menschlichen Geschlechte nützlich zu werden"[786]. Es handelt sich um eine recht offene Gattung, die sich in erster Linie durch ihre jeweiligen Inhalte charakterisieren läßt und daher gewissermaßen formschwach ist. Das Hauptbeispiel des aufklärerischen Lehrgedichts ist Popes Essay on Man[787]. "Das Lehrgedicht zielt", wie Siegrist schreibt, "auf die Erhellung von Grundstrukturen, auf Vermittlung von allgemeinen Wahrheiten, welche die Wirklichkeit der gesamten Schöpfung wie den Kreis der Lebensfragen der Menschheit umfassen."[788] Einige Beobachtungen zeigen, daß der Begriff des Lehrgedichts von Herder nicht ganz zufällig gewählt wurde. Das Lehrgedicht als poetische Gattung, die letztlich von ihrem Inhalt lebt, vindiziert dem Hiobbuch seine thematischen Aspekte: Moral, Vorsehung, Natur. Alle drei sind typische Themen der aufklärerischen Lehrgedichte[789]. Es lassen sich aber auch einige Aspekte der Darstellung, die in der Theorie des aufklärerischen Lehrgedichts diskutiert werden, in Herders Erläuterung der Leistung des Hiobdichters wiederfinden. Hier ist zunächst das "Ganze" zu nennen, zu dem nach Herder der Hiobdichter seine Materialien geformt hat. Das entspricht etwa dem "Plan", dem der Lehrdichter bei der Umsetzung vom Prosaischen ins Poetische

---

782 X, 130. Hv. Herder.

783 Vgl. Aristoteles, Poetik, 1 (1447a/b), übers. u. hg.v. M.Fuhrmann, 4-7 und C.Siegrist, Lehrgedicht, 20f.

784 Vgl. XXXII, 75f (Fragment einer Abhandlung über die Ode).

785 Vgl. die Untersuchung von C.Siegrist, Lehrgedicht, 2.Kap. Zur Theorie des Lehrgedichts, 20-84.

786 Schmid, 154.

787 Vgl. Schmid, 156f.

788 C.Siegrist, Lehrgedicht, 175.

789 Vgl. C.Siegrist, Lehrgedicht, 62; 175-184; 185-198. Hinzuzunehmen ist das Thema der Theodizee, vgl. Siegrist, 181-184.

folgt, wobei es um "den Zusammenhang der dargestellten Wahrheiten (die gedankliche Basis) mit ihrer angemessenen Poetisierung (der ästhetischen Transformation)"[790] geht. "In der Integration der einzelnen Teile zu einem wirkungsvollen Ganzen liegt die Leistung des Lehrdichters"[791]. Dann läßt sich vermutlich auch die Hiobfigur im Sinne der für den "ästhetischen Mehrwert" des Lehrgedichts erforderlichen Versinnlichung der inhaltlichen Wahrheit an einem Exemplum verstehen[792]. Schließlich kann das Ganze eines Lehrgedichts auch diverse "Töne und Darstellungsmodi"[793] umfassen - Siegrist nennt die epischen, lyrischen und dramatischen Töne[794], auch das ein Aspekt, den Herder im Hiobbuch namhaft macht. Endlich ist noch auf den spezifisch lehrgedichtlichen "Beweis" hinzuweisen, der sich nach Siegrist am "überzeugendsten ... im Dialog (vollzieht), wo die andere Meinung Schritt für Schritt widerlegt, die eigene dagegen ausführlich gerechtfertigt werden kann."[795] Das ist zwanglos mit dem Fortgang des Dialogs im Hiobbuch in Verbindung zu bringen.

Die Gesamtheit dieser Hinweise zeigt, daß sich einige am Hiobbuch zu entdeckenden Merkmale von der (rudimentären) Theorie des Lehrgedichts her verstehen lassen. Freilich - pressen darf man hier nichts. Man kann aber sagen, daß Herder dem Hiobbuch seinen Ort in der aufklärerischen Reflexion über den Menschen gibt und es auf die Tradition der poetisierten didaktischen Philosophie bezieht, deren poetische Einkleidung grundlegender Wahrheiten über den Menschen "zur Konsolidierung und Ausbreitung bürgerlichen Bewußtseins"[796] beitragen sollte.

Die Klassifizierung des Hiobbuchs als Lehrgedicht lag in der Luft, sie war jedenfalls die Bezeichnung, zu der ein Poesietheoretiker wie J.C.Gottsched griff[797]. In der Hiobliteratur ist zu denken an die "didaktische" Notiz bei Lowth, vielleicht auch an Michaelis. Gerade indem Michaelis auf das Erdichtete abzielt und dies mit theologischer Lehre verknüpfte, öffnete er den Weg für die nicht mehr orthodoxe, sondern ästhetische Bewertung des Didaktischen. Hufnagel schließt sich, den Terminus Lehrgedicht gebrauchend, an ihn an[798]; auch Niemeyer und Eckermann haben (noch vor Herder) dem Hiobbuch etwas Lehrgedichthaftes zuschrieben[799]. Die praktische und theoretische Konjunktur des aufklärerischen Lehrgedichts kann demnach als Hintergrund für die poetische Klassifikation durch Herder und andere Exege-

---

790 C.Siegrist, Lehrgedicht, 69.

791 Siegrist, a.a.O., 70.

792 Vgl. Siegrist, a.a.O., 72f.

793 Vgl. Siegrist, a.a.O., 74f.

794 Vgl. Siegrist, a.a.O., 74.

795 Siegrist, a.a.O., 76.

796 Siegrist, a.a.O., 244.

797 Im "Versuch einer Critischen Dichtkunst" ordnet Gottsched das Hiobbuch den dogmatischen Gedichten zu und stellt es neben die Sprüche und den Prediger, so daß die drei später so genannten Weisheitsbücher hier zusammen auftreten. "Die heilige Schrift liefert uns ... an dem Buche Hiobs, an den Sprüchen, und dem Prediger Salomons unstreitig die allerältesten Lehrgedichte, die nur vorhanden sind. Daß nämlich Hiobs Buch das älteste Stück der Schrift sey, bekennen alle Ausleger; und daß es poetisch geschrieben sey, gestehen sie gleichfalls; wenn man den Eingang davon ausnimmt. Doch so verschieden die Schreibart desselben klingt, so gewiß ist auch dieser poetisch; so gar, daß Josephus deswegen dieß Buch für ein episches Gedicht ausgegeben hat. Es würde sich auch so ziemlich zu dieser Classe rechnen lassen: wenn nicht die Zahl der Gespräche und moralischen Unterredungen, die Erzählungen bey weitem überträfe; als die nur im ersten und letzten Kapitel hauptsächlich vorkommen." Ein Lehrgedicht ist das Hiobbuch aber wegen des Inhalts, denn dieser ist "unstreitig dogmatisch; indem Hiob mit seinen Freunden von den Wegen der Vorsehung, von der Gerechtigkeit Gottes, von der Tugend und dem Laster, und von beyder Belohnungen und Strafen handelt. Seine Lehrart aber wird dadurch desto lebhafter, daß sie ganz dramatisch, oder gesprächsweise abgefasset ist. Kurz, es ist ein Meisterstück in seiner Art." (Critische Dichtkunst, 4.Aufl. 1751, 568)

798 Vgl. Hufnagel, Hiob, Abschnitt 2, Anm. 6.

799 Niemeyer, Charakteristik, 504f; Eckermann, Hiob, 6.

ten bezeichnet werden, vor allem angesichts der von Herder entworfenen Zukunftsperspektive des Hiobbuchs, das "aufgehen (wird) in neuer Himmelshöhe und Sternenklarheit", wenn "Lasten von Lehrgedichten ... vergessen seyn werden"[800]. Zeitlich nach oben abzugrenzen wäre diese Erkenntnis noch durch den Hinweis, daß C.F.Michaelis 1726 in seiner poetischen Nachdichtung des Hiobbuches auf das Lehrgedicht noch nicht eingeht, sondern nur das (epische) Heldengedicht nennt. Die Klassifizierung des Hiobbuchs als Lehrgedicht hat bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Nachfolger gefunden[801]. Die weitere Entwicklung dieser Gattungsbestimmung ist jedoch nicht einfach zu verfolgen, weil sie starken Einflüssen aus anderen Verschiebungen in Theologie und Exegese unterworfen ist[802]. Im 19.Jh. stellt man im Hiobbuch einen Lehrinhalt fest, der in einer dramatischen Form dargeboten wird oder bezeichnet das Hiobbuch überhaupt nur als Drama[803]. Mit der zunehmenden Konzentration auf das Lehrinhaltliche kann die Bestimmung des Hiobbuches als Theodizee korrespondieren, die zu Beginn der Lehrgedichtbestimmung durch Herder schon mit dem Hiobbuch verbunden wird. In der Tendenz reduziert sich die Theodizee auf einen Satz, bzw. eine Wahrheit, die dramatisch ausgestaltet wird.

Hatte Herder mit dem Begriff Lehrgedicht noch das Ganze des Hiobbuchs gemeint, so kann das mit der Durchsetzung der Literarkritik im 19. Jahrhundert immer weniger der Fall sein. K.Budde war 1896 einer der letzten, der noch das gesamte Hiobbuch als Lehrgedicht bezeichnete[804]. Die aufkommende Form- und Gattungsgeschichte richtete ihr Interesse auf die Formen einzelner Teile des Textes, bzw. aufs Versmaß und die Strophik[805]. Das ist aber, und nicht nur, was das Lehrhafte angeht, eine Schwundstufe der Auseinandersetzung mit der Poesie des Hiobbuchs, wie sie das 18.Jh. kannte. Obwohl noch beinahe das ganze 19.Jh. hindurch die Poesie des Hiobbuchs gewürdigt wird[806], trennen sich doch tendenziell poetische Erbauung und exegetische Forschung. Jedenfalls insofern, als poetische Empfindung in der Regel einen Text als ein Ganzes auffaßt, als Entwurf eines Dichters; das reibt sich mit der literarkritischen Perspektive der Forschung, auch wenn diese es lange verstanden hat, gerade die ästhetischen Momente als Entscheidungskriterien für die Literarkritik zu gebrauchen. In letzter Instanz ist es aber logisch unmöglich, die Poesie eines *ganzen* Hiobbuchs mit seiner Literarkritik zusammenzuhalten. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts wird die Perspektive des Ganzen des Textes denn

---

800 X, 132.

801 Vgl. Block (1799); Bellermann (1813); Schärer (1818); Melsheimer (1823); Böckel (1830); Hölscher (1839); Hayd (1859). Die Aufstellung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

802 Daß sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder mehr die Gattungsbestimmung des Dramas in den Vordergrund schiebt, hängt u.a. damit zusammen, daß in der Poetik das Lehrgedicht nicht länger als eigenständige Gattung verstanden wird; vgl. Siegrist, Lehrgedicht, 245-249.

803 Umbreit (1824), Ewald (1836), Hupfeld (1850), Davidson (1862) votieren für das Drama; Hitzig (1874), Volck (1869), Vaihinger (1842), Herrmann (1900), Schlottmann (1851) sehen im Hiobbuch einen dramatisch dargestellten Lehrinhalt (bzw. ein Lehrgedicht).

804 K.Budde, Hiob (Handkommentar zum AT II,1), VII. In der Forschungsgeschichte des Hiobbuchs wird mit dem Stichwort Lehrgedicht in der Regel Budde verbunden (vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 76; J.Ebach, Hiob, TRE 15, 364). Das könnte nach dem Obenstehenden nunmehr differenziert werden. Ebenso wäre die Problematisierung der Klassifikation durch Budde (vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 76) auf ihren historischen Ursprung 100 Jahre früher zurückzuführen (Lowth, Niemeyer, Stuhlmann).

805 Vgl. H.Gunkels Hiobartikel in RGG, 2.Aufl., II, der zum Ganzen des Gedichts nur "die Wucht des ganzen Wurfs" (1929) anmerkt. Allerdings enthält Gunkels Ganzes nicht die Elihureden, Hi 27.28 und nicht Hi 40,15-41,26 (vgl.1930).

806 Das 19.Jh. ist voll von poetisch, metrisch, rhythmisch übersetzten Hiobausgaben, vgl. im Literaturverzeichnis die Titel von Andreä, Ebrard, Gilbert, Hayd, Hölscher, Hosse, Kemmler, Köster, Melsheimer, Pfeiffer, Rietmann, Schärer, Spieß, Stickel, Trentepohl, Vaihinger, Zapf, um nur die zu nennen, bei denen ein Interesse an der Poesie bereits im Titel Ausdruck findet.

auch übernommen vom philosophisch-geistesgeschichtlichen Begriff der Weisheit[807], der sich mit den poetischen Empfindungen *verbindet*, hingegen die Bezeichnung Didaktik *ablöst*[808].

Trotz dieser mannigfach gebrochenen Geschichte der Zuordnung des Hiobbuchs zur "Lehre" ist der von H.-P. Müller ausgesprochene Hinweis auf Herder als einem der an der Weisheitsinterpretation des Hiobbuchs Beteiligten in der Sache gegründet[809], wenn man das Lehrgedicht als Vorform der Weisheitsinterpretation auffassen kann. Zugleich ist freilich die komplexe Tradition mit in Rechnung zu stellen, die das Hiobbuch schon länger lehrhaft hatte auslegen wollen. Das Thema der Lehre hatte in der lutherisch orthodoxen Schriftauslegung eine prominente Rolle gespielt (2. Tim. 3,16 war ihr Titel und Thema), andererseits lag es aber auch von den alten Einteilungen der Schrift her zweifellos nahe, beim Hiobbuch an eine Lehre zu denken. Doch was in der Orthodoxie von jedem Bibeltext galt, wurde mit der Gattung Lehr-

---

807 Vgl. u. Kap. 5.2.2.4.

808 Daß in diesem Wechsel von der Poesie zur Geistesgeschichte auch der Begriff des Lehrgedichtes einer semantischen Veränderung unterliegt, zeigt sich im Sprachgebrauch Gerhard von Rads, der als eine weisheitliche Textgattung die "große Lehrdichtung" ausmacht, von der allein in den Freundesreden des Hiobbuchs vier enthalten seien (vgl. Weisheit in Israel, 58f).

809 Vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 76f. Das gilt unter der Bedingung, daß man Herder in die Tendenzen seiner Zeit stellt, s.o.S. 129f. Herder hat noch nicht das die drei Weisheitsbücher Verbindende explizit herausgestellt, wie es die Kategorie der Weisheit im 19.Jh. vorsieht. Überprüft man jedoch seine Hinweise zu den Sprüchen und zum Prediger Salomo in den Briefen zum Studium der Theologie, so kann die Vermutung als begründet gelten, daß Herder nur durch die ihm feststehende Frühdatierung des Hiobbuchs daran gehindert wurde, die verbindende weisheitliche Dimension in diesen Texten darzustellen. Denn Herder kann etwa Spr. 30,5-6 durch Hi 28 kommentieren, und er vergleicht die Fragestruktur der Gottesrede mit Spr. 30. Der Prediger beschreibt nach Herder "die Summe des menschlichen Lebens, seine Abwechslungen und Nichtigkeiten in Geschäften, Entwürfen, Spekulation und Vergnügen, zugleich mit dem, was einzig in ihm wahr, daurend, fortgehend, wachsend, lohnend ist" (X, 134f). Der Prediger enthält also "allgemeine, historisch-philosophische Lebensweisheit" (X,135), das Hiobbuch hingegen zeichnet sich durch seine auf das Leiden des Rechtschaffenen bezogene Dimension aus - beide Texte werden Herder vergleichbar in bezug auf die Situation der Lektüre, die allerdings recht gegensätzlich beschrieben wird (wenn man einen Normalfall voraussetzt): "Leute im Gefängniß lesen den Hiob, Leute im Kabinett lesen den Prediger am Abend ihrer Tage; Einer aus ihnen sollte ihn auch aus Beyspielen und Erfahrungen der Weltgeschichte auslegen." (X, 135) Demnach ist Herder das Hiobbuch zur Hand bei der Erläuterung weisheitlicher Texte - ohne daß dabei ein verbindender geistesgeschichtlicher Hintergrund gedacht wäre.

gedicht zu einer differentia specifica des Hiobbuchs, jedenfalls für einhundert Jahre, bis die aufklärerische Gattung in der Weisheit Israels aufgeht[810].

Herders Reflexionen zur Gattung des Hiobbuchs erbringen zusammengefaßt drei Bestimmungen: (1) die klassifikatorische Bezeichnung als Lehrgedicht (mit Bezug auf die aufklärerisch-bürgerliche Menschenbildung); (2) die historische Bezeichnung des Consessus; (3) die individuelle Form als Ganzes von einem Dichter für einen Leser. Für die Interpretation des Hiobbuchs in der Kompositionsanalyse verwendet Herder die dritte Bestimmung. Sie ist als diejenige anzusehen, die auch die beiden anderen poetologisch begründet.

Zusammenfassend läßt sich zu Herders "Einleitung" ins Hiobbuch und seinem darin dokumentierten Verhältnis zur Exegese seiner Zeit folgendes feststellen. In allen behandelten Fragen zeigt sich Herder auf der Höhe der exegetischen Erkenntnisse seiner (und auch der davorliegenden) Zeit. Das ist nicht so aufregend, weil zu Herders Zeit die Hiobexegese im Grundsatz noch nicht über den jahrhundertealten Stand hinausgekommen war. Sämtliche Aufgaben der Exegese stellten sich als Resultat der Auflösung des orthodox-dogmatischen Zugriffs auf den Text, also als Perspektivenverschiebung, wenn man so will als Paradigmenwechsel, ohne neue Sacherkenntnisse. Herder reflektiert diesen Zustand der Hiobexegese recht präzise und greift die wesentlichen Fragen auf. Er nimmt daher von der immer noch lebenden theologischen Auslegung (Koch, Bahrd, J.H.D.Moldenhawer) keine Notiz und orientiert sich an Exegeten, die in ihrer Arbeit den Übergang zur Moderne austragen. Wenn man vielleicht einen Exegeten nennen kann, der hier wichtig wurde (was immer etwas spekulativ bleibt, da Herder keine präzisen Belege mitteilt), so ist es J.D.Michaelis. Es könnte sein, daß Michaelis' Hiobauslegung das exegetische Feld strukturierte, in dem Herder sich bewegte und dabei Michaelis auch widersprach. Das würde den bekannten Einfluß von Michaelis dokumentieren, von dem ohne Zweifel zu sprechen ist, hat doch auch Eichhorn (als sein Schüler) viele Motive und Themen von Michaelis geerbt. Möglicherweise ist Herder

---

[810] Das angesprochene Verhältnis zu den traditionellen Bibeleinteilungen ist äußerst schwierig zu bestimmen, weil deren Geschichte selbst noch nicht genügend aufgearbeitet ist. Daß sie irgendwie mitwirken, scheint unbestreitbar zu sein, fraglich ist, in welcher Weise sie es tun. Ein Blick in die Geschichte der Bezeichnungen ergibt folgende erste Beobachtungen: Die historisch ursprünglichsten Kategorien der Ketubim bzw. Hagiographen sind durch die ganze Auslegungsgeschichte hindurch in Geltung geblieben. Andere Bezeichnungen für diesen Schriftteil ergeben sich in der Regel eher beiläufig im Schatten prominenterer Fragestellungen, etwa der nach dem Verhältnis kanonisch-apokryph. Nach L.Diestel, Geschichte, 211 spricht Bonaventura von den libri sapientiales, R.v.Flavigny von den libri docentes. Generell hat nach B.Smalley (CHB 2, 207) der systematische Zugriff der Scholastik keinen Teil der Bibel ausgelassen, was gegenüber der vorhergehenden Geschichte faktisch zu einer höheren Aufmerksamkeit auf die sog.Weisheitsbücher geführt hat; wenn man den zitierten mittelalterlichen Autoren eine gewisse Repräsentativität zuerkennen kann, so liegt die Haupttendenz dabei auf der Lehre. Möglicherweise tritt erst im Übergang von der Reformation zur Orthodoxie die Kategorie des Poetischen hervor und wird neben die der Lehre gesetzt (vgl. L.Diestel, Geschichte, 323 den Hinweis auf J.Gerhard). Vielleicht kann man sogar sagen, daß die reformierte Tradition noch stärker als die lutherische auf das Poetische achtet (die Zürcher Bibel nennt die in der Lutherbibel Lehrbücher genannten Texte poetische Bücher); der englische Theologie A.Jackson spricht jedenfalls schon im Titel seiner Auslegung der "Weisheitsbücher" davon, daß man sie "commonly" die poetischen oder doktrinalen nenne. Die Gründe für die Entdeckung des Poetischen auf dieser theologischen Ebene dürften vielschichtig sein; möglicherweise kann man einen von ihnen darin sehen, daß die Reformation mit ihrem Akzent auf dem Wort Gottes ein gewisses Schwergewicht auf das prophetische Moment in den biblischen Büchern gelegt hat, so daß das Poetische sich dabei als Differenzkategorie ergibt. Die lutherische Orthodoxie deckt aber diese Differenzen durch ihr Interesse an der Lehre wieder zu (die Diskussion des Ortes des Hiobbuchs in der Bibel etwa bei Baumgarten, Hiob, 36-38, bleibt unergiebig; wichtig ist vor allem, daß das Hiobbuch immer zum Kanon gerechnet wurde). Die aufs Literarische gerichtete historische Exegese begünstigt dann, zusammen mit der allgemeinen Aufmerksamkeit auf die Poesie des Alten Testaments, die Terminologie des Poetischen (vgl. etwa J.S.Semler, Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem, der "De libris poeticis" spricht (164), so daß sich mit dem Lehrgedicht daneben ein Zusammenhang von Poesie und Didaktik ergibt, der auch noch etwa für Diestel selbstverständlich zu sein scheint (vgl. Geschichte, 661). Das 19.Jh. bringt hier etwas Neues mit der Kategorie der Weisheit, dazu vgl. unten Kap. 5.2.2.4).

auch indirekt durch den fehlschlagenden Rettungsversuch der Orthodoxie angeregt worden, den Michaelis am Hiobbuch durch die Konzentration auf die theologischen Intentionen des Verfassers unternahm. Herder mußte die Intentionen des Dichters nur durch den Poesiebegriff reflektieren, um die Grundidee seiner Hiobauslegung hervorbringen zu können.

Herders "Einleitungsdiskurs" spiegelt den Übergangszustand zwischen alten und neuen Fragen in der Hiobexegese wider; er nimmt die wichtigen Fragen auf und versucht, sie von der Totalität des Gedichts her zu interpretieren. Das aber bedeutet, seine Hiobinterpretation versichert sich, daß sie die zeitgenössischen Fragen kennt und beantworten kann (den Stand der Exegese überschreitend sind dabei die literaturgeschichtlichen Gedanken zum Verhältnis des Hiobbuchs zur israelitischen Poesie, sowie die Überlegungen zur Gattung und zum Sitz im Leben.). Herders Darstellung der "Komposition", die die teleologischen Bezüge, mit denen Herder die Exegese strukturiert hat, ans Licht holt, ist dann eine konstruierende, teleologische Antwort auf das gegenwärtige exegetische Bewußtsein vom Text.

Im Gespräch mit den forschenden Zeitgenossen erwirbt Herder dem Gedicht die Bezüge auf das aufgeklärte Bewußtsein und setzt den Text als Bezugspunkt für die exegetisch-analytischen Bestrebungen. Täte er das nicht, würde er sich der Möglichkeit begeben, mit dem Hiobbuch aufklärend zu wirken. Natürlich hängt Herders Entwurf, der ja ein Gespräch mit der Exegese ist, auch davon ab, was die historische Exegese an Standpunkten noch erlaubt. Zu weit brauchte sich Herder aber vom Stand der Exegese nicht zu entfernen, noch war seine Konstruktion möglich. Zwanzig Jahre später wäre es ihm erheblich schwerer gefallen, die poetische Kohärenz des Textes mit der Exegese zu verknüpfen[811].

Exkurs: Herder und Eichhorn

Der Erhellung des konkreten historischen exegetischen Zusammenhangs der Hiobauslegung Herders soll auch dieser Exkurs gelten. Er bezieht sich auf die unmittelbare Wirkung des Hiobkapitels des Geistes der ebräischen Poesie bei einem Exegeten, an dessen historisch-kritischem Zugang zum Text kein Zweifel bestehen kann, wenngleich auch ihm später das Voraussetzungsvolle seiner exegetisch-historischen Arbeit angekreidet worden ist[812]. Eichhorn gilt als "der große Enzyklopädist der alttestamentlichen Wissenschaft, der unzählige Einzelfäden zusammenzieht und doch zugleich auch eine souverän ordnende Hand besitzt"[813]. In seiner Einleitung, die die "kritischen Ergebnisse des 18. Jahrhunderts sammelt und sichtet", versucht er, "die neuen Ansätze Semlers und Herders für die alttestamentliche Wissenschaft fruchtbar zu machen."[814]

Inmitten der übergreifenden forschungsgeschichtlichen Perspektiven liegt in der Beziehung von Herder zu Eichhorn eine seltene Konstellation vor, die aufgrund der sich immer weiter beschleunigenden Entwicklung der im 19.Jh. exegetisch maßgebenden Literarkritik nicht wieder in ähnlicher Weise auftreten konnte. Diese Konstellation zeigt personal, was zuvor bei Herder versucht wurde immament darzustellen: das Verhältnis von Poesie und Kritik. Ein weiterer lohnender Aspekt ist darin zu sehen, daß gegenüber der in der Forschung bisweilen herrschenden Tendenz,

---

811 Herders Thesen waren in historisch-kritischem Sinne *noch* plausibel, vgl. die Zustimmung Eichhorns (s.u.S.134). Im 19.Jh. wurde die Ganzheit des Gedichts nur noch gelegentlich im Idealismus (vgl. B.Bauer, s.u.S.244ff) und in der heilsgeschichtlichen Exegese vertreten.

812 Vgl. E.Bertheau, Art.Eichhorn, RE^3 5, 234-237; hier 236, wo Bertheau das Urteil des 19.Jh. über Eichhorn referiert.

813 Kraus, Geschichte, 133. Vgl. auch die biographischen Notizen bei R.Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 25-37.

814 Kraus, a.a.O., 134.

Herder und Eichhorn nicht genau auseinander zu halten, Korrekturen möglich werden. Zum Beispiel macht H.-P.Müller in seinem Forschungsbericht[815] Eichhorn für Ansichten verantwortlich, die dieser direkt von Herder übernommen hat.

Müller schreibt auch, daß Eichhorns Einleitung in das Alte Testament "praktisch gleichzeitig mit Herders Arbeit erschienen"[816] sei. Das ist richtig, läßt sich aber noch genauer sagen, wenn man die Erscheinungsdaten der Bücher ordnet mit Hilfe des Briefwechsels zwischen Herder und Eichhorn[817]. Dann zeigt sich deutlich die zeitliche Reihenfolge der Entstehung beider Hiobinterpretationen. Diejenige Herders hat Eichhorn vorgelegen und er hat sie zu benutzen gewußt, was Herder selber freundschaftlich anmerkt: "Sie haben mir Gedanken vorweggenommen, wie ichs Ihnen getan hatte" - das ist eine sehr höfliche Umschreibung des Tatbestandes, daß es eben Eichhorn war, der ausführlich Herder zu Rate gezogen hat[818]. Trotzdem muß man sagen, daß Eichhorn in der Anlage seiner Einleitungsbemerkungen von Herder unabhängig ist. Auch der Briefwechsel zeigt, daß beide ihre Rolle weiterspielen: Eichhorn, wie Herder andeutet, als historisch-kritischer Wissenschaftler mit einer "Freiheit" gegenüber den Texten, die Herder als

---

815 Vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 3. Sowohl die "Unterwerfung" als auch die These, daß Gott den Knoten nicht löst, finden sich schon bei Herder. Andererseits erkennt Müller genau das Problem der Natur, das Eichhorn von Herder trennt (s.u.S.132f). S.74 zitiert Müller aus der Einleitung Eichhorns einen Satz, der ein recht genaues Herderzitat ist (XI, 318). Zum Verhältnis Herder/Eichhorn vgl. auch Hartlich-Sachs, Mythosbegriff, 172-175, sowie E.Sehmsdorf, Die Prophetenauslegung bei Eichhorn, 33ff; 48ff; 79ff; 131ff.

816 Müller, a.a.O., 3.

817 Alle folgenden Zitate aus "Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß", wobei die Hervorhebungen weggelassen werden. Herder schreibt am 22.12.1781 an Eichhorn: "Ihre Einleitung ins alte Testament gefällt mir gar sehr, und ich bewundere die Schätze von Wissenschaft, Kritik und Geschmack, die über einzelne Bücher darin gehäuft sind. Mich verlangt nach der Vollendung, nach Hiob, Salomo und den Propheten." (272f) Daraus geht hervor, daß wohl die ersten Bände erschienen sind, noch nicht aber der dritte Band der Einleitung, in dem das Buch Hiob besprochen werden soll. Hingegen schickt Herder Eichhorn im Mai 1782 den eben erschienenen ersten Teil des Geistes der ebräischen Poesie, in dem Hiob prominenter Gegenstand ist. Am 2.7.1782 bedankt sich Eichhorn: "Sie haben mir mit Ihrem Geist der Ebräischen Poesie viele glückliche Tage gemacht ... (aber) ich konnte nicht zu der Ruhe des Geistes gelangen, um Ihre Ideen ganz in succum et sanguinem verwandeln zu können, wie es sein muß, wenn ich mit Ihrem Blick das erste Buch Mosis lesen will. Einige Ernte habe ich wohl gemacht, aber die reichste steht mir noch bevor, wenn der Himmel mir wieder mehr Ruhe und bessere Zeiten schenkt." (273f) Eichhorn schreibt eine lobende Rezension des 1.Teils (Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Zugabe, 30.St., 27.7.1782, 465-475). In der nächsten Zeit arbeiten beide an den Fortsetzungen ihrer Werke. Herder ist zuerst mit dem zweiten Teil der hebräischen Poesie fertig, von dessen Inhalt ihm Eichhorn am 6.3.1783 bekennt, daß er "keine Zeile weiter an der Einleitung (schreibe), bis ich ihn gelesen habe. Durch die Ideen, die ich Ihnen werde abborgen können, hoffe ich dem dritten Theil noch einiges Interesse zu geben, der ohne so einen Raub gar zu mager ausfallen würde. Ich sorge bei dem dritten Band sehr zu verlieren...und nach meiner Ueberzeugung wird er viel schlechter werden als der zweite." (278) Im August 1783 dürfte Eichhorn den dritten Teil fertiggestellt haben; im November 1783 schickt er den Text mit folgenden Zeilen an Herder: "Ich habe beim Niederschreiben tausendmal mich vor mir selbst geschämt, daß ich nichts Besseres und Reiferes über die Propheten und Dichter der Hebräer zu sagen wußte, und wenn ich dann dachte, daß Sie der erste Leser wären, den ich mir wünschen möchte, so ward mirs heiß und kalt. Lassen Sie diesmal Freundschaft für Recht ergehn und entschuldigen Sie meine schwachen, oft so unreifen Ideen. Habe ich erst meinen Geist mit Ihrem herrlichen Geist der Ebräischen Poesie gehörig genährt, so werde ich bei einer zweiten Auflage an Ihrer Hand auf einer bessern Seite dem verständigen Publicum erscheinen." (286) Man darf hieraus keineswegs den Schluß ziehen, Eichhorn habe Herders Buch noch gar nicht gelesen; das hatte er am 10.8.1773 bereits getan. Herder übrigens hatte den dritten Teil der Einleitung schon überflogen, bevor Eichhorns Brief ankam. Und in Herders Dankschreiben heißt es nun bezeichnenderweise: "Ihr dritter Theil ist wahrlich der reichste und schönste; er ists der Natur der Materien und noch mehr der Ausführung nach, in der Sie so zusammengedrängte Schönheiten, Nachforschungen, Bemerkungen geben, daß über jedes Buch ein Haufe Goldkörner da liegt. Trefflich haben Sie mir eine Reihe Gedanken vorweggenommen, wie ichs Ihnen gethan hatte, und das ist mir kindische Freude. Wahr oder falsch, wir arbeiten doch, und arbeiten gemeinschaftlich und laufen nach Einem Ziel. Sie mit unendlich mehr Gelehrsamkeit, das versteht sich, und auch mit mehr Freiheit, da ich, meinem Stande nach, doch immer wägen muß, und die lindeste Einkleidung, die leiseste Vorstellungsart suchen." (287f) Deutlich ist, daß Redeformen eine erhebliche Rolle spielen (vgl. auch die Vorrede zum 3.Bd. der Einleitung 1783. Wenigstens für die Hiobauslegung kann man nämlich nicht sagen, daß Eichhorn die im Brief vom November 1783 angekündigte 2.Aufl. im Geiste Herders überarbeitet hätte. Eher ist das Gegenteil der Fall, Eichhorn entfernt sich zunehmend von der ganzheitlichen Sicht Herders.

818 Vielleicht aber hat Herder seinerseits die These von der gerichtlichen Denkart von Eichhorn übernommen, s.o.Anm.383 und Eichhorn, Einleitung, 671, Anm. z.

Kirchenmann ("seinem Stande nach"?) nicht erreichbar ist; Herder selber hat in Eichhorns Augen einen charakteristischen "Blick" auf die Texte, hat Ideen, die der Wissenschaft Interesse geben können.

Wo sind die Spuren Herders in Eichhorns Einleitungskapitel über das Hiobbuch zu erkennen? Dazu muß man sich zuerst eine Übersicht über die Gliederung verschaffen. 1. Inhalt des Buchs (§636); 2. zur Frage Dichtung oder/und Wahrheit (§637/8); 3. Szene des Buchs (§639); 4. Anlage und poetischer Werth des Buchs (§640); 5. Alter und Verfasser des Buchs (§641); Schwierigkeiten gegen diese Vorstellungen (§642); 6. Verfasser (§643); Echtheit und Alter des Prologs und Epilogs (§644); Geschichte des Buchs (§645). Die deutlichsten Spuren der Herderlektüre zeichnen sich ab in den §§ 636, 639 und 640. Hingegen ist die Benutzung Herders sehr sparsam in den §§ 637/8 und 645. In den übrigen Abschnitten ist die Argumentation Eichhorns als ganz eigenständig zu betrachen, wobei Herder, wenn er benutzt wird, als in der gleichen exegetischen Richtung stehend verstanden und aufgenommen wird. Im Ganzen wird Herder zustimmend gelesen; das gilt auch für die "zweite" Gottesrede, so daß, was Herder zu deren poetischem Inhalt sagt, in der ersten Auflage bei Eichhorn übernommen wird[819].

Wo Eichhorn Herder am ausgiebigsten zitiert und übernimmt, muß nach dem genauen Charakter des Einflusses Herders auf Eichhorns Gedankenbildung gefragt werden. Er ist nicht gleichmäßig, vielmehr sind Interferenzen festzustellen, die auf der eigenen Position Eichhorns beruhen. Dicht bei Herder steht Eichhorn in der Nacherzählung des Inhalts, in der Beurteilung der Anlage und des poetischen Werts des Buches und bei der Untersuchung der poetischen Szene.

Zu den beiden ersten Punkten seien an dieser Stelle einige Bemerkungen gemacht, und zwar zu den Aspekten, die eine Differenz zwischen Eichhorn und Herder erkennen lassen. In beiden Paragraphen (636 und 640) bezieht sich Eichhorn intensiv auf die unten zu analysierende Herdersche "Komposition" des Hiobbuchs. Was aber bei Herder eine Einheit bildet, nimmt Eichhorn in zwei Teile (Inhalt und Anlage) auseinander. Eichhorn will eine Inhaltsangabe voranzustellen, die auf eine nicht durch die poetische Szenenfolge allein erkennbare Lehre zielt. Was sich in dieser Unterscheidung andeutet, ist die Herders Idee einer Komposition des Ganzen kaum kompatible, aber in exegetischen Einleitungen typische, die Differenz von Form und Inhalt implizierende, These, ein Lehrsatz sei in poetische Form gebracht worden. "Der Inhalt des Buchs läßt sich auf eine ganz einfache Idee zurückführen: 'es ist menschliche Vermessenheit über Gottes Absichten, in der Regierung der Welt Urtheile zu wagen; und insbesondere die Ursachen vom Glük und Unglük einzelner Menschen erforschen zu wollen'."[820] Auf die Bestimmung der "einfachen Idee" ist auch die weitere Inhaltsparaphrase abgestellt. Hier liegen bisweilen wörtliche, nicht kenntlich gemachte Übernahmen aus Herders Interpretation vor, praktisch unausgewiesene Zitate also[821]. Doch für seine einfache Idee konnte Eichhorn sich nicht umstandslos auf Herder berufen. So isoliert Eichhorn aus Herders Idee des Ganzen ein Thema, das sich als Inhalt des Buchs beschreiben läßt. Dabei wird im Gegensatz zu Herder das Problem der Tugend des Menschen, bzw. Hiobs akzentuiert[822]. Wie sich unten zeigen wird, ist das so bei Herder nicht der Fall. Eichhorn operiert mit einer inhaltlichen, aber auch stark moralischen Opposition zwischen Hiob und den Freunden; er macht die Freunde schlecht, die bei Herder zwar auch nicht ganz ohne Kritik davon kommen (sie suchen als Advokaten Gottes Ausflüchte, greifen an, sprechen Gemein-Oerter), aber hauptsächlich als Beteiligte an einem Weisheitskampf betrachtet werden, in welchem

---

819 Und auch später stehenbleibt, wenn auch mit Vorbehalt: "Doch passen diese Beyspiele nur, wenn sie von dem Dichter selbst sind. Es ruht aber vieler Verdacht auf ihnen, daß sie von einer spätern Hand zugesetzt sind. Nur im ersten Fall könnte die Art ihrer Darstellung, die nichts Aehnliches im Hiob hat ... entschuldigt werden." (169)

820 Einleitung, 600. Hatte die orthodoxe Hiobauslegung noch mehrere aus der theologischen Systematik abgeleitete Lehrsätze im Hiobbuch dargestellt gesehen, so ist, seitdem die Exegese vom Text als einem literarischen Dokument ausgeht, die Reduzierung des Inhalts auf eine Idee, eine Hauptidee, einen Grundgedanken bzw. eine Lehre anzutreffen. Nachweise erübrigen sich; zur Orthodoxie vgl. noch Baumgarten; ansonsten Hufnagel, Niemeyer und vermutlich alle weiteren Exegeten.

821 Alles aufzuführen, ist ohne Sinn; ein Beispiel: vgl. Eichhorn, 601, den "Kampf leidender Tugend" mit Herder XI, 315.

822 Auch Herder spricht von der Tugend Hiobs, bei Eichhorn wird sie jedoch zum zentralen Argument; damit teilt er ein für das 18.Jh. charakteristisches Aneignungsmuster, vgl. u. Kap.4.1.5.

immerhin auch von ihnen viel schönes gesagt wird[823]. Obwohl sich Eichhorn in zahlreichen Formulierungen und Gedankensequenzen bei Herder bedient, ist das Thema gegenüber Herder vereinfacht und inhaltlich anders akzentuiert. Trotz dieser Differenzen lassen sich Eichhorn und Herder z.T. von gemeinsamen Grundmustern in der Auffassung des Hiobgedichtes her verstehen, die wir im nächsten Abschnitt (3.2.2.2) aufschlüsseln können.

Im § 640 über Anlage und poetischen Wert des Buches ist derjenige Abschnitt und das Thema gegeben, in dem Eichhorn sich explizit an Herder anschließt, was nicht zuletzt durch ein längeres, diesmal ausgewiesenes Zitat aus Herder dokumentiert wird[824]. Zunächst übernimmt Eichhorn Herders (historische) Gattungsbestimmung des Hiobbuchs als Consessus von Weisen. Die entsprechenden Abschnitte bei Herder sind deutlich das Vorbild Eichhorns, der lediglich die implikatreichen Formulierungen Herders expliziert[825].

In der Beschreibung der poetischen Anlage des Buches weicht Eichhorn dann, bei enger Abhängigkeit von Herder in den Formulierungen, insofern von seinem Vorbild ab, als er aus der Kompositionsanalyse die bei Herder integrierte Beschreibung der einzelnen Charaktere hervorhebt, um danach allgemeinere Anmerkungen zur Anlage des Buchs und seiner "Schönheiten" zu machen, die "das Wachsende" der Reden und das Verhältnis von Rahmen und Dialog betreffen. Die Charakterzeichnung der einzelnen Personen schließt sich zwar nahezu wörtlich an Herder an[826], seine Zusätze freilich lassen erkennen, daß er Hiob als Vorbild moralischen Verhaltens im Leiden zeichnen will. Hiob "verdient"[827] den Kranz, den Gott ihm aufsetzt; aber die Behauptung, dem Bösen gehe es gut, ist "vermessen" und "hart"[828]. Hiob bleibt trotz Ungeduld "voll Ehrfurcht gegen Gott bis auf einmal, wo er sich vergißt, und weshalb er selbst am Ende Gott um Verzeihung bittet."[829] Läßt sich bei der Hiobfigur recht präzise Eichhorns Interpretationsinteresse fixieren, so fällt das bei den Freunden etwas schwerer, zumal Eichhorn hier nicht auf ausführliche Beschreibungen Herders zurückgreifen konnte. Immerhin: Alles, was Herder zu den Freunden bemerkt (etwa daß Eliphas der Bescheidenste sei), greift Eichhorn auf und reichert es mit Paraphrasen aus dem Hiobtext an. In den sich anschließenden Anmerkungen zur Schönheit des Buches ist sicherlich die stärkste Abhängigkeit Eichhorns von Herder zu konstatieren.

Eichhorn empfindet aber manche Schwierigkeiten bei der Technik des Dichters. Daß in "Hiob's Sprüchen ... größre Kenntniß der Natur und der Welt um Arabien (liegt), als in denen seiner Freunde"[830] ist die auf die natur- und kulturkundliche Ebene transportierte These Herders von der größeren Weisheit Hiobs gegenüber seinen Freunden. Während aber Herder auf der Ebene der dichterischen Konstruktion argumentiert, bleibt Eichhorn bei dem verwendeten naturkundlichen Material stehen. Die bei Herder im Vorübergehen angesprochene Eintönigkeit der Reden findet Eichhorns besondere Kritik. Der Verfasser würde noch tiefer gewirkt haben, wenn er eine gewisse Eintönigkeit

---

823 Vgl. XI, 316. Bei Eichhorn staunen Hiobs Freunde zuerst über seine Äußerungen, dann "ziehen (sie) bald verdeckt, bald offenbar seine Unschuld in Zweifel" (Einleitung, 601), schließlich werden sie "verunglimpfende Gegner, die mit Argwohn und unverdienten Vorwürfen" (ebd) angreifen. Eichhorn bezeichnet sie als "hitzige Ankläger" (ebd), "vorwitzig" (602), ihre Reden als "überweise menschliche Klügeleyen" (603), als "Vermessenheit" (ebd). Der Consessus, der für Herder zur poetischen Konstruktion des Dichters gehörte, wird bei Eichhorn Element des dargestellten Geschehens selbst. Er entsteht während des teilnehmenden Besuchs der Freunde. Der nämlich "verwandelt sich ... in einen Consessus einiger Weisen" (601), in welchem die Freunde auf Hiobs Klage reagieren.

824 Eichhorn, a.a.O., 629f.

825 Ein Beispiel mag genügen. Eutyphrons Antwort auf die Frage, ob das Buch ein Drama sei: "Ein Drama nach unsern Begriffen nicht" (XI, 314) liest sich bei Eichhorn so: "Hingegen, wird das Wort nach den neuesten Poetiken genommen, so ist Hiob gewiß kein Drama." (Eichhorn, a.a.O., 624)

826 Vgl. Eichhorn, a.a.O., 626ff mit Herder XI, 317.

827 Eichhorn, a.a.O., 627.

828 Ebd.

829 Ebd.

830 Eichhorn, a.a.O., 633.

vermieden hätte. "Doch wer wird von einem so alten Dichter die höchste Vollkommenheit der Dichtung fordern?"[831] Daß das darin beschlossene Urteil nicht mit Herders Bewertung der frühen Naturpoesie zur Deckung zu bringen ist, bedarf keines langwegigen Nachweises. Hier verbirgt sich im Hintergrund der Dissens in der Interpretation der Sinnlichkeit in der geschichtlichen Entwicklung. Zwar ist auch für Eichhorn die Sinnlichkeit das Spezifikum der frühen Weltansicht und auch der Rationalist kann sich daran ergötzen; er kann sie aber nicht so ernst nehmen, daß er mit ihr die Gegenwart in Frage stellen kann. Rationalität ist der Frühzeit nicht zuzusprechen. Eichhorns Einwände gegen den Hiobdichter zielen daher genau auf die Strukturen der Rationalität, die Regeln. Von Herder aus gesehen legt Eichhorn damit an die geschichtliche Entwicklung einen ihr äußerlichen Maßstab an (dichterische, d.h. technische, Vollkommenheit). In der Rezension der Einleitung ins Alte Testament von J.D. Michaelis stellt Eichhorn (als Rezensent) seine Ansicht derjenigen von Michaelis so gegenüber: "Der Verfasser denkt sich die Menschheit im frühen Weltalter in einer großen Erleuchtung, und glaubt, daß mehrere der noch vorhandenen Schriften der Hebräer unter dem Einfluß ausnehmender Kenntnisse geschrieben worden wären; der Recensent kann keine Spuren einer so hocherleuchteten Vorwelt finden, und denkt sich die Welt, aus welcher die Hebräischen Schriften her sind, auf einer viel niedrigern Stufe der Bildung."[832] Diese Grundannahme bildet den Hintergrund, vor dem die "Fakel der Kritik"[833] flackert.

Nach alledem bleibt festzuhalten, daß Eichhorns Gedankengang dort unausgeglichen wird, wo er danach strebt, sich die Gedanken und Thesen Herders anzueignen. So stehen einander gegenüber ein Herderscher Satz wie: "Wer für solche Gegenstände Sinn und Empfindung hat, wird mit iedem neuem Studium des Buchs sich neues Licht und vor dem unentdekte Schönheiten hervorgehn sehen"[834] und die Kritik an der Unvollkommenheit des alten Dichters[835].

Herder und Eichhorn haben trotz der Unterschiede sich gegenseitig versichert, in der Exegese gemeinsam auf ein Ziel zuzugehen und vielleicht auch deswegen die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede nicht besonders akzentuiert.

---

831 Ebd. In den nächsten Auflagen richtet Eichhorn dann seine Kritik wesentlich auf die Gottesreden: "So viel Vortreffliches, in einer sehr poetischen Sprache ausgedrückt, die Reden Gottes enthalten: wem dauerten seine Frage nicht zu lange? wem schienen sie nicht viel zu identisch? wer kann sich dabey des Gedankens erwehren, der Dichter habe es mehr darauf angelegt, mit seiner Erfahrenheit in der Naturkunde zu glänzen, als die Erhabenheit Gottes über alle menschliche Urtheile hervorzuheben?" (4.Aufl., 151) Gleich dazu dann die literarkritische Vermutung: Doch "scheinen diese Abschnitte durch eine ändernde und zusetzende Hand viel von ihrer ursprünglichen, vielleicht tadelloseren Beschaffenheit verloren zu haben." (Ebd.) Eichhorn hat seine ästhetische Kritik auch in anderen Punkten weiter ausgeführt (vgl. 151f).

832 Eichhorn, ABBL 1, 1787, 432.

833 Eichhorn, a.a.O., 612. Von daher liegt es nahe, daß Eichhorns sachliche Begründung für das hohe Alter nicht die poetische Qualität ist, sofern sie sich durch die Befolgung von Regeln auszeichnen soll, sondern die Unbekanntheit mit der mosaischen Verfassung und die patriarchalische Motivik (vgl. § 641). Aber diese sachliche Begründung ist nicht identisch mit der *Bewertung* des Textes, die aus Eichhorns vortheoretischem Empfinden von einer moralischen Qualität des Buches kommt. Das grundsätzliche Problem ist für Eichhorn, wie der Gedanke der moralischen und geistigen Entwicklung der Menschheit (der die biblischen Vorstellungen auf die Ebene der komparativen Religionsgeschichte brachte) mit der höheren Bewertung der Moral Hiobs zu vereinbaren ist. Logische Verknüpfungen erscheinen schwierig, Eichhorn könnte allenfalls sagen (und meint es vermutlich auch), daß das Hiobbuch relativ zu anderen Dokumenten der Zeit einen moralisch hohen Stand zeige (vgl. Hartlich-Sachs, Mythosbegriff, 40). Letztlich dürfte aber hier ein moralisches Säkularisat offenbarungstheologischer Voraussetzungen wirksam sein. In der historischen Exegese bis zu Wellhausen läßt sich die die Doppelstruktur der Entwicklung finden, die möglicherweise auch bei Eichhorn zu unterstellen ist. Einerseits die Aufwärtsentwicklung, die vom rohen Kulturstand des Volkes ausgeht, andererseits ein schon ganz entwickeltes Moment (Mose oder das frühe Israel), von dem aus es zu einem Abstieg kommt, vgl. auch L.Diestel, Geschichte, 682f.

834 Eichhorn, a.a.O., 634.

835 Man ist versucht, auf Eichhorn Goethes Bemerkung über Michaelis und Reiske zu beziehen: "Nichts ist unerträglicher, als wenn Reiske und Michaelis jene Dichter bald in den Himmel heben, bald wieder wie einfältige Schulknaben behandeln." (West-Östlicher Divan, Noten und Abhandlungen, Berl.Ausgabe, Bd. 3, 224) Goethe sah Eichhorn anders, nämlich ganz an der Seite Herders und diese Wahrnehmung ist, bedenkt die Verschärfung der Kritik Eichhorns in den späteren Auflagen, vermutlich auch berechtigt. "Ein großer Teil des Alten Testaments ist mit erhöhter Gesinnung, ist enthusiastisch geschrieben und gehört dem Felde der Dichtkunst an. Erinnern wir uns nun lebhaft jener Zeit, wo Herder und Eichhorn uns hierüber persönlich aufklärten, so gedenken wir eines hohen Genusses, dem reinen orientalischen Sonnenaufgang zu vergleichen." (West-Östl.Divan, a.a.O., 165)

Beide standen in "der großen neu aufbrechenden Bewegung des historischen Verstehens der alten Welt"[836]. Diese Gemeinsamkeit findet ihren Ausdruck in der Übereinstimmung in den eigentlichen historisch-kritischen Fragen nach Verfasser, Szene, Alter und Sprache des Buchs Hiob. In den diese Probleme behandelnden §§641-644 greift Eichhorn, wie oben bemerkt, auf Herders Hiobauslegung nur am Rande zurück. Aber es gibt in der Sache keinen wesentlichen Dissens. Eichhorn vertritt also in allen hier (in der ersten Auflage) zur Debatte stehenden Einleitungsfragen die Position Herders, verfährt aber in Anlage und Durchführung der Fragestellungen selbständig, wobei er einzelne Argumente vor allem poetologischer Natur von Herder übernimmt, aber auch in der Frage nach Verfasser und Alter zu ausführlichen kulturgeschichtlichen Erörterungen greift, die bei Herder keinen Platz haben. Im Unterschied zu Herder diskutiert Eichhorn auch extensiv die einschlägige Literatur. In den die historisch-kritische Exegese interessierenden Fragen erscheint demnach Herder als akzeptierter Gesprächspartner unter anderen, dessen Ansichten Eichhorn nicht widersprach, sondern ergänzend zustimmte. Neben diese objektive Gemeinsamkeit tritt die von Eichhorn gewünschte. In seiner Herderrezeption ist Eichhorn dem Wunsch nachgekommen, auch als Historiker die poetischen Qualitäten der alten Dokumente zu respektieren. Das Poetische in der Sprache des Hiobbuchs war von Herder sichtlich so einleuchtend herausgearbeitet worden, daß Eichhorn sich poetisch von Herder belehren ließ, ohne die in Herders Thesen einbeschlossenen Grundannahmen zu teilen, und aus Herders Vorarbeit heraus auch selbständig argumentierte; so beispielsweise, wenn er Hiob und Salomo aufgrund des verschiedenen Sprachklangs nicht in ein Zeitalter setzen wollte. Die Sprüche in Hiob sind "erhaben, in Salomo glänzend; in Salomo zugespitzt und sinnreich, in Hiob mehr stark und wahr; in Salomo voll künstlichem Anklang und Wortspielen, in Hiob rauh und harttönend."[837] Hier will Eichhorn Herders Schüler sein. Doch bald ließ die Wirkung des Lehrers nach und Eichhorns Rationalismus nahm erheblich mehr Raum ein. Poesie blieb ihm wohl durchgängig eher die unverbindliche, "nur" sinnliche Form, nicht individueller Ausdruck rationalitätskritischer Weltsicht. Deswegen ist ihm auch der das Ganze strukturierende Grundgedanke Herders verschlossen geblieben, das Hiobgedicht aus einer Autorhandlung abzuleiten, die einen ganzen Weltentwurf implizierte. Anders formuliert, Eichhorns historische Interessen ließen diesen Gedanken gar nicht zu, denn die Einwürfe des historischen Kritikers beruhen auf der Überzeugung von der irrationalen Sinnlichkeit der biblischen Zeit; unorganisch dazu verhält aber sich die Moralität, die er im Hiobbuch wahrnehmen zu können glaubt.

3.2.2.2 Herders "Kompositionsanalyse": Hiob - der Dichter seiner Welt

In dem "Einige Züge des Buchs Hiob, als Composition betrachtet"[838] überschriebenen Abschnitt ist nun die bezogen auf den Gesamtansatz Herders andere Seite der hebräischen Naturpoesie zu erblicken: ihr Ausdruck im Gedicht von Hiob. Es geht nun also darum, den Zirkel von Naturpoesie (3.2.1.1) und Hiobbuch nach der Seite des Hiobbuchs zu realisieren und die individuelle Dimension der Naturpoesie herauszuarbeiten. Lieferte die Analyse der Naturpoesie gleichsam die sprachliche und kosmologische Fläche, auf der sich das Hiobbuch erhebt, so wird die Analyse des Hiobbuchs selber einen spezifischen *Sinn* der Naturpoesie erläutern können. Das Hiobbuch, so ist Herders Interpretation thetisch zu verkürzen, veranschaulicht den Theodizeesinn der Naturpoesie, indem es der poetische Ausdruck der Leidensgeschichte eines rechtschaffenen Menschen ist.

Blicken wir einmal über den engeren immanenten Kontext von Herders Werk hinaus, so haben wir hier auf nur ganz wenigen Seiten die m.E. konziseste Hiobinterpretation des 18. und des 19. Jahrhunderts vor uns[839]. Niemand sonst hat

---

836 Hartlich-Sachs, Mythosbegriff, 173. Vgl. auch Willi, Verstehen 98f.

837 Eichhorn, a.a.O., 663.

838 XI, 316-320.

839 Der Abschnitt muß hinsichtlich seiner Entstehung als relativ eigenständiges Stück gelten; Suphan teilt im editorischen Nachbericht mit, der Aufsatz sei "in drei älteren Redactionen erhalten, von denen wol zwei 1781 entstanden sind" (XII, 388f). Das ist der philologische Grund für den Eindruck, den die Interpretation hinterlassen kann. Natürlich bewertet auch Herder faktisch inhaltliche Aspekte durch die Setzung der poetischen Dimension; so spielt die Verschiedenheit der einzelnen Diskussionsbeiträge der Freunde kaum eine Rolle, das Profil der Elihureden wird geglättet usw. Auch Herders Lektüre ist perspektivisch, auch er projiziert in den Text *seine* Auffassung hinein; der Unterschied zur Exegese des 19.Jh. ist, daß seine Auffassung den Text unangetastet läßt, ihn sozusagen ästhetisch-kanonisch begreift. Seine Lektüre setzt als ihren Ursprung Einheit und Ganzheit des Textes. Im 19.Jh. wäre vielleicht an Bruno Bauer zu denken, der die kritischen Aspekte hinter den vielgestaltigen Geist des Buches zurücktreten läßt, s.u.S.244ff.

so stringent den ganzen Text als Ausdruck eines einheitlichen Gestaltungswillens verstanden. Diese Einheitlichkeit, die auch auf die zeitgenössischen Leser (vgl. Eichhorn) ihren Eindruck nicht verfehlte, wirkt heute vielleicht deswegen besonders eindrucksvoll, weil der Text seit knapp 200 Jahren im Bewußtsein der professionellen Ausleger eine hochdivergente Struktur aufweist und weil Herder z.T. gerade diese Divergenzen für die Nachzeichnung des Dichterwillens ausnutzt. Herders ästhetische Interpretation hat die Kritik in den Dienst der Poesie gestellt. Die historische Exegese tat genau den umgekehrten Schritt. Das ist der Grund dafür, daß keine Auslegung eines Exegeten die phänomenale Geschlossenheit der Lektüre Herders erreicht. Zwischen Herder und der Exegese (auch der gegenwärtigen) besteht solange eine Alternative, so lange man sich nicht darüber verständigen kann, wo und inwiefern historische Kritik und poetische Totalität zusammenfallen können. Man müßte dazu aber mit Herder den biblischen Texten einen höheren inhaltlichen und formalen Kredit geben.

Der folgenden Darstellung der "Komposition" geht es um die Hiobinterpretation Herders im Kontext seines Werkes über die Poesie. Die weiterführenden Fragen, die sich mit dem Begriff der Theodizee verknüpfen, werden an dieser Stelle noch nicht behandelt, weil sie mit anderen religionsphilosophischen Auslegungen korrespondieren und nur im Zusammenhang mit diesen erörtert werden können (vgl. 4.2).

Der Schlüssel zum Verständnis der "Komposition" ist in der Feststellung zu sehen: "Der Dichter hat alles erhöhet und zu Einem Ganzen komponirt, das vielleicht als die älteste Kunstcomposition der Welt dasteht."[840] Jenes Ganze war auch in den "Einleitungsüberlegungen" Herders immer schon vorausgesetzt und lieferte bereits dort den teleologischen Bezugspunkt aller Einzelheiten. Das Ganze des Gedichts ist aus Teilen zusammengesetzt, zu denen einerseits die "Materien" zu zählen sind: Vorsehung, Menschenschicksal, Natur, andererseits aber auch einzelne poetische Formen und Kleingattungen, wie Elegien, schließlich der Consessus selbst, der als zusammengesetztere Form immer noch nur einen Teil des Ganzen bildet, und endlich in allen Elementen jene Aspekte, die auf historische Fakten verweisen könnten. Dazu zählt auch der "Plan", der die gerichtliche Denkart des Hiobbuchs strukturiert und die historische Atmosphäre des Buches liefert. Das Ganze des Gedichts ist mehr als die Summe, bzw. äußerliche Zusammenführung seiner Teile, es ist die Totalität, die Ursprung und Telos aller Aspekte ist, es stellt sie unter eine Gesamtperspektive, die die Grundlage auch der Betrachtung bilden muß[841]. Der dicht geschriebene Text läßt sich zweckmäßig folgendermaßen gliedern[842]:

I 316,13 - 319,13 die Komposition des Hiobbuchs (der Text)

Ia 316,13 - 316,23 Szene und Gegenstand

Ib 316,24 - 317,10 die Theodizee Gottes

Ic 317,11 - 319, 9 die Theodizee des Menschen

Id 319,10 - 319,13 zusammenfassende und überleitende Bemerkungen

---

840 XI, 315.

841 Eutyphron wehrt z.B. das Ansinnen seines Gegenübers ab, durch die Analyse der Komposition etwas über einzelne Materien des Buchs (Mensch, Vorsehung, Natur) erfahren zu wollen (XI, 315). Dies gehört auf die Ebene der Analyse der Kosmologie, so daß Eutyphron auf die Gespräche sechs bis acht verweist. Eichhorn verhält sich wie Alciphron und geht an diesem Ganzen des Gedichts vorbei. Herders Ganzes wird, wie wir sahen, von Eichhorn aufgelöst, indem er den Inhalt des Buchs (§636 seiner Einleitung) von der poetischen Anlage (§640) separiert, so daß er eine theologischer Lehre kompatible Materie des Buches herauspräpariert. Die Hiobdarstellung Eichhorns zeigt also gewissermaßen Herders Kompositionsanalyse in aufgelöstem Zustand, der alles zusammenhaltenden Bindung durch die Idee eines Ganzen beraubt.

842 Hier ist aus XI zuerst die Seiten-, dann die Zeilenzahl aufgeführt.

II 319,14 - 320,10 die Konstitution des Gedichts und seine Wirkung (Autor und Leser)

Die grundsätzliche Zweiteilung bildet den Ansatz Herders ab. Der Text als Ganzer steht seinem Schöpfer und seinem Leser gegenüber. Beide Seiten (Text und Dichter/Leser) gehören zur adäquaten Interpretation; denn das Hiobbuch ist nicht allein der Text, sondern das Resultat der poetischen Empfindung eines Menschen und der Ursprung der Wirkung auf den Leser. Im Unterschied zur Exegese analysiert Herder nicht unmittelbar den Text (als Buchstaben), sondern sieht in ihm die dichterische Idee (den Geist) realisiert. Herder hat entsprechend zwei Ebenen der Analyse. I ist als Entwurf des Dichters zu denken und tut seine Intentionen kund, II fragt nach dem Autor. Das Gedicht liegt also auf *einer* Ebene, so daß damit die Einheitlichkeit des Gedichtes für den Betrachter gesetzt ist.

Im ersten Teil fällt der doppelte Theodizeebegriff auf[843]. Er hängt zusammen mit einer anderen Zweiteilung, derjenigen von Prolog und Dialogteil des Hiobbuches. In einem ersten Zugriff, der später präzisiert werden muß, kann man sagen: Herder erschließt am Prolog die Theodizee Gottes, im Dialogteil die Theodizee des Menschen. Der Gedanke der doppelten Theodizee ist Herders eigene Idee, nicht aber die zur Verdopplung führende Differenz von Prolog und Dialogteil. Hier folgt Herder einem Interpretationsmuster, das wir exkursartig darstellen.

Dieses Interpretationsmuster ist vor allem von Michaelis formuliert worden und auch bei anderen, vor allem bei Niemeyer und Eichhorn anzutreffen. Wie diese Zusammenstellung von Autoren zeigt, dürfte es sich relativ unabhängig von theologischen und exegetischen Positionen beschreiben lassen[844].

Typisch ist 1. die strikte Differenzierung zwischen Rahmen und Dialogteil, noch nicht im Blick auf die Entstehung des Textes, sondern hinsichtlich des Sinns. Für den Sinn aber spielt der Epilog keinerlei Rolle; alles kommt auf das Verhältnis Prolog-Dialogteil an. Diese Differenzierung ist zweifellos aus Ansichten hervorgegangen, die bereits früher (z.B. Carpzov, Lange[845]) den Rahmen einem anderen Autor zuschrieben als den Dialogteil. Doch von dieser früheren Position unterscheidet sich der hier zur Debatte stehende Interpretationstyp dadurch, daß für ihn 2. das gesamte Hiobbuch das Werk eines Dichters ist. Interpretationsgeschichtlich dürfte das als Versuch zu verstehen sein, angesichts der sich ankündigenden historischen Fassung der Frage nach dem Verhältnis von Rahmen und Dialogteil die Einheit des Ganzen noch einmal durch Differenzierung zu bewahren. 3. Übereinstimmend wird die Gottesrede so verstanden (etwas anders bei Niemeyer), daß der Problemknoten, warum Hiob leidet, nicht gelöst wird und sich das leidende Subjekt der Macht Gottes unterwerfen muß. Das bedeutet aber, daß der theologisch wichtige Teil der Dialogteil ist, weil er zeigt, daß menschliche Schwachheit gegen göttliche Macht nichts ausrichten kann. 4. Ein Schwerpunkt liegt im Thema der Tugend Hiobs und der Schwachheit der menschlichen Erkenntnis. Im Dialogteil geht es dann um die leidende Tugend, die keinen Aufschluß über den Grund ihres Leidens erhält. 5. Hingegen wird die "Lösung" des Rätsels im Prolog gesehen (nicht im Epilog); diese Lösung ist aber nicht für Hiob, sondern der Dichter hat sie für den Leser gegeben; ihr theologischer Wert ist strittig und die Bedeutung schwankt zwischen Belehrung und Ästhetik; im Grunde erzählt sie nur, warum es diesem einen so erging, nicht aber, daß andere Leiden keinen anderen Grund haben könnten.

Einige Beispiele seien angeführt. Michaelis schreibt in seiner Bibelübersetzung: "Es pflegt manche Leser zu befremden, daß in den vier Capiteln, in welchen Gott redet, so gar nichts zu Lösung des Knotens vorkommt, ja nicht einmahl etwas eigentlich theologisches, sondern allerhand Fragen aus dem Reiche der Natur ...". Doch der Zweck des Buchs besteht darin, "in einem Gedichte zu zeigen, daß wir Menschen gar nicht im Stande sind, über die Austheilung von Glück und Unglück zu urtheilen ... Sollte nun dieser Entzweck erreicht werden, so mußte sich Gott nicht damit abgeben, die Ursachen des zugelassenen Unglücks dem zu erzählen, für den sie nicht gehören, sondern er mußte ihn auf eine majestätische Art zur Stille und Unterwerfung unter seinen Willen verweisen. Uns entgehet dabey nichts, weil wir

---

843 Von daher legt es sich nahe, die herderimmanente philosophische Grundlegung der Hiobinterpretation in den Gesprächen über Spinoza zu suchen ("Gott". Einige Gespräche, XVI, 401ff), in denen Leibniz und Spinoza zu einer neuen Art von Theodizee verbunden werden. Zur philosophischen Problematik vgl. Kondylis, Aufklärung, 628ff.

844 Es findet sich z.B. noch bei E.Reuss, Die Geschichte der Heiligen Schriften, 286.

845 J.Lange, s.o.S.115, J.G.Carpzov, Introductio 2, 58.

selbst die Lösung des Knotens aus den zwey ersten Capiteln nehmen können, ohne daß Gott sich mit Verletzung des dichterischen Wohlstandes erniedriget."[846] In der Sache ähnlich, doch in anderer Terminologie behauptet auch Niemeyer als Hauptgedanken des Buchs "das Unerforschliche in den Wegen der göttlichen Vorsehung"[847], vor der Hiob sich demütigen soll. "Diesen Hauptgedanken zu fassen, musten wir die vorhergehende Geschichte wissen, musten dismal mit der Absicht der Leiden Hiobs bekannt seyn, welche uns die beyden ersten Capitel ... gelehrt hatten. Nun wissen wir das Räthsel, darüber Hiobs Freunde so viel streiten; ein Geheimniß, das aus den Versammlungen der Himmel gleichsam herüber geschollen ist, das aber der, welcher es nicht vernahm, nie hätte auflösen können."[848] Weil Niemeyer anders als Michaelis nicht nur die Macht, sondern auch die Weisheit Gottes wahrnimmt, spricht er davon, daß Gott den Knoten in der Gottesrede auflöse[849], doch der Macht unterwerfen muß sich Hiob auch bei ihm. Immerhin aber kann er sich durch die Auflösung des Knotens in der Gottesrede beruhigt fühlen, während der Leser durch den Prolog belehrt wird.

Neben Herder ist wohl vor allem Michaelis das Vorbild der Interpretation Eichhorns, der "die feine Empfindung des Dichters von dem, was schiklich war, darinn (bewundert), daß er nicht in der Rede Gottes den Knoten lösen ließ."[850] Hingegen ist "der Knoten des Buchs in einem Prolog gelößt"[851], was allerdings nach Eichhorn einen gewissen ästhetischen Mangel bedeutet, weil die Lösung in einem Epilog die Spannung gesteigert hätte. "Aber der Dichter arbeitete nicht so wohl zum Vergnügen, als vielmehr zur Belehrung: und diese Absicht wurde sichtbar mehr befördert, daß er die erste Veranlassung von allen Leiden Hiob's gleich im Anfang des Gedichts erzählte. Der Leser war zu allem vorbereitet; er weiß den ersten Grund von allem, die kämpfenden Partheien nicht; sie wollen ihn errathen, und hauen in die Luft, und er bemerkt in iedem ihrer Luftstreiche die große Thorheit, wenn der endliche Verstand unendlich seyn, und in die geheimen Zweke der Regierung Gottes schauen will."[852]

Das theologische Hauptgewicht aller Interpretationen liegt deutlich auf der Verweigerung der Lösung in der Gottesrede. Die Lösung im Prolog ist für den Leser gedacht, könnte vermutlich aber auch wegfallen. Durch die Differenz von Hauptfigur/Dialog und Leser/Prolog ist ein ästhetisches Moment in das Gedicht eingeführt; es ist von sich aus auf einen Leser bezogen, der eine weitere Perspektive als der Protagonist hat - der Leser mag sich dadurch belehrt fühlen oder in seiner Neugier befriedigt. K.Budde hat das 1896 richtig notiert: "Als tertius gaudens ... sieht diesem hoffnungslosen Zweikampf der Leser zu. Er weiss von vorneherein, dass sie beide Unrecht haben, weil er zum Zeugen der himmlischen Ratschläge gemacht ist."[853]

Tatsächlich ist offenbar das Verhältnis von Prolog und Dialog ein heikler Punkt; einerseits ist eine scharfe systematische Trennlinie gedacht, die zwischen Blindheit und Wissen scheidet. Und doch ist diese Trennlinie zugleich aufgehoben: denn soll nicht auch der Leser die theologische Hauptwahrheit der Unterwerfung, die Hiob doch offensichtlich realisiert, als auf sich bezogen verstehen? Was rechtfertigt dann die Differenz zwischen Hiob und dem Leser? Warum darf Hiob nichts wissen? Welchen Sinn hat die Aufklärung für den Leser? Kann diese Aufklärung theologisch oder ästhetisch befriedigen? Ähnliche Fragen mag sich Stuhlmann 1804 gestellt haben, an dessen Votum sich zeigt, daß Michaelis' Lösung des Prologproblems nicht aufrechterhalten werden kann, sondern von einer der historischen Kritik nicht standhaltenden Annahme der Einheit des Werkes ausgeht. Auch Stuhlmann geht von der systematischen Differenzierung von Prolog und Dialog aus, glaubt aber aus ästhetischen Gründen auf den Prolog verzichten zu müssen. "Der Dichter hat den unleugbaren Zweck zu lehren, daß sich die Dunkelheit in den göttlichen Führungen durch menschliche Weisheit nicht aufklären lasse; und derselbe Dichter sollte einen Prolog zu seinem Werke geschrieben haben, worin er die Ursache anzeigt, warum dem Hiob ein unverdientes Leiden zugeschickt sey?

---

846 Dt. Übersetzung des AT, 159f. Es ließen sich noch mehr Beispiele anführen. So heißt es im Hiobteil der antideistischen Bibel Samuel Nelsons: "Eigentlich wird in den vier folgenden Capiteln, in denen Gott selber redet, der Knoten nicht aufgelöset. Die Auslösung kann man aus den beyden ersten Capiteln dieses Buchs nehmen. Der Herr verweist blos dem Hiob seine Dreistigkeit, mit der er, ohne die geringsten dazu nöthigen Kenntnisse, die Providenz zu beurteilen unternommen". (Nelson, Antideistische Bibel VI, 685)

847 Charakteristik, 540.

848 Ebd.

849 Vgl. Niemeyer, Charakteristik, 537. Aber diese Auflösung des Knotens bedeutet keine Einsicht in die Gründe des Leidens, vgl. ebd.

850 Eichhorn, Einleitung, 636.

851 Eichhorn, a.a.O., 635.

852 Eichhorn, ebd.

853 Budde, Hiob, XXV. Vgl. auch XXVIII, wo Budde Vertreter der Ansicht Michaelis' im 19.Jh. nennt.

Wie unwahrscheinlich!"[854] Stuhlmann folgert: "Entweder muß man unsern Dichter für sehr ungeschickt halten, oder ihm aus ästhetischen Gründen die historischen Zusätze zu seinem Gedichte absprechen."[855] Die mit dem Verhältnis von Prolog und Dialog gegebene Differenz hatten Michaelis und Eichhorn noch auf der Basis der Einheit des Gedichts vertreten und schon ihre Argumentation machte einen schiefen Eindruck. Die Linie zwischen Prolog und Dialog mußte zur Bruchstelle werden, wenn einmal die literarkritische Bewegung sich durchsetzen würde. Man konnte, so Stuhlmann, die vollständige Sinneinheit des Dialogteils aus der Tradition eines Michaelis übernehmen, ohne den nur durch ein problematisches ästhetisches Argument damit verbundenen Prolog weiter mittragen zu müssen.

Bei Herder läßt sich nun auch dieses Muster feststellen. Auch für ihn weiß Hiob nichts über die Ursache seines Leidens und muß sich angesichts der Gottesrede, die diesen Knoten nicht löst, unterwerfen. Ebenso findet Herder im Prolog, der von der Ursache des Leidens Hiobs berichtet, "die höchste Aufrichtung und Lehre"[856]. Herder aber kann die Schwächen des Musters vermeiden, weil er Prolog und Dialog aus der gestaltenden Intention des Dichters und einem aufeinander bezogenen Sinn begreift, wie es sich mit dem doppelten Begriff der Theodizee ankündigt. Wie verbinden sich aber die Einheit des Gedichtes und das Muster der Interpretation genau? Wie kann die Lehre für den Leser mit der Unterwerfung Hiobs verknüpft sein? Die Frage läßt sich beantworten anhand der Gliederungssequenz Ia, wo Herder vor der eigentlichen Interpretation die Darstellungsmittel des Dichters aufzählt; dazu gehört der Gegenstand des Buchs, es ist "ein Leidender, ein unschuldig- und sogar körperlich Gequälter. Ihm verzeiht man alle Klagen und Seufzer: denn auch ein Held ächzet bei körperlichem Schmerz. Er siehet den nahen Tod vor sich und wünscht ihn: sein Leben ist verbittert; warum sollte er nicht ächzen?"[857] Das Problem des Interpretationsmusters wird nun von Herder so gelöst, daß er zwei grundlegende Perspektiven auf den Gegenstand entwirft. Dabei wirkt sich sein Ansatz in einer zunächst unauffälligen, dafür aber um so gewichtigeren Verschiebung gegenüber dem dargestellten Muster aus. Dessen Interpreten haben Prolog und Dialog als literarische Blöcke angesehen, von denen zumindest der Dialogteil in sich verständlich war, so daß sie nur oberflächlich zusammengebunden waren durch die Absicht des Autors, für einen Lesers noch eine Erklärung des im Dialog Dargestellten zu geben. Für Herder hingegen geht es nicht um Prolog und Dialogteil als literarische Fakten, vielmehr um den Prolog als Träger von Perspektiven auf den Gegenstand, die auch für den Dialogteil gelten, so daß dieser keinesfalls für sich verstanden werden kann. Die entscheidende Differenz ist also weniger die literarische von Prolog und Dialogteil, sondern die der Welt des Buchs immanente von - Himmel und Erde. "Im Buch ist eine zwiefache Scene, im Himmel und auf der Erde. Oben wird gehandelt, unten gesprochen; das Untere weiß den Sinn des Obern nicht, deßwegen räth es hin und wieder - Das tägliche Verhältniß aller Philosophien und Theodiceen der Welt."[858]

An die Stelle der literarischen Differenz von Prolog und Dialog tritt die poetische Unterscheidung von himmlischer Szene und irdischer Szene, die allerdings ihre wesentlichen Entfaltungen am Prolog (Himmel) und Dialog (Erde) gewinnen. Aus der Unterscheidung der beiden Szenen entwickelt Herder zwei poetische Sichtweisen auf den Gegenstand Hiob. In ihnen stellt der Dichter zwei Theodizeen vor: eine "Theodicee des Weltmonarchen" und eine menschliche Theodizee. Die Theodizee Gottes entspricht der Perspektive von oben; der Dichter zeichnet in ihr den Zusammenhang von Gott und Mensch im Leid, zeigt die Ursachen des Leidens, die Hiob nicht weiß. Die andere Theodizee ist zunächst dadurch gekennzeichnet, daß sie von Menschen gemacht wird und keinerlei Erkenntnisse der wirklichen Gründe des

---

854 Stuhlmann, Hiob, 36.

855 Stuhlmann, a.a.O., 37. Noch krasser urteilt H.A.Schultens, Hiob (dt. 1797): Für ihn ist der Prolog "so unschiklich, daß man sehr dumm seyn müßte, um dieses nicht zu sehen"; daher schreibt er "dieses Stük dem ... barbarischen Zeitalter der hebräischen Sprache zu." (8)

856 XI, 319.

857 XI, 316.

858 Ebd.

Leidens hat. Der Abschnitt Ib, der hauptsächlich anhand des Prologs die Theodizee Gottes darstellt, teilt auch etwas über das Verhältnis beider Theodizeen mit:

"Hiob leidet als der Ruhm und Stolz Gottes; seine Plagen sind verhängt, das Ehrenwort des Schöpfers über ihn zu bewähren; kanns einen edlern Gesichtspunkt menschlicher Leiden geben? Dieser große Umriß des Buchs ist Theodicee des Weltmonarchen; nicht die einseitigen Rechtfertigungen aus dem Munde der Weisen der Erde, obwohl auch von diesen viel Schönes gesagt wird. Alles aber was sie sagen, tröstet nicht; ja, es erbittert. Hiob übertrift sie in Schilderung der Macht und Weisheit Gottes und bleibt doch elend - ein gewöhnliches Bild des Trostes der Erde. Ihr Schauplatz ist zu eng und umhüllet: sie suchen Gründe im Staube, da sie sie über den Sternen suchen sollten; und wer von ihnen reichte dahin? Keiner vermuthet nur, daß das der Grund der Leiden Hiobs war, was hier das erste Kapitel saget. Wie wird des Unglücklichen Aschenhaufe geehret! Er ist ein Schauspiel der Engel und des ganzen himmlischen Heers. Hiob bewährt seine Tugend, rechtfertigt das Wort des Schöpfers: Gott hält den Kranz bereit, ihn zu krönen. - Diese doppelte Scene, und die unsichtbaren Zuschauer, wie Hiob sein Unglück ertrage? machen den Schauplatz des ganzen Buchs heilig."[859]

Halten wir einige zentrale Momente fest:

Die Szenen, in die der Dichter das Hiobgeschehen auseinanderlegt, gelten für das ganze Buch. Hiob ist nicht aufzuspalten in einen tugendhaft-geduldigen des Prologs und einen aufbegehrenden des Dialogs. Hiobs "rascher Charakter" (der vorwiegend aus dem Dialogteil zu erheben ist) ist das "Ferment seiner Tugend" (von der vorwiegend im Prolog berichtet wird). Die Tugend wird "bewährt" im Erleiden wie in der Disputation mit den Freunden.

Der Dichter gestaltet das Hiobgeschehen als Theodizee. In der Entfaltung dieses Satzes erschließt sich Herders Absicht, das Hiobbuch auf die Theodizeedebatte des 18. Jahrhunderts zu beziehen. Das Hiobbuch ist durch den Entwurf in zwei Szenen als eine Theodizee gefaßt, die eine grundlegende Differenz behauptet zwischen den menschlichen Versuchen, Gott zu rechtfertigen und einer diesen Versuchen immer noch vorausliegenden und unerreichbaren Theodizee Gottes selbst. Die zweifache Szene enthält die These: Alle menschliche Theodizee unterliegt einer grundsätzlichen Einschränkung; sie leistet die Rechtfertigung Gottes nicht, die sie zu leisten vorgibt. Die wirkliche Theodizee macht Gott selbst. Die strikte Differenz zwischen beiden Theodizeen fixiert Herder in einer weiteren Unterscheidung. Der wirklichen Theodizee entspricht das Handeln Gottes, der menschlichen Theodizee das Sprechen der Menschen. Wenn die Gestaltung des Hiobgeschehens in zwei Szenen im Handeln Gottes und Sprechen der Menschen grundsätzliche Differenzierungen beinhaltet, so zeigt der Dichter an der weiteren Geschichte Hiobs, wie die menschliche Theodizee aus einer falschen und einseitigen zu einer wahren Theodizee wird, wie aus dem Sprechen der Menschen ein wahres Sprechen von Gott wird, ohne daß die grundsätzliche Differenz zur Theodizee Gottes selbst aufgehoben wird. Der Abschnitt Ic stellt das anhand des Weisheitskampfs zwischen Hiob und den Freunden dar. In der unteren Szene herrscht zunächst ausweglos Raten, einseitige Rechtfertigung Gottes durch die Freunde, aber auch durch Hiob selbst. Beide Seiten wissen zwar, worum es geht - nämlich um die Weisheit Gottes in der Welt. Hiob "wird auf der Erde in einen Weisheitskampf verflochten"[860]. "Die drei Weisen sprechen charakteristisch und Hiob überwindet sie als Weiser und Dichter."[861] Die Charakteristik der einzelnen Teilnehmer, von der sich Eichhorn hatte faszinieren lassen, ist bei Herder lediglich ein Mittel zum Zweck, immerhin ein Mittel, das untrennbar in die Darstellung des Themas eingelassen ist als der Sauerteig, der verhindert, daß die Gespräche "langweilig und ununterrichtend"[862] werden. Die Seele des Buchs jedoch ist das einem feinen Faden Wachsende - die sich immer mehr verwickelnde Auseinandersetzung zwischen Hiob und den Freunden

---

859 XI, 316f.

860 XI, 317.

861 Ebd.

862 Ebd.

über die "Weisheit des Himmels und der Erde", aus der am Ende Hiob als Sieger hervorgeht, "sich selbst faßet und seine Behauptungen lindert"[863]. Den Aspekt der Weisheit Gottes, an der sich alle Teilnehmer abarbeiten, hebt Herder so hervor, daß der Gegensatz zwischen den Freunden als Verteidiger Gottes und Angreifer Hiobs einerseits und Hiob als Verteidiger seiner selbst und Angreifer Gottes andererseits letztlich allein eine das Thema der Weisheit katalysierende Funktion besitzt. Es geht um die Ausschöpfung der menschlichen Weisheit bis zu der Grenze, die die endliche menschliche Vernunft in Gestalt des siegenden Hiob erreichen kann. Doch auch bei Hiob zeigt sich die prinzipielle Grenze der menschlichen Weisheit, das ausweglos-ratende Spiel der menschlichen Rechtfertigungen. Erst die Gottesrede eröffnet Hiob den Ausweg. Mit der Gottesrede endet das Spiel der menschlichen Rechtfertigungen Gottes, die falsche Theodizee. "Gott erscheint unvermuthet und prächtig... er läßt die Weisen, seine Vertheidiger, stehn und spricht mit Hiob. Mit diesem redet er auch, zuerst nicht als Richter, sondern als Weiser. Er legt ihm, der doch alle überwunden und alle Weisheit Himmels und der Erde erschöpft habe, Räthsel und Fragen vor. Sie betreffen Geheimniße der Schöpfung und Weltregierung; der Erdenweise steht verstummt." Und nach der zweiten Gottesrede, die aus der Frage lebt "Warum sind diese Geschöpfe da? Sie sind nicht für den Menschen, ja die meisten dem Menschen schädlich." heißt es wieder: "Der Weise der Erde steht verstummt und beschämet." Die Gottesrede erst ermöglicht Hiob die wahre Theodizee. Sie besteht, kurz gesagt, darin, die Taten Gottes zu erkennen, "der im Ungewitter und mit Thaten der ganzen Schöpfung redet. Die wahre Theodicee eines Menschen ist Studium der Macht, Weisheit, Güte Gottes in der ganzen Natur und demüthiges Erkänntniß, daß sein Verstand, sein Plan über den unsern reiche."[864]

Mehreres ist hier festzuhalten:

1) Die wahre Theodizee des Menschen ist die Erkenntnis, daß die Natur insgesamt das Tun Gottes ist, die Erfassung also des Charakteristikums der himmlischen Szene, die Gott als Handelnden darstellte.

2) Was hat das Studium der Natur als wahre Theodizee mit dem Leiden Hiobs zu tun? Zunächst gilt: "Gott belehrt also auch den Hiob nicht: warum er ihn geprüft habe? Er erstattet, er vergilt ihm seinen Schaden und das ist, was der Sterbliche fodern konnte."[865] Hiob erhält keine Auskunft über sein Leiden und insofern deckt sich Herders Interpretation mit dem oben dargestellten Interpretationsmuster. Doch Herder geht darüber hinaus, indem er in der Gottesrede nicht nur die Abweisung und Unterwerfung Hiobs sieht, sondern das Element der Weisheit Gottes hervorhebt. Darauf bezieht sich die Theodizee Hiobs; sie besteht dann darin, daß Hiob in der Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und Täters in der Natur wahrnimmt, daß auch sein eigenes Ergehen Teil des weise geordneten umgreifenden Ganzen der Natur ist, welches die Tat Gottes ist. Im Übergang zur Erkenntnis der weisen Ordnung des Ganzen erkennt Hiob sich selbst als Natur. Oder angenähert an die mehr schöpfungstheologische Ausdrucksweise Herders: im Studium der Schöpfung als Tat des Weltregierers erkennt Hiob auch seine eigene Leidensgeschichte als ein Handeln Gottes.

3) Die wahre Theodizee des Menschen ist das Studium der Theodizee Gottes. Beide Theodizeen fallen also nicht zusammen. Damit wird das Hiobbuch auch zu einer Darstellung von Theodizeeverfahren. Von der Intention des Dichters aus formuliert: Das Hiobgedicht soll zeigen, daß es eine wahre Theodizee gibt, zugleich aber, daß jede Theodizee der prinzipiellen Grenze unterliegt, keine authentische Theodizee sein zu können. Die Geschichte von Hiob zeigt den Übergang von der falschen zur wahren Theodizee als Annäherung an die Theodizee Gottes, als Spiegel seiner Taten im Medium der menschlichen Naturerkenntnis. Weil das Subjekt Hiob darin sich selbst erkennt, fällt die den Theodizeeversu-

863 Beide Zitate XI, 318.

864 Alle Zitate XI, 318f.

865 XI, 319.

chen eigentümliche Differenz von Subjekt und zu rechtfertigendem göttlichen Objekt weg. Diese Differenz wies auch die Leibniztheodizee auf. Die Hiobtheodizee überbietet die Theodizee von Leibniz, indem sie die Differenz einzieht und Spiegel des Tuns Gottes wird, d.h. aber Naturpoesie ist (wahre, sinnliche Sprache als Aufklärung der Welt).

4) Hier schließt sich der weite Kreis von Herders Hiobinterpretation zusammen, denn zur weiteren Erklärung der Theodizee Hiobs müssen wir auf die Naturpoesie zurückgehen. Die wahre Theodizee des Menschen ist Naturpoesie. Diese aber ist Darstellung der Natur als Tat Gottes, Aufklärung der Natur oder, wie Herder in der Analyse der hebräischen Naturpoesie anhand der Gottesrede sagte: indem Gott als Mittelpunkt (Auge) der Natur erkannt wird, wird der "Schleier weggezogen" und man sieht "das Angesicht" der Natur, "überall Zusammenhang, Ordnung, Güte, Gedanken."[866] Betrachten wir den Zusammenhang von Theodizee und Naturpoesie genauer:

a) Indem die wahre Theodizee im Hiobbuch als Naturpoesie entdeckt wird, wird auf die Konstitution des biblischen Textes in der sinnlichen Welterkenntnis des Dichters verwiesen. Im Hiob der wahren Theodizee tritt der Dichter des Hiobbuchs hervor, der in der hebräischen Poesie Natur durch den Gottesbegriff aufklärt. Theodizee ist der subjektive, sprachlich-poetische Weltentwurf, der das eigene Leben im Ganzen deutet.

b) Indem die Naturpoesie durch die Hiobgeschichte dargestellt wird, entfaltet sie (1) ihre humane Dimension an einem extremen Beispiel, durch welches alles menschliche Ergehen als Tat Gottes interpretierbar wird. Dadurch wird die Theodizee auch "Epopee der Menschheit"[867]. (2) Weiter erhält die Naturpoesie durch das Hiobbuch die anschauliche Präzisierung ihrer inneren Struktur und ihrer Genese in philosophiegeschichtlichem Kontext. Das Hiobbuch, der Spezialfall der hebräischen Naturpoesie, erzählt, wie die wahre Naturpoesie entsteht als wahre Sprache von Gott aus den einseitigen, weil nicht überall das Tun Gottes wahrnehmenden Rechtfertigungen, und offenbart, daß ihre Wahrheit die Wahrheit des Spiegels ist. Die wahre Theodizee und Naturpoesie des Menschen spiegelt in der (Natur-)Kunst der Rede (der Dichter ist der zweite Schöpfer[868]) das Tun Gottes als des ersten Schöpfers.

Blicken wir noch einmal auf das oben dargestellte Interpretationsmuster, so ist nun deutlich, warum Herder die Schwächen des Musters vermeiden konnte. 1. Aus dem Gesamtaufriß der Hiobdeutung (I: Der Text; II: Der Dichter/Leser) folgt die prinzipielle Einheit des Hiobtextes; Herder versteht den Text nicht wie die Exegeten als Buchstaben, sondern als dichtergeistgewirkte Manifestation. 2. Herder achtet auf die weisheitliche Dimension der Naturpoesie, nicht nur auf den Machterweis Gottes. Dadurch erschließt er die Möglichkeit des Gesamtthemas Theodizee. 3. Innerhalb des Theodizeebegriffs erfüllen Prolog und Dialogteil notwendig aufeinander bezogene Funktionen. Was im Interpretationsmuster in Belehrung für den Leser und Demütigung Hiobs auseinanderfiel, wird bei Herder transformiert in zwei Seiten der Theodizee: Die Theodizee des Menschen Hiob, zunächst als scheiternder Versuch der Weltinterpretation, dann aber als wahre Theodizee, die Spiegel des anhand des Prologs entwickelten Grundes in der Theodizee Gottes ist. So enthält tatsächlich der Prolog die Lehre, aber so, daß sie den Ursprung jeder Theodizee, das Handeln Gottes selbst, darstellt. Darum hieß es schon vor der "Composition": Die "Scene des ersten Kapitels ist offenbar der Grund des ganzen Buches."[869]

Mit Blickrichtung auf diesen Grund leitet Herder zum Abschnitt II seiner Interpretation über:

---

866 XI, 296.

867 XI, 319.

868 Vgl. XII, 7.

869 XI, 312.

"Hohe Anlage des Buchs, von der ich nur einige schwache Züge entworfen! Wenn es kein Fürst geschrieben hat, so ist es eines Fürsten werth: denn seine Denkart ist königlich und göttlich. Durchs *Ganze des Buchs* hin handelt Gott als König, Hausvater und Weiser der weiten Schöpfung. Engel und Mensch, Rabe und Behemoth sind in seinen Augen gleich. - Die schönsten Beschreibungen von Gottes Eigenschaften und seiner Weltregierung, die beredtesten Trostgründe und was man über Providenz und Menschenschicksal für und wider sagen kann, sind durchs Buch hin zerstreuet; die höchste Aufrichtung und Lehre ist aber die Einfaßung des Buchs selbst, Epopee der Menschheit, Theodicee Gottes, nicht in Worten, sondern im Verhängniß, in seiner stillen Tath."[870]

In Herders Interpretation der Gottesrede und der daraus entspringenden wahren Theodizee des Menschen ist bereits klar geworden, daß Herder Hiob und den Dichter ineinander überblendet. Indem von der wahren Theodizee die Rede war, war zugleich das Hiobbuch als Naturpoesie gemeint. Indem das Hiobbuch als Naturpoesie angesprochen wird, ist es als Sprache eines Menschen gesehen. Herder macht diesen Zusammenhang explizit, indem er in Abschnitt II die das Hiobbuch konstituierenden Vorgänge ins Licht hebt und das Hiobbuch als Ganzes aus der gestaltenden Kraft des Dichters erklärt; er muß also zeigen, wie die Zusammenordnung von wahrer Theodizee des Menschen und Theodizee Gottes zustandegekommen ist. Dieser Gedankenschritt vollendet allererst Herders Interpretation. Denn erst jetzt wird endgültig aufgedeckt, worin "oben" und "unten" verknüpft sind. Der Dichter (und mit ihm der Leser) ist das einheitstiftende Moment und die Theodizeen sind als Entwürfe des Dichters zu beschreiben, der sich selbst und seine Welt reflektiert - und dies, wie aus der Doppelstruktur des Ganzen hervorgeht, wiederum im Parallelismus (von Himmel und Erde). Herder sieht zwei verschiedene Möglichkeiten der Konstitution des Buches, ausgehend einerseits von der Theodizee Gottes, andererseits von der Theodizee des Menschen[871]. Die erste Möglichkeit, ausgehend von der Theodizee Gottes, sieht den Autor als "hohen Dichter", der in einer poetischen Konstruktion die Theodizee Gottes an dem Verhängnis eines Leidenden darstellte, selber aber nicht von dem erzählten Geschehen betroffen war. Nach dem Autor dieser ausgedachten Theodizee fragt Herder so:

"Und wo ist dein Grab, du früher Weiser, der diese Theodicee und Epopee aussann, der sie in diese stille That, das Verhängniß eines Leidenden auf seinem Aschenhaufen brachte und mit geflügelten Sprüchen seiner Weisheit, wie mit den Funken seiner raschen Seele befeuerte und kränzte? Wo ist dein Grab, du hoher Dichter, Vertrauter des göttlichen Raths, der Engel und Menschenseelen, der du Himmel und Erde in Einen Blick zusammen faßtest und von der Klage des Gequälten im Schattenreiche bis zu den Sternen, ja über die Sterne hinauf deinen Geist, dein Herz, deine Dichtungsgabe, deine Leidenschaft schwangest? Blüht eine ewiggrünende Cypreße auf deiner Ruhestäte? oder liegst du verborgen, wie dein verschwiegner Name und läßest dein Buch zeugen und singst, hoch über unserm großen Aschenhaufen so vieler Gequälten, mit Morgensternen um deines Weltregierers Thron?"[872]

Es leidet keinen Zweifel, daß Herder erst in der zweiten Möglichkeit jenes Verhältnis von Dichter und Gedicht sieht, das ihm "angenehm zu denken"[873] ist. Hier denkt Herder von der Perspektive aus, die sich gleichsam von unten her ergibt und entwickelt die Konstitution des Hiobbuches an der individuellen Erfahrung des Dichters. Hier ist das Verhältnis von Aschenhaufen und Text umgekehrt, hier geht der Dichter von seinem eigenen, wirklichen Leiden aus, hier kann Herder behaupten, der Text sei aus dem Leben entstanden. Die Geschichte der Leiden des Dichters ist dann der Ursprung des Buches, diese Geschichte geht durch das Hiobbuch, löst sich im Buch aus ihrer verschlossenen Singularität

---

870 XI, 319. Hv. J.M.

871 Hierin zeichnen sich die später in der Exegese diskutierten Möglichkeiten ab, die Entstehung des Dialogteils vom Rahmen her zu denken oder den Rahmen als spätere Einfassung des Dialogteils aufzufassen; freilich wiederum mit dem Unterschied, daß Herder nicht wie die Exegese auf den Buchstaben blickt, sondern die Intentionen des Dichters erfassen will und daher in beiden Alternativen nur zwei verschieden akzentuierende Möglichkeiten sieht, das Ganze des Textes einheitlich zu gestalten.

872 XI, 319.

873 Vgl. XI, 315.

(der Dichter macht "zum andern mal den Klagen (s)eines Herzens Luft"[874]), gewinnt als Darstellung aber auch eine neue Qualität, indem der Dichter jenen Plan gestaltet und ausspricht, vor dessen Unendlichkeit (er als) Hiob verstummt, indem er also im Übergang von der falschen zu wahren Theodizee sein Leiden poetisiert und damit erkennt. So kann das Leiden des Dichters wieder in ähnliche Situationen eingehen. Wenn das Hiobbuch textgewordene Geschichte eines Leidenden ist, wird es auch wieder Geschichte der Leidenden (der Leser), die Geschichte aller leidenden Rechtschaffenen. Als einen dieser Hiobleser zitiert Herder am Ende Jakobus (5,11). Der Übergang von der Geschichte der Entstehung in die Geschichte des Werdens verknüpft Entstehung und Werden nicht arbiträr, sondern notwendig, denn der Übergang ist der Ursprung des Textes. Darum interpretiert Herder die Naturmetaphern des Gedichts so, daß sie die im Tod des Dichters entspringende Wirkung des Werks meinen; so ist im Text das Leben des Dichters mit dem der Nachwelt verknüpft.

"Oder warst Du der Geschichtschreiber deiner Leiden und deines Triumphs, deiner überwindenden und überwundnen Weisheit, Du der glückliche Unglückliche, der Gequälte und Belohnte selbst? So hast du zum andern mal den Klagen deines Herzens Luft gemacht und deinen Sieg über Jahrtausende und Welttheile verbreitet. Aus deiner Asche ist auch mit diesem Buch ein Phönix, ein verjüngter Palmbaum hervorgegangen, deßen Wurzeln das Waßer saugen. Da du, wie du wünschtest, in deinem Nest erstarbst, hat sich der Weihrauch desselben umhergebreitet, hat manche Ohnmacht erquickt und wird sie erquicken bis zum Ende der Zeiten. - Du ziehst den Himmel auf Erden, sein himmlisches Heer lagerst du unsichtbar um das Bett des Kranken, sein Leiden wird Schauspiel der Engel, Bewährung Gottes in seinem Geschöpf, auf das sich wie zu Rechtfertigung seiner eignen Sache prüfend sein Blick heftet. Siehe, wir preisen selig die erduldet haben. Die Geduld Hiobs habt ihr gehört, und das Ende des Herren habt ihr gesehen: denn der Herr ist barmherzig und ein Erbarmer."[875]

Zusammenfassend und zugleich in philosophiegeschichtliche Horizonte weiterführend ist festzuhalten, daß Herders "Komposition" das Hiobbuch als ästhetische Theodizee begreifen läßt. Ihre allgemeine Grundlage ist die hebräische Naturpoesie. Das Hiobbuch bringt in sie aufklärend Güte und Weisheit Gottes. Es ist zugleich die poetische Darstellung des Naturganzen durch die Situation und Geschichte eines Menschen sowie die Einsicht des Menschen in das Ganze. Jenes Ganze ist trotz der Naturgrundlage nicht blindes Schicksal[876]. Gegen Spinoza interpretiert Herder die Natur in optimistischem, positivem Sinn, Güte, Macht, Weisheit, Liebe und Ordnung offenbarend. Herder hellt mit Leibniz die Natur teleologisch auf. Wendet Herder hier Leibniz gegen Spinoza, so ist ein anderes Moment seiner Interpretation mit Spinoza gegen Leibniz zu erklären[877]. Das Hiobbuch ist als Theodizee zugleich Darstellung und Kritik der Theodizee, insofern es in einem Weisheitskampf die Auseinandersetzung einseitiger Theodizeen schildert und in der wahren Theodizee terminiert. Weil Natur die Mitte bildet der Theodizee Gottes und des Menschen, fällt die Differenz Gottes zur Welt (und ihren Übeln) weg, im Hinblick auf die Gott gerechtfertigt werden müßte.

---

874 XI, 319.

875 XI, 319f. Zur an das Stichwort Phönix anschließenden Metaphorik vgl. Hi 29,18f.

876 Alle Metaphern, mit denen Herder seinen Naturbegriff im Geist der Ebräischen Poesie "theologisch" umstellt, gehen auf das Sehen (Auge, Licht, Morgenröte). Herder denkt aber die gleichsam tragische Dimension mit, in der das Ganze für den Einzelnen erscheinen kann; das Hiobbuch ist das Heldengedicht der Menschheit und artikuliert ein "tiefes Weh" (X, 131). Vgl. als moderne tragische Interpretation des Hiobbuchs P.Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, 358-366. Für Ricoeur ist die Gottesrede im Gegensatz zu Herder die tragische Nicht-Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens.

877 "Mit" und "gegen" sind an dieser Stelle als philosophiegeschichtliche Interpretation zu verstehen. Herder selbst hätte es so nicht gesagt, da er Leibniz und Spinoza zusammensah; über die dabei entstehende gedankliche Mischform vgl. P.Kondylis, Aufklärung, 628ff. Herder sieht Spinoza als Cartesianer, dessen Dualismen er vereinigungsphilosophisch überwinden will, wozu ihm der Leibnizsche Kraftbegriff dient (vgl. Kondylis, Aufklärung, 630). Was dabei herauskommt, ist ein gemeinsamer Nenner von Spinoza und Leibniz, den Kondylis "Determinismus der Freiheit" (a.a.O., 631) nennt.

Im Gegensatz zu Leibniz wird der rationale Diskurs über die Verteidigung Gottes gegenüber dem Bösen und dem Übel kritisiert, aber nicht im Sinne einer theologischen Argumentation, die auf die Rechtfertigung des sündigen Menschen verweisen würde, sondern aufgrund des mit dem Naturbegriff gegebenen spinozistischen Moments, so daß es die Frage nach der Vereinbarung von Gott und dem Bösen gar nicht geben kann, weil Gott und Natur als die Einheit des Ganzen nichts Böses enthalten können[878], bzw. alles Böse nicht einmal Privation ist, sondern als positives Moment zur Bedingung für das Gute wird und damit in das optimistisch gedachte Ganze verschlungen wird. Wo Leibniz der Differenz von Gott und Welt in der Theodizeefrage so viel Raum gibt, daß er über Gottes Zulassung des Bösen sprechen muß, da sind für Herder alle Versuche der Rechtfertigung Gottes endlich und einseitig, Gründe im Staube suchend. So laufen in der Hiobinterpretation zwei Motive gegeneinander. Mit Leibniz und gegen Spinoza geht es um die *Theo*dizee, die weisheitliche Aufklärung der Natur durch Gott, mit Spinoza gegen Leibniz um die letzte Rechtfertigungsunbedürftigkeit dieses Gegenstandes[879], dessen Nicht-Gutes eine sprachlich-ästhetische Sublimierung erfahren kann[880]. Daher kann man im Hinblick auf die subjektive Konstitution des Gedichts sagen: In der Subjektivität des Hiobtheodizee als Entwurf des Dichterhiob, in der Erkenntnis und Sublimierung seiner Leidenswelt durch Sprache überbietet er das System dadurch, daß er es als Deutung seiner Geschichte selbst herstellt. Theodizee ist hier das überbietende Resultat der in der individuellen Hiobgeschichte versuchten einseitigen Weltentwürfe, aber nur im Zusammenhang der Hiobgeschichte, also im unaufhebbaren Bezug zur Kritik der Theodizee. Indem Herder die hebräische Theodizee als Hiobgeschichte sieht, ist die in der Geschichte gestaltete Differenz konstitutiv zwischen Hiob als Gegenstand der Geschichte (der auch lediglich eine einseitige Theodizee hervorbringt) und der verstandenen und aufgehobenen Geschichte als Gegenstand des dichtenden Hiob.

Die gestaltete Theodizee aber sagt, daß die Theodizee des Menschen nicht zur Theodizee Gottes werden kann. Die Differenz zwischen dem ersten Schöpfer, der handelt und ins Sein ruft und dem Poeten als dem zweiten Schöpfer, der diesen Vorgang zur Sprache bringt, bleibt. Die Theodizee des Menschen kann nie etwas anderes als ästhetische Theodizee sein, eine Theodizee der Anschauung, der Spiegel der Natur, nicht das Ding an sich erkennend.

Die Art und Weise, in der Herder das Hiobbuch als ästhetische Theodizee interpretiert hat, weist keine direkte Parallele in den religionsphilosophischen Hioblektüren auf, die sich auf das Theodizeeproblem beziehen, weil Herder nicht wie üblich bei der Hiobfigur ansetzt, sondern beim Vorgang der Konstitution des Gedichtes durch den Dichter; der Dichter gestaltet mit seiner Einbildungskraft eine Welt, die weder der Legitimation bedürftig, noch ihrer fähig ist, weil sie von sich aus sich als gut darstellt, sofern sie durch den Gottesbegriff aufgeklärt ist und poetisch ausgesprochen werden

---

878 Alles Böse ist ein Nichts, wie es in den "Gott"-Gesprächen über Spinoza heißt, die Übel sind Schranken, Gegensatz und Übergang, vgl. XVI, 570f. Für die Bezüge Herders zu Spinoza und Leibniz vgl. P.Kondylis, Aufklärung, 615-636; für die Spinozarezeption vgl. M.Bollacher, Der junge Goethe und Spinoza, 135-167; R.Otto, Herder auf dem Wege zu Spinoza, Weimarer Beiträge 24, 1978, 165-177; H.Lindner, Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders.

879 Diese Formulierung ist ein Versuch, die funktionale Verknüpfung der grundlegenden philosophiegeschichtlichen Tendenzen der Hiobinterpretation anzudeuten. Herder selbst hat kein Interesse an der Herleitung dieser Verknüpfung von Spinoza und Leibniz, ihm kommt es auf das Resultat an, die Integration von Kausalität und Teleologie, dazu vgl. Kondylis, Aufklärung, 632.

880 Vgl. dazu P.Kondylis, Aufklärung, 631, der auf die Herders Theorie impliziten metaphysischen Setzungen aufmerksam macht.

kann[881]. Wir können aber in Kap. 4.2 zeigen, daß Herders Hioblektüre jenseits ihres spezifisch ästhetischen Zugangs dennoch Gemeinsamkeiten mit einigen Lektüren der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besitzt, die die Art und Weise betreffen, in der das Hiobbuch im Sinne einer Theodizee und einer Theodizeekritik zugleich aufgefaßt wird.

Die Wirkungsgeschichte der Hiobinterpretation Herders in der Exegese ist bescheiden. Sie geht kaum über den reinen Begriff der Theodizee hinaus, der aber wohl auch eher im Bewußtsein der Zeit vorhanden war[882]. Ihr besonderer ästhetischer Zugang ist nicht weiter verfolgt worden, wohl weil er untrennbar mit dem Poesiebegriff zusammenhängt, und dieser quer zur Logik und Praxis der exegetischen Forschung lag.

Aber es gibt immerhin ein Motiv, das eine kleine Wirkungs- und zugleich eine lange Vorgeschichte aufweist. Es handelt sich um die Sätze, daß Hiob als der Ruhm und Stolz Gottes leide, daß Hiob das Wort des Schöpfers rechtfertige und daß Gott auf Hiob wie zu Rechtfertigung seiner eigenen Sache blicke[883]. Zunächst schlägt sich hier die seit der Alten Kirche (Gregor d. Gr.), dann auch bei Luther und Hobbes[884] festzustellende Verbindung von Hiobbuch und Johannes 9,3 nieder. Diese Stellenverbindung lebt von einem ursprünglich christologischen Motiv; aber sie konnte auch in Hobbes natürlicher Religion aufgegriffen werden, um die Unmöglichkeit einer Rechtfertigung der Macht Gottes darzustellen. Bei Herder liegt ebenfalls eine Abblendung der christologischen Implikate vor. Der Satz von Herder ist zwar nur selten berücksichtigt worden[885], aber es ist nicht zufällig, daß er gerade in einer christologisch begründeten Hiobinterpretation wieder auftaucht. Wilhelm Vischer schreibt in seinem Buch "Hiob - ein Zeuge Jesu Christi", ohne den Bezug zu Herder nachzuweisen: "So sitzt Hiob auf dem Aschenhaufen als der Ruhm Gottes und bewährt das Ehrenwort, das der Schöpfer für ihn gegeben hat."[886] Ähnlich greift Vischer auch den Gedanken Herders von der Rechtfertigung Gottes durch Hiob auf, in den er folgendermaßen einführt: "Gott will sich gegenüber ein Geschöpf haben, das ganz und gar von seiner Güte und für seine Güte lebe und ihn, ihn selbst nicht irgendein Gut, von ganzem Herzen liebe. Gibt es keinen Einzigen, der diesen guten Willen Gottes entspricht, dann ist die Welt nicht gut, dann ist Gottes Werk, mag seine Welt sonst vollkommen sein, mißlungen. Gibt es aber Einen, auch nur einen Einzigen, dann ist durch ihn Gott und sind durch den Einen die andern alle gerechtfertigt. Es geht um mehr als nur um Hiob. Gott legt für diesen Einen sein Ehren-

881 Herder unterscheidet sich auch hier von der neueren Sicht der Weisheit Israels, wie sie etwa G.v.Rad vertritt. V.Rad argumentiert ganz auf der inhaltlichen Ebene, wenn er für das Hiobbuch sagt, es stelle eine argumentativ unabgeschlossene Weltsicht dar, die die Hiobfrage ungelöst im Raum stehen lasse: "Nur Jahwe kann das Hin und Her der Meinungen durch eine Entscheidung zum Abschluß bringen, wobei es freilich interessant genug ist, daß auch diese göttliche Entscheidung ihrerseits thematisch nicht an den Dialog anknüpft, um ihn einer Lösung zuzuführen." (Weisheit in Israel, 396) Hier bleibt Herders Interpretation m.E. eine wichtige ergänzende (und vielleicht v.Rads leisen Supranaturalismus korrigierende) Wahrnehmung, insofern er von der Ebene der Produktion dieses Gedankens ausgeht und ihn als menschliche Sichtweise erschließen kann. Alles "Weh" ist für Herder ein Teil des Sprachvorgangs Hiobbuch, bereits sublimiert und aufgehoben; das scheint mir eine unwiderlegliche und unhintergehbare Beobachtung zu sein. Das heißt aber, alles Unabgeschlossene und Nichtbeantwortete ist Teil eines poetischen Entwurfs und damit, nach Herder jedenfalls, Teil einer umfassenden Welterklärung. Die Frage ist, ob man damit notwendig zu der etwas optimistischen Sicht kommen muß, die Herder mit dem Hiobbuch verbindet; immerhin zeigt die Vernachlässigung der Produktionsdimension, daß v.Rads Interpretation keineswegs die Weisheit Israels darstellt, wie sie historisch, "wirklich" war, sondern wie sie dem Interpreten erscheint. Gerade angesichts der gegenwärtigen Neigung, am Hiobbuch das Offenlassen aller Fragen zu rühmen, sollte Herders Hinweis auf den umfassenden Antwortcharakter nicht ungehört bleiben, auch wenn die metaphysische Voraussetzungen Herders nicht ohne weiteres akzeptiert werden können.

882 Vgl. u.S.195ff.

883 Vgl. XI, 316f.

884 S.o.S.42f.

885 Vgl. z.B. F.H.Jacobi, Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, Werke III, 427 (das wird von F.Delitzsch als Motto seines Kommentars genommen, 1876, 1); vgl. auch G.v.Rad, Weisheit in Israel, 269.

886 2.Aufl. 1934, 6.

wort ein, weil es an diesem einen Punkt ums Ganze geht. Es geht um Gottes Ehre."[887] Schließlich heißt es zu Hi 1,21: "Gott ist gerechtfertigt."[888] Für Vischer ist dieser Satz nur christologisch zu legitimieren, denn nur Jesus Christus hat "das Ehrenwort Gottes gerechtfertigt"[889]. Den Satz Herders aufnehmend, entdeckt Vischer in ihm das altkirchliche Motiv von Hiob als Typos Christi wieder: "So weist das Hiobbuch über sich selbst hinaus auf das Evangelium vom Christus Jesus, dem Menschensohne, der als der Knecht des Herrn treu blieb bis in den Tod."[890] Vischer hat sich das alte Motiv von Herder neu geben lassen, das dieser, den christologischen Sinn zudeckend, in eine schöne Formulierung gebracht hatte (die schon Rosenmüller lobte[891]), und hat es christologisch reformuliert.

---

887 Vischer, a.a.O., 5.

888 Vischer, ebd. K.Barth war Vischers Redeweise von der Rechtfertigung Gottes im Hiobbuch offenbar zu gewagt. Das typologische Motiv Hiob-Christus übernimmt Barth, spricht aber lediglich davon, daß Jahve auf Hiob setzt, risikoreich handelt als Ausweis seiner Souveränität, vgl. KD IV/3,496.

889 Vischer, a.a.O., 35.

890 Vischer, a.a.O., 34.

891 Vgl. Rosenmüller, Scholia in Iobum, 17: "Optime Herderus..."

4 THEODIZEE UND HIOBBUCH - KANT

Was Herder als sinnliche Weltinterpretation des Hiobbuchs einfühlsam nachzeichnete, tritt bei Kant ins harte Licht des kritizistischen Begriffs und wird ausdrücklich auf die Philosophiegeschichte des 18.Jh. bezogen. Zum Hauptthema der Kantischen Hiobinterpretation wird die Theodizee. Doch obwohl dies der religionsphilosophische Begriff ist, der dem Hiobbuch seit dem 18.Jahrhundert am häufigsten zugeordnet wurde und der auch gegenwärtig mit ihm verbunden ist, scheinen zentrale Fragen nicht genügend geklärt zu sein. Umstritten ist beispielsweise schon die Grundfrage, ob das Hiobbuch als Theodizee zu bezeichnen ist oder nicht. Kommt man von Herder her, so ist die Frage eindeutig zu bejahen, blickt man auf Kant, so scheint die Antwort nicht so eindeutig ausfallen zu können. Wenn man das Problem rezeptionsgeschichtlich stellt, wie es zu unseren Aufgaben gehört, so wäre zu prüfen, ob und inwiefern sich Herders und Kants Hiobauslegungen in bezug auf das Theodizeeproblem vergleichen lassen, ob sie sich unterscheiden, eine Gegenposition darstellen oder aber ein gemeinsames Interpretationsmuster ausfüllen. Abschnitt 4.2 geht diesem Fragenkomplex nach mit dem Ziel, genauer zu bestimmen, wie konstant, mit welchen Variationen und auf welcher philosophischen Ebene das Thema der Theodizee und das verwandte der Vorsehung dem Hiobbuch zugeordnet wurden; die historische Extension dieser Zuordnungen, deren Beginn wir bei Maimonides ausgemacht haben, kann dabei gleichfalls nachgeprüft werden bis über Kant hinaus ins 19.Jh.

Kants Hioblektüre, die in 4.1 dargestellt werden soll, hat gegenüber derjenigen Herders den Vorzug, daß sie recht genaue begriffliche Bezüge auf die Theodizeedebatte des 18.Jh. herstellt; sie ist aber zugleich ein bedeutendes Dokument der Interpretation auch im Hinblick auf die, nicht besonders zahlreichen, exegetischen Auslegungen, die sich dem Hiobbuch über das Theodizeeproblem nähern, insofern sich aus Kant rezeptionsanalytische Gesichtspunkte herleiten lassen.

4.1 Kants Hioblektüre und die Theodizeekritik

Kants Theodizeekritik und die Hiobinterpretation finden sich in dem 1791 in der Berlinischen Monatsschrift erschienenen kurzen Aufsatz "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee"[892]. Werkgeschichtlich gesehen gehört dieser Text zur Arbeit des späteren Kant an der Religionsphilosophie. Bedenkt man diesen Kontext der Religion, so ist es von vorneherein nicht überraschend, daß Kant das Theodizeethema mit einem biblischen Text erläutert,

892 Zitiert wird Kant, wo es möglich ist, nach 10bändigen Ausgabe von W.Weischedel, Darmstadt 1975 mit der Bandangabe vor der Seitenzahl. Texte, die dort nicht zu finden sind, werden nach der Akademieausgabe zitiert, ebenfalls mit Band- und Seitenzahl. Der Theodizeetext steht in der Ausgabe von Weischedel 9, 103-124. Die Sekundärliteratur zur Theodizeeschrift ist umfangreich; da sich aber hier, bei einem Seitenthema der Philosophie Kants, keine wesentlichen Forschungsprozesse abzeichnen, trägt es nicht viel aus, die Sekundärliteratur vollständig zu versammeln. Wichtig erscheinen folgende neuere Arbeiten: P.Fontan, Histoire et philosophie; J.Fritzsche, Zu Theodizee und kosmologischem Optimismus bei Kant; C.F.Geyer, Leid und Böses, 108-113; ders., Das Jahrhundert der Theodizee; H.Gollwitzer, Krummes Holz - aufrechter Gang, 239-250; W.Hamacher, Das Versprechen der Auslegung; W.Huber, Theodizee; H.-G.Janßen, Gott-Freiheit-Leid, 50-71; ders., Das Theodizee-Problem in Kants kritischer Philosophie; C.Link, Die Überwindung eines Problems; A.Loades, Kant and Job's Comforters; F.Lötzsch, Vernunft und Religion im Denken Kants, 115-135; W.Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, 189-218; W.Schultz, Die Korrektur des Weltbildes der Theodizee; W.Sparn, Leiden - Erfahrung und Denken, 42-50; W.Strolz, Die Hiobinterpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch; O.Marquard, Idealismus und Theodizee, ders., Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18.Jahrhunderts. Zu nennen sind auch die Arbeiten zur Preisaufgabe 1908 der Kantgesellschaft, die den Theodizeebegriff weitgehend systematisch-philosophisch verstehen; über das Problem der Theodizee haben zu dieser Gelegenheit gearbeitet J.Kremer, O.Lempp, R.Wegener, K.Wollf. Eine gute und knappe Einführung zum Theodizeeproblem bietet C.F.Geyer, Das Theodizeeproblem - ein historischer und systematischer Überblick.

wie er auch in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die schriftliche Tradition des gegebenen Kirchenglaubens auf ihre immanente Vernünftigkeit prüft. Blickt man auf die Theodizeedebatte, so scheint es jedoch nichts weniger als üblich gewesen zu sein, das Thema mit einem biblischen Text, z.B. dem Hiobbuch, zu erläutern. Daß Kant es dann dennoch tut, ist ein bislang zu wenig beachtetes Problem, das nach Erklärung verlangt. Es könnte sein, daß die Erklärung darin zu finden ist, daß der Stellenwert des biblischen Textes für die philosophische Gedankenführung bei Kant höher ist, als man für gewöhnlich annimmt. In welchem Sinn also kann es als bedeutsam gelten, daß Kant die Theodizee mit den Zeichen "Hiobbuch" und "Religionsphilosophie" verknüpft?

Bildet der Bezug auf den biblischen Text den einen Schwerpunkt unserer Untersuchung, so hat der andere auf der Analyse der Theodizeekritik zu liegen, und zwar so, daß die Tradition des Themas im 18. Jahrhundert, des "Jahrhunderts der Theodizee"[893], mitberücksichtigt wird. Im Thema der Theodizee ist der Bezug zu Leibniz gesetzt, auch wenn Kant das nicht sehr explizit macht. Daß er vorhanden ist, dafür spricht jedenfalls Kants Absicht, mit der Kritik die Theodizeeprozesse für immer zu beenden, eine Absicht, die eine Reihe von Versuchen voraussetzt, die bei Leibniz begonnen haben und denen ein Ende gesetzt werden soll.

Beide Gedankenreihen zusammengenommen, wird zur Frage, wie die Hiobauslegung mit der Geschichte und der Kritik der Theodizee im 18. Jh. zusammenhängt. Ihre Beantwortung erfordert eine rekonstruierende Interpretation der Theodizeekritik Kants, die folgende Momente berücksichtigt: Der Überblick über Kants Bibelhermeneutik (4.1.1) zeigt die philosophisch-hermeneutische Begründung für Kants Zugriff auf das Hiobbuch. Die philosophiegeschichtliche Hinführung zu Kants Text (4.1.2) stellt die Entwicklung und den Zustand der Theodizeedebatte in der zeitgenössischen Moralphilosophie dar, das Gegenbild also, gegen das Kant die Hiobfigur ins Spiel bringt. Die Theodizeekritik wird, Kants Text entsprechend, in zwei Schritten untersucht, indem wir zunächst im ersten, kritischen, Teil die philosophische Präzisierung des Theodizeethemas erheben (4.1.3), um dann die religionsphilosophische Interpretation der Theodizee durch das Hiobbuch zu untersuchen (4.1.4). Abgeschlossen wird dieser erste Teil des Kapitels durch einen Überblick über die Vor- und Nachgeschichte des Hiobbildes Kants, das neben dem Theodizeethema zu den rezeptionsgeschichtlich bedeutenden Dimensionen seines Aufsatzes gehört (4.1.5).

4.1.1 Aspekte der Bibelhermeneutik Kants

Zunächst könnte es fraglich erscheinen, ob in Kants Hiobauslegung überhaupt hermeneutische Fragen eine Rolle spielen; sehr viel direkter nämlich als Herder bezieht Kant das Hiobbuch auf eine religionsphilosophische Fragestellung. War Herders Hioblektüre genuin hermeneutisch angelegt, indem sie sich einerseits aus dem weiten Kontext der Literatur- und Poesiegeschichte des Alten Testaments, andererseits aus der Beobachtung der subjektiven textkonstituierenden Momente (in Dichter und Leser) heraus konzentrierte, so erscheint bei Kant das erste Moment (die Bestimmtheit des Textes in sich) erheblich reduziert; er interessiert sich nicht für die Genese des Textes und seinen historischen Zusammenhang, sondern zielt auf das, was er gegenwärtig moralisch aussagen kann. Obwohl damit eine wesentliche Seite hermeneutischer Reflexion verkürzt wird, ist Kants Hioblektüre als hermeneutisch reflektiert zu bezeichnen, insofern das Hiobbuch ein Gegenstand des auslegenden Subjekts bleibt. Kant gibt in der Theodizeeschrift zu verstehen, daß er mit dem Hiobbuch ein altes, heiliges Buch zur Hand nimmt und in der "physischen Geographie" spricht er von ihm sogar

---

893 So der Titel des Aufsatzes von C.F.Geyer, Kant-Studien 73, 1982, 393-405.

als "dem wahrscheinlich ältesten und mehr als anderthalb Jahrtausende vor unserer Zeitrechnung geschriebenen Buche"[894].

Hermeneutische Fragen spielen aber auch eine zentrale Rolle im positiven Teil der Theodizeekritik. Kants Versuch, eine andere Art von Theodizee zu formulieren, ist verbunden mit der Anknüpfung von Hermeneutik an den philosophischen Begriff. Auslegung der Natur ist das zentrale Stichwort, das in den theodizeekritischen Vernunftbegriff ein hermeneutisches Element einführt. Theodizee hat es damit offenbar auch bezüglich ihres Verfahrens mit dem Kontext von Religion und Bibel zu tun als den Gebieten, in denen das hermeneutische Problem zu Hause ist. Die Analyse der Theodizeeschrift bedarf der Aufmerksamkeit auf den hermeneutischen Komplex im Denken Kants[895], also die Bibelhermeneutik. Denn hier dürften zumindest Formäquivalenzen zur hermeneutischen Frage in der Theodizee auftreten.

Kants Ansicht über die Bibelhermeneutik, die er im Streit der Fakultäten niedergelegt hat[896], kann zunächst mit dem Stichwort "moralische Auslegung" gekennzeichnet werden. Dabei gilt die hier nicht zu diskutierende doppelte Voraussetzung Kants, die Religion als auf ihren moralischen Kern zurückführbar zu erklären und umgekehrt als Realisierungsraum der Moral aufzufassen; es sind also einerseits in der biblischen Tradition und der Kirchenlehre tatsächlich philosophische, d.h. vernünftige Themen auszukernen, und andererseits wird die Moral notwendig zur moralischen Religion, indem das moralische Handeln auf das höchste Gut ausgerichtet wird, welches das philosophische Thema von Religion ist[897]. Die moralische Auslegung der Bibel ist dann die der einen Seite dieser doppelten Reflexion entsprechende Methode, im historischen Dokument, bzw. im Glauben der vorhandenen Kirche, in der zufälligen, sinnlichen Geschichtswahrheit also, die *eine* notwendige Vernunftwahrheit zu entdecken und zu beschreiben[898].

Die Bibel als historisch zufälliges Dokument weist einen grundsätzlichen Doppelcharakter auf, sie ist zugleich Geist und Buchstabe, sie enthält den reinen Religionsglauben und einen statutarischen Kirchenglauben[899]. Für Kant ist die Bibel in ihrem Doppelcharakter ein sinnlich-anschauliches Mittel, um den Menschen die reine Vernunftreligion eingängig zu machen[900]. Sie ist dies freilich nur dann, wenn ihr moralischer Kern freigelegt ist und sie ausgelegt wird auf den

---

894 Zit. nach C.v.Kügelgen, Die Bibel bei Kant, 32 (dort aus Volmer II [1], 149.)

895 Vgl. dazu auch W.Hamacher, Das Versprechen der Auslegung, der sogar innere Bezüge auf die Logik der praktischen Vernunft herausstellt (kategorischer Imperativ als Sprachakt).

896 Vgl. Streit der Fakultäten, 9, 261-393; genauer 300-340 und auch Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 7, 770-777. Vgl. zu Kants Bibelhermeneutik auch E.Klostermann, Kant als Bibelerklärer; H. d'Aviau de Ternay, Kant et la Bible; Y.Yovel, Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant.

897 Vgl. die Argumentation in der Vorrede zur 1.Aufl. der Religionsschrift, 7, 649-655; zum Stichwort Realisierung H.Renz, Geschichtsgedanke und Christusfrage, bes. 29f.

898 Vgl. dazu 9,301.

899 Statutarisch heißt für Kant ein durch Statuten dokumentierter und in Statuten lebender Glaube. Statutarisch ist auch die Offenbarung als historisch beschreibbarer Vorgang und Unterrichtsmittel, das der reinen Vernunft Eingang in das Leben verschaffen soll (vgl. 9, 302).

900 Zwischen Kants und Spinozas Schrifttheorie lassen sich dabei sowohl Ähnlichkeiten als auch Unterschiede feststellen. Nach Yovel sind sich beide einig, "that the Bible has no theoretical (cognitive) value; that its sole importance lies in its practical (ethical) function; and that to activate this function a good deal of historical and philological scholarship was necessary." (Bible Interpretation, 190). Sie unterscheiden sich jedoch tiefgreifend im Interesse, das sie mit der Bibelkritik verfolgen. Spinoza ging es darum, die auch politischen Herrschaftsansprüche der Orthodoxie zu bestreiten; daher mußte er Religion als Einbildung von der wahren Philosophie trennen. Für Kant hingegen ist Religion Realisationsmedium der Moral. Von daher kann ein biblischer Text aktuellen Sinn haben als pädagogisches Mittel für die Einführung der Vernunftreligion unter dem Volk. Die Methode Spinozas ist literarische Kritik zur Zerstörung aller Geltungsweisen des biblischen Textes, Kant hingegen konstruiert biblische Texte allegorisch, um sie als verhüllte rationale Wahrheit zu erweisen.

Geist in ihr, d.h. auf die reine Vernunftreligion und das heißt mit der Frage, wie wir bessere Menschen werden sollen[901]. Dafür muß die biblische Auslegung doktrinal sein; sie muß den historischen Text auf seine moralische Lehre befragen. Es geht darum, "der Schriftstelle (philosophisch) denjenigen Sinn unterzulegen, den sie in moralisch-praktischer Absicht ... in der Exegese annimmt; denn der Glaube an einen bloßen Geschichtssatz ist tot an ihm selber."[902] Nur die doktrinale, nicht die philologische Auslegung, ist "die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren inneren und allgemeinen Religion, die von dem partikulären Kirchenglauben als Geschichtsglauben - unterschieden ist"[903]. Blickt man statt auf die empirische Erscheinung der Bibel als geschichtliches Werk auf ihren rein vernünftigen Kern, so ist die doktrinal-moralische Auslegung sogar die authentische, d.h. "der Gott in uns ist selbst der Ausleger"[904]. "Der Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art) beglaubigten Ausleger seines Worts geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist."[905] Die philosophische Legitimierung der Bibel verläuft nicht durch ihre geschichtliche "Buchstaben"- , sondern durch ihre moralische "Geist"-Dimension[906].

Man nimmt allgemein an, daß diese Grundzüge der moralischen Bibelhermeneutik eine innere Differenzierung analog der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament erfahren. Inwiefern das überhaupt zutrifft und ob es das Verständnis des Hiobbuchs beeinflußt, bedarf jedoch der Überprüfung.

Die Stellung Kants zum Alten Testament wird nicht selten von seiner Kritik des Judentums her verstanden[907]. Dieser Weg entspricht auch den einschlägigen Texten in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hier entdeckt Kant zwischen dem Christentum und dem Judentum keine andere als eine historische und äußerliche Bezie-

---

901 Darin hat es nach Kant das Christentum lange Zeit mangeln lassen. Erst in Kants Gegenwart stellt sich der moralische Kern deutlicher heraus und wird das Geschichtsdokument tatsächlich zum Vehikel des moralischen Fortschritts. Vgl. Religion innerhalb..., 3.Stück, 7, 797.

902 Streit d. Fak., 9, 336f.

903 Streit d. Fak., 9, 337.

904 Streit d. Fak., 9, 315.

905 Streit d. Fak., 9, 338.

906 Vgl. dazu auch 9, 333. Da Kants Hermeneutik von den philosophischen Erfordernissen einer Theorie der moralischen Subjektivität her gedacht ist, besitzt sie angesichts der geschichtlichen Dimension der schriftlichen (Bibel) und institutionellen (Kirche) religiösen Gegebenheiten in Staat und Gesellschaft einen konstruierenden, oft gezwungenen Charakter (vgl. 7,771). Der Grund liegt in der nur negativen Kritik des Moments des Buchstabens. Zwar war auch bei Herder die Hermeneutik auf den Geist aus, der die Intention des Autors war. Aber Herder hatte den Buchstaben, die Philologie, und die Historie nicht abstrakt negiert, sondern als die individuelle Weise des Gegebenseins der Texte anerkannt und ihrem Geist zugeordnet. Bei Kant fällt die Philologie und die Historie des Textes aus, hermeneutisch relevant ist der reine Geist. Diese Konzentration auf das Subjekt macht den Text zur philosophisch-moralischen Allegorie. Ein zweiter Grund besteht darin, daß die Moralität des menschlichen Geistes an die Stelle des Heiligen Geistes tritt und die Texte auf die handlungstheoretische Interpretation des Menschen festlegt. In beiden Grundmotiven spiegelt sich die Differenz, die Kant von der ihm nächsten theologischen Richtung der Aufklärung, der Neologie, trennt (zur Neologie vgl. K.Aner, Theologie der Lessingzeit; E.Hirsch, Geschichte IV, 3-119; F.Lötzsch, Vernunft und Religion im Denken Kants, 224f). Kant reflektiert die neologische Theologie rationalistisch, indem er die Offenbarung von der Moral, d.h. der Autonomie des Menschen her konstruiert; also wird das "moralische Gesetz ... das Richtmaß für die Wahrheit der Offenbarungsreligion, und ihre Offenbarung ist nur unter dem Gesichtspunkt als wahr legitimiert, daß sie dem kategorischen Imperativ als der *inneren* Offenbarung ... (der) sich als moralisch-praktisch auslegenden Vernunft Folge leistet und unter dieser Norm die göttliche ist" (F.Lötzsch, a.a.O., 226f).

907 Zu Kants Auffassung des Judentums vgl. J.Guttmann, Kant und das Judentum; L.Diestel, Geschichte, 687f.757; H.Liebeschütz, Judentum, 16-22.

hung[908]. Für Kant ist der jüdische Glaube "ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze"[909], er zielt nur auf ein politisches Gemeinwesen und bildet keinen Religionsglauben aus, da er ein zukünftiges Leben nicht kennt, ohne welches "gar keine Religion gedacht werden kann"[910]. Der zur Moral verallgemeinerungsfähige reine Religionsglauben entsteht erst mit dem Christentum, "das, als eine völlige Verlassung des Judentums, worin es entsprang, auf einem ganz neuen Prinzip gegründet, eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkte."[911]

Das Alte Testament ist bei Kant aber nicht in jedem Denkzusammenhang das heilige Buch des Judentums.[912] Er kennt auch eine andere Perspektive, und um diese zu erschließen, erweist es sich als sinnvoll, zwischen Religion und Schrift zu unterscheiden. Das heißt: In der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft argumentiert Kant mit dem Interesse der Differenzierung der statutarischen Religion des Judentums und der moralischen Religion des Christentums; dabei sieht er auch die Schriften als Quellen der jeweiligen Religionslehre an[913]. Im Streit der Fakultäten aber setzt Kant bei der Schrift an, die der Gegenstand der Theologie ist. Hier wird das Alte Testament als Teil der Bibel mit dem Neuen Testament in die Kategorie Schrift gesetzt und die Bibel ist im Ganzen ein geschichtliches Werk mit reinem Vernunftkern[914].

Der erste Zugang ist von vorneherein kritisch gegenüber dem Alten Testament, weil es definiert ist als Quelle eines nichtreligiösen politischen Wesens. Der zweite Zugang unterzieht das Alte Testament, das historisch auch zur christli-

---

908 Der Unterschied zu Herder ist deutlich: Für diesen bestand das Vermittelnde zwischen Christentum und Judentum zwar auch in der Geschichte (und vorzüglich in der Sprache), dies waren aber zentrale Dimensionen seines Denkens. Doch in Kants Denken sind sie Objekte der Kritik als Trübungen der Reinheit der Vernunft.

909 Religion innerhalb ..., 7, 789.

910 Religion innerhalb ..., 7, 790f.

911 Religion innerhalb ..., 7, 792.

912 So aber faßt es etwa Diestel, Geschichte, 757 auf; ebenso vermutlich L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 30, Anm. 88; auch Liebeschütz, Judentum, unterscheidet wohl nicht, vgl. 17f.

913 In der Religionsschrift wird der Glaube des Judentums in einer nur erahnbar auf biblische Texte bezogenen Weise als gesetzlicher, diesseitiger und erwählter Glaube verstanden. Dieser altväterlich unvermengte (vgl. 7, 792) Glaube nimmt in späterer Zeit moralische Lehren aus seiner Umgebung auf, die aber in kein organisches Verhältnis zu seinem statutarischen Prinzip treten. Das Alte Testament, übrigens ein bis zum Weltanfang zurückführendes exemplarisches Geschichtswerk (vgl. 7, 837), wird von der christlichen Religion unter ihre Bücher aufgenommen und, zum Vorteil auch der zerstreuten Juden, durch die Geschichte hindurch aufgewahrt (vgl. 7, 804.838). Für den christlichen Glauben entsteht dadurch aber das gravierende Problem, daß mit dem Alten Testament ein "episodische(s) Anpreisungsmittel unter die wesentlichen Artikel des Glaubens" (7. 838) aufgenommen wurde, das zur Veräußerlichung der Religion führt und die Last der Gelehrsamkeit verursachte. Das Problem gilt nach Kant aber auch für das gegenwärtige Judentum. Auch ihm sind Ausleger notwendig, die das Alte Testament nicht nur historisch, sondern auf die Seligkeit des Menschen hin interpretieren (vgl. 7, 837).

914 Die Bibel ist ein "Kodex der Offenbarung eines vor viel hundert Jahren geschlossenen alten und neuen Bundes der Menschen mit Gott" (9, 330f). Die Differenz innerhalb der Bibel beschreibt Kant so: "Der biblische Glaube ist ein messianischer Geschichtsglaube, dem ein Buch des Bundes Gottes mit Abraham zum Grunde liegt, und besteht aus einem mosaisch-messianischen und einem evangelisch-messianischen Kirchenglauben, der den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig erzählt, daß er, von dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das Oberste ist, und wobei kein Mensch zugegen war, nämlich dem Weltanfang (in der Genesis) anhebend, sie bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis) verfolgt - welches freilich von keinem andern, als einem göttlich-inspirierten Verfasser erwartet werden darf" (9, 331). Doch scheint Kant Normen und Lehre eher aus dem evangelisch-messianischen Glauben aufnehmen zu wollen (vgl. 9, 333), wenngleich auch die *ganze* Bibel moralisch ausgelegt werden und die Göttlichkeit ihres moralischen Inhalts auf die Moralität des Volkes wirken soll (vgl. 9, 333.335); Kant engt die Möglichkeit von Moralität nicht auf das Neue Testament ein; die ganze Bibel kann sich selbst beglaubigen durch ihre Wirkung auf die Moralität des Menschen. Es ist dann freilich kein Zufall und läßt den Aufklärer Kant sehen, daß das Beispiel für nichtmoralische Texte aus dem Arsenal der aufklärerisch-rationalistischen Religionskritik stammt, nämlich Gen 22 (vgl. 9, 333; 7, 861).

chen Religion gehört und wie das Neue Testament der moralischen Interpretation fähig ist, dem moralischen Interpretationsverfahren, dessen Ergebnis in vielen Fällen kritisch sein wird, aber nicht in allen.

Unter welcher von beiden Perspektiven wird das Hiobbuch gelesen? Kant vermeidet zwar eine direkte Zuordnung zum Judentum ebenso wie zum Alten Testament. Da das Hiobbuch aber moralisch interpretiert wird, da ferner, wie noch zu zeigen ist, der philosophische Zusammenhang der Theodizee die Verknüpfung von Moral und Religion ist, kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß Kant es hier implizit als Teil der christlichen Bibel auffaßt. Dann liegt aber hier ein weiterer Beleg für den spezifischen, innerhalb des Alten Testaments allgemeinen, Geltungswert des Hiobbuches vor, der sich auch bei Herder fand. Fragt man, welche alttestamentlichen Texte in Kants Werken eine mehr als marginale Rolle spielen, so sind neben einigen Psalmen zu nennen: die Urgeschichte der Genesis, Gen 22 und das Hiobbuch[915]. Gen 22 dient als Beispiel für moralische Kritik; Gen 2-6 wird auf der "Lustreise"[916] zum mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte als Allegorie der Entstehung der Vernunft verstanden, in der Religionsschrift als Allegorie des Sündenfalls, der Übertretung des moralischen Gesetzes[917], zumindest im ersten Fall also im Sinne des das jüdische Alte Testament auszeichnenden Wertes für die Geschichte des Menschen[918]. Allein das Hiobbuch wird moralisch interpretiert, ja es wird zu einem das Prinzip des moralischen Glaubens erläuternden Text. Anders als die heiligen Bücher des Judentums wird also das Hiobbuch nicht zur historischen Gelehrsamkeit, sondern zum Verständnis der moralischen Religion gelesen. Wie bei Herder fällt auch bei Kant das Hiobbuch nicht unter den Begriff des Judentums, vielmehr enthält es allgemeine (bei Herder kosmologische und bei Kant moralische) Erkenntnisse, die seine religionsphilosophische Rezeption erlauben.

Kant versieht das Hiobbuch mit der Kennzeichnung "allegorisch"; damit ist das moralisch-konstruierende Verfahren gemeint, das die geschichtliche Verhüllung auf die rein moralische Wahrheit durchsichtig macht. Das so bezeichnete Verfahren ist (nicht anhand des Hiobbuchs) von seinen exegetischen Zeitgenossen kritisiert worden; insofern aber das Hiobbuch einer der Texte ist, die Gegenstand dieses Verfahrens geworden sind, führt ein Blick auf die exegetische Kritik zu einer weiteren Präzisierung des Stellenwerts des Hiobbuchs für Kant. Bemerkenswert für die Grundorientierung der Exegese sind die Einwürfe Eichhorns. Seine Kritik bezieht sich auf die Prämissen und das Verfahren der moralischen Interpretation. Eichhorn sah darin "den Versuch einer Erneuerung der Allegorese, der mit dem allgemeinen Geist der Zeit nicht mehr zu vereinbaren ist."[919] Der Geist der Zeit drückt sich für Eichhorn in der grammatisch-historischen Exegese aus. Ihr Prinzip läßt sich vereinfacht, bezogen auf das Verhältnis von Geist und Buchstabe und dessen Verständnis bei Kant und Herder, so formulieren: Hatte Kant Buchstabe und Geist getrennt, hatte Herder beide in einem notwendigen Bezug gesehen, so kehrt Eichhorn gewissermaßen die Position Herders um. Der Geist (und das heißt bei Eichhorn wie bei Kant: das Moralische) offenbart sich im Rahmen eines historisch-philologisch zu beschreibenden Fortgangs[920]. Folgerichtig kritisiert Eichhorn an Kant die durch die moralische Interpretation gegebene gleiche Behand-

915 Dazu könnte noch Ex.20,4 gerechnet werden, vgl. 7, 875.

916 9, 85.

917 Gen 2,16.17; 3, 5.6; vgl. 7, 691f.

918 Vgl. 7, 837.

919 O.Kaiser, Eichhorn und Kant, 120.

920 Wie die aller grammatisch-historischen Exegeten fußt die Position Eichhorns letztlich auf einer Identifizierung von Offenbarung und Geschichte (wie bei Herder). Der Geist kann nichts prinzipiell Neues bringen. Offenbarung kann "nicht in einem Einsenken ganz neuer Begriffe, sondern blos in Zusammenleitung bereits vorhandener Begriffe zu einem neuen Resultat bestehen." (ABBL 6, 1794, 59) Praktisch stehen damit zwei Möglichkeiten offen, die auch je nach Bedarf ausgenutzt werden: Man bindet die Offenbarung an die Geschichte (gegen Kant) und kann umgekehrt die Geschichte an die Offenbarung binden, also normativ christlich interpretieren.

lung alt- und neutestamentlicher Texte, die die historische Distanz zwischen ihnen vernachlässigt. Respektiert man den Abstand, kann man unmöglich auf den Gedanken kommen, "daß schon in den ältesten Urkunden der geoffenbahrten Religion die moralischen Aeusserungen so rein enthalten seyn können, wie sie die reinste practische Vernunft geben würde"[921]. Das Alte Testament ist "nur zur historischen Darstellung, wie die practische Vernunft sich ihrer allmählig bewußt worden"[922] zu gebrauchen. Kants Exegese widerspricht also dem Buchstaben[923]. Sie ist unhistorisch und zu wenig kritisch. Kant selbst hat, aus seiner Position folgerichtig, in den Einwänden der historischen Exegeten "gelehrte Hermeneutik" gesehen und vor dem Rückfall in "Buchstabenglauben" gewarnt; sein eigener Ansatz beruhe dagegen auf der "Vernunft, die jedem faßlich ist"[924].

Eigentümlich und zugleich signifikant für die Hiobauslegung im 18.Jh. ist, daß beide so unterschiedlichen Ansätze[925] sich in der Auffassung des Hiobbuchs als eines moralphilosophisch interpretierbaren Textes treffen. Für Eichhorn hätten die Schwierigkeiten bei konsequenter Anwendung seiner historischen Auffassung erheblich sein können. Gerettet hat den moralischen Wert des Hiobbuchs vermutlich der ästhetisch-poetische Eindruck. Trotz Kritik an der Technik des Dichters ist Eichhorn von der Überzeugung durchdrungen, daß im Hiob ein altes *und* moralisches Buch gegeben sei, eine *Überzeugung*, die zu Grundannahmen der grammatisch-historischen Exegese von der allmählichen Entwicklung der Moral querliegt und sich tatsächlich nur aus der nach Eichhorn in der Frühzeit weit entwickelten sinnlich-poetischen Denkweise herleitet, die im Hiobbuch gegeben zu sein schien[926]. Die Bewertung des Hiobbuchs ist unabhängig von der wissenschaftlichen Kritik, ein Vorgang, der auf den Stellenwert des Hiobbuchs bei Hobbes und Herder zurückverweist und auf die exegetischen Hiobinterpretationen des 19.Jh. voraus. In Kap. 5.2 werden wir versuchen, diese Beobachtungen zusammenzutragen und zu interpretieren.

Bei Kant ergeben sich, anders als bei Eichhorn, keine Spannungen zur fundierenden Theorie; er interpretiert das Hiobbuch, ohne sich um die historischen Fragen zu kümmern, auf der moralischen Ebene, auf der es auch die Hiobexegese des 18.Jh. in latentem Widerspruch zu ihren historischen Annahmen *aneignete*.

---

921 Eichhorn, ABBL 6, 1794, 59.

922 ABBL 6, 1794, 59.

923 Der historische Exeget befürchtet "eine durchgängige Deutung des Alten und Neuen Testaments zu einem Sinn ..., der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunft-Religion zusammenstimme, wenn ihm gleich der Buchstabe widerspräche." (Eichhorn, ABBL 5, 1793, 204)

924 Akad.Ausgabe 23, 124.

925 Die Differenz kann man sich ebenso verdeutlichen an der jeweiligen Interpretation der Urgeschichte. Eichhorns Lektüre (Urgeschichte. Ein Versuch, RBML 4, 1779, 129-256) geht auf die Analyse der Vorstellungswelt mit der Frage: Was ist wirklich, was ist bildliche Einkleidung? Kant liest aber die Allegorie der Entstehung der Vernunft mit der Frage: Was ist tierische Natur, was ist menschliche Freiheit? Kant fragt auch nach einer Synthese beider Fragestellungen, also danach, "ob der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe." (9,86)

926 Hingegen hat Eichhorn die reine Bestimmung des Alters mit seinen wissenschaftlichen Kriterien durchgeführt, u.a. mit dem Argument, das Hiobbuch zeige nichts vom gesetzlichen Mosaismus (vgl. Einleitung § 641). Die gesamte Argumentation Eichhorns macht einen zwiespältigen Eindruck, was an dem problematischen Gesamtansatz liegt, in der Frühzeit zwar eine entwickelte Sinnlichkeit und auch Kultur anzunehmen, aber keine Moral, und dennoch das Hiobbuch moralisch interpretieren zu wollen.

4.1.2 Zur Vorgeschichte der Theodizeekritik Kants

Angesichts des gut entwickelten Standes der Forschung über Leibniz' Theodizee ist an dieser Stelle eine ausführliche Gedankenentwicklung des Textes überflüssig[927]. Die Erhebung einiger Grundzüge kann daher problemorientiert erfolgen; sie ist wichtig, weil Leibniz dem Problem den Namen gab und Kants Problemaufriß in der Theodizeekritik sich als Interpretation des Leibnizschen Ansatzes verstehen läßt. Wir versuchen aber zugleich, Verbindungen zur Geschichte der Hiobrezeption hervortreten zu lassen.

Unter den Anhängen in der 1710 erschienenen "Theodizee" befinden sich auch "Betrachtungen über das von Herrn Hobbes veröffentlichte englische Werk über Freiheit, Notwendigkeit und Zufall"[928]. Leibniz kritisiert hier neben anderem auch den Gottesbegriff von Hobbes, der uns in der Hiobauslegung in Kapitel 31 des Leviathan begegnet war. Die Gottesrede zeigt nach Hobbes einen Gott, der nicht durch Gründe veranlaßt wurde, Hiob Heimsuchungen zuzufügen und der das von Hiob und den Freunden diskutierte Problem durch seine Macht entschied, die durch kein Recht eingeschränkt wurde. Leibniz rückt in polemischer Absicht den Gottesbegriff von Hobbes in die Nähe Spinozas. Hobbes und Spinoza erscheinen als reine Kausalitätsdenker, gegen die Leibniz seine Absicht der Integration der Teleologie durchführt. "Vielleicht sind für Herrn Hobbes, wie auch für Spinoza, Weisheit, Güte und Gerechtigkeit in Beziehung auf Gott und das Universum nur Fiktionen, da die Grundursache, ihrer Ansicht nach, durch ihre notwendige Macht, nicht durch die Wahl ihrer Weisheit handelt: eine Ansicht, deren Irrigkeit ich zur Genüge aufgezeigt habe."[929] Für Hobbes "scheint Gott wirklich keine Güte zu besitzen ... oder ... weiter nichts als die blinde Natur der angehäuften materiellen Dinge zu sein".[930] Anders als bei dem nur allmächtigen Gott von Hobbes, der seine Handlungen verbergen muß, hält Leibniz selber es für "vernünftig, die Beschlüsse und Handlungen Gottes zu veröffentlichen, denn sie sind stets gut und lobenswert".[931] Auch angesichts der Übel in der Welt gilt, wie Leibniz in der Theodizee zeigen will, "daß der göttliche Wille wirksam ist und an der Sünde mitwirkt, ohne daß seine Weisheit und Güte darunter leiden."[932]

Dieses Gegenüber von Hobbes und Leibniz veranschaulicht die Problemkonstellation, die der Theodizee zugrunde liegt, zugleich kann ein entscheidendes Grundmotiv der Wahrnehmung der Gottesrede erläutert werden. Hobbes' neuzeitliches, autonomes Denken stellt die Welt und das "Ich" unter den Maßstab der Vernunft. Gott erscheint in diesem rationalen Zusammenhang "als die Ursache allein des Wirklichseins der Welt"[933]. Die Frage, inwiefern die Welt eine gute Welt ist, wird nicht theologisch gestellt, sondern allein "als Ziel menschlicher Praxis"[934]. Ist also Hobbes' Gott lediglich die erste Ursache der Welt in der "Vorstellung der nicht weiter bestimmbaren, das Sein und Sosein der Wirklichkeit bedingenden materiellen Naturmacht"[935], so treten Gott und Welt bei Leibniz in einen durchsichtigen, letztlich interdependenten Zusammenhang ein. Leibniz stellt nicht zuerst und ausschließlich die Frage nach der Macht Gottes, sondern die

---

927 Für unseren Zusammenhang können als Überblick dienen F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 417-427; W.Sparn, Leiden - Erfahrung und Denken, 19-27; H.-G. Janßen, Gott - Freiheit - Leid, 17-40; E.Hirsch, Geschichte II, 7-48, M.Stockhammer, Leibnizens Theodizee und die o.Anm.1 genannten Arbeiten über die Theodizee des 18.Jh.

928 Theodizee (zit. nach PhB 71, 2.Aufl. Hamburg 1968), 426-440.

929 Theodizee, 433.

930 Ebd.

931 Theodizee, 434.

932 Ebd.

933 Sparn, Leiden, 20.

934 Ebd. Hv. weggelassen.

935 E.Hirsch, Geschichte I, 143.

Frage nach der Güte und Weisheit, also die bei Hobbes der menschlichen Praxis überlassene Frage nach dem So-sein der Welt. Von Leibniz an bis zu Kants Theodizeekritik, um nur den jetzt wichtigen Text zu nennen, ist für jede Theodizee die ausgezeichnete göttliche Eigenschaft die Weisheit Gottes, mit welcher Gott und Welt für die philosophische Reflexion in ein notwendiges Verhältnis gebracht und aneinander erklärt werden[936]. Anders als Hobbes' Gott der Gottesrede muß sich Leibniz' Gott durch die gute und gesetzmäßige, systematische Einrichtung der Welt rechtfertigen lassen. Der Gott der Theodizee ist der weise Gott, auch bei Kant, was in den Arbeiten über Kants Theodizeekritik als zu selbstverständlich betrachtet wird. In der reduzierenden Konzentration auf die Weisheit Gottes zeigt sich aber die Spezifik einer Theodizee, einerseits nämlich die Differenz von der dogmatischen Reflexion, andererseits gegenüber Hobbes die Absicht, mit der natürlichen Religion ein komplexes religiöses Weltdeutungssystem zu entwerfen.

Das zwischen Hobbes und Leibniz auftretende Problem der göttlichen Eigenschaft ist aber auch für die Interpretation des Hiobbuchs erheblich. Wenn Hobbes "recht" hat, wenn im Hiobbuch allein der mächtige Gott wahrzunehmen ist, ist das Hiobbuch nicht theodizeefähig[937]. Aber die Gottesrede kann auch anders verstanden werden. Im 18. Jahrhundert beginnt man allmählich, den Gott der Gottesrede als den weisen, der Welt zugute handelnden Gott zu empfinden[938]. Dann wird er zum Theodizee-Gott, wie wir bei Herder bereits festgestellt haben. Allerdings geht dabei nie die Wahrnehmung seiner Macht verloren. Die Geschichte der Hiobauslegung im 18.Jh. läßt sich daher als eine Reihe von Versuchen beschreiben, Macht und Weisheit Gottes in ein Verhältnis zu bringen.

Die spezifische Problemstellung von Leibniz' Theodizee, ihre Interpretation von Gott, Welt und Mensch als System, ergibt sich aus der historischen Ausgangslage. Leibniz will nach einem Jahrhundert, das den rasanten Aufschwung von Mathematik, Philosophie, Naturwissenschaft sah und das zugleich in einem erheblichen Geltungsverlust des Christentums resultierte, den christlichen Glauben durch Rationalisierung und Entkonfessionalisierung in eine moderne Weltinterpretation transformieren[939]. Leibniz' Theodizee ist eine apologetische christliche Philosophie, der es um die Harmonisierung von Glauben und Vernunft geht, wodurch die Alternative Bayles, das Verhältnis von Glauben und Vernunft im

936 In der orthodoxen theologischen Reflexion über die Eigenschaften und Handlungsweisen Gottes hat die Weisheit keineswegs eine so prominente Stelle. Vgl. etwa H.Schmid, Die Dogmatik der ev.-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, 88-96, bes. 90. Was bei Leibniz durch den Problemaufriß prävaliert, gehört in der lutherischen Dogmatik zu einem Teil der vielfältigen Bemühungen, die Gotteslehre zu formulieren. Die Eigenschaft der Weisheit gehört zu denen, die das Verhältnis Gottes zur Welt beschreiben, im Gegensatz zu denen, die Gott absolut und in sich bezeichnen (vgl. Schmid, a.a.O., 89). In der reformierten Tradition gehört sie zur (mitteilbaren) Eigenschaft des göttlichen Wissens, durch die die Ratschläge Gottes gelenkt werden, damit in keinem Teil seiner Werke und Worte Ordnung, Wahrhheit und Schönheit fehlen (vgl. H.Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, 49f).

937 Womöglich ist eine an Hobbes orientierte Wahrnehmung des "Hiobgottes" (und vorderhand nicht eine Qualität des Textes) einer möglichen Gründe dafür, daß Leibniz nicht auf das Hiobbuch zurückgreift. Vgl. C.F.Geyer, Hiobbuch, 183f.

938 Wenn, wie unten zu zeigen sein wird (s.u.S.173ff) die Wahrnehmung der Weisheit Gottes in der Exegese zeitweise in den Vordergrund tritt, so sind dabei durchaus indirekte, vermittelte Einflüsse des Theodizeebewußtseins anzunehmen; denn nur mit dem *Begriff* der Weisheit ist die Gottesrede überhaupt zu erschließen, nachdem ihr Verständnis als Natur nur noch historischen Wert hatte (vgl.o.S.83ff die Bemerkungen zur Geschichte der Naturwahrnehmung in der Gottesrede).

939 Vgl. F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 426; W.Sparn, Leiden, 21; Janßen, Gott - Freiheit - Leid, 17f. Die Theodizee trägt in aller Modernität auch defensiven Charakter. Leibniz arbeitet nicht nur an den Aporien des neuzeitlichen Denkens, sondern spricht auch zur Lage des Christentums. Wenn dieses als universale Weltanschauung nach dem Zeitalter der Konfessionskriege überleben will, muß die Dogmatik rationalisiert und harmonisiert werden. Die Möglichkeitsbedingungen für Leibniz' Entwurf (der nicht auf die Theodizee beschränkt ist, sondern auch viele in sich weit konsistentere Texte umfaßt, etwa Causa Dei und die Monadologie) sind neben der Lage des christlichen Glaubens vor allem in der Entwicklung von Naturwissenschaften und Mathematik im 17.Jh. zu suchen, die allmählich auch zu den philosophischen Leitwissenschaften werden.

Sinne einer doppelten Wahrheit zu bestimmen, kritisiert wird[940]. Die apologetische Synthese ermäßigt dabei keineswegs den neuzeitlichen Anspruch auf autonomes Denken[941], ja theologische und philosophische Problemlösungen durchdringen einander, wenn es um das Verhältnis von Wirkursachen und Zweckursachen, von Reich der Natur und Reich der Gnade geht, die in prästabilierter Harmonie die beste aller möglichen Welten bilden. Unter diesen Bedingungen wird die Theologie modern, nämlich zur natürlichen Theologie. Entsprechend werden systematisch gesehen nur Elemente einer Theologie des ersten Artikels aufgegriffen. Die Versöhnung von Glauben und Vernunft "erweist sich als eine Funktion der konsequent autonomen Philosophie"[942]. Daher kommt auch das traditionelle theologische Problem der Sünde unter eine rationale Perspektive. Es wird überlagert vom und transformiert in das Problem des Übels. Der Übergang von der Sünde zum Übel ist der Übergang vom unbegreiflichen positiv bösen Willensakt des Menschen zu einem Gegenstand der philosophischen Reflexion, der nur privativ als Beraubung des Seins verstanden wird[943]. Daher kann Leibniz nachweisen wollen, "daß die wirkliche Welt durchweg, auch in dem, was die menschliche Erfahrung als Übel empfindet, den Erfordernissen vernünftiger Begründung genügt, daß sie also die beste aller denkbaren Welten ist."[944] Indem Leibniz aus der Vollkommenheit Gottes die Verwirklichung der existierenden Welt herleitet, werden die Übel rational erklärt als "Momente der bestmöglichen Welt."[945] Dabei ist das Prinzip der Wirklichkeit a priori gedacht und (bis auf weiteres[946]) gegen empirische Einsprüche immun. Alle Einwände aus den Übeln in der Welt können mit dem Hinweis auf das apriorische gute Ganze zurückgewiesen werden; auch die Übel tragen zum Ganzen bei, entweder aktuell im Sinne ästhetischer Vervollkommnung oder auch, da der Leibnizsche Weltbegriff die zukünftige Entwicklung einschließt, geschichtlich im Sinne zukünftiger Kompensation. Selbst die Sünde, für die die Freiheit des Menschen verantwortlich ist, widerspricht nicht der Weisheit Gottes in der besten Welt. Gott hat den Sündenfall nicht gewollt, sondern zugelassen "aus Weisheit und Tugend"[947]. Leibniz versteht daher die Welt als ein "völlig rationelles System, das die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größtmöglichen Ordnung vereinigt"[948]. So rational wie die Welt ist auch Gott verstanden, der nicht zufällig mit Begriffen technischer und konstruktiv-mathematischer Verfügungsgewalt als Architekt, Uhrmacher oder Kalkulator bezeichnet wird[949]. Die Theodizee beinhaltet also einen modernen apriorischen Systementwurf, indem sich die Dimensionen der göttlichen Weisheit, der Güte der Welt und der menschlichen Freiheit rational aufeinander beziehen und in dem auch die Frage des Widersprechenden eine systemgerechte Lösung gefunden hat.

---

940 Vgl. die einleitende "Abhandlung über die Übereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft" in der Theodizee. Bayles Auffassung vom widersprüchlichen Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft impliziert einen voluntaristischen Gottesbegriff, der dem von Leibniz zuwiderläuft, aber vermutlich für einen großen Teil der Hiobauslegung des 18.Jh. als einschlägig gelten kann. Für Bayle ist Gott übervernünftig und irrational und so empfand man auch den Gott, der in Hi 38ff sprach.

941 Vgl. W.Sparn, Leiden, 24; Janßen, Gott - Freiheit - Leid, 17: Leibniz steht "vollkommen auf dem Boden neuzeitlichen Denkens." Zur Modernität der Theodizee vgl. auch K.Barth, Protestantische Theologie im 19.Jh. I, 62-64, dort zur Gesamteinschätzung der Leibnizzeit und ihrer Folgen 24-64.

942 W.Sparn, Leiden, 25, Hv. weggelassen.

943 Vgl. F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 425.

944 Ebd. Hv. weggelassen.

945 Ebd.

946 Nämlich bis der Druck der Empirie zur Revision der metaphysischen Prämissen zwingt, vgl. F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 424.

947 Theodizee, 114.

948 W.Sparn, Leiden, 26. Zur inneren Problematik dieses Kompossibilitätsgedankens vgl. W.Hübener, Sinn und Grenzen des leibnizschen Optimismus, 150-152 sowie F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 422f.

949 Vgl. Theodizee 145 (Architekt), 248 (Uhrmacher), 257 (der deus calculator vor dem combat ideal, durch moralische Notwendigkeit gezwungen).

Leibniz' System blieb nicht unbestritten. In den Augen der traditionellen Theologie lutherischer und pietistischer Prägung erkaufte Leibniz' System (und auch Chr.Wolffs Werk ist zu nennen) die Modernität mit einem zu hohen christlichen Preis, nämlich mit der Unterschätzung des Bruchs, der in die gute Schöpfung durch die Sünde des Menschen gekommen ist, sowie mit der zu engen Verknüpfung Gottes mit Regeln und Gesetzen, die ihn seiner Freiheit berauben[950]. Der zweite Einwand ist die voluntaristische Gegenposition zu Leibniz' Essentialismus. Man will "Gott selber und seine Weisheit, eben wie seine Creaturen, an gewisse und unveränderliche Gesetze binden"[951]. Der erste Einwand wirft der rationalen Theologie die Unterbestimmung und Verharmlosung der Sünde vor. Sie darf theologisch nicht, wie bei Leibniz und Wolff, zu den Vollkommenheiten der Welt gehören: "Die Sünde ist eine Feindschaft wider Gott. Sie scheidet Gott und den Menschen voneinander."[952] Weder die Abhängigkeit Gottes von Regeln noch die Verharmlosung der Sünde sind theologisch tragbar. Beides sind Motive rationaler Theologie, die zugunsten des theistischen Systems weitgehende Abstriche am theologischen Traditionsbestand vornimmt.

Freilich wurde das Leibnizsche System nicht durch die theologische Kritik ins Wanken gebracht. Das Gewicht der (orthodoxen) Tradition in der Theologie selber war im Schwinden begriffen und die Theologie begann ihrerseits mit der Annäherung an das neue rational-moralische Weltverständnis. Dies entfaltete sich zunächst in einer bürgerlich-optimistischen Lebenseinstellung, in der sich das System von Leibniz in einer Flut von sogenannter Theodizeelyrik verbreitete[953]. Bis zur Jahrhundertmitte etwa lebte die Theodizee von Leibniz weiter, nicht allein zwar durch die Gedichte, sondern auch als Gegenstand der philosophisch-theologischen Debatte um die beste Welt, die Ende der 50er-Jahre abflaut[954]. Für die dann eintretende Abkehr von der Leibniz-Theodizee werden von Sparn zwei Gründe angeführt. "Der eine Grund liegt darin, daß sich Erfahrungen, die der vernünftigen Konstruktion der besten Welt widersprechen, stärker zur Geltung bringen. Der andere Grund liegt darin, daß die Vernünftigkeit dieser Konstruktion selbst bezweifelt und schließlich als Schein erkannt wird. Es sind sowohl aposteriorische als auch apriorische Argumente, denen Leibniz' vernünftiger Vorsehungsglaube zum Opfer fällt."[955]

---

950 Diese beiden Einwände sind offenbar die naheliegendsten; auch W.Hübener, Sinn und Grenzen, nennt sie (139f). Hübener geht den Argumenten der theologischen Kritiker nach (wie etwa C.E.Weismann, vgl. Hübener, a.a.O., 139f), die sonst in den Theodizeedarstellungen meist unter den Tisch fallen bzw. unter die jesuitische Kritik subsumiert werden, die 1737 den Begriff Optimismus erfand (vgl. Hübener, a.a.O., 141ff). Eine theologischie- und geistesgeschichtliche Beurteilung von Leibniz liefert E.Hirsch, Geschichte II, 45-48. Hirsch hebt den Widerspruch des neuen optimistischen Lebensgefühls zur altprotestantischen Auffassung des "den Mächten des Zorns und des Todes verfallenen mit Gott entzweiten Lebens" hervor (A.a.O., 46).

951 J.G.Palm, Abhandelung von der Unschuld Gottes (1736), 61. Zum Gegenüber beider Positionen vgl. W.Hübener, Sinn und Grenzen, 140: "Die Diskussion ist in den nächsten Jahrzehnten nicht grundsätzlich über diese Konfrontation von Essentialismus und Voluntarismus hinausgekommen."

952 Palm, a.a.O., 74. Vgl. dazu auch W.Schmidt-Biggemann, Theodizee und Tatsachen, 90-96.

953 Vgl. W.Totok, Das Problem der Theodizee in der deutschen Gedankenlyrik der Aufklärung, 1948; vgl. auch die hellsichtige, etwas amüsierte Darstellung von K.Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, 463f.

954 Vgl. W.Hübener, Sinn und Grenzen, 138. Die Historisierung des Problems und die Sammlung der Positionen setzt schon früh ein mit F.C.Baumeisters Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo, 1741.

955 W.Sparn, Leiden, 43.

Für den ersten Grund wird hauptsächlich das Erdbeben von Lissabon angeführt, das eine weitgespannte Diskussion in Europa entfacht und eine Reihe von Streitschriften hervorbringt[956], bei der sich leibnizkritische (Voltaire) und den Optimismus verteidigende Positionen (Rousseau, Mendelssohn, Lessing, Herder, auch Kant)[957] gegenüberstehen. Für den zweiten Grund ist die empirische Wende in der Erkenntnistheorie durch Hume zu nennen und die daran anschließende subjektivitätstheoretisch-transzendentalphilosophische Begründung des menschlichen Erkenntnisvermögens durch Kant.

Auch wenn immer wieder das Erdbeben von Lissabon für das Scheitern des Optimismus verantwortlich gemacht wird, gilt es zu beachten, daß kaum ein Philosoph sich direkt dadurch veranlaßt sieht, seine Position aufzugeben; im Gegenteil, zunächst scheinen die verteidigenden Stimmen zahlreicher zu sein. Auf der philosophischen Ebene dürften daher eher allgemeine Entwicklungen des Lebens und Denkens maßgebend gewesen sein, wobei außergewöhnliche Vorkommnisse wie das Erdbeben tendenzverstärkende Funktionen besaßen[958].

Am Fortgang des Kantschen Denkens läßt sich das nachzeichnen, weil es mit der Gesamtentwicklung der Theodizee im 18. Jahrhundert korrespondiert. Beginnen wir mit dem letzteren, so kann man von der Beobachtung ausgehen, daß Kant seine Theodizeekritik zu einer Zeit schreibt, als die Debatte um die beste Welt, die eigentliche Theodizeedebatte, bereits dreißig Jahre vorbei ist[959]. Das ist eine merkwürdig wenig beachtete Verzögerung. Was nötigt Kant dazu, noch einmal die Kämpfe von vorgestern auszutragen? Doch bezieht Kant sich wirklich direkt auf die alte Debatte? Könnte er sich nicht auch in einen näherliegenden Diskussionszusammenhang eingemischt haben? Freilich müßte man dann an-

---

956 Vgl. D.Hildebrandt, Voltaire: Candide; B.Rohrer, Das Erdbeben von Lissabon in der frz. Literatur des 18.Jh.; H.Weinrich, Literaturgeschichte eines Weltereignisses; W.Lütgert, Die Erschütterung des Optimismus. J.Chr.Gottscheds Zeitschrift "Das Neueste aus der anmuthigen Gelehrsamkeit" bringt schon in der dem Erdbeben folgenden Dezemberausgabe 1755 zwei Sinngedichte über den Untergang Lissabons (929f.) Eines von ihnen sieht in dem Ereignis den Zorn Gottes: "Ihr Spötter schweigt! laßt ab von eurem Hohne / Gott schlägt das Haupt, und ganz Europa bebt! / Ihr stolzen Städte zagt! und merkts an eurer Krone; / Wer weis, wann euch sein Zorn in Schutt und Graus begräbt?" 1756 erscheint in derselben Zeitschrift ein Gedicht des Pfarrers A.G.F.Koltitz "Betrachtung der immerwährenden Fürsorge und Regierung eines majestätischen Schöpfers (270-277); dabei enthält die Weltbeschreibung Elemente aus der Gottesrede Hi 38ff.

957 Voltaires Einlassungen kann man hiobhaltig nennen; zu Candide sagt Friedrich II. (Brief an Voltaire, 28.4.1759; in: Voltaire, Correspondance Bd. 20, 134): "Monsieur Candide, c'est Job habille a la Moderne". Vgl. auch die Klage im Gedicht Poeme sur le desastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien; in: Oeuvres completes IX, Paris 1877, 470-478; dazu T.Besterman, Voltaire et le desastre de Lisbonne: ou, La mort de l'optimisme; H.Weinrich (s.o.Anm.65); A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 132-142; H.Friedrich, Voltaire und seine Romane. Zu Rousseau vgl. nur den Brief an Voltaire, Correspondance complète, Bd. 4, 37ff. Zu Mendelssohn/Lessing vgl. ihre Schrift "Pope ein Metaphysiker"; zu Herder vgl. Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, XIII, 24; zu Kant vgl. seine Vorlesungsankündigung: Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 2, 583-594 (dazu auch Hübener, Sinn und Grenzen, 136).

958 Natürlich ist das Erdbeben nicht die realhistorische Ursache für das Ende der Theodizee gewesen; die Gründe sind vielmehr in wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen zu suchen (vgl. den Hinweis von D.Schellong auf die englische industrielle Revolution, in: Bürgertum und christliche Religion, 23). Immerhin war das Erdbeben für die zeitgenössischen Denker viel eher noch ein deutbares Zeichen als die grundlegenden ökonomischen Prozesse, die ja nicht in die philosophische Reflexion aufgenommen wurden. Der Orientierungsrahmen für die aufklärerische Philosophie war die erste, nicht die zweite Natur.

959 Folgt man W. Hübener, so endet "der Spannungsbogen der direkten geschichtsbestimmenden Wirkung der Leibnizschen Lehre von der besten Welt" (Sinn und Grenzen, 137f) etwa 1759 mit Voltaires Candide und Kants Betrachtungen über den Optimismus. Die Leibnizbibliographie verzeichnet in der Tat aus den 60er- und 70er-Jahren im deutschen Sprachraum keine, sonst nur ganz wenige Titel. "Für die Zeit von 1712-50 sind es deren annähernd fünfzig. Dies besagt nicht, daß ab 1760 jede Auseinandersetzung mit der Theodicee verstummt wäre. Nur es fehlen von jetzt ab eigene Schriften zum Thema oder aber programmatische Äußerungen, die - wie zuvor - zu Kondensationspunkten literarischer Fehden hätten werden können." (Sinn und Grenzen, 138; vgl. auch die Leibnizbibliographie, hg.v. A.Heinekamp, 415-423)

nehmen, daß der Bruch nach dem Ende der Theodizeedebatte um 1760 kein absoluter war, daß es also eine Art Nachleben der Theodizeedebatte gab. Die Annahme läßt sich tatsächlich vertreten und auch verifizieren. Mit dem Ende der sogenannten Theodizeedebatte ist die Theodizee noch nicht zu Ende. Sie gibt lediglich einige transzendente Annahmen auf, so daß der modernitätsspezifische Impuls der Autonomie der Vernunft sich deutlicher enthüllt. Man kann von einer Transformation der Theodizee sprechen[960]; die theologisch begründete beste Welt, deren Wahrheiten vorgegeben waren[961] (Gottes Existenz, Güte, Weisheit), wird nun als eine vom Menschen herzustellende und zu empfindende verstanden. Daher ändert sich auch die Form, in das Theodizeeproblem diskutiert wird. Sachlich wird es auf die Dauer in der Geschichtsphilosophie aufgehoben und in der praktischen Vernunft, aber auch die religiösen Theodizee-Sentiments werden weitergepflegt, es kommt zum literarischen Austausch von Theodizeegefühlen. Es scheint so zu sein, daß die Theodizee nunmehr deutlicher den Bereichen Moral und Religion zugehörig gedacht wird. Übergänge in diese neuere Theodizee zeichnen sich ab in Werken, die zwischen 1760 und 1791 noch unter dem Titel Theodizee umlaufen. So erscheint ab 1784 J.C.G. Werdermanns 'Neuer Versuch zur Theodicee'[962]. Über den philosophischen Wert der Arbeit mag man geteilter Ansicht sein, sie zeigt jedoch, was in den 80er Jahren als Theodizee galt, und in welcher Weise sie weitergeführt und umgeformt wird. Es fällt auf, daß das Themenspektrum der alten Theodizee durchaus aufgenommen wird, aber im Ganzen die Betonung auf Tugend und Moralität des Subjekts liegt. Auch eine erkenntnistheoretische Wendung ist zu registrieren. Werdermann beurteilt nämlich Kants transzendentale Erkenntniskritik als solche bereits als Beitrag zur Theodizeeproblem. Das Urteil setzt offenbar voraus, daß als Theodizee der Begriff für das Problem der Philosophie verstanden wird[963] und daß sie nicht nur die metaphysische Leibnizsche Lösung erfahren kann. Dabei ist das erste sicher eine Frage des Interesses an einer theologischen Nomenklatur für die philosophische Entwicklung und wird von Kant selbst zu Recht nicht geteilt. Der Sache nach aber ist Werdermanns Urteil so unberechtigt nicht, wenn man die unaufgebbare Rolle des Gottesbegriffs für die Moralphilosophie Kants bedenkt.

Das Beispiel Werdermann zeigt, daß das Theodizeedenken weitergeführt wird und manchen Wandlungen unterliegt. Auch Kants Theodizeekritik gehört in die Phase der Theodizeediskussion nach 1760, in der die alte Frage nach der Güte der Welt in verwandelter Form weiterlebt unter zunehmender Orientierung an und Fundierung auf subjektivitäts- und moralphilosophischen Prämissen. Die gesamte Thematik wird eingeholt in und reduziert auf die Perspektive des erkennenden, vorzüglich aber des moralischen Subjekts. Dabei spielt auf der Ebene unterhalb der streng philosophischen Gedankenentwicklung, im Diskurs der reflektierenden Bürger, eher die Frage des Subjekts nach seiner Befindlichkeit eine Rolle[964] und nach seiner Selbst- und Weltauslegung. Hier setzt sich die von Sparn so genannte pragmatische Lebensauf-

---

960 Mit Transformation meine ich nicht die von O.Marquard herausgearbeitete Weiterwirkung von Theodizeemotiven, die er unter das Stichwort Kompensation zusammengefaßt hat; vgl. seinen Aufsatz Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18.Jahrhunderts. Mir geht es um das, was im 18.Jahrhundert selbst als Theodizee bezeichnet wurde.

961 Vgl. dazu F.Schupp, Schöpfung und Sünde, 425.

962 Neuer Versuch zur Theodizee oder über Freiheit, Schicksal, Gut, Uebel und Moralität menschlicher Handlungen, Dessau/Leipzig 1784-1793 (3 Teile).

963 So auch wieder am Anfang des 20.Jh. u.a. J.Kremer, Das Problem der Theodicee, 1-13. Zu dieser Ausweitung der Theodizee in eine religionsphilosophische Fundamentalreflexion vgl. C.F.Geyer, Das Theodizeeproblem, 23-25.

964 Was in dieser Hinsicht im letzten Drittel des 18.Jahrhunderts Theodizeecharakter hat, kann man sich am besten verdeutlichen an Schriften wie den folgenden: C.W.Snell, Grundriß einer neuen Theorie des Übels; ders, Von der moralischen Glückswürdigkeit; ders, Ueber den Satz des Optimismus: daß diese Welt die beste sey; ders, Ueber den Werth des Lebens; A.Weishaupt, Apologie des Mißvergnügens und Uebels, 2.Aufl. 1790; C.V.Kindervater, Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens (1788).

fassung durch, das bürgerliche Weltgefühl, das sich in verschiedenen Formen ausbreitet und keineswegs immer begrifflich als Theodizee fixiert wird. Als theodizeespezifisch kann aber sicher die Art gelten, wie bürgerlicher Zweckoptimismus in endlosen Dialogen versucht, dem Leiden einen Sinn zuzureden, das schon, weil es nur im Diskurs vorkommt, seine Schrecken verloren hat. Diese bürgerlich-pragmatische Theodizeereflexion dürfte der weitere Kontext sein, in den Kants Theodizeekritik und Hiobauslegung hineinspricht. Die Annahme dieses Kontextes stimmt mit der Randstellung zusammen, die das Theodizeeproblem für Kant besaß, dieser Kontext ist es aber auch, in dem Kants Theodizeekritik rezipiert wird[965]. Von vorneherein dürfte deutlich sein, daß Kants Theodizeeschrift mit diesem Kontext nur als Theodizee-*kritik* zusammenhängt und in diesem Kontext ihren hauptsächlichen kritischen Impuls setzt.

Der Übergang von der älteren Fassung der Theodizee als theistisch-metaphysisches System zur neueren Fassung als moralphilosophische Frage läßt sich aber auch bei Kant selber nachzeichnen in Reflexionen für eine Arbeit für die Preisaufgabe der Akademie der Wissenschaften 1755[966]. Wir heben ein systematisches Schüsselproblem heraus. Kant bezeichnet es als einen Hauptfehler des Optimismus,

"daß die Übel und Ungereimtheiten, die in der Welt wahrgenommen werden, nur aus der Voraussetzung des Daseyns Gottes entschuldigt werden, und daß man also (vorher) glauben muß, das es ein unendlich gütiges und unendlich vollkommenes Wesen Gebe, ehe man sich versichern kan, daß die Welt, die als sein Werk angenommen wird, schön und regelmäßig sey, anstatt daß die allgemeine Übereinstimmung ... der Anordnungen der Welt, wenn sie an und vor sich selber erkant werden konnen, den Schönsten Beweis von dem Daseyn Gottes und der Allgemeinen Abhängigkeit aller Dinge von demselben darreichen. Der sicherste und leichtste Beweis also von der Wirklichkeit eines allgenugsamen, unendlich ... gütigen und unendlich Weisen wesens, welches aus der Betrachtung der vortrefflichen Anstalten, die die Welt allenthalben zeigt, erkant wird, wird durch das Lehrgebäude des Herrn v. Leibnitz entkraftet."[967]

Kants Kritik zielt damit auf den "theologischen" Systemcharakter der Leibniztheodizee. In ihr sind die auftretenden Widersprüche nur zu klären, indem alle drei Systemstellen, Gott, Welt und Mensch befragt werden. In der Frage nach dem Übel und dem Guten ist also notwendig Gott vorausgesetzt, sie ist daher eine "theologische" Frage. Kant befragt dieses apriorische System unter der Hinsicht, daß der Gottesbegriff der kritischste Punkt geworden ist und von daher auch die mit ihm gesetzte Schöpfung nicht mehr unproblematisch bleibt. Dabei setzt er bei der moralischen Autonomie des Menschen an, wobei Gott ein Faktor ist, der zur Klärung der anstehenden Frage nach dem Übel nicht mehr vorgegeben werden muß. An die Stelle des vorausgesetzten theologisch-metaphysischen Weltsystems tritt die Autonomie des Menschen, der keine theologischen Voraussetzungen zur Welterklärung mehr macht. Gott ist zum Grenzbegriff geworden, dessen Prädizierung als gut und weise sich aus der Güte des moralischen Subjekts ergibt. Damit ist die Theodizee nicht mehr ein demonstrierbares philosophisches Problem, es geht nicht mehr um den Nachweis der Güte Gottes und der all-

---

965 Vgl. die Debatte, die sich in der Berlinischen Monatsschrift an Kants Theodizeekritik anschließt: Anonym, Über Herrn Kants Aufsatz, in Betref der Theodicee, 18, 1791, 411-416; dazu Biesters Nachschrift, 416-421; ein weiterer anonymer Artikel über die Quellen, aus welchen eine Theodicee zu fließen pflegt, 526-534. Daneben auch J.F.Zöllner, Ueber den Versuch einer Theodicee (1791), vorgetragen in der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin, 101-110; Ders, Giebt es im menschlichen Leben ein Uebergewicht des Guten oder des Bösen? (1795), vorgetragen am selben Ort, 72-82; im übrigen vgl. die Kant-Bibliographie von E.Adickes an den einschlägigen Stellen. Es gab natürlich auch wissenschaftliche Arbeiten zur Theodizee, so etwa die Marburger Dissertation von G.F.Molter, De gubernatione universi morali malorumque cum hac congruentia (1796), wo die Moralphilosophie Kants im Sinne einer Theodizee aufgefaßt wird.

966 Vgl. auch den Hinweis von W.Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung, 201, auf Kants Reflexionen zu A.G.Baumgartens Aussagen über die providentia Dei.

967 Akademieausgabe, 17, 238 (Refl. 3075); vgl. dazu die Analyse von D.Henrich, Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, Kantstudien 54, 1963.

gemeinen Güte der Welt, vielmehr wird die Theodizee zur Frage danach, wie in der widersprüchlichen Erfahrung des Subjekts von der Weisheit Gottes so geredet werden kann, daß das Subjekt moralisch bleibt.

Es ist anzunehmen, daß die Transformation der Theodizee ins Moralisch-Subjektive auch der Aufnahme der Hiobfigur in ihren Problemhorizont günstig gewesen ist. Es läßt sich jedenfalls beobachten, daß nicht allein in der religionsphilosophischen, sondern auch in der exegetischen Auslegung das moralische Subjekt Hiob immer stärker hervor und damit in die für die zweite Jahrhunderthälfte kennzeichnende Theodizeekonstellation eintritt. Im internen Kontext der Analyse von Kants Theodizeekritik ist nun nachzuweisen, welche Rolle die Hiobfigur spielt und inwiefern sie als kritische Figur gegen das zeitgenössische Theodizeedenken ins Spiel gebracht wird.

4.1.3 Kants Kritik der Theodizee

Der Durchgang durch die Vorgeschichte der Theodizeekritik Kants lieferte einige Hinweise auf prinzipielle Differenzen zur älteren Theodizee, die im folgenden mitgedacht werden müssen, da sie von Kant nicht mehr eigens expliziert werden. Kant setzt an auf dem Standpunkt der kritischen Transzendentalphilosophie. Sein Verfahren "stellt einen beispielhaften Fall dessen dar, worauf ... (seine) Philosophie überhaupt abzielt."[968]

Die Auseinandersetzung mit der Theodizee zerfällt in einen kritischen und in einen positiven Teil (in dem Kant das Hiobbuch interpretiert), denen eine Schlußanmerkung folgt, die praktische Konsequenzen aus der positiven Aneignung zum Inhalt hat[969].

Diese Doppelheit von Kritik und Aneignung bzw. Weiterführung sorgt bis heute für Irritationen. Hat Kant die Theodizee nun ein für alle mal erledigt oder hat er sie neu begründet? Und kann man das Hiobbuch als eine Theodizee bezeichnen, weil Kant es im positiven Teil interpretiert, oder nicht? Auch die Zeitgenossen haben Kants Text durchaus nicht in eindeutiger Weise verstanden. Sowohl der kritische als auch der positive Teil sind in der kurzen Debatte, die Kants Beitrag auslöste, als zentral empfunden und ihrerseits kritisch betrachtet worden. Auf den kritischen Teil bezog sich ein unbekannter Verfasser, der in der Berlinischen Monatsschrift 1791 Kants Theodizeekritik als skeptische Stellungnahme gegen das optimistische Lebensgefühl auffaßte; J.F.Zöllner wandte 1795 gegen Kant ein, daß es, anders als es Kant empfinde, im Leben ein Übergewicht des Guten über das Böse gebe[970].

Meldet hier eine lebenszugewandte Bürgerlichkeit Bedenken gegen die als kritizistisch-skeptisch empfundene Theodizeeschrift an, so hat Salomon Maimon 1791 Thesen vorgetragen, die möglicherweise Einwände gegen die impliziten positiven Annahmen der Kritik Kants sind. Sie führen zugleich in Zusammenhänge der Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs ein. Maimon bezeichnet eine Theodizee von vornherein als ein "theologisches Unternehmen"[971], da es nur auf der Grundlage einer Theologie im Sinne einer (unterschiedlich begründbaren) Überzeugung vom Dasein Gottes sinnvoll sei. Die sachliche Voraussetzung ist also ein Gottesbeweis, der, wie Maimon für Kant richtig angibt, ein moralphilosophischer ist. Die These Maimons ist es nun, "daß eine Theodicee für uns etwas Entbehrliches ist"[972], weil die Fragen nach der Übereinstimmung von Gott und Welt in bestimmter Hinsicht ungegründet sind. Maimon beruft sich dafür auf Maimonides' Thesen zur Vorsehung, und urteilt dann: "Nur die ungegründeten menschlichen Prätensionen könnten eine Theodicee nothwendig machen. Der Mensch ist eitel genug, sich als Endzweck der ganzen Schöpfung zu betrachten, er bemerkt nicht, daß die Weisheit nur nach allgemeinen Gesetzen handeln muß, deren Erfolg nicht immer seinen unbegrenzten Wünschen gemäß seyn kann; er nimmt es der göttlichen Allmacht sehr übel, daß sie ihm nicht bey

---

968 W.Sparn, Leiden, 46.

969 Vgl. 9, 119-124, über die "Aufrichtigkeit als das Haupterfordernis in Glaubenssachen, im Widerstreite mit dem Hange zur Falschheit und Unlauterkeit, als dem Hauptgebrechen in der menschlichen Natur." (9, 119f)

970 Gegen Kants rhetorische Frage, ob man das Spiel des Lebens noch einmal durchspielen möchte (9,110), sagt Zöllner in seinem Vortrag "Giebt es im Leben..." (vgl. Anm. 66): "ohne alles Bedenken: Ia!" (78).

971 Deutsche Monatsschrift 1791, 190.

972 Maimon, a.a.O., 210.

der Vernunft auch Flügel mitgetheilt hat, und daß ihn Gott nicht so geschaffen hat, daß er bey allen begangenen Ausschweifungen dennoch beständig gesund bleiben soll"[973]. Maimons Rückgriff auf Maimonides kommt einigen Argumentationen von Leibniz sehr nahe und in der Tat hat Leibniz in der Theodizee ausdrücklich Maimonides' These gutgeheißen, daß es nur eine allgemeine und keine individuelle Vorsehung gebe[974]. Das Plädoyer von Maimon lautet dann vereinfacht: Theodizee im Sinne Leibniz' als allgemeine Vorsehung: ja, Theodizee im Sinne Kants als individuelle Vorsehung: nein. Doch Maimon referiert Maimonides unvollständig. Die Untersuchung der Hiobinterpretation von Maimonides hatte ergeben, daß individuelle Aspekte berücksichtigt werden durch die Annahme des sublunaren Handelns Gottes; zwar werden tatsächlich Hiobs Bedürfnisse nach Einsicht nicht im gewünschten Umfang befriedigt, aber Maimonides sieht die Erkenntnis Hiobs (Hi 42,5) als die intellektuelle Verbindung mit der Vorsehung Gottes an. Wie verhält sich Maimonides zu Kant? Auch der "vorkritische" Kant hat ja in seinem Aufsatz über das Lissaboner Erdbeben den Wunsch des Menschen kritisiert, daß die Natur sich ausschließlich nach ihm richten solle[975]. Nun bemerkt Maimon zur Theodizeekritik, daß Kant nicht die Ungegründetheit, sondern bloß "die Unzulänglichkeit einer jeden Theodicee"[976] gezeigt habe und damit die Fragen, die zu ihr führen, als begründet ansehe, wenngleich sie unbeantwortbar seien. Der Vorwurf lautet also, Kant impliziere in seiner kritisch abwägenden Haltung zur Theodizee die Forderung nach einer individuellen Vorsehung. Inwiefern ist der Übergang Kants von der Theologie zur Theodizee zu kritisieren? Ist dieser Übergang die menschliche Prätention, auf die Maimon abhebt? Wie beziehen sich Maimons Einwendungen auf Kants rationalen, von der moralischen Autonomie des Menschen her gedachten, Zugriff auf die Frage nach dem Gutsein der Welt? Inwiefern Maimons Einwände den Kant der Theodizeekritik treffen können und welche Rolle Hiob zwischen Maimonides und Kant spielt, wäre nun mit zu überprüfen.

Wir behandeln im folgenden a) den Stellenwert des Theodizeeproblems für Kant, b) die Definition der Theodizee, c) den Gottesbegriff, d) die Entfaltung der Kritik, e) die Begründung der Kritik.

a) Anders als manche Zeitgenossen (wie Werdermann) vom Theodizeeproblem dachten, anders auch als es sich aus der Perspektive der gegenwärtigen Konjunktur der Theodizeeforschung ausnimmt, ist das Theodizeeproblem für Kant eine randständige Frage bezogen auf die Zentrallinien seines Denkens. Es handelt sich um einen Anwendungsfall der kritischen Philosophie. Als signifikant ist anzusehen, daß Kant den Theodizeebegriff außerhalb der kritischen Werke nur sehr selten verwendet[977]. Nur wenn man diesen Befund respektiert, also kantphilologisch vorgeht, läßt sich der positive Teil der Kantschen Kritik richtig verstehen. Für Kant handelt es sich, ähnlich wie für Maimon, um eine theologische Frage, die nach kritischer Reflexion verlangt. Der Satz, mit dem Kant die Schlußanmerkung der Theodizeeschrift einleitet, gibt die Ortsbestimmung an und verweist die Theodizee aus dem Gebiet der Erkenntnistheorie hinaus: "Die Theodizee hat es ... nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun."[978] Theodizee gehört für Kant zur Religion, muß also, da Religion als notwendige Folge der Reflexion der Moral unter Realisierungsaspekten verstanden wird, von der praktischen Vernunft als begründender Instanz her gedacht werden.

b) Kant definiert die Theodizee sehr präzise: "Unter einer Theodizee versteht man die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene er-

---

973 Maimon, a.a.O., 194.

974 Vgl. Theodizee, 301f.

975 Vgl. Akademieausgabe I, 429-461, bes. 431.

976 Maimon, Theodicee, Dt.Monatsschrift, 210.

977 Vgl. z.B. den "Ewigen Frieden" 9, 243. Hier unterscheidet Kant genau zwischen Vorsehung und Theodizee. Vorsehung bezieht sich auf Geschichte und Kulturfortschritt, Theodizee fundamentaler auf die Welt überhaupt als Schöpfung, so daß sie ein für den Menschen zu hoher Standpunkt ist, wenn von da aus Verlaufstheorien des empirischen Geschichtsprozesses entworfen werden sollen. Daß die Welt gut *ist*, ist für Kant eine theologische Perspektive, wie man sie in unendlichem Fortgang gut *machen* kann, das ist die geschichtliche Herausforderung für den Menschen, der sich dabei der Vorsehung versichern kann.

978 9, 119.

hebt."[979] Folgende Verschiebungen gegenüber Leibniz fallen auf: aus dem Zufallswort macht Kant einen definierbaren Begriff; ein operationalisierendes Verfahren, welches das Problem auf seine Lösung zuschneidet. Dazu gehört die Ersetzung des bei Leibniz verwendeten Begriffs des Übels (malum) durch den Begriff des Zweckwidrigen. Hier spiegelt sich Kants Interesse, nicht von außen über die Harmonie des Reichs der Zwecke und des Reichs der Natur zu philosophieren, sondern alle Fragen gleichsam aus dem Reich der Zwecke, von der Freiheit des Menschen also aus, in Angriff zu nehmen. Im Begriff des Zwecks ist gedacht die moralische Teleologie. Der Zweck setzt die Einheit in den Gegenständen, so daß sie dem Menschen entsprechend gedacht werden können. Moralphilosophisch ist der letzte Zweck der Welt das Dasein des Menschen unter moralischen Gesetzen. Kant behauptet damit, daß das Reden über die Theodizee seinen philosophischen Ort in der teleologischen Reflexion hat; man kann daher annehmen, daß in der Kritik der Urteilskraft die maßgeblichen Reflexionen statthaben, wenn man zugleich bedenkt, daß dieser Ort seine Begründung in der praktischen Vernunft hat. Wenn "Übel" überhaupt nur dann theodizeerelevant sind, wenn sie Zwecken widersprechen, so kann über das metaphysische Übel, die Endlichkeit des Menschen, nur in bezug auf die Welt, die sich durch die Moralität des Subjekts konstituiert, gesprochen werden, nicht theologisch von der von Gott geschaffenen Welt aus. An der Einführung des Begriffs des Zweckwidrigen wird also deutlich, daß Kants Theodizeedefinition keine beschreibende Begriffsbestimmung, sondern eine interpretierende Definition ist, mittels derer die Theodizeeverfahren in den Begründungsdiskurs der Kantischen Moralphilosophie hineingeholt und auf die teleologische Reflexion ausgerichtet werden. Dennoch liegt mit der Ersetzung des Begriffs des Übels durch den des Zwecks nur erst eine Präzisierung des Theodizeeproblems vor. Grundsätzlich nämlich stimmt Kant Leibniz darin zu, daß die Fragen des Übels nicht in einer kausalen, sondern nur in einer teleologischen Weltinterpretation beantwortet werden können. Der Unterschied besteht in der Auflösung der leibnizschen Integration und Harmonie von Kausalität und Teleologie und ihrer neuen Verknüpfung. Teleologische Reflexionen sind für Kant nicht mehr wissenschaftlich möglich, sondern beruhen auf dem moralischen Freiheitsinteresse.

c) Der folgende Gedankenschritt bringt die Differenz zu Leibniz auch innerhalb des Teleologischen selbst zur Geltung. Kant unterscheidet hinsichtlich der teleologischen Weisheit des Welturhebers zwischen der Kunstweisheit und der moralischen Weisheit gemäß dem Dualismus von Natur- und Sittengesetz. Dieser Dualismus wird nicht mehr in ein harmonisches Ganzes integriert. Kant setzt also nicht wie Leibniz beim universalen, prästabilierten Systemzusammenhang von Natur- und Freiheitsteleologie an, sondern entfaltet das Theodizeeproblem allein von der moralischen Weisheit Gottes aus, die die Spiegelung der subjektiven Moralität ist. Die Theodizee ist daher von der Freiheit des Menschen aus zu reflektieren, die Güte der Welt entscheidet sich an der Moralität des Menschen. Philosophiegeschichtlich spiegelt der Kantische Dualismus von Kunst - und moralischer Weisheit Gottes den Zerfall des das Ganze der Welt einschließenden theologischen Systemgedankens von Leibniz wider.

Die Theologie, die die Rekonstruktion und die Interpretation der Theodizee begründet, ist entsprechend dem Akzent auf der moralischen Weisheit Gottes die in der Kritik der Urteilskraft so genannte Ethikotheologie, nicht die Physikotheologie. Negatives und positives Reden über die Theodizee impliziert also den moralischen Beweis vom Dasein Gottes[980], für dessen genaue Fassung der §87 der Kritik der Urteilskraft zu vergleichen ist[981].

---

979 9, 105.

980 Vgl. auch 9, 106, Anmerkung.

981 Vgl. 8, 573-580. Zum Problem vgl. L.W.Beck, Kants Kritik der praktischen Vernunft, 250-256.

d) In der Literatur wenig beachtet wird Kants etwas umständliche Rekonstruktion der Theodizee durch die Widerlegung von neun Rechtfertigungsargumenten. Dabei läßt sich hier sehr genau beobachten, wie Kant aus dem traditionellen Theodizeegedanken einen Begriff präzisiert, den er unter bestimmten Bedingungen positiv bewerten kann. In dem Schema von neun Argumenten zur Verteidigung der Weisheit Gottes werden drei Entschuldungsverfahren angesprochen und kritisiert: (a) Das Urteil, etwas sei zweckwidrig, beruht aus verschiedenen Gründen auf Täuschung; (b) das Zweckwidrige ist notwendig, weil es aus der physischen Endlichkeit entspringt (das metaphysische Übel bei Leibniz); (c) das Zweckwidrige ist kein Einwand gegen Gott, sondern gegen den Menschen. Alle drei Sätze werden jeweils auf drei Arten des Zweckwidrigen angewendet, die mit bestimmten Eigenschaften Gottes korrelieren, welche aus der Grundbestimmung der Weisheit Gottes abgeleitet werden. 1. Es gibt das moralisch Zweckwidrige, das Böse, welches der Heiligkeit Gottes widerspricht. 2. Es gibt das physisch Zweckwidrige (Übel, Schmerz), das im Widerspruch zur Güte Gottes steht. 3. Das dritte Zweckwidrige ergibt sich aus dem Verhältnis von 1 und 2; es ist das Mißverhältnis zwischen Verbrechen und Strafen, das im Widerspruch zur Gerechtigkeit Gottes steht.

Alle Argumente werden mittels eines einzigen Prinzips kritisiert, aber moralisch unterschiedlich bewertet. In der Art der Widerlegung fallen zwei verschiedene Vorgehensweisen auf. Einerseits appelliert Kant an das sittliche Bewußtsein des Menschen, an den gesunden Menschenverstand, andererseits beläßt er einigen Argumenten ihre Vernünftigkeit, sie genügen nur nicht den Bedingungen für eine Theorie. Vorwiegend die Argumente gegen das moralisch Zweckwidrige und das physisch Zweckwidrige werden mit dem gesunden Menschenverstand widerlegt. Daß es das moralisch Zweckwidrige nicht gebe, sondern "daß es nur Verstoße wider die menschliche Weisheit seien"[982] (Argument a1), kann, wenn man so Gott entschuldigen will, "der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden."[983] Auch die Verteidigung Gottes angesichts des physisch Zweckwidrigen (Argument b1) wird "dem Ausspruche eines jeden Menschen von gesundem Verstande, der lange genug gelebt ... hat, ... überlassen"[984]. Beim moralisch Zweckwidrigen wird keine einzige, beim physisch Zweckwidrigen nur eine von drei Rechtfertigungsstrategien überhaupt ernstgenommen. Unter den drei Arten des Zweckwidrigen und den damit verbundenen göttlichen Eigenschaften gibt es nur eine, die Kant als gültig befindet und bei der er die Rechtfertigungsargumente selbst teilt, wenngleich er auch ihnen den Einwand macht, daß sie nicht theoretisch bewiesen werden können: Es handelt sich um die Frage nach dem *Verhältnis* von moralisch Bösem und physischem Übel, an dem sich die Gerechtigkeit Gottes als des Richters (Argumente b3 und c3) entscheidet. Dies ist also der überhaupt diskutable Kern der Theodizeeproblematik für Kant[985]. Wie ist dieser Konzentrationsvorgang gegenüber dem weiten Themenkomplex von Leibniz zu beurteilen? Scheidet Kant die isolierten Fragen nach dem Moralisch Bösen und dem physischen Übel aus, weil sie mit der kritischen Philosophie nicht lösbar sind, aus Bescheidenheit und kritischer Zucht also? Es dürfte sich eher umgekehrt so verhalten, daß beide Fragen in anderen Sektoren der kritischen Philosophie bereits gelöst und deshalb keine Theodizee-

982 9, 108.

983 9, 109.

984 9, 110. Die in der Verteidigung implizierte Zurückführung der Zweckwidrigen auf die Endlichkeit hebt den Zweck, also die Freiheit des Menschen, auf.

985 Vgl. auch folgende Bemerkung: "Es ist merkwürdig, daß unter allen Schwierigkeiten, den Lauf der Weltbegebenheiten mit der Göttlichkeit ihres Urhebers zu vereinigen, keine sich dem Gemüt so heftig aufdringt, als die von dem Anschein einer darin mangelnden Gerechtigkeit." (9, 111, Anm.; Hv. weggelassen) Leibniz hatte dieser Fragestellung nur wenig Platz eingeräumt (vgl. Theodizee, 105f; vgl. auch Causa Dei, §§ 53-55), denn für ihn war sie nur eine Teilfrage nach der Gerechtigkeit Gottes, nämlich nur die nach deren Bezug auf die gegenwärtige Welt, während er das Gerechtigkeitsproblem in der zukünftigen Welt für gravierender hielt, so daß sich die Frage nach der Prädestination stellte (vgl. Theodizee, 105f). Kant hingegen geht es nur die Bedeutung einer (auch zukünftig) anzunehmenden Gerechtigkeit Gottes für das *gegenwärtige* Dasein.

fragen sind. Das moralisch Böse ist für Kant die Voraussetzung und das Rätsel der Freiheit des Menschen[986]. Das Übel gehört in die Kultur und die Geschichte als deren vorwärtstreibendes Mittel[987]. Die Theodizeefrage entsteht erst da, wo die Religionsphilosophie und die Geschichtsphilosophie ihr Werk getan haben oder anders formuliert: die Theodizee setzt voraus das moralische Subjekt, das das Böse in sich bereits überwunden hat und dann mit der Natur konfligiert. Für Kant gehört zum Theodizeeproblem nicht das böse Handeln, sondern nur das Leiden des Guten[988]. Theodizee setzt bei Kant die Lösung der beiden Problemkomplexe, die bei Leibniz noch zur Theodizee selbst gehört hatten, voraus. Was dort auf einer Ebene verhandelt wurde, hat Kant so dissoziiert, daß einerseits eine sichere Begründungsinstanz (Moralität) geschaffen, andererseits der Ort des verbleibenden Problems (Natur) angegeben wird[989]. Die kritische Bescheidenheit, mit der Kant den Standpunkt einer theoretischen Theodizee als für den Menschen zu hoch bezeichnen wird, beruht auf einer gegenüber Leibniz erheblich erweiterten Autonomie des Menschen durch moralische Freiheit in der Welt[990].

Das so rekonstruierte Theodizeeproblem ist nun nichts anderes als die traditionelle Vorsehungsfrage, warum es den Guten böse und den Bösen gut ergehe, jene Frage, die seit Maimonides mit dem Hiobbuch verbunden wurde[991]. Es ist also auch aus dem Gesichtspunkt der Auslegungsgeschichte vollkommen berechtigt, daß Kant in der Folge zum Hiobbuch greift. Diese enge Korrespondenz zum traditionellen Hiobverständnis ist so auffällig, daß man von einer von Kant ge-

---

986 Welches in der Religionsschrift durch die Zumutung der Selbstbesserung des Menschen gelöst wird, vgl. 7, 694ff.

987 Das physische Übel ist die Negation des Zwecks, der in der Natur gegeben sein kann. Einen Gedanken der Kritik der Urteilskraft aufnehmend, kann man sagen, daß das Gebiet der Auseinandersetzung um die Naturzweckmäßigkeit Kultur und Geschichte ist (vgl. Kritik der Urteilskraft § 83: Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems). Physische Zweckwidrigkeit dient letztlich dem geschichtlichen Fortschritt, der auf eine bürgerliche Gesellschaft und ein weltbürgerliches Ganzes zugeht (das ist auch die Idee in der allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; vgl. 9, 38f die Funktion, die Kant dem Zwecklosen zuschreibt). Immerhin hat dieses Problem soviel religiöse Dignität, daß man das gegenwärtige Leben als mit physischen Übeln belastete Prüfungszeit vor der künftigen Herrlichkeit verstehen und so, freilich nicht theoretisch, rechtfertigen kann.

988 Darin kann man mit W.Sparn eine erhebliche Einschränkung im Problembestand sehen. Sparn ist der sehr plausiblen, von der Tradition gestützten, Ansicht, daß die eigentliche Theodizeefrage, auch aus gegenwärtiger Sicht, das Böse sein muß. Bei Leibniz entsteht das Theodizeeproblem da, wo "das von freien Menschen verursachte *malum morale* ... Gottes Sache ... anfechtbar macht. Nicht erst die Unbegreiflichkeit des menschlichen Leidens, sondern vor allem die Unbegreiflichkeit freien aber bösen menschlichen Handelns nötigt dem neuzeitlichen Denken das Theodizeeproblem auf." (W.Sparn, Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, 211) Genau diese Frage aber hat Kant eskamotiert.

989 Somit ist die Aufstellung des Theodizeebegriffs ein Vorgang der Begriffsdisziplinierung, der auch in Kants Werk eine Vorgeschichte hat. In der Reflexion Nr. 6447 (Akad.Ausg. 18, 720f) heißt es: "Die Theodicäe oder Rechtfertigung Gottes wegen der Ubel ist leicht, weil sie ein partiales Gute seyn können; aber wegen des Bösen (des Moralischen), weil es schlechthin nicht seyn sollte (auch nicht zu den negationen als nothwendigen Schranken der Geschopfe gehören kan), kan weder eine Beschuldigung noch Rechtfertigung statt finden, weil alles Böse in der Welt in ihr nur als phaenomenon statt findet und, was die wirkliche welt als Noumenon betrift, wir die Moglichkeit derselben den moralischen Gesetzen gemäs und zuwieder gar nicht einsehen können." Hier nennt Kant noch Theodizee, was in der Theodizeekritik so nicht mehr heißen wird. Aber schon hier ist eigentlich nur noch der Name geblieben, denn die Problemhaltigkeit dieser Arten von Theodizee wird klar bestritten: Wegen der Übel ist die Rechtfertigung leicht (kein Problem), wegen des Bösen unmöglich (kein Problem). Daraus wird die Konsequenz der Theodizeekritik gezogen: Nur noch das wirkliche Problem, das Hiobproblem, verdient den Namen Theodizee. M.E. wird dieser Differenzierungsprozeß und damit die präzise Unterscheidung Kants von Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie und Theodizee zu wenig beachtet (etwa bei W.Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung, 210).

990 Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen von W.Sparn, a.a.O., 216f.

991 Und die etwa auch Lessing mit dem Hiobbuch in Verbindung bringt, vgl. § 29 der Erziehung des Menschengeschlechts.

suchten (und im zweiten Teil der Theodizeekritik realisierten) organischen Verbindung seines Gedankengangs mit der traditionellen Hiobinterpretation sprechen kann.

Dann aber wird zur entscheidenden Frage, wie sich die Hiobauslegung zur Theodizeeinterpretation Kants verhält. Dient die Hiobgeschichte ausschließlich dazu, die Begründungsinstanz der Theodizee, die Moralität des Menschen zu veranschaulichen? Oder geht es Kant um ein Mehr, das sich etwa mit dem temporalen Fortgang der Hioberzählung verbindet? Damit ist zugleich das sachliche philosophische Problem gestellt, ob die Theodizeefrage für Kant bereits damit als beantwortet gelten kann, daß ihre Begründungsinstanz in der praktischen Vernunft herauspräpariert wird oder ob sich zeigen läßt, daß Moralität eine zwar notwendige, keineswegs aber hinreichende Bedingung für die Beantwortung der Theodizeefrage ist. Auf das zweite deutet hin, daß im Aufriß der Theodizeekritik der Religionsbegriff Kants auftritt, das höchste Gut. Man ist also auf die Kritik der Urteilskraft verwiesen, wo es um die Frage geht, wie die Einheit der beiden Teleologien von Natur und Freiheit zu denken sei[992].

Welche Auswirkungen das auf die Hioblektüre hat, soll gezeigt werden, indem folgende *Hypothese* verifiziert wird: *Die Tatsache, daß Kants Hiobauslegung auf dem philosophischen Thema von Religion, dem höchsten Gut, beruht, ermöglicht eine Hiobinterpretation, die über die Moralität Hiobs hinausgeht in die Darstellung der Einheit von Natur und Freiheit. Damit wird philosophisch die Geschichte in ihrer temporären Folge interpretiert und erhält neben der Hiobfigur einen unvertretbaren Stellenwert[993].*

e) Die Begründung und Durchführung der Kritik schließt nun exakt an das Ergebnis der Rekonstruktion, die Freilegung der wirklichen Fragestellung, an und impliziert vier logische Schritte, die (1) die Begründung der Kritik enthalten, den Hinweis auf eine mögliche Lösung (2 und 3), welche in der Hiobinterpretation dargestellt wird (4).

(1) Das Theodizee*problem* entsteht aus der Differenz zwischen Natur- und Sittengesetz in der Erfahrung des Menschen. Zu einer Theodizee wäre erforderlich, einen Erfahrungsbeweis über die Übereinstimmung von Natur- und Sittengesetz zu erbringen. Ein solcher Beweis unterliegt den Bedingungen der Kantschen Erkenntniskritik; diese läßt nur Sätze zu, die empirisch verifizierbar sind. Ein Theodizeebeweis scheitert daran, daß "unsre Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend"[994] ist.

Die kritische Differenz von Natur und Freiheit ist aber nicht Kants letztes Wort. Da Kant das Problem der Theodizee teleologisch im Bezirk der Urteilskraft reflektiert, zielt er auf die mögliche Einheit von Freiheit und Natur, wobei er die kritischen Bedingungen (1) auch jetzt zur Geltung bringt. Das Resultat ist, vorweg zusammengefaßt: Es gibt keinen *Be-*

---

992 Die Theodizee wendet also die teleologischen Reflexionen auf die Wirklichkeit eines moralischen Leidenden an; zur philosophischen Grundlage in der Kritik der Urteilskraft K.Düsing, Die Teleologie in Kants Weltbegriff, 102ff.

993 Es gilt hier gleich eine Einschränkung vorzunehmen: Kant interpretiert letztlich nicht die ganze Geschichte, sondern hört bei Hi 42,9 auf. Von der Wiederherstellung Hiobs findet sich bei ihm kein Wort (zu den damit verbundenen Fragen s.u.S.179 u. dort Anm.186). Es gilt dennoch auf die Bedeutung hinzuweisen, die die von Kant wahrgenommene *Erzählfolge* besitzt. Die Verifizierung der aufgestellten Hypothese läßt sich als Versuch verstehen, die Behauptung W.Sparns zu bestreiten, die authentische Theodizee Kants verzichte "auf den Nachweis kosmologischer Kompatibilität, auf die 'griechische' Physikotheologie" (Mit dem Bösen leben, 216). Richtig ist daran, daß Kant den Anspruch an die Physikotheologie im Gegenüber zu Leibniz erheblich zurückstuft. Doch wenn Sparn recht hätte, wären alle Überlegungen Kants, die sich mit dem Stichwort "Auslegung der Natur" verbinden (s.u.S.166ff.), eine ganz unthematische Reflexion. Auslegung der Natur scheint aber bei Kant doch gerade die Pointe seiner Ausführungen zu sein.

994 9, 114.

griff der Einheit von Natur und Freiheit (2), es gibt jedoch eine *Idee* ihrer Einheit (3), die der Kritik (1) nicht widerspricht.

(2) Denkbar ist eine Kunstweisheit (eher freilich ein Kunstverstand[995]) in der Welt[996], denkbar ist auch eine moralische Weisheit in der Welt, die der Mensch der praktischen Vernunft selber verkörpert, und die einen ethikotheologischen Gottesbeweis impliziert[997]. Den *Begriff* einer Einheit beider Theologien kann es nicht geben, weil er empirisch verifizierbar sein muß, er ist also ein spekulativer Begriff.

(3) Nun hat Kant in der Kritik der Urteilskraft gezeigt (und er wird es auch zur Grundlage der Religionsschrift machen), daß es eine moralisch notwendige und legitime Einheit von Freiheit und Natur gibt. Die praktische Vernunft ist nämlich verpflichtet, den Endzweck der Schöpfung zu realisieren. Dieser Endzweck ist der Mensch unter moralischen Gesetzen[998], das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Damit wird als Zielbestimmung des moralischen Handelns eine Welt gedacht, in der Sitten- und Naturgesetz miteinander übereinstimmen und zu deren Realisierung die Annahme des Gottesbegriffs notwendig ist. Sowohl für Kants Hiobauslegung als auch für die dabei zugrundeliegende Verhältnisbestimmung von Moral und Religion ist entscheidend, daß die Reflexion auf die mögliche Einheit von Freiheit und Natur zur moralischen *Welt* führt[999]. Diese Welt ist die ideale Realisierung der Moral[1000].

Der kritische Impuls der Transzendentalphilosophie setzt sich in der Reflexion auf die Einheit von Freiheit und Natur so durch, daß wir keinen Begriff ihrer Einheit, aber eine moralisch notwendige Idee davon haben. Die Einheit von Natur- und Sittengesetz ist die "Idee einer Welt, als des höchsten Guts"[1001], die Erweiterung der Moral zur Religion. Kants Antwort in der Sache der Theodizee lautet: Übergang von der Moral zur Religion aus moralischer Notwendigkeit: Ja (*Idee* einer Welt der Übereinstimmung als der moralischen Welt), Übergang von der Religion zur theoretischen Theodizee: Nein (kein *Begriff* der Übereinstimmung, die moralische Welt ist nur infinitesimal mit der empirischen Welt identisch, gleichsam als ihr innerer moralischer Richtungssinn). So sehr die Idee der Einheit moralisch notwendig ist, so sehr kann sie "nur der einsehen (d.h. begreifen, J.M.) ..., welcher bis zur Kenntnis der übersinnlichen (intelligiblen) Welt durchdringt, und die Art einsieht, wie sie der Sinnenwelt zum Grunde liegt: auf welche Einsicht allein der Beweis der moralischen Weisheit des Welturhebers in der letztern begründet werden kann, da diese doch nur die Erscheinung jener erstern Welt darbietet, - eine Einsicht, zu der kein Sterblicher gelangen kann."[1002]

4.1.4 Die Interpretation der Theodizee und des Hiobbuchs: Der moralisch-glaubende Hiob

(4) Das Theodizeeproblem ist damit einer allerdings nur erst kritischen Lösung zugeführt. Es besteht aber, etwa wie in der Kritik der reinen Vernunft ein nachkritisches Interesse an der Metaphysik, so auch hier ein notwendiges Interesse an der Gerechtigkeit, am Ausgleich im Konflikt des moralischen Strebens mit dem physischen Unglück. Kant gibt eine

---

995 Vgl. 8, 565.

996 Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 85.

997 Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 86.

998 Vgl. Kritik der Urteilskraft § 87; bes 8, 575.

999 Auch dies wird m.E. in der Literatur zu wenig beachtet.

1000 In Begriffen der Religionsschrift gesagt, ein ethisches gemeines Wesen, bzw. "ein ethischer Staat, d.i. ein Reich der Tugend (des guten Prinzips)" (7, 753).

1001 9, 115.

1002 Ebd.

Antwort, indem er die Idee des höchsten Gutes im Kontext der Religion und mithilfe des Wechsels des Reflexionsmediums interpretiert. Er macht damit auf den Erfahrungscharakter des Problems aufmerksam.

Denn zur Debatte steht, ob es unter den Bedingungen der moralischen Erfahrung eine Theodizee geben kann, die den Bedingungen von (3) genügt, ja die ein Verhalten beschreibt, welches die Idee des höchsten Guts anschaulich werden läßt? Da die Kritik der Urteilskraft nur die theoretischen Muster bieten, aber keine Antwort auf der Ebene der Erfahrung sein kann, müssen andere Medien, z.B. Erzählungen, zur Geltung kommen[1003]. Für Kant ist nun die Hiobgeschichte die Erfahrungsgeschichte der Theodizee in Bezug auf das einzelne Subjekt. Aber inwiefern stellt das Hiobbuch für das Subjekt die Idee dieser moralischen Welt dar? Nur in der moralischen Existenz Hiobs, wie häufig angenommen wird? Dagegen spricht, daß für Kant das sachliche Hauptproblem in der Theodizee die Seite der Natur ist. Freiheit und Moralität des Menschen sind unproblematisch, insofern sie zur Theodizee vorausgesetzt sein müssen. Das Unglück entsteht aus dem Widerstreit zwischen Moral und Natur. Kants Frage an das Hiobbuch lautet daher präziser: Wie kann die Hiobgeschichte Natur darstellen in theodizeefähigem Zusammenhang mit Moralität unter der Bedingung, daß die Differenz von Idee und Begriff aufrechterhalten wird? Oder anders: Wie vermag das Hiobbuch die Verknüpfung von physischer und moralischer Teleologie plausibel zu machen? Kant greift hier zum Terminus der *Auslegung*. Die Interpretation der Natur, die die theodizeespezifischen Erfordernisse der Teleologie erfüllt, ist ihre Auslegung in bezug auf den Zusammenhang mit der Moralität unter vernunftkritischen Kriterien. Kant sagt daher: "Alle Theodizee soll eigentlich *Auslegung* der Natur sein, sofern Gott durch dieselbe die Absicht seines Willens kundmacht."[1004] Das ist der Eingangssatz des "positiven" Teils der Kantischen Theodizeekritik, der auf die Gottesrede als zentrales Thema zielt.

Es ist nicht unwichtig, sich anhand einiger weiterer Hinweise zu vergegenwärtigen, wie Kant das philosophische Thema und die Auslegung des biblischen Textes vollkommen ineinander verzahnt und das Hiobbuch damit zu einem keineswegs austauschbaren Beispiel gemacht hat. Der erste Hinweis bestand in der Konstruktion der Theodizee im Sinne der alten Vorsehungs- und Hiobfrage. Die in die Hiobauslegung einführende Sequenz[1005] bietet aber noch anderes. Wenn Kant die Theodizee als Auslegung der Natur versteht, so greift er damit zu einer Terminologie, die äußerst selten bei ihm anzutreffen ist. Da Kant seine Begriffe sorgfältig setzt, kann es sich dabei nicht um einen Zufall handeln. Auslegung der Natur bezieht sich inhaltlich auf die Interpretation der Gottesrede des Hiobbuchs; bezogen auf die verschiedenen Gebiete der Philosophie Kants gesagt, konstituiert sich das Auslegungsverfahren aber auch dadurch, daß Kant in das Gebiet der Religion eintritt, deren Traditionsbestand der Gegenstand einer auslegenden Wissenschaft ist[1006].

Auslegung der Natur ist eine Metapher, die einen tiefen theologiegeschichtlichen Hintergrund besitzt. Ihr geht es um die "Lesbarkeit der Welt"[1007] sowie um die Frage, ob Gott die Wahrheit im Buch der Schrift oder im Buch der Natur niedergelegt hat und wie sich beide Bücher zueinander verhalten. Nach H.Blumenberg kann man auch bei Kant an das Verhältnis der beiden Bücher denken[1008]. Nicht umsonst spricht Kant von der Welt als Buch, das ein Auslegungsverfahren notwendig macht, weil es "verschlossen" ist und seinen Sinn nicht unmittelbar kundtut, sofern

---

1003 Vgl. u. Anm. 173.

1004 9, 115. Hv. Kant.

1005 Vgl. 9, 115f. Sie stellt zugleich die philosophische Interpretation der Hiobauslegung dar und wir werden auf sie noch einmal zurückkommen, vgl.u.S.174ff.

1006 W.Hamacher sieht im Terminus Auslegung eine zentrale Dimension der Moralphilosophie Kants; Hermeneutik und Ethik gehören zusammen, der Ethik immanent ist eine Sprachtheorie, die Hamacher an den Stichworten Imperativ und Versprechen erläutert. Während wir Kants Begriff auf der Ebene der Hiobauslegung anhand der Gottesrede erklären, zeigt Hamacher den inneren philosophischen Sinn der Selbstinterpretation Kants an: Die authentische Interpretation ist dann nicht die "des göttlichen Willens, sondern der endlichen Vernunft und weiterhin ... (die) Selbstinterpretation des moralischen Gesetzes." (Das Versprechen der Auslegung, 254)

1007 Mit dem Titel von H.Blumenbergs Buch.

1008 Vgl. H.Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, 193f.

man die Endabsicht Gottes aus ihr ablesen möchte und d.h. sofern man an einer Theodizee, an der Existenz einer moralischen Welt interessiert ist[1009].

Augustin, von dem die Metapher stammt[1010], wollte schöpfungstheologisch Gott als Urheber beider Bücher auffassen. Auch bei Kant ist Gott der Autor der Natur als ihr Gesetzgeber und er ist insofern der Autor der Schrift, als er in ihr seinen Willen offenbart[1011]. Bei Bonaventura[1012] und auch bei Hamann[1013] wird das Buch der Schrift zum Interpretationsschlüssel für das Buch der Natur. Und auch für Kant bestimmt die Schrift (das Hiobbuch) die philosophischen Möglichkeiten einer Theodizee am Rande des philosophischen Begriffs, wenn auch mit der Lizenz der Philosophie.

Ein zweiter Hinweis auf die Interdependenz von biblischem Text und philosophischem Problem: Kant denkt für die Auslegung der Schrift und für die Auslegung der Natur an das gleiche Interpretationsverfahren. Die Hermeneutik der Natur stimmt mit dem Verfahren der Bibelauslegung überein: Auch hier gibt es die Alternative 'doktrinale' oder 'authentische' Auslegung. Weil die Natur die moralische Endabsicht Gottes *nicht* kundtut (da Natur und Freiheit ungleichartige Prinzipien beinhalten), sind die "philosophischen Versuche" der Auslegung doktrinal und "machen die eigentliche Theodizee aus, die man daher die doktrinale nennen kann."[1014] Es sei denn, Gott spräche selbst, dann hätte man eine authentische Auslegung der Natur. So wie eine Schriftauslegung authentisch dann ist, wenn sie analog dem jeweils vorausgesetzten Sinn des Textes erfolgt (philologisch authentisch hinsichtlich des Buchstabencharakters, moralisch authentisch auf den Geistcharakter bezogen), doktrinal aber, wenn sie auf den tieferen Sinn zielt (moralisch doktrinal hinsichtlich des Textes als Buchstaben, philologisch doktrinal, wenn der Text als Geist aufgefaßt würde[1015]), so gilt etwas einfacher bei der Auslegung der Natur: Sie ist authentisch, wenn der Schöpfer der Natur sie selbst macht, sie ist doktrinal, wenn sie die Naturgesetzmäßigkeit nicht kennt und ihr andere Lehren unterschiebt bzw. aus ihr herausvernünftelt[1016].

Ein letzter Hinweis auf den Zusammenhang von biblischem Text und philosophischem Gedanken kann die Beantwortung der Frage liefern, ob die Anknüpfung der authentischen Theodizee bzw. der Auslegung der Natur an die praktische Vernunft durch die Begriffe "Machtspruch" oder "bloße Abfertigung aller Einwürfe"[1017] ohne die Hiobauslegung überhaupt verstehbar wäre. Wie für die hermeneutische Begrifflichkeit dürfte auch für den Begriff des

---

1009 Vgl. 9,116: Die Welt ist "für uns *oft* ein verschlossenes Buch; *jederzeit* aber ist sie dies, wenn es darauf angesehen ist, sogar die *Endabsicht* Gottes ... aus ihr, obgleich einem Gegenstande der Erfahrung, abzunehmen." (Hv. Kant)

1010 Vgl. H.Blumenberg, Die Lesbarkeit der Welt, 48-51.

1011 In der positiven Aneignung der Theodizee versteht Kant die Welt "als ein Werk Gottes" und damit "als eine göttliche Bekanntmachung der Absichten seines Willens" (9, 116, Hv. weggelassen).

1012 Vgl. Blumenberg, Lesbarkeit, 53f.

1013 Vgl. O. Bayer, Zeitgenosse im Widerspruch, 91-99.

1014 9, 116.

1015 Daß die philologische Auslegung auf den Geistsinn des Textes gesehen doktrinal ist, sagt Kant nirgendwo direkt; sachlich aber ist der Fall gegeben, wo Kant der grammatisch-historischen Exegese "gelehrte Hermeneutik" vorwirft.

1016 *Sachlich* liegt es nahe zu sagen, daß Kant die Terminologie der Auslegung vom Problem der Schrifthermeneutik auf die Naturhermeneutik in der Theodizee übertragen hat (im Sinne eines uneigentlichen Sprachgebrauchs). Immerhin gilt es aber zu bedenken, daß *werkbiographisch* gesehen die Theodizeekritik der *erste* veröffentlichte Text ist, der die Terminologie der Auslegung überhaupt gebraucht. Auch wenn die Annahme viel für sich hat, daß der hermeneutische Komplex in einer gewissen Einheitlichkeit im Kontext der Arbeit an der Religionsphilosophie ausformuliert worden ist, ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die Hiobinterpretation eine Rolle auch bei der Genese der hermeneutischen Begrifflichkeit gespielt hat.

1017 Vgl. 9, 116. Zum Machtspruch vgl. 9, 113.116.

Machtspruchs gelten, daß er erst im Umkreis der Religionsphilosophie auftaucht[1018]. M.E. hat er in Kants Interpretation der Gottesrede seinen Ursprung, findet dort zumindest seinen anschaulichen Hintergrund. Auslegung der Natur ist zugleich ein Machtspruch; philosophisch gesehen die Stimme der machthabenden praktischen Vernunft. Die Gottesrede ist also in ihrem Machtcharakter eine Allegorie des moralischen Freiheitsbewußtseins in den Widersprüchen der physisch-moralischen Realität. Aber Kant hält den gegenläufigen Bezug ebenso fest: Wie die philosophische Wahrheit der Gottesrede die praktische Vernunft ist, so kann diese "als die unmittelbare Erklärung und Stimme Gottes angesehen werden ..., durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt."[1019] Auch dieser Doppelschritt von philosophischer Interpretation des biblischen Textes und der umgekehrten "Reallegorisierung" des philosophischen Begriffs verweist auf das Hiobbuch und besonders dessen Gottesrede als "heimliches" Gravitationszentrum der Gedankenführung, das Kant dann auch direkt anspricht: "Eine solche authentische Interpretation finde ich nun in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt."[1020]

Der Begriff der Auslegung bringt verschieden gestufte logische Relationen miteinander ins Spiel, was ihn etwas schillernd macht: Im Hiobbuch legt Gott die Natur aus; d.h. philosophisch, die praktische Vernunft legt die Welt aus; die Schriftauslegung ist Sache der Religion. Kant bewegt sich hier am Rande des Begriffs und vollzieht gleichsam Grenzüberschreitungen mit philosophischer Lizenz. Indem Kant philosophisch einen biblischen Text auslegt, legt sich zugleich die Philosophie selbst auf Religion hin aus. Will man nach der sachlichen Nötigung zu diesen Übergängen fragen, so wird man sagen können, daß sie durch die Absicht gekennzeichnet sind, mit dem Hiobbuch einen sachlich einschlägigen biblischen Text an die Grenze der Moral zur Religion zu stellen, der inhaltlich das Problem behandelt und auch in seinem medialen Charakter die Grenze der Theorie anzeigt[1021]. Auslegung scheint auf philosophischer

---

1018 Im kritischen Teil der Theodizeeschrift bezeichnet Kant zwei der einschlägigen Rechtfertigungsargumente als Machtspruch der Vernunft, mit dem auch die Hiobproblematik entschieden wird. Das Leiden des Tugendhaften, worin sich die Argumente b3 und c3 konzentrieren lassen, darf mit dem Machtspruch der Vernunft zur Geduld verwiesen werden, auch wenn keine theoretische Garantie für einen Ausgleich in künftiger Herrlichkeit gegeben werden kann (vgl. 9, 112-114). Vgl. noch die Tugendlehre der Metaphysik der Sitten, 7, 393f. Kant versteht natürlich auch sonst in der Kritik der praktischen Vernunft und der Grundlegung der Metaphysik der Sitten die Vernunft als "machthabend" (vgl. 6, 142.287), den kategorischen Imperativ als nötigend (6, 206), die Pflicht als Instanz, der man sich unterwerfen soll (6, 209.264). Auch wenn der Machtspruch nicht im strengen Sinne als Begriff zu bezeichnen ist, zeigt er doch noch in seinem metaphorischen Charakter die Nähe der Religion als jenes Gebiet, in dem die Moral unter der Perspektive der Realität gesehen wird.

1019 9, 116.

1020 Ebd.

1021 Die Literatur zu Kants Theodizeekritik hält dagegen entweder die Hiobrezeption für "unvermittelt" und ein illustrierendes Beispiel (vgl. W.Schultz, Korrektur des Weltbildes, 184) oder aber in der Folge eines systematischen Ansatzes für sehr gewichtig. So spricht F.Lötzsch der Hioblektüre Kants erhebliche Relevanz auch für die Genese zentraler Gedankengänge der Religionsphilosophie zu, vgl. Vernunft und Religion im Denken Kants, Teil 2, § 3: Theodizee und Menschenwürde (dort das Stichwort "Hiobsexistenz"). Ob man jedoch aus nur zwei Reflexionen (Nr. 6095, Akad.Ausg.18,450 und 6309, Akad.Ausg.18,603-605) schließen kann, daß "Kant den Hintergrund der biblischen Hiobserzählung für seine Religionsphilosophie zeit seines Lebens zur Bewußtheit bringt" (Lötzsch, 124, Anm. 20), wage ich zu bezweifeln. Denn in diesen Reflexionen wird Hiob lediglich als Belegstichwort der Argumentation hinzugefügt, ohne daß eine Auslegung stattfindet wie in der Theodizeekritik. In der nicht ganz klaren Reflexion 6095 wird Hiob in Anlehnung an Hi 9,2 als derjenige angeführt, der gegen den Richter bestehen kann; in 6309 wird Hiob wie in der Theodizeekritik zum Thema Wahrhaftigkeit und Rechtschaffenheit genannt: "Rechtschaffenheit ist noch mehr, nämlich Aufrichtigkeit in Ansehung seiner selbst bey der scharfsten selbstprüfung. Hiob." Lötzsch behauptet einen ähnlichen Vorgang wie für Kant für J.J.Spalding, der sich ebenfalls "kontinuierlich mit der Theologie Hiobs auseinandersetzt." (Lötzsch, 124, Anm. 20) Das angeführte Beispiel, die letzte Amtspredigt, gibt aber Lötzschs Intention nur dann wieder, wenn man das Hiobbuch mit dem religionsphilosophischen Thema zuvor identifiziert (in der Predigt Spaldings über Eph. 4,10 geht die zitierte Hiobstelle Hi 28,28 völlig unter in anderen biblischen, vor allem neutestamentlichen Bezügen; vgl. Spalding, Letzte Amtspredigt, Berlin 1788, 21). Für das Verstehen der rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung ist es sicher sinnvoller, die Hiobinterpretation nicht systematisch-begrifflich, sondern unter dem Gesichtspunkt der Auslegung zu erfassen, d.h. unter der Frage, wie die Textwahrnehmung zustande kommt bzw. sich organisiert, sowie mit der Voraussetzung, daß philosophischer Gedankengang und biblischer Text gegeneinander selbständig bleiben und die Rezeption ein Moment des Empirisch-zufälligen behält. Aber es ist systematisch gesehen Lötzsch zuzustimmen, daß die Hiobfrage für Kant tatsächlich ein unhintergehbares, der Realität moralischen Existierens einbeschriebenes Problem ist.

Ebene die Verfahrensweise der Vernunft in der Erfahrung bzw. in der moralischen Religion zu sein, wo der Begriff zur Hermeneutik weitergeht[1022].

Indem wir nun kommentierend an Kants Hiobinterpretation entlanggehen, achten wir besonders darauf, inwiefern sich Kants Interpretation im Kontext der Auslegungstradition verstehen läßt. Denn wenn tatsächlich der biblische Text das Gravitationszentrum ist, dann könnte das auch darin seinen Grund haben, daß er in der Tradition einschlägige Bedeutungen bereits erworben hat. Zwar kann als sicher gelten, daß Kants Zusammenhänge mit der Auslegungstradition nicht rezeptionsgeschichtlicher, sondern problemgeschichtlicher Natur sind. Dennoch haben sie ihre eigene Objektivität in Interpretationsmustern, die auch hier wieder nachzuzeichnen sind.

Kant beschreibt zuerst nach Hi 1,1-5 das Glück Hiobs, wobei er von den später eingetretenen Verlusten aus auch einige Bestandteile des ursprünglichen Zustandes erfindet, von denen der Bibeltext nichts sagt: Gesundheit und "geliebte Freunde". Das bürgerliche Glück Hiobs zentriert sich aber um das Wichtigste, das gute Gewissen. "Hiob wird als ein Mann vorgestellt, zu dessen Lebensgenuß sich alles vereinigt hatte, was man, um ihn vollkommen zu machen, nur immer ausdenken mag. Gesund, wohlhabend, frei, ein Gebieter über andre, die er glücklich machen kann, im Schoße einer glücklichen Familie, unter geliebten Freunden; und über das alles (was das Vornehmste ist), mit sich selbst zufrieden in einem guten Gewissen."[1023] Für Kant ist es ein "schweres über ihn zur Prüfung verhängtes Schicksal"[1024], das Hiob alle äußeren Güter nimmt, bis auf das Gewissen als Kennzeichen seines moralischen Menschseins. Das siebentätige Schweigen Hiobs auf seinem Aschenhaufen nennt Kant "Betäubung"[1025], aus der Hiob zum "Besinnen"[1026] gelangt, indem er in

---

1022 Die Rede von der Auslegung der Natur hat aber vielleicht noch einen weiteren Sinn. Sie kann nämlich als Stellungnahme zu D.Humes Erörterung des Vorsehungsproblems in der "Untersuchung über den menschlichen Verstand" (1742/8) aufgefaßt werden. Humes skeptische Apologie für Epikur im 11.Abschnitt "Über eine besondere Vorsehung und ein zukünftiges Dasein" (Ausg. PhB 35, 156-174), keine Religion sei in der Lage, "uns über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinauszuführen" (a.a.O., 172), ist der Standpunkt, den Kant mit Hume gegen Leibniz teilt und er ist das Grundargument der Theodizeekritik. Für Kant aber hat das Theodizeeproblem nun *gegen* Hume und in gewisser Weise *mit* Leibniz ein moralisches Interesse, so daß die skeptische Distanz Humes nicht das letzte Wort sein kann. Genau darum muß noch ein zweiter, positiver Teil in der Theodizeekritik folgen. Mit dem Terminus Auslegung der Natur nimmt Kant eine Zwischenstellung zwischen Hume und Leibniz ein. Während für Hume der Naturlauf seiner Betrachtung offen liegt (vgl. a.a.O., 166), aber eben deswegen nichts von einer moralischen Absicht Gottes eröffnet, fragt Kant unter Anerkennung der These Humes nach der hermeneutischen Möglichkeit, die Natur moralisch zu lesen. Das ist, wie sich zeigt, nur religiös narrativ möglich und nur, daher das Hiobbeispiel, unter den strengen Bedingungen des Leidens. Vgl. dazu A.Loades, Kant and Job's Comforters (1980, 136f; 1985, 40).

1023 9, 116. Hv. weggelassen.

1024 9, 117. Kant vermag mit seinem Gottesbegriff nicht das Handeln Gottes im Hiobbuch zusammenzudenken.

1025 Ebd.

1026 Ebd.

Klagen ausbricht[1027]. Zwischen Hiob und seinen "vorgeblich zum Trösten einfindenden Freunden"[1028] kommt es zu einer Disputation,

"worin beide Teile, jeder nach seiner Denkungsart (vornehmlich aber nach seiner Lage), seine besondere Theodizee, zur moralischen Erklärung jenes schlimmen Schicksals, aufstellt. Die Freunde Hiobs bekennen sich zu dem System der Erklärung aller Übel in der Welt aus der göttlichen Gerechtigkeit, als so vieler Strafen für begangene Verbrechen; und, ob sie zwar keine zu nennen wußten, die dem unglücklichen Mann zu Schulden kommen sollten, so glaubten sie doch a priori urteilen zu können, er müßte deren auf sich ruhen haben, weil es sonst nach der göttlichen Gerechtigkeit nicht möglich wäre, daß er unglücklich sei. Hiob dagegen - der mit Entrüstung beteuert, daß ihm sein Gewissen seines ganzen Lebens halber keinen Vorwurf mache; was aber menschliche unvermeidliche Fehler betrifft, Gott selbst wissen werde, daß er ihn als ein gebrechliches Geschöpf gemacht habe, - erklärt sich für das System des unbedingten göttlichen Ratschlusses. 'Er ist einig', sagt er, 'Er macht's wie er will'."[1029]

Gegenüber der häufig vertretenen Annahme, Kant sehe einen qualitativen Unterschied in dem von Hiob einerseits, von seinen Freunden andererseits Vorgetragenen, muß darauf hingewiesen werden, daß nach Kant sowohl Hiob als auch seine Freunde eine doktrinale Theodizee entwerfen, die aus den Ausdrücken des Gesetzgebers unter Zuhilfenahme anderer Daten den Willen Gottes herausvernünftelt[1030]. Doch die Differenz innerhalb der Doktrin ist für Kant nicht entscheidend. "In dem, was beide Teile vernünfteln oder übervernünfteln, ist wenig Merkwürdiges"[1031]. Wichtig ist vielmehr ihre Stellung zur Doktrin, ob sie sich selbst doktrinär und damit spekulativ begründen oder aber moralisch. Hier entsteht die Differenz, die Kant zunächst als charakterlichen Widerspruch beschreibt. Der "Charakter, in welchem sie es tun, verdient desto mehr Aufmerksamkeit."[1032] Kant hebt Hiobs Ehrlichkeit und Freimütigkeit gegen die Heuchelei und Schmeichelei der Freunde ab.

"Hiob spricht, wie er denkt, und wie ihm zu Mute ist, auch wohl jedem Menschen in seiner Lage zu Mute sein würde; seine Freunde sprechen dagegen, wie wenn sie in Geheim von dem Mächtigern, über dessen Sache sie Recht sprechen, und bei dem sich durch ihr Urteil in Gunst zu setzen ihnen mehr am Herzen liegt als an der Wahrheit, behorcht würden. Diese ihre Tücke, Dinge zum Schein zu behaupten, von denen sie doch gestehen mußten, daß sie sie nicht einsahen, und

---

1027 Im Gegensatz zu Auslegungen, die die Klagen als theologisch problematisch empfunden haben, weil sie den wahren Glauben Hiobs zudecken, faßt Kant die Klage philosophisch als Rationalität auf. Gerade in der Klage artikuliert sich Vernunft und bewahrt Hiob die ursprüngliche Gegebenheit des guten Gewissens. Dagegen notiert W.Sparn, daß "Kants Bezug auf Hiob ... keineswegs den klagenden und fluchenden, sondern den bescheidenen Aufrechten (meine), der den Grund seines Leidens redlicherweise gar nicht einzusehen beansprucht" (Mit dem Bösen leben, 217). Das ist nur dann richtig, wenn man ausschließlich auf den moralphilosophischen Begründungszusammenhang blickt und in der Hiobgeschichte lediglich Moralität praktiziert sieht. Doch dürfte die Tatsache, daß Kant die Klage Hiobs ausdrücklich zum Grund der Disputation macht, wiederum zeigen, daß ihm mehr an dem Fortgang der Geschichte und ihren Einzelheiten gelegen ist, als die rein moralphilosophische Interpretation Sparns wahrzunehmen erlaubt. Sparn behauptet, der Machtspruch der Vernunft radikalisiere "Handlungszwang und Klageverbot" (a.a.O., 216). Nimmt man einmal die philosophie- und theologiegeschichtliche Zielrichtung dieses Satzes aus (wo Sparn zuzustimmen wäre), so stimmt er nur bezogen auf Kants Verständnis des Endes der Hiobgeschichte (der moralische Glaube, den Hiob erreicht, s. dazu u.S.177f). Gewiß, dieses Ende kehrt zugleich in die philosophische Begründung ein, die auch in der Geschichte selbst bereits antezipiert ist. Aber eben: die philosophische Begründung deckt nicht die ganze Hioberzählung; Kant verbietet Hiob keineswegs, am Anfang zu klagen (und er notiert auch am Ende noch die "lebhaftesten Zweifel"[!], die erst durch die Gottesrede z.T. aufgelöst werden, vgl. 9, 119), was zeigt, daß die Hiobgeschichte eine über den moralphilosophischen Begriff hinausreichende Bedeutung besitzt.

1028 9, 117.

1029 9, 117. Hv. weggelassen; das Bibelzitat Hi 23, 13a.c.

1030 Die Differenz in der Doktrin hält z.B. C.F.Geyer, Hiobbuch, 189 für entscheidend; ebenso W.Schultz, Korrektur des Weltbildes, 184f, H.Häring, Böses, 138, und W.Huber, Theodizee, 384. Richtig aber H.Gollwitzer, Krummes Holz, 241.

1031 9, 117.

1032 Ebd.

eine Überzeugung zu heucheln, die sie in der Tat nicht hatten: sticht gegen Hiobs gerade Freimütigkeit, die sich so weit von falscher Schmeichelei entfernt, daß sie fast an Vermessenheit grenzt, sehr zum Vorteil des letzern ab."[1033]

Der moralische Gegensatz, dessen Erzeugungsprinzip wir weiter unten noch behandeln müssen, ist unabhängig von der jeweiligen Doktrin, aber er scheint sich auf die jeweilige Lage der Protagonisten zurückführen zu lassen. Das Gegenüber Hiobs und seiner Freunde zeigt in den Augen Kants, daß die Lage des Leidenden die Instanz für die Moralität und damit für die Theodizee ist. Dabei geht es nicht so sehr um die Standortabhängigkeit jeden Redens überhaupt. In diesem Sinne standortgebunden ist der Entwurf der Doktrinen, und Hiobs Doktrin des unbedingten Ratschlusses scheint die dem Leidenden angemessene zu sein; das führt auf den allgemeinen Satz: jede Theologie ist abhängig von der Lage des sie vertretenden Subjekts, sie ist aber keine ursprüngliche Äußerung und hat mit der moralischen Konstitution des Subjekts nichts zu tun. Die Moralität des Subjekts aber ist kein "Reden über" und daher nicht in einem allgemeinen Sinne an den Standort überhaupt geknüpft. Es gibt für sie nach Kant vielmehr nur einen einzigen Standort, den des Betroffenen, in der Hiobgeschichte also den des leidenden Hiob. Deswegen kann nur *sein* "Sprechen, wie ihm zu Mute ist" moralisch sein, nicht aber das der Freunde[1034]. Hier erschließt sich für Kant der Sinn der Hiobfigur im Kontext der zeitgenössischen diskursiven Theodizeen. Alle Äußerungen über die Theodizee werden an die Moralität gebunden und diese

---

1033 9, 117f. Es gibt zum Thema der Redlichkeit Hiobs und der Heuchelei der Freunde eine Hiob-Sequenz bei Shaftesbury, die recht dicht bei Kant steht, jedenfalls ähnlich wie Kant (vgl. u. Anm. 145) Hi 13,7ff ins Zentrum stellt. Shaftesbury erläutert den freien Gebrauch der Vernunft am Hiobbuch. "Soviel Geduld man auch dem Hiob zuschreibt, so kann man doch nicht leugnen, daß er sich ziemlich viel Freiheiten gegen Gott herausnimmt und seine Vorsehung geradezu tadelt. Seine Freunde zanken heftig mit ihm und bedienen sich aller Gründe, wahrer und falscher, die Einwürfe zu heben und die Sachen der Vorsehung auf einen guten Fuß zu setzen. Sie suchen ein Verdienst darin, alles Gute von Gott zu sagen, was sie können, soweit nur immer ihre Vernunft reicht und bisweilen ganz über ihre Fassung hinaus. Allein dies heißt nach Hiobs Meinung Gott schmeicheln, Gottes Person ansehn, ja sogar seiner spotten. Kein Wunder. Denn was kann es doch für ein Verdienst sein, wenn man aus nichtigen und schwachen Gründen an Gott oder an seine Vorsehung glaubt? Was für eine Tugend, eine Meinung anzunehmen, die dem Anschein der Dinge entgegen ist, und sich zu entschließen, keine Gründe zu hören, die man dagegen anführen könnte?" (Ein Brief über den Enthusiasmus, 27f)

1034 Wenn man sagen kann, daß die Lehre über das Leiden mit der Lage des Leidenden nicht zusammen gehe (vgl. J.Ebach, Hiob, TRE 15, 368), so muß das im Sinne Kants heißen, daß die Lehre falsch wird, insofern und wenn ihre Theorie die Wirklichkeit des Leidens spekulativ aufhebt. Das Problem stellt sich aber auch umgekehrt. Betroffenheit verbürge noch keine Wahrheit, sagt Ebach *gegen* Kant (vgl. Ebach, ebd.), rehabilitiert damit die Freunde und spricht ein wichtiges kantkritisches Thema an. Für Kant liegt zweifellos die Wahrheit in Hiobs Moral, die als religiöse Moral zwar notwendig in das Kleid der Doktrin gehüllt ist, aber strikt von jeder wissenschaftlichen Theorie getrennt bleibt, ferner will Kant die Theodizeefrage nach der Gerechtigkeit nicht moralphilosophisch, sondern nur religionsphilosophisch beantworten (was Geyer, Leid und Böses, 110, nicht zu Unrecht ein fideistisches Argument nennt; ihm folgend Häring, Böses, 139). Mit Kants Kriterien für die Theodizee kommt man erstens nicht hinter das moralische Subjekt zurück, weder im Sinne einer empirischen Selbstauffassung, die Betroffenheit und Moral als falsches Bewußtsein erkennt noch im Sinne der Erkenntnis der Möglichkeit des Bösen, denn dies Problem hat Kant ja aus dem Theodizeebereich ausgeklammert (auch in der Religionsschrift wird das Böse lediglich verstanden als das, "was in jeder Gegenwart bloß terminus a quo des in die Zukunft fortgehenden guten Handelns ist" [W.Sparn, Mit dem Bösen leben, 216], nicht aber als das, was zur Wirklichkeit für die anderen Menschen werden kann). Zweitens wird das Gerechtigkeitsproblem dem Zuständigkeitsbereich von Moral und Geschichte nur in der Form der Religion zugeordnet. Auf eine theologische Ebene der biblischen Geschichte zurückübertragen, bedeutet aber Kants Lektüre die Zustimmung zu Hamann, Herder (und auch Kierkegaard): nur Gott allein vermag die Antwort zu geben.

wiederum gibt es nur beim Betroffenen selbst, nur er kann von der Gerechtigkeit Gottes so reden, daß in aller damit unaufhebbar verbundenen Doktrinalität die Moralität gewahrt bleibt[1035].

Das erste Element einer Theodizee, die Moralität des Menschen, ist damit von Kant anfangsweise aufgezeigt. Damit von einer Idee der moralischen Welt gesprochen werden kann, ist nun die Darstellung der Naturseite erforderlich. Diesen Gedankenschritt vollzieht Kant in der Interpretation der Gottesrede.

Die Gottesrede erbringt nach Kant die Bestätigung von Hiobs Behauptung, daß kein Heuchler vor Gott komme[1036]. Gottes Reden ist die Verifizierung des moralischen Redens Hiobs, bzw. philosophisch die Rede der Vernunft zu sich selbst, in der sie ihre eigene Moralität bestätigt. Wir bleiben zunächst aber mit Kant auf der Ebene der Geschichte.

" ... Gott würdigt Hiob, ihm die Weisheit seiner Schöpfung, vornehmlich von Seiten ihrer Unerforschlichkeit, vor Augen zu stellen. Er läßt ihn Blicke auf die schöne Seite der Schöpfung tun, wo dem Menschen begreifliche Zwecke die Weisheit und gütige Vorsorge des Welturhebers in ein unzweideutiges Licht stellen; dagegen aber auch auf die abschreckende, indem er ihm Produkte seiner Macht und darunter auch schädliche furchtbare Dinge hernennt, deren jedes für sich und seine Spezies zwar zweckmäßig eingerichtet, in Ansehung anderer aber und selbst der Menschen zerstörend, zweckwidrig, und mit einem allgemeinen durch Güte und Weisheit angeordneten Plane nicht zusammenstimmend zu sein scheint; wobei er aber doch die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen beweiset, obzwar zugleich seine für uns unerforschliche Wege, selbst schon in der physischen Ordnung der Dinge, wie vielmehr denn in der Verknüpfung derselben mit der moralischen (die unsrer Vernunft noch undurchdringlicher ist?) verborgen sein müssen."[1037]

Versuchen wir einige wesentliche Momente zu markieren. Die Gottesrede ist die authentische Theodizee, die "der Gesetzgeber"[1038] selbst macht. Sie beinhaltet den göttlichen Machtspruch als Auslegung der Natur und ist gleichbedeutend mit der "bloßen Abfertigung aller Einwürfe wider die göttliche Weisheit"[1039]. Wie ist Kants Kommentierung bezogen auf das Problem der Einheit von Natur und Freiheit? Gott stellt ja nicht eine Natur dar, die dem Bedürfnis nach Glückseligkeit entspricht, die Verknüpfung der physischen mit der moralischen Teleologie bleibt verborgen, Hiobs Bestreben, den Begriff der Welt zu wissen, wird zurückgewiesen. Aber Gott zeigt physische Zwecke in der Natur. Damit ist dem theodizeespezifischen Aspekt der *Kunstweisheit* des Welturhebers Rechnung getragen, allerdings nur partiell, denn die Auslegung der Natur erschließt an der Natur sowohl menschlichen Zwecken Entsprechendes als auch Widersprechendes[1040]. Welche Bedeutung hat diese Widersprüchlichkeit in der Gottesrede? Ein anderer, damit zusammenhängender Widerspruch ist der eigentümliche Kontrast, in welchem die Weisheit zur Abfertigung steht, die als "Machtspruch" jede Möglichkeit einer argumentativen Rechtfertigung Gottes zurückweist. Wie verhalten sich abfertigende Macht und

---

1035 Von daher wird klar, was für die Bewertung des Gesamtproblems Theodizee von der Auswahl der Beispiele abhängt. Kant bindet die Theodizee an einen Leidenden, der selbst als Instanz gedacht wird und nicht Objekt eines Diskurses über das Leiden ist. Nicht umsonst ist das als skeptisch empfunden worden (vgl. Zöllner, Giebt es im menschlichen Leben ein Uebergewicht des Guten oder des Bösen?) in einer Zeit, die sich eher über optimistische Einstellungen den Gottesgedanken sicherte. Die uferlosen, heute als zynisch und frivol empfindbaren Dialoge über Sinn und Zweck des Leidens (vgl. Weishaupt, Kindervater) kamen aus diskursiver Distanz. Diesen Theodizeediskursen gegenüber ist Kants Hiobforderung nach Wahrhaftigkeit und Redlichkeit kritisch, weil sie moralisch legitime Beiträge nur vom Leidenden selbst akzeptiert und das "Reden über" als heuchlerisches Wissen ansieht.

1036 Vgl. 9, 118, mit Hi 13,7-16.

1037 9, 118.

1038 Zu Gott als Gesetzgeber vgl. 9, 107.116.

1039 9, 116.

1040 Die differenzierte Struktur der Gottesrede läßt sich an der Natur von Hi 38 (die mit dem Zweckmäßigen zu identifizieren wäre) einerseits, an den Tieren von Hi 39 sowie Leviathan und Behemoth als Zweckwidrigem (das in sich zweckmäßig bleibt) andererseits verifizieren.

zweckmäßige Weisheit zueinander? Um diese Fragen beantworten zu können, gehen wir den Umweg über die Geschichte des Problems des Verhältnisses von Macht und Weisheit Gottes, das die Hiobauslegung des 18.Jh. durchgehend bestimmte.

Hobbes hatte im Leviathan die Hiobfrage, warum es den Guten böse und und den Bösen gut ergehe, durch die Macht Gottes in der Gottesrede beantwortet gesehen, die dem Hadernden Einsicht in die Gründe seines Leidens verweigerte. In der Nachbarschaft dieser Linie liegen auch die meisten exegetischen Auslegungen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus. In der Konzentration auf das Rechtfertigungsproblem tendierte man dazu, in Gottes Sprechen eher seine urteilende Macht als seine Weisheit zu sehen[1041]. Gott gibt etwa die Bestätigung der an sich richtigen Ansicht Hiobs, die Vorsehung Gottes und der Menschen stimme nicht überein. Die orthodoxe theologische Hiobinterpretation im deutschen Sprachgebiet hat die Gottesreden häufig als das Gericht Gottes aufgefaßt, das über den Sünder Hiob ergeht[1042]. Für Baumgarten zeigt Hi 38ff die Unbegreiflichkeit der Wege Gottes[1043], wobei innerhalb der theologischen Klammer, wie wir gesehen haben, auch kulturgeschichtliche und naturwissenschaftliche Erwägungen vorkommen, die aber zum Problem des Hiob keine Verbindung aufweisen. Besonders die englische Hiobauslegung betonte immer wieder die "supreme power" Gottes, der das absolute Nichts des Menschen gegenüberstehe[1044]. Es ist klar, daß diese unterschiedlich begründete Betonung der Macht es nicht zuläßt, das Hiobbuch für die Leibniz-Theodizee zu reklamieren. Nach der Jahrhundertmitte aber läßt sich in der deutschsprachigen Auslegung feststellen, daß man nach dem Sinn des Inhalts der Gottesrede für Hiob fragt. Erforderlich ist dazu aber, daß zur Kategorie der Macht die der Weisheit hinzugenommen wird.

In J.G.Hamanns Hiobauslegung in den Biblischen Betrachtungen ist davon insofern etwas zu erkennen, als Gott dort der Allweise ist, dessen Auslegung der Natur verstehbare Gleichnisse für Hiob bringt. Hamann faßt die Natur als Buch auf, das in der Auslegung durch den Schöpfer seine authentische Interpretation erhält[1045]. "Was für ein versiegeltes Buch ist selbst die Natur ohne die Auslegung seines Geistes und ihres Schöpfers."[1046] Bei Hamann ist der Gott der Gottesrede der Schöpfer, der den Menschen zum Herrn von Geschöpfen macht, "die seiner Stimme nicht gehorchen"[1047]. Die Gottesrede ist ein Gleichnis für Hiob, das er durch seinen starken Glauben versteht und aus dem er für sich schließt: "Wie sollte Gott, der Allweise, nicht wissen, warum er die Macht dieses Crokodillen zuläst und ihm den Zaum nachgiebt, bis er seine Herrschaft demselben gleichfalls zu erkennen geben wird."[1048] Gott ist nicht einfach der abstrakt-apa-

---

1041 Im Gegensatz zu Hobbes verliert die Macht aber ihre Abstraktion in der rechtfertigungstheologischen Durchdringung der Hiobinterpretation; das geht auch mit exegetischer Ausführlichkeit zusammen. Jedenfalls sind Auslegungen der noch von der Orthodoxie beeinflußten Theologen nur schwierig auf den "Begriff" zu bringen. Vgl. etwa J.Koch, Hiob, 805ff, für den die Gottesrede auch die Hilfe Gottes ist, paradox Güte und Treue zeigt, seine Schöpfungsweisheit verkündet usw. Andere Auslegungen, wie etwa die von Michaelis oder Eichhorn, lassen sich weit eher begrifflich verkürzen.

1042 Vgl. J.Strack, Das Buch deß Heiligen Manns Gottes Job, 288.

1043 Hiob, 40.

1044 Für Nachweise vgl. unten Kap. 5.1.3, S.277.

1045 Das dürfte zumindest problemgeschichtlich typologisch für Kants Auffassung der Gottesrede sein, so daß man auch hier "Spuren Hamanns bei Kant" sehen könnte, die J.Simon gesucht hat, wobei er sich vorwiegend auf die Kritik der Urteilskraft bezog (der Aufsatz Simons in: Hamann-Kant-Herder, 89-110). Man wird vielleicht nicht behaupten können, daß Kant seine Interpretation der Gottesrede aus der Lektüre Hamanns gewonnen hat; dazu fehlen die Belege. Die Nähe in der Auffassung der Gottesrede, bei deutlicher Differenz im fundierenden Denksystem, ist aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht jedoch auffällig.

1046 Werke, ed. Nadler 1, 148.

1047 Ebd.

1048 Hamann, a.a.O., 149.

thische Allmächtige, sondern begibt sich in Gefahr, "den schwachen Menschen von ungleich stärkern und unsichtbaren Feinden"[1049] zu erhalten.

J.D. Michaelis thematisiert 1769 das Verhältnis von Regierung Gottes in der Natur und in der moralischen Welt. Die Gottesrede hat den Sinn, Hiob zu einem Schluß a minore ad maius zu veranlassen: "Wer nun die mittelmäßigsten Fragen im Reiche der Natur nicht auflösen kann, und folglich die niedrigsten Anfangsgründe der Regierung der Welt nicht kennet, oder wer nach Cap. XXXIX, 1-4. nicht geschickt wäre, die Aufsicht über die Erhaltung eines einzigen Geschlechts der Thiere zu übernehmen, wie will doch der ohne Wahnsinn die ganze Regierung der Welt, und die Austheilung von Glück und Unglück unter moralischen zur Ewigkeit bestimmten Geschöpfen, richten, oder sich ihre Gründe zur Untersuchung, vorlegen lassen können?"[1050] Das entspricht der negativen Seite von Kants Kommentar: Wo selbst die physische Ordnung der Dinge unerforschlich ist, bleibt erst recht deren Verknüpfung mit der moralischen verborgen. Michaelis kennt aber nicht die Kategorie des Zwecks, so daß ein Hinweis auf die trotz dieser Verborgenheit in der Gottesrede kundgetane Weisheit Gottes fehlt; wie in vielen exegetischen Interpretationen im späteren 18.Jh. zeigt die Weisheit Gottes nur den Unterschied zwischen Gottes Macht und der Ohnmacht der Menschen. Hiob muß sich unterwerfen, ein Vorgang, der einem mächtigen und willkürlichen Gott entspricht[1051], nicht aber dem in aller Macht auch weisen, der er bei Kant ist, wo Hiob der Gottesrede "gewürdigt" wird und am Schluß nur zu gestehen braucht, unweislich geredet zu haben.

Während Michaelis die Weisheit Gottes negativ gelesen hatte, so daß Hiobs Unkenntnis hervorgehoben wurde, dringt M.F.Roos[1052] in seiner "Einleitung in die biblische Geschichten" (1774) weiter in das Problem der Weisheit Gottes ein und wendet sie positiv, wenngleich sich Hiob auch hier demütigen muß[1053]. Roos hält es für unwahrscheinlich, daß Gott Hiob "nur zum Geständniss seiner eingeschränkten Wissenschaft bringen, und nicht noch weiter etwas zu seiner Beruhigung (hat) lehren wollen."[1054] Dieses Weitere kann gesucht werden "in den Reden Gottes, die deswegen, weil sie Gottes waren, einen reichen Schaz der Weisheit enthielten"[1055]. Der erste Teil der Gottesrede zeigt, daß der Mensch nur einen kleinen Teil der Welt übersieht, aber daraus entnehmen kann, "daß Gott ein Gott der Ordnung sey. Er hat was man siehet, nach Zahlen und Massen fein eingerichtet ... wie muß denn seine Regierung über vernünftige Geschöpfe beschaffen seyn? Sie muß lauter Gerechtigkeit, lauter Ordnung seyn. Sie muß eine sittliche Mathesis ... seyn."[1056] Doch diese Mathesis kann nicht gelernt werden, Gott nicht gerichtet werden; das geht aus dem zweiten Teil der Gottesrede hervor, in der die Schönheit des Leviathan auf einen noch besseren Zustand des Menschen in einer noch besseren Welt verweist[1057]. Anders als für Michaelis zeigt sich für Roos an der Gottesrede das, was Kant "die den weisen Welturheber verkündigende Anordnung und Erhaltung des Ganzen"[1058] nennt. Prävaliert bei Michaelis die Macht Gottes, so bei Roos die Weisheit; in beiden Fällen aber bleibt die Antwort auf das Theodizeeproblem in der Fassung Kants negativ:

1049 Ebd.

1050 Dt. Übersetzung des AT I, Hiob, 162f.

1051 Vgl o. Anm. 49 zu Bayle.

1052 Zu Roos (1727-1803) vgl. H.Beck, Art. Roos, RE^3 17, 136f.

1053 Vgl. Roos, Einleitung, 119.

1054 Zit. nach J.F.Märklin, De sermone dei, 40.

1055 Ebd.

1056 Roos, Einleitung, 101.

1057 Vgl. Roos, Einleitung, 144 und Märklin, de sermone dei, 39f.

1058 9, 118.

das Resultat bei Michaelis ist Nichtwissen der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit (Zurückweisung und Unterwerfung), bei Roos aber nur allgemeine, nicht aufs individuelle Problem bezogene Erkenntnis[1059]. Nimmt man diese beiden Lektüren als Beispiele für bedeutende Tendenzen der Rezeptionsgeschichte in der Mitte des 18.Jh., so ergibt sich, daß Kants Interpretation problemgeschichtlich auf das in der professionellen Hiobauslegung nach 1750 Mögliche beziehbar ist und als moralphilosophische Reflexion der Problemgeschichte verstanden werden kann[1060]. Denn Kant zeigt, was bei Roos und Michaelis nicht gedacht wurde: den individuellen moralischen Sinn der Gottesrede. Als spezifische Differenzen der Interpretation Kants sind folgende Momente aufzufassen:

a) Der die Interpretation strukturierende Bezug auf die kantische Fassung des Theodizeeproblems: Es geht um die moralische Verknüpfung der Teleologien von Freiheit und Natur, nicht ausschließlich um ihr Gegeneinander wie bei Michaelis und nicht um ihre allgemeine Parallelität wie bei Roos.

b) Die stringente Formulierung der beiden Teile der Gottesrede in der Kategorie des Zwecks. Im Zweckbegriff ist der das Interesse des Menschen reflektierende Aspekt in der Natur der Gottesrede gesetzt, positiv wie negativ. Hiob kann in der Natur ein Telos wahrnehmen, die Weisheit und Schönheit der Schöpfung. Daß er Zweckwidriges akzeptieren muß, ist ein Hinweis darauf, daß die moralische Welt des höchsten Guts nicht die heile Welt ist, sondern die wirkliche, widersprüchliche Welt, in der sich die Moralität des Subjekts Hiob beweisen muß.

c) Die doppelte Zweckstruktur findet ihre kantimmanente philosophische Erklärung in der Differenzierung und Zuordnung von Macht und Weisheit Gottes. Die verschiedenen Möglichkeiten von Hobbes bis Kant, Macht und Weisheit in der Gottesrede mit- und gegeneinander zu lesen, sind der rezeptionsgeschichtliche Ausdruck für die Irritationen, die die Gottesrede hervorrief, und die auch in einem theologischen Zugang immer spürbar blieben. Eine zufriedenstellende Verhältnisbestimmung gelang nicht und kann vielleicht auch nicht gelingen. Insofern hat sich die Gottesrede als ständige Provokation der Kategorien erwiesen. Wer die (Willkür-)Macht Gottes in der Gottesrede sieht, wird die Weisheit zurücktreten lassen oder als Zeichen für den Widerspruch von Gottes- und Menschenmacht verstehen. Bei Kant stehen Macht und Weisheit erstmals in einer religionsphilosophischen Interpretation in einem reflektierten Verhältnis[1061]. Kant unterscheidet zwischen paraphrasierender Kommentierung der Gottesrede unter dem Thema des Zwecks der Schöpfung (Weisheit) und der vorangestellten philosophischen Interpretation, die die Rede Gottes als abfertigenden Machtspruch auffaßt, mit dem die praktische Vernunft sich selbst behauptet. Entscheidend ist, daß der Aspekt der Macht das zurückweisende Moment der Gottesrede aufnimmt, philosophisch interpretiert *und zugleich* darin die Sinngebung[1062] der Welt des Subjekts steckt, die nicht abstrakte Negation allen Bedürfnisses nach Auskunft über die Einheit von Moral und Glückseligkeit ist; d.h. aber: Die Macht ist zugleich Weisheit, und die philosophische Interpretation ist ohne die Symbolisierung der Zwecke in der Gottesrede nicht zu denken. Der Philosoph sieht in der biblischen Geschichte die Macht der praktischen Vernunft, der biblische Erzähler die Weisheit Gottes; der Machtspruch muß aber als "Erklärung und Stim-

---

1059 Vgl. Roos, Einleitung, § 57.

1060 Auch Herders Interpretation gehört zur problemgeschichtlichen Voraussetzung von Kants Lektüre der Gottesrede, weil er die Weisheit gegenüber der Macht aufwertet. Bei Herder spricht Gott nicht zuerst als Richter, sondern als Weiser (vgl. XI, 318) und nennt dabei die im Sinne Kants für den Menschen zweckwidrigen wilden Tiere und Ungeheuer, die seine Lieblinge sind und deren Erscheinung die Frage hervorbringt: "Warum sind diese Geschöpfe da? Sie sind nicht für den Menschen, ja die meisten dem Menschen schädlich." (XI, 318)

1061 Möglicherweise kann man aber auch Herder eine ähnliche Verhältnisbestimmung zwischen Macht und Weisheit zuschreiben. In aller Betonung der Weisheit nimmt er den Aspekt der Macht mit auf, denn letztlich ist es die Macht der Tat, die den ersten vom (nur sprechenden) zweiten Schöpfer unterscheidet, s.o.S.144.

1062 Vgl. 9, 116: die Stimme Gottes, "durch die er dem Buchstaben seiner Schöpfung einen Sinn gibt."

me Gottes"[1063], d.h. als Gottesrede verstanden werden können, damit von einer authentischen Theodizee gesprochen werden kann. In diesem Verhältnis von Macht und Weisheit ist der Weg von der Moral zur Religion abgebildet.

Doch die Macht unterscheidet sich auch von der Weisheit. Die Macht weist zurück, die Weisheit gibt kund. Der Machtspruch als solcher zeigt, *daß* Gott spricht, *daß* also ein Sinn der moralischen Existenz gegeben ist, die weisheitliche Gottesrede zeigt, *was* Gott sagt, in welcher Richtung also die moralische Existenz realisierbar ist. Daß Gott spricht, (daß er existiert) ist der moralphilosophische Satz, was Gott sagt, wie er dem Menschen zu gute handelt, der biblisch-religiöse. Die Unterscheidung von Macht und Weisheit ist also die Unterscheidung von Moral und Religion; es muß diese Unterscheidung geben, sonst gäbe es über die Idee vom höchsten Gut hinaus bereits seinen Begriff (d.h. die Hiobgeschichte ist auf die philosophische Interpretation angewiesen); es muß aber auch ihren Zusammenhang geben, sonst verliert die Moral ihren Zugang zur Erfahrung (d.h. die philosophische Interpretation ist auf die Hiobgeschichte angewiesen).

Gott bestätigt in seiner Rede in erster Linie seine Kunstweisheit (als Herr der Schöpfung), aber in zweiter Linie auch seine moralische Weisheit, insofern er die Schöpfung *für Hiob* auslegt. Der Zusammenhang beider Elemente der Hiobgeschichte, des moralischen Hiob und des ihm antwortenden Gottes, macht die Entfaltung des Theodizeegedankens aus. Dann kann jedoch auch der Schluß, zu dem wir jetzt übergehen, nicht ohne Bedeutung sein: Er stellt die Idee des höchsten Guts als moralischen Glauben Hiobs dar.

Kant kommentiert Hi 42,1-7.

"Der Schluß ist dieser: daß, indem Hiob gesteht, nicht etwa frevelhaft, denn er ist sich seiner Redlichkeit bewußt, sondern nur unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht: Gott das Verdammungsurteil wider seine Freunde fället, weil sie nicht so gut (der Gewissenhaftigkeit nach) von Gott geredet hätten als sein Knecht Hiob."[1064]

Gott bestätigt Hiob, weil dieser die erfahrene Differenz von Sittlichkeit und Glückseligkeit ausgesprochen, sich also als kritischer und moralischer Philosoph bewährt hat. Daß die Hiobgeschichte für Kant mehr als nur den klagenden und moralischen Hiob enthält, zeigt dann der Schluß der Interpretation, in welchem Kant die Moralität Hiobs in den Glauben überführt sieht. Hier erst wird völlig klar, daß Hiobs moralisches Verhalten eine bestimmte Form der Religion ist. Theodizee ist also zwar eine religionsphilosophische Fragestellung, entspricht aber nur einer bestimmten Form der Religion, nicht der Religion überhaupt. Wichtig ist daher für Kant noch einmal die Differenz zwischen Hiob und den Freunden.

Die Freunde Hiobs bilden die genaue Opposition zu Hiobs Verhalten; ist Hiob aufrichtig, gewissenhaft, freimütig, vermessen, so sind die Freunde durch Heuchelei, Tücke und Schmeichelei charakterisiert. In dieser Gegenüberstellung schlägt sich die zentrale religionskritische Differenzierung zwischen der Religion des guten Lebenswandels und der Religion der Gunstbewerbung nieder, jene Differenzierung, die Kant in der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausführlich aufnehmen wird und die eine moralphilosophische Interpretation der neologischen Theologie seiner Zeit und zugleich eine religionsphilosophische Kritik der zeitgenössischen orthodoxen Theologie darstellt. Die Religion der Gunstbewerbung findet sich in den Freunden Hiobs dargestellt; sie setzt die Dogmatik über die Moral und erzeugt so eine doktrinale Theodizee. Anders Hiob, der die Religion des guten Lebenswandels darstellt. Hier wird die Dogmatik auf die Moral gegründet. Zwar ist auch Hiob nicht ohne Moment der doktrinalen Theodizee (das System des

[1063] 9, 116.

[1064] 9, 118.

göttlichen Ratschlusses). Aber im Gegensatz zu den Freunden ist Hiob der Leidende, der die Instanz für das Reden von der Theodizee ist. Darum geht nur Hiob von der Moral zum Glauben über: mit der Antwort Gottes ergibt sich für Hiob die Scheidung zwischen Doktrin und Moral und stattdessen die Verknüpfung von Moral und Natur (Kunstweisheit Gottes). Hiob gesteht, redlich (moralisch), aber unweislich (mit einer falschen Doktrin) geredet zu haben. Nunmehr hat er in der Gottesrede von der Kunstweisheit gehört und glaubt, d.h. die Idee des höchsten Guts als Übereinstimmung von Kunst- und moralischer Weisheit ist in ihm am Schluß der Geschichte im Modus des moralischen Glaubens realisiert, als Religion des guten Lebenswandels.

"Der Glauben aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich bloß durch die Überführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte (XXVII,5,6): 'Bis daß mein Ende kömmt, will ich nicht weichen von meiner Frömmigkeit, u.s.w.' Denn mit dieser Gesinnung bewies er, daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben gründete: in welchem Falle dieser, so schwach er auch sein mag, doch allein lauter und echter Art, d.i. von derjenigen Art ist, welche eine Religion, nicht der Gunstbewerbung, sondern des guten Lebenswandels, gründet."[1065]

Was Hiob immer schon war (philosophisch gesehen), wird zugleich erst noch real in einer Welt, wie es seine Geschichte bis zur Gottesrede und seiner Antwort erzählt. Man kann nicht sagen, daß im ersten Teil dieses Satzes die eigentliche Wahrheit steckt[1066]. Dort geht es um die philosophisch-begründende Dimension der im zweiten Satzteil formulierten Erfahrung. Religion des guten Lebenswandels ist eine Kategorie der Religionsphilosophie, aber sie kann reflexiv nur werden nur in der Person eines Leidenden. Die aber ist kein Gegenstand des Begründungsdiskurses der Religionsphilosophie in der praktischen Vernunft, sondern nur Objekt einer Geschichte. Was Kant an kritischen Einwänden gegen die traditionelle Theodizee vorbringt, geht eben auch dahin, daß sie situationsvergessen den einzelnen Leidenden nicht respektiert. Der kritische Sinn von Kants Theodizeekritik erhellt daher aus dem Medium der Hiobgeschichte viel deutlicher als aus der theoretischen Proklamation, es käme auf die Religion des guten Lebenswandels an[1067].

Zielt Kant einerseits darauf, die Theodizee an den Leidenden zu binden, so möchte er andererseits Hiob gegen das zeitgenössische Christentum als Figur der Religion des guten Lebenswandels ins Spiel bringen. Das läßt sich zeigen an dem pragmatischen Verweisungszusammenhang, den Kant in seinen Text eingewebt hat. In der Religionsschrift wird Kant 1793 zeigen, daß das Christentum im Prinzip jedenfalls die moralische Religion (Hiobs) ist[1068]. In Wirklichkeit aber verhält es sich nicht einfach so. Kant nimmt daher das Theodizeeproblem zum Anlaß, die Hiobfigur kritisch gegen eine Hauptströmung der zeitgenössischen christlichen Religion ins Spiel zu bringen. Das Verhältnis zwischen Hiob und seinen Freunden gewinnt zeitdiagnostischen und zeitkritischen Sinn, und man darf vermuten, daß die Ereignisse in der Religion der Zeit ein nicht unwesentliches Motiv für Kants Hioblektüre gewesen sind[1069].

1065 9, 119.

1066 So mit vielen anderen Interpreten W.Sparn, Mit dem Bösen leben, 216f. Für die Wahrnehmung der Erzählfolge durch Kant spricht, daß er auf den moralischen Glauben abhebt, der Hiob durch die Gottesrede, durch die Auflösung der Zweifel, erst *entspringt*.

1067 Der philosophische Diskurs über die Theodizee ist erfahrungsfern, und es ist nach Sparn für die Formulierung des Theodizeeproblems wesentlich, daß sich die Reflexion "von anderen Medien der Äußerung und Verarbeitung der Erfahrungen des Tuns und Erleidens des Bösen" selbst unterscheide (Mit dem Bösen leben, 220), d.h. wahrnimmt, daß sich etwa im Medium der Kunst die überzogenen Aspekte der neuzeitlichen Theodizeen wirksamer kritisieren lassen. Sparn verweist auf Voltaires Candide, Büchners Woyzeck, Dostojewski, Camus und andere. M.E. kann man sagen, daß die Hiobgeschichte bei Kant eine ähnliche Funktion für den philosophischen Diskurs besitzt, auch wenn sie in philosophische Zucht genommen wird und auch wenn Kant mit ihr eine alternative Theodizee zu formulieren sucht. Sie verweist nicht allein auf die Grenzen der Doktrin, sondern auch auf das präreflexive Moment des Unglücks, das allein die Lizenz für eine Theodizee erteilt.

1068 Vgl. 7, 703.

1069 Vgl. auch K.-H.Crumbach, Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum, 12.

Im Anschluß an die Interpretation des Hiobschlusses heißt es: "Betrachtet man nun die Theorie, die jeder von beiden Seiten behauptete: so möchte die seiner Freunde eher den Anschein mehrerer spekulativen Vernunft und frommer Demut bei sich führen; und Hiob würde wahrscheinlicher Weise vor einem jeden Gerichte dogmatischer Theologen, vor einer Synode, einer Inquisition, einer ehrwürdigen Classis, oder einem jeden Oberkonsistorium unserer Zeit (ein einziges ausgenommen), ein schlimmes Schicksal erfahren haben. Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterausspruch entschieden haben."[1070]

Der Abschnitt faßt mittels einer feinen ironischen Wendung (Also nur die...) Kants Kirchenkritik und seine Religionskritik zusammen. Der erste Teil der zitierten Sequenz (bis zum "Also") würde, aufs wesentliche verknappt, etwa lauten: Die Dogmatik der Freunde Hiobs (Gottes strafende Gerechtigkeit) ist der Dogmatik Hiobs (göttlicher Ratschluß) überlegen, jedenfalls in den Augen der maßgeblichen kirchlichen Gremien der Zeit. Den zweiten Teil könnte man zusammenfassen: Wenn Hiob "also" seinen Freunden vorgezogen wird, kann das nicht auf seiner überlegenen Dogmatik beruhen, sondern nur auf seiner Moralität. Diese Konsequenz stimmt zu Kants Argumentationsgefälle. Aber es verbirgt sich ein Problem darin. Im Grunde meint nämlich Kant, daß es der Kirche überhaupt nicht auf die Moral ankommt, sondern auf die Dogmatik. Kant hingegen zielt nicht auf die dogmatische Kompetenz, sondern auf die Kompetenz der Dogmatik in der Religion. Dann bedeutet der Abschnitt: Die kirchlichen Gremien erfassen den moralischen Sinn der Hioberzählung nicht; sie würden Hiob dogmatisch interpretieren und verurteilen, während Gott Hiobs Freunde verdammt. In jenem "also", das die Gleichsinnigkeit der Beschlüsse der Kirche und Gottes suggeriert, steckt in Wahrheit die moralische Kritik der in der Kirche herrschenden Theologie. Hiob wird von der Kirche verurteilt, von Gott aber gewürdigt. Die Kirche urteilt dogmatisch, Gott achtet auf den Lebenswandel. Hinter dieser Kirchenkritik verbirgt sich ein recht präzise greifbarer religionspolitischer Vorgang. Mit der Klammerbemerkung, daß Hiob nur vor *einem* Oberkonsistorium seine dogmatische Verurteilung erspart geblieben wäre, spielt Kant auf die preußische Kirchenpolitik an. Diese hatte seit 1786 unter Friedrich Wilhelm II. eine restaurative Wendung genommen. Hatten unter Friedrich dem Großen Staat und (reformierte) Kirchenleitung in Berlin in neologisch-aufklärerischem Sinne zusammen- und der lutherischen Strenggläubigkeit entgegengearbeitet, so ging die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms II. unter dem Einfluß J.C.Wöllners unter anderer dazu über, die Aufklärung in der Kirche zu bekämpfen[1071]. Kants Stichwort "Inquisition" bezieht sich offenbar auf eine Einrichtung Wöllners zur fortwährenden Ausforschung neologischer Neigungen theologischer Kandidaten[1072]. Gegen die Restauration in der Kirche wandte sich besonders das Berliner Oberkonsistorium, das für die bisherige freiere Predigt und Lehrart eintrat und (nach Kant) auch Hiob richtig, d.h. moralisch beurteilt hätte[1073]. Vor diesem Hintergrund besagt die zitierte Passage, daß die zur Herrschaft gekommene restaurative Strömung in der Kirche mit ihrer Vorordnung der Dogmatik vor der Moral eine Religion der Gunstbewerbung ist[1074], die zu Pfaffentum, Heuchelei und Schmeichelei führt, sich also in Hiobs Freunden wiedererkennen muß. Demgegenüber hält die aufklärerische neologische Theologie die wahre christliche Religion des guten Lebenswandels hoch (obwohl auch die Neologie natürlich nicht konsequent Kants Standpunkt teilen konnte), die durch Freimütigkeit, Gewissenhaftigkeit, Ehrlichkeit ausgezeichnet ist. Sie zielt auf die, Hiob analoge, Theologie der Erfahrung des Subjekts, das das "Unvermögen unserer Vernunft"[1075] aufrichtig bemerkt.

Zusammenfassend läßt sich zu Kants Hiobauslegung bemerken: Das Hiobbuch veranschaulicht im Verhalten Hiobs, in der Gottesrede und in Hiobs Glauben die Theodizee, deren Möglichkeit Kant aus der Kritik der philosophischen Theodizee entwickelt hat. Das Ergebnis seiner Kritik ist, daß es keine hinreichend legitimierbare Theodizee in der Philosophie gibt, daß aber die Bedingungen der philosophischen Kritik sehr wohl eine Theodizee im Bereich der Religion zu-

---

1070 9, 118f.

1071 Vgl. dazu F.C.Baur, Kirchengeschichte der neueren Zeit, Tübingen 1863, 606-610; C.Mirbt, Art. Wöllner, RE^3 21, 428-435; K.Vorländer, Kants Leben, 156-160.

1072 Vgl. F.C.Baur, a.a.O., 607f.

1073 Vgl. C.Mirbt, Art.Wöllner, a.a.O., 432; K.H.Sack, Art. Sack, F.S.G., RE^3 17, 321-323.

1074 Vgl. Religion innerhalb ..., das ganze vierte Stück, bes. 7, 821: Im Afterdienst der Kirche (cultus spurius) werden Zweck und Mittel verkehrt und die statutarischen Gesetze dem moralischen Gesetz übergeordnet.

1075 9, 119.

lassen, ja unter Erfahrungsbedingungen sogar notwendig machen, allerdings nur in bestimmten Erfahrungen (dem Leiden) als moralisch legitim anerkennen können.

Das Thema einer Theodizee, die Idee des höchsten Guts, ist das philosophische Thema der Religion überhaupt. Daher ist, was den Bereich der Religion ausmacht, der Konflikt von Freiheit und Natur, damit die Realität der Freiheit, die gleichsam konstitutionell aus Hiobgeschichten besteht. Es geht um die Lösung dieses Konflikts, um die Vergewisserung der Idee des höchsten Guts, philosophisch um die Selbstvergewisserung des moralischen Subjekts im Hinblick auf den moralisch-idealen Endzweck seines Handelns und Leidens in gesellschafts- und gattunsgeschichtlichem Kontext. Dies Ziel heißt Theodizee. Die Frage ist, wie sie kritischen philosophischen und moralischen Bedingungen genügt, also authentisch heißen kann. Das wichtigste Limit scheint für Kant zu sein, daß die Theodizee an Erfahrung gebunden wird und nicht erneut mit ihrem philosophischen Begriff verwechselt werden soll. Zu diesem Zweck stellt Kant sie in der Hiobgeschichte anschaulich dar[1076]. Die Hiobgeschichte übernimmt dabei vielschichtige Funktionen: 1. Sie zeigt als Teil der Bibel, daß die Theodizee Thema von Religion ist. 2. Sie zeigt den thematischen Konflikt zwischen Moralität und Unglück (Hi 1-31). 3. Sie stellt die Auslegung der Natur in der Antwort Gottes dar (Hi 38-42). 4. Sie zeigt die Antwort des Menschen, den moralischen Glauben Hiobs (Hi 42,2.5). 5. Der Übergang von (2) zu (3) und (4) erzählt die Genese des höchsten Guts, dessen Wirklichkeit nichts anderes ist als *Hiob in der Welt der Gottesrede*. Diese Wirklichkeit des höchsten Guts entspricht aber den kritischen Bedingungen, insofern die Differenz zum Begriff aufrechterhalten wird. Daher ist das höchste Gut nicht ohne Moment der Fremdheit (die *befremdliche* Auflösung der Zweifel), es ist nicht die Auflösung aller Rätsel. Der moralische Glaube bleibt vielmehr in die widersprüchliche Wirklichkeit eingebunden, die er nach Kant nur im Sinne einer höheren geistigen Verarbeitung bestehen kann. Der biblische Text erzählt von einer ganz anderen Lösung: der Wiederherstellung Hiobs. Kant, wie die meisten anderen Leser des 18. und 19.Jh., zielt dagegen auf eine zeitübergreifende Wahrheit (bei Kant die des moralischen Glaubens); die zeitliche Katastrophe gibt im Grunde nur die Gelegenheit, sie zu entwickeln. Das wieder eintretende zeitliche Glück ist für die erreichte höhere Wahrheit uninteressant oder verbürgt, weil zeitlich, tendenziell nur die immer neue Möglichkeit, im Scheitern die höhere Wahrheit unter Beweis stellen zu können. Der strukturelle Platonismus der Interpretation geht an der Konkretheit der Erzählung letztlich vorbei, aber er vergleichgültigt nur das Glück, während seine Intention im Aushalten des Unglücks und im Offenlegen der Widersprüche besteht[1077].

1076 In diesem Erfahrungssinn greift Kant auch im Brief an Lavater 1775 auf das Hiobbuch zurück, vgl. Kant, Briefe, hg. v. J.Zehbe, 62: Im letzten Augenblick des Lebens hält nur reine Aufrichtigkeit Stich und Kant hält es "mit Hiob vor ein Verbrechen ... Gott zu schmeicheln und innere Bekentnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und womit das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammenstimmt."

1077 Für Kant ist der Schluß der Geschichte, will man einen Textbezug angeben, einerseits Hi 42, 3 (ich habe im Unverstand geredet), andererseits Hi 42, 7-9, nicht aber die Wiederherstellung Hiobs. Es würde vermutlich dem Theodizeeproblem die letzte Ernsthaftigkeit nehmen, wenn von seiner Auflösung erzählt würde. Kant steht hier in einer Reihe mit den meisten neuzeitlichen Exegeten des Hiobbuchs, denen die Restitution im Irdischen und der Glaube, der durch Gottes Wort entsteht, nicht zusammengeht oder für die ihr Zusammenhang zumindest problematisch bleibt (vgl. auch die dilatorische Behandlung, die Herder der Restitution angedeihen läßt, XI, 319; ferner s. zu K.Barth u.S.330); für die historische Exegese des 18. und 19.Jh. ist die Restitution meist der historische Beleg dafür, daß das Hiobbuch einer überwundenen Stufe der geistigen Entwicklung angehört, die die Moral nur erst im Irdischen ausdrücken konnte, nicht aber in einer der Gegenwart angemessenen "höheren" Weise. So sehen diese Dinge auch Lessing (§ 29 der Erziehung des Menschengeschlechts), Kierkegaard und Hegel (vgl. u. Kap. 5.1 und 6.1); der Unterschied zur Exegese ist, daß diese zugleich danach strebt, Hiob aus diesem historischen Zusammenhang herauszulösen und ihm virtuell eine höhere Problemlösung zuzuschreiben (vgl. dazu das gesamte Kap. 5.2).

Die philosophische Interpretation der Hioberklärung gibt der zeitlichen Erstreckung der Geschichte moralphilosophische Tiefe. Die ganze Theodizeedimension im Hiobbuch wird zum Machtspruch derselben Vernunft, "wodurch wir uns den Begriff von Gott als einem moralischen und weisen Wesen notwendig und vor aller Erfahrung machen. Denn da wird Gott durch unsre Vernunft selbst der Ausleger seines durch die Schöpfung verkündigten Willens"[1078]. In diesem Begriff muß alles enthalten gedacht werden, was in der Hiobgeschichte nacheinander entwickelt werden kann: Moralische Weisheit, Kunstweisheit, die Idee ihrer Übereinstimmung, vor allem aber die Verknüpfung mit der Situation des Leidenden. Vermutlich wegen dieser inneren Fülle tritt der Begriff sofort wieder gleichsam über die Ufer, da Kant ihn als unmittelbare Stimme und Erklärung Gottes ansieht, mit der er dem Buchstaben der Schöpfung Sinn gibt[1079]. Für Kants zentralen philosophischen Gedanken der Begründung einer leibnizkritischen Theodizee heißt das aber, daß Authentizität nie ohne Momente der Doktrin zu denken ist. Da die Theodizee in den Übergangsbereich von Moral und Religion gehört, benötigt Kant die biblischen Aussagen der Gottesrede ebenso wie deren moralphilosophische Interpretation.

Kants Theodizeekritik besitzt einen doppelten Verwendungssinn, einen philosophischen und einen theologischen, wobei in der Kritik an der Doktrin das gemeinsame Moment besteht. Die philosophische Kritik richtet sich einerseits gegen Leibniz, andererseits gegen die zeitgenössischen Theodizeen, indem Kant das Reden über die Theodizee streng an das leidende Subjekt bindet. Die theologische Kritik wendet die Hiobfigur gegen die orthodoxe Theologie und proklamiert moralischen Glauben an der Stelle der Moral, die auf Glauben gründet.

Für den Zusammenhang von Hiobgeschichte und Theodizee erscheint wichtig, daß wie bei Herder das Hiobbuch auch für Kant die Kritik an der doktrinalen Theodizee enthält und zugleich eine alternative Theodizee beinhaltet; die Problemgeschichte dieses Doppelsinns ist ein Thema des Abschnitts 4.2.

Kehren wir zum Schluß noch einmal zum Vorwurf Maimons zurück, eine Theodizee gründe sich auf theologisch illegitime menschliche Prätentionen. Wenn man diesen Vorwurf auf Kant beziehen kann, was Maimon nicht ausdrücklich getan hat, so würde gemeint sein der philosophische Grundgedanke Kants, den Menschen als Endzweck der Schöpfung zu setzen. Damit wird Gottes Vorsehung nicht nur wie bei Maimonides als individuell gedacht, sondern prinzipiell auf menschliches Maß gebracht, vom sicheren Standort der menschlichen Moralität aus entwickelt, die noch das Böse als ihr Eigentum vor Gottes Widerspruch abschirmt. Zwar ist auch Kant nicht der Meinung, der Mensch könne jederzeit einen individuellen Glücksanspruch geltend machen, jedenfalls hat er, wie Kant in der Schrift über das Erdbeben von Lissabon zeigt, nicht nur angenehme Folgen aus dem Weltlauf zu erwarten[1080]. Doch sofern man daran denkt, solchen Weltlauf in Natur und Geschichte mit der Moralität und Freiheit des Menschen zu verknüpfen (und wegen des Leidens die Würdigkeit des Menschen in seinem sittlichen Sein aufs Äußerste infrage gestellt ist), tritt gerade in der Schärfe des Widerspruchs, die Kant in Hiob ausgesprochen wissen wollte, die moralische Prätention auf die Selbstgewißheit der Moralität unter allen Umständen hervor. Es ist Kants Verdienst, diesen Widerspruch von Freiheit und Natur nicht theoretisch gelöst, sondern auf der höheren Ebene des moralischen Glaubens festgehalten zu haben. Der Machtspruch der Vernunft bleibt die *befremdliche* Auflösung der Zweifel, immer noch näher einer reflexiven Verlängerung des Unglücks als der Erzählung vom guten Ende Hiobs, von der Kant schweigt, die aber vielleicht gerade in diesem Schweigen zitiert wird.

Maimon hat diese innere Spannung der zur Theodizee ausgreifenden Moralität nicht angesprochen. Er argumentiert klar gegen Kants philosophische Voraussetzungen und hat scharfsinnig erkannt, daß Kants Begriff der Moralität die logische Basis für die Rede von der Theodizee ist und daß darin das Postulat einer individuellen Vorsehung impliziert ist. Maimon berücksichtigt nicht, daß Kant nicht ein allgemeines Reden von der Theodizee proklamiert, sondern die "menschliche Prätention" nur als die eines Leidenden zuläßt. Maimon denkt auf der Ebene der philosophischen

---

1078 9, 116.

1079 Vgl. 9, 116.

1080 Vgl. seine Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat, Akad.Ausg. I, 429-461, bes. 456.

Konzeption, wenn er die bedeutende Differenz zu Maimonides heraushebt. Für Maimonides "unterscheidet sich die göttliche Weltregierung, Vorsehung und Absicht in betreff dieser Dinge der Natur von unserer menschlichen Regierung, Vorsehung und Absicht in bezug auf das, was wir regieren, überwachen und beabsichtigen."[1081] Es gibt eine Vorsehung Gottes, aber keine, wie man für Kant formulieren müßte, vom moralischen Subjekt her gedachte. Maimonides spricht in der Hiobauslegung lediglich von einem zeitweiligen auf das Individuum bezogenen Handeln Gottes. Bedenkt man, daß Kant in den Widersprüchen der Wirklichkeit stehenbleibt, so könnte die Differenz zu Maimonides gering erscheinen. Der prinzipielle Charakter des Einwandes Maimons wird daher beim Gottesbegriff am deutlichsten. In der moralischen Welt Kants ist Gott ein Grenzbegriff; in seinem Handeln kann kein prinzipieller Unterschied zum menschlichen Handeln gedacht werden. In der Theodizee wird über das hinaus, was Theologie über das Vorsehungshandeln Gottes zu denken erlaubt, das Handeln Gottes vom moralischen leidenden Subjekt verifiziert, indem es diesem selbst zugeeignet wird. Hierin liegt eine Verknüpfung des Gottesbegriffs mit den Bedürfnissen des Subjekts, die Maimonides unmöglich hätte denken können. Für Maimonides ist das Leiden als Zufall anzusehen, der nicht von Gott trennt. Damit geht es letztlich um eine Lehre, die Theorie der Vorsehung, die Hiob einsehen muß. Kant hingegen kritisiert die Theorie aus der Sicht des Subjekts, das durch seine Moralität den selbstbestimmten Willen zur Realität einer Welt ausdrückt, in der es auch im physischen Unglück leben will. Die Differenz zwischen dem jüdischen Philosophen des 12.Jahrhunderts und dem bürgerlichen Moralphilosophen des 18.Jahrhunderts beruht aber auf Wahrnehmungen der Hiobfigur, die recht nahe zusammenstehen. Beide sehen einen vermessenen Hiob, doch Maimonides verwirft ihn[1082], Kant hebt ihn als moralisch hervor[1083]. Die Differenzen sind hermeneutische, sie ergeben sich aus dem Denksystem. Als Beitrag zur rezeptionsgeschichtlich sich manifestierenden und zugleich sich verschiebenden Bedeutung der Hiobfigur ist die Beobachtung zu werten, daß der bürgerliche Philosoph Kant dieselbe Hiobfigur positiv in sein System einzeichnet, die Maimonides durchaus kritisch betrachtet.

4.1.5 Aspekte der Vor- und Nachgeschichte der Hiobinterpretation Kants: Der tugendhafte Hiob

Kants Hiobinterpretation läßt sich, wie schon am Verständnis der Gottesrede zu sehen war, von der Geschichte der Hioblektüre her verständlich machen. Für zwei Aspekte seiner Interpretation sind nun noch genauere Übersichten erforderlich, für die moralische Interpretation der Hiobfigur und die differenzierten Aspekte der Theodizee. Da die letzteren aufgrund ihrer rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung eine gesonderte, in 4.2 durchzuführende Untersuchung erfordern, soll es an dieser Stelle hauptsächlich um die moralische Lesart Hiobs gehen[1084], die das Terrain abgibt, auf dem Kant einen neuen Akzent gesetzt hat.

Die Geschichte der Charakterisierung der Protagonisten der Hiobgeschichte zeigt nicht wenige Schwankungen bei relativ konstantem Interesse an Hiob als Lebensvorbild. Hiob ist bereits in den frühchristlichen Rezeptionen moralisch als Vorbild in vielen Tugenden verstanden worden[1085], wobei die Freunde weitgehend die vom Teufel inspirierten Gegenspieler des Heiligen waren[1086]. Doch keineswegs immer spielt der Gegensatz von Hiob und den Freunden die Hauptrolle. In der reformatorischen und orthodoxen Auslegung schwächte er sich ab, insofern Hiob als Sünder angesehen wurde, was sich dann im Prinzip bis ans Ende der Orthodoxie hält. Die Freunde konnten zwar weiterhin als Versucher verstanden werden, die Hiob von seinem Glauben abzubringen versuchten, doch die Orthodoxie entdeckte in ihrer Orientierung an der Lehre manch gute Seite an den Sätzen der Freunde. So kann man bei Serpilius lesen: "Ob zwar wol dem guten Hiob von seinen Freunden sonst schlecht begegnet ward ... So sind doch ... ihre Haupt-Sprüche an ihnen selbst

---

1081 Maimonides, a.a.O., III, 23.Kap., 150.

1082 Vgl. Maimonides, Führer der Unschlüssigen (zit. nach der Ausgabe PhB 184), III, 23, 141f.

1083 Den Vergleich schwierig macht die unterschiedlich organisierte Wahrnehmung der Hiobfigur. Maimonides findet als zentralen Satz Hi 9,22f (vgl. a.a.O., III, 23, 141), Kant hebt auf Hi 13,7-11 ab. Auch in dieser Differenz steckt ein Beleg für Maimons Argumentation.

1084 Es ergibt sich aus der Sache, daß dabei gelegentlich die Beurteilungen der Freunde mit erwähnt werden.

1085 Berücksichtigt werden muß bei solchen Vergleichen allerdings das historisch variable Verständnis von Moral und Tugend.

1086 Vgl. G.Datz, Hiob, 119-124.

nicht so gar unrecht gewesen". Wenn wir ihnen gar keinen Beifall geben, "würden wir um ein Biblisches Buch gebracht werden ..."[1087]. Zwar tritt die mehr charakterbezogene Beurteilung erst (wieder) im Laufe des 18. Jahrhunderts in der Frage nach Hiobs Tugend hervor, wobei sie ihren schärfsten, an den frühchristlichen Gegensatz erinnernden, Ausdruck bei Kant findet[1088]. Doch auch die Reformatoren haben in der Auslegung von Hi 1,1 auf die Tugend, Aufrichtigkeit und Redlichkeit Hiobs abgehoben. Calvin versteht jedoch Hiobs Aufrichtigkeit als eine vollkommene, den Christen aufgrund ihrer Verfehlungen vorbildliche Verhaltensweise. Hiob wird nach Calvin aufrichtig genannt, "um zu zeigen, daß er rein und einfältig gesinnt war, daß er nicht mit dem einen Auge hierhin, mit dem andern dorthin gesehen, daß er Gott nicht halb gedient hat, sondern bemüht war, sich ihm ganz zu ergeben."[1089] Theologisch wird auch die Redlichkeit verstanden: "Diese Redlichkeit bezieht sich auf seine Lebensführung: sein Leben ist die Frucht aus der Wurzel, die der Heilige Geist zuvor in ihn hineingesenkt hat."[1090] Insofern die Christen kein Leben aus Gottes Gnade führen, bedeutet dieses "Lob des Hiob ... für viele Menschen ein Verdammungsurteil."[1091] Auch das orthodoxe Interesse an der Lehre achtete auf das moralische Vorbild als einen wesentlichen Aspekt des aus dem Hiobbuch zu entnehmenden Lehrsystems, wiederum aber hauptsächlich in der seit der frühen Zeit üblichen Lesart als durch Gottes Geist bestimmtes Vorbild der Geduld. So spricht etwa W.Stisser (1704) von der göttlichen Sittenlehre, "von denen herrlichen Tugenden die Hiob an sich hat leuchten lassen / Frömmigkeit / Gottesfurcht / Gerechtigkeit / die sein Kleid gleichsam gewesen / Cap.29/14. und sonderlich heil(ige) Gedult und Gelassenheit / oder Zufriedenheit ... im Gegentheil von den Lastern und Untugenden / welche an Hiobs Weibe und seinen Freunden anzumercken"[1092].

Aus rechtfertigungstheologischer Perspektive konnte man jedoch bei Hiob sowohl Geduld als auch Ungeduld wahrnehmen. So hatte es Luther aufgefaßt und darin Trost für die Frommen gefunden. Auch Calvin geht auf das Klagen Hiobs (Hi 3) ein und sieht in ihm den angefochtenen Frommen: "Einige wollen ihn ganz und gar entschuldigen: er habe sich von seinem Jammer hinreißen lassen, ohne doch Gott dabei zu lästern; andere meinen, er habe sich so völlig gehen lassen, daß es ihm nicht mehr gelungen sei, Gott zu preisen; aber er habe sich nur von seinen Gefühlen hinreißen lassen und geredet wie einer, der von Sinnen ist. Aber die Wahrheit liegt wohl in der Mitte: er hat wohl gekämpft, dabei aber eine Wunde nach der andern empfangen und ist ganz ins Wanken gekommen. Mit seiner früheren Vollkommenheit ist

---

1087 G.Serpilius, Lebensbeschreibungen I, Cap. XXI, 346.

1088 Den Unterschied konnte man aber auch flacher beschreiben. Niemeyer hat 1776 Hiobs edlen Charakter hervorgehoben, ohne die Freunde in Grund und Boden zu verdammen. Sie werden zwar als stolzen Bewußtseins beschrieben, weswegen sie schlechte Tröster sind, aber trotzdem auch mit positiven Zügen gezeichnet, die nur unter der Hitze des Kampfes leiden (Charakteristik, 510 und 571-577 zu Hiob; 578-583 zu den Freunden). Auch bei Niemeyer sieht man aber, daß die Beschreibung der Personen desto gegensätzlicher wird, je sich moralische Interessen zur Geltung bringen, ; gelegentlich erinnern sie an die altkirchlichen Auffassungen, etwa wenn Niemeyer Hiob als "eine Art von Heiligen" (Charakteristik, 572) beschrieben empfindet. Niemeyers Kritik an Cube zeigt, wie die Beurteilung vom individuellen moralischen Gefühl abhängt und wie man darum wußte: Wenn Cube von Zophar sagt, "'er sey ein frommscheinender, aber hämischer und zu den ehrenrührigsten Grobheiten ausgerüsteter Mann, durch dessen leichtes Gewand affectirter Frömmigkeit überall die Blösse des feindseligen Herzens durchscheine ...', so klingt dis freylich sehr charakteristisch ... Indeß hätte man doch einigen Beweis davon zu fordern, und es wäre wohl besser gewesen, wenn der Verfasser hinzugesetzt hätte, nach *seiner* Uebersetzung habe der Mann diesen Charakter, da in derselben fast überall die Hypothese durchscheint, Hiobs Freunde hätten immer Unrecht." (Charakteristik, 581, Hv. Niemeyer)

1089 Calvin, Hiobpredigten, 13f.

1090 Calvin, a.a.O., 14.

1091 Calvin, a.a.O., 15.

1092 W.Stisser, Hiob, 13.

es vorbei."[1093] So gesehen zeigt Hiobs Fluch die Möglichkeiten der menschlichen Sünde, denn der Fluch "ist in keiner Weise zu entschuldigen; man muß sagen, er sei damit viel zu weit gegangen."[1094]

In Johann Fabricius' Hiobpredigten, 1681 unter dem Titel "Gedult-Schul und Geistliches ABC" herausgegeben, wird nahegelegt, "daß wir dem lieben Job weder allerdings recht / noch allerdings unrecht geben." Er hat zwar Gott nicht gelästert, aber er ist "auch nicht pur zu entschuldigen: dieweil er dannoch das Maaß überschritten hat. Zuvor war er vollkommen in der Gedult: da war lauter Standhaftigkeit und Dapferkeit in ihm. Itzt hincket und wancket er, ist nicht mehr so starck und fest in gehorsamer Unterwerfung seines Willens unter den Willen Gottes ..."[1095]. Die theologische Systematik wirkte in der Interpretation zumindest der orthodox orientierten Auslegungen bis zur Jahrhundertmitte noch so, daß auch negative Seiten an Hiob wahrgenommen wurden, lange offenbar so sehr akzentuiert, daß Bahrd sich 1763 darüber beklagte, daß man die Freunde Hiobs für theologisch zuverlässiger hielte[1096]. Allmählich aber wird Hiob einliniger verstanden. In der deutschen Übersetzung des englischen Bibelwerkes heißt es: "Die Absicht dieses Buches ist, uns ein Muster ausnehmender Geduld vor Augen zu legen, und uns zu lehren, daß man ohne Murren leiden müsse, ob wir solches schon vielleicht nicht verdienet zu haben scheinen ..."[1097]. Je mehr in der Folge der Theodizee der Sündenbegriff zurücktritt[1098], desto klarer treten die moralischen Eigenschaften Hiobs hervor, so daß er als Figur eindeutig wird und dabei immer stärker von der zentralen Kategorie der bürgerlichen Moral des 18.Jh., der Tugend, her gelesen wird[1099]. In diesem Vorgang setzen sich allgemeine Prozesse durch, die von einzelnen theologischen Ansätzen weitgehend unabhängig sind. Es ist aber vielleicht nicht verwunderlich, daß gerade ein pietistischer Theologe, J.Lange, 1734 in einer sonst ganz theologisch orientierten Auslegung davon spricht, daß Hiob den ihm von den Freunden entgegengebrachten Vorwurf der Heuchelei "nach dem Grunde *seines guten Gewissens* keineswegs konte und wolte an sich kommen lassen."[1100] Eher erwartet man eine solche Wahrnehmung bei Reimarus: "Unter seinen (Hiobs) Tugenden aber haben wir

---

1093 Calvin, Hiobpredigten, 64.

1094 Calvin, a.a.O., 66; vgl. ferner 68f.

1095 Fabricius, Gedult-Schul, 150.

1096 Vgl. Paraphrastische Erklärung, 6f. Bahrd meint den Grund für "diese partheysche Erklärung der Reden Hiobs" (7) der gelehrten Ausleger (auch Schultens) suchen zu können "auf Seiten Hiobs, in seiner Cap. 3 bewiesenen Ungedult, auf Seiten seiner Freunde aber, in der Cap. 4 beschriebenen Erscheinung des Geistes..." (7). Bahrd sieht hingegen in Hiob das alttestamentliche Vorbild Christi, das als Mensch nicht ohne Torheit gewesen sein könne (8).

1097 Englisches Bibelwerk, 263. Von der zeitgenössischen Bedeutung der moralischen Interpretation zeugt auch ihre Begrenzung bei Oetinger, der "die Application nicht nur auf die Tugend der Gedult, sondern vornehmlich auf ... die göttliche Vorsehung" machen will (Das rechte Gericht, Vorrede, unpag.).

1098 Das Zurücktreten der Sünde vollzieht sich im Schatten der aufklärerischen Auseinandersetzung mit dem Reizthema Erbsünde, dazu vgl. W.Schmidt-Biggemann, Theodizee und Tatsachen 88-116; K.Aner, Theologie der Lessingzeit, 158ff.296ff; Aner erläutert die Kritik an der Erbsünde an Jerusalem und hält bei ihm die grundsätzliche Abkehr von ihr um das Jahr 1740 herum für vollzogen. Für die entsprechenden und bezogen auf die grundlegenden Prozesse parallelen Entwicklungen in der katholischen Geistesgeschichte vgl. B.Groethuysen, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Bd.1, 194ff.

1099 Vgl. zur bürgerlichen Tugend W.Martens, "Tugend", ein Leitwert der Aufklärungszeit, auch im Hinblick auf Goethe. Nach Martens ist Tugend "moralische Gesinnung, innere Bestimmtheit zum Guten und ein daraus fließendes Tun" (202), eng verknüpft mit Vernunft und Glückseligkeit. In der Tugend geht es um "Diesseitsbewältigung im sozialen Lebensvollzug" (203). Infragegestellt wird dieses Konzept seit der Geniezeit des Sturm und Drang, die das "harmonische Miteinander redlicher, vernünftiger, altruistischer oder gar edelmütig verzichtbereiter Tugendmenschen" als langweilig und "spießbürgerlich" ansieht (206). Kant formuliert noch einmal gegen die Genies die ältere Tugendvorstellung in seiner Tugendlehre der Metaphysik der Sitten (7, 503-632).

1100 Biblisch-historisches Licht und Recht, 652; Hv. J.M.

sonderlich zu bewundern seine Aufrichtigkeit und Frömmigkeit"[1101], so daß damit "seine zum theil harte Reden zu entschuldigen und zu beurtheilen (sind)"[1102]. Doch noch hier kann man damit rechnen, daß die Tugend theologisch im Handeln Gottes begründet gedacht wird. Erst mit dem Zurücktreten des theologischen Interpretationszusammenhangs nach der Jahrhundertmitte setzt sich die Übertragung bürgerlicher Tugendvorstellung auf Hiob vollends durch. Die orthodoxe Vielfalt der Tugenden Hiobs wird unter den moralischen *Begriff* der Tugend genommen. Tugend wird in der Moralphilosophie des 18.Jh. dargestellt an den Widerständen, gegen die sie bewiesen werden muß[1103] und gerade Hiob hatte nicht wenig Widerstände zu überwinden. Das moralische Empfinden der Hiobfigur geht quer durch die Lektüren, es kann ganz moralphilosophisch sein, wie bei Kant, es kann aber auch in einer theologischen Auslegung zur Geltung kommen wie bei Hamann. Hamann spricht vom "gewissenhaften Hiob"[1104], von seiner aufrichtigen Frömmigkeit und der Lauterkeit seines Herzens, an der er festhält[1105]. Gott erscheint schließlich dem Hiob, der "nicht im Stande war, daran zu zweifeln, Gott habe sich die Aufrichtigkeit und Unschuld seines Herzens gefallen lassen, die Redlichkeit und Einfalt, mit der er ihm jederzeit zu dienen gesucht und mit dem er ihm auch mitten auf dem Aschenhaufen anhing und sich weder die große Prüfung und Heimsuchung Gottes noch die Verdammung seiner Freunde im geringsten von dieser Überzeugung anfechten ließ"[1106]. Der Satan wurde beschämt "durch die Freymüthigkeit, durch die Standhaftigkeit"[1107]. Kant und Hamann teilen ein gemeinsames Empfinden für die moralisch-vorbildliche Qualität Hiobs, wenngleich die Begründungszusammenhänge differieren. Bei Hamann ist Hiobs gutes Gewissen als Vertrauen gedacht auf die Gnade, Versöhnlichkeit und Menschenliebe Gottes[1108], der die Natur des Menschen erhöht (die der Satan erniedrigen will)[1109]. Wo Hamanns Hiob Gottes Schöpfergüte in Anspruch nimmt, setzt derjenige Kants die formale Selbstgesetzgebung der Moral. Von beiden Ausgangspunkten her wird aber an Hiob eine Auszeichnung des Menschlichen entworfen, die von ähnlichen Aspekten der Hiobfigur ausgeht und den gleichen Richtungssinn verfolgt: Theologisch begründet auf der einen, moralphilosophisch auf der anderen Seite verkörpert Hiob den Menschen mit aufrechtem Gang; Hamann verzichtet wie Kant auf die sonst übliche Beschreibung von Hi 42,1-6 als Unterwerfung und Demütigung Hiobs.

Ein "charakteristisches" Beispiel für das in den 70er und 80er Jahren sich verfestigende Tugendmuster ist Niemeyers Zeichnung der Hiobfigur, nach der der Dichter "Hiob als einen ausserordentlich tugendhaften Menschen charakterisiren"[1110] wollte. Das edle Gefühl der Unschuld hat sich zum "hohen Charakter wahrer völliger Tugend"[1111] verfestigt. Hiob ist der Mensch, "der jede Tugend in ihrem ganzen, nach der Moral des Dichters, sehr weitläuftigen Umfange übet,

---

1101 Vorbericht, Cap. VI, § 7. Als weitere Tugenden nennt Reimarus ebd. Weltverleugnung, Kindererziehung, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gelassenheit im Unglück, Beständigkeit; Reimarus beruft sich für das moralische Lob darauf, daß Hiob von "andern Scribenten sehr gepriesen worden" sei (ebd.) und nennt zahlreiche Ausleger von Didymos bis Hottinger (ebd., Anm. i).

1102 Reimarus, Vorbericht, ebd.; ähnlich auch Baumgarten, Hiob, 31.

1103 Vgl. z.B. Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre: "Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. - Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen ..." (7, 525).

1104 Vgl. Werke, ed. Nadler, 1, 142.

1105 Hamann, a.a.O., 144.

1106 Hamann, a.a.O., 148.

1107 Ebd.

1108 Vgl. Hamann, a.a.O., 148.

1109 Vgl. Hamann, a.a.O., 144. Hier am deutlichsten ist die christologische Mitte von Hamanns Hioblektüre erkennbar.

1110 Niemeyer, Charakteristik, 577.

1111 Niemeyer, a.a.O., 576.

auf den Gott selbst als einen seiner allertreusten Diener herabsieht, und seine Tugend vor allen Himmeln bekannt macht. Der Hauptzug seines Bildes ist Glaube an die Vorsehung, welcher in guten Tagen zur Rechtschaffenheit und Heiligkeit, in bösen Tagen zur Standhaftigkeit und Unerschrockenheit wird."[1112] Herder spricht von Hiobs Tugend, die ihn zum "Muster menschlicher Stärke und Treue im Himmel"[1113] mache, wonach Eichhorn in Hiob die "höchste menschliche Tugend"[1114] verkörpert sieht.

Bürgerliche Tugend denkt bis zu Kant eudämonistisch, zugleich aber auch altruistisch[1115]. Die Hiobausleger betonen allerdings durchweg die uneigennützige, nicht-eudämonistische Art der Tugend Hiobs[1116]; das wird daran liegen, daß sich hier theologische Vorbehalte gegen das Streben nach irdischer Glückseligkeit bemerkbar machen. Für die Hiobexegeten ist Tugend um ihrer selbst willen da, sie strebt nicht nach Glück, sie ist umso würdiger, je blinder sie gegenüber dem Materiellen ist, je weniger sie auch an den ewigen Lohn denkt. Nach Eichhorn kann Hiob, wenn er tugendhaft war, nicht an ein ewiges Leben geglaubt haben: "Die Tugend Hiobs war immer noch nicht vom Verdacht eines Eigennutzes frey, wenn er hoffte, bey einer bis ans Ende fortgesetzten Gottesverehrung von Gott noch mit ewig dauernder Glückseligkeit belohnt zu werden: und doch sollte Hiob als das Muster der uneigennützigsten Tugend geschildert werden."[1117]

Wie ist Kants moralische Hioblektüre in diese Geschichte des bürgerlich-tugendhaften Hiob einzuordnen? *Daß* Kants moralische Interpretation hierhin gesetzt werden kann, daran kann kein Zweifel bestehen. Doch Kants Moralphilosophie setzt nun beim Problem des Verhältnisses von Gottesverehrung und Tugend an und es zeigt sich, daß es durchaus verschiedene Weisen gibt, dieses Verhältnis zu denken. Führt man sich die Lehre, die Eichhorn aus der Hiobgeschichte zieht, vor Augen: "Mit unbegränzter Resignation (wollte der Verfasser lehren) soll sich jeder den Fügungen Gottes unterwerfen; auch wenn er glaubt, Belohnungen von Gott erwarten zu können, sich die härtesten Leiden gefallen lassen, ohne von seiner Gottesverehrung und Tugend abzuweichen"[1118], so genügt ein Blick in Kants Religionstheorie, um festzustellen, daß Kant damit nicht übereinstimmt, sondern die Geschichte des tugendhaften Hiob auf eine neue Stufe stellt.

Für die moralische Hiobinterpretation der Exegese des 18.Jahrhunderts gilt von Kants Religionsphilosophie aus gesehen, daß sie das Verhältnis von Gottesverehrung und Tugend genau umgekehrt als Kant faßt. Für Kant besteht die Tugendlehre durch sich selbst und die "Gottseligkeitslehre kann also nicht für sich den Endzweck der sittlichen Bestrebung ausmachen, sondern nur zum Mittel dienen, das, was an sich einen besseren Menschen ausmacht, die Tugendgesinnung, zu stärken; dadurch, daß sie ihr ... die Erwartung des Endzwecks, dazu jene unvermögend ist, verheißt und sichert."[1119] Tugend ist die "Würde der Menschheit", und leitet zur Gottheit hin. Mit dem Gottesbegriff darf aber die Mo-

---

1112 Niemeyer, a.a.O., 572. Niemeyer weiß, daß historisch gesehen Hiob nur in seiner Zeit vollkommen war, "aber *unsre* Religion giebt noch mehr Ruh im Leiden." (577, Hv. Niemeyer) Hiob bleibt leider von "Klagen, von Unzufriedenheit, von Versuchungen zum Mißtrauen gegen Gott ... nicht frey", so daß er verführt wird, "etwas zu sehr im Ton der Selbsterhebung von sich zu sprechen." (577)

1113 Herder, XI, 317.

1114 Eichhorn, Einleitung, § 636, 603.

1115 Vgl. W.Martens, Tugend, 202f.

1116 Und zwar beinahe durchgängig bis zum Ende unseres Untersuchungszeitraums; wenngleich die Tugend im 19.Jh. der Sittlichkeit Hiobs Platz macht, so gilt doch dort immer noch vergleichbares, nicht umsonst spielt Kants praktische Vernunft dabei eine wichtige Rolle. Die m.W. einzige Ausnahme von der Tugendlesart Hiobs bildet Hegel, der Hiob sein Glück von Gott fordern läßt, vgl. u. Kap. 5.1.2.

1117 Eichhorn, Rez. Michaelis, ABBL 1, 1787, 439. So auch schon Schultens, Inhaltsangabe des Hiobbuchs in S.Grynäus, Hiob, 1767, bes. XVIIIf.

1118 Eichhorn, Rez.Michaelis, a.a.O., 439.

1119 Religion innerhalb ..., 7, 857.

ral nicht anfangen, denn das würde des Menschen "Mut (der das Wesen der Tugend mit ausmacht) niederschlagen, die Gottseligkeit aber in schmeichelnde, knechtische Unterwerfung unter eine despotisch gebietende Macht zu verwandeln in Gefahr bringen"[1120]. Diese Vorordnung des Tugendbegriffs vor der Gottesverehrung ist das religionskritische Motiv der Moralphilosophie Kants. Wendet man es auf die Hioblektüre an, so spielt man gewiß auf systematischer Ebene liegende Differenzen gegen die Exegese des Textes, bzw. Moralphilosophie gegen Theologie aus, aber gerade angesichts des moralischen Zugs in der Hiobexegese, angesichts der regelmäßigen Identifizierung von Unterwerfung und Moral ist die Perspektive Kants, in der beides nicht zusammengeht, erhellend. Es gibt in der protestantischen Exegese wohl keine den Tugendbegriff aufnehmende Lektüre in der zweiten Hälfte des 18.Jh., die nicht von der Unterwerfung und Demütigung Hiobs spricht[1121]. Das tat auch Calvin, aber bei ihm demütigt sich Hiob vor Gottes Majestät und Gnade. Für die Exegeten der zweiten Hälfte des 18.Jahrhunderts aber tritt mit dem Sündenbegriff auch der Begriff der Gnade Gottes zurück.

Alle "Tugend"-Lesarten (vielleicht mit Ausnahme derjenigen Herders[1122]) lassen sich in den Bereich stellen, der von Kants Kritik an der Verhältnisbestimmung von Tugend und Gottesverehrung erfaßt wird. Diese Perspektivierung wird zu konkreter Kritik, wenn man wahrnimmt, daß es in der *theologischen* Auslegung auch anders ging, wie das Beispiel Hamann zeigt, dessen Lektüre gerade aufgrund ihrer theologischen Struktur nicht von Kants Kritik getroffen wird. Aus Kants Gesichtswinkel zeichnen aber die meisten Exegesen ein Hiobbild, welches durch Kants Beschreibung des verkehrten Verhältnisses von Tugend und Gottesverehrung erfaßt wird und insofern Hiob praktisch den Charakter seiner Freunde gibt - also einen knechtischen und schmeichlerischen Zug zuschreibt. Kants Interpretation läßt, so verstanden, ein tiefgreifendes Problem der Hiobexegese sichtbar werden. Da sie nicht in der Lage war, das Verhältnis von Tugend und Glaube theologisch zureichend zu bestimmen, mußte die starke Betonung der Moral Hiobs zu Schwierigkeiten führen, die freilich nie als solche erkannt wurden, da man sich ja noch im Rahmen neologischer Konzepte bewegte. Das im 18.Jh. noch latente Grundproblem besteht im Verhältnis zwischen Moralität und Gottesrede. Wenn Hiob sich in der Debatte mit den Freunden bereits als so moralisch und tugendhaft erwiesen hat, was rechtfertigt eigentlich seine Unterwerfung unter die Macht Gottes? Der Moralität entspräche doch eher eine irgendwie geartete Bestätigung. So versteht es Kant, der, anders als die Exegese, die Zweckbezogenheit der Gottesrede annimmt und darüberhinaus ihren Machtcharakter der menschlichen Vernunft selber zueignet. In der Hiobauslegung im theologisch-exegetischen Bereich[1123] aber manifestiert die Gottesrede nicht Gnade und Majestät, sondern die unbegriffene Macht, den dunklen Hintergrund, der die Ursache des Leidens verbirgt[1124] und gerade so der Tugend ihren aufrichtigen, standhaften Charakter geben soll. Damit wird, ganz anders als etwa bei Hamann, der Gottesbegriff theologisch unbefriedigend bestimmt, aber auch die Moralität Hiobs bleibt heteronom und hinter Kants Freiheitsreflexion zurück. Kants Lektüre teilt an sich den moralischen Zugang mit der Exegese, aber nur er kann Hiob wirklich moralisch lesen. Kant identifiziert sich mit Hiob, er konstruiert das Hiobbuch nicht aus der Perspektive des letztlich nur ästhetisch oder theoretisch beteiligten Lesers, sondern aus der des Beteiligten. Kants Hiob ist, mit Shaftesbury zu reden, der Hiob des freien Vernunftgebrauchs[1125], und damit tatsäch-

---

1120 Ebd.

1121 Vgl. Michaelis, Eichhorn, Herder wie auch z.B. Niemeyers "Hauptidee, Gottes Wege sind unerforschlich, der Weiseste unterwirft sich ihm!" (Charakteristik, 538)

1122 Bei Herder ist das Tugendkonzept nicht zentral, sondern ein Moment des umfassenden Naturbegriffs.

1123 Zu denken ist hier an Eichhorn, Michaelis, auch Stäudlin, in eingeschränktem Sinne an Niemeyer.

1124 Auch bei Niemeyer, der aber in der Gottesrede allgemeine, Hiob beruhigende, Weisheit sieht, vgl. Charakteristik, 537.

1125 Vgl. o. Anm.142.

lich der moderne Hiob, der das bei Hobbes noch unverstandene Moment der Gottesrede zweckmäßig denkt und auch in Hinsicht auf den Machtcharakter sich selbst zueignet, damit radikal *versteht* und so der leidend-moralische Mensch der Gegenwart ist. Die Hiobexegese stimmt der Moralität Hiobs zu, dabei bleibt aber die Gottesrede entweder als Produkt der Tätigkeit eines alten Schriftstellers eine in letzter Instanz nichtinterpretierte unverstandene Vorstellung, so daß tendenziell auch Hiob nur die Moral seiner Zeit verkörpert, oder die Gottes- und Freundesreden werden im Sinne einer Lehre für den Leidenden genommen. Kants Lektüre ist konsequent moralisch[1126], während die der Exegese weder theologisch noch philosophisch ist, und damit aus dem Schwanken zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht heraus kommt. Die Geschichte der Hiobexegese wird zunehmend auch die Geschichte dieser Problemlage sein, denn es zeigt sich, daß der moralische Zugang untergründig weiterwirkt und sich hier ein Problempotential aufbaut, dessen Spannung im 19.Jh. zunehmen wird. Es entsteht das Problem der neuzeitlichen Hiobexegese: wie kann Hiob als moralisches Subjekt (als moderner Mensch) verstanden werden in einem Text, der diese Gottesrede enthält?[1127]

Kehren wir nach diesem Vorgriff zur Interpretation Kants zurück und fragen nach Momenten ihrer Nachgeschichte. Sie besteht weniger in direkten Wirkungen seiner Hiobinterpretation, sondern ergibt sich eher aus dem allgemeinen Rückgriff auf Kants Moralphilosophie vor allem in der zweiten Hälfte des 19.Jh. Die wenigen Spuren der frühen Rezeption zeigen selbst in ihrem Versuch der positiven Aneignung, daß bei anhaltender moralischer Tendenz in der Auffassung der Hiobgestalt das aufgezeigte Grundproblem bestehen bleibt[1128].

1797 zitiert C.F.Stäudlin ausführlich Kants Theodizeeschrift in seinen Untersuchungen über die "Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob"[1129]. Stäudlin notiert nach dem fast vollständigen Abdruck der Hiobinterpretation Kants ohne analysierenden Kommentar:

"Diese Ansicht des Buchs ist weit richtiger, als die der meisten Exegeten, und es ist dies ein auffallender Beweis, daß zum Erklären alter, besonders heiliger Urkunden, nicht nur arabische und syrische Wurzeln, Alterthümer, Geschichte, Geographie ... erfordert wird, sondern daß mitunter auch die Philosophie einige Dienste leisten kann."[1130]

Dies pauschale Urteil überrascht angesichts der Fortsetzung, in der sich zeigt, daß Stäudlin den genuinen Sinn der Kantschen Auslegung nicht erfaßt hat.

1126 Man muß nicht darüber streiten, daß Kants konstruktive Interpretation nicht ohne Verzeichnung des Textes möglich ist. Aus seinem Kommentar eliminiert er den handelnden und mächtigen Gott, er erwähnt nicht, daß der Himmel das Unheil über Hiob beschließt. Für Kant ist es ein anonymes Schicksal, das Hiob ereilt. Phänomenologisch ist die Exegese nicht im Unrecht, wenn sie vom mächtigen Gott spricht. Die Probleme erzeugt sie sich selbst, insofern sie mit moralphilosophischen Konzepten arbeitet, deren Konsequenzen sie nicht teilen kann und die sich mit den exegetischen Wahrnehmungen nur schlecht vertragen.

1127 Vgl. dazu Kap. 6.2 (S.397ff) und 7.

1128 Dies dürfte die sachliche Erklärung für die geringe Wirkung der Interpretation Kants sein; eine andere Erklärung zu versuchen, führt nicht sehr weit, weil Kants Interpretation nicht als exegetischer Beitrag angesehen und aufgenommen wurde. Vielleicht kann ein weiterer Grund darin gesehen werden, daß Hiob für Kant eine Figur der Religions-, Theologie- und Kirchenkritik war. Eine an Kant anschließende theologische Hioblektüre hätte sich in den Freunden wiedererkennen müssen. Als in diesem Sinn theologie- und religionskritisch nimmt K.Schlottmann in seinem Hiobkommentar (1851) Kants Äußerungen wahr. Zu Kants Kritik der theologischen Gremien bemerkt er: "Wir können aber nicht umhin, hinzuzufügen, daß dieselbe mit innerer Unwahrheit verbundene Beschränktheit ebensowohl bei Gegnern als bei Anhängern der Religion gefunden wird, denn auch der Unglaube versteht es, gegen das, was seinen Neigungen widerstreitet, die Augen zu verschließen..." (43).

1129 Band 2 seiner Beyträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten insbesondere, 132-267. Zu Stäudlin vgl. Wagenmann, Art. Stäudlin, RE^3 18, 741-744.

1130 Stäudlin, a.a.O., 219f.

"Hiob und Elihu wissen es nicht aus philosophischem Nachdenken, sie haben es nicht durch eine kritische Untersuchung über das menschliche Erkenntnißvermögen gefunden, daß sich eine eigentliche Theodicee nicht leisten läßt - Es ist eine Art von Inspiration, es ist das göttliche Vermögen der praktischen Vernunft, was aus ihnen spricht und sie troz aller Einwürfe wider Gottes Vorsehung Unterwerfung unter den göttlichen Willen, Gottesverehrung und Tugend selbst unter Leiden und Unrecht für Pflicht halten, und auch die Uebel des Lebens als Mittel der Prüfung und Besserung in einer göttlichen Weltregierung als zweckmässig erkennen läßt."[1131]

Diese Argumentation ist von Kant aus gesehen transzendent, sie weiß um den Sinn der Übel und ist daher eine klassische Form theologisch-doktrinaler Theodizee. Hiob wird eine Pflichtenlehre des Verhaltens im Leiden zugeschrieben, dessen Sinn immer schon feststeht. Hier ist das zentrale Problem ins helle Licht getreten: die Tugend gilt als Mittel der Gottesverehrung, die Intention Kants ist in ihr Gegenteil verkehrt.

In der weiteren Geschichte der Hiobinterpretation kommt man erst wieder in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts intensiver auf Kant zurück, jedoch auf die Moralphilosophie überhaupt, nicht auf die Theodizeeschrift. Die theodizeespezifische Fragestellung des Übergangs von Moral zur Religion, zum moralischen Glauben, tritt hinter dem Eigenwert der Sittlichkeit zurück. Man liest das Hiobbuch also in Kantischer Perspektive, ohne Kants Hiobdeutung selber zu übernehmen. Damit wird ein Punkt der Auslegungsgeschichte erreicht, zu dem auch der nächste Abschnitt (4.2) hinführt und der seine thematische Interpretation am Ende des Durchgangs durch Abschnitt 5.2 erhält. Indem man von verschiedenen Fragestellungen aus immer wieder an dieselbe Stelle kommt, kristallisiert sich ein für die Hiobauslegung des späteren 19.Jh. charakteristisches Thema heraus: die sittliche Persönlichkeit. Wir können uns daher hier darauf beschränken, ein Beispiel anzuführen.

Bei H.J.Holtzmann (1875) heißt es, daß Hiob sich ganz zurückziehe auf das "innere Recht eines redlichen, sittlichen Bewußtseins"[1132]. Hiob gibt "die Grundlagen seines irdischen Einzeldaseins den zerstörenden Kräften des Geschickes und der Elemente, als Kräften einer gleichwohl heiligen Naturordnung Gottes, preis, ohne dafür Entschädigung, Ersatz, Wiederherstellung zu beanspruchen"[1133]. In Hi 31 findet Hiob "in der Einheit seines Bewußtseins mit der Stimme des Gewissens den Punkt ..., da er zuletzt noch der Gegenwart seines Gottes froh werden soll."[1134] Das ist nach Holtzmann "die praktische Vernunft Kant's"[1135]. Doch Kants Hioblektüre wird damit verkürzt. Kant hatte Hiob keineswegs ausschließlich auf den Wert der sittlichen Persönlichkeit hin gelesen, sondern auf Kunst- und moralische Weisheit Gottes bzw. die moralische Welt hin. Während für Kant das Hiobbuch die Auslegung der Natur darstellt, streitet Holtzmann jede Bedeutung der Natur und das heißt der Gottesrede (und der Wiederherstellung) ab: "Unzureichend ist darum auch der Schluß, bei welchem zuletzt unser Dichter sich beruhigt, wenn er in der auf dem Gebiete der Naturwelt wahrgenommenen Allmacht und Weisheit Gottes ein Motiv findet, jenen Ausgleich gläubig anzunehmen, auch wenn man ihn nicht wahrnimmt."[1136]

Im Spiegel der Auslegung Holtzmanns, bei dem das sittliche Subjekt ganz aus seiner Welt herausgenommen, mit ihr zerfallen erscheint, wird noch einmal das Charakteristikum einer theodizeebestimmten Lektüre des 18.Jh. deutlich:

1131 Stäudlin, a.a.O., 220.

1132 H.J.Holtzmann, Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, 224. Das ist bei Holtzmann Zitat aus Bunsen, Gott in der Geschichte I, 293 bzw. Bibelwerk VI, 2, 779 (Zum Verhältnis Holtzmann - Bunsen vgl. u. S.262, Anm. 313). Neben Bunsen sind A.Merx und F.Hitzig die Gewährsmänner Holtzmanns; für sie gilt mutatis mutandis das, was für Holtzmann zu sagen ist; zu Merx vgl. auch u.S.202f.

1133 Holtzmann, a.a.O., 225.

1134 Holtzmann, ebd.

1135 Holtzmann, ebd.

1136 Holtzmann, a.a.O., 224.

Kant sieht den moralischen Hiob in eine Welt gestellt, die durch den moralischen Glauben verbürgt ist. Nicht allein die sittliche Persönlichkeit, sondern ihr Glaube, der an der Gottesrede entspringende Übergang von der Moral zur Religion ist das Thema der Hiobtheodizee bei Kant. Die Konzentration auf die Sittlichkeit Hiobs im 19.Jh. zeigt, daß die Hiobauslegung nicht länger im Bereich der Theodizee denkt (auch wenn gelegentlich der Begriff verwendet wird), wie es im 18.Jh. bei Kant der Fall war. Damit ist das Thema erreicht, auf das auch der nächste Abschnitt zulaufen wird[1137].

4.2 Geschichte des Zusammenhangs von Hiobbuch und Theodizeebegriff

Kants Hiobinterpretation lieferte vermutlich das Urmotiv auch für die heutige Neigung, das Hiobbuch mit der Theodizee zu verknüpfen[1138]. Sie ist jedenfalls der gegenwärtig am häufigsten mit dem Hiobbuch in Verbindung gebrachte religionsphilosophische Begriff. In religionsphilosophischen Debatten, in denen über Hiob gesprochen wird, benutzt man ihn so gut wie selbstverständlich, in exegetischen Beiträgen eher gelegentlich, aber dann als unproblematische Bezeichnung. Die dabei bestehenden zentralen Unklarheiten[1139] haben einen ihrer Gründe in der Überformung der historischen Perspektive durch die gegenwärtige Aktualität der Theodizeedebatte und ihre systematischen Implikationen. Strittig ist

---

1137 Es sei ein Beispiel für die Weiterwirkung der Hiobinterpretation Kants im 20.Jh. angeführt, das ebenfalls den Verlust der Theodizeedimension im Sinne Kants dokumentiert. K.Jaspers (Hiob, 1962) konzentriert sich auf das Gegenüber von Hiob und seinen Freunden als Opposition von Freiheit und Dogmatik. Diese Opposition ist einfacher gestaltet als diejenige bei Kant. Dort ging es um zwei verschiedene Weisen, das Verhältnis von Moral und Glauben aufzufassen; sowohl die Freunde als auch Hiob waren moralisch und beide gestalteten die Moral in Wissen und Lehre aus. Bei Jaspers verkörpert Hiob Freiheit, sind die Freunde Dogmatiker. Gab es bei Kant noch indirekt Vermittelndes, so spricht Jaspers von einem "Kampf zweier inkarnierter Mächte, deren Ursprung im Grunde der menschlichen Möglichkeiten liegt" (103). Wie Kant liest Jaspers das Hiobbuch theologiekritisch. Gegen "die Empörung des Fanatismus, der am Dogma hält" steht "die Empörung des freien, der Transzendenz zugewandten Glaubens, der Wahrheit will" (104); so ist das Hiobbuch "Urbild" dessen, "was im Kampf mit Theologen bis heute, wenn auch abgeschwächt und unernster, wiedererkennbar ist." (103) Die Gottesrede zeigt nicht wie bei Kant eine partiell zweckhafte Schöpfung, vielmehr wird Hiob niedergeworfen, die Antwort verweigert - aber das gerade ist die Bestätigung der Freiheit und Wahrhaftigkeit Hiobs. Unter keinen Umständen darf nach Jaspers die Gottesrede als dogmatisches Wissen herrschaftsorientiert verwendet werden; die Gottesrede ist vielmehr das freie Spiel der unendlichen Vorstellungen, die irgendwie das Wissen im Nichtwissen erfüllt sehen wollen (106); sie ist darum eigentlich "das innere Handeln des glaubenden Hiob im Zusichselbstkommen" (105). Die Gottesrede wird zwar hier wie bei Kant philosophisch interpretiert, aber der durch die Geschichte Hiobs bei Kant noch belassene Zusammenhang mit der Idee des höchsten Guts ist verschwunden. So konzentriert sich Jaspers' Interpretation auf die von allem Wissen und aller Welt gesonderte reine Wahrhaftigkeit in Hiob; Jaspers' Auslegung kann daher als existentialistische Transformation der Hiobinterpretation Kants bezeichnet werden.

1138 Als ein reflektiertes, weil mit der Theodizeetradition bis zurück zu Platon sich auseinandersetzendes, Beispiel, gleichsam eine philosophische Exegese, ist zu erwähnen M.Stockhammer, Das Buch Hiob. Versuch einer Theodizee (1963). Stockhammer will den Prolog rehabilitieren, denn eine Theodizee sei das Hiobbuch aufgrund des Prologs, der das Leid Hiobs als Prüfungsleid erklärbar mache, ohne daß dadurch Hiobs Schuld behauptet würde und Gottes Gerechtigkeit beeinträchtigt wäre (vgl. 10f). Für Stockhammer ist die philosophische Diskussion des Leidens Unschuldiger in Kap.3-37 nur das Nebenthema (vgl. 11f), auch die Gottesrede bringt keine thematische Aufklärung wie bei Kant. Stockhammer kommt darum der moralischen Hiobinterpretation des 18.Jh. recht nahe, wenngleich sein Interesse anders als im 18.Jh. darauf gerichtet ist, die Tugend Hiobs von der Prüfung und d.h. der Gerechtigkeit Gottes her zu denken.

1139 Z.B. ob das Hiobbuch als Theodizee zu bezeichnen ist oder nicht, wozu an die 1966 ausgefochtene Debatte zwischen Taubes und Blumenberg zu erinnern ist (unter dem Diskussionsthema Kanon und Lizenz in antiker Literatur), dokumentiert in: Die nicht mehr schönen Künste, Poetik und Hermeneutik 3, 535f; 540f; 545-547. Hier spielten unterschiedliche Definitionen von Theodizee eine Rolle. Übereinstimmend waren Blumenberg und Taubes der Meinung, daß das Hiobbuch von Bösem und Häßlichem spreche. Weil es das tut, ist es für Taubes eine Theodizee, für Blumenberg nicht. Blumenberg fordert für eine Theodizee Rationalität, der biblische Text sei aber Theologie, d.h. voluntaristischer Dualismus, der allerhöchstens eine Theodizee provoziere; Taubes verstand das Hiobbuch als Theodizee, die in der versöhnenden Klammer gesteigerte Aussagen vom Häßlichen und Bösen erlaube.

die historische Frage, wie sich die Theodizee zur Neuzeit verhalte[1140], unterschiedlich sind die bewertenden Urteile, die auch in der Neuzeitanalyse wirksam sind, sie reichen von der Ablehnung der Theodizee bis zu ihrer Aufrechterhaltung nicht als feststehende Antwort, aber als wichtige Problemreflexion in der Frage nach dem Bösen und dem Leiden[1141].

Der folgende Abschnitt soll weitgehend von den systematischen Implikationen der gegenwärtigen Debatte absehen und auch selbst keinen systematischen Entwurf des Theodizeeproblems vertreten, sondern historisch fragen, wie sich der Zusammenhang von Hiobbuch und Theodizee vor allem im 18.Jh. gestaltet hat. Allein das kann die Fragestellung sein, die mit einer Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs korrespondiert. Sie ist bis jetzt noch nicht durchgeführt worden und sie mag einen klärenden Beitrag auch zum gegenwärtigen Bezug auf das Problem liefern. Bestritten werden soll nicht, daß eine Interpretation des Verhältnisses von Hiobbuch und Theodizee möglich ist, die von der Geschichte des Problems abweicht und sich einer gegenwärtigen Auslegung des Hiobbuchs und einer Stellungnahme zum Theodizeeproblem verdankt. Aber es wird durch den rezeptionshistorischen Durchgang vielleicht deutlicher, worin die Unterschiede zur mit der Theodizee verbundenen Hiobauslegung des 18.Jh. bestehen.

Die bisher vorgelegten Beobachtungen zum Problem zeigen, daß sich die Bewertungen aus der gegenwärtigen Theodizeedebatte nicht leicht fernhalten lassen. Hinzu kommt, daß Kant für eine gewisse Spannung in der Fragestellung gesorgt hat, indem er dem Hiobbuch ein doppeltes Verhältnis zur Theodizee zuschrieb, es als eine Theodizee verstand, aber in ihm auch eine Theodizee kritisiert sah. Eine ähnliche Spannung läßt sich auch in gegenwärtigen einschlägigen Stellungnahmen bemerken. So möchte C.F.Geyer das Hiobbuch ganz auf die theodizeekritische Seite stellen und meint, daß ein "gemeinsamer Grundzug der Hiobinterpretationen der Neuzeit ... offensichtlich darin (besteht), daß sie ungeachtet der sonstigen Differenzen konzipiert scheinen gegen das, was in der Tradition von Leibniz 'Theodizee' genannt wird"[1142]. Allerdings ist seine Behauptung, "daß man überall dort, wo man an Theodizeeprozessen interessiert war, dem biblischen Hiob mit Unverständnis begegnete"[1143], historisch und philologisch zumindest für das 18.Jh. fragwürdig, es sei denn, man würde etwa Kants Theodizeeversuch seine Theodizeehaltigkeit absprechen. In der Tat möchte Geyer dies tun. Die authentische Theodizee dürfte, so Geyer, "aufgrund der vorgängigen Bestimmungen ... gar nicht 'Theodizee' heißen"[1144]. Man muß also Kant entweder eine ungenaue oder nur metaphorische Begriffsverwendung zuschreiben. Dagegen erkennt W.Sparn richtiger in Kants authentischer Theodizee ein radikalisiertes moralisches Theodizeeunternehmen, das auch die Hiobfigur für sich in Anspruch genommen hat. Sparn hält aber wie Geyer die Hiobinterpretation

---

1140 Vgl. dazu etwa H.Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 64-74; O.Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, 52-65; ders., Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis; zusammenfassend H.-G.Janßen, Gott-Freiheit-Leid, 166-191, bes. 184ff.

1141 So zuletzt wieder W.Sparn, Mit dem Bösen leben. Ablehnende theologische Urteile etwa bei W.Huber, Theodizee; C.Link, Die Überwindung eines Problems.

1142 Geyer, Hiobbuch, 188; vgl. auch seinen Aufsatz Das Theodizeeproblem - ein historischer und systematischer Überblick, 28.

1143 C.-F.Geyer, Das Theodizeeproblem - ein historischer und systematischer Überblick, 28.

1144 Geyer, Hiobbuch, 189. Hier zeigt sich die Schwäche seiner Konzeption. Sie kann nämlich nicht erklären, warum das Hiobbuch dennoch häufig als Theodizee bezeichnet wurde. Sein Satz: "Die Hioberzählung sperrt sich nicht zuletzt deshalb gegen die Integration in eine Theodizee, weil die Klage Hiobs gegen den konstruierten und verordneten Sinn die Weigerung enthält, das Leiden als notwendig oder sogar zweckhaft anzuerkennen." (Geyer, Das Theodizeeproblem, 29) setzt Definitionen von Theodizee und Bedeutung des Hiobbuchs voraus und ist rezeptionsgeschichtlich nicht zu halten. Kant jedenfalls hat trotz der Weigerung Hiobs von Theodizee gesprochen. Geyers wiederholte Versicherung: "Leicht ließe sich der Nachweis führen, daß von Leibniz an zwischen Hiobtext und Theodizee ein Verhältnis krasser Nichtintegration herrscht." (Das Theodizeeproblem, 28) mag für das 20.Jh. und unter den genannten definitorischen Voraussetzungen zutreffen, für das 18.Jh. kann man ihr historisch und philologisch unmöglich Glauben schenken.

Kants für falsch, weil Hiob in Wahrheit nicht den klaglos guten Lebenswandel verkörpere und weil die Gottesrede zu einer Theodizee ungeeignet sei, rechtfertigt sie doch "Gottes Verhalten nicht einmal in Ansätzen, sondern stellt diesen Gott dar, wie er ist."[1145] Das Hiobbuch sei damit repräsentativ für den religiösen, erfahrungsbestimmten Umgang mit dem Theodizeeproblem, der mit Kants rationalem Zugriff nicht kompatibel erscheint.

Nun ist aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht vorauszusetzen, daß auch Kants Hiobinterpretation eine gewisse Legitimität besitzt. Allein ihre Faktizität zeigt, daß es offenbar Gründe gegeben hat, Hiob im Sinne einer Theodizee zu lesen. Da es hier um die Frage nach der historischen Genese dieser Gründe geht, müssen die kritischen Bewertungen beispielsweise Sparns und Geyers, die immer eine Hiobinterpretation sowie einen Theodizeebegriff implizieren, eingeklammert werden.

Da der inhaltliche Zusammenhang von Hiobbuch und Theodizee nicht a priori vorausgesetzt wird, sondern sein Zustandekommen zu erklären ist, empfiehlt sich eine Darstellung, die beiden Seiten des Problems eine relative Selbständigkeit beläßt. Das dürfte auch historisch naheliegend sein, insofern das Theodizeeproblem, trotz langer antiker und mittelalterlicher Vorgeschichte, eine spezifisch neuzeitliche Fragestellung ist, während das Hiobbuch in ganz anderen, theologischen und exegetischen Konstellationen steht. Wir gehen dementsprechend in zwei Schritten vor. Zuerst lautet die Frage, welche Rolle das Hiobbuch in der Theodizee seit Leibniz gespielt hat (4.2.1), dann wird umgekehrt gefragt, welche Rolle der Theodizee in der Hioberklärung zugeschrieben wurde (4.2.2).

4.2.1 Theodizeedebatte und Hiobbuch

Die Tatsache, daß Kant das Hiobbuch in der Theodizeedebatte scheinbar unproblematisch gebraucht, war für die gegenwärtige Diskussion verführerisch. Man konnte einerseits von einer systematischen Korrespondenz von Hiobproblem und Theodizee ausgehen, andererseits aber gegen Kant Hiob und die Theodizee sachlich und historisch auseinanderrücken. Aber das Letztere ist keineswegs so neu, wie man bisweilen glauben möchte, sondern stellt vielmehr einen für das 18.Jh. sehr normalen Zugang zum Problem dar. Fragt man nämlich, welche Rolle das Hiobbuch in der Theodizeediskussion des 18.Jahrhunderts gespielt hat, so ist zunächst offenbar einfach zu sagen: Auf der Ebene der philosophisch-theologischen Argumentation kommt es vor Kant nicht zu Wort. Diesen Befund mit einer theodizeekritischen Qualität des Textes zu erklären, ist nicht möglich[1146]. Denn die Gründe liegen zunächst darin, daß die systematische Explikation der Thematik auf biblische Texte überhaupt wenig Rücksicht nimmt[1147]. Das hängt mit der grundsätzlichen Bewertung von Bibeltexten in dieser Zeit zusammen. Wahrheit wird bei Descartes und auch bei Leibniz und Wolff philosophisch rational gedacht, in der Orthodoxie rational von der dogmatischen Lehre her. Dieser intellektualistischen Rationalität gegenüber besitzen Bibeltexte keinen eigenständigen Vernunftwert, die Vernunft der Heiligen Schrift entscheidet sich in der Orthodoxie an der Identifikation mit dem Wort Gottes. So werden sie zu Belegstellen für die dogmatische Lehre. Indem

---

1145 W.Sparn, Mit dem Bösen leben, 221.

1146 So C.-F.Geyer, Hiobbuch, 183f, der sein Urteil allerdings wieder einschränkt.

1147 Für die philosophische Bewertung der theologischen Ansprüche auf eine philosophia sacra in den biblischen Texten vgl. J.J.Brucker, Historia critica philosophiae, Leipzig 1742, der klar den historischen Abstand zwischen den biblischen Texten und der gegenwärtigen Philosophie hervorhebt; vgl. insbesondere zu Hiob Buch II, Cap. I, §§ XV und XVI.

etwa Spinoza und Reimarus die orthodoxe Identifikation kritisieren, können sie den biblischen Texten als bloß empirischen Sachverhalten Vernunft absprechen[1148].

Auch das Theodizeethema wurde am Anfang des 18.Jahrhunderts als rationales philosophisches Problem aufgefaßt, das für den durchschnittlichen Menschen bei weitem zu kompliziert sei und auch in der Heiligen Schrift keine systematische Entfaltung erfahre. So schreibt etwa G.F.Meier 1747 zur Erklärung, warum in der Heiligen Schrift kein Lehrgebäude vom Ursprung des Bösen enthalten sei: "Die Vernunft allein muß diese Sache entscheiden. Die Schrift ist für alle Menschen geschrieben, und folglich hätte Gott wider seine Weisheit gehandelt, wenn er sich in diese Frage hätte einlassen wollen, als welche ohne philosophische Subtilitäten nicht entschieden werden kann."[1149]

Einige Bibelstellen, vor allem aus dem Neuen Testament, gelten als dogmatische Belegstellen und dienen zur Erläuterung theodizeerelevanter Probleme wie der Prädestinationslehre[1150]. Abhängig ist die Intensität des Rückgriffs auf biblische Texte auch davon, ob der Verfasser Theologe ist. Die theologischen Kritiker der Leibniz-Wolffschen Philosophie argumentieren häufiger mit der Bibel, wobei aus dem Alten Testament die Sündenfallgeschichte als sachlich einschlägig aufgefaßt wird. Aber hier illlustriert die Bibel lediglich nach Maßgabe der Identität von Wort Gottes und Heiliger Schrift dogmatische Lehren.

Sonst greift man zu Bibelstellen allenfalls beiläufig, was auch für die einzige Stelle gilt, an der Leibniz in der Theodizee das Hiobbuch erwähnt. Interessant ist die Stelle, weil sie zeigt, wie Leibniz Bibeltexte, die von einem zu bösen Folgen führenden Handeln Gottes zu reden scheinen, entschärft und die Verantwortung des Menschen ins Spiel bringt. Obwohl es Hi 1,21 heißt, Gott "habe dem Hiob sein Gut entrissen", war dies in Wirklichkeit "durch die Bosheit der Räuber geschehen"[1151].

Doch es läßt sich nun tatsächlich ein Weg zeigen, auf dem das Hiobbuch in die Theodizeediskussion eindringen konnte. Es ist der Weg, den man seit Maimonides ging und auf dem das Thema des Hiobbuchs als die Vorsehung Gottes angesehen wurde. Die Vorsehung ist auch eines der traditionellen Themen, die von der Theodizeedebatte aufgenommen wurden. Die Frage, warum es den Guten schlecht und den Bösen gut ergehe, spielt zwar bei Leibniz selbst nur eine un-

---

1148 So unterzieht Reimarus in der Apologie die Gedankenführung des Hiobbuchs einer vernichtenden Kritik. Reimarus konstatiert, daß die Vorsehungsfrage zur Debatte steht. "Wenn nun diese Frage durch eine begreifliche Antwort aufgelöset würde: so mögte man allerdings sagen, daß uns dieses Buch von einem wichtigen Punkt der Religion belehre. Allein, man kann sich eines Theils aus den Reden Hiobs und seiner Freunde nicht vernehmen, was eines jeden Meynung, und wie sie von den andern unterschieden sey; andern Theils ist dasjenige, was man etwa herausbringt, falsch. So sieht man auch nicht, wie Gott den Streit entscheyde, und warum er dem Hiob recht gebe. Hiob behauptet ja ausdrücklich, Gott thue ihm Unrecht, daß er ihn so antaste. Die Freunde sagen hingegen, Gott strafe niemand als der es verdienet; folglich müste Hiob ein Gottloser seyn. Elihu, ob er gleich von Weißheit bersten will, und die vorigen drey Redner bestraft, bringt doch endlich eben dasselbe vor den Tag. Und aus der Antwort, welche Gott beygelegt wird, kann man nichts anders ziehen, als daß der Mensch weder von den Werken der Natur, noch von den Wegen der Regierung Gottes, etwas verstehen und begreiffen könne. Hiobs Meynung ist also der Gerechtigkeit Gottes, die Meynung seiner Freunde der Unschuld frommer Leute nachtheilig, und die göttliche Antwort sagt, ihr versteht es alle nicht. Folglich wird die gantze Frage theils falsch, theils gar nicht entschieden ...". Auch aus dem Epilog kann man keine moralische Lösung folgern. Daß "es doch zuletzt dem Gerechten, der in seinem Unglück auf Gott harret, in dieser Welt wohlgehe, (würde) der Erfahrung wiedersprechen, und zu unbilligen Urtheilen über Leute, die in ihrem Unglück dahin sterben, oder gar zur Verzweiffelung Anlaß geben." (Apologie, Frankfurt o.J., Bd.1, 712f) Ebensowenig läßt sich die Problemlösung der Unsterblichkeit im Hiobbuch auffinden (vgl. a.a.O., 791f).

1149 G.F.Meier, Beurtheilung des abermaligen Versuchs einer Theodicee, 1747, 21.

1150 Vgl. etwa Meier, a.a.O. (Anm. 198), 21 (Röm. 9); J.G.Palm, Abhandelung von der Unschuld Gottes, passim; J.G.Reinbeck, Beantwortung der Einwürfe..., (1736), 96 u.ö.

1151 Theodizee, 311.

tergeordnete Rolle[1152]; sein Ansatz ist erheblich umfangreicher, angesichts der Unendlichkeit möglicher Welten betrifft die Vorsehung Gottes in diesem Leben dieser Welt nur ein Teilproblem. Daß die Vorsehungsfrage in anderen Debattenbeiträgen als gewichtiger gilt, zeigt einerseits, daß sie zum Bereich des Theodizeeproblems gezählt wurde, es zeigt aber auch, daß der umfassende Anspruch des Leibnizschen Systems nicht immer aufrechterhalten wurde. Da der Zusammenhang von Vorsehung und Hiobbuch im 18.Jh. äußerst eng war, gibt es dafür auch nicht wenige Belege. Von ihnen seien einige genannt, zuerst das zur Theodizee von Leibniz Stellung nehmende Werk des Tübinger Kirchenhistorikers C.E.Weismann "Schediasmata academica" (1725). Dort wird Hiob im Abschnitt über die "Providentia Dei contra malum" als unvergleichliches Beispiel bezeichnet, weil Hiob sich beugen kann vor der Manifestation der Vorsehung Gottes in der Gottesrede, die Weismann als "apologia domini"[1153] bezeichnet. Weismann bezieht sich auf das 1694 in London erschienene Werk des englischen Bischofs W.Sherlock über die Vorsehung Gottes, das 1726 auch in Hamburg herauskam. Sherlock zitiert sehr häufig aus dem Hiobbuch, das ihm vor allem die Macht und die höchste Weisheit der Vorsehung erklärt. Das Verhältnis von Macht und Weisheit Gottes ist aber weniger im Sinne der Theodizee weisheitsbestimmt, sondern folgt dem "englischen" Interesse an der Macht und Majestät Gottes[1154]. Die Gottesrede ist keine regelrechte Rechtfertigung Gottes, sondern eine Dokumentation seiner Macht dadurch, daß er seine unerforschliche Weisheit zeigt[1155]. Gegenüber dieser Weisheit ist der Mensch wie Hiob zur Unterwerfung aufgefordert[1156].

Die Theodizee von Leibniz wurde allenthalben als ein modernes Werk empfunden, dies aber gerade deshalb, weil alte Fragestellungen eine neue Antwort erhielten. Während Leibniz *systematisch* aus der philosophischen und theologischen Tradition der Antike, des Mittelalters und der frühen Neuzeit Theoreme auswählte und sie zum Theodizeesystem zusammenknüpfte, verfolgten andere auch *historische* Linien. Dabei wird gelegentlich der traditionelle Zusammenhang von Hiobbuch und Vorsehungsproblem für eine historische Erinnerung an die Vorgeschichte der aktuellen Debatte ausgewertet. Das Hiobbuch ist einer der geschichtlich frühen Texte, die über das Theodizee- bzw. Vorsehungsproblem reflektierten[1157].

Im monographischen Artikel "Vorsehung" in Zedlers Universallexikon heißt es, daß die Vorsehung Gottes durch das Glück der Gottlosen und das Unglück der Frommen in Frage gestellt werde. "Dieses ist jederzeit vor die Vernunfft der gröste Stein des Anstosses in der Lehre von der Vorsehung gewesen"[1158], und auch "der Scrupel, der zu den ältesten Zeiten, auch bey den heiligen Männern aufgestiegen ist. Wir nehmen dieses aus dem 73.Ps. v.2.u.ff. und aus dem Buche Hiob wahr; in welchen Punct sich auch die heydnischen Philosophen nicht schicken konnten, wie unter andern aus des

---

1152 Vgl. Theodizee, 105f.

1153 Schediasmata, 128.

1154 Es hat eher in Michaelis seinen Nachfolger als in Kants Zweckdenken.

1155 Sie dokumentiert nach Sherlock, "daß ein Geschöpfe, dessen Verstand so schwach und eingeschränkt, als des Menschen ist, sich niemals unterstehen dürffe, das Verfahren der Vorsehung zu tadeln ... Da wir die Geheimnisse der Natur nicht einmal begreiffen können, so ist es recht unvernünftig, die Geheimnisse und Tiefen der Vorsehung ergründen wollen." (Zit. nach der dt.Übersetzung 1726, 108f.)

1156 Vgl. Sherlock, a.a.O., 374ff.

1157 So auch bei J.J.Brucker, Historia critica philosophiae; vgl. Buch II, Cap. I, § 15, S.98f. Gerade daß Hiob zur Vorsehungsfrage spricht, zeigt aber nach Brucker, daß das Ziel des Hiobbuchs nicht darin besteht, eine rationale Philosophie zu formulieren, denn die Vorsehung ist gewissermaßen ein schweres Problem des Lebens, nicht der Philosophie, des rationalen Denkens. Wer immer das Buch geschrieben hat, es war nicht seine Absicht, "ut philosophiae vel rationalis vel naturalis mysteria panderet, sed ut nobilissimo argumento, difficillimum problema, cur & quomodo bonis viris mala accidant, illustraret, & vias divinae sapientiae in tentandis, purgandis & erigendis piorum animis exponeret." (100)

1158 Band 50, Leipzig/Halle 1746, 1199.

Seneca Buche de providentia zu sehen"[1159]. Das Hiobbuch als eine frühe Problemreflexion der Vorsehung enthält auch Antworten. So kann man nicht nur die Tatsache konstatieren, daß Gott es zuläßt, daß die Frommen in Leid geraten, "wie er also über Hiob mancherley schweres Unglück verhieng"[1160]. Sondern Gott regiert auch die Folgen aus dieser Zulassung, so daß alle Ereignisse auch teleologisch zu betrachten sind; Gott läßt das Unglück zu, damit "er den Glauben, die Gedult, die Sanfftmuth und Demuth seiner Gläubigen übe, und unter solchen Uebungen das Wachsthum dieser Tugenden befördere"[1161]. Auch bei G.F.Meier (in den allerältesten Schriften, z.B. Hiob, stellt man schon fest, daß die Vernunft über den Ursprung des Übels in ein Labyrinth geraten ist[1162]) oder in Gottscheds "Ersten Gründen der gesamten Weltweisheit" (im Hiobbuch geht es um die Frage, ob es auch den Frommen übel gehen könne und wie deren Leiden mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren sei[1163]) gehört das Hiobbuch zum Anfang der menschlichen Reflexionen über das Vorsehungsproblem[1164].

Daß es als so frühes Werk nicht das Argumentationsniveau des 18.Jh. erreicht, wird dabei meist unterstellt; explizit hervorgehoben findet sich diese Bewertung erst ab der Mitte des Jahrhunderts, als man lernt, den Abstand historisch zu beschreiben. Das oben schon genannte Werk über die Theodizee von Werdermann enthält im 1793 erschienenen 3.Band einen "Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker". Zur vorchristlichen Zeit schreibt Werdermann: "Wenn wir zurückgehen in die ältesten Denkmäler des menschlichen Geistes, in die Bücher Mosis, Hiobs und die Gesänge Hesiods und Vater Homers, so finden wir schon sichtbare Spuren der Verlegenheit, in der sich die Nachdenkenden sehen, wenn sie, mit Verehrung des Urhebers der Natur im Herzen, ihr Auge auf die Schicksale und Handlungen der Menschen richteten. Das ganze Buch Hiob stellt uns diese Verlegenheit dar; das Unglück des Frommen und das Glück des Gottlosen ist der Anstoß, der es veranlaßt, und Herr Kant erklärt es für die erste und letzte Theodicee."[1165] Werdermann geht dann in einer Weise am Hiobbuch entlang, die deutlich verrät, daß er Kants Hiobrezeption vor Augen hat; aber er ist mit ihr offenbar nicht einverstanden, wohl auch deswegen, weil er, anders als Kant, den Hiobtext in historischem Abstand wahrnimmt. Wie alle antike, vor allem orientalische Reflexion nur "wankende, unstäte Sentiments über diese Fragen"[1166] erbringt, so ist auch die Gedankenführung des Hiobbuchs nicht systematisch genug, den "Punkt treffen ihre Antworten, in der hohen freien Dichtersprache, nie gradezu."[1167] Anders als Kant denkt Werdermann nicht in Zweckkategorien und deswegen bleibt die Gottesrede hinter einer Theodizee und damit den modernen Bedürfnissen zurück. Gott geht nicht auf das menschliche Schicksal ein, sondern schildert "blos allgemein seine Macht und Weisheit in der Natur"[1168] und segnet den Frommen, der sich vor ihm demütigt.

1159 Zedler, a.a.O., 1134.

1160 Zedler, a.a.O., 1178.

1161 Ebd.

1162 G.F.Meier, Beurtheilung des abermaligen Versuchs einer Theodicee, 12f.

1163 J.C.Gottsched, Erste Gründe ..., 7.Aufl.1762, 51 (im Abschnitt über die Weltweisheit der Araber und Sabäer).

1164 Ähnlich dürfte es sich bei G.E.Lessing im § 29 der Erziehung des Menschengeschlechts verhalten. Für ihn scheint das Hiobbuch ein recht früh geschriebener Text zu sein (vor dem Exil jedenfalls, vgl. § 30), und es rechtfertigt (im Kontext der Exegese gesehen, merkwürdig singulär) den Satz, daß wer fromm sei, auch glücklich sein müsse. Vgl.u.S.233, Anm.140.

1165 Werdermann, Bd. 3, 3.

1166 Werdermann, Bd. 3, XIII.

1167 Werdermann, a.a.O., 6.

1168 Ebd.

Kants Hiobinterpretation ist in der dargestellten Linie etwas Neues, zugleich aber als Rückgriff auf ein altes Thema zu bezeichnen. Kants Problembestimmung kernt aus dem Themenfeld der Theodizee praktisch die traditionelle Vorsehungsfrage aus, geht damit hinter Leibniz zurück und macht zugleich die Theodizee autonomietheoretisch modern. Hatte die traditionelle Vorsehungslehre mit dem überlegenen Handeln Gottes gerechnet, der Hiob prüfen durfte, ohne das begründen zu müssen, so muß in der Theodizee Gottes Handeln vom Subjekt gerechtfertigt werden. Gegenüber Leibniz vereinigt Kants Theodizee zwei Momente in sich: Sie ist radikal modern in ihrer Moralität und sensibler für das Leiden der Menschen. Denn für Kant reflektiert die alte Frage nach der Vorsehung das schwierige Problem der Gerechtigkeit in der Welt, das sich "dem Gemüt so heftig aufdringt."[1169] Der Systementwurf von Leibniz weiß dagegen auf alles eine logische und zugleich im Grunde ästhetische Antwort, überspielt aber damit die realen Widersprüche, die sich durch die moralische Interpretation der Vorsehungsfrage zwar behandeln, aber nicht systematisch disziplinieren lassen. Nimmt man nun den traditionellen Zusammenhang von Vorsehung und Hiobbuch hinzu, so kann man sagen, daß Kant gegen die umfassenden theoretischen Ansprüche des Leibniz-Systems die Theodizee im Hiobproblem des Leidens des Guten konzentriert sehen will. Die Parallelität, mit der Kant sowohl die ältere Themenbestimmung des Hiobbuchs als auch das Hiobbuch in die Theodizeedebatte einbringt, ist so auffällig, daß man kaum von einem nur zufälligen Auftreten des Hiobbuchs in diesem Zusammenhang sprechen kann. (Umgekehrt ließe sich darin, wenn man will, auch einer der Gründe finden, warum Leibniz nicht zum Hiobbuch greift: es repräsentiert schlicht einen zu schmalen Themenbereich.)

Nun ist so zwar eine bestimmte Linie der Theodizeedebatte angegeben, an die Kant anschließt, doch läßt sich seine Hiobinterpretation daraus nicht vollständig ableiten. Denn ungewöhnlich ist in einer Zeit, die so historisch von der Bibel dachte, Kants *systematische* Inanspruchnahme des Textes. Kant ist neben Herder (dessen Beitrag allerdings leicht zu übersehen war) der erste, der das Hiobbuch aus der historischen Erinnerung an die alten Vorsehungsreflexionen auf die Ebene der philosophischen Argumentation bringt. Das heißt aber zugleich, daß er damit die Theodizeedebatte auf die Ebene des biblischen Textes versetzt, also aus der Philosophie in die moralphilosophisch begründete Religion. Beide Beobachtungen (traditionelle Vorsehungsthematik und systematische Interpretation) legen das Urteil nahe, daß Kants Hiobauslegung nicht allein von der Theodizeedebatte her zu verstehen ist, die vom philosophischen Thema ausgeht, sondern auch von jenem Gebiet her, in welchem der biblische Text im Mittelpunkt steht, der Geschichte der Hiobauslegung. Es gibt wohl kein direktes Vorbild für Kants Hioblektüre, doch problemgeschichtlich steht Kant auch auf der exegetischen Seite des Zusammenhangs von Theodizee und Hiobbuch, die jetzt darzustellen ist.

Bevor wir dazu übergehen, weisen wir noch exkursartig nach, wie unüblich offenbar in der Theodizeedebatte ein Rückgriff auf den biblischen Text erschien, jedenfalls in der kleinen Diskussion, die sich mit Kants Theodizeekritik auseinandersetzte.

Ein anonymer Autor kritisiert im Dezemberheft 1791 der Berlinischen Monatsschrift, eine Theodizee sei nicht notwendig, wie Kant meine, mit Heuchelei verbunden, sondern begründe sich legitim auch aus einem allgemeinen Zustand der Zufriedenheit mit dem Leben[1170]. Aufrichtiger Optimismus solle zwar vernünftig gerechtfertigt werden, könne aber durchaus mit den Wünschen des Herzens zusammen bestehen: "Sobald freilich aus der Untersuchung ein Arabischer Konsessus wird, wie im Hiob; so sind tausend Verleitungen vom Wege der aufrichtigen Wahrheit, durch Rechthaberei und Eitelkeit ... wahrscheinlich."[1171] Nur die einsame Verstandesprüfung bürge für kontrollierbare Wahrhaftigkeit. Was der anonyme Autor über die Moralität des Gottesgedankens als Bedingung für eine Theodizee vorträgt, kann verstanden werden als Kritik an der Gottesrede des Hiobbuchs selbst, oder aber als Kritik an den

---

1169 9, 111.

1170 Ueber die Quellen, aus welchen eine Theodicee zu fließen pflegt, Berl.Monatsschrift 18, 1791, 526-534. "Zufriedenheit mit unserm jedesmaligen Zustande ist die wahre Disposizion zur Theodicee ..." (530).

1171 Berlinische Monatsschrift, a.a.O., 530. Das erinnert an die Beschreibung Eichhorns in der Einleitung, 601.

durchschnittlichen theologischen Auslegungen der Zeit. Es geht um "die endliche Entscheidung der Gottheit selbst über einen solchen Streit ..., welche ein philosophischer Dichter (der Hiobdichter?,J.M.) ihr beilegen möchte"[1172]. Energisch nimmt der Verfasser gegen eine Entscheidung Gottes Stellung, die auf despotischer Willkürherrschaft beruht und den Glaubenden zur Unterwerfung zwingt: "Eine solche Unterwerfung, wie demüthig und fromm dieselbe auch klinge, ist gerade unter andern Worten nur das, was eben dadurch vermieden werden sollte: d.h. sie ist eine völlig Läugnung aller Vorsehung"[1173]. Gott muß als moralisch gedacht werden können, denn ein "mächtiges aber unmoralisches Wesen, das moralisch sein könnte, wenn es wollte, ist ein Gegenstand des Abscheues, nicht der Verehrung, aller Denkenden; ein mächtiges Wesen, das keiner Moralität fähig ist, kann eben so wenig verehrt werden, als eine Felsmasse, die mich zerschmettert. Respekt vor der bloßen Macht, wenn derselbe aufrichtig ist, wäre der tiefste Verfall des Verstandes; und, wenn geheuchelt, der tiefste Verfall des Herzens, der sich denken läßt. Dieser Respekt vor der physischen Kraft bildet eigentlich, wenn im Verstande, den stupiden Dummkopf, wenn im Herzen, den niederträchtigen Sklaven."[1174]

Was immer der genaue Gegenstand der Kritik ist, der Hiobtext oder seine zeitgenössische Auslegung, eine Theodizee erscheint unmöglich. Die Geschichte der Hiobrezeption zeigt, daß von Hobbes über zahlreiche exegetische Auslegungen bis zu Hegel[1175], die Gottesrede des Hiobbuches so weisheitslos und unmoralisch aufgefaßt werden konnte, sie zeigt aber auch eine andere Seite, auf der sich neben Herder auch Kant befindet.

4.2.2 Das Hiobbuch als Theodizee

Der Zusammenhang, den man zwischen Theodizee und Vorsehung gegeben sah, eröffnete letztlich auch der speziellen Hiobliteratur die Möglichkeit der Verknüpfung von Hiobbuch und Theodizeeproblem. Das legen die Beobachtungen nahe, die man an der Geschichte der Hiobauslegung im 18.Jahrhundert machen kann. Deutlich zeichnet sich ab, daß die traditionelle Vorsehungsthematik der primäre Interpretationshorizont ist und das Hiobbuch erst relativ spät mit dem Theodizeebegriff verbunden wurde. Welche Gründe dafür ausschlaggebend gewesen sind, kann durch die folgende Darstellung zwar nicht bis in alle Einzelheiten geklärt werden (dazu verläuft die Auslegungsgeschichte zu wenig gradlinig). Eine relativ zuverlässige Antwort wird man aber trotzdem geben können.

Die Präsenz der Vorsehung als des seit langem einschlägigen Hiobthemas bedarf nach allem, was darüber bis jetzt gesagt wurde, nur noch weniger, bestätigender Hinweise. So bestimmt etwa J.Lange als einen der Inhalte der "Theologie und Religion Hiobs"[1176] die Lehre von der göttlichen Vorsehung, Erhaltung und Regierung. Dabei müsse man von Hiob sagen, daß er "die hohe und schwere Materie von der Zulassung des Bösen tief und wohl einsehe"[1177]. Die Freunde aber besitzen diese Einsicht nicht und fragen, wie es der natürlichen Vernunft entspricht, "ob Gott nicht an statt der Zulaßung zu dem Verhengniß durch gewisse wo nicht offenbare, doch verborgene Sündenschuld möge bewogen worden seyn."[1178] Vergleichbar heißt es in der deutschen Übersetzung des englischen Bibelwerks 1756: Im Hiobbuch "wird das schwere Räthsel aufgelöset, wie es mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes bestehen könne, wenn er zuläßt, daß die Gerechten und Unschuldigen mit Trübsal überhäufet werden."[1179] Gott rechtfertigt sich durch die in der Gottesrede zutage tretende unergründliche Macht und der Mensch findet den Sinn der Trübsal in der Prüfung, die mit Geduld ertragen werden soll.

1172 Berl.Monatsschrift, a.a.O., 532.

1173 Berl.Monatsschrift, a.a.O., 533.

1174 Ebd.

1175 Vgl. u.S.224.

1176 Bibl.-historisches Licht und Recht II, 650.

1177 Ebd.

1178 Lange, Bibl.-historisches Licht und Recht II, 653.

1179 Englisches Bibelwerk, V, 263.

Die weitere Interpretation des Vorsehungsthemas erfolgt noch Mitte des 18.Jh. nicht in der Theodizee, sondern mittels traditioneller theologischer Themen. Gelegentlich findet man, wie Bahrd 1763, die Vorsehung Gottes in den Schicksalen der Frommen dadurch verteidigt, daß in Hiob 19 auf ein künftiges, ausgleichendes Leben verwiesen wird[1180]. Meist aber wird die Auflösung des Problems in der Gottesrede gesehen. So bei Hamann, der ja vor allem die Theologie der Freunde in den Theodizeebereich hinüberspielte[1181] und die wirkliche Antwort in Gottes Auslegung der Schöpfung sah.

F.C.Oetingers Interpretation (1748) sieht die Gottesrede anders als Hamann nicht im Sinne einer Selbstrechtfertigung Gottes. Aber auch bei Oetinger ist das Vorsehungsproblem für das Hiobbuch einschlägig. Die Freunde Hiobs lösen die Frage, warum es dem Bösen gut und dem Guten oft böse geht, nach menschlichem Maß, während Hiob "die Vorsehung weit über unsern Maas-Staab und weit über die Proportion, die man in der Natur wahrnimmt"[1182] setzt, so daß es "den Bösen nicht allemahl böß und den Guten offt übel geht"[1183]. Der Debatte zwischen den Menschen setzt Gott, ganz rechtfertigungsunbedürftig, in der gerichtlichen Entscheidung der Gottesrede ein Ende, wobei er nicht einmal auf die Streitsache eingeht. sondern, in der Sache Hiob bestätigend, zeigt, daß seine Weisheit und seine Wege unerforschlich und unausmeßbar sind[1184]. Hiob hat zwar geklagt, ist aber von seiner Redlichkeit nicht abgewichen, weswegen ihn Gott auch rechtfertigt. Er "verweißt ihm zwar seine Selbst-Rechtfertigung, Verwegenheit und verfinsterten Eifer; zeigt aber, daß Hiobs Anhalten um eine Rechts-Entscheidung nicht gar ohne Fug und Grund gewesen; Gott wußte wohl, daß diß Begehren an sich nicht so unverschämt war, wie es die drey Freunde ausgelegt, weil das Gewisen nicht völlig vergnügt wird, wann Gott nicht selbst auf besondere oder allgemeine weise recht spricht."[1185]

Während bei Hamann die Theodizeefrage als Horizont seiner Interpretation angesehen werden kann, denkt Oetinger von der Rechtfertigungslehre aus, die eine Rechtfertigung Gottes als gar nicht denkbar erscheinen läßt. Wenn die Gottesrede "überphysisch" interpretiert werden soll, dann hauptsächlich, weil es um die Unerforschlichkeit der Wege Gottes geht, in geringerem Maße wegen des Gewissens der Menschen, kaum aber wegen der Weisheit in der Welteinrichtung. Oetingers Lesart kann erklären helfen, welche Hindernisse in der speziellen Hiobliteratur überwunden werden mußten auf dem Weg vom alten Vorsehungsproblem und dessen theologischer Interpretation zur Theodizee.

Vor den 70er Jahren gibt es vermutlich keine Quelle, die das Hiobbuch explizit mit dem Theodizeebegriff verknüpfen würde. Über allgemeine Annäherungen an die Fragestellungen der Leibniztheodizee geht man nicht hinaus, wie die Frage J.D.Cubes (1769) zeigt: "Was ist aber das Buch Hiob anders, als ein nicht schulmäßiges System der göttlichen Ordnung und Weisheit, bei der Einrichtung des menschlichen Glücks und Unglücks?"[1186]

Erst in den 70er und 80er Jahren trifft man den Theodizeebegriff in der Hiobauslegung an. Charakteristische Motive, die mit dieser Möglichkeit einhergehen, können zu einem Interpretationsmuster zusammengefaßt werden, das auch Auslegungen zugrundeliegt, die nicht explizit den Begriff der Theodizee verwenden, aber ihm sachlich nahekommen. Ein allgemeiner Entwurf dieses Muster soll vorangestellt werden, auch wenn empirisch nur wenige Interpretation daran teilhaben. Es ist aber typologisch signifikant und erklärt die Theodizeebezüge in der Hiobauslegung bis einschließlich Kant. Folgende Momente müssen berücksichtigt werden: 1. Interpretationsgeschichtlich wichtig ist der Abstand von der älteren orthodoxen Auslegungsart; es läßt sich eine Ermäßigung des theologischen Anspruchs feststellen, die mit einem verstärkten Einfluß ästhetischer und religionsphilosophischer Motive einhergeht. Der Begriff der Theodizee wird also tatsächlich erst wirksam nach der Orthodoxie und dürfte der religionsphilosophische Ersatzbegriff des älteren Vorsehungstheorems sein, mit dem spezifischen Akzent darauf, daß Gottes vorsehendes Handeln für die menschlichen Be-

---

1180 Bei Bahrd ist die göttliche Vorsorge am deutlichsten in der Auferstehung sichtbar, die Hiob 19,25-27 bekennt, vgl. Paraphrastische Erklärung, Vorrede, 6 u. 35f.

1181 Vgl. Hamann, Werke, ed. Nadler, 1, 144.

1182 Oetinger, Das rechte Gericht, 221.

1183 Ebd.

1184 Vgl. Oetinger, a.a.O., 190f.

1185 Ebd.

1186 Hiob, III.

dürfnisse verifiziert werden soll. 2. Die Einführung des Begriffs der Theodizee hängt zusammen mit der "Weisheit" Gottes. Ohne die Weisheit Gottes in den Gottesreden wahrzunehmen, gibt es im 18.Jh. keinen Theodizeebegriff für das Hiobbuch[1187]. 3. Kennzeichnend ist weiterhin die Opposition zwischen der einseitigen menschlichen Rechtfertigung Gottes (Freunde, bisweilen Hiob selbst) und der wirklichen (Selbst-)Rechtfertigung Gottes in der Gottesrede, die mitunter wiederum dem Menschen die Möglichkeit der wahren Theodizee gibt[1188].

Das damit abgesteckte Muster trifft man im Grunde schon bei Hamann an, der damit aber nicht den Theodizeebegriff verbindet, sondern es von einem theologischen Interpretationsansatz aus erschließt (die Freunde Hiobs reden parteiisch, haben einen einseitigen Gottesbegriff; Gottes Weisheit stellt sich in der Gottesrede dar). In Niemeyers Charakteristik der Bibel (1776) läßt sich das Muster mit Einschränkungen nachweisen. Niemeyers Interpretation ist keine theologische Auslegung, sondern bringt recht frei in den biblischen Texten ästhetische Interessen zur Geltung. Dabei wird das Thema der Weisheit Gottes wichtig, beinahe wie später bei Herder. Die Hauptidee des Gedichts besteht nach Niemeyer darin, zu zeigen, daß der Verstand des Weisesten unter den Menschen eng und begrenzt ist und er Gott gegenüber immer gehorsam sein und sich unterwerfen muß[1189]. Das allein ist nicht theodizeefähig, doch Niemeyer spricht auch vom "wahren Gedanken, Gott sey unendlich über uns erhaben - und sein Weg, er gefalle uns so übel als er wolle, sey immer die höchste Weisheit. Ein Blick auf die Schöpfung lehre die Wahrheit mit tausend beredten Zungen"[1190]. Niemeyer nennt dies noch nicht Theodizee, es nähert sich jedoch sachlich der Auffassung der Gottesrede, die Herder als Theodizee Gottes bezeichnen wird. Niemeyers Interpretation der Gottesrede hält die Mitte zwischen Michaelis und (später) Herder. "In Gott ist die höchste Weisheit und die höchste Macht. Beyde Eigenschaften - wie hinreichend, den Menschen zu beruhigen!"[1191] Diesem eher herderschen Satz steht seine Interpretation im Sinne von Michaelis gegenüber, denn die Gottesrede ist keine Rechtfertigung Gottes[1192]. Vom Unverstand über die Erscheinungen der physischen Welt soll auf den Unverstand über die Gesetze der moralischen geschlossen werden[1193]. Aber Niemeyer benutzt, m.W. erstmals, den Theodizeebegriff für das Hiobbuch, und zwar im Sinne des dritten Moments im genannten Interpretationsmuster. Die Verteidigungsreden der Freunde sind nämlich keine zureichende Rechtfertigung Gottes. Nicht in ihren Reden, sondern in dem, was Hiob von Gott sagt, ist "das meiste voll Wahrheit und Weisheit, und die Ausleger irren gewiß, welche annehmen, die Reden der Freunde Hiobs enthielten eine wahre Theodicee gegen seine Anklagen."[1194] Weil die Freunde zu einseitig von Gott denken, können sie keine Theodizee leisten.

1187 Wohl aber im 19.Jh. und auch im 20.Jh; dabei fällt aber das Motiv des Gott-Welt-Verhältnisses fort, wie es für die ursprüngliche Theodizee charakteristisch war.

1188 Nicht alle Verknüpfungen von Theodizee und Hiobbuch partizipieren am dargestellten Modell. Manche sind eher äußerlicher Natur, so daß die Theodizee nicht die differentia specifica des Hiobbuchs ist. So entlehnt C.F.Stresow in seiner "Theodicee der götlichen Offenbarung" (1771) einige Gedanken von Leibniz, will aber anders als der Philosoph die beste Welt nicht metaphysisch, sondern theologisch nachweisen: "Hier wird nur Ein glänzendes Stük der besten Welt, ohne welches sie nicht die beste seyn könte, nemlich die götliche Offenbarung ... nach ihrem auf aller Menschen Heil zielenden grossen Zweck ... als vollkommen tadelfrei, und wider alle Vorwürfe sich selbst rechtfertigend dargestellet ..." (IV). In den Beweisvorgang ist die ganze Bibel eingeschlossen, also auch das Hiobbuch, dessen Wert darin besteht, eine "kleine Bibel für das Heidentum" (243) zu sein, so daß Gottes Offenbarung sich auch außerhalb des Volkes Israel bekannt gemacht und sich so gerechtfertigt hat.

1189 Vgl. Niemeyer, Charakteristik, 505.

1190 Niemeyer, a.a.O., 506.

1191 Niemeyer, a.a.O., 537.

1192 Vgl. ebd.

1193 Vgl. ebd.

1194 Niemeyer, a.a.O., 577.

Das Haupterfordernis, um dem Hiobbuch Theodizeecharakter zuzuschreiben, ist ein entsprechendes Verständnis der Gottesrede. Das wird deutlich bei J.J.Hess[1195], in dessen "Geschichte Moses" (1777) der Theodizeebegriff für das Hiobbuch noch gewissermaßen in einem Erprobungsstadium zu sein scheint. Die Interpretation von Hess, die in der Sache manche Ähnlichkeit mit denjenigen von Michaelis, Niemeyer und Eichhorn aufweist, ist deutlicher als diese bestimmt durch den Unterschied von Altem und Neuem Testament. Für Hess läßt sich die Bibel als Ineinander von Menschheits- und Heilsgeschichte darstellen. Daß die Auslegung von Hess nur hinsichtlich der Gottesrede sich an das oben dargestellte Interpretationsmuster annähert, zeigt, daß es verschiedene Wege gibt, die zum Theodizeebegriff führen.

Nach Hess nimmt das Hiobbuch zur Zeit Moses Stellung gegen das fast allgemeine Vorurteil, den Guten müsse es immer gut gehen, aber es vermag noch nicht die christliche Lösung des Problems zu geben.

"Wie löset nun das Buch Hiob diesen Knoten? Führt es etwa, mittelst des Gespräches mit seinen Freunden und mit Jehova selbst, den Hiob zuletzt dahin, daß er sein Leiden nun ganz aus dem Gesichtspunkt des Glaubens an eine bessere Zukunft ansieht, und *daher* seinen Trost und die Rechtfertigung des göttlichen Verhängnisses nimmt, welches diese Leiden ihm auflud? - Ich finde es nicht. Hiob ist am Ende über die *Zukunft* nicht besser belehrt, wie im Anfang. Die *Theodicee*, wenn ich so sagen mag, dieses Buches, ist nicht eben die *evangelische*, welche, die Führungen Gottes aus dem Gesichtspunkt einer bessern Zukunft und Ewigkeit ansieht. Eine solche war weder von Moses, noch irgend einem Verfasser derselben Zeit zu erwarten."[1196]

So besteht die "alttestamentliche Theodizee" des Hiobbuchs für Hess in einer Gottesrede, die zwar den Knoten des Problems für Hiob nicht auflöst, aber darauf abzielt,

"*Glauben* an die *Vorsehung*, Vertrauen auf ihre Macht, Güte, Weisheit, einzuprägen. Hiob soll seine Unwissenheit und Schwäche, in Ansehung dessen, was zur Regierung der Natur gehört, mit Demuth fühlen; und zugleich die Nähe eines Fürsorgers empfinden, dessen macht und weiser Vorsicht nichts, vom Kleinsten bis zum Grösten, entgeht. Ob ihm so schon der Knote eigentlich nicht gelöset wird, welcher von den Freunden mehr zerrissen, als aufgelöset ward; so wird ihm doch, zum Ersatz für sein Unvermögen, in die *Tiefen* der Gottheit und ihrer Rathschlüsse zu dringen, *Glauben an die Fürsehung* ins Herz gelegt ..."[1197].

An das Bestreben von Hess, in der Gottesrede mehr zu erkennen als den reinen Machterweis Gottes, schließt J.F.Märklins Tübinger Dissertation "de sermone Dei ad Iobum" (1777) an, in der es gleich am Anfang heißt, daß das Hiobbuch "praeclarissimas de Deo ejusque providentia sententias" enthält, "ut vere Theodiceae nomine appellari possit"[1198]. Den sachlichen Grund dafür erkennt Märklin in der sapientia dei, die er in Hi 38-42 zu erheben sucht[1199].

Man hat also bereits mit der Übertragung des Theodizeebegriffs auf das Hiobbuch, genauer auf dessen Gottesrede, begonnen, als Herder seine Hiobinterpretation vorlegt. Trotzdem muß in ihr der eigentliche Ursprung (im Sinne einer klaren gedanklichen Durchdringung) der Theodizeegeschichte des Hiobbuchs gesehen werden. Herders Hioblektüre 1782 weist klar das oben angesprochene Interpretationsmuster auf, aber er bringt nun noch (wie schon Märklin und in gewissem Sinne auch Cube) ein Element hinein, das in der weiteren exegetischen Auslegung häufig wieder aufgegriffen wird und das Theodizeemuster völlig überlagert. Neben die von Hamann und Niemeyer markierte Rechtfertigungsstruktur der Freundes- und Gottesreden tritt jetzt die Bezeichnung "Theodizee" gleichsam als inhaltliche Beschreibung der Gattung des Lehrgedichtes. Wenn Herder 1780 im 11.Brief über das Studium der Theologie das Hiobbuch den Lasten von

---

1195 Zu Hess vgl. P.D.Heß, Art. J.J.Hess, RE^3 7, 793-802; E.Hirsch, Geschichte IV, 192-203.

1196 J.J.Hess, Geschichte Moses, Bd.2, 122f; Hv. Hess.

1197 Hess, a.a.O., 156; Hv. Hess.

1198 J.F.Märklin, 1.

1199 Vgl. Märklin, a.a.O., 39-41.

Theodizeen und Lehrgedichten gegenüberstellt und vorzieht[1200], so stellt er das Hiobbuch damit in die Linie der Theodizeelyrik, die es seit der Mitte des 18.Jahrhunderts gibt. So wie Uz und andere eine Theodizee geschrieben haben, so hat es auch der Hiobdichter getan in einer Weise, die die schon zur Belastung gewordenen zeitgenössischen Theodizeen ursprünglich übertrifft. Bei Herder setzt der poetische Gattungsbegriff das genannte Interpretationsmuster noch voraus. Man muß zu einer wahren Theodizee, wie Herder in der Kompositionsanalyse herausarbeitet, die ganze Schöpfung Gottes (die Theodizee Gottes) studieren und darf sich nicht mit einseitigen Rechtfertigung begnügen, wie sie die Freunde (aber auch Hiob selbst), Gründe für das Leiden im Staube suchend, vertreten. Gegenüber den menschlichen Rechtfertigungsversuchen erschließt nur Gott selbst die wahre Dimension seiner unauslotbaren Weisheit.

Wird das Interpretationsmuster mit dem Gattungsbegriff Theodizee zusammengehalten, wie bei Herder, so hat man eine Theodizee vor sich, die einen mindestens indirekten Bezug auf die traditionelle Theodizee aufweist und zugleich die Motive der Kritik der Theodizee in sich aufgenommen hat. Diese Mehrschichtigkeit war in der zeitgenössischen Exegese offenbar nicht leicht aufrechtzuerhalten. Das hat einen einfachen Grund darin, daß die Exegese weniger an einer religionsphilosophischen Interpretation interessiert ist, sondern ihr Bezugspunkt (bereits im 18.Jh., vollends dann im 19.Jh.) die Historie Israels und der alttestamentlichen Religion ist[1201]. Schon bei Eichhorn 1783 tritt das Interpretationsmuster ganz hinter die Gattungsbezeichnung Theodizee zurück, die er von Herder übernahm. "Das älteste Werk der Dichtung aus dem ganzen Alterthum ist das Buch Hiob - eine Theodicee, die nun schon vier Jahrtausende bewundert worden ist, und bis ans Ende der Zeiten bewundert werden wird."[1202] Zwar kritisiert Eichhorn auch die "Vermessenheit der irrdischen Beurtheiler Gottes in Sachen der Weltregierung"[1203] und sieht Hiobs irdische Tugend im Kampf mit "vorwitzigen irrdischen Rechtfertigern Gottes"[1204], doch die Gottesrede erhält bei Eichhorn bei weitem nicht das weisheitliche Gewicht, das sie bei Herder hatte, sondern zeigt (und hier weist sich Eichhorn als aus der Schule Michaelis' kommender Exeget aus) lediglich die Macht Gottes.

Mit Eichhorn geht also der Gattungsbegriff Theodizee in die Exegese ohne den damit ursprünglich bei Herder verbundenen thematischen Theodizeeaspekt ein. J.M.Hassencamp spricht, deutlich von Eichhorn entlehnt, das Hiobbuch als "älteste schönste und ganz im erhabenen orientalischen Cothurn einherschreitende Theodicee" an[1205] und auch bei C.D.Keßler steht die Gattungsbezeichnung im Vordergrund. Hier zeigt sich am deutlichsten, wie sie vom Interpretationsmuster ablösbar ist und als "System" verstanden (wie bei Cube) in die Nähe von Leibniz gestellt werden kann, womit das Motiv der Kritik an der einseitigen Rechtfertigung in den Hintergrund tritt.

"Gewis ist es, daß in dem Buch Hiob das älteste und beste System der göttlichen Vorsehung und Regierung über alle Dinge, insonderheit über unglükliche Fromme und glükliche Gottlose, in sofern dieselbe oft unthätig und unregelmäßig zu seyn scheinet, enthalten ist; daß es die göttliche Ordnung und Weisheit bei der Einrichtung des menschlichen Glüks oder Unglüks, anpreiset."[1206]

1200 Vgl. Herder, X, 132.

1201 Vgl. u. Kap.5.2, wo die Problemgeschichte dieses Interpretationsansatzes dargestellt wird.

1202 Eichhorn, Einleitung, § 636, 599. Vgl. auch seine Rez. der Michaelisschen Einleitung, ABBL 1, 1787, 449.

1203 Eichhorn, a.a.O., 603.

1204 Eichhorn, a.a.O., 602.

1205 Hassencamp, Von den Spuren der Unsterblichkeit (1785), 9.

1206 C.D.Keßler, Hiob, 62.

Keßler sieht das Hiobbuch ganz in der Linie der Leibniztheodizee:

"In sofern könte das Buch die allerälteste Theodicee genant werden; die aber alle Versuche dieser Art aus unsern aufgeklärten Zeiten, an Feinheit, Reichhaltigkeit und Annehmlichkeit des Vortrags so sehr übertrift, daß man es eher dem feinsten Geist unsers Jahrhunderts, einem Leibniz, zuschreiben solte, als ienen Tagen der Kindheit des menschlichen Geschlechts, wie man sie gemeiniglich zu nennen pflegt."[1207]

Daß es in den 80er Jahren durchaus nicht unüblich war, das Hiobbuch an den traditionellen Theodizeegedanken anzuknüpfen, zeigt auch die Auslegung J.A.Dathes, der 1789 beobachtet, daß der poetische Teil des Buches "continet disputationes Jobi et amicorum ejus super providentia divina, sive permissione boni et mali in hoc mundo."[1208]

So gelesen, geht aber das theodizeekritische Motiv unter, das bei Hamann, Herder und Niemeyer festzustellen war. Es ist die Hioblektüre Kants, die das Interpretationsmuster begrifflich reflektiert und genau das Verhältnis zur Leibniztheodizee bestimmt. Kants Hioblektüre ist als die philosophische Reflexion des Lektüremodells zu verstehen, das bei Hamann, Niemeyer und Herder zugrundeliegt. Bei diesen war zwar das Motiv der Leibnizkritik zu erahnen. Denn in der Kritik an der einseitigen menschlichen Rechtfertigung Gottes durch die Freunde liegt ohne Zweifel ein Moment der Kritik an den philosophischen Theodizeeversuchen, die durch Gott selbst überboten werden. Wenigstens zu vermuten war hier bereits der Versuch, eine Transformation der Leibniztheodizee zu geben, die ein Moment der Kritik an ihr in die Darstellung mit aufnimmt. Dazu liefert das Hiobbuch offenbar die Grundstruktur; es stellt in den Freundesreden die zu kritisierende Form einer rationalen, doktrinalen Theodizee dar, und zugleich eine authentische, von Gott selbst gemachte, die in unterschiedlicher Weise als wirkliche Theodizee aufgefaßt werden kann. Doch erst dadurch, daß Kant das Muster erstmals explizit in die Geschichte der Theodizee selbst einstellt, werden die kritischen Relationen klar. Die einseitigen, parteiischen menschlichen Rechtfertigungen Gottes, die Hamann, Niemeyer und Herder in den Freundesreden sahen, sind Kant die doktrinale Theodizee (und hier muß an Leibniz gedacht werden), während wie bei Herder, Niemeyer und Hamann Gott selbst die wahre Theodizee bringt (Auslegung der Natur bei Hamann; unerforschliche Weisheit bei Herder und Niemeyer; authentische Theodizee als Auslegung der Natur bei Kant). Bei Kant wird das gegenleibnizsche Motiv explizit gemacht, welches in den anderen Auslegungen undefiniert mitlief. Wie immer die "Alternative" zur Theodizee begründet wird, ob theologisch (Hamann), ästhetisch-theologisch (Herder, Niemeyer) oder moralisch (Kant), überall dürfte sich die inzwischen akzeptierte Distanz zur leibnizschen Form der Theodizee spiegeln und zugleich der Versuch erkennbar werden, sie zu erneuern, ihre Intentionen wieder aufzunehmen und auf anderer Begründungsebene weiterzuführen. Bevor dieser Versuch in seiner philosophiegeschichtlichen Stellung genauer charakterisiert werden kann, ist der weitere Durchgang durch das 19.Jahrhundert erforderlich.

Die nachkantische Geschichte der Zuordnung Theodizee-Hiobbuch läßt sich weit weniger klar auf grundlegende Vorgänge hin durchsichtig machen. Der Hauptgrund dafür ist, daß Theodizee allenfalls in zweiter Linie ein Thema der historisch orientierten Exegese ist, daher nur gelegentlich erwähnt und selten zum Gegenstand ausdrücklicher Überlegungen gemacht wird. Hinzu kommen Gründe, die mit der Entwicklung der Theodizee selbst zu tun haben. Es läßt sich beobachten, daß immer weniger das klassische Theodizeemotiv der Weisheit Gottes in der Gottesrede rezipiert wird. An diese Stelle tritt wiederum die Macht, d.h. das Interpretationsmuster löst sich weitgehend auf. Die Macht Gottes aber ist aufgrund der häufig in ihr wahrgenommenen Nichtrationalität nicht für ein rationales Theodizeeverfahren geeignet. Auch die Semantik des Theodizeebegriffs ändert sich, jedenfalls da, wo er in der Exegese gebraucht wird; seine Gren-

---

1207 Ebd. Anm.

1208 J.A.Dathe, Jobus, 8.

zen verschwimmen, auch im Machterweis Gottes und in der Unterwerfung kann jetzt die Theodizee gefunden werden, was zwar im Bereich des von Kant bestimmten engeren Themas bleibt (es geht nicht um das Moralisch Böse, sondern um das Leiden des Guten), aber dennoch mit der ursprünglichen Theodizee (Weisheit Gottes) nur mehr wenig zu tun hat. Das Zurücktreten des Weisheitsbegriffs zeigt generell an, daß nicht mehr das Systemganze bzw. das höchste Gut, also die Welt auf dem Spiel steht[1209].

Die Lage wird komplizierter noch dadurch, daß der Begriff Theodizee in der Exegese fast durchweg als Gattungsbegriff verwendet wird. Die Exegese fragt also in der Regel danach, ob das Hiobbuch "eine Theodizee" sei und stellt sich allenfalls von dieser Voraussetzung aus auch Fragen, die auf der Ebene des oben ausgearbeiteten Interpretationsmusters liegen.

Es gibt einige wenige explizite und zugleich kritische Auseinandersetzungen mit dem Theodizeegedanken. M.H.Stuhlmann erörtert vor seiner Hiobübersetzung 1804 ausführlich die Frage, ob "der Hiob eine Theodicee sey?"[1210] Damit setzt Stuhlmann auf der Gattungsebene an, dringt dann aber auch ins Theodizeeproblem ein. Er bestreitet vehement, daß man das Hiobbuch eine Theodizee nennen könne. Es entspreche nicht den Erfordernissen eines rationalen Legitimierungsverfahrens. Was Stuhlmann allenfalls als theodizeefähig in diesem Sinne empfindet, sind die Reden der Freunde, aber gerade die werden vom Gedicht widerlegt. In dieser Weise kamen die Freundesreden auch in den älteren Auslegungen zur Geltung. Doch dort wurden sie übertroffen durch die Theodizee Gottes selbst; und genau dies kann Stuhlmann nicht als Theodizee wahrnehmen, obwohl er zugibt, daß das Buch das *Resultat* einer jeden Theodizee, "daß Gottes Fügungen allezeit weise sind"[1211] mit den Gottesreden in Schutz nimmt. Weil Stuhlmann aber nicht dieses Resultat, sondern nur "die Kette von Inductionen und Schlüssen, durch welche man zu diesem Resultate gelangt"[1212], als rationale Theodizee ansieht, ist für ihn das Hiobbuch, da es die rational argumentierenden Freunde widerlegt, "eher eine Satyre auf die Theodiceen, als selbst eine Theodicee"[1213]. Möglich wäre nach Stuhlmann allenfalls eine "poetische Theodizee", die den Elihureden entspräche, denn dieser sagt noch mehr zur Rechtfertigung Gottes als die anderen Freunde. Doch dieser Gedanke würde das Gedicht ästhetisch aus dem Gleichgewicht bringen (weswegen die Elihureden auch überhaupt nicht zum Gedicht gehören). So ist auch für Stuhlmann die Gottesrede zentral, aber eben als Verweigerung einer Theodizee. Damit wird das Thema der Rationalität angeschlagen, das dem 19.Jh. zum Motiv der Theodizeekritik wird. Die Gottesrede erscheint dem Subjekt irrational und aus rezeptionsgeschichtlicher Perspektive ist es nicht zufällig so, daß Stuhlmann wieder den Machtcharakter und die demütige Unterwerfung Hiobs hervorhebt.

Noch einige weitere Interpretationen zielen darauf, die Gottesrede nicht für theodizeefähig zu erklären, sondern als Zurückweisung jeder Theodizee zu verstehen. Gegenüber der durchschnittlichen Verwendung des Gattungsbegriffs haben diese den Vorzug, daß sie sich wenigstens mit dem Theodizeeproblem auseinandersetzen, wenngleich sie es nicht in der ursprünglichen Form als Rechtfertigung der Weisheit Gottes an der Welt auffassen. Der Mangel dieser Interpretationen

---

1209 Vgl. Stäudlin, Hiob, 133 und 220. Stäudlin verfolgt zwar die Absicht, den Begriff Theodizee präziser zu gebrauchen als üblich, doch ist ihm das nicht gelungen. Weder die komplexe Argumentation Kants noch auch die Herders werden von ihm erreicht. Die Theodizee hält er durch Kant für widerlegt und durch die praktische Vernunft ersetzt, (eine Wahrnehmung, die legitim ist). Das Hiobbuch aber sei *keine* Theodizee (eine Sicht, die von Kant her sich kaum halten läßt). Stäudlin wendet einen Formbegriff auf die Theodizee des Hiobbuchs an und unterbewertet die differenzierte, zur authentischen Theodizee führende Argumentation bei Kant.

1210 Stuhlmann, Hiob, 12.

1211 Ebd.

1212 Stuhlmann, Hiob, 12f.

1213 Stuhlmann, Hiob, 13.

besteht darin, daß sie ihre Theodizeekritik nicht philosophisch oder theologisch begründen, sondern religionshistorisch; d.h. in Wirklichkeit handelt es sich gar nicht um eine Theodizeekritik, sondern um die Kritik an den Vorstellungen des Hiobbuchs. Denn es gibt durchaus eine Theodizee, nämlich den christlichen Unsterblichkeitsgedanken, der dem Hiobbuch auf seiner historischen Stufe noch nicht erreichbar war[1214]. Zu nennen sind hier die Erläuterungen Böckels (1830), der wie Stuhlmann beim Gattungsbegriff Theodizee einsetzt.

"Man pflegt das Buch Hiob wohl mit dem Namen einer Theodicee zu belegen; allein damit wird der Inhalt desselben nur sehr uneigentlich bezeichnet. Auf die Frage: warum muß der Fromme mit unverschuldeten Leiden kämpfen? wird nicht sowohl ein befriedigender Aufschluß gegeben, als vielmehr angedeutet, ein solcher Aufschluß lasse sich nicht finden. Wenigstens ist die Antwort, welche der Leser auf jene Frage erhält, nur negativ; Gott, sagt der Dichter, handle nicht nach absichtloser, tyrannischer Willkür, aber eben so wenig mache er die Schicksale der Menschen von ihrem Verhalten abhängig; das Resultat ist dann kein anderes, als: dem seinem Gesichtskreise nach so beschränkten Erdensohne gezieme stille, demüthige Unterwerfung unter die Fügungen des Allmächtigen und Allweisen. Und es liegt am Tage, ohne den Glauben an Unsterblichkeit des Geistes und einen innigen Zusammenhang zwischen dem gegenwärtigen und künftigen Leben läßt sich das Räthsel der Weltregierung nicht lösen. Einen Blick in die zweite Welt wagt der Dichter nicht; daher bleibt ihm keine andre Wendung übrig, als die, daß er jene Frage für unstatthaft erklärt, und der klügelnden Vernunft die stille Ruhe eines Herzens entgegensetzt, das sich keiner Schuld bewußt ist."[1215]

Sehen wir von dem christlich-theologischen Interesse ab, das hier zur Geltung kommt, so ist deutlich, daß das theodizeespezifische Weltproblem keinen Ort hat, wo es allein um die Frage nach dem Grund des Leidens eines Einzelnen geht. Daß es darauf keine Antwort gibt, war auch den Hiobauslegungen des 18.Jh. klar, die am Interpretationsmuster beteiligt waren. Doch hatten sie in der Gottesrede eine (wenn auch nur partiell) zweckmäßige oder durch die Vorsehung oder Schöpfung Gottes verbürgte Welt gesehen, die für Hiob nicht die Auflösung aller Fragen, aber gewisse Hinweise auf ein umgreifendes gutes Ganzes gab. Diese Welt ist im 19.Jh. durchweg nicht mehr plausibel. Theodizee kann nur noch der Gegenstand irrationalen Glaubens eines Einzelnen sein.

Als einer der genaueren Beobachter hinsichtlich der Verwendungsmöglichkeit des Theodizeebegriffs kann A.Merx gelten, der das ursprüngliche Theodizeeproblem zu kennen scheint und der begründet, warum es ihm nicht mit dem Hiobbuch zusammengeht. In seiner Hiobauslegung (1871) argumentiert er in einer eigentümlichen Verknüpfung historischer und kantisch-kritizistischer Motive, so daß nicht allein religionshistorisch, sondern auch philosophisch gegen die Theodizee argumentiert wird. Das Hauptargument gegen die Theodizee im Hiobbuch ist, daß der Dichter das Problem der Übereinstimmung und Differenz von Tugend und Glückseligkeit prinzipiell nicht lösen konnte, weil es nur in der Philosophie Kants lösbar ist. Der Dichter will nämlich eine Theodizee schreiben, also die göttliche Gerechtigkeit verteidigen; doch er scheitert schon am Anfang, denn der Entwurf des Gedichts enthält mit der Wette zwischen Gott und dem Satan ein die Theodizee unmöglich machendes willkürliches Moment. Indem "der Dichter sein ganzes Gedicht schreibt, um die Theodiceenfrage zu erörtern, ruht die Knotenschürzung des Gedichts auf einer directen Leugnung jener Theodicee."[1216] Denn der Dichter setzt eine Willkür in Gott und sogar alles "geht aus Willkür in dem Gedichte hervor und die Dichtung, die darauf abzweckt, die göttliche Gerechtigkeit zu vertheidigen, beruht auf ihrer Leugnung."[1217] Das Problem, warum der Gute leidet, ist eben "ausserhalb der kritischen Philosophie ein unerklärliches Problem"[1218]. Merx sieht

---

1214 Hier ist auf den Unterschied der Position des 19.Jh. gegenüber der des 18.Jh. aufmerksam zu machen. Noch J.J.Hess erkannte ja im Hiobbuch durchaus eine Theodizee, die lediglich eine andere Form aufwies als die evangelische; vgl. o.S.197.

1215 A.Böckel, Hiob, 2.Aufl. 1820, 80f.

1216 A.Merx, Hiob, 1871, XVIII.

1217 Merx, a.a.O., XIX.

1218 Ebd.

ähnlich wie Kant den Sinn der Gottesrede darin, "die Teleologie in der Natur zu zeigen, und weil in der Natur vernünftige Zwecke sichtbar sind, die Annahme eines zwecksetzenden, lenkenden Gottes als vernünftig darzuthun."[1219] Die Gottesrede, vor allem aber die Wiederherstellung Hiobs sind jedoch für Merx nicht wie die Gottesrede bei Kant die philosophische Lösung des Problems[1220], sondern lediglich poetische Gerechtigkeit, denn auch nach dem Gedicht bleibe die Frage: "Warum der Gerechte auf Erden leidet, ungelöst und die hohe Bedeutung des Gedichtes besteht darin, dass die einschlagenden Momente hier zum ersten Male, so weit sie der Dichter kannte, in einem Brennpunkte zusammengefasst sind"[1221]. Neue Lösungen bieten Elihu (dessen Reden vorher ausgeschieden wurden) mit der Erziehungsidee, das Christentum mit dem jenseitigen Ausgleich, während Kant das Problem kritisch löst: Es gibt keinen sichtbaren Zusammenhang von Natur und Freiheit, weil beides sich auf zwei verschiedene Dimensionen des Menschen bezieht, die Intelligibilität und seine Existenz in der Sinnenwelt und beides um des Erhaltes der Sittlichkeit willen nicht zusammenfallen darf[1222]. Das Hiobbuch ist für Merx keine Theodizee, weil der hebräische Gott willkürlich handelt, weil der Dichter Hiobs Hoffnung nur auf die Sinnenwelt bezieht, wo es aber keine Erfüllung gibt, so daß die Auflösung aller Zweifel nur schöne, aber unverbindliche, gemütsberuhigende Poesie sein kann. Blicken wir von hier aus zur Kantschen Theodizee des Hiobbuchs zurück, so zeigt sich, daß Merx das Hiobbuch mit der Erkenntniskritik Kant kritisiert (und gewissermaßen nur den negativen Teil der Theodizeekritik aufnimmt), während Kant selber das Hiobbuch mit der Kritik der Urteilskraft und der Religionsphilosophie interpretiert. Das ist dieselbe Hiobsicht wie bei H.J.Holtzmann[1223]. Bei beiden steht das sittliche Subjekt ohne seine Welt da (die ganz nach innen geschlagen ist).

Die Art, wie die Theodizee hier fortschreitend abgebaut wird, zeigt, daß die Hiobauslegung des 19.Jh. sich aus der zunehmenden Konzentration auf das Verständnis Hiobs als Subjekt bzw. Individuum ergibt, die auch die Auffassung der Gottesrede mit betrifft. D.h., es liegt hier nahe, an einen Paradigmenwechsel in mehrfacher Hinsicht zu denken; die Geschichte der exegetischen Hioblektüre kann offenbar nicht von der Theodizee her beschrieben werden. Abschnitt 5.2 zeigt, daß angemessenere Parameter das Subjekt und die Geschichte der Religion sind.

Die andere Seite der Problemgeschichte, auf der der Theodizeebegriff positiv verwendet wird, ist sachlich meist unergiebiger, weil das Theodizeeproblem in der Regel nicht ausreichend reflektiert wird. Während im Anfang des 19.Jh. vereinzelt noch einfache poetische Gattungsbestimmungen vorkommen[1224], wird der Theodizeebegriff sonst zustimmend entweder im Sinne eines Erweises der Gerechtigkeit dadurch verstanden, daß es ein schuldloses Prüfungsleiden gibt[1225]. Dieser Gedanke kommt aus christologisch-theologischen Motiven und läßt sich kaum auf die rationale Theodizee des 18.Jh. beziehen. Andererseits gibt es auch Auslegungen, die die Weisheit Gottes in den Gottesreden wahrnehmen und damit an den ursprünglichen Theodizeegedanken des 18.Jh. erinnern. So etwa bei F.Hitzig, für den das Hiobbuch "wesentlich eine Theodicee vom Standpunkte aus und auf dem Boden noch der hebräischen Religion"[1226] ist. Die Darstellung der Natur in der Gottesrede geschieht, "um die Vermuthung nahezulegen, dass die nemliche Weisheit auch

---

1219 Merx, a.a.O., XXX.

1220 Zu den für das späte 19.Jahrhundert charakteristischen Verschiebungen in der Interpretation, die das Subjekt Hiob über die Problemlösung des Hiobbuchs erheben, vgl. u.S.321ff.

1221 Merx, a.a.O., XXXI.

1222 Vgl. Merx, a.a.O., XXXIIf.

1223 Vgl. o.S.187.

1224 Vgl. Bellermann, Hiob, 1813, 172; ähnlich Schärer, Hiob, 1818, XXI.

1225 Vgl. Zschokke, Zöckler, Studer, Delitzsch, Dillmann.

1226 F.Hitzig, Hiob, 1874, XXIII.

in den Schicksalen der Menschen walte"[1227]. Die Interpretation H.Hupfelds wendet den Theodizeebegriff auf die Entwicklung der Religion Israels an[1228]. In den Psalmen 37, 49 und 73 liegt danach eine theoretisch-spekulative Theodizee vor, die vom Hiobbuch kritisiert und in eine höhere Theodizee transformiert wird. Dabei nähert sich Hupfelds Interpretation auch dem ursprünglichen Zusammenhang des 18.Jh. von Theodizee, Weisheit Gottes und Einrichtung der Welt und erweist sich als ein sachlicher Beitrag zur Theodizeefähigkeit des Hiobbuchs wie die bereits angesprochenen theodizeekritischen Interpretationen. Das Hiobbuch ist eine Theodizee, die gegen die theoretische Lösung des Problems in den Psalmen Stellung nimmt[1229], um die praktische Lösung für den Glauben zu behaupten. Hupfeld nimmt in der Gottesrede zahlreiche Elemente der Weisheit wahr, so daß die von Hiob geforderte Ergebung "keine ganz blinde (ist), in die reine Willkür Gottes. Denn es zeigt sich dabei zugleich ein entschiedenes Festhalten an der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes"[1230]. Die Weisheit Gottes ist aber ein Geheimnis,

"worüber den Menschen eine allgemeine Behauptung oder Theorie (dergleichen jene Versuche der sogenannten Theodicee waren) aufzustellen nicht zustehe. Dieses findet dann seine weitere Bestätigung und Ausführung in den Reden Gottes C.38-41 über die in den Wundern der Natur sich erweisende unergründliche Weisheit und Allmacht Gottes, von welcher der Schluß auf eine gleiche in der Menschenwelt, von den augenfälligen Wundern der göttlichen Ordnung in der Natur auf die verhüllteren und dunkleren der sittlichen Weltordnung, die Ahnung einer höheren verborgenen Lösung dieser Räthsel jenseits des menschlichen Gesichtskreises, zwar nicht ausdrücklich gezogen ist, aber aus dem gegebenen von selbst hervorgeht."[1231]

Damit ist Glaube gefordert und darin "besteht der Fortschritt des Buchs in der positiven Seite der Theodicee"[1232].

Die historische Orientierung der Exegese des 19.Jh. bringt es mit sich, daß diese Lösung für den Glauben dem gegenwärtigen Rezipienten auch sehr fern liegen kann als eine Gestalt des Geistes, die längst vergangen ist und lediglich historisch-dokumentarischen Wert besitzt. Das zeigt E.Meiers Urteil in seiner "Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer": "Die Hiobdichtung ist eine Theodicee, der großartigste Versuch des Alterthums, die Gerechtigkeit der göttlichen Weltordnung für das religiöse Bewußtsein zu vertheidigen."[1233] Dieser Versuch entspricht aber nicht den Kriterien, die für ein umfassendes Weltsystem in der Gegenwart angelegt werden müssen: "Hiobs Zweifel werden ... gewaltsam niedergeschlagen; sie werden nur für den religiösen Glauben gelöst, nicht für die Erkenntnis"[1234]. Zwar kann auch die wissenschaftliche Erkenntnis der Gegenwart nach Meier die letzte Ursache des Übels nicht erforschen. Doch die Wissenschaft lehrt, die Übel zu funktionalisieren. Sie brauchen nicht mehr auf Gott zurückgeführt werden, sondern Natur und Gesellschaft nehmen das Übel in den Dienst und das bedeutet, daß die Frage nicht mehr als theologische gestellt wird, sondern als Frage nach dem gesellschaftlichen Fortschritt, so daß das "eigentlich Böse ... als das notwendige Entwicklungselement des Guten und der sittlichen Freiheit des Menschen angesehen werden muß."[1235]

1227 Hitzig, a.a.O., XXVI.

1228 Gemeint ist sein Aufsatz Die Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob im Alten Testament nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter, Dt.Zeitschrift für christl.Wissenschaft, 1850, 273-278.284-288.289-292.

1229 Vgl. H.Hupfeld, Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob, 285: "Der Dichter will die Streitfrage nicht theoretisch lösen, sondern niederschlagen, der Speculation entreißen ... Seine practische Richtung und Absicht, nämlich die Gemüther von der unfruchtbaren theoretischen Grübelei über die Wege Gottes auf die praktische Weisheit und Gottesfurcht hinzuweisen", ist ausgesprochen in Hi 28,28 (285, Hv. weggelassen).

1230 Hupfeld, a.a.O., 286.

1231 Hupfeld, a.a.O., 286, Hv. weggelassen.

1232 Hupfeld, a.a.O., 286, Hv. weggelassen.

1233 E.Meier, Geschichte, 1856, 534.

1234 Meier, a.a.O., 536.

1235 Meier, a.a.O., 537.

Der bisherige Durchgang orientierte sich lediglich am Vorkommen des Begriffs Theodizee und man kann sicher sagen, daß das Problem der Gerechtigkeit und Vorsehung Gottes im 19.Jh. auch ohne die explizite Nomenklatur der Theodizee anhand des Hiobbuches erörtert wird[1236]. Doch löst man die Rezeption der Theodizee in ein Problem auf, so läßt sich kaum wahrnehmen, daß der Theodizee im 19.Jh. nicht länger die Bedeutung zugeschrieben wird, die sie im 18.Jahrhundert besaß. Das ist einmal abhängig von allgemeinen Entwicklungen im philosophischen Denken über die Theodizee. Den "Zerfall der Theodizee"[1237] im 19.Jh. sieht man auch im Gebrauch des Begriffs in Hinsicht auf das Hiobbuch. Jenes Weltganze, das die Theodizee von Leibniz theologisch zu rechtfertigen unternommen hatte, das Kant noch moralphilosophisch erschließen konnte, ist im 19.Jh. weder moralisch noch theologisch darstellbar; an die Stelle des theologisch und moralisch gedachten Ganzen tritt einerseits die Geschichtsphilosophie, andererseits gesellschaftliche Praxis und Fortschritt, die sich allerdings weiterhin von Theodizeemotiven nähren, bzw. diese radikalisieren. Wenn die Hiobinterpretation im 18.Jh. mit der Theodizee bei Kant und Herder noch auf gegenwärtige Fragen beziehbar war, so ist dies im 19.Jh. nicht mehr der Fall. Gegenüber der Etablierung des Kriteriums der Rationalität und des Wissens vermag das Hiobbuch Theodizeelösungen nur für das Gefühl und den Glauben anzubieten[1238]. Rationalität und Wissen entscheiden über die Prozesse, die zur Herstellung des Weltganzen führen oder zu seinem Verstehen beitragen. In der Exegese des Hiobbuchs wird hinzugenommen werden müssen, daß das philosophische Problempotential der Theodizee im 19.Jh. weitgehend von der strikten Orientierung an der Geschichte der alttestamentlichen Religion absorbiert wird. Was die "Theodizee" der Freunde Hiobs an Interpretationsprofil für den Sinn des Textes hergab, muß dann durch historische und religiöse Gegensätze zum Hiobbuch ersetzt werden. Welche das sind, versucht Kap. 5.2 zu zeigen.

Zusammenfassend ist folgendes zur Geschichte der Theodizee in der Hioberklärung festzuhalten: Der Theodizeebegriff wandert in den 70er und 80er Jahren des 18.Jh. in die Hiobauslegungen ein, wobei Herders Interpretation ein sachlich initialer Wert für die exegetische Problemgeschichte zugesprochen werden muß. Doch vermutlich ist die Theodizee nicht direkt durch Herder, sondern durch Eichhorns Einleitung in die Exegese eingedrungen; dieses Werk war weit verbreitet[1239], und der Begriff wird in der Exegese ganz überwiegend, wie es bei Eichhorn der Fall war, als poetischer Gattungsbegriff verwendet. Aber er wird kaum zu einem das Ganze des Textes aufschließenden Begriff, er bleibt am Rande der Exegese; ihre aufs Historische zielenden Interpretationen können weitgehend ohne ihn durchgeführt werden. Insofern ist er kein zuverlässiger Indikator für religionsphilosophische Aspekte der Hiobexegese im 19.Jh. Hinzu kommt, daß sich deutlich wahrnehmbar auch in der Exegese die Krise und der Zerfall der Theodizee im 19.Jh. durchsetzt[1240].

Der ursprüngliche Ort des Verhältnisses Hiobbuch/Theodizee ist also nicht in der Hiobexegese, sondern in den religionsphilosophisch akzentuierten Auslegungen zu suchen, vor allem bei Herder und Kant. Hier bleibt zu fragen, welche Gesichtspunkte erklären können, daß die eigentliche Theodizeezeit des Hiobbuchs das Ende des 18.Jh. ist; genauer muß die Frage lauten, welche Konstellation es möglich machte, das Hiobbuch so zu lesen. Wenn man einige (das Problem

---

1236 Vgl. etwa Umbreits Hiobauslegung, XIf.

1237 Mit H.-G.Janßen, Gott-Freiheit-Leid, 127.

1238 Vgl. Stuhlmann, Böckel, Merx.

1239 Vgl. dazu R.Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 29.

1240 Das hindert nicht, daß der Begriff am Anfang des 20.Jahrhunderts gleichsam als selbstverständlicher Begriff auch wieder auf das Hiobbuch angewendet wird; das geschieht aber eben so, daß das Theodizeeproblem selbst nicht zur Debatte steht; vgl. etwa K.Müller, Die Auslegung des Theodizeeproblems im Buche Hiob, ThBl 1, 1922, 73-79 sowie O.Procksch, Die Theodizee im Buche Hiob, AELKZ 58, 1925, 722ff.

tatsächlich aber mitbetreffende) Fragen ausklammert[1241], so wird folgendes festzustellen sein: Das Hiobbuch spricht nicht in der ersten Phase der Theodizee, als es um das System der besten Welt geht, sondern in einer zweiten Phase, die die beste Welt nicht mehr als theistisches System denkt, sondern vom autonomen Subjekt aus reflektiert oder poetisiert. Dabei kommt bei Kant eine spezifische Einschränkung des Leibnizschen Themenspektrums auf das traditionelle Vorsehungsthema zur Geltung, bei Herder eher eine Steigerung der Leibniztheodizee in Richtung auf die Unüberbietbarkeit des teleologisch-monistisch gedachten und als Theodizee ausgesprochenen Naturganzen. Gleichzeitig kommt das Subjekt verstärkt zur Geltung (Moralität bei Kant, poetischer Weltentwurf bei Herder). Die meisten Fragen der Leibniztheodizee lassen sich, für Kant formuliert, autonomietheoretisch und geschichtsphilosophisch lösen (das Böse und das Übel in Freiheit und Geschichte), für Herder gesagt, naturpoetisch als symbolisch-mythologische Deutung der Welt gestalten. Was allein noch als Theodizeeproblem (und damit als Frage nach Gott) übrig bleibt, ist das Hiobproblem des Leidens des Guten, des Zusammenhangs also von Freiheit und Natur (bei Herder geht es um die Darstellung des humanen Moments im Naturganzen). Hiob ist das Subjekt, das in der Sache der Güte der Welt zur Instanz wird in dem Moment, in dem die Güte der Welt fraglich erscheint. Der leidende Hiob setzt die moralischen oder poetischen Bedingungen für die Welt des Menschen und hält auch die Schwierigkeiten offen bzw. benennt poetisch das "Weh" des Menschen. Kennzeichnend ist deswegen (für Kant) der Unterschied zu den Freunden, deren Doktrin die gleichsam vorsubjektive Form der Theodizee repräsentiert. Selbst bei Herder, der auf der Ebene des Dargestellten Hiob und die Freunde nah beieinander sieht, ist doch die Theodizee die individuelle Poetisierung der Welt, die aus sich heraus die Differenz von poetischer Totalität der Weltgestaltung und Einseitigkeit ihrer Deutung setzt.

Als bemerkenswert muß gelten, daß mit Kant und Herder zwei sich in gewisser Hinsicht widersprechende Denksysteme das Hiobbuch als Theodizee gegen Leibniz interpretieren. Herders monistisches, in die Richtung Spinozas gehendes und Kants dualistisches Denken stimmen aber darin überein, daß beide die Theodizeefähigkeit an die maximale Einheit im System knüpfen: Herder an die ästhetische Expression des Ganzen, Kant an die Vergewisserung Gottes im Problem der Entsprechung von Freiheit und Natur. Die Differenzen spiegeln sich jedoch in den Bezügen auf den biblischen Text. Herder achtet auf die Gottesrede als Poetisierung der Gottnatur; für Kant ist dies die ergänzende Symbolisierung der Moralität, bei ihm liegt das Schwergewicht auf dem Hiob, der die Differenzen redlich offenhält. Herders Hiobdichter ist ein sein Leiden naturpoetisch sublimierender Optimist, Kant führt Hiob in skeptischem Sinne in die zeitgenössische, durch doktrinalen Optimismus gekennzeichnete Situation ein. Trotz dieser Gegensätzlichkeit sind beide Lektüren vom Text her möglich. Gewiß argumentiert Herder von Kant aus gesehen transzendent, gleichwohl wahrt auch Herder das Moment der Authentizität in der Reflexion auf den Dichter, der im Hiobbuch seine Erfahrung hat Wort werden lassen.

Damit das Hiobbuch im Sinne einer Theodizee gelesen werden kann, muß die Welt (bzw. Gott als Garant ihrer Existenz und als ihre aufklärende Mitte) vom leidenden Subjekt in Frage gestellt werden, zugleich aber gerechtfertigt werden können, jedoch nur als Welt, die in Bezug auf Religion und Offenbarung interpretiert werden kann[1242]. Die Theodizee-

---

1241 Etwa die sich verändernde Geltung biblischer Texte im Bewußtsein der Zeit; die Entwicklung der Exegese; der mögliche indirekte Einfluß exegetischer und theologischer Auslegung auf die religionsphilosophische Aneignung; das Moment der Zufälligkeit der einzelnen Interpretation.

1242 Hierin erkennt O.Marquard (Idealismus und Theodizee, in: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie) eine Preisgabe der strengen Autonomiethese zugunsten einer Wende zu Natur und Religion (173) und genau das sei der Grund für die Wiederkehr des Theodizeeproblems nach der durch die vollendete Autonomie eingetretenen Pause zwischen 1781 und 1800. Diese zeitliche Struktur der Entwicklung des Theodizeedenkens kann mit dem Verlauf der Hiobrezeption nicht in Übereinstimmung gebracht werden, vielleicht weil diese keine repräsentative Form der Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage darstellt und nur im engeren Bereich der Auslegungsgeschichte des Hiobbuchs erklärt werden kann.

welt des Subjekts ist noch intakt, Hiob kann am Ende mit seiner Welt einverstanden sein, so daß Kant (skeptisch) und Herder (optimistisch) das Hiobbuch im Sinne einer gelingenden Theodizee lesen. Das mag man normativ in Frage stellen können, und von einer anderen Auffassung des Hiobbuchs her als völlige Verfehlung der Intentionen des Buchs ansehen. Doch ist es gerade diese möglicherweise problematische Lektüre, die Kant und Herder zu ihrer jeweils spezifischen Theodizee verhilft. Die zu Theodizeezwecken domestizierte Hiobgestalt erhebt auch bei Herder dagegen Einspruch, daß das Widrige wie bei Leibniz als Teil eines harmonischen Unendlichen lediglich privativ verstanden wird, für Herder ist das Widrige real, Natur, teleologisch gesehen gut. Das Subjekt Hiob verlangt eine Antwort und gibt sie sich selbst, bei Kant als Machtspruch der Vernunft, bei Herder als Dichtung seiner Welt. In der subjektiven Restriktion der Theodizee wird der unschuldig leidende Mensch zum konstituierenden Faktor.

Doch die Theodizeeinterpretation der Gottesrede kann man in gewissem Sinn als Rationalisierung verstehen, nicht zufällig wird sie als weisheitliche Rede gelesen, die die Welt *für den Menschen* gemacht sein läßt. Auch wenn das Bestreben des Subjekts nicht völlig darin aufgeht und seine Welt ein Moment von Fremdheit (Kant) und Leiden (Herder) behält, werden Überlegungen, die diese Interpretationen kritisch beurteilen, an der Gottesrede anzusetzen haben.

Hiobbuch und Theodizee bilden in der Sicht des späten 18.Jh. noch ein Verhältnis gegenseitiger Entsprechung. Die Diskrepanz, die gegenwärtig zwischen beiden gesehen wird, repräsentiert eine Konstellation, die erst im 19.Jh. eingetreten ist. Dort zerfällt die Theodizee, für die Hiobauslegung so, daß fortschreitende Rationalisierung eine Wahrnehmung der Gottesrede begünstigt, die deren irrationales oder "nur" poetisches Moment akzentuiert. Zugleich wird (wieder) der Abstand deutlicher zwischen der Moderne und dem biblischen Text, wenngleich nicht im Sinne des Gegensatzes von Ratio und Empirie, sondern, auf der Linie Herders, entwicklungshistorisch.

Blicken wir nach dem Durchgang durch die Theodizeegeschichte des Hiobbuchs ein letztes Mal auf Kants Hiobauslegung zurück. Sie führte in die Theodizeedebatte das Hiobbuch ein und sie reflektierte das Hiobbuch im Sinne einer Neubestimmung der Theodizee. Sie brachte die Theodizee auf die Ebene der Hiobauslegung und die Hiobauslegung auf die Ebene des philosophischen Jahrhundertproblems. Beide Momente setzen im jeweiligen Kontext etwas Neues; mit dem Kontext der Hiobauslegung ist Kants Lektüre daher genauso organisch zu verbinden wie mit dem Kontext der Theodizee. Es ist erlaubt, daraus ein problemgeschichtliches Resultat zu entnehmen: Kants Theodizeekritik ist nicht zufällig, unvermittelt und in zweiter Linie auch noch eine Hiobauslegung, sondern gleichursprünglich und wechselseitig die Interpretation des biblischen Textes und des philosophischen Problems.

5 HIOBBUCH, INDIVIDUUM UND JÜDISCHE RELIGION - HEGEL

Hegels Bemerkungen über das Hiobbuch in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1821-1831)[1243] erschließen trotz ihres geringen Umfangs weiterführende Aspekte nicht allein der religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte. Seine Hiobauslegung kann, ähnlich wie die Kants und Herders, als Ausdruck und Interpretation der vorangegangenen Auslegungsgeschichte verstanden werden. Vor allem anderen aber läßt sich bei Hegel das auch für Kant (und in gewissem Sinn auch für Herder) gültige Prinzip der Rezeptionsfähigkeit des Hiobbuchs im Verhältnis zum Alten Testament herausarbeiten: Die Auffassung Hiobs als Subjekt und Individuum. Sie ist bei Hegel verknüpft mit dem für die religionsphilosophischen Vorlesungen thematischen Hauptinteresse, das Hiobbuch als Quelle für die jüdische Religion auszuwerten, die zusammen mit der griechischen Religion eine bestimmte Stufe in der Entwicklung der Religionen hin zur absoluten Religion des Christentums einnimmt. Beide Momente, Hiob als Individuum und das Verhältnis zur jüdischen Religion sind aber auch zentrale Themen des exegetischen Umgangs mit dem Hiobbuch im 18., vor allem aber im 19.Jh. Man sagt nicht zu viel, wenn man hier den im Grunde wichtigsten Themenkomplex der christlichen Hiobauslegung dieser Zeit erblickt, er ist das, was die Theodizee für die religionsphilosophischen Interpretationen des 18.Jh. war. Hier zeichnet sich ein ganz spezifisch christlich-historischer Umgang mit der Hiobfigur ab. Abschnitt 5.2 zeichnet die wichtigsten Stationen und die unterschiedlichen Ausprägungen dieses Vorgangs nach.

Hegels Lektüre kann als eine Variante des Ganzen erscheinen, sie ist allerdings eine eminent klärende auch in der Differenz zur exegetischen Auffassung. Hegels philosophisches Interesse am Hiobbuch stellt seine Lektüre aber auch in die Nähe der Interpretation Kants und der religionsphilosophischen Auslegungslinie. Diese Verknüpfung wird in der auslegungsgeschichtlichen Forschung meist zu wenig beachtet. Das führt dazu, daß Hegels Interpretation ausschließlich negativ kritisch bewertet wird. Dabei wird entweder bemängelt, daß Hegel das Hiobbuch "nur" als Quelle der Religionsentwicklung betrachte, oder es spielen ganz allgemeine hegelkritische Einwände eine tragende Rolle. Für H.-P. Müller etwa dokumentiert Hiobs Unterwerfung unter die Notwendigkeit Gottes bei Hegel die "Öde eines ... Verrechnens Gottes mit einem letzten ontologischen Zweck der Geschichte"[1244]. Das läßt sich gegen Hegel immer einwenden. Es kann aber so nicht registriert werden, daß Hegel wie einige andere Einzelheiten auch diesen Aspekt seiner Hiobinterpretation nicht frei erfindet, sondern mit ihnen in der Tradition einer deutlich ausgeprägten Lektürelinie des 18.Jh. steht und sie lediglich weiterführend interpretiert. In bestimmter Hinsicht tritt bei Hegel auch das Theodizeethema wieder auf, zumindest spielen die für die Theodizeeinterpretationen des 18.Jh. wichtigen Motive der Macht und Weisheit Gottes bei Hegel eine maßgebliche Rolle. Es läßt sich zeigen, daß Hegel um die rechte Zuordnung beider Aspekte lange gerungen hat, offenbar weil das Hiobbuch, für Hegel irritierend, beides wahrzunehmen erlaubt. In der Auseinandersetzung um das Weisheitsverständnis bildet sich das spezifische Profil der Hegelschen Lektüre. Auch hier ist Hegels Interpretation

---

1243 Hegel hat die Vorlesung 1821, 1824, 1827 und 1831 gehalten. Allgemein einführend und Forschungsresultate zusammenfassend W.Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, 73ff.

1244 H.-P.Müller, Hiobproblem, 8. Der Verzicht auf eine genauere Analyse führt auch zur falschen Identifizierung von Bezügen Hegels auf das Hiobbuch. So ist das "Hinabsteigen in die Tiefe des Geistes" (Religionsphilosophie, ed. Lasson, PhB 61,80), von dem Hegel spricht, weniger auf die Hiobklage zu beziehen, sondern meint das auszeichnende Moment des jüdischen Geistes, sich um das Tun des Gesetzes zu sorgen. Eine andere kritische Stimme zu Hegels Hiobauslegung ist W.Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung, 216f; korrigierend dazu, aber in sich und im Hegelbezug unklar C.F.Geyer, Hiobbuch, 186. Die Idiosynkrasie --der Exegese gegen Hegel besteht wohl zu Recht angesichts der Prävalenz des Begriffs gegenüber der Philologie. Sofern sich damit Verzeichnungen des Hegelschen Gedankengangs verbinden, sind diese z.T. auch auf mangelhafte Textausgaben der Religionsphilosophie zurückzuführen; s.u.S.214f.

ein Spiegel der voraufgegangenen Auslegungsbemühungen, obwohl er sie nicht direkt zitiert. Welche Lösung Hegel im Hiobbuch sieht, wie sie mit seinem Entwurf einer Entwicklungslogik der Religion zusammenstimmt, wie die Korrespondenzen zur Auslegung des 18.Jh. sind, sind Themen des Abschnitts 5.1.

5.1 Die Hiobinterpretation Hegels

Um den systematischen Nerv der Auslegung Hegels erfassen zu können, empfiehlt sich ein Blick zurück zu Herder. Herder hatte das Hiobbuch als Teil des Alten Testamentes aufgefaßt und interpretiert. Aber für Herder war das Alte Testament, insofern es den Geist der hebräischen Poesie beherbergte, weiter gedacht als Judentum und Christentum, die historischen Institutionen seiner Überlieferung. Gerade das Hiobbuch zeichnete sich durch die Bedeutung aus, die es für die allgemeinen nichtisraelitischen Grundlagen der hebräischen Poesie besaß. Für Hegel hingegen ist das Hiobbuch Teil des Alten Testaments und nichts anderes als eine Quelle der Religion des Judentums, für die es bestimmte Kennzeichen liefert (und darin stimmt Hegel mit der Exegese überein, sofern sie nach dem historischen Ort des Hiobbuchs fragt).

Nun ist ein Hauptzug der jüdischen Religion und ständiger Gegenstand der philosophischen Kritik für Hegel die *Partikularität* ihrer wesentlichen Zwecke in der Existenz des auserwählten Volkes. Bemerkenswert ist aber, daß gerade das Hiobbuch *nicht* in diese Partikularität eingeschlossen ist; in Hegels Vorlesungsmanuskript von 1821 heißt es: "Hiobs Geschichte, Begegnis, Zustand steht außer dem Volke Gottes, welches der wesentliche Zweck ist. Hier kommt es also zu allgemeinen weiteren Zwecken Gottes, und zwar vornehmlich auf diesen, der in Beziehung auf das *einzelne Individuum* erscheinen kann"[1245]. Hier schlägt sich exegetisches Wissen des 18.Jh. von der außerisraelitischen Herkunft des Hiobbuchs nieder[1246], doch Hegel läßt sich dadurch nicht davon abhalten, das Hiobbuch innerhalb der jüdischen Religion zu denken[1247] und daraus Konsequenzen für die innere Organisation des Begriffs der jüdischen Religion zu ziehen. Wenn das Hiobbuch zur jüdischen Religion gehören soll, obwohl es außer dem Volke Gottes steht, so kann es nur so sein, daß genau dieses Außerhalb das spezifische Moment darstellt, mit anderen Worten: das Hiobbuch thematisiert die allgemeinen Dimensionen der jüdischen Religion. Die jüdische Religion enthält den partikularen Zweck des Volkes ebenso wie den allgemeinen des Individuums, der am Hiobbuch veranschaulicht wird. Vor jeder genaueren Analyse legt sich bereits die Annahme nahe, daß der Unterschied zu Herders Auffassung nicht so groß ist, wie zunächst zu ver-

---

1245 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimmte Religion, hg.v. W.Jaeschke, Hamburg 1985 (Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 4a), im folgenden zitiert als "4a" mit Seitenzahl; der Anhangsband zu Teil 2 wird als "4b" zitiert; Teil 1 (Der Begriff der Religion) als "3"; hier 4a, 45, Hv. Hegel.

1246 Eine Quelle für Hegel läßt sich kaum ausmachen; besonderen Wert hätte sie nicht, denn daß das Hiobbuch nichtisraelitisch war, ist eine ganz verbreitete Ansicht gewesen. Es ist offensichtlich auch unergiebig, nach Quellen für Hegels Hioblektüre als Ganze zu suchen. R.Leuze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, 172f, hat vorgeschlagen, neben der Übersetzung von Michaelis von 1769 den 1824 erschienenen Kommentar von Umbreit als Quelle der Vorlesung von 1824 anzusehen. Doch kann dieser Vorschlag nicht überzeugen. Die Information der außerisraelitischen Herkunft des Hiobbuchs, die Umbreit liefern soll, hat Hegel bereits 1821 gehabt. Daß Hegel von Umbreit den Aspekt der Weisheit Gottes übernommen haben soll, der ab 1824 eine große Rolle spielt, scheint mir ebenso unwahrscheinlich. Ob Hegel überhaupt exegetische Kommentare zur Kenntnis nahm, muß fraglich bleiben, zumindest wenn man den Bestand seiner Bibliothek zugrundelegt (vgl. die Bibliographie der Quellen für die Religionsphilosophie in 4b, 835ff. Danach könnte noch eher Herders Geist der Ebräischen Poesie eine Quelle für Hegels Weisheitsbegriff sein.)

1247 In der Frage der Herkunft spiegelt sich bei Hegel der exegetische Wissensstand des 18. Jh. eher als der des 19.Jh. (vgl. u. S.283ff), doch seine Zuordnung zur jüdischen Religion ist in der Exegese nur im allgemeinen historischen Sinne anzutreffen, nicht aber hinsichtlich der Interpretation; hier steht Hegel, wie zu zeigen ist, an der Seite Lessings (vgl. § 29 der Erziehung des Menschengeschlechts).

muten war. In beiden Fällen steht das Hiobbuch für ein allgemeines Moment: für Herder jenseits der jüdischen Religion, aber innerhalb des Alten Testaments, für Hegel, der das Alte Testament nicht vom Judentum unterscheidet, innerhalb der jüdischen Religion. Diese Wahrnehmung eines allgemeinen Moments ist das Prinzip der Rezeptionsfähigkeit und der Grund dafür, daß bei der geringeren Beachtung, die dem Alten Testament im 18. Jh. zukommt, das Hiobbuch doch noch relativ häufig und in philosophischer Perspektive aufgegriffen wird, der Grund aber auch für die eigentümliche Sonderstellung, die es in der Exegese gewinnt.

Weil Hegel die allgemeinen Momente des Hiobbuchs als diejenigen des Alten Testaments und des Judentums begreift, ist es unabdingbar, daß eine Darstellung seiner Hiobinterpretation auf diesen Kontext eingeht (5.1.1). Dann ist die Entwicklung seiner Lektüre in den Berliner religionsphilosophischen Vorlesungen nachzuzeichnen (5.1.2), und schließlich soll seine Auslegung vor dem Hintergrund einiger Rezeptionslinien des 18.Jh. reflektiert werden, als deren Interpretation Hegels Lektüre verstanden werden kann (5.1.3).

5.1.1 Der Kontext: Altes Testament und Judentum in der Religionsphilosophie Hegels

Wir müssen für unseren Zweck nicht die Entwicklung von Hegels Ansichten über die jüdische Religion seit den Jugendschriften berücksichtigen, sondern können uns auf die Skizzierung von Grundzügen der in den religionsphilosophischen Vorlesungen dokumentierten späteren Phase beschränken, in der auch die Hioblektüre ihren Platz hat[1248]. Die Hegelforschung ist sich allerdings einig, daß die Grundmomente von Hegels Judentumsverständnis seit der frühen Zeit gleich geblieben sind, auch wenn einzelne Umakzentuierungen auffallen. Als die Darstellung erschwerendes Hauptproblem muß die meist von jüdischen Hegelinterpreten wahrgenommene und herausgestellte Tatsache gelten, daß Hegels Judentumsverständnis vorurteilsbeladen ist. Das trifft nicht allein für die "erschreckende Gesamtsicht des Alten Testaments"[1249] beim jungen Hegel zu, sondern schlägt sich auch beim späten Hegel nieder, von dem Kraus sagt, daß er "seine Einstellung zum Alten Testament gewandelt" habe[1250]. Y.Yovel notiert, daß die "faktische Beschreibung des Judentums auf vorsystematischer Ebene bei ihm schon mit Vorurteilen beladen und mit negativen Emotionen getränkt ist."[1251] Es scheint so zu sein, daß das Judentum für Hegel die negative Religion par excellence ist, denn "die meisten negativen Attribute, die Hegel dem Judentum zuweist, ... sind (solche), die die rationalistische Religionskritik der Religion im allgemeinen zuschrieb."[1252]

1248 Zur Entwicklung von Hegels Ansicht über das Judentum vgl. R.Leuze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, 145-180; H.J.Schoeps, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel; H.Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, 24-42; H.-J.Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 189-194; Y.Yovel, Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit; J.Guttmann, Die Religionsphilosophie des Judentums, 328-332; W.Dantine, Hegels Kritik an der Religion des Judentums; E.Fackenheim, The Religious Dimension in Hegel's Thought; E.Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke; weitere Literatur bei W.Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, 76-78.

1249 Kraus, Geschichte, 189. Kraus bezieht sich hier auf die Jugendschriften, die gegenüber dem Griechentum den Gott Israels als Dämon des Hasses bezeichnen. Obwohl die Jugendschriften erst 1907 erschienen sind, spricht Kraus hier vom "Eindruck vom Geist des Antisemitismus, der sich im 19.Jh. entwickeln und ... durchsetzen wird." (190)

1250 Kraus, Geschichte, 191. Der Wandel kommt dadurch zustande, daß Hegel das Judentum in den Prozeß der Entwicklung der absoluten Religion einzeichnet.

1251 Y.Yovel, Begriff der Religion, 531.

1252 Y.Yovel, a.a.O., 537.

Diese Probleme lassen sich nicht ausräumen und müssen in der Hegelrezeption zur Darstellung gebracht werden. Aber für unseren engeren Zusammenhang können sie gewissermaßen stillgestellt werden, indem Hegel im Kontext von Aufklärung und Idealismus gesehen wird. In Anknüpfung an die zitierte Bemerkung von Yovel gesagt, ist Hegels Interesse für die jüdische Religion (was seine Ansichten vielleicht noch problematischer macht) nicht eines am Judentum seiner Zeit. Es ist zwar nicht auszuschließen, daß er subjektiv das zeitgenössische Judentum meinte, wenn er über die jüdische Religion urteilte; doch wird philosophisch gesehen dem Judentum nicht einmal die Ehre dieser Kritik zuteil[1253]. Hegels Kritik an der jüdischen Religion ist in der Hauptsache funktional: Er benutzt die jüdische Religion, um auf das "Jüdische" im Christentum zu zielen, die negativen Momente derjenigen Religion also herauszustellen, die für ihn die absolute ist. Hegels "Kritik an der Bibel, die aus der jüdischen Gesetzesreligion eine Karikatur macht, hat ihren eigentlichen Sinn in Hegels Glauben an ihr Fortleben im Christentum als ein Element, das zwischen der Moderne und der Wiederherstellung der antiken Geistesart steht."[1254] Das Judentum repräsentiert ein allgemeines antithetisches Moment (welches auch auf Kants Ethik des Gesetzes bezogen worden ist[1255]) "zu dem Glauben..., der ihm als religiöses Ideal vor Augen stand."[1256] Hegel suchte in seiner Anfangszeit "seinen eigenen Gegensatz zu dem Christentum seiner Umwelt damit zu erklären, daß er deren Haltung auf das Alte Testament und seine Nachwirkungen zurückführte"[1257], und sich so die Selbstentfremdung des modernen Menschen plausibel machte, der der christlichen Liebe bedurfte. Das Bild des Judentums, welches dabei zum Tragen kommt, hat Hegel letztlich aus der Aufklärung übernommen. Es ist ein Bild, "wie es im Dienst des Kampfes gegen die Anstaltskirche vom Deismus ausgebildet worden war."[1258]

Von dieser Tradition aber ist auch die Theologie und die Exegese nicht unberührt; insofern ist Hegels Haltung zur jüdischen Religion eher ein Normalfall als etwas Besonderes. Ja, man kann sogar sagen, daß Hegels dialektische Philosophie gegenüber dem Rationalismus des 18.Jh. eine erhebliche Aufwertung des Judentums gebracht hat, weil es ein wenn auch abstraktes Moment der absoluten Religion selbst enthalten sollte. Politisch gesagt, entdeckte der Idealismus der nachnapoleonischen Restauration für den Nachweis der Christlichkeit des gegenwärtigen Europa das Kulturgut der Bibel und wertete es auf[1259]. Im speziellen Fall der Hiobinterpretation läßt sich darüberhinaus zeigen, daß das Problem des Judentums für Exegese und Theologie offenbar viel direkter gegeben war als für Hegel. Denn Theologie und Exegese müssen sich in irgendeiner Weise mit dem Alten Testament und damit auch mit dem Judentum auseinandersetzen, weil beides nicht wegzudenkende historische und theologische Voraussetzungen des Christentums sind. Für Hegel sind die Abstände weiter, die Zusammenhänge indirekter: zwischen Christentum und Judentum verläuft (wenigstens zeitweise) der Begriff durch Griechenland und Rom. Hier besteht einer der Gründe, daß sich die exegetischen Hiobinterpretationen gegenüber Hegel noch negativer zur jüdischen Religion verhalten[1260].

Beide vorgetragenen Argumente, das hegelsystematische der inneren Funktionalität der jüdischen Religion, und das geistesgeschichtliche der antijüdischen Tradition, können Hegel nicht entschuldigen. Sie lenken aber für die Hiobinterpretation den Blick auf die systematischen Relationen in Hegels Philosophie und die Verknüpfung mit der Auslegungs- und Problemgeschichte.

Folgende systematische Relationen bilden den Kontext der Hiobinterpretation in Hegels Judentumsverständnis: Hegel sieht das Charakteristische der jüdischen Religion "in der Entleerung der Natur und des Menschen von Gehalt und Wert, die für die hebräische Bibel jenseits der Trennungslinie liegen, die die Schöpfung von Gott absondert. Diese Gegenüberstellung der Erhabenheit Gottes und der Nichtigkeit des Menschen ist für Hegel immer ein Kennzeichen der jüdischen Religion geblieben"[1261]. Aus der Gliederung der religionsphilosophischen Vorlesungen, soweit sie erkennbar ist, ergibt sich dies folgendermaßen: Die von der christlichen Religion her entworfene und auf sie zulaufende Konzep-

---

1253 Vgl. Liebeschütz, Judentum, 25: Der tiefere Anlaß von Hegels Interesse ist "das Alte Testament und sein Einfluß, nicht die zeitgenössische Judenheit..."; vgl. aber auch a.a.O., 40f.

1254 Liebeschütz, a.a.O., 27f.

1255 Vgl. Liebeschütz, a.a.O., 29.

1256 Liebeschütz, a.a.O., 33.

1257 Ebd.

1258 Liebeschütz, a.a.O., 25.

1259 Vgl. Liebeschütz, a.a.O., 43f; L.Diestel, Geschichte, 689f.

1260 Vgl. unten Abschnitt 5.2.

1261 Liebeschütz, a.a.O., 31.

tion der Religionsphilosophie weist drei Teile auf. 1. der Begriff der Religion; 2. die bestimmte Religion; 3. die absolute bzw. vollendete Religion. Die jüdische Religion hat ihren Platz im zweiten Teil über die bestimmte Religion. Dieser ist, nach der Ansicht Jaeschkes[1262], wiederum dreigeteilt in a) die unmittelbare Religion (Naturreligion); b) die Religionen der Erhabenheit und Schönheit (Religionen der geistigen Individualität; Judentum und Griechentum); c) die Religion der Zweckmäßigkeit (römische Religion)[1263].

An diese Reihenfolge hat Hegel sich nicht immer gehalten. Bereits 1824 weicht er davon ab und stellt Judentum, Griechentum und römische Religion als zweite Stufe eines Dreischritts der Naturreligion und dem Christentum gegenüber[1264]. 1827 trägt er in der Reihenfolge Griechenland-Judentum-Rom vor. Die Stellung der jüdischen Religion "macht ihm die größten Schwierigkeiten"[1265], wie Schulin beobachtet, der weiter vermutet: "Was ihn zu diesen Schwankungen veranlaßte, war zweifellos der Kontrast zwischen dem hohen Gottesbegriff und dem knechtisch niedrigen Selbstbewußtsein bei den Juden; schon persönlich zog ihn das eine ebenso stark an wie ihn das andere abstieß. Stand für ihn also das Gottesbewußtsein bei den Juden, das menschlich-subjektive Selbstbewußtsein bei den Griechen höher, so lag sein Schwanken in der Beurteilung, was er für bedeutender zu halten hatte. Es mag 1827 an seiner um diese Zeit geringeren Einschätzung des Subjektiven gelegen haben, wenn er damals die jüdische Religion vorzog."[1266] E.Fackenheim versucht die gleiche Beobachtung über die Hegelsche Systematik zu erklären, indem er darauf verweist, daß Hegel durchgängig das Judentum in religiöser Hinsicht, griechische und römische Religion in philosophischer Hinsicht höher bewertet habe, denn "the Greek and Roman religions do, and the Jewish religion does not, give rise to philosophy: this is what *makes* Greek-Roman West equal to the Jewish East for the Christian standpoint (when otherwise it would be inferior), and it is also what makes both Greek and Roman religion superior to the Jewish from the standpoint of the Hegelian philosophy."[1267] In diesen Problemhorizont muß die Veränderung, die das Verstehen der jüdischen Religion durchlaufen hat und die an der Hiobauslegung ablesbar ist, eingezeichnet werden[1268]; ob diese Veränderung Ursache oder Wirkung der neuen Gliederung ist, müßte gesondert untersucht werden.

Die Religionen der geistigen Individualität haben als gemeinsames Thema die "Erhebung des Geistigen über die Natur"[1269]. Ihre Position ist die der Entzweiung von Geist und Natur zwischen deren Einheit (in der Naturreligion) und ihrer Versöhnung, der Rückkehr des Geistes in sich selbst im Christentum; man kann auch sagen, ihre Position ist die Sphäre des Wesens zwischen Sein und Begriff. Gegenüber der Naturreligion kann auf der Stufe der jüdischen Religion zum ersten Mal von Freiheit gesprochen werden. Die Religionen der geistigen Individualität zeichnen sich dadurch aus, daß die "freie Subjektivität ... die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt"[1270]. Das Subjekt, der Geist ist hier frei, wobei aber das Endliche und Natürliche "nur ideelles Moment an ihm ist."[1271] Gemeinsam gilt für diese Religionen: Die "Völker, welche dazu gekommen sind, das Wesen zu wissen, zu verehren, sind damit in den Kreis der Idealität, in das Reich der Seele, den Boden der Geisterwelt herübergetreten. (Sie haben) das Band der sinnlichen Anschau-

---

1262 Gegen die ältere Hegelforschung, vgl. W.Jaeschke, Vorwort in der Ausgabe der religionsphilosophischen Vorlesungen (Anm.3), LIXf.

1263 Das ist die Einteilung des Manuskriptes von 1821.

1264 Vgl. W.Jaeschke, Vorwort (Anm.3), LX.

1265 E.Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients, 99.

1266 Ebd.

1267 E.Fackenheim, Religious Dimension, 158.

1268 Wo immer die Gründe für den gliederungslogischen und inhaltlichen Wechsel zu suchen sind, es stimmt zumindest für die Hiobauslegung nicht, daß die Vorlesungen, "was das Inhaltliche ... betrifft, fast völlig gleich" geblieben sind, wie Schulin, Weltgeschichtliche Erfassung des Orients, 100, sagt.

1269 Mit der Formulierung von Lasson, PhB 61, 3. Da die große Struktur in Hegels Verständnis des Judentums aufgrund der Einordnung in die Geist-Natur-Dialektik unverändert bleibt, und es auch sonst zahlreiche sich durchhaltende Momente gibt, braucht die Darstellung der allgemeinen Grundzüge auf die einzelnen Akzentverschiebungen nicht einzugehen, so wichtig sie für das Hiobverständnis sein mögen. Wir zitieren daher aus der Ausgabe Lassons (PhB), der Theorie-Werkausgabe bei Suhrkamp (TWA) und der Ausgabe von W.Jaeschke.

1270 TWA 17, 9.

1271 TWA 17, 10.

ung, des gedankenlosen Irrsals von der Stirne gerissen und den Gedanken, die intellektuelle Sphäre ergriffen, erschaffen, und im Inneren den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligtum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat ein Inneres, das scheint, das sich manifestiert ... (, das) nicht in das sinnliche Dasein herabfällt."[1272] In dieser Gemeinsamkeit ist nun das für die jüdische Religion Charakteristische in der speziellen Art des Gegenübers des Geistigen und des Natürlichen zu sehen. Im Judentum ist die Freiheit noch abstrakt, weil "das Sinnliche, Endliche, Natürliche ... noch nicht aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjektivität. Die Bestimmung ist, daß die freie Subjektivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens ... Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit"[1273]. Die jüdische Religion trägt daher den Namen der Religion der Erhabenheit. Plastischer heißt es in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, daß im Judentum "das reine Produkt des Denkens, das Sichdenken ... zum Bewußtsein (kommt), und das Geistige...sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur und gegen die Einheit mit derselben (entwickelt)."[1274] Und weiter: "Die Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf; und der Geist ist nun das erste."[1275] Damit ist die Natur auch "sich selbst äußerlich, sie das Gesetzte, sie ist erschaffen, und diese Vorstellung, daß Gott Herr und Schöpfer der Natur sei, bringt die Stellung Gottes als des Erhabenen herbei, indem die ganze Natur Gottes Schmuck und gleichsam zu seinem Dienste verwendet ist."[1276] Der Kern der jüdischen Religion, der von Hegel in aller Variation festgehalten wird, ist die radikale Trennung Gottes von der Sinnenwelt[1277]. Daraus resultiert das Gegenüber der Erhabenheit Gottes und des menschlichen Selbstbewußtseins, das nur Schein ist. Gott ist der Herr, der Mensch der Knecht: "leeres formelles Selbstbewußtsein ohne Bestimmung in sich selbst", "reine Freiheit, in absoluter Unfreiheit"[1278]. Das knechtische Selbstbewußtsein ist Hegel eine Herabsetzung der Menschenwürde, die in realisierter Freiheit bestehen würde[1279].

Bevor wir versuchen, die Relationen des Hiobbuchs zu diesem Grundbegriff der jüdischen Religion darzustellen, müssen noch einige Bemerkungen zum Alten Testament als der Quelle, dem "Grundbuch"[1280] der jüdischen Religion gemacht werden. Der konsequent religions*philosophische* Ansatz Hegels bringt es mit sich, daß die Ebene der Hermeneutik der Texte ganz ausfällt, wie sie in Kants Lektüre noch zu registrieren und zu diskutieren war. Alle Texte erscheinen als begriffene, d.h. als Träger eines für die jeweilige Religion charakteristischen Kontinuums, des Geistes nämlich der Gemeinde, der sich in objektiv-gegenständliche Momente (Gott) und subjektive Momente (Empfindung, Anschauung des Menschen) auseinanderlegt und auf jeder konkreten Stufe der Religion noch einmal in weitere Bestimmungen zerfällt, wie sie unten für die jüdische Religion nachzuzeichnen sind. In einem sehr weiten Sinn könnte man Hegels Zugang mit Herders Suche nach dem Geist der hebräischen Poesie zu vergleichen; Herders Geist aber ist literatur- und poesiegeschichtlich und exegetisch-philologisch zu erfassen, er besitzt nur das bisweilen unübersichtliche Profil der

---

1272 4a, 30f.

1273 TWA 17, 46f.

1274 TWA 12, 241.

1275 Ebd.

1276 TWA 12, 242.

1277 Vgl. Liebeschütz, Judentum, 38.

1278 4a, 60.

1279 Schon der stoische Freiheitsbegriff ist nach Hegel reicher bestimmt als der jüdische und damit weniger abstrakt, vgl. 4a, 60. Hegels Interpretation der jüdischen Religion korrespondiert stark mit seiner Auffassung des aufklärerischen Verstandesdenkens, das in den Augen Hegels Gott als Abstraktum dachte. Gegen das Judentum und gegen die Aufklärung schöpft Hegel aus dem gleichen christlichen Theorem, nämlich der Trinitätslehre; vgl. Liebeschütz, Judentum, 39f.

1280 TWA 12, 241.

sinnlichen Vorstellungen, in denen er existiert, während er bei Hegel zum strukturierenden Prinzip aller Empirie geworden ist.

Doch obwohl die Texte für Hegel lediglich als Belegstellen für den Begriff fungieren, bleiben Eigentümlichkeiten der Gegenstände, wenngleich nicht besonders auffällig, bestehen. Rezeptionsgeschichtlich gesehen, treten die biblischen Texte für Hegel ganz offensichtlich nicht völlig beliebig auf. Da eine eigene exegetische Auseinandersetzung nicht vorliegt, kann kaum etwas anderes vermutet werden, als daß Hegel die Texte mit einer relativ bestimmten, ihnen in der Auslegungsgeschichte zugewachsenen, Bedeutung behaftet wahrnimmt. Führt man sich vor Augen, was Hegel aus dem Alten Testament für die Darstellung der jüdischen Religion verwendet, so kann man die Quellenbasis als ziemlich schmal empfinden. Hegel zieht heran das Hiobbuch, "Psalmen Davids"[1281], besonders Ps 104, auch 117,1 und 147,9; weiter spielt eine Rolle die Paradiesgeschichte Gen 2/3, Lev 25; 26[1282] und Jes.66,21. Genannt werden an größeren Einheiten die zehn Gebote und die fünf Bücher Mose[1283]. Einige Bibelstellen sind ohne Stellenangabe in den Text gewebt[1284]. In dieser Textauswahl dominieren jene Texte, die der kritische Filter der Aufklärung als ästhetisch wichtige und philosophisch relevante Dokumente hat passieren lassen (wobei die Aufnahme des gesetzlichen Aspekts durch die fünf Bücher Mose ein typisches kritisches Motiv darstellt). Auch das Stichwort Erhabenheit ist, wenngleich anders begründet, mit ihnen verknüpft gewesen; zu erinnern ist an Herder, an den englischen Hebräismus und die Vorlesungen Nr.14-17 von R.Lowth[1285]; auch Kant geht an Gen.2/3 und dem Hiobbuch nicht vorüber. Wie das Verständnis des Judentums scheint auch Hegels Zugriff auf das Alte Testament, soweit er sich an der Textauswahl festmachen läßt, durch die Aufklärung vorgeprägt zu sein. So dürfte sich auch in der Hiobinterpretation bei aller Bestimmtheit durch den Begriff die Auslegungstradition niederschlagen. Sie bestimmt wesentliche Züge der Sperrigkeit, die das Hiobbuch für Hegel aufweist.

Beide Seiten, die des Begriffs und die des Gegenstands, sind in der Analyse der Lektüre Hegels wahrzunehmen und zu respektieren. Im Vordergrund wird zunächst der begrifflich-philosophische Aspekt stehen (5.1.2), der andere führt in die problemgeschichtlichen Verknüpfungen und wird in 5.1.3 behandelt.

5.1.2 Zuversicht und Unterwerfung: Die Hiobinterpretation der religionsphilosophischen Vorlesungen

Von den religionsphilosophischen Vorlesungen existiert kein authentischer, von Hegel autorisierter Text. Die älteren Ausgaben sind in manchmal mehr, manchmal weniger verantwortungsbewußter Weise kompiliert aus einem Manuskript Hegels für die erste Vorlesung 1821 und Hörernachschriften der Jahre 1824, 1827 und 1831. Noch dazu stammt in den Ausgaben offenbar auch die Gliederung weitgehend von den jeweiligen Herausgebern; das bedeutet einen erheblichen Unsicherheitsfaktor angesichts des Gewichtes, das die Systematik der Darstellung bei Hegel zu besitzen pflegt. Die Lage wird ferner dadurch verkompliziert, daß Hegel seine Konzeption im Lauf der Zeit verändert hat und sich of-

---

1281 PhB 61, 89.

1282 Lev 25 in 4a, 66; Lev 26 in TWA 17, 90f.

1283 Zu den Geboten vgl. TWA 17, 85ff; zu den fünf Büchern Mose vgl. TWA 17, 72.

1284 Etwa "Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang" (Ps 111,10; Spr 1,7; 9,10), vgl. TWA 17, 81.

1285 Hauptbeispiele der Erhabenheit sind für Lowth in den Büchern Moses (Dtn 32), in den Psalmen und Hiob zu finden.

fenbar auch weniger auf sein Manuskript als vielmehr auf Hörernachschriften gestützt hat[1286]. Wir benutzen als Textgrundlage die Ausgabe der Vorlesungen von W.Jaeschke, die das Manuskript von 1821 bietet und, jeweils getrennt, eine Kompilation aus Hörernachschriften von 1824 und 1827[1287].

Gerade in der Hiobinterpretation sind die älteren Ausgaben für manche Fehldeutung verantwortlich, so daß die Unterscheidung der verschiedenen Vorlesungen notwendig ist. Es zeigt sich nämlich, daß die von uns bereits genannten Motive des Individuums und der Macht und Weisheit Gottes in Hegels Denken ständig weitergearbeitet haben und erhebliche Differenzen im Hiobverständnis verursachen. Diese Differenzen müssen jedoch in erster Linie als interne Nuancierungen der unveränderten Grundanschauung der jüdischen Religion verstanden werden. In allen Vorlesungen erschließt dasselbe negative Moment, das sich aus dem abstrakten Gegeneinander von Geist und Natur ergibt, die Mängel, die den Gedankengang über die jüdische Religion hinauszwingt. Der Unterschied zwischen den Vorlesungen liegt darin, daß die Negation jeweils ein anderes positives Moment betrifft, also an einem anderen Ort ansetzt.

Wir gehen chronologisch vor und beginnen mit dem Manuskript von 1821.

5.1.2.1 Das Manuskript von 1821[1288]

Auszugehen ist von Hegels Gliederung für die Darstellung der jüdischen Religion, die im Manuskript von 1821 auch für die griechische Religion gilt, weil er beide Religionen nebeneinanderstellt. Hegel behandelt diese Religionen in drei Abschnitten: 1. der metaphysische Begriff, 2. die konkrete Vorstellung bzw. die Form der Idee, 3. der Kultus. Vereinfachend gesagt, geht es in (1) um den Gottesbegriff, in (2) um den Gottesbegriff in bezug auf die Welt (also um das Verhältnis von Gott und Welt) und in (3) um die 1 und 2 entsprechende Form des menschlichen Selbstbewußtseins. 1821 ist der Ort der Hiobinterpretation in (2), womit zugleich das Thema der Lektüre feststeht: das Verhältnis Gottes zur

---

1286 Vgl. W.Jaeschke, Die Religionsphilosophie Hegels, 74 (unter Berufung auf Marheineke). Die Ausgabe etwa Lassons in der PhB wäre ein klassisches Objekt für Literarkritik an einem redaktionell zusammengestellten Text. Fatalerweise hat man lange geglaubt, die Vorlesungsnachschriften seien in einen logischen Zusammenhang bringen. Das führt zumal angesichts der offensichtlichen Weiterentwicklung der Hegelschen Gedanken häufig zu absurden Ergebnissen. So wurden problematische Interpretationen provoziert, die aber vielleicht nicht zufällig die Haupttendenz des Manuskripts von 1821 wiedergeben. (Die Unterschiede zwischen den Vorlesungen beachtet aber etwa R.Leuze, Außerchristliche Religionen.) Es bleibt, wie Jaeschke richtig sagt, nur die Möglichkeit einer getrennten Darbietung der Vorlesungen, soweit das möglich ist. Vgl. zum Problem der Edierung W.Jaeschkes Vorwort in seiner Ausgabe der Vorlesungen, Teil 1.

1287 Für die Vorlesung von 1831 existiert keine direkte Nachschrift. W.Jaeschke teilt in seiner Ausgabe Exzerpte von D.F.Strauß mit (vgl. 4a, 611-642; vgl. auch 3, LXXV). Der einzige unmittelbar auf Hiob zu beziehende Satz ist unten Anm. 94 zitiert.

1288 Das Manuskript bietet die grundsätzliche Schwierigkeit, daß es nicht mehr als eine Gedankenskizze ist. Sie weist sehr häufig unvollständige Sätze auf, in denen meist das Prädikat fehlt. Wir unterstellen, es handele sich um Gedankensequenzen, die in der Regel das Prädikat "sein" erfordern. Zur für die Hegelforschung interessanten Frage, "ob ... (das Manuskript) nur ein erster, flüchtiger Entwurf ... sei, oder die verbindliche Gestalt der religionsphilosophischen Vorlesungen darstelle", vgl. W.Jaeschke, Vorwort in 3, XXIVff.
Zur Frage der Genese der Hiobinterpretation in Hegels Denken findet man bei R.Leuze, Außerchristliche Religionen, 172, die Versicherung: "Wir wissen, daß Hegel schon in seiner Studienzeit eine Vorliebe für das Buch Hiob hatte, dessen Kenntnis ihm auch durch eine Vorlesung seines alttestamentlichen Lehrers Schnurrer vermittelt worden ist". Leuze beruft sich für diese Information auf Th.Haerings Hegelbuch, 58. Allein, dort ist lediglich folgende Klammerbemerkung zu lesen, die ohne jeden Nachweis bleibt: "für Hiob, über den Schnurrer las, soll Hegel wegen seiner Sprache eine besondere Vorliebe gehabt haben". Es bleibt also dabei, daß man nichts Genaues weiß.

Welt. Wir gehen zunächst kurz die Hauptaspekte der einzelnen Abschnitte durch, um uns dann dem 2.Abschnitt genauer zuzuwenden.

Die Bestimmung des metaphysischen Begriffs, des Gottes also der Religion der Erhabenheit ist nach (1) die Einheit Gottes: "Gott ist nur *Einer*"[1289]. Hegel bezeichnet dies als großen Fortschritt in der Entwicklung der Religionen. "Reich, Boden der intellektuellen Welt, betritt das Selbstbewußtsein, ... aber auch nur Boden ... Erkenntnis der Einheit Gottes von unendlicher Wichtigkeit."[1290] Und etwas weiter: "Es ist nur ein Gott, und der ist ein eifriger Gott, will keinen andern neben sich haben ... Satz der jüdischen, überhaupt der arabischen Religion ..."[1291]. Weil aber Gott der Eine ist, ist alles ihm Gegenüberstehende nur "das Aufgehobene, Ideelle". Daraus entspringt als Verhältnisbestimmung Gotttes zur Welt der Begriff der Macht. "Mächtig ist das, welches ... die Idee des Anderen hat ... Wer das denkt, was die Anderen nur sind, ist ihre Macht."[1292]

Abschnitt (2) stellt das Verhältnis dieses Gottes zum Endlichen dar, die Realität dieser Idee oder ihre konkrete Form. Erläuternde Bemerkungen dazu finden sich bereits zu Beginn des Manuskripts. Gott als der Eine hat alle Selbständigkeit auf seiner Seite, die Welt hat nichts auf der ihren. "Diese negative Macht notwendig als *Subjekt*, als das sich auf sich beziehende Negative bestimmt, ist sie der *Herr* - der Herrscher *über alles* ..., so daß es keine selbständige Seite an ihm hat"[1293]. In der jüdischen Religion hat also die Welt keinerlei Realität in sich, keine "eigene positive Gestaltung"[1294]. Es ist daher nur eine Religion des *Gedankens*. Die Gestaltung der Macht ist nur das Negative gegen das Andere, das unmittelbare Sein. Die Beziehung auf das *Andere*, die Welt ist eben deswegen nur die *negative*, der Macht und Herrschaft ... Sie enthält näher die Momente *Schöpfung* und *Erhaltung* und *Untergang* der weltlichen Dinge."[1295]

In (3) geht es um das Selbstbewußtsein. Es ist nur "Schein", "unendlich vereinzelt, unfrei, ohne Breite in sich, ohne Spielraum, verengtes Herz und Geist ... Eigensinn, *abstrakte* Subjektivität"[1296]. M.a.W. es ist knechtisches Selbstbewußtsein. "Ich für mich bin ganz leer und nackt, und alle diese Erfüllung gehört nur der Macht an, oder mein Bewußtsein weiß sich durchaus als abhängig, als unfrei. Das Verhältnis des *Knechts* zu einem *Herrn* - Furcht des Herrn ist das Bestimmende des Verhältnisses. In aller Religion, jüdischen und mohammedanischen, wo Gott nur in der abstrakten Bestimmung des Einen gefaßt wird, ist diese reale Unfreiheit des Menschen die Grundlage; sein Verhältnis zu ihm ein *harter Dienst*. Im Christentum, Dreieinigkeit liegt die wahrhafte Befreiung."[1297]

Kehren wir zurück zu (2) und untersuchen die Beschreibung der konkreten Idee als Macht in ihrem Bezug zum Hiobbuch genauer. Hegel interpretiert alle Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt mit dem Begriff der Macht. Die Schöpfung bedeutet: "Die Macht bestimmt sich selbst."[1298] Erhaltung der Welt ist zwar positives Sein, aber dasjenige nur der Macht, wodurch die Selbständigkeit der Welt aufgehoben ist; wenn die Macht ein negatives Verhältnis zum positiven Sein der Welt einnimmt, kommt es zum Untergang der Welt. Das Verhältnis Gottes zur Welt bedeutet in der jüdischen Religion also die absolute Unselbständigkeit der Welt gegen Gott. Sie hat keinen Eigenwert in sich und es existieren keine Zwecke in ihr oder nur so, daß sie von der Macht aufgehoben werden. Die Güte und die Gerechtigkeit Got-

---

1289 4a,35. Hv. Hegel.

1290 Ebd. Das Einersein des jüdischen Gottes ist nicht *das* Eine, to hen, das Abstrakte, Maßlose, Ohnmächtige, sondern *der* Eine, Individuum, nicht ohnmächtige Allgemeinheit, sondern "die Einzelheit, die Allgemeinheit als Seite der Realität, als die andere Seite der Idee - die Allgemeinheit als das Aufgehobensein des unmittelbaren Seins." (4a, 35)

1291 4a,35f.

1292 4a,30.

1293 4a,31. Hv. Hegel.

1294 4a,41.

1295 4a,41. Hv. Hegel.

1296 4a,31f. Hv. Hegel. Das Selbstbewußtsein "beginnt hier für sich zu sein" (4a, 31) und bleibt doch "abstrakte Reflexion zunächst" (4a, 31).

1297 4a,62. Hv. Hegel. Zu beachten ist die Ausweitung des für die jüdische Religion Gesagten auf den Islam, ein Zeichen für die begriffliche, nichtempirische Orientierung der Gedankenführung.

1298 4a,43.

tes etwa könnten einen Eigenwert der Welt setzen und die Macht bestimmt werden lassen. Das wäre Macht nach Zwecken, die es aber nicht gibt: "Aber die Macht als Macht ist eben dieses, daß sie die Bestimmtheit nur aufhebt, und Güte und Gerechtigkeit sind die Momente nur ihres Prozesses."[1299] Die Darstellung dieser Macht, die in ihrer Abstraktion alle Zwecke der Welt zum Verschwinden bringt, ist nun "in Hiob gegeben, eben als der abstrakten Macht"[1300], und näherhin so, daß im Hiobbuch gezeigt wird "ihre *bestimmte* konkrete Darstellung", wie sie "*in* dem Dasein der Welt ihre Realität (hat); Weisheit nur unbestimmt, verschwindet gegen die Macht. Macht ist der *Sinn* des Verhältnisses der Welt."[1301] Dieses Machtverhältnis erhält in der Gottesrede den klarsten Ausdruck, weil sich in ihr zeigt, daß Gott nur ein negatives Verhältnis zur Realität hat oder ein "positives (Verhältnis) nur zu ihrem abstrakten Sein ..., noch nicht zu ihrem konkreten"[1302]. Dazu zitiert Hegel Hi 38,1-7.16.34a.35.37a[1303] und kommentiert: "Dann Pracht der Tiere, Behemoth, Leviathan; bloß reine Macht."[1304] Wie die Gottesrede der Ausdruck der abstrakten Macht ist, so zeigt die Hiobfigur, daß und welche Zwecke durch Gott negiert werden. Diese Zwecke konzentrieren sich auf das Individuum Hiob. Es sind relativ zum partikularen Hauptzweck der jüdischen Religion allgemeinere Zwecke, und zwar Recht bzw. Gerechtigkeit als Entsprechung von Tugend, Frömmigkeit einerseits und Glück andererseits. In dem so bestimmten *Recht* Hiobs konzentriert sich der zentrale Zweck, den Hiob selber auch geltend macht. Dabei wäre für Hegel sogar schon Tugend und Frömmigkeit ein ausreichender Zweck. Doch welche Zwecke es auch immer gibt, sie erfahren durch den mächtigen Gott ihre Negation. Zwar scheint auf: "Gerechtigkeit als Harmonie, Form des Glücks mit seinem Verhalten, Tugend, Frömmigkeit; Tugend, Frömmigkeit wäre Zweck an und für sich - in der Tat - Furcht des Herrn, *nur* absolute *Unterwerfung* gilt; sie selbst ist der *Zweck*, das *Gültige*."[1305] Hegels Hiobdarstellung ist durchzogen vom Bestreben, die Behauptung des Rechtszwecks durch Hiob und die Negation durch Gott in aller Schärfe gegenüberzustellen. So besteht "außer dem *Einen* Zwecke (sc.Gott selbst) kein an und für sich seiendes *Recht* in der existierenden Welt, kein absoluter Zweck, Inhalt."[1306] Hiob macht sein Recht geltend, indem er "seine Unschuld, seinen unsträflichen Wandel" preist[1307], wozu Hi 31,2.3.6 zitiert wird und nachfolgend aus den Elihureden 33,12.13a.29.30. Auch hier hebt Hegel das Rechtsproblem hervor im Vorwurf Elihus, "daß *du nicht recht bist*"[1308]. Die Konfiguration des Hiobproblems bei Hegel lautet zusammengefaßt: "Gerechtigkeit - und zwar nach dem Zwecke des Wohls der Einzelnen. Allerdings beschränkt; Gott tritt zu-

---

1299 4a,44f.

1300 4a,45. Hv. weggelassen.

1301 4a,45. Die Darstellung des Hiobbuchs genügt nach Hegel freilich nicht den Erfordernissen philosophischer Gedankenführung. "Hiob unglücklich aus einem Glücklichen; Hauptinhalt sehr unzusammenhängend und inkonsequent; es will mit dem Zusammenhalten der Gedanken noch gar nicht recht fort." (4a,45) Das ist die gleiche Beurteilung, wie sie aus der Theodizeediskussion bekannt ist (vgl. Werdermann, s.o.S.193). Gemeint ist Unordnung in der Argumentation, was nicht zu verwechseln ist etwa mit Eichhorns Empfinden, daß die Reden zu lange dauern.

1302 Vgl. 4a,46.

1303 Nach einer Lutherübersetzung.

1304 4a,46.

1305 4a,45. Hv. Hegel.

1306 4a,45. Hv. Hegel.

1307 4a,45.

1308 4a,45. Hv. Hegel.

letzt auf und spricht nur *seine Macht* aus"[1309]. Dem Prozeß der Abstraktion der Zwecke durch Gott entspricht die Verzichtleistung des Subjekts. Nach dem Zitat von Hi 42,1-3.5b-6 kommentiert Hegel: "Diese Unterwerfung ist es, die Hiob zu seinem vorigen Glücke bringt, und von den anderen, die verstehen wollten, Gott rechtfertigen, (heißt es): 'Ihr habt nicht recht geredet wie mein Knecht Hiob; opfert für euch und lasset meinen Knecht Hiob für euch bitten, und er gab ihm zweifältig."[1310]

Zusammenfassend ist festzuhalten: Hegel faßt 1821 das Hiobproblem wesentlich als ein Rechts- bzw. Gerechtigkeitsproblem für das Subjekt auf. Im Recht konzentriert sich der allgemeinere Zweck der jüdischen Religion, das Glück des moralischen Individuums. Der Rechtsanspruch auf Glück und Unschuld, den Hiob geltend macht, erfährt eine abstrakte Negation durch die Macht. Die Zwecke der Tugend bzw. der Frömmigkeit und des entsprechenden Glücks erscheinen als Inhalt des Rechtsanspruchs Hiobs.

Von der Problemgeschichte der Hiobinterpretation her wird auf diese Grundmotive neues Licht fallen. Wir werden daher nach dem Durchgang durch alle Vorlesungen in 5.1.3 noch einmal zum Manuskript von 1821 zurückkommen. Ein auffallender Tatbestand kann aber hier bereits genannt werden. In der jüdischen Religion entspricht nach Hegel dem abstrakten Gott-Welt-Verhältnis auf der Seite des Menschen das knechtische Selbstbewußtsein. Man hätte vielleicht erwarten können, daß Hegel dies nun an Hiob darstellt; er unterstreicht immerhin das Knechtsein Hiobs und faßt diesen als Individuum auf, d.h. als Träger von Selbstbewußtsein. Trotzdem greift Hegel im Abschnitt (3) über den Kultus nicht auf Hiob zurück. In Hiob empfindet Hegel offenbar ein Selbstbewußtsein, das nicht der Abstraktion des Knechtischen entspricht und etwa "eigensinnig, hartnäckig, halsstarrig"[1311] ist. Die weiteren Vorlesungen lassen erkennen, wie Hegel auf das Thema des Individuums zu achten beginnt, das ihm an Hiob auffiel.

5.1.2.2 Die Nachschrift von 1824

Zeichen eines anders akzentuierten Zugangs zum Hiobbuch finden sich in den Nachschriften zur Vorlesung von 1824. Hegel setzt bei den 1821 bemerkten allgemeineren Zwecken des Hiobbuchs an, beim Individuum Hiob. Das hat zur Folge, daß die Systemstelle für den Hiobtext verschoben wird. Lag sie 1821 in (2) und stellte das Hiobbuch das Verhältnis Gott-Welt nur dar, so erscheint das Hiobbuch 1824 in (3) und informiert über den Kultus, also über das der jüdischen Religion entsprechende Selbstbewußtsein. Hegel beurteilt das jüdische Selbstbewußtsein nun nicht mehr so negativ wie noch 1821, sondern attestiert ihm eine wesentliche Relation zum zwecksetzenden Gott: "Gott hat wesentlich ein Verhältnis zum Selbstbewußtsein; er ist zweckmäßiges Tun, Weisheit, weise Macht; das Selbstbewußtsein ist das erste Andere zu diesem absoluten Geist."[1312] Hegel ordnet dem Begriff der Macht den der Weisheit zu, was in die Hiobinterpretation noch nicht thematisch übernommen wird, trotzdem aber indirekte Konsequenzen zeitigt. Schon daß das Selbstbe-

---

1309 4a,46. Nach Oelmüller, Unbefriedigte Aufklärung, 216f hält Hegel Hiobs Standpunkt für beschränkt. Das ist bestenfalls ungenau. Allerdings ist Oelmüllers Lesart wahrscheinlich auf einen Zusatz in Klammern von Lasson zurückzuführen, bei dem es heißt (PhB, 75): "Allerdings (ist dieser Standpunkt) beschränkt." Es geht aber bei Hegel nicht um die Beschränktheit des Standpunktes einzelner, sondern um die Beschränktheit, die der Geist aufweist und die qua Dialektik immer beide Seiten betrifft. Die Beschränktheit Hiobs soll sich nach Oelmüller darin ausdrücken, daß Hiob lediglich nach den Zwecken bezogen auf das einzelne Individuum frage. Gerade das aber ist bei Hegel das Gegenteil der Beschränktheit, nämlich die Behauptung des allgemeinen Zwecks. Die Beschränktheit ist für Hegel das Resultat der Gottesrede, nicht aber in den Reden Hiobs zu finden.

1310 4a, 46. Hv. weggelassen.

1311 4a, 62.

1312 4a, 339f.

wußtsein aus seiner Abstraktion herausgenommen wird, ist ein Resultat der mit dem Weisheitsbegriff gesetzten Aufwertung der Welt für den Gottesbegriff. Hegel spricht nunmehr von einem Wirklichkeitsbezug des jüdischen Selbstbewußtseins, der nicht mehr vollkommen abstrakt, sondern durch eine doppelte Bewegung gekennzeichnet sei: zunächst die Negation aller Realität und dann der Wiedergewinn der Realität durch die Negation hindurch. Dieses doppelte Moment nennt Hegel "Furcht des Herrn" (Negation) und "absolute Zuversicht" (Affirmation). Die Furcht des Herrn "ist das Gegenteil vom Bewußtsein meiner Macht ..., es verschwindet darin das Bewußtsein aller eigenen Kraft, alles besondere Interesse; es wird aufgegeben in dieser Furcht des Herrn alles, was der irdischen Natur angehört, alles, was vergänglich, was zufällig ist ... Diese Furcht des Herrn ... ist der Weisheit Anfang."[1313] Furcht des Herrn war bereits 1821 wesentliches Moment des knechtischen Selbstbewußtseins, auch dort bereits verbunden mit der Freiheit, die allerdings als völlig abstrakte mit der absoluten Unfreiheit zusammenfiel. 1824 ist diese Freiheit durch die Koordinierung von Macht und Weisheit Gottes anders bestimmt. Hegel begreift nun die Furcht als das Aufgeben aller Besonderheit und damit als Befreiung von aller Abhängigkeit[1314]. Darin liegt nach Hegel nicht mehr abstrakte Negativität einer Position, sondern eine Art Negation der Negation: "Die Furcht des Herrn ist diese Negation der eigenen Negativität, das Aufheben aller Abhängigkeit."[1315] Daraus entspringt die Affirmation; die Furcht erhält ihr dialektisch anderes Moment, absolute Zuversicht.

Absolute Zuversicht ist zunächst "der unendliche Glaube. Diese unendliche Zuversicht ist das Aufgegebenhaben des Besonderen, Eigenen, und sich in den Herrn Hineinversenken, dies Eine zu seinem Gegenstand und Wesen Haben."[1316] Darin steckt, wie Hegel sagt, daß der Inhalt der reinen Zuversicht die absolute Macht Gottes ist. Absolute Zuversicht ist also die subjektive Aneignung der Macht Gottes, das Umgeschlagensein der Furcht in ihr positives Moment. Aus dieser dialektischen Wendung von Furcht zu Zuversicht entsteht die Differenz zum Manuskript von 1821.

Das Hauptthema der Hiobinterpretation von 1824 ist nun die Abstraktion, die in der absoluten, unendlichen Zuversicht liegt. Das heißt hier, Zuversicht kann sich selbst nicht realisieren, sie ist nur reines und also abstraktes Bewußtsein. Die Hioblektüre veranschaulicht genau dieses Problem. Denn Hegel stellt das Hiobbuch unter die Frage nach der konkreten Vermittlung, der Realisierung des Bewußtseinsinhalts. Was ihn am Hiobbuch nun interessiert, ist im wesentlichen die Antwort Hiobs auf die Darstellung der Macht Gottes in der Gottesrede, und damit die in der Unterwerfung Hiobs erfolgende Anerkennung der Macht Gottes (das ist die reine Zuversicht), der die Wiederherstellung "nur" folgt. In der Frage der Realisierung der Zuversicht ist dies eine eingeschränkte Lösung, die ihre konkretere Gestalt in der Existenz des Volkes und dem Besitz des Landes hat.

Im einzelnen: Hegel beschreibt zunächst begrifflich den Rahmen, in den er das Hiobgeschehen einzeichnet. Realisierung, konkrete Vermittlung hat ihre primäre Gestalt als "bloße Folge" der Zuversicht. "Die Zuversicht hat eine Folge;

1313 4a, 344.

1314 Hegel wendet dies direkt gegen Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit in dessen Glaubenslehre, die inzwischen erschienen war: "Furcht des Herrn ist damit gar nicht das, was man 'Gefühl der Abhängigkeit' ... nennt. ... (Der) freie Mensch ist frei von aller Abhängigkeit; die Furcht des Herrn ist so die Befreiung von allen besonderen Interessen". (4a, 344) Der Vorwurf gegen Schleiermacher lautet danach, daß der Theologe unter dem Niveau des dialektischen Freiheitsbegriffs bleibt und das menschliche Bewußtsein von Besonderem und Beschränktem abhängig mache. Daß Schleiermacher theologisch von der Endlichkeit des Menschen spricht, kann Hegel nicht ertragen: sein Einwand ist Ausdruck des unterschiedlichen Verständnisses von Dialektik. Zum Verhältnis Hegel-Schleiermacher vgl. D.Lange, Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion; E.Hirsch, Geschichte V, 243.

1315 4a, 344.

1316 4a, 344f.

sie ist zunächst ganz abstrakt, hat alles aufgegeben, ist zunächst selbst nur der Zweck, das, was schlechthin an und für sich sein soll, der Glaube; aber sie hat zugleich auch Folgen, sie geht auch in ihr Gegenteil über." Das ist ein "Umschlagen von der abstrakten unendlichen Macht und Weisheit in das besondere Reale"; "die Zuversicht geht unmittelbar in das Bestimmte, in das Erhalten, Behalten, Gesetztsein eines besonderen Daseins über."[1317]

Diese Zuversicht ist "das Bewunderungswürdige"[1318] in der jüdischen Religion, es ist der Glaube Abrahams und der Hiobs. Das Zentralproblem des Hiobbuchs ist die Realisierung des gesetzten Zwecks, der Übergang von Zuversicht in Wirklichkeit. Was "Zweck für Gott sein sollte", ist, "daß es dem Guten, Gerechten, Frommen gut gehe. Die Gerechtigkeit des Menschen soll der Zweck an sich für Gott sein; er soll durch die Macht realisiert werden, d.h. der Mensch soll glücklich werden."[1319] Der Unterschied zu 1821 ist deutlich: damals sah Hegel zwar die Zwecke des Rechts des Menschen und seines Glücklichseins, ließ sie aber durch die abstrakte Macht Gottes zerschlagen werden. 1824 sind diese Zwecke als Zwecke Gottes zum Hauptthema geworden, und es geht um ihre Realisierung. Im Hiobbuch ist der Hauptpunkt daher die "Wendung"[1320], d.h. der Übergang zur Wiederherstellung. Was sich am Ende der Gottesrede und in der Wiederherstellung Hiobs zwischen Gott und Hiob abspielt, ist das Anerkennen der Macht Gottes, reine Zuversicht, die die Realisierung des Zwecks ganz an Gott überstellt. "Die Unterwerfung, das Verzichtleisten ist es dann, die Hiob rechtfertigt, eben weil Hiob anerkennt die Macht Gottes, die grenzenlose Macht Gottes, und die anderen werden zurechtgewiesen. Nur diese reine Zuversicht, diese reine Anschauung seiner Macht, die er vor sich hat, auf diese folgt, daß Hiob zu seinem vorigen Glück wieder gebracht wurde."[1321] Vom Hiobtext her gesehen wird man für die Zuversicht an Hi 42,2.5 denken können. Im gegebenen philosophischen Kontext der Analyse der jüdischen Religion gesehen, bezeichnet das Hiobbuch bzw. dessen Ende den Umschlag der Anschauung der absoluten Macht der Gottesrede in die absolute Zuversicht von Hi 42,2, in der die Zwecke im Bewußtsein festgehalten werden, ihre Realisierung jedoch, die Restitution Hiobs, allein Gottes Sache ist. Der Mangel, den Hegel an der Zuversicht Hiobs entdeckt, besteht darin, daß das zeitliche Glück lediglich die *Folge* der Zuversicht ist, diese also ihre eigene Realität nicht in sich trägt. Das Hiobbuch zeigt mit seinem Ende den Übergang zur Realisierung der Zwecke, den Umschlag der Weisheit Gottes in Realität. Unter der Perspektive des Selbstbewußtseins ist das mangelhaft, weil Gott und das Subjekt Hiob in der Realisierung ganz auseinandertreten, Gott alles tut, während Hiob nur alles fordert und weiß. Während Hiob nur die absolute Zuversicht verkörpert, ist realisiertes Selbstbewußtsein und realisierter Zweck in der jüdischen Religion in der empirischen Existenz des Volkes zu finden[1322]. Im Unterschied zu 1821 ist die Macht Gottes zum Mittel der Realisierung des Zwecks geworden. Auch wenn Hegel in der Auswahl der Hiobstellen keine wesentlichen Änderungen vorgenommen hat, tritt doch der 1821 zentrale, der Macht Gottes korrespondierende Begriffs des Rechtes Hiobs, bzw. seine Unschuldsbehauptung zurück. Nicht mehr Hi 31,2 steht im Mittelpunkt, sondern Hi 42,2.

1317 Alle Zitate 4a, 345.

1318 4a, 345.

1319 4a, 346.

1320 4a, 345.

1321 4a, 346.

1322 Vgl.4a, 347. Zugleich ist die so realisierte Zuversicht aber wieder partikulare und beschränkte Wirklichkeit von Zwecken.

5.1.2.3 Die Nachschrift von 1827

Die Hiobinterpretation 1827 ist als Fortschreiten in die 1824 eingeschlagene Richtung zu verstehen. Gegenüber 1824 läßt sich eine noch ausgeprägtere Betonung der Weisheit Gottes feststellen, die sich nunmehr auch direkt auf das Bewußtsein Hiobs erstreckt, der von seiner Gerechtigkeit, seinem Anspruch auf sein Glück erfüllt ist. Das schlägt sich in den Änderungen der Gliederung nieder. Das Hiobbuch bleibt zwar an derselben Systemstelle stehen, an der es sich schon 1824 befand; doch weil durch den Weisheitsbegriff die Welt einen viel höheren Eigenwert erhält, tritt gleichsam eine Reflexion aller drei Systemstellen durch das Gott-Welt-Verhältnis ein (praktisch also das Theodizeeproblem). Vom Selbstbewußtsein kann jetzt nur noch im Kontext des Gott-Welt-Verhältnisses gesprochen werden, oder genauer: Hegel gibt dem Selbstbewußtsein den Inhalt, das Gott-Welt-Verhältnis zu reflektieren. Was 1824 nur erst reine Zuversicht war, erhält 1827 den bestimmteren Sinn, individuelle Sittlichkeit und die kollektive Existenz des Volkes als Zwecke in der weise eingerichteten Welt zu beinhalten. Die Ursache dieser Veränderung und der Kern der ständigen Überarbeitung der Religionsphilosophie ist, hegelimmanent, die fortschreitende Aufwertung des Begriffs der Weisheit gegenüber der Macht Gottes. Nicht daß Hegel nun von der Macht Gottes schweigt, er bemüht sich aber um die schwierige Koordinierung beider Eigenschaften, deren Zuordnung im 18.Jh. umstritten war und die, wie wir sahen, bei der Konstitution des Theodizeeproblems eine leitende Rolle spielten[1323]. Gerade an der Aufwertung der Weisheit Gottes und der damit verbundenen Veränderung der Hiobinterpretation dürfte noch einmal deutlich werden, wie wenig Hegel die jüdische Religion selbst vor Augen hatte, wie sehr er hingegen in der Darstellung der jüdischen Religion Theologie- und Philosophiegeschichte seiner Zeit betrieb.

Um die Leistung des Weisheitsbegriffs bei der Hioberklärung erfassen zu können, folgen wir der Entwicklung des Begriffs. "Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß zunächst Gott weise ist - weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf, und er gibt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit."[1324] Logische Folge der Koordination von Macht und Weisheit ist, daß in der Welt göttliche Zwecke existieren. "Gott ist die Weisheit; darin ist enthalten sein Sichbestimmen, sein Urteilen, und näher damit das, was man sein Erschaffen nennt. Die Weisheit ist, daß in ihr Zweck, daß sie bestimmend ist."[1325] Schon dies geht weit über die Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses von 1821 hinaus, und dies ist nur erst äußere Zweckmäßigkeit.

Die wahre Zweckbestimmung aber geht auf den Menschen, und zwar einerseits auf sein Selbstbewußtsein, was Hegel den theoretischen Zweck nennt, andererseits auf die Sittlichkeit, den praktischen, zu realisierenden Zweck. Mittels beider Zweckbestimmungen gelingt es Hegel, die von ihm für allgemein gehaltenen Zwecke der jüdischen Religion über die in den früheren Vorlesungen an dieser Stelle behandelten partikularen Zwecke zu setzen.

"Der wahrhafte Zweck und seine Realisation fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtsein. Er manifestiert sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist, im Bewußtsein zu erscheinen als in seinem Widerschein, so daß er im Selbstbewußtsein widerscheint, daß dies sein Zweck sei, gewußt zu werden vom Bewußtsein, und dem Bewußtsein Zweck sei, ihn anzuerkennen."[1326]

Das Heraustreten der allgemeinen Momente zeigt sich auch daran, daß nicht länger nur das auserwählte Volk Gott als Gegenstand des Bewußtseins haben und ihn preisen soll: "Die ganze Welt soll die Ehre Gottes verkünden, und zwar die allgemeine Ehre. Nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, alle Heiden sollen den Herrn loben."[1327]

1323 Es ist in der Hegelforschung unklar, was zu dieser Umakzentuierung geführt hat, die ja auch das Bild der jüdischen Religion freundlicher gestaltete; vgl. auch R.Leuze, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, 172f.

1324 4a, 570.

1325 4a, 563.

1326 4a, 570.

1327 4a, 571.

Der Zweck, von dem her dann das Hiobbuch gelesen wird, ist nicht der gerade dargestellte sogenannte theoretische, sondern der praktische, nämlich der Mensch als sittliches Wesen. Der wesentliche Zweck "ist also zunächst die Sittlichkeit, Rechtlichkeit, daß der Mensch als solcher in dem, was er tut, das Gesetzliche, das Rechte vor Augen habe"[1328]. Also nicht "seine besondere Sittlichkeit, Rechttun ist hier Grundbestimmung, sondern der Wandel vor Gott ..., die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt."[1329] Die Sittlichkeit existiert aber in der Wirklichkeit der Natur, damit ergibt sich der schon von Kant reflektierte Widerspruch und als Resultat das Postulat der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Der Sittlichkeit steht "dann die Natürlichkeit des Daseins, des Menschen, des Handelnden gegenüber ... Im Menschengeist ist eben dieser Unterschied: das Rechttun als solches und das natürliche Dasein des Menschen."[1330] Wenn aber derart die äußere Existenz in Beziehung auf die innere gesetzt ist, so tritt "die bestimmte Forderung auf, daß es dem der Recht tut, auch wohl ergehe."[1331] Das Wohlsein des Menschen ist göttlich berechtigt, aber "es hat seine Berechtigung nur, sofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen göttlichen Gesetz."[1332]

Diese Zweckbestimmung erhebt die jüdische Religion über die griechische, deren Notwendigkeit (sc. das Schicksal als Prozeß der Realisierung von Zwecken) blind, leer und begriffslos ist. In der jüdischen Religion hingegen "ist die Notwendigkeit konkret; das an und für sich Seiende ist es, was die Gesetze gibt, das Rechte, das Gesetze will, und das hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Dasein, eine Existenz, die ein Wohlsein, Wohlergehen ist. Diese Einheit, diese Harmonie weiß in dieser Sphäre der Mensch ... er ist Zweck für Gott, er als Ganzes."[1333]

Mit den dargestellten philosophischen Themen und Mitteln gelingt es Hegel nunmehr, den bereits 1821 im Hiobbuch erkannten allgemeinen Zwecken des Individuums gerecht zu werden. Erst der Weisheitsbegriff, der die Welt "zweckmäßig" aufwertet und die der Macht gegenüberstehenden Partikularitäten von Volk und knechtischem Selbstbewußtsein ins Allgemeine entspannt, ermöglicht die, gemessen an den inneren Aporien des Manuskripts von 1821, adäquate Hiobinterpretation.

Hegel versucht, den neuen Problemaufriß in die Hiobinterpretation von 1824 zu integrieren. Deren Hauptthema, die Zuversicht, bleibt bestehen mit allen positiven und negativen Merkmalen; was 1827 hinzu kommt, ist der *Bewußtseinsinhalt* der Zuversicht; was bleibt, ist die Unmöglichkeit menschlicher Realisierung (als Folge der der jüdischen Religion eigenen Geist-Natur-Abstraktion). Das Hiobbuch zeigt den Konflikt zwischen Sittlichkeit und Natürlichkeit des Daseins, zwischen Bewußtsein der göttlich gewollten Glückseligkeit und widersprechender Erfahrung. "Hiob ist unschuldig; er findet sein Unglück ungerecht, ist unzufrieden. Das heißt, es ist ein Gegensatz in ihm, das Bewußtsein der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Schicksals zu dieser Gerechtigkeit. Er ist unzufrieden, eben weil er die Notwendigkeit nicht als blindes Fatum ansieht; es wird als Zweck Gottes gewußt, daß er es dem Guten gut gehen lasse."[1334] Aus der Geschichte des Individuums als eines bloßen Objekts der abstrakten göttlichen Macht ist die Geschichte des Individuums als eines Subjekts geworden, das sich selbst als Zweck Gottes bewußt ist. Die 1824 noch bestehende Abstraktion der Zuversicht erfährt eine Konkretisierung, so daß sie nicht mehr nur um ihrer Folge willen, sondern eigenständig als Zweckbewußtsein anerkannt wird. "Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtsein dieser Harmonie der Macht und zugleich der Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes, daß Gott als Zweck in sich

---

1328 Ebd.

1329 Ebd.

1330 Ebd.

1331 4a, 572. Oder: "Es soll dem Menschen gut, es soll ihm nur nach seinen Werken gehen." (4a,571)

1332 4a, 572.

1333 4a, 572. Es ist wichtig, nicht mit H.-P.Müller, Hiobproblem, 8, die von Hegel aufgerissenen Differenzen zwischen jüdischer und griechischer Religion zuzudecken. Da H.-P.Müller in Hegels Hioblektüre die Innerlichkeit lobt und die Notwendigkeit als Verrechnen Gottes mit dem Zweck der Geschichte kritisiert, sei darauf hingewiesen, daß bei Hegel Innerlichkeit mit der Notwendigkeit in der jüdischen Religion eng zusammenhängt, weil Innerlichkeit das Rechttun bestimmt und zugleich das Wissen darum ist, daß die Notwendigkeit das Glück dem Rechttun angemessen macht (vgl. 4a, 572).

1334 4a, 573.

bestimmt ist und Zwecke hat, ist das erste, und die Segnungen Gottes sind die Folge davon. Jene Zuversicht zu Gott ist eben überhaupt das Bewußtsein dieser Harmonie zwischen Macht und Weisheit."[1335]

Der Kern der Hioblektüre ist der Widerspruch zwischen dem Selbstbewußtsein Hiobs, das durch seinen Inhalt definiert ist als ein Bewußtsein vom weise geordneten Verhältnis Gottes zur Welt, das auch das individuelle Zwecksein einschließt, und der Erfahrung vom Dasein unter natürlichen Bedingungen. Resultiert hieraus die Unzufriedenheit Hiobs, sein Hader und seine Klage, so besteht die Zuversicht in der reinen Anschauung der Harmonie von Macht und Weisheit. Hiobs Bewußtsein ist dialektisch: Unzufriedenheit und Zuversicht beruhen auf demselben Bewußtsein von Harmonie und alternieren nach dem Maß, wie die Erfahrung in die Reflexion eingelassen wird.

Gerade aber diese Dialektik von Unzufriedenheit und Zuversicht steckt für Hegel voller Probleme, vor allem der Übergang von der Unzufriedenheit zur Zuversicht, zum reinen Bewußtsein der Einheit von Macht und Weisheit bleibt ein Stachel. "Die Wendung ist nun, daß jene Unzufriedenheit, jener Mißmut sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Diese Unterwürfigkeit ist das letzte. Einerseits besteht die Forderung, daß es dem Gerechten wohlgehe; auf der anderen Seite ist eine Unterwerfung, Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes; auf diese folgt die Herstellung des Glückes durch Gott, eben als Folge dieser Anerkennung."[1336] Die Dialektik von Unzufriedenheit und Zuversicht ist für Hegel mangelhaft, der Übergang vom klagenden und protestierenden Hiob zu Hi 42,2.5 zu hart; es verbirgt sich hier das sachliche Problem, daß der Dialektik der Übergang in die Realität fehlt, daß das Bewußtsein der Einheit und Harmonie abstraktes Bewußtsein bleibt. Hiobs Forderung nach Glück überstrahlt den Realisierungsgrad der Zuversicht; daß es dann doch ausschließlich Gott sein soll, der für Realität sorgt, empfindet Hegel als Problem[1337]. Die in der Hegelschen Philosophie entscheidende dialektische Durchgeformtheit der beiden Seiten Gott und Subjekt ist nicht gewährleistet, Gott kommt alle Realität zu, während das Subjekt sie nur weiß und unbefriedigt bleibt. Damit ermöglicht aber gerade das Versöhnungsprinzip von Hegels Dialektik im Hiobbuch den Widerspruch zu markieren, die Nichtlösung des Problems - allerdings nur für den betrachtenden Philosophen; für Hiob selbst ist die im Buch gegebene Lösung adäquat, weil sie die Möglichkeit des Geistes auf der Stufe der jüdischen Religion darstellt. Dennoch kann man sagen, daß Hegels Interpretation ein Bewußtsein für die Widersprüche von Hiobproblem und -lösung weckt, daß gerade die theoretisch-dialektische Durchdringung dem Text nahe ist, wenn denn die Dialektik von Unzufriedenheit und Zuversicht als plausible Wahrnehmung an der Hiobfigur gelten kann.

1335 4a, 573. C.F.Geyer hat seine These vom Antitheodizeemoment des Hiobbuchs auch an Hegels Hiobinterpretation bestätigen wollen. Seine Argumentation ist mir unverständlich geblieben, besonders unter dem Gesichtspunkt, daß sie Hegel referieren soll. Nach Geyer soll Hegel behaupten, im Hiobbuch sei die Bewußtseinsstufe "überwunden", daß es Zweck Gottes sei, es den Guten gut gehen zu lassen; ebenso "überwunden" sei der Glaube, der endliche Mensch könne das Glück als Recht gegen die Macht Gottes einklagen (vgl. Geyer, Hiobbuch, 186). Wenn man die "Überwindung" im Sinne von Aufhebung verstehen könnte, wäre Geyers Behauptung nicht unrichtig. Jedenfalls ist alles, was nach Geyer "überwunden" sein soll, für Hegel das auszeichnende Moment des Hiobbuchs. Geyer scheint nicht den Unterschied und die Beziehung zwischen Macht und Weisheit Gottes zu berücksichtigen (was mit den alten Textausgaben auch schwerfällt). Vielleicht kann man unter dem "mächtigen" Eindruck des Manuskripts von 1821 tatsächlich zu der Überzeugung kommen, der Zweck Hiobs würde überwunden; weniger ist das möglich mit einem adäquaten Verständnis der Weisheit Gottes. Hier werden Hiobs Zwecke aufgehoben, bewahrt und bestätigt. Allerdings: unter dem Gesichtspunkt der Realisierung bleibt der Mangel bestehen.

1336 4a, 573.

1337 Auch in der Nachschrift der Vorlesungen von D.F.Strauß 1831 klingt das nach: "Gott wird in der hebräischen Religion wesentlich als Herr gewußt. Wohl auch als Liebe und Gerechtigkeit, aber im Hiob z.B. unterwirft sich die Anforderung an Gottes Gerechtigkeit resignierend seiner Macht." (4a, 627)

Andererseits ist für Hegel gerade die theologisch unter Umständen wichtige Gottesrede das negativ abstrakte Moment. Dies scheint eine Konstante der modernen Auslegung zu sein. Sie war auch bei Kant anzutreffen, der sie allerdings entschärfte, indem er die Unterwerfung als Machtspruch dem Subjekt zueignete und gerade in der fehlenden Realisierung das für die eigene Theorie positive Moment sah, während Herder die Gottesrede als poetischen Entwurf auf der Basis eines umfassenden Weisheits- bzw. Naturbegriffs würdigen konnte (sie damit aber auch vom Subjekt her dachte) und manche Exegese im 18.Jh. sich überhaupt mit der tugendhaften Unterwerfung Hiobs zufriedengab und die Gottesrede in undurchdringlichem Dunkel beließ.

Blicken wir noch einmal auf den Gesamtaufriß der Darstellung der jüdischen Religion 1827. Hegel führt den bei Hiob entwickelten allgemeinen Zweck in seine Beschränkungen in der Existenz des auserwählten Volkes weiter; auch 1827 stehen neben den allgemeinen die partikularen Zwecke. Doch auf die ganze Entwicklung der religionsphilosophischen Vorlesungen gesehen, fällt auf, daß Hegel zunehmend die allgemeinen Zwecke, die er 1821 fast im Vorbeigehen bei Hiob notierte, den partikularen Zwecken vorgeordnet hat, sie zumindest als gleichwertig dargestellt hat. Wie immer konkret es ihm um die jüdische Religion ging (und in dieser Frage bleibt eine fundamentale Unsicherheit), Hegel will stärker das allgemeine Moment sowohl im Individuellen (Hiob) als auch hinsichtlich der ganzen Welt akzentuieren; er erschließt also philosophisch interessante Dimensionen der jüdischen Religion jenseits der partikularen Momente (sofern das Interesse der Philosophie am Allgemeinen orientiert ist). Es ist auslegungsgeschichtlich bemerkenswert, daß Hegel jene philosophischen Momente am *Hiobbuch* erläutert. Hegel führt also die Linie fort, deren Beginn wir bei Hobbes annehmen können und die über Herder und Kant weitergeht, nämlich das Hiobbuch von den konkreten, partikularen Momenten des Alten Testaments bzw. der jüdischen Religion abzusetzen. In Abschnitt 5.2 wird zu zeigen sein, wie sich diese Linie in der Hiobexegese ausnimmt, die auch das besondere Thema der Lektüre Hegels, das Individuum, in den Mittelpunkt ihrer Aneignung stellt. An dieser Stelle ist aber bereits auf einen prinzipiellen Unterschied zwischen Hegel und der Exegese aufmerksam zu machen. Der Philosoph sieht im Hiobbuch die internen philosophischen Dimensionen der jüdischen Religion, während die Exegese mit einer ähnlichen Wahrnehmung das Hiobbuch auf der äußersten Grenze, wenn nicht schon jenseits der jüdischen Religion erblickt. Der Unterschied läßt sich, viele Einzelheiten vernachlässigend, am Hiobbuch selbst knapp formulieren anhand des Satzes von der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glück. Diesen Satz sieht die Exegese im 19.Jh. in der Regel als die Behauptung der Freunde Hiobs an, die daraus auf die Schuld Hiobs schließen. Für Hegel ist dieser Satz der Bewußtseinsinhalt Hiobs, der Zweck, den er geltend macht. Der Satz, der der Exegese behauptete Realität ist (und mit dem unterstellten Zentraldogma der jüdischen Religion identifiziert wird), wird von Hiob nur negiert; daher seine Grenzstellung zur jüdischen Religion. Hingegen ist der Satz für Hegel[1338] das Bewußtsein des Zwecks, das die bewunderungswürdige Seite des jüdischen Volks ausmacht, von der "die alttestamentlichen Schriften voll" sind[1339]. Was Hegel der jüdischen Religion positiv als Idee zuordnet, benutzte die Exegese häufig als dogmatische Negativfolie, um Hiob vom Judentum abzugrenzen.

5.1.3 Problemgeschichtliche Aspekte der Hiobinterpretation Hegels

Die Dominanz der begrifflich-philosophischen Orientierung und die Weiterentwicklung der Hiobinterpretation zwischen 1821 und 1827 erlauben eine problemgeschichtliche Reflexion, in der sich Hegels Lektüre als kritische Spiegelung von zwei grundlegenden Auslegungsmustern verstehen läßt.

1338 Der übrigens weiß, daß die Freunde "dasselbe Prinzip" annehmen (4a, 346).

1339 4a, 573.

Diese Reflexion ermöglicht einen weiteren Nachweis (den wir in anderer Weise schon bei Herder und Kant führen konnten), daß die in vielen Einzelheiten von Schulen und Richtungen abhängige Hiobauslegung in der Neuzeit von im Grunde wenigen religionsphilosophisch-theologischen Verständnislinien durchzogen ist, in denen sich eine Stellungnahme zum Gottesverständnis mit der Interpretation des Subjekts Hiob verknüpft. Diese grundlegenden Züge herauszuarbeiten ist vor allem im Hinblick auf die Hiobexegese wichtig, weil es sich um metaexegetische Orientierungen handelt, die in den seltensten Fällen reflektiert worden sind; die Exegese interpretiert sich selbst meistens als Prozeß der Auseinandersetzung um Einzelfragen, wobei fundamentale Gemeinsamkeiten ausgeblendet bleiben.

Für den folgenden Durchgang nehmen wir um der typologischen Klarheit willen nur Rücksicht auf Hegels Interpretationen von 1821 und 1827, weil sie die beiden extremen Möglichkeiten repräsentieren.

1821 exemplifizierte Hegel am Hiobbuch den Begriff der Macht Gottes, dem die Unterwerfung und damit die abstrakte Negation des Rechtsanspruchs des Individuums korrespondierte. 1827 ist dem Macht- der Weisheitsbegriff koordiniert, die Welt hat einen Zweck, die Harmonie von Macht und Weisheit ist das Motiv der Unzufriedenheit Hiobs und der Inhalt der Zuversicht.

In diesen beiden Interpretationen zeichnet sich der Weg der neuzeitlichen Hiobinterpretation von Hobbes zu Kant ab. In Hobbes' Auslegung geht es wie bei Hegel 1821 um die Macht Gottes, die ihre Entscheidung mit Gewalt durchsetzt. Bei Hobbes (mit welchem Recht verteilt Gott Glück und Unglück im Leben?) und Hegel (Hiobs Unschuld, sein moralischer Anspruch auf Glück kann nicht als Recht existieren) wird das Problem mit dem Begriff des Rechts formuliert, aber mit der Macht beantwortet. Hiob muß sich unterwerfen und Rechts- und Anspruchsverzicht leisten. Wenn man einmal in Hegels Interpretation den dialektisch weitertreibenden Impuls bedenkt, der das Mangelhafte jeder Geistesformation ins Licht hebt, so wäre in der Linie der Hobbesschen Auslegung die mangelnde Vermittlung zwischen der Macht Gottes und dem Subjekt Hiob markiert, ihre Abstraktion gegeneinander[1340]. Diese Kritik würde (weniger Hobbes gelten, denn diesem geht es ja gerade um die positive Formulierung von rechtloser Macht, aber) auf zahlreiche Interpretationen des 18. und 19.Jahrhunderts angewendet werden können, die mit den Kategorien der Macht und Unterwerfung operieren. Diese Lektüren haben ihren Ursprung, wie wir bereits gesehen haben, in den englischen, wahrscheinlich die reformierte Tradition in die natürliche Religion weiterführenden, Hiobauslegungen und wurden auch im deutschen Sprachgebiet aufgenommen. Für nahezu alle von ihnen trifft Hegels Wahrnehmung von 1821 zu: "Weisheit nur unbestimmt, verschwindet gegen die Macht."[1341]

Lowth interpretiert die Gottesrede als Antwort des allmächtigen Gottes, angesichts derer "Jobus humillime se Deo submittit."[1342] Chappelow (1752) spricht von der "supreme power of god over every part of the creation"[1343]; bei Heath sinken menschlicher Stolz und Wissen angesichts der Gottesrede in "their original nothing"[1344] und Gott zeigt "the absolute emptiness of human abilities"[1345]. Wenn man möglicherweise für die englische Hiobauslegung einen wie immer vermittelten Einfluß calvinischer Theologie annehmen kann (vgl. Calvin zur Gottesrede, s.o.S.35f), so träfe das dann auch für die deutschsprachigen Auslegungen insofern zu, als sie offenbar aus England beeinflußt sind. Doch

---

1340 In der heilsgeschichtlichen Exegese des Hiobbuchs im 19.Jh. gibt es ähnliche Wahrnehmungen. Hengstenberg schrieb in seinem Hiobkommentar (1875): "Die Weisung, der Mensch könne nicht eindringen in Gottes Rath und thue daher am besten, sich blindlings und ohne Murren Allem zu unterwerfen, so fromm sie sich auch gebehrdet, stammt ... aus der Welt. Der Rationalismus hat sie aufgebracht. Er zerbrach muthwillig den Schlüssel zu der Pforte des Geheimnisses und behauptete nun, daß es für den Sterblichen keine Auflösung desselben gebe ..." (30).

1341 4a, 45.

1342 32. Vorlesung, 660.

1343 Chappelow, Commentary, V.

1344 Heath, Essay, 154.

1345 Ebd.

dürfte sich eine konfessionelle Prägung weder bei Michaelis noch auch bei Eichhorn oder Niemeyer nachweisen lassen. Wahrscheinlich macht sich hier doch eher eine rationalistisch geprägte Wahrnehmung geltend. Michaelis (1769) stellt die unverstandene Natur der Gottesrede der Unterwerfung Hiobs gegenüber[1346]. Ähnliches ist bei Eichhorn 1783 zu finden (während bei Niemeyer die Weisheit der Macht ästhetisch zur Seite tritt und Herder die Weisheit Gottes vorordnet[1347]). Keineswegs bei allen Interpreten des 18.Jh., zumal den orthodox-theologischen nicht, findet man einen derartig schroffes Gegenüber von Macht Gottes und Unterwerfung Hiobs; in der Regel wird weit weniger kategorial restriktiv gelesen und die Antwort Gottes in eine theologische Auffassung eingebettet[1348].

Durch die Koordinierung von Macht und Weisheit 1827 nähert sich Hegel den Hiobinterpretationen, die das Hiobbuch vom Subjekt Hiob her lesen und zugleich auf das Theodizeeproblem beziehen. Die engsten systematischen Korrespondenzen gibt es mit Kant, weil es auch bei ihm um die Zwecke der Schöpfung geht und um das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Kant setzte mit dem Zweckbegriff das höchste Gut, aber bei ihm realisiert es sich nur als Idee im moralischen Glauben nach dem Kriterium formaler Wahrhaftigkeit. Bei Hegel weiß Hiob (im Sinne Kants doktrinal) um die Entsprechung als seinen moralischen Anspruch, und es geht (nur) um die Realisierung der im Bewußtsein vorhandenen und geforderten Entsprechung. Bei Kant glaubt Hiob (authentisch) an die Idee des höchsten Guts. Wie kann man eine Entsprechung von Sittlichkeit und Glückseligkeit überhaupt denken und dabei im Leiden moralisch wahrhaftig bleiben? lautet die Hiobfrage Kants; wie ist die gewußte Entsprechung realisierbar? fragt der Hiob Hegels. Kants und Hegels Hioblektüre sind getrennt durch Hegels Kantkritik. Von Kant aus gesehen ist das Hegelsche Hiobbewußtsein eine vom Wissen bestimmte theoretische Theodizee. Kants leidender Hiob ist das Beispiel für Moralität als Bedingung der moralischen Welt, der *Idee* des höchsten Guts, Hegels fordernder Hiob steht für das Bewußtsein zu realisierenden Glücksanspruchs und stellt die Frage nach der Realität des *Begriffs* des höchsten Guts[1349]. Bei Kant liegt in letzter Instanz das Gewicht auf der Macht Gottes (aber als subjektiv angeeigneter Machtspruch der Vernunft); auch Hegel gibt der Macht das ausschlaggebende Gewicht, erkennt aber ihren philosophischen Mangel daran, daß es die Macht *nur Gottes* ist, der im Bewußtsein des Subjekts die Abstraktion der Realität entspricht. Diese Differenz führt zur unterschiedlichen Bewertung der Lösung. Die Unzufriedenheit soll der Zuversicht weichen, sich unterwerfen und bleibt doch unbefriedigtes Wissen (Hegel), die Moralität geht in Glauben über und gibt sich mit der Idee zufrieden (Kant).

Der auffälligste Wandel zwischen Hobbes und Kant, zwischen dem Hegel von 1821 und 1827 betrifft das Verständnis der Weisheit Gottes. Sobald in der Natur der Gottesrede nicht mehr allein die Macht, sondern auch die Weisheit erblickt wird, wird Gott als in der Welt zweckesetzend verstanden. Der Kern dieses Wandels aber sind die zunehmenden Ansprüche des Subjekts, gegenüber der Macht Gottes zu bestehen. Durch fortschreitende Autonomie wird aus dem Hiobbuch die Theodizee, die es bei Hobbes noch nicht sein konnte. Der mit der Weisheit Gottes gesetzte Zweck ist ja nicht allein eine vernünftig eingerichtete Welt überhaupt, sondern eine vom Subjekt Hiob her denkbare; insofern erscheint auch Hiob als Zweck. Hegels und Kants Interpretation haben zugleich deutlich gemacht, daß auch in der Weisheitslinie die Machtdimension wahrnehmbar bleibt, und in letzter Instanz als bestimmend aufgefaßt wird. Denn der Text wird so

---

1346 Michaelis, Dt. Übersetzung des AT, 160.

1347 Budde, Hiob (1896), zählt eine Reihe Interpreten auf ("die meisten der neueren Ausleger"), angefangen mit Eichhorn, die den Text so lesen, "dass der Mensch über die Rätsel der göttlichen Weltregierung nicht nutzlos grübeln, sondern sich dem unerforschlichen, aber weisen Ratschluss Gottes unbedingt unterwerfen solle."(XXVIII) Der kritische Kommentar dazu: "Die Antwort auf die Frage nach dem Leiden des Gerechten bestände dann in der Abweisung der Frage selbst: es ist verboten, sie aufzuwerfen." (XXVIII)

1348 Etwa Bahrd, Koch, Baumgarten, J.H.D.Moldenhawer, Lange.

1349 Diese Unterschiede in der Hiobauffassung wären an die Exegese zurückzugeben. Sie könnte zwischen dem moralischen Hiob (Hi 13) und dem seine Unschuld behauptenden und seinen Glücksanspruch formulierenden Hiob (Hi 31) die theoretisch induzierten Sperren aufzubrechen versuchen.

wahrgenommen, daß von einer Begrenzung des Subjekts die Rede ist, bei der die theoretischen Prämissen des Auslegers darüber entscheiden, ob sie positiv (Kant) oder eher negativ (Hegel) verstanden werden.

Als Ergebnis der problemgeschichtlichen Reflexion kann im Blick auf Hegels Lektüre festgehalten werden, daß sie in der Sache die religionsphilosophischen Interpretationen seit Hobbes voraussetzt. Hegels Auffassung des Hiobbuchs läßt sich aus der Philosophiegeschichte des 18. Jh. erfassen und holt die Theodizeedimension in seine Lektüre ein. Dennoch fällt es schwer, zu sagen, ob Hegels Interpretation im Sinne einer Theodizee wäre wie noch diejenige Kants. Hegelimmanent ist sie vermutlich keine, weil das Hiobbuch nur ein Moment auf dem Wege zum Absoluten ist und vom prinzipiellen Kriterium der Geist-Natur-Diastase her gelesen wird (aber diese Nichttheodizee wäre keine differentia specifica des Hiobbuchs mehr). Doch auf der Ebene der Geschichte (gleichsam aus der theodizeekritischen Perspektive Kants) könnte man Hegels Hiobverständnis durchaus im Sinne einer Theodizee deuten; Hiob weiß seinen Anspruch, der, anders als es Kant sieht, sogar am Ende realisiert wird. Die Zwecke Hiobs erscheinen aufgehoben, allein ihre Realisierung ergibt sich erst im Jenseits des Subjekts[1350].

Diese Überlegungen müssen spekulativ bleiben; vom Thema der Interpretation Hegels her legen sich andere weiterführende Gesichtspunkte nahe, die im folgenden Abschnitt dargestellt werden sollen.

5.2 Individuum und jüdische Religion in der Hiobauslegung des 18. und 19. Jahrhunderts[1351]

Hegels Hiobauslegung stellt in ihrer Orientierung am allgemeinen Zweck des Individuums das Prinzip der religionsphilosophischen Rezeptionsmöglichkeit dar. Verknüpft man dieses Moment des Allgemeinen mit dem Kontext der Auslegung, nämlich der jüdischen Religion, so läßt sich daran eine entscheidende Erkenntnisschicht der Hiobexegese des 18. und 19.Jh. entfalten. Die Themen Individuum und jüdische Religion gehören vor allem im 19.Jh. zusammen und lassen sich als organisierende Prinzipien der Hiobexegese des 18. und des 19.Jh. auffassen. Mit ihnen kommen teils theologiegeschichtlich vorgeprägte, teils ursprünglich nichttheologische Faktoren zur Geltung. Weil sie konstitutiv zusammengehören, bildet die Untersuchung dieses Komplexes einen exemplarischen Bereich der in dieser Arbeit verfolgten Fragestellung. Darüberhinaus können sachlich entscheidende Weichenstellungen für das moderne Hiobverständnis verfolgt werden. Hier läßt sich zeigen, wie die religionsphilosophischen Themen in der Exegese aufgenommen und umgeformt werden.

Die Fragestellung wurde von Hegel aus entwickelt; Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen Hegel und der Exegese werden in der folgenden Untersuchung deutlich hervortreten und damit das spezifische Profil des exegetischen Hiobbildes erkennen lassen. Schon hier kann typologisch verkürzt so formuliert werden: Gemeinsam ist Hegel und der Exegese ein Blick auf das Alte Testament bzw. die jüdische Religion, der Allgemeines und Partikulares, Positives und Negatives, Anzueignendes und Abzulehnendes differenziert. Unterschiedlich ist die konkrete Organisation dieses Ge-

---

1350 Vgl. dagegen C.-F.Geyer, Hiobbuch, 186. Geyer plädiert eher dafür, daß Hegels Äußerungen gegen die Theodizeefähigkeit des Hiobbuchs sprechen, insofern die Zwecke und Bedürfnisse des Menschen überwunden würden und ihnen nicht entsprochen sei. Dagegen meine ich, daß die Zwecke gerade festgehalten würden und sie lediglich unter Realisierungsgesichtspunkten abstrakt erscheinen.

1351 Zu diesem Thema gibt es keine einschlägige auslegungsgeschichtliche Literatur. Die allgemeinen Vorgänge, die sich besonders im historischen Denken abzeichnen, werden dargestellt bei H.Liebeschütz, Das Judentum im deutschen Geshichtsbild sowie C.Hoffmann, Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20.Jahrhunderts; aus theologischer Sicht vgl. die knappen Bemerkungen bei K.Hoheisel, Das antike Judentum in christlicher Sicht, 7-20.

sichtspunkts. Hegel bringt zwar das Thema der jüdischen Religion ein, aber es geht ihm (wie besonders deutlich wird im Gegenlicht der Exegese) um die Wahrheit und die logische Entwicklung des Geistes in verschiedenen Gestalten, um Philosophie also, die der Einheit einer Geistesgestalt nachdenkt. In der Exegese wird die jüdische Religion zwar auch als Trägerin einer bestimmten Geistesformation angesehen, zugleich aber als Vorstufe der christlichen Religion, auch im Sinne einer historischen Vorgeschichte. Daher tritt an die Stelle Hegelscher Entwicklungslogik eine entwicklungshistorische Orientierung. Es wird sich zeigen, daß die Folgen für das Hiobverständnis erheblich sind, weniger in der Wahrnehmung, als vielmehr in der *Applikation* des Textes auf ein bestimmtes Problemfeld in der jüdischen Religion.

Das Problem vor allem der jüdischen Religion hat einen recht genau festzumachenden Vorgang zum Ursprung. Es wird von der Hiobexegese entdeckt, als sie historisch wird. Damit ist das Ende der Orthodoxie, als der offenbarungstheologische Anspruch an den biblischen Text ermäßigt wird, der entscheidende historische und auch sachliche Punkt. Mit dem Zerfall der Inspirationstheorie dringt die historische Reflexion vor und aus beiden Vorgängen folgt "eine schärfere Unterscheidung zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde als zweien verschiedenen Religionen, deren logische Zusammenfassung unter dem Begriff der Einen Offenbarungswahrheit immer stärkeren Bedenken unterliegen musste."[1352] Das Alte Testament rückt aus der Rolle einer Offenbarungsurkunde (des Alten Bundes) in die Rolle eines Dokumentes und einer Quelle einer anderen Religion. Die interpretatorische Perspektive ist dann nicht länger eine in der Hauptsache theologische, sondern verknüpft sich mit einem ganzen Ensemble von Sichtweisen: ästhetischen, moralischen, philosophischen und in erster Linie historischen[1353].

Damit ist das Thema hermeneutischer Vorentscheidungen in der historischen Exegese angesprochen. Diese ist im Übergang von der Orthodoxie zur historischen Auslegung nicht einfach von theologischen zu nichttheologischen Prämissen übergegangen; auch die Orthodoxie, wie generell jeder Zugang zum biblischen Text macht in irgendeiner Weise philosophische Voraussetzungen[1354]. Worauf es ankommt, ist, sich diese Voraussetzungen bewußt zu machen und das heißt in diesem Fall die Veränderungen nachzuzeichnen, die im Übergang vom theologischen System zur historischen Auslegung eingetreten sind. Die folgende Darstellung geht also nicht davon aus, als sei es möglich, voraussetzungslos zu interpretieren; Voraussetzungen sind logisch notwendig (ohne Begriff gibt es keine Erkenntnis), um den Bibeltext gegenwärtig verstehen zu können. Es geht aber darum, das schwierige Verhältnis von Vergangenheit des Textes und gegenwärtigem Interesse des Hiobauslegers anschaulich zu machen; zugleich besteht ein wichtiges Ziel auch darin, den Anspruch des historischen Denkens auf vorurteilsfreie Erforschung dessen, wie es wirklich gewesen ist, mit seiner eigenen Realisierung zu konfrontieren.

Daß sich im Übergang von der Orthodoxie zur historisch-kritischen Exegese ein kritisches Verständnis des Alten Testaments bzw. des Judentums herauskristallisiert, ist nicht das unmittelbare Resultat der reinen Anwendung der modernen Perspektiven, insbesondere der historischen, wenngleich der Gedanke der historisch immer weiter fortschreitenden Entwicklung nach 1750 sicher auch seinen Beitrag lieferte. Kennzeichnend für das exegetische Verständnis des Alten Testaments (und für das theologische gilt in tendenziell umgekehrter Weise das Gleiche) ist vielmehr die nirgends klar re-

---

1352 Diestel, Geschichte, 561.

1353 Diese Verknüpfung von Sichtweisen kennzeichnet auch die einzelne exegetische Argumentation in der Hiobauslegung. Sie ist bei vorwiegender Orientierung am Historischen durch einen offenbar nicht in eine logische Hierarchie zu bringenden Zusammenhang von theologischen, historischen, ästhetischen und philosophischen Argumenten charakterisiert. Es spielen daher sowohl historische Datierungsfragen als auch inhaltliche Argumente eine Rolle und beide Seiten können begründende Funktionen erhalten.

1354 Vgl. dazu K.Barth, Kirchl. Dogmatik I, 2, 816f.

flektierte Mischung theologischer und nichttheologischer Prämissen[1355]. Offenbarung und Historie gehen jene Verbindung ein, die für das moderne Christentum kennzeichnend ist und die in der Exegese als die angemessene Einstellung zum Problem der Moderne aufgefaßt wird. Eben diese Mischung dürfte aber eine der Ursachen für die kritische Bewertung des Alten Testaments in der neueren Theologiegeschichte sein. Doch ist diese Beobachtung noch zu ungenau. Es gibt einen Vorgang, auch für die Geschichte der Hiobexegese von zentraler Bedeutung, der sich so noch nicht erfassen läßt, nämlich die Vorzugsbehandlung, die dem Hiobbuch (wie einigen anderen Texten des Alten Testaments) in der Moderne zuerkannt wurde. Wir haben bereits gesagt und bei Hegel beobachtet, daß sich das Alte Testament unter den neuen Gesichtspunkten dissoziiert in je nach Kriterien nahe und ferne Bestandteile[1356], Allgemeines und Partikulares. Diese differenzerzeugende Perspektive ist aus der theologischen Unterscheidung von Altem und Neuem Bund *nicht direkt* abzuleiten, aber sie hat dort eine Vorgeschichte. Obwohl das Alte Testament als Ganzes kanonisch verstanden wird, kann z.B. eine vormosaische bzw. nichtisraelitische Herkunft des Hiobbuchs bereits sowohl ein Problem als ein Vorzug sein. Aber das wirkt sich insofern nur begrenzt aus, als die letzte Klammer des Ganzen der Heilige Geist (als autor primarius) und Gottes Handeln in Israel und der Welt ist. Die theologische Unterscheidung von Altem und Neuem Bund arbeitet einem allgemeinen kritischen Begriff des Alten Testaments vor und sie wirkt vermutlich auch tendenzverstärkend in der Exegese mit; jedenfalls wird sie gelegentlich im Rückgriff auf Luther begründet. Die Sichtweise, die

---

1355 Ein Beispiel: Man täuscht sich leicht, wenn man die theologischen Voraussetzungen etwa bei Wellhausen nicht bemerkt und ihn für einen reinen Historiker hält. Bei ihm liegt das für die moderne historische Theologie konstitutive Gemisch der Voraussetzungen vor, durch das Historie und Theologie zu einer Art religiösem Idealismus vermittelt werden, und Wellhausen bleibt in allem methodischen Historismus Theologe, und umgekehrt: er ist als Theologe Historiker, wie wir aus der Gegenüberstellung seiner Hiobauslegung mit derjenigen von E.Meyer erkennen werden (s.u.S.270ff). Das ist mannigfach zustimmend nachgewiesen worden (vgl. etwa L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 229-243; H.Hoffmann, J.Wellhausen, 44ff). Was manchem Historiker jedoch als bei weitem zu theologisch erscheinen mag, wurde für Wellhausen und die Theologie umgekehrt zum Problem; Wellhausens Arbeit schien nicht mehr theologisch genug (zu dieser Frage vgl. R.Smend, Nachkritische Schriftauslegung, 224-226). Wellhausen hat die Fakultät gewechselt, obwohl man nicht sagen kann, daß Wellhausen biblische Texte rein historisch betrachtet habe. Das Problem des Verhältnisses von Historie und Offenbarung bzw. Theologie ist das vielleicht kritischste in der modernen Theologie überhaupt und es bleibt vielleicht unlösbar, solange die geschichtlich-gesellschaftliche Formation besteht, die es hervorgebracht hat. Man kann es freilich erkennen. Die Stillstellungen R.Smends (die historische Kritik dient dem Glauben, weil sie negativ zeigt, woran er sich nicht halten darf, [a.a.O., 222]), beabsichtigen, an dem prinzipiellen Problem vorbeizugehen und den neuprotestantischen Versuch der Harmonisierung von Historie und Theologie fortzuschreiben.

1356 Einen guten Einblick in die Beurteilung, die im 18.Jh. darüber möglich war, gibt die Beschreibung Stäudlins, der 1797 rückblickend den Prozeß der Bewertung des Alten Testaments im 18.Jh. folgendermaßen charakterisierte: "Es war eine Zeit, wo man den heiligen Büchern der Juden überall die christliche Glaubens- und Sittenlehre aufdrang; itzt ist man geneigt, überall gar nichts in ihnen zu finden, was für die reinere Religion und Sittenlehre wichtig wäre, und überhaupt immer das für das Wahrere und Richtigere zu halten, was diese Bücher am tiefsten herabsezt. Uebrigens hat man darinn gewissermasen mit den poetischen Büchern eine Ausnahme gemacht. Man hat wenigstens ihren poetischen Geist aufs höchste erhoben, und ihnen selbst oft Schönheiten zugeschrieben, und sie mit Blumen geschmückt, die ihnen fremd und einem neueren Zeitalter abgeborgt waren." Stäudlin möchte die Aufmerksamkeit nun auch auf die moralischen Aspekte lenken (und zwar offenbar ansetzend bei den ohnehin schon favorisierten poetischen Büchern): "Dagegen hat man die reineren religiösen und moralischen Keime, die in ihnen liegen, fast durchaus verkannt, und sie, so wie überhaupt die Bücher des A.T. nur sehr wenig für die Geschichte der Religion und Moral benuzt." (Stäudlin, Hiob, 132f) Eichhorn empfiehlt hingegen eher den poetischen Wert, vgl. seine Rezension zu S.C.Pape, Hiob, in ABBL 8, 1797, 552.

das Alte Testament in sich differenziert, entspringt dagegen einem etwas anderen Vorgang[1357]. Beobachten läßt sich diese Differenz nicht allein in der philosophischen Perspektive, sondern auch in der exegetischen. Nahezu die gesamte alttestamentliche Forschung im 19.Jh. benutzt die Unterscheidungen von Hebraismus und Judaismus bzw. Israel und Juda. Meist wird darin schlicht das Ergebnis historischer Forschung gesehen[1358]. Doch diese scharfe Unterscheidung kann sich nicht allein aus der historischen Untersuchung ergeben, sie beruht offenbar gerade aufgrund ihrer logischen Ausschließlichkeit auf nichthistorischen Prämissen. Auf dieser Ebene ließe sich der Ursprung dieser Differenz in Konstellationen suchen, in denen das Alte Testament nicht als Ganzes abgelehnt werden soll, sondern aus geschichtsphilosophischen (Hegel) oder theologischen (z.B. Wellhausen) Gründen eine positive Verbindung zum Christentum behalten soll[1359]. Zu bedenken sind aber auch die Vorformen dieses Gedankens im schon frühchristlichen Akzent auf den Propheten und im Widerspruch gegen das Gesetz, in Luthers theologischer Interpretation des Alten Testaments bei gleichzeitiger Kritik des jüdischen Zeremonialgesetzes, in den heilsgeschichtlichen Reflexionen der Orthodoxie, die sich am Problem der Zuordnung Hiobs zur israelitischen Religion entzünden. Mit dem Ende der theologischen Hioblektüre tritt aber eine moderne Transformation dieser Fragestellung auf, so daß der Unterschied zwischen kanonischer und nichtkanonischer Lektüre merklich wird. Mehr noch, das Hiobbuch ist sogar ein exemplarischer Text, an dessen Rezeption im 18.und 19.Jh. der Unterschied zwischen kanonischer und nichtkanonischer Lektüre herausspringt. Dieser Unterschied kommt daher, daß in der historischen Exegese der Zweck des Hiobbuchs in der Opposition gegen die jüdische Religion gesehen wird, was in dieser Weise in der theologischen Auslegung nicht der Fall ist. Das bedeutet zugleich, daß die explizit theologischen Hiobinterpretationen im Prinzip nicht zum Themenbereich des folgenden Abschnitts gehören; sie werden gleichwohl mitbehandelt, um das Profil der historischen Hiobexegese anschaulicher herausarbeiten zu können.

1357 Es erweist sich auch hier als empfehlenswert, in der Analyse dieser Prozesse zwischen dem Alten Testament als Text und dem Judentum als Religion zu unterscheiden. Denn in der Regel ist das Judentum jener Komplex, der als Ganzer der Kritik verfällt, während eben im Alten Testament auch Bestandteile gesehen werden, die nicht "jüdisch" sind. So brachten nach Liebeschütz die "ausgedehnten Studien, die zu einer tieferen Würdigung von biblischer Geschichtsschreibung, Prophetie und religiöser Dichtung führten, ... eine schärfere Betonung des Gegensatzes von Judentum und Christentum mit sich ... ". Interesse und Sympathie der Gelehrten waren "ganz denjenigen Seiten zugewandt ..., deren Nachwirkung in großen Zügen in den Geist des Abendlandes eingetragen ist. Das ließ die Gesetzesreligion ... in einem Schatten ..." (a.a.O., 337). Der Gegensatz von Christentum und Judentum tritt im 19.Jh. so auf, daß er sich innerhalb des Alten Testaments wiederholt (vermutlich ist hier auch die Einwirkung des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium mitzubedenken, darüberhinaus ist die Einwirkung heilsgeschichtlicher Theologumena der Orthodoxie nicht zu verkennen). Faktisch liegt diese Unterscheidung auch etwa bei Hegel und Herder vor, wenn sie das Judentum als historische Größe (in der Geschichtsphilosophie) niedriger bewerten als in religiöser Hinsicht (Geist der Ebräischen Poesie und Vorlesungen über die Philosophie der Religion), welcher Unterschied sich durch die poetischen und philosophischen Texte des Alten Testament begründet.

1358 Vgl. dazu im einzelnen J.M.Schmidt, Die jüdische Apokalyptik, 2.Aufl. 1976, 11-26.

1359 Selbst bei Schleiermacher, der das Alte Testament für die christliche Lehre ganz aufgeben wollte (vgl. Der christliche Glaube, 2. Aufl., § 132,2, hg.v.M.Redeker, Bd. 2, 307), schlägt sich noch die Differenz im Alten Testament nieder. Es sind die Propheten und Psalmen, bei denen es sich allenfalls rechtfertigen lasse, sie dem Neuen Testament als Anhang beizufügen (vgl. a.a.O., § 132,3). Eine "Auswahl der *schönsten* Psalmen, Sprüche, Propheten" wollte auch Wilhelm II. noch der christlichen Bibel (dem Neuen Testament) hinzufügen als jenen Rest, der übrigbleibt, wenn man sich vom Judentum losgemacht hat, vgl. C.Hoffmann, Juden und Judentum, 167, Hv. J.M.). Zu den politischen Verwendungsmöglichkeiten der inneralttestamentlichen Antithese vgl. C.Hoffmann, a.a.O., 257.

Die Gliederung des Abschnitts weist darauf hin, daß das Thema erst im 19.Jh. ganz ans Licht tritt. Die Auslegungen des 18.Jh. bereiten es nur vor; ihre eher rational-moralische, in der Frühzeit noch theologisch geprägte Sichtweise läßt sich als Sperre gegen seine völlige Entfaltung verstehen[1360].

5.2.1 Das 18. Jahrhundert

"An Jobus Israelita?" fragt F.Spanheim in der Historia Jobi[1361] und stellt gegen Spinoza fest, daß Hiob kein Heide gewesen sei[1362], sondern von Nahor, dem Bruder Abrahams abstamme und damit in eine Seitenlinie des Volkes Gottes gehöre. Dies alte Problem der Zugehörigkeit Hiobs zu Israel hat im 17. und 18.Jh. weniger in den rechtfertigungstheologischen Reflexionen zum Hiobbuch seinen Platz, als vielmehr in heilsgeschichtlichen. Aus dieser Linie der theologischen Interpretation dürfte sich die moderne, historische Behandlung des Problems wenigstens indirekt herleiten lassen. Die Veränderungen, die dieser Übergang mit sich bringt, sind Themen dieses Abschnitts. Ob Hiob Israelit war oder nicht, faktisch gehört er dadurch, daß sein Buch in den Heiligen Schriften steht, in den Bereich der heilsgeschichtlichen Handlungsweise Gottes, wenn auch nicht in den engeren, israelitischen, so doch in einen weiteren. Ein besonderer Vorzug verband sich für Hiob damit in der Regel nicht, eher konnte das Gegenteil der Fall sein. So zeigt Baumgarten, daß dem Hiobbuch wegen seiner vormosaischen Herkunft keine theologische Dignität verlorengeht und es als eine göttliche Schrift zu betrachten ist. Wie für Spanheim (und für viele andere Exegeten[1363]) stammt für Baumgarten Hiob von Nahor ab, dem Bruder Abrahams, und kann so zwar "nicht eigentlich zum Volck Gottes gerechnet werden, wenn man dadurch die Israeliten versteht, sonderlich von ihrem Ausgang aus Egypten an; doch aber noch weniger für einen Heiden ausgegeben werden, wenn damit ein Glied eines abgöttischen Volckes, so sich durch Götzendienst vom Volck Gottes unterscheidet, gemeinet wird."[1364] Die letzte Begründung für die ausführlich dargelegte Göttlichkeit des Buches liegt aber in seiner, den Zusammenhang Hiobs mit dem Heilshandeln Gottes voraussetzenden, faktischen Kanonizität, die durch innere sowie durch äußere Zeugnisse (des Alten und Neuen Testaments und der jüdischen und christlichen Tradition) erwiesen wird[1365]. Ähnlich argumentiert 1734 auch der orthodoxe Reimarus. Hiob, obwohl nicht Israelit, hatte dennoch "die wahre Religion"[1366] und Gott konnte ihn in seinem Sprechen durch Eingebung leiten. In einigen theologischen Auslegungen aber gewinnt Hiob durch sein Nichtisraelitsein doch bereits eine gewisse Vorzugsstellung, insofern er nicht unter die besonderen mosaischen Erziehungsmethoden fällt, mit denen Gott das Volk Israel führt. Hiobs wahrer Glaube war gleich der evangelische, nicht der israelitische. Für J.F.Bahrd hatte Hiob, der kein Beschnittener war, dennoch teil an der messianischen Religion und dem evangelischen Glauben Israels, nur "von dem Mosaischen Gesetze, und der

---

1360 Das in der Darstellung mitzubedenkende Problem besteht darin, daß der zugrundeliegende Übergangsprozeß von theologischer zu historisch-philosophischer Betrachtungsart nicht einlinig verlaufen ist. Selbst jenseits der orthodoxen Exegese ändern sich noch die interpretatorischen Voraussetzungen vom historischen Rationalismus der historisch-kritischen Exegese des Endes des 18.Jh. zum hegelschen Idealismus und weiter zum Historismus. Für die geistesgeschichtlichen Prozesse vgl. Liebeschütz' Studie über das "Judentum im deutschen Geschichtsbild".

1361 Historia Jobi, 138.

1362 A.a.O., 273.

1363 Vgl. Reimarus, Vorbericht, Cap. II, § 8, Anm. g.

1364 Baumgarten, Hiob, 10. Baumgarten wendet sich hier, wie Spanheim, speziell gegen Spinoza, der im Tractatus von Hiob als Heiden gesprochen hatte.

1365 Baumgarten, Hiob, 16-22.

1366 Reimarus, Vorbericht, Cap. VIII, § 6.

ganzen Einrichtung des Levitischen Gottesdienstes der Jüden"[1367] findet sich bei ihm nichts, was aber auch nicht notwendig ist, da das mosaische Gesetz eine spezielle Einrichtung Gottes zur Erziehung der Juden ist[1368].

Daß Hiob hier schon evangelisch glaubt, weist auf die Problemlösung voraus, die die historische Exegese fortschreiben wird, wobei sie jedoch die theologischen Prämissen weitgehend reduziert, verdeckt und durch moralische, philosophische und ästhetische ersetzt oder ergänzt. Bei Bahrd kann sich der später festzustellende scharfe Unterschied zwischen Hiob und der jüdischen Religion nicht bemerkbar machen, da beide unter dem vereinheitlichenden Gesichtspunkt des Heilshandelns Gottes verbunden sind. Ohne die Inspirationslehre, in nur poetischer Perspektive, wird der Unterschied zwischen Hiobbuch und israelitischer Religion schärfer betont. So heißt es bei Lowth in der 32. Vorlesung: "Inter omnia sacri codicis monumenta exstare quodammodo mihi videtur liber Jobi, quasi singulare quoddam atque unicum; utpote minimam omnium cum caeteris habens cognationem, nullam cum Israelitarum rebus necessitudinem."[1369]

Diese Singularität ist ein erstes Kennzeichen einer modernen Perspektive auf das Hiobbuch, die ihn nicht mehr vom Handeln Gottes her versteht. Vom Beginn der historischen Exegese an erleidet das Hiobbuch, anders als die meisten anderen alttestamentlichen Bücher keine Abwertung, sondern eine Bedeutungsverdichtung. Es besticht durch seine Menschlichkeit, die eine unmittelbare individuelle Rezeption erlaubt, etwa in Krankheitszeiten[1370], oder es wird verstanden als Kunstwerk, das den Vergleich mit der Weltliteratur nicht zu scheuen braucht[1371]. Dabei spielt häufig der empfundene offene oder latente Gegensatz gegen die israelitische Religion seine freilich noch nicht sehr prominente Rolle. Denn die Konfrontation mit der israelitischen Religion ist nicht das Thema des Textes, sondern hauptsächlich ein Mittel, um Datierungs- und ästhetische Fragen zu klären. Für diejenigen, die das Hiobbuch früh (in der Mosezeit) datieren, ergibt sich ein allgemeiner moralischer Gegensatz gegen den "Mosaismus" und hier wird die moralische Verwandlungsstufe der theologischen Sicht von J.F.Bahrd erkennbar. So bewundert Niemeyer das Aufgeklärte in der Denkungsart des Hiobverfassers und erklärt, "daß ich einen sehr grossen Vorzug vor den folgenden Schriften des A.T. darin bemerke, wo die mehrere Verdorbenheit und Härte des jüdischen Volks eine so reine Moral fast unmöglich gemacht zu haben scheint. Eben dis ist mir ein starker Grund, den Dichter vor den Zeiten des jüdischen Gesetzes zu suchen, wo der Nationalcharakter der Juden noch nicht herschte, und würklich in vieler Absicht eine reinere Religion, die Religion der Patriarchen, unter einem Theil des menschlichen Geschlechts war."[1372] Den Beweis gegen die, "welche sehr dreist behaupten, in den Büchern des A.T. stehe nichts von Menschenliebe"[1373], liefert die "reine Moral des Evangeliums"[1374] im

---

1367 Bahrd, Paraphrastische Erklärung, 45. Hiob steht unter der Regierung Gottes, der schon zu Moses Zeiten die evangelische Religion antwortet. Wie der Satan das Volk Israel versuchte, so hat er sein Auge auch "auf den blühenden Wohlstand der Religion Jesu in dem benachbarten Arabien gerichtet, da Hiob als ein treuer Verehrer des Heylandes, den Glauben an seinen Namen mit großem Eifer auszubreiten suchte." (A.a.O., 46)

1368 So auch etwa A.Calmet, Commentarius literalis, Bd. 5, für den Hiob nicht durchs Gesetz, sondern durch Vernunft und Gnade geleitet wurde (318).

1369 Lowth, Praelectiones, ed. Michaelis, 644.

1370 Vgl. H. Sander, Das Buch Hiob zum allgemeinen Gebrauche (1780), Vorrede, unpag. (1); ebenso Herder, XI, 320.

1371 Das dürfte der Gedanke Eichhorns sein; vgl. Einleitung, 599.

1372 Niemeyer, Charakteristik, 593.

1373 Niemeyer, a.a.O., 596.

1374 Ebd.

Hiobbuch[1375]. Hier ist wieder das Evangelium für Hiob, aber jetzt moralisch gewendet und damit tritt ein zweites Moment neben der Singularität des Buchs heraus: sein Gegensatz gegen die jüdische Religion.

Diese moralische Behandlung des Problems änderte sich, als die Frühdatierung ins Wanken geriet. Eichhorn legt in den späteren Auflagen seiner Einleitung, immer noch im Plädoyer für eine frühe Ansetzung, die Aporie des historischen Rationalismus in der Frage der Bewertung und Datierung des Hiobbuchs dar. Hinsichtlich der "Religions-Philosophie des Verfassers"[1376] macht er sich das Argument für die spätere Datierung zum Einwand: Wie hat "doch ein Buch mit so reinen Begriffen von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung, und mit der richtigen Vorstellung, daß Glück und Unglück noch kein Beweis für Tugend und Laster wären, in so frühen Zeiten ... abgefaßt werden können" und wie hätten "die Israeliten so lange bey den rohen Begriffen von zeitlichem Glück und Unglück als Belohnung und Strafe Gottes ... stehen bleiben können, wenn in so frühen Zeiten das Gedicht vorhanden gewesen wäre, aus dem sie von dem Gegentheil hätten überzeugt werden können?"[1377] Aber, so lautet der Versuch der Entkräftung des Einwandes, die Israeliten waren ohnehin unbelehrbar, sie hätten zu keiner Zeit aus dem Hiobbuch etwas lernen können, denn ihre irrigen Begriffe "dauerten ja noch nach dem Exil fort, und erst das Christenthum hat sie berichtiget."[1378] Eichhorn bleibt bei der Entsprechung, die auch Niemeyer annimmt: Hier Christentum / Evangelium / Moral und Hiobbuch, dort das mosaische Judentum. Diese Auffassung gleicht in ihrer Struktur immer noch der orthodoxen von Bahrd oder Baumgarten, doch ist nunmehr das integrierende theologische Element der Regierungsweise Gottes weggefallen und dafür die beide Seiten gegeneinander spannende Moral hineingekommen.

Eichhorn umschrieb nun recht genau die Ansicht, gegen die das Hiobbuch argumentieren sollte: irdisches Glück sei der Lohn der Tugend. Anders als es Eichhorn wollte, war aber eine Interpretation, die die kritisierte Ansicht auch zur historischen Voraussetzung des Buches machte, viel logischer. Denn war das Hiobbuch *nach* Mose zu plazieren, so konnte es herausgenommen werden aus der umständlichen Konstruktion eines reinen Anfangs, dem der Rückgang zum Mosaismus folgte, wonach wiederum der langsame Aufstieg zur Geistigkeit des Christentums einsetzte[1379] (so daß gleichsam über das Tal des Mosaismus hinweg Hiobbuch und christliche Moral einander grüßten) und in den historischen Zwischenbereich zwischen Altem und Neuem Testament plaziert werden. Fortan wurde der Sinn des Hiobbuchs nicht mehr ausschließlich immanent bestimmt, sondern von der historischen Entwicklung der Religion Israels her.

Das blieb nicht ohne Auswirkung auf die Aneignung des Buchs. Ermöglichte die Annahme vormosaischer Ursprünglichkeit in Moral und Tugend die unmittelbar menschliche und christlich-moralische Aneignung, so ist mit dem bereinigten Entwicklungsgedanken die direkte moralische Anknüpfung ans Hiobbuch versperrt, obwohl das Hiobbuch historisch näher gerückt ist. Denn impliziert die alte Ansicht einen transhistorischen Universalismus der Moral, so steht nun der auslegende Exeget auf einem Standpunkt, der historisch betrachtet notwendig noch höher und vollendeter ist als derjenige des gegenüber dem Mosaismus schon einen Fortschritt dokumentierenden Hiobbuchs. Die moralische Anknüpfung tritt nun zurück gegenüber der geistesgeschichtlichen Reflexion.

1375 Das ist auch Herders Ansicht im Geist der Ebräischen Poesie: Das Hiobbuch enthält die reine patriarchale, vorjüdische Menschheitsmoral.

1376 Eichhorn, Einleitung, 4.Aufl., 172.

1377 Eichhorn, a.a.O., 172f. Dieser Einwand auch bei Stuhlmann, Hiob, 50f.

1378 Eichhorn, a.a.O., 173.

1379 Vgl. auch L.Diestel, Geschichte, 680. Diese Konstruktion ist auch romantisch, insofern sie die Früh- und Vorzeit idealisiert; de Wette denkt in ihr (mit dem Mosaismus als Anfang) und auch noch Wellhausens Israel ist so gemeint, vgl. L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 211f.

Das ist das Grundmoment nahezu der gesamten historischen Hiobauslegung des 19.Jh.: die religiöse und historische Höherentwicklung von der jüdischen zur christlichen Religion. Mit diesem Übergang von der qualitativen Parallelität in der heilsgeschichtlichen Reflexion bzw. im aufklärerischen Universalismus in die profane Entwicklungsgeschichte werden auch deren Gesetze mit übernommen, nämlich die innere, vorwärtstreibende Widersprüchlichkeit, der Kampf der menschlichen Interessen und Vorstellungen gegeneinander, des Christlichen gegen das Jüdische, das Fortschreiten durch die Negation hindurch. Kein Zufall ist es dann, daß ein deutlicher Sinn des Hiobbuchs fortan die Kritik der jüdischen Religion ist. Zwar kann die genaue Zuordnung zur jüdischen Religion differieren. Doch sehr häufig wird die Position der Freunde Hiobs (in der religionsphilosophischen Auslegung die doktrinale Theodizee) zum Kennzeichen der jüdischen Religion, nämlich der mosaischen Vergeltungslehre, gegen die Hiob sich wendet. Bei den Auslegungen des 18.Jh., die das Hiobbuch nicht für vormosaisch hielten, sondern es in die Zeit Salomos und Davids setzten, bildete sich das Argument bereits vor; so bei Reimarus 1734: "Meines Erachtens ist zu der Zeit, wie das Buch geschrieben ist, das von den meisten geglaubt worden, welches aller Freunde Hiobs ihr Satz war; Frommen könnte es nicht böse und Gottlosen nicht gut ergehen; Dagegen Hiob mit seinem Exempel sowohl als Reden, das Gegentheil erweiset. Und wegen dieses Haupt Satzes wird Hiobs Rede von Gott gebilliget, der Freunde ihre aber gemißbilliget. Diese Lehre muß wohl zu Davids Zeiten und nachher nöhtig gewesen seyn einzuschärffen, wie man aus Davids Schrifften selbst siehet, weil die Zufälle der Frommen Anstoß gaben, und von vielen gar zur Verleugnung der Vorsehung gemißbrauchet wurden."[1380]

Allerdings ist hier die Position der Freunde nur als eine der in Israel historisch möglichen Ansichten verstanden; sie wird erst gegen Ende des 18. und im 19.Jh. zum Kennzeichen für die jüdische Religion überhaupt bzw. des als kritischen Punkt gesehenen Mosaismus. Aber bereits Hufnagel (1781), der das Hiobbuch auch in die Zeit Davids setzt, gewinnt die Idee des ganzen Buches aus der Kritik der Freunde Hiobs. Die Idee besteht darin, "einem herrschenden Nationalvorurteil entgegen zu arbeiten, das den Unglüklichen in jedem Falle zum Sünder, und jeden Glüklichen zum Rechtschaffenen machte."[1381] 1797 (bei C.F.Stäudlin) haben sich die dann in den Auslegungen des 19.Jh. weiter verarbeiteten Grundmotive bereits deutlich verfestigt, das Hiobbuch erblickt man bereits nach dem Gesetz. Besonders ist auf die einschlägige Verknüpfung des Nichtmosaischen mit dem Philosophischen aufmerksam zu machen.

"Der Verfasser des Buchs lebte zu einer Zeit, wo der blinde Glauben an das Mosaische Gesez bei einzelnen Hebräischen Weisen sich nach und nach mässigte, wo selbst bei einzelnen Zweifel dagegen entstanden und sie über Gott, Natur und Menschenbestimmung zu philosophiren anfingen, ja er selbst gehörte unter diese Weise. Vorher galt allein der Buchstabe des Gesezes, und die ganze Religion des Volks war in diesem Geseze mit enthalten. Alles, was ein höheres Interesse erhielt, mußte es von diesem Geseze erhalten. Es war eine gesunde Regel fürs bürgerliche Leben, aber ein Joch für den Geist, erst für eine entferntere Zukunft versprach es durch gewisse darinn enthaltene Keime edlere Früchte. Der Verfasser unsers Buchs zerbrach die Fesseln jenes Gesezes und erhob sich zu freieren Reflexionen, zu höheren und

---

1380 Reimarus, Vorbericht, Cap. VIII, § 9.

1381 Hufnagel, Hiob, Einleitung, unpag., Abschnitt Nr.14. Druckfehler "'dem' Unglüklichen" verbessert.

allgemeineren Gesichtspuncten. Er streitet selbst wider einen Grundsaz des Mosaischen Gesezes, daß Unglück immer dem Laster, Glück immer der Tugend nachfolge."[1382]

5.2.2 Das 19. Jahrhundert

War das Hiobbuch im 18.Jh. vormosaisch, hatte es Teil an der unverdorbenen Ursprünglichkeit, proklamierte es die reine Moral, so wird es im 19.Jh. nachmosaisch, ja nachjüdisch, es wird aus einem Moralbuch zu einem Werk des Unglücks, der Tragödie des Endes einer Religion, zu einem Zeichen des Untergangs, aber als solches wiederum auch der Moment des Übergangs[1383]. Vielleicht gibt es in der neueren Auslegungsgeschichte kein anderes Buch, das Veränderungen im exegetischen Problembestand in solchem Ausmaß unterlag und dennoch im Bewußtsein der Exegeten so konstante Bedeutungen aufwies: einerseits nicht mit der jüdischen Religion identisch zu sein, andererseits dem vorwissenschaftlichen, subjektiven Zeitgefühl der Exegeten Ausdruck zu verschaffen.

Beide Motive machen den Bedeutungsgehalt des Hiobbuchs im 19.Jh. aus und sie bleiben relativ stabil, obwohl die exegetische Wissenschaft in viele Richtungen und Schulen differenziert erscheint, die ihrerseits wieder Einflüssen aus

---

1382 Stäudlin, Hiob, 236f. Ähnlich auch G.L.Bauer, Theologie des Alten Testaments (1796), 344: "Ein moralisches Buch ist auch das Buch Hiob, das wir nicht nur wegen seiner schönen und richtigen moralischen Lehren schätzen, sondern das wir auch unter den hebräischen moralischen Schriften am höchsten halten, weil es den Grundsatz aufstellt, daß nicht immer der Fromme glücklich, der Gottlose unglücklich sey ...". In den "Beylagen" dazu heißt es dann, im Hiobbuch sei Gott kein Nationalgott, der Verfasser "vergaß völlig seine israelitischen Vorurtheile, Volksreligion, Nationalglauben, und lehrte eine reine Vernunftreligion, und Moral." (155)
Am Ende des 18.Jh. angekommen, ist daran zu erinnern, daß diese Deutung hauptsächlich von Exegeten vollzogen wird, also in irgendeiner Weise christlich-theologische Prämissen mit sich trägt, auch wenn diese unter der historisch-moralischen Argumentation verborgen bleiben. Anders jedenfalls als die Exegeten versteht Lessing das Hiobbuch. Der § 29 der Erziehung des Menschengeschlechts lautet: "Der und jener Israelite mochte freilich wohl die göttlichen Versprechungen und Androhungen, die sich auf den gesamten Staat bezogen, auf jedes einzelne Glied desselben erstrecken, und in dem festen Glauben stehen, daß wer fromm sei auch glücklich sein müsse, und wer unglücklich sei, oder werde, die Strafe seiner Missetat trage, welche sich sofort wieder in Segen verkehre, sobald er von seiner Missetat ablasse. - Ein solcher scheinet den Hiob geschrieben zu haben; denn der Plan desselben ist ganz in diesem Geiste." Bezieht man den näheren Kontext mit ein (das Problem der Entwicklung der menschlichen Vernunft, dargestellt anhand der Unsterblichkeitsvorstellung), so läßt sich folgendes sagen: Das Hiobbuch ist nach Lessing (der damit den Stand der deutschsprachigen Exegese seiner Zeit voraussetzt) geschrieben, bevor die Erfahrungen des Exils den Glauben an das Glück der Frommen zunichte machten (vgl. § 30). Dieses Problem kann also noch plausibel gelöst werden und dies muß, da man zu Hiobs Zeit noch nicht den Unsterblichkeitsglauben kennt, innerweltlich geschehen. Das Hiobbuch ist diese Problemlösung, und das bedeutet, Lessing liest es als Geschichte vom endlichen Glück des tugendhaften Hiob, während die Exegese genau umgekehrt argumentiert und Hiob gegen diese These Stellung nehmen läßt. Hier läßt sich der Kern des rezeptionsgeschichtlichen Problems formulieren: Lessing denkt streng entwicklungsgeschichtlich, das Hiobbuch kann nicht von einer höheren Form der Erfüllung sprechen und es soll dies auch nicht tun. Die Exegese stimmt im 18.Jh. dem ersten Teil des Satzes zu, will aber den zweiten Teil nicht wahrhaben: Wenn Hiob schon nichts von der christlichen Unsterblichkeit wußte, so soll er wenigstens nicht völlig im alttestamentlichen Vorstellungszusammenhang verhaftet sein, vielmehr ihn negieren. Vgl. weiter u. S.339f.

1383 Auch auf der praktischeren Rezeptionsebene ist dieser Umschwung festzustellen. Man denke an die die edlen Tugenden feiernde Interpretation etwa Niemeyers, man betrachte ferner etwa H.Sanders "Buch Hiob zum allgemeinen Gebrauche" (1780), der es als "gemeinnüziges Werk zur Beförderung der Gottseligkeit" (Vorrede) dachte, das die weise Güte Gottes aufdecke, die die leidende Seele beruhige. Dagegen gibt etwa H.Schultz 1869 einem ganz anderen Empfinden Ausdruck. Für ihn ist das Hiobbuch schwer verständlich, fremdartig, jedenfalls nicht zur Erbauung, voller Zweifel und Skepsis (vgl. Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit); ähnlich auch A.F.C.Vilmar, Wie soll das Buch Hiob praktisch-erbaulich behandelt werden? (PThB, 11, 1866), der (vielleicht direkt gegen H.Sander) sagt: Das "Buch Hiob ist, seinem wahren Wesen nach, kein Buch für Alle insgemein." (A.a.O., 58) Diese Warnungen vertragen sich aber gut mit der Behauptung, daß das Hiobbuch gerade für die Zeit des Interpreten geschrieben sei (s.u.S.263f).

Theologie, Romantik, Rationalismus, philosophischem Idealismus und Historismus unterliegen. Angesichts dieser Vielfalt wäre zunächst zu vermuten, die Darstellung stünde vor dem Problem, sich in sehr viele Einzelansichten vertiefen zu müssen. Doch im 19.Jh. selbst ist schon bemerkt worden, daß das exegetische Verständnis des Hiobbuchs quer zu den Schulen verläuft. Nach Diestel ist nämlich das Hiobbuch "fast das einzige ..., bei welchem die Differenzen sich nicht nach den theologischen Hauptrichtungen gruppieren."[1384] Es scheint sich dem Zugriff der Systeme zu entziehen und einen Wert zu besitzen, der es zum Eigentum aller Exegeten jenseits ihrer wissenschaftlichen Differenzen macht. Reuss formuliert 1881: "Immerhin wird die Einordnung des Werkes in einen bestimmten Abschnitt der Geschichte ein Gegenstand des Streites bleiben für alle Zeiten und Schulen: über den Werth desselben sind sie längst einig."[1385] Zu dieser Ansicht trug vermutlich bei, daß das Hiobbuch trotz mannigfacher exegetischer Probleme nicht im Brennpunkt der exegetischen Debatten stand, wie etwa das Pentateuchproblem oder die Propheten. Die für die Hiobexegese wissenschaftlich notwendigen Umstellungen wurden ohne großes Aufsehen vollzogen, immer war es so, daß man relativ unabhängig von der wissenschaftlichen Kritik, weitreichende Datierungsunterschiede hinnehmend, dem Hiobbuch einen menschlichen Wert zuschreiben konnte, der nicht immer gleichmäßig war und manches Mal recht differenziert, tendenziell aber sich zur Allgemeinheit aufspreizte und zumindest in der vor- und nachhegelschen Phase eine kritische Konstante besaß: er galt nicht für die jüdische Religion, sondern gegen sie. Im 19.Jahrhundert wird das Allgemeine, anders als im 18.Jh., weniger in der universalen Moral gesehen, sondern gemäß den idealistischen Tendenzen im Individuum. Das ist der grundlegende Begriff, der die Rezeption jenseits der Kritik erlaubt. Es ist jedoch nicht möglich, ihn als Begriff vorweg zu umschreiben; vielmehr kann man unterstellen, daß die Exegese eine allgemeine Vorstellung teilt, die recht unterschiedlich benannt wird (Selbstbewußtsein, sittliche Persönlichkeit) und die man sich auch bemüht, theologisch zu interpretieren[1386]. Eine Vorstellung vom Individuum und eine in den biblischen Texten fixierte Geschichte der Entstehung des Individuums bilden die Maßstäbe für das Unternehmen der Exegese, Hiob eine Stelle inner- oder außerhalb des Judentums anzuweisen[1387].

Die zitierten Stimmen aus dem 19.Jh. zeigen, daß das *Problem* der Fragestellung, obwohl sie (nicht in allen, aber) in den meisten Auslegungen eine Rolle spielt, nicht im Gesichtsfeld der Exegese liegt und ihre Beantwortung sich aus dem Fundus der Prämissen speist. Was darzustellen ist, ist ein Syndrom von Voraussetzungen und Interessen in der Hiobexegese, in Variationen, die sich nach der jeweiligen Zusammensetzung des theologisch-historischen, philosophisch-ästhetisch-moralischen Perspektivenbündels differenzieren. Es geht dabei um das Bewußtsein dieser Vorentscheidungen um die Alternativen, die in der Auslegungsgeschichte mitgeführt werden.

Die Darstellung erfolgt im Prinzip chronologisch, beachtet aber auch systematisch wichtige Schlüsselpunkte, wie die Einführung der Kategorie Weisheit im zweiten Viertel des 19.Jh., und führt einige Kontrollreflexionen anhand der theologisch-heilsgeschichtlichen und zweier jüdischer Exegesen durch. Der wichtigste Tatbestand der alttestamentlichen Forschung im 19.Jh., die Wende in der historischen Reihenfolge Gesetz-Propheten, wird passim berücksichtigt.

1384 L.Diestel, Geschichte, 667.

1385 E.Reuss, Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, 287. Vgl. auch A.Klostermann, Art. Hiob, RE^3 8, 125f: "Daß wir so gar nichts über Verf(asser) und Entstehungszeit wissen und nur so unbestimmtes und weitschichtiges aus litterarischen Daten erschließen können, ist bei einem von aller historischen Orientierung absehenden, einem religiösen Probleme gewidmeten Kunstwerke ein providentieller Wink für uns (!), es mit aller Kraft rein in sich selbst zu genießen und rein aus sich selbst zu deuten."

1386 Vgl. z.B. zu Wellhausen H.Hoffmann, J.Wellhausen, 38.

1387 Zur Entwicklung des Individuums in den Texten vgl. u.S.268f.

5.2.2.1 Von de Wette bis Ewald

Konnte man im 18.Jh. noch annehmen, das Hiobbuch habe einen "ausländischen" Verfasser, so gilt das für das 19.Jahrhundert nicht mehr, so daß das Hiobbuch der israelitischen Religion zugeordnet wird. Der Grund liegt darin, daß das Alte Testament als Ganzes als Produkt dieser Religion gilt, nicht mehr, wie man im 18.Jh. noch unter dem Einfluß des biblischen Geschichtsbilds meinte, bildet die israelitisch-mosaische Religion einen (wenn auch den Haupt-)Teil des Alten Testaments (das war die Ansicht Herders). Die Konzentration auf die Religion des Alten Testaments ist zugleich ein Abrücken von den universalistisch-rationalen Prinzipien, die die noch von der Aufklärung bestimmten Exegeten des 18.Jh. im Alten Testament wahrnehmen konnten. Das Alte Testament ist nunmehr der Text einer geschlossenen Religionsformation, innerhalb derer dann allerdings die alten Differenzierungen wiederholt werden. Die Geschichte der Erforschung des Alten Testaments im 19.Jh. läßt sich als zunehmende (historistische) Eingrenzung auf die alttestamentliche Religion als Parikularität verstehen[1388]. Die Folgen für die Hiobinterpretation sind nicht unbeträchtlich. Denn das Hiobbuch stand bereits im 18.Jh. für das allgemeine Moment. Das 19.Jh. gibt diesen Standpunkt nicht grundsätzlich auf, versucht ihn vielmehr in aller Konzentration auf die alttestamentliche Religion durchzuhalten. Im inneren Verhältnis des Hiobbuchs zur alttestamentlichen Religion erzeugt die steigende Bedeutung des Partikularen bis zu Wellhausen eine zunehmende Spannung zum Hiobbuch, insofern dieses teilhat am Schicksal des Universalismus, aus der historischen Forschungsperspektive auf die metaexegetische Ebene der Aneignung versetzt zu werden, jedenfalls dort die auch seine Exegese bestimmenden Impulse zu empfangen.

Nachdem man noch gegen Ende des 18.Jh. sagen konnte, daß das Hiobbuch für die Hebräer nicht "als eigentlich inländisches Product"[1389] gegolten habe und Stuhlmann 1804 noch einmal den vormosaisch hebräischen, nicht israelitischen

---

1388 So jedenfalls R.Smend. Das Gegenüber von Partikularismus und Universalismus, läßt sich am ehesten, so dürfte R.Smends thematischer Aufsatz zu verstehen sein (EvTh 22, 1962, 169-179), als hermeneutische Differenz auffassen (wenngleich sich die Begriffe sehr abstrakt ausnehmen und ihre Bedeutung recht schwankend zu sein scheint). Smend interpretiert die alttestamentliche Forschung des 19.Jh. als einen Weg vom Universalismus der Aufklärung (Gabler, de Wette) bis zum Partikularismus (und hier müßte man sagen: des Historismus), wie er in Wellhausens Konzentration auf die israelitische Religion anzutreffen sei. Zur Debatte steht dabei immer, was der Gegenstand der Exegese ist, ob die universalen theologischen Gedanken eines Mose (wie bei de Wette) oder die partikulare historische Entwicklung Israels (Wellhausen); genauer noch: am Anfang steht nach Smend ein Dualismus von Universalismus (etwa Mose bei de Wette) und Partikularismus (das Symbol, der Volksglaube); dieser Dualismus vermittele sich in der Hegelschule dialektisch, während am Ende bei Wellhausen das Partikulare übrig bleibe (vgl. a.a.O., 177). Unverkennbar ist das der Weg von der Interpretation des Alten Testaments mit philosophisch-rationalen Prinzipien zur historistischen Lektüre und sein Verlauf steht auch wahrnehmbar im Hintergrund der Hioblektüre.

1389 C.G.Enkelmann, Ueber die kanonischen Bücher des Alten Testaments, als Quellen der jüdischen Geschichte betrachtet, (Neues) MRP 3, 1799, 42.

Ursprung erwogen hatte[1390], stellt de Wette 1807 das Hiobbuch in den Kreis der israelitischen Religion und interpretiert seine Besonderheit an diesem Ort. Er spricht von der "*innere(n)* Fremdartigkeit und Auszeichnung des Buches"[1391]. Nach de Wette sollte "diese seine Excentricität in Vergleich mit den anderen Schriften des A.T. ... die anderen äusseren Sonderbarkeiten desselben, als daß es gar nicht den theokratisch nationalen Standpunkt eines Hebräers verräth ... erklären, ohne daß man zu einem arabischen oder idumäischen Ursprung seine Zuflucht nehmen müßte. Der Verfasser hatte, so wie die Fesseln des gewöhnlichen Vorsehungsglaubens, die noch weit drückenderen des theocratischen Particularismus abgeworfen."[1392] In de Wettes Grundeinteilung des Judentums in vorexilisch/exilische und nachexilische Phase (Hebraismus und Judaismus) steht das Hiobbuch am Ende des Hebraismus, der in Kohelet und das Hiobbuch zerfällt: "Im Buch Hiob hat sich der Hebraismus selbst überschritten, und erscheint als Lebensansicht in seiner höchsten Idealität. Das Buch Koheleth stellt dieselbe Seite des Hebraismus in furchtbarer Zweifelsucht dar."[1393] Hebraismus ist Vergeltungsglaube, Judaismus dessen moralische Verinnerlichung. Das Hiobbuch aber bezieht sich nicht auf den Judaismus, es ist nicht die Verinnerlichung des Vergeltungsglaubens, sondern die reine Darstellung und kritische Vergegenständlichung des hebräischen Prinzips, das damit begriffen ist und verlassen werden kann.

"Dem Dichter war die Nichtigkeit des Glaubens, daß das Aeussere mit dem Inneren in Harmonie und Wechselwirkung stehe, daß das Unglück die Folge des Bösen und das Glück des Guten sey, ganz zur Ueberzeugung gekommen. Er suchte diese Nichtigkeit zu zeigen und seine Mitbrüder von einem Wahne abzubringen, der sie nur unglücklich machen

---

1390 Stuhlmann, Hiob, 45ff. Vgl. dort auch die Erläuterung zu den Stichworten hebräisch - israelitisch: Die Israeliten "sind derjenige Zweig der Hebräer, der von Jakob oder Israel abstammte, und mit diesen hatte es Moses zu thun. Ein andrer Stamm der Hebräer waren die Idumäer oder Edomiter ... Auf diese hat Moses keinen Einfluß gehabt." (49) (Vgl. zu den Bezeichnungen auch F.G.Zimmermann, Klassification der Benennungen: Juden, Hebräer, Hellenisten und Hellenen, 1805.) Vormosaisch-nichtisraelitisch ist das Hiobbuch auch noch bei Rosenmüller, Scholia (1824), 15; vgl. dort seine Auseinandersetzung mit Bernstein. Dies läßt sich kennzeichnen als die Auffassung des 18.Jh.; sie ist rationalistisch insofern, als sie im Alten Testament ein allgemeines, grundierendes, über das Alte Testament in die allgemeine Vernunft hinausreichendes Element annimmt, das Hebräische, dessen spezifisch jüdische Besonderung das Mosaisch-israelitische ist. Das 19.Jh. gibt diesen Standpunkt auf und setzt als Gegenstand eine einheitliche Religion, deren innere Differenzierung bei de Wette hebräisch-judaistisch lautet, bei Wellhausen Israel-Juda (der Unterschied liegt nur in der Position des Gesetzes, das bei de Wette eher im Hebraismus [also früh], bei Wellhausen eher Kennzeichen des Judentums ist). In der nun vorliegenden Binnendifferenzierung übernimmt das Hebräische (bzw.Israel) wiederum tendenziell Funktionen der Ursprünglichkeit.

1391 W.M.L. de Wette, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, 286. Hv. J.M. Zu de Wette vgl. K.Barth, Protestantische Theologie im 19.Jh., 2, 408-416; E.Hirsch, Geschichte V, 357-364; H.-J.Kraus, Geschichte, 174-189; R.Smend, W.M.L.de Wettes Arbeit am Alten und Neuen Testament; ders., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 38-52. Nach Smend ist das Werk de Wettes signifikant für die erste Phase epochaler Fortschritte in der historischen Exegese des 19.Jh., nämlich "die ohne systematische philosophische Voraussetzungen durch die Intention der Texte bestimmte destruierende Analyse" (De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19.Jh., 115); vgl. unten Anm.183.

1392 de Wette, a.a.O., 286f. Druckfehler "theocratisches" verbessert.

1393 de Wette, Biblische Dogmatik, 52 (§ 74). Diese Auffassung des Hiobbuchs ist also von der geistigen Entwicklung de Wettes unberührt geblieben. In der Biblischen Dogmatik nennt er zwar den Hebraismus nicht mehr die Religion des Unglücks (wie im Beitrag zur Charakteristik, vgl. Anm.151), sondern jetzt sind die beiden zentralen Momente der theokratisch-symbolische Monotheismus (Mosaismus) und der ideale, unsymbolische Hebraismus der Propheten und Dichter. Symbol (das Positive, Feststehende) gegen Glauben (das Freye, Fortschreitende, Hervorbringende) heißt die innere Polarität des Hebraismus; das Hiobbuch behält aber dieselbe Funktion.

mußte. Mit genialer Kraft durchbrach er die Schranken der gewöhnlichen Ansicht, und erhob sich zu einer Höhe, zu der ihm schwerlich seine Zeit folgen konnte."[1394]

Das Hiobbuch strebt aus der Sphäre des Hebraismus hinaus, nicht aber in den Judaismus hinein. "Auf sich selbst ruhend steht es da, von nichts ausser sich gestützt und nichts stützend."[1395] Der Nachweis der inneren Isolation beruht auf der Identifizierung der Position der Freunde mit dem mosaischen Vergeltungsglauben, den Hiob widerlegt. Und da wäre es für die Reinheit dieser Idee am besten, wenn man sich nur auf den Dialogteil zu beziehen brauchte. de Wette äußert folgerichtig Verdachtsmomente gegen Prolog und Epilog und schließt: "Wären alle jene bezweifelten Stücke unächt, so hätte der Dichter die erhabene Idee durchgeführt, dass über die Weltregierung und die Vertheilung der menschlichen Schicksale dem Menschen kein Urtheil zustehe, als das Bekenntniss seiner Unwissenheit und demüthige Ergebung: so aber scheint er sich von dem gewöhnlichen Vergeltungs- und Prüfungsglauben nicht ganz losgemacht, und ohne diesen ganz zu widerlegen, nur Geduld und Ergebung lehren gewollt zu haben."[1396]

Das Stichwort "innere Exzentrizität", mit dem de Wette die Stellung des Hiobbuchs zur jüdischen Religion beschrieb, hat in einigen Teilen der Hiobexegese des 19.Jh. bis zu Wellhausen den Charakter eines Leitmotivs. Es läßt sich verstehen als Versuch, das historisch Partikulare mit dem Universalen der Bedeutung des Textes zu verbinden. Es ist damit eine Formel, die die Lösung des Problems und zugleich das Problem der Lösung bezeichnet; sie läßt keine Eindeutigkeit zu, und es ist das Bedeutende an dieser Formel, daß sie notwendig nach einem größeren Rahmen verlangt, in dem sie eingesetzt wird und dieser Rahmen kann historisch, er kann auch theologisch-axiologisch bestimmt sein und war in der Regel beides zu gleicher Zeit. Ein solcher Zusammenhang liegt bereits bei de Wette selbst nahe. Denn für ihn bedeutet innere Exzentrizität, daß das Hiobbuch *historisch* nicht mehr hebräisch und zugleich *prinzipiell* nicht judaistisch ist, wenn denn der Judaismus nur die Verinnerlichung des Hebraismus ist. Es biegt also aus dem Kontinuum der israelitischen Religion in nicht näher bestimmter Weise aus. Tatsächlich zeigt es nach de Wette historisch gesehen ein *anderes* Moment der "hebräischen Nation", von der man sagen muß, daß sie nicht nur durch den Mosaismus beherrscht war[1397]. Eine Antwort aber, wohin das Hiobbuch strebt, sucht man bei de Wette vergeblich.

Ein weiteres Stichwort taucht hier auf, das nicht etwa auf die ästhetische, gefühlsphilosophische Schicht von de Wettes Theologieverständnisses zurückzuführen ist, sondern im 19.Jh. häufiger begegnet: die Tragödie. Man kann das Hiobbuch "die hebräische Tragödie" nennen[1398], und es ist eine Tragödie nicht so sehr durch die Form (wie man früher allenfalls meinte), sondern durch die Art, wie die Zweifel besiegt werden, nämlich nicht vernunftgemäß, sondern durch Er-

---

1394 de Wette, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, 278. Judentum ist hier die Religion des Unglücks (und zwar in beiden Formen wegen des Scheiterns des Vergeltungslehre; dabei zeichnet sich der Judaismus durch seinen Willen aus, innerlich trotzdem am scheiternden Prinzip festzuhalten und wird daher auch die verunglückte Wiederherstellung des Hebraismus genannt), das Christentum die Religion des Trostes, die von der durch die Vergeltungslehre postulierten Verhaftung an die Endlichkeit erlöst. Auf halbem Wege dahin befindet sich das Hiobbuch.

1395 de Wette, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, 286.

1396 de Wette, Einleitung, 1.Aufl. 1817, 316.

1397 Vgl. de Wette, Beytrag zur Charakteristik..., 287.

1398 de Wette, Einleitung, 312.

gebung und Glauben ("statt der verlangten Einsicht tritt nur blinder Glaube ein"[1399]) und dies kann, ebenfalls bedeutend in der Folgezeit, de Wette auch als Resignation bezeichnen[1400].

Etwas anders als de Wette zeichnet Umbreit das Hiobbuch nicht vorwiegend als Moment in der historischen und religiösen Entwicklung Israels, sondern bemüht sich auch um eine individuelle Bewertung des Textes in seiner Zeit[1401]. Doch ungeachtet dieser Differenzen tauchen die Hauptaspekte der vorherigen Interpretation wieder auf, sie sind aber bereichert durch die philosophische Dimension, die das andere wichtige Moment unseres Durchgangs ist, das bei de Wette noch nicht hervortrat. Das Hiobbuch, von echt-hebräischem Ursprung und echter Nationalität[1402] lebt nämlich aus dem Widerspruch gegen die positive mosaische Vergeltungsdogmatik, die in Gestalt der Freunde auf den Plan tritt. An Geist und Form des Buches legt Umbreit dar, "wie dasselbe in seiner Entstehung als skeptisch-philosophischer Widerspruch gegen die positiv-dogmatische Religion des Mosaismus zu begreifen sey"[1403]. Hiob zeigt den gewaltigen Seelenkampf des philosophischen Skeptikers, der "die Rolle des freien Gedankens gegen die feste und im Leben einseitig angewandte Satzung der Dogmatik übernimmt"[1404]. Hiobs Skeptizismus gehört historisch ins Exil und spiegelt die Leiden seines Volkes wider. Er vertritt gegen die aus der Theokratie abgeleitete Dogmatik die Ursprünge des freien Denkens, des Verstandes. Am Widerspruch gegen das Dogma von der Vergeltung entsteht die "Philosophie" der Hebräer. Sie bleibt freilich negativ, im Widerspruch, qualvoll und entsetzlich, ein Übergang, der in der Gottesrede die Idee einer höheren Weisheit faßt und "den nur folgerichtige Denkkraft zur schönsten Blüthe beseligender Hoffnung zu entfalten hat"[1405].

Das Hiobbuch als gegenmosaisches, antitheokratisches Werk des Ausgangs aus dem Alten Testament, dieses Bild läßt sich bestätigen auch bei Ewald[1406], obwohl er das Hiobbuch früher datiert. Er interpretiert es aber so, daß ein an Kant orientierter Rationalismus und christlich-theologische Voraussetzungen durchscheinen und das bedeutet: weniger unter

---

1399 de Wette, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, 286.

1400 Ebd. Vgl. auch schon Eichhorn, Rez.Michaelis, ABBL 1, 1787, 439. An de Wette schließt 1813 Bernstein an; die Lösung ist etwas glatter als bei de Wette, weil Bernstein (ohne Prolog und Epilog) sich nur auf den Dialogteil bezieht, für den er keinen Grund sieht, "der israelitischen Nation das herrlichste aller ihrer Geistes-Producte abzusprechen." (G.H.Bernstein, Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob, 24) Ähnlich wie bei de Wette kann diese Herrlichkeit aber nur so gedacht werden, "daß dieser Dichter...erhaben über sein Volk und seine Zeit dastehe." (Ebd.) Und gerade weil "der Verfasser sich von den gewöhnlichen Fesseln des theokratischen Partikularism seiner Nation so frey zu erhalten" weiß, hat "er sich desto größere Ansprüche auf unsere Achtung erworben". (A.a.O., 39) Der Zweck des Buchs besteht darin, in der Exilszeit "den leeren Trost und Zuspruch zurückzuweisen, den das gebeugte Volk nach alter, lang gewohnter, aber jetzt nicht mehr als zuverlässig anerkannter, das Gemüth nur noch mehr verwundender Weise von Einzelnen erhielt, und ihr Herz zu erheben zu einem besseren, höheren Glauben und einem festeren Vertrauen an die allwaltende Gerechtigkeit." (A.a.O., 109f)

1401 Zu Umbreit vgl. H.-J.Kraus, Geschichte, 168; A.Kamphausen, Art. Umbreit, RE^3 20, 225-228. Nach eigenem Zeugnis hat sich Umbreit an Herders poetischer Sichtweise auf das Alte Testament geschult (vgl. Kamphausen, a.a.O., 227). Aber ein Vergleich etwa ihrer beiden Hiobinterpretationen zeigt, daß die Ähnlichkeiten sich auf ein Gefühl für die poetische Konstitution des Gedichts beschränken, während die inhaltlichen Aspekte sich entlang der Differenz zwischen der Hiobauslegung des 18. und 19.Jh. bewegen. Herder sieht das Hiobbuch als umfassende Weltdeutung, die das Sein des Einzelnen einschließt, Umbreit sieht es zwar auch philosophisch, doch für das 19.Jh. typisch als wesentlich skeptisch-negatorische Expression.

1402 Vgl. Umbreit, Hiob, 2.Aufl. 1832, XXXVf.

1403 Umbreit, a.a.O., XXXV.

1404 Umbreit, a.a.O., XXIV.

1405 Umbreit, a.a.O., XVI. Unklar bleibt, warum in der Gottesrede der Keim reiner Unsterblichkeitslehre sich verbergen soll (vgl. XVI).

1406 Zu Ewald vgl. H.-J.Kraus, Geschichte, 199-208; J.Ebach, Art. Ewald, TRE 10, 694-696 (Lit.).

historischen Gesichtspunkten, die nur einen Übergang wahrzunehmen erlauben, vielmehr primär mit systematischem Zugang, der die innere Wahrheit des Buchs von der wahren Religion im Neuen Testament her entschlüsselt[1407]. Das Thema des Hiobbuchs ist das Verständnis des Übels, dialektisch dargestellt in dreifacher Gestalt. Zunächst die Freunde Hiobs, sie vertreten "nichts als den schon zum Wahn und Aberglauben gewordenen alten Glauben"[1408]. Er besteht darin, äußere Übel als Strafen Gottes aufzufassen. Das ist nach Ewald allgemeine Anschauung des Altertums, eine niedere Ansicht vom Menschen, "die sich allmählig im Mosaismus so einseitig ausbildete, bis sie zuletzt ein Hauptsatz der Pharisäer wird."[1409] Hiob vertritt den "Unglauben", den Zweifel, die reine Negation, die freilich in sich die wahre Lösung trägt, weil der Mensch sich Gott "in reiner Sehnsucht und Hoffnung naht."[1410] Die wahre Lösung gibt Gott selbst, er ist der Offenbarer der Wahrheit, der Bewirker des höheren Glaubens, aber so, daß er "bloss die äussre Vollendung und Bestätigung dessen (gibt), was innerlich schon fertig und nothwendig ist."[1411] Hiob ist die zentrale Figur, in sich dialektisch, insofern sie "noch die allgemeinen trostlosen Ansichten des Alterthums, insbesondere den Wahn theilt, dass dunkles Leid den Zorn Gottes verkündige"[1412]. Andererseits aber weiß er sich unschuldig und arbeitet diese Unschuld fortschreitend rein heraus, bis Gott sie ihm bestätigt. Die richtige Ansicht vom Übel ist negativ die, daß es als äußeres und leibliches "in gar keinem innern wahren Verhältniss zum innern Werthe des Menschen (steht)"[1413], positiv aber die, daß das Übel zur Gelegenheit wird, die wahren inneren Kräfte des Menschen zu üben. So hat das Übel "sogar eine nothwendige Stelle in der göttlichen Weltordnung", denn "wo das meiste und grösste Uebel, da (wird) auch der herrlichste Sieg und das höchste Glück möglich"[1414]. Die wahre Innerlichkeit aber wird eigentlich erst durch den Unsterblichkeitsgedanken ausgedrückt, welcher Hiob noch nicht zur Verfügung stand. Ewald leitet daraus die historisch-theologisch zwischentestamentliche Ortsbestimmung des Hiobbuchs ab. *Einerseits* wird nämlich dort schon die richtige Auffassung vom Übel verherrlicht (Gewißheit der Ewigkeit des Geistes, Geduld im echten Glauben, Selbsterkenntnis) und sie ist unstreitig "zur Zeit der Abfassung des Buchs ein neuer Gedanke"[1415]. Denn das Buch entsteht (recht früh im Verhältnis zu anderen Datierungen) in der Krisenzeit nach dem Untergang des Nordreichs. Insofern erhält seine Erkenntnis "erst längere Zeit später allgemeinere Geltung", denn man trifft "in dem Buche schon dieselbe Grundansicht über das Uebel, welche dann später im N.T. kurz und kräftig festgestellt, in alle Zeiten dauern wird"[1416]. Einerseits also die Wahrheit des Neuen Testaments im Werden, *andererseits* nun aber ist die Ewigkeit des Geistes, der göttliche Sieg über den Tod im Hiobbuch nicht so kräftig ausgedrückt. Mindere Beweglichkeit in den Begriffen herrscht und vor allem entrinnt Hiob "dem frühen äussern Tode um im höhern irdischen Glücke das höchste Ziel des menschlichen Lebens zu errei-

---

1407 Der philosophische Zug in Ewalds Denken bringt es mit sich, daß er auch die Anschauungen des Hiobbuchs auf die allgemeine Geistesgeschichte hin durchsichtig macht. Kraus hat zu dem damit gegebenen Religionsverständnis erläutert: "Ewald faßt die 'wahre Religion' als ein Ziel, als ein Ideal auf, dem die Völker nachjagen. Aber nur Israel ist es gelungen, dieses Ideal zu erreichen." (Geschichte, 201) Dazu zitiert er aus Ewalds Geschichte des Volkes Israel: "Die Geschichte dieses alten Volkes ist im Grunde die Geschichte der durch alle Stufen bis zur Vollendung sich ausbildenden wahren Religion ..." (ebd.). Eine bestimmte Funktion auf dem Weg zur wahren Religion besitzt auch das Hiobbuch.

1408 Ewald, Die poetischen Bücher des Alten Bundes III: Das Buch Iob (im folgenden Iob abgekürzt), 1836, 32.

1409 Ewald, a.a.O., 34.

1410 Ewald, a.a.O., 36.

1411 Ewald, a.a.O., 36.

1412 Ewald, a.a.O., 29.

1413 Ewald, a.a.O., 10.

1414 Ewald, a.a.O., 11.

1415 Ewald, a.a.O., 12.

1416 Ewald, a.a.O., 12.

chen. Diess ist nun allerdings das Zeichen einer ältern noch einfachern Ansicht des Lebens, und das alte Todesgrauen ist hier noch nicht durch die That völlig überwunden."[1417] Die neue Wahrheit ist also zwar da, aber "erst als Ahnung und Wunsch", "mehr als Hoffnung denn als That."[1418] Ewalds Hiob ist zwar der ungläubige, das Alte Testament negierende, aber diese Negation tritt nicht so prominent hervor wie sie es im späteren 19.Jahrhundert tun wird[1419], weil sie aufgehoben wird von der Offenbarung, die in der Gottesrede statthat; aber gerade diese Offenbarung ist als das aus dem Alten Testament positiv Herausführende gedacht.

Wie wenig historisch Ewald hier denkt, zeigt die von ihm offenbar als unproblematisch empfundene Tatsache, daß er das Hiobbuch mit seiner großen sachlichen Nähe zum Neuen Testament früher in der Geschichte Israels geschrieben sein läßt als de Wette. Es entsteht fast mitten in dieser Geschichte (im 8.Jh.), ist aber zugleich draußen (innere Exzentrizität!) und trägt nur noch die Schlacken der alten Religion an sich. Ewalds Interpretation bedeutet dann aber auch, daß das Neue Testament mitten in Israel anfängt und daß Israel selber diesen Weg nicht gegangen ist, sondern die antike niedere Ansicht vom Menschen in den Pharisäismus weitergetrieben hat.

Man kann die Frage stellen, wie direkt eigentlich in diesen Hiobauslegungen das Judentum gemeint ist. Ganz eindeutig sind die Verhältnisse hier nicht, das Schwanken zwischen Judentum und Judaismus bei de Wette weist darauf hin[1420]. Zu bedenken ist auch der immer noch mitschwingende Universalismus der Aufklärung (Ewald). Vielleicht hat auch die Frühdatierung des Gesetzes entzerrend gewirkt, jedenfalls liegt das nahe, wenn man auf die Spätdatierung blickt, in der das Gegenüber von Ursprünglichkeit und spätjüdischer Gesetzlichkeit tendenziell einfacher interpretiert werden konnte, nämlich als direkter Widerspruch. Immerhin, das Stichwort Vergeltungslehre wird doch von den protestantischen Theologen und Exegeten des 19.Jh. eindeutig mit dem Judentum konnotiert; es genügt zum Nachweis ein Blick in einen ganz anderen Bereich der theologischen Reflexion, nämlich in die kurzen Ausführungen Schleiermachers zum Judentum in den Reden über die Religion. Schleiermacher bringt die jüdische Religion, die für ihn schon lange tot ist, auf den Begriff durch eben die Idee "einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung", nach der alles betrachtet werde, "Entstehen und Vergehen, Glück und Unglück ..., alle ... Eigenschaften Gottes ... äußern sich nach dieser Regel und werden immer in der Beziehung auf diese gesehen; belohnend, strafend, züchtigend das Einzelne im Einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt."[1421]

Das zentrale Problem dürfte jedoch darin bestehen, daß zwischen den Begriffen, ihren Inhalten und den geschichtlichen Prozessen unterschiedliche Entwicklungsgeschwindigkeiten herrschen. Sowohl im frühen als auch im späten 19.Jh. spricht man im historisch-exegetischen Diskurs vom Judentum bzw. Judaismus und Juda, doch dürfte die gesellschaftliche Bedeutung der Begriffe nicht ganz die gleiche sein. Im späten 19.Jh. kann man eben vom seit den 80er

---

1417 Ewald, a.a.O., 13.

1418 Ewald, a.a.O., 13. Dazu gibt Ewald Stellen an: Hi 14,13-15; 16,18.19; 19,23-29; schon stärkere Ahnung liegt vor in Ps 16 und Ps 49.

1419 Vgl. unten Abschnitt 5.2.2.6.

1420 Man muß wohl funktionale Bezüge im Sprachgebrauch in Rechnung stellen. De Wette hat in aufklärerischer Weise sein Verständnis des unglücklichen Judentums auf das zeitgenössische Christentum bezogen und damit wahrscheinlich die katholische Kirche gemeint, vgl. die Nachweise bei L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 219f.

1421 Schleiermacher, Reden über die Religion, zit. nach PhB 255, 160. Und nach Schleiermacher ist (ähnlich dürften wiederum viele Exegeten empfunden haben) die jüdische Religion eben an ihrem Prinzip zugrunde gegangen, weil es für die Weltgeschichte nicht taugte, sondern eine kindliche Idee war, "nur auf einen kleinen Schauplatz ohne Verwickelungen berechnet, wo bei einem einfachen Ganzen die natürlichen Folgen der Handlungen nicht gestört oder gehindert werden" (A.a.O., 160f). Auch K.Koch hält diese Sätze im Vorwort des von ihm herausgegebenen Bandes "Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments" für signifikant für die Ansicht Schleiermachers.

Jahren aufkommenden Antisemitismus nicht absehen, selbst wenn die Intentionen bei der Begriffsverwendung keine politisch-ideologischen sind. Hier stößt die Untersuchung der Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs an Grenzen, da wir die Geschichte in den Begriffen nicht mit darstellen können. Es muß daher genügen, auf Untersuchungen zu verweisen, die die politischen und ideologischen Prozesse mit thematisieren, also etwa H.Liebeschütz' und C.Hoffmanns Studien über das Bild des Judentums. Generell empfiehlt es sich, vor allem für das letzte Drittel des 19.Jh. mit einer zunehmenden auch soziologisch beschreibbaren ideologischen Komponente im Begriff Judentum zu rechnen.

5.2.2.2 Die Hegelschule: Wilhelm Vatke und Bruno Bauer

Das Thema dieses Abschnitts wurde aus Hegels Hiobinterpretation entwickelt, aber in welcher Weise Hegel möglicherweise auf die Hiobexegese gewirkt haben könnte, ist anhand der bisher behandelten Auslegungen nicht zu sagen. Denn de Wette, Umbreit oder Ewald sind vielleicht in allgemeinem Sinne vom Idealismus berührt, zeigen aber keine genau fixierbaren Einwirkungen Hegels[1422]. Vielmehr dominieren Einflüsse einerseits von Kant, andererseits von Herder, bei de Wette auch von Fries, und amalgamieren sich mit der grammatisch-historischen Exegese. Man muß in die Hegelschule gehen, zu Vatke und Bauer[1423], um der Wirkung Hegels nachzuspüren und zeigen zu können, worin Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Verhältnisbestimmung Hiobbuch-Jüdische Religion bestehen. Die Untersuchung der Interpretationen Vatkes und Bauers zeigt, in welcher Weise die Historie der Religion die logische Entwicklung der Religion verändert[1424], was also die Exegese leistet beim Umgang mit einem Text, der, wie Hegel zeigte, auch philosophisch diskutierbar ist.

Vatke[1425] übernimmt von Hegel einige Orientierungspunkte für seinen allgemeinen Begriff der alttestamentlichen Religion. Dieser wird wie bei Hegel mittels der Entgegensetzung beider Testamente und zugleich im Gegenüber von Geist und Natur konstruiert. Gegenüber dem Christentum, wo "das Selbstbewußtsein der allgemeinen Subjectivität" erreicht ist, läßt das Alte Testament "die menschliche Natur noch außerhalb des unendlichen Zwecks liegen"[1426]. Das hebräische Prinzip ist noch nicht Religion des Geistes, aber auch nicht mehr Naturreligion (allein im Volksbewußtsein ragt die Na-

---

1422 Kraus nimmt Hegelschen Einfluß bei Ewald an (Geschichte, 205), ist allerdings recht freigebig mit Einflüssen bei Ewald (auch noch Kant, Schiller und Schelling) und scheint im allgemeinen den Einfluß Hegels auf die Exegese im 19.Jh. zu hoch zu veranschlagen.

1423 Ihre Werke haben einen ähnlichen Titel: W.Vatke, Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt, Berlin 1835; B.Bauer, Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien, Berlin 1838.

1424 Vgl. Perlitts Analyse, nach der es Vatke um die Einheit von Historie und Systematik ging, indem er den objektiven Dogmatismus des Mittelalters mit der subjektiven historischen Kritik vermitteln wollte (vgl. Vatke und Wellhausen, 93ff). Ebenso vgl. Liebeschütz, der Vatke im empirischen Element seines Geschichtsbildes zum Kritiker werden sieht, der über Hegel hinausgeht. Hegel hat nach Liebeschütz naiv an die Wahrheit ursprünglicher Geschichtsschreibung geglaubt (gegen Niebuhr), während Vatke die Quellen ähnlich der Tübinger Tendenzkritik bewertete (vgl. Liebeschütz, Judentum, 82f), so daß er auch den Pentateuch später datieren konnte, weil dieser nichts im engeren Sinne Historisches enthält, also nicht den Staat historisch begründete, sondern voraussetzte.

1425 Zu Vatke vgl. Kraus, Geschichte, 194-199; ders., Biblische Theologie, 93-96; L.Diestel, Geschichte, 691f; vor allem aber L.Perlitt, Vatke und Wellhausen. Eine gute Zusammenfassung bietet Liebeschütz, Judentum, 80-85. Vatke repräsentiert nach Smend (vgl. Anm.148) die zweite Phase der Entwicklung historisch-exegetischer Forschung im 19.Jh., "die historische Synthese unter Benutzung der Geschichtsphilosophie Hegels" (115).

1426 Vatke, Religion, 613.

turreligion in die Religion Israels hinein)[1427]. Der Gegensatz von Erhabenheit Gottes (Theokratie) und Endlichkeit des menschlichen Bewußtseins macht das hebräische Prinzip aus, und der Sieg des Geistes über das Natürliche ist das Thema der geschichtlichen Entwicklung, die durch Mose vorangetrieben, durch die am Natürlichen haftende Religion des Volkes aber aufgehalten wurde. Daher kann für Vatke gerade die Vernichtung aller natürlichen, endlichen Zwecke im Untergang des Staates die Möglichkeit zur vollendeten Darstellung des hebräischen Prinzips geben und zwar in reiner Innerlichkeit, als reine Herrschaft Gottes im Geist[1428]. Die Genese von Subjektivität im Abbruch der äußeren Geschichte ist das Ergebnis der alttestamentlichen Religion[1429]. Dieser logische und historische Raum ist auch der Ort des Hiobbuchs. Es bezeichnet eine der beiden Möglichkeiten, in die sich das hebräische Prinzip zersetzt: strenge Gesetzlichkeit (Judentum) auf der einen und frei reflektierende Weisheit auf der anderen Seite[1430]. Das Hiobbuch gehört zu jener philosophischen, allgemeinen Richtung, die die "Vorstellung vom Geiste Jehova's" "auf den Boden des reinen Gedankens"[1431] erhob. Sein philosophisches Thema ist die Problematik der Endlichkeit für den Gedanken; es beruhigt in der exilisch-nachexilischen Zeit den Zweifel an der gerechten Weltordnung, in der der sittliche Zweck noch Realität im endlichen Dasein haben sollte, obwohl die wirkliche Geschichte immer wieder dagegen sprach[1432]. Anschauende Weisheit und Reflexion verknüpfend[1433], versucht es den Zweifel zu beheben, indem das subjektive Bewußtsein mit seiner Welt versöhnt wird, ein Vorschein der wahren Versöhnung im Christentum[1434]. Es enthält den wesentlichen Gehalt der Religion, ihre Hauptmomente treten einander lebendig gegenüber: "die absolute Einheit und heilige Majestät Jehova's, und das endliche mit Mängeln behaftete, und seine Schranke und Schuld wissende Bewußtsein."[1435] Der Fortschritt besteht darin, daß das Bewußtsein in reiner Allgemeinheit und nicht nur in Beziehung auf die Sünden gesetzt wird, das Postulat der Vergeltungswirklichkeit also zerbrochen ist, die Grenze aber darin, daß das erwachende Bewußtsein noch kein voll entwickeltes Selbstbewußtsein ist, weil es immer noch nur auf Endlichkeit sich bezieht und die wahre Unendlichkeit und Geistigkeit ihm äußerlich bleibt, so daß die Versöhnung mit der Welt scheitert.

"Da beide Seiten einander so schroff gegenüber standen, und die Dialektik sich noch nicht in der Sphäre des menschlichen Selbstbewußtseins bewegte, so konnte der Dichter wohl das ältere Vorurtheil von dem nothwendigen Zusammensein von Rechtschaffenheit und Wohlergehen, Schuld und Uebel, widerlegen, aber nicht den eigentlichen

---

1427 Aus dieser Zwischenstellung ergibt sich auch die philosophische Problematik der alttestamentlichen Religion: "Der philosophische Ausgangspunkt fehlt, die reinen Gedanken schlagen unmittelbar in die gewöhnliche Form der Anschauung um, und das Resultat kehrt zum Glauben, seiner einfachen Voraussetzung zurück." (Religion, 717) Das ist bereits die philosophische Formulierung des Scheiterns, das das Hiobbuch dokumentiert, indem es das von ihm aufgerissene Problem nicht adäquat lösen kann.

1428 Hier sind die Ansätze zum Übergang in das Christentum, das die wahre Versöhnung von Endlichkeit und Unendlichkeit in Christus bringt (vgl. Perlitt, Vatke und Wellhausen, 121).

1429 Beispiele sind für Vatke auch Deuterojesaja und Jeremia.

1430 Vgl. L.Perlitt, a.a.O., 122f.

1431 Vatke, Religion, 571.

1432 Vgl. Vatke, a.a.O., 572.

1433 Vgl. Vatke, a.a.O., 574.

1434 Das Hiobbuch ist nach Vatke der *erste* Versöhnungsversuch, vgl. Religion, 574. Problematisch scheint mir die Behauptung von Kraus, Vatke habe das Alte Testament als "selbständige Totalität" (Biblische Theologie, 94) aufgefaßt, da Kraus damit offenbar eine strikte Trennung vom Christentum, ja auch noch vom Judentum gegeben sieht. Demgegenüber ist erstens darauf hinzuweisen, daß eine Auffassung, die das Alte Testament vom Judentum trennt, wohl kaum anders als aus christlichen Motiven heraus gestaltet sein kann, zweitens aber auch anzumerken, daß die Behauptung der wesentlichen Unversöhntheit des Alten Testaments bei aller Anerkennung seiner Selbständigkeit in einem sehr grundsätzlichen Sinne von der Versöhnung her gedacht ist und damit wiederum vom Christentum aus.

1435 Vatke, Religion, 575.

Grund der Zusammengehörigkeit des Inneren und Aeußeren umkehren, und noch weniger eine wahrhafte Versöhnung des Bewußtseins mit der Weltordnung bewirken. Er kehrte daher auf anderem Wege zu jener Voraussetzung zurück, konnte das Leiden nur in sehr beschränktem Sinne in den Zweckbegriff aufnehmen, und empfahl als Resultat der Dialektik bloß Resignation, die aber nicht einmal, wie im stoischen Bewußtsein, auf dem Wissen von einer formellen Allgemeinheit und Unendlichkeit des subjectiven Geistes beruhte, sondern einen zunächst negativen Inhalt hatte, die unbedingte Unterwerfung des endlichen Subjects unter den absoluten Herrn und stille Ergebung."[1436]

Über die abstrakte Allgemeinheit des Subjekts kommt das Hiobbuch nicht hinaus, das Endliche behält noch positive Bedeutung. Die von Gott gesetzten Zwecke bleiben damit letztlich partikular. Erst die Loslösung von der Partikularität des Endlichen im Christentum ist als Rückkehr des Geistes in sich die wahre Versöhnung im Selbstbewußtsein. Im Christentum ist die menschliche Natur aus dem Absoluten heraus bestimmt. Damit ist, auf dem Standpunkt des Geistes, die Freiheit der Kinder Gottes gegeben. So zeigt sich im Problem, das das Hiobbuch reflektiert, das Ungenügen des hebräischen Prinzips, in der Hinsicht des Selbstbewußtseins, das im Christentum vollendet gegeben ist[1437]. Das Hiobbuch erreicht zwar die Innerlichkeit, aber doch nur den Anfang des Selbstbewußtseins, es bleibt aufs Endliche und die Tradition bezogen (Gottesrede und Wiederherstellung), es ist aufs Ganze gesehen ein Moment des Übergangs, in welchem sich das Neue sich nur erst in der Negation des Alten ankündigt. Aber historisch-pragmatisch gesehen wirkte auch diese Aporie segensreich, weil sie "dem starren Sinne und der Selbstgerechtigkeit vieler Juden"[1438] widersprach.

Trotz des immensen Aufwands an Hegelscher Begrifflichkeit, die hier auf ihre wesentlichen Züge verkürzt werden mußte, scheint das Ergebnis der Hiobinterpretation Vatkes sich von dem de Wettes, das ohne philosophische Theorie zustande kam, zunächst kaum zu unterscheiden. Beiden ist das Hiobbuch ein Produkt des Endes des Hebraismus und es bringt dessen Prinzipien zu voller Klarheit. Aber es besteht ein schwerwiegender Unterschied darin, daß sich bei de Wette kein aus dem Umkreis des Hebraismus positiv hinausführendes Thema für das Hiobbuch findet. Es bleibt nur die Spiegelung der Religion des Unglücks und steht seltsam ortlos zwischen Hebraismus und Judaismus. Vatke aber kann aufgrund der von Hegel übernommenen Theorie des Selbstbewußtseins im Hiobbuch ein vorbereitendes Moment auf das Christentum erkennen im Thema des Subjekts und seiner Welt[1439]. Das Hiobbuch legt dafür den ersten Grund, ohne die versöhnende Ausführung darstellen zu können.

Wegen des vom christlichen Selbstbewußtsein her konstruierten dialektischen Übergangsmoments, ist Vatkes Hiobauslegung nicht eigentlich ein Beispiel für "innere Exzentrizität"; dies ist ja eine Formulierung, die der dialektischen Elastizität ermangelt, einen Widerspruch unaufgehoben stehen läßt bzw. den Zusammenhang seiner Aufhebung (die weitere Entwicklung zum Christentum) nicht deutlich als konstruktive Voraussetzung einbringt. Innere Exzentrizität ergibt sich aus der Konzentration allein auf die alttestamentliche Religion und konstatiert die Andersheit des Hiobbuchs ihr gegenüber.

1436 Vatke, Religion, 576.

1437 Vgl. Vatke, a.a.O., 576.

1438 Vatke, a.a.O., 576.

1439 Vatke hat das selbst angemerkt, allerdings umgekehrt formuliert; er wirft de Wette vor (Religion, 574), das Hiobbuch zu positiv als höchste Idealität des Hebraismus dargestellt zu haben, während es nach seiner Ansicht das Ungenügende des hebräischen Prinzips zeigt. Das Argument setzt voraus, daß der höhere Standpunkt des christlichen Selbstbewußtseins der konstituierende Faktor ist.

In Vatkes Interpretation[1440] versammeln sich die Tendenzen der vorangegangenen Auslegungen, de Wettes Auffassung von der den Hebraismus spiegelnden Funktion, Umbreits philosophische und Ewalds Hiob auf das Christentum beziehende Interpretation. Bei Vatke ist die auch Hegels Auslegung bestimmende Doppelung der Thematik repräsentiert, das Verhältnis zum Judentum verbunden mit dem Thema des Subjekts. Mit dem Ausgang aus dem Alten Testament entwickelt sich zugleich philosophisch wahre Allgemeinheit, reflektiert im Selbstbewußtsein. Eine direkte Abhängigkeit von Hegel in der Auffassung des Hiobbuchs gibt es nicht. Wie in allen exegetischen Interpretationen streitet auch bei Vatke der Dichter gegen die alte Überzeugung vom Zusammenhang von Sittlichkeit und Glück als Vorurteil, jenen Zusammenhang, der bei Hegel gerade der von Hiob gewußte Zweck war. Immerhin besteht trotz dieser Differenz eine gewisse Gemeinsamkeit darin, daß für Hegel wie für Vatke im Hiobbuch der ideale Ausdruck der alttestamentlichen Religion gegeben ist und zugleich ihre innere Abstraktion. Welche Gründe es für die Gemeinsamkeiten und Unterschiede geben mag, soll erst nach dem nach dem Durchgang durch die Auslegung Bauers erwogen werden. Eine erste Überlegung hierzu muß auf die historische Fundierung der Auslegung Vatkes hinweisen. Bei Vatke wird das Hiobbuch als Antwort auf spezifische historische Problemlagen und Überzeugungen des Volkes dargestellt, Hegel geht es, in einem aus exegetischer Sicht sehr vereinfachten Sinn, um die Gestalt, die das Natur-Geist-Verhältnis in der jüdischen Religion annimmt. Doch ob das Scheitern der jüdischen Religion nun historisch oder prinzipiell im Hiobbuch gesehen wird, dürfte weniger interessant sein als die Frage, warum das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückseligkeit so gegensätzlich aufgefaßt wird.

[1440] In der posthum herausgegebenen historisch-kritischen Einleitung Vatkes ist gleichsam der kritische Unterbau für die konstruierende Deutung des Hiobbuchs in der "Religion des Alten Testaments" zu sehen (Einleitung, 536-553, §§ 156-160). Auch im exegetischen Diskurs aber setzt sich das philosophische Interesse Vatkes an der Entwicklung des Geistes innerhalb der hebräischen Religion durch, wobei der Universalismus der Aufklärung mit der neuen Kategorie der Weisheit (vgl. unten Abschnitt 5.2.2.4) verbunden wird. Nicht die Theokratie ist die Grundlage des Hiobbuchs, sondern der allgemeine Monotheismus, der durch die persische Religion zu den Juden kam. Die Protagonisten (auch Hiob) sind darum Ausländer, aber gebildete Monotheisten. Das Problem der Vergeltung ist in seiner Allgemeinheit gefaßt, wie sonst in keinem anderen Buch des Alten Testaments (vgl. a.a.O., 539) Hiob ist das Individuum, sein Leid wird nicht "im Konnex mit einer Gemeinschaft behandelt." (A.a.O., 540) Für Vatke stellt sich das Problem des Verhältnisses zum Judentum nicht, weil die Verknüpfung von Rahmen und Dialogteil die vom Autor beabsichtigte Identität von Theokratie und Allgemeinheit beweist (vgl. a.a.O., 540). Das Universale ist ein Moment des hebräischen Bewußtseins selbst, wie es sich nach dem Exil entwickelte (vgl. auch a.a.O., 57 zur Doppelung des Volksgeistes in Gesetz [Esra] und freiheitliche Weisheitslehre [Hiob, Kohelet, Psalmen]); die letztere führt historisch weiter in die alexandrinische Religionsphilosophie.

B.Bauer leistet eine komplexe Deutung des Hiobbuchs aus der Geschichte Israels und den damit korrespondierenden religiösen Ideen heraus[1441]. Mit Vatke bestehen naheliegenderweise Gemeinsamkeiten in der Auffassung des Entwicklungsprozesses der Religion in der Geist-Natur-Dialektik und in der Konstruktion dieses Vorgangs vom im Christentum erreichten Selbstbewußtsein aus. Gemeinsam ist beiden auch die Darstellung des philosophischen Ideengangs durch die historisch-kritische Erörterung der alttestamentlichen Texte hindurch, die Einbettung der Entwicklung der Prinzipien in den Verlauf der Geschichte[1442]. Doch während Vatke eher die aufs Christentum zulaufenden Linien herausarbeitete und so im Hiobbuch die schon erreichte Ebene des Selbstbewußtseins hervorhob, versteht Bauer den Inhalt des Hiobbuchs als Reflexion der geschichtlichen Zustände und insofern als Spiegel des Unglücks[1443]. Das Hiobbuch beruht also auf geschichtlichen Erfahrungen und ist deren theologische Interpretation durch das hebräische Bewußtsein. Der geschichtliche Ort ist zunächst das Exil, wenn man danach fragt, wann das Hiobbuch in die vorliegende Form gebracht wurde. Sein Thema freilich, der Zweifel an der Realität der im Gesetz, durch die Vergeltungslehre verbürgten Zwecke, verweist auf weite historische Zusammenhänge und damit auf eine vorlaufende Tradition. Alle antike Kultur und Religion ist nach Bauer auf äußerliche Zwecke bezogen (Staat, Familie, irdisches Wohlergehen) und sie scheitert in dem geschichtlichen Prozeß, der die Unerfüllbarkeit endlicher Zwecke beweist. Im Unglück endet daher alle antike Religion und in diesem Unglück tritt das Christentum auf, das eine neue Lösung für das Problem der Endlichkeit anbietet in der Weltabgewandtheit, der Verinnerlichung, dem wahren Selbstbewußtsein[1444]. In die lange Vorgeschichte des Christentums, als einer Geschichte fortschreitenden Zweifels und Zerfalls, gehört auch das Hiobbuch. Denn in ihm spiegelt sich die ganze Geschichte des Zweifels, die im hebräischen Bewußtsein aufbewahrt ist und die in der Zeit des Untergangs des Nordreichs beginnt. Zuerst bringt dann das hebräische Bewußtsein die Sage von Hiob hervor, die bereits rudimentär das ganze Hiobbuch enthält (vielleicht mit Ausnahme der Elihureden[1445]).

"Hiob ist in den Leiden des hebräischen Volkes geboren, und hat immer gelebt, wenn das Volk in den Widersprüchen seiner Geschichte sich gefangen sah, wenn es zur Verzweiflung getrieben, sich gegen seinen Gott auflehnte und vor der

---

1441 Bauers Religion des Alten Testaments findet in der Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments gegenwärtig fast keine Berücksichtigung. Während Bauer bei L.Diestel, Geschichte, 693 noch neben Vatke steht, wird er von L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, nicht erwähnt. Kraus nennt ihn in seiner Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments nicht, aber in der "Biblischen Theologie", 96-98, finden sich einige knappe Hinweise. Bauers Entwicklung zum atheistischen Religionskritiker nach 1840 im Verfolg seiner (später in den Argumentationsbestand der historisch-kritischen Exegese weitgehend eingegangenen) Erklärung der biblischen Texte als Produkte der Reflexion, sowie der Entzug der venia docendi, dürften mitbestimmend dafür gewesen sein, daß sein Werk nicht einmal heute seinen Platz neben dem Vatkes behält. Große Wirkung ist weder von Vatke noch von Bauer ausgegangen, was zweifellos an der hegelschen Begriffssprache liegt, die schon in den 40er Jahren des 18.Jh. unmodern wurde. Aber Vatkes Gedanken wurden durch Wellhausen konserviert, diejenigen Bauers verchwanden in der Philosophiegeschichte. Zu Bauers Biographie vgl. E.Barnikol, Bruno Bauer. Studien und Materialien; zum philosophischen Thema des gesamten theologischen Werks Bauers vgl. G.Lämmermann, Kritische Theologie und Theologiekritik. Die "Religion des Alten Testamentes" ist ein Frühwerk des noch orthodoxen Theologen, das er selbst gleichwohl immer als Bestandteil eines konsequenten Denkwegs angesehen hat (vgl. Lämmermann, a.a.O., 173). Die 1838 noch gegebene theologisch konservative, philosophisch rechtshegelianische Haltung Bauers findet darin seinen Ausdruck, daß er etwa das Hiobbuch vom ganzen Text her interpretiert; er unterscheidet sich nach Diestel von Vatke "durch die Anlehnung an den Kanon selbst und durch den Ausschluss aller philosophisch gefärbten oder rein literarischen Kritik der Urkunden, sofern ja das hebr(äische) Bewusstsein allen diesen Stoff als seine (gleichviel ob historische oder ideelle) Voraussetzung und Grundlage gewusst habe." (Geschichte, 693)

1442 Zur Funktion historisch-kritisch erarbeiteter Religionsgeschichte für das System vgl. Lämmermann, a.a.O., 81ff.

1443 Vgl. Lämmermann, a.a.O., 184; Kraus, Biblische Theologie, 97. Auch für Bauer tritt das Christentum als Antwort auf das Unglück der Welt auf, das kommt de Wette recht nahe.

1444 Vgl. zu diesem Zusammenhang Lämmermann, a.a.O., 184f.

1445 Weil Elihu die "neuere" Zeit repräsentiert, vgl. Bauer, a.a.O., 499.

Macht Jehovah's wieder beugte. Hiob ist *das Person gewordne leidende Volk*, und die Sage von ihm bildete sich wahrscheinlich im Munde des Volks in den Jahrhunderten zunächst vor dem Exil aus, als die Leiden der Geschichte immer lebensgefährlicher für den Staat wurden ... Die Sage vom Hiob begleitete von nun an das Volk wie ein dunkler Schatten, in welchem es alle Finsterniß und alle Grauen, die es selbst in seiner Seele barg, aus sich herausgesetzt hatte. Gewiß bildete sich von Anfang an, da Hiob in der Volksanschauung geboren wurde, auch der Schluß, daß er sich der Macht Jehova's wieder unterwarf, und so in gesetzlicher Gerechtigkeit, die nicht ohne großen Lohn blieb, sich mit der Gewalt seines Herrn versöhnte."[1446]

So war die Hiobsage "die tragische Idee, so weit sie das hebräische Princip aus sich entwickeln konnte"[1447]. Sie wird zum Text, als es mit dem Exil zum Zusammenbruch, zur Katastrophe der gesetzlichen Welt kommt[1448]. In dieser in gewisser Weise endgültigen Erfahrung des Zweifels klingt die Hiobsage wieder auf, und der Hiobdichter gestaltet den Stoff "zu dem Selbstbewußtseyn, wo sie in freiem, ungehindertem Strome aussprach, was der gesammte Volksgeist in sich trug"[1449]. Das Bewußtsein erfährt die Katastrophe des Exils als doppelte Abstraktion, einerseits der Macht Gottes, andererseits der Innerlichkeit des Selbstbewußtseins. Der Verfasser stellt dies der Abstraktion entsprechend dar, nämlich auf der Ebene der "verständigen Allgemeinheit"[1450], so daß die Sage reflektiert wird durch "allgemeine Kategorieen, oder vielmehr erst durch *Fragen* über das Verhältniß der Macht zur Welt des endlichen Geistes"[1451].

Inhaltlich wird nicht einfach nur der Zweifel entfaltet, sondern das Ganze des hebräischen Bewußtseins in Auseinandersetzung mit dem Zweifel; ähnlich wie bei de Wette wird das Hiobbuch zur Spiegelung hebräischen Denkens überhaupt. Im Hiobbuch sind drei Gestalten des Volksgeistes geformt. Die Hiobfigur stellt das allgemeine Leiden der Zeit dar und den Zweifel, sie ist die Negation und sie hat die "Unendlichkeit des Interesses"[1452] für sich. In den Freunden ist "die gesammte Macht des bisherigen Glaubens"[1453] vereinigt (die Position), an welchem auch Hiob noch teilhat. Die dritte Gestalt ist der Versuch einer neuen Lösung (die Synthese) in der Figur des Elihu, durch den die Leiden "zu einem Inhalt der göttlichen Weisheit erhoben und in den göttlichen Zweck aufgenommen" sind[1454].

Hiobs Problemlösung ist der Rückzug in die Innerlichkeit, die jedoch abstrakt bleibt und gegen die abstrakte Gottheit steht. "Durch sein Leiden ist Hiob zur Erfahrung gekommen, daß das Verhältnis zwischen der Gottheit und dem endlichen Geiste ein abstract allgemeines sey."[1455] Er erlebt es an sich, "daß die Gottheit nicht auf das Recht sieht, daß sie

---

1446 Bauer, Religion, 478. Hv. Bauer. Die Verbindung von Volk und Individuum in Hiob ist das Resultat der Tätigkeit des hebräischen Volksbewußtseins, das sich in einzelnen Figuren reflektiert. Hiob "hat als einzelnes Individuum nie gelebt" (Bauer, Religion, 477), er ist ein Tatbestand der Überlieferung, der von der "Gesammtheit des Volks" hervorgerufen wurde, "das in ihm den persönlich gestalteten Ausdruck seiner allgemeinen Schicksale und geistigen Erlebnisse niedergelegt hatte." (Religion, 478)

1447 Bauer, a.a.O., 479.

1448 Vgl. Bauer, a.a.O., 473.

1449 Bauer, a.a.O., 481. Das traditionsgeschichtliche Hervorgehen des Hiobbuchs aus der Volkssage denkt Bauer offensichtlich nach dem Vorbild der Faustproduktion Goethes. Bauer vergleicht den Übergang von der mündlichen Tradition der Hiobsage zur Schriftlichkeit mit der Entstehungsgeschichte des Faust (vgl. 481, Anm. 1); der Hiobdichter bringt "die schwankenden Gestalten" zum Stehen. Bauer will durch den Gedanken der neu gestalteten Überlieferung auch das Problem des Widerspruchs zwischen dem patriarchalischen Rahmen und dem jüngeren Dialog lösen. An sich paßt der reflektierte Zweifel im Dialogteil nicht für die frühere einfache Zeit. Aber für Bauer bleibt das eine notwendige ästhetische Inkonsequenz wegen des offenbar zeitinterpretierenden, Zweifelgeschichte manifestierenden Geistes des Kunstwerks (vgl. a.a.O., 483f).

1450 Bauer, a.a.O., 482.

1451 Bauer, a.a.O., 482.

1452 Bauer, a.a.O., 482.

1453 Bauer, a.a.O., 489.

1454 Bauer, a.a.O., 501.

1455 Bauer, a.a.O., 485.

nur in ihrer Allmacht handelt."[1456] So "kümmert (sie) sich nicht um die *wesentlichen Unterschiede*, die gelten nicht vor ihr; sie löscht vielmehr den Unterschied immer aus und erkennt ihn nicht an."[1457] Und noch schärfer: "Die schrankenlose Macht duldet an sich keine Bestimmtheit, ist maaßlos und schlechthin nur Belieben; in ihrer Willkühr verwirrt die Gottheit Alles, was sich in der Welt bestimmt gestaltet hat"[1458]. Hiob kann "sein Recht nicht erhalten", aber er trägt es doch "in der innersten Ueberzeugung von seiner Unschuld in sich und er strengt die letzte Kraft, die ihm noch geblieben ist, an, es festzuhalten."[1459] Damit ist "der Bruch zwischen den Seiten des religiösen Verhältnisses vollständig geschehen"[1460], die gesetzliche Welt zerfällt "in die abstracte Macht und in die Empörung des Selbstbewußtseyns"[1461].

Hiobs Zweifel ist zwar die Triebfeder des Ganzen, aber auch "nur die Eine Seite der Dialektik, in welcher sich das Buch Hiob, welches nur als Ganzes der Ausdruck des Zweifels und der Gesinnung des Verfassers ist, bewegt."[1462] Die beiden anderen Teile sind schon genannt worden: die *Position* der Freunde und die "Lösung" (Synthese) Elihus. In der Argumentation der Freunde, die ja die Macht des bisherigen Glaubens versammelt, findet Bauer auch das Motiv, das Hegel 1827 durch die Kategorie der Weisheit erschließen konnte, nämlich die Tatsache, daß auch Hiob "die Vergeltung ... als nothwendiges Resultat fordert"[1463]. Hiob empört sich, "weil er fordert, es müsse dem Gerechten in seiner unmittelbaren, natürlichen Welt wohl ergehen"[1464]. Was aber Hegel Hiob als positives Merkmal zuordnet, worin er zunehmend das Spezifikum Hiobs und der jüdischen Religion sieht, ist für Bauer Zeichen der Teilhabe Hiobs an der Vergangenheit Israels. "Im Grunde seiner Seele trägt ...(Hiob) noch den alten Glauben", den er "noch nicht ganz aus seiner Seele ausgerottet hat."[1465] Was Hegel das Bewunderungswürdige nennt, ist für Bauer der Faktor, der Hiobs Zweifel den "bestimmten Gegenstand (gibt), gegen den er sich richtet" und den er von sich stoßen muß, bis er "ganz und gar in die Innerlichkeit verschlagen wird"[1466]. Die Synthese Elihus besteht darin, die Negation des Endlichen als Zweck Gottes aufzufassen, die Leiden zum Inhalt göttlicher Weisheit zu erheben[1467]. Allein, Elihu kann diese Lösung nicht begründen; sie wird einfach ausgesprochen und geht im Fortgang des Gedichts unter. Denn in der Gottesrede zeigt sich, daß der hebräische Geist wieder resigniert in die Endlichkeit zurückkehrt und den Weg zur wahren Unendlichkeit nicht findet, auf dem erst das Christentum geht.

Vor der Gottesrede aber faßt sogar Hiob den Gedanken, daß "nicht die reine Macht allein wirke, daß ihr durch die Weisheit ihre innre Schranke und der Zweck gesetzt sey, worüber sie nicht willkührlich hinausgehen könne".[1468] Bauer denkt an Hi 28, versteht aber den Fortgang so, daß der Weisheitsgedanke sofort wieder hinter die abstracte Macht zurücktritt[1469]. Es bleibt also bei abstrakt-unendlicher Innerlichkeit für Hiob, alle Ansätze werden zunichte, denn die Gottesre-

1456 Bauer, a.a.O., 486. Hv. weggelassen.

1457 Bauer, a.a.O., 487.

1458 Ebd.

1459 Ebd. Hv. weggelassen.

1460 Ebd.

1461 Bauer, a.a.O., 488.

1462 Bauer, a.a.O., 488.

1463 Bauer, a.a.O., 489.

1464 Bauer, a.a.O., 489.

1465 Bauer, a.a.O., 489.

1466 Bauer, a.a.O., 490.

1467 Vgl. Bauer, a.a.O., 501.

1468 Bauer, a.a.O., 494.

1469 Das erinnert an Hegel, aber der Inhalt der Weisheit ist anders bestimmt; bei Hegel ist es das Wohlergehen, bei Bauer in sich reflektiertes Selbstbewußtsein, Aufhebung der Natur in den Geist.

de bringt keine Auflösung der Abstraktionen, sondern kehrt zurück zu der Möglichkeit, die für das hebräische Bewußtsein traditionell gegeben und zugleich der Ausdruck der geschichtlichen Situation ist. Mit "äußerer Gewalt"[1470] wird Hiob niedergeworfen. "Der Hebräer mußte freilich in unbedingter Unterwerfung den Widerspruch auflösen, weil er das Endliche und die Bestimmtheit nur als verschwindend im Unendlichen, nicht als inneres Moment desselben anschauen konnte."[1471] So kommt Hiob am Ende nicht zum Selbstbewußtsein und zu höherer Erkenntnis, die "Weisheit bestimmt sich nicht zu einem innern Zweck, sondern ist nur Erscheinungsform der Macht und hebt sich dadurch selbst auf."[1472] Bauers Interpretation des Naturinhalts der Gottesrede bestätigt dies; denn dort herrscht nicht Qualität, sondern reine Quantität, nicht Zweck (wie bei Kant), sondern Maß.

"Gott gab das Maaß der Erde und zog über sie die Schnur und schloß das Meer mit Thüren ein. Das Maaß aber kann einen Plan Gottes nicht offenbaren, da es als solches als die einfache Beziehung der Größe auf sich nur Bestimmtheit des Seyns ist, oder, wenn es als That des göttlichen Willens betrachtet wird, sogar nur äußerlich an die Masse kommt und sie zur Erde, zum Meer u.s.w. umformt. So hat auch der Mensch sein Maaß, und er darf darüber nicht hinausgehen, denn nur Gott kommt diese Unendlichkeit des Maaßes zu. Der Mensch aber soll sein Maaß immer anerkennen, d.h. sich immer als beschränkt wissen, ohne daß er verstehen könnte, warum er dieses Maaß habe. Geht der Mensch dazu fort, unzufrieden in sich zu seyn und Forderungen zu hegen, die höher sind als das Maaß seines Seyns, mit denen verglichen er seinen Zustand als *unangemessen* erkennt, so wagt er es, über sein Maaß hinauszugehen, und sein Vergehen kann er nur wieder gut machen, indem er sich in sein Maaß zurückzieht und sich Gott unbedingt unterwirft. Das that Hiob."[1473]

Das hebräische Prinzip kehrt zurück, beläßt es im Hiobbuch mit den Andeutungen der Elihureden, während es sich in Kohelet tatsächlich wandelt und alle Endlichkeit als eitel erkennt[1474]. Doch auch im Hiobbuch selbst gibt es einen wahreren Ausdruck als es die Elihureden sein können in der Hiobfigur. Das Selbstbewußtsein Hiobs überstrahlt für Bauer alle anderen Geistesformationen und bringt daher ein gewisses Ungleichgewicht ins Werk:

"Es ist richtig, daß die Scene im Himmel und die Auflösung des Streits mit dem Ringen des Zweifels nicht in innerer Verbindung stehen, die himmlische Welt, die den Knoten schürzt und auflöst, erscheint farblos und oberflächlich gegen die Welt des Geistes, der sich in den Schlingen gefangen sieht und abmüht. Das Selbstbewußtseyn der wirklichen Welt ist tiefer, und ist nahe daran, mit seiner alten Umgebung ganz zu brechen, aber es kann eben noch keine objective Welt schaffen, welche das *für das Bewußtseyn* setzt, was es als *Selbstbewußtseyn* enthält, und so unterwirft es sich wieder dem Himmel, unter dem es bisher wohnte."[1475]

Damit kommt auch Bauer dazu, das Thema des Selbstbewußtseins hervorzuheben (was Vatke viel energischer getan hatte).

1470 Bauer, a.a.O., 502.

1471 Bauer, a.a.O., 503.

1472 Bauer, a.a.O., 504.

1473 Bauer, a.a.O., 504f. Hv. Bauer.

1474 Damit ist Kohelet das wirkliche Ende des hebräischen Prinzips und der Übergang ins Neue. Jetzt ändert sich Gott und geht von besonderen endlichen Zwecken auf allgemeine Zwecksetzungen über. Davon ist in Kohelet schon die Ahnung vorhanden, er weiß, "daß durch alles eine allgemeine Zweckmäßigkeit hindurchgeht, die Gott angeordnet hat." (513) Sie bleibt freilich unbestimmt: "Den Geist nun aber wirklich mit der Welt des allgemeinen Zwecks zu versöhnen oder diese Welt zu einem inhaltreichen Universum entwickeln und den Geist in seiner wahren Unendlichkeit sich als den absoluten Zweck erfassen lehren: das konnte das hebräische Princip nicht. Es ist genug und es hat alles gethan, was es thun konnte, wenn es nur die Unwahrheit und Eitelkeit des endlichen Zwecks für das Bewußtseyn gesetzt hat." (515) Kohelet ist das Ende für Bauer wie früher schon für de Wette (vgl. dessen Einleitung, 1.Aufl. 1817, 312), allerdings zeigt sich auch hier wieder der konstruktive Zugriff des hegelschen Dialektikers. Im Ende ist für Bauer bereits die Wendung enthalten. Ähnlich denkt auch der der heilsgeschichtlichen Schule zuzurechnende G.F.Oehler Kohelet als den "negativ vermittelte(n) Uebergang von der alttestamentlichen Weisheit zu der Offenbarung des Neuen Bundes" (Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit, 32).

1475 Bauer, a.a.O., 508. Hv. Bauer.

Es ist aufgefallen, daß trotz des z.T. engen Anschlusses an Hegel[1476] gravierende Differenzen in der Interpretation der Hiobfigur bestehen, bei auf beiden Seiten gleich intensivem Interesse an ihr. Vatkes und Bauers Interpretationen stehen etwa der Lektüre de Wettes weit näher als derjenigen Hegels. Daß Hegel weder mit der ihm vorangehenden noch mit der ihm nachfolgenden exegetischen Interpretation übereinstimmt, zeigt, daß sich seine Lektüre nicht aus der exegetischen Rezeptionsgeschichte ableiten läßt. Hegels Hiob vertritt genau das Prinzip, gegen das sich der Hiob Vatkes und Bauers wendet, die Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit[1477]. Bei Hegel verkörpert Hiob mit demselben Motiv den allgemeinen Zweck der jüdischen Religion, das die Exegeten als Vergeltungslehre verstehen. Beide Lesarten sind möglich, doch welche, wenn nicht zufällig individuelle, Gründe gibt es für die Differenz, wenn man zunächst vom Zusammenhang des Hegelianismus ausgeht?

Hegel entfaltet die jüdische Religion im Gegenüber von Geist und Natur (Erhabenheit Gottes). Die Durchführung dieses Gegeneinanders erschließt dessen Abstraktion, die die Realisierung des allgemeinen Zwecks verhindert. Auch für Vatke und Bauer ist das Alte Testament aus der Perspektive der Versöhnung ein Dokument der Zerrissenheit, auch hier ist die Geist-Natur-Dialektik bestimmend, aber wesentlich alteriert durch die Einzeichnung in den Prozeß der Geschichte. Alle theologischen Ideen gehen in das wesentlich sinnliche, aufs Endliche bezogene Volksbewußtsein ein. Dabei stellt sich aber in aller prinzipiellen Zerrissenheit eine sinnliche Positivität her, die im historischen Prozeß zur Auflösung bestimmt ist. Als der eigentlich erhebliche Vorgang in der alttestamentlichen Geschichte kann daher die Auseinandersetzung des Bewußtseins mit dem fortschreitenden Zerfall der sinnlichen Endlichkeit gelten, der im Christentum umschlägt in das Bewußtsein seines Zwecks. Leiden ist die Weisheit, die für Vatke und Bauer ins Selbstbewußtsein gehoben werden muß, für Hegel stände an dieser Stelle die Realisierung des nur gewußten Begriffs vom Glück. Das christliche Selbstbewußtsein schlägt also bei Vatke und Bauer auf die Hioblektüre durch, während Hegel mit dem philosophischen Begriff argumentiert, der alle Realität in sich aufgehoben hat und auch die Religion als Vorstellung begriffen hat. In der Fluchtlinie der begrifflichen Realität entwickeln sich die religiösen Gedanken, daher nimmt Hegel an Hiob das Problem nicht des unverstandenen Leidens, sondern der wirlichen und doch zugleich abstrakten Realität des Wohlergehens wahr und bewundert an Hiob, was die Exegeten als seine Teilhabe am alten Glauben kritisieren[1478].

Nach seiner eigenen Absicht stellt Hegel Hiob als alternierendes Moment der jüdischen Religion dar auf der von ihr eingenommenen logischen Stelle. In der historischen Sicht aber der hegelianischen Exegeten steht Hiob am Ausgang des Alten Testaments, nimmt gegen zentrale Prinzipien der jüdischen Religion Stellung und versucht, über die Bindung an die Endlichkeit hinauszukommen. Dennoch kann die Interpretation Vatkes und Bauers nicht mit dem Stichwort "innere Exzentrizität" gekennzeichnet werden. Der Grund liegt darin, daß das Hiobbuch vollständig als Ausdruck der Tendenzen des hebräischen Bewußtseins verstanden wird. Das Hiobbuch kann diesem Bewußtsein niemals etwas Fremdes sein, weil es ja von ihm hervorgebracht wird, es kann keinen prinzipiellen Widerspruch bilden (der zum Terminus Exzentrizität berechtigen würde), weil der Widerspruch das Kennzeichen jeder Geistesformation ist. Weiter darf nicht vergessen werden, daß dieses hebräische Bewußtsein seinerseits der Gegenstand der Konstruktion des christlichen Selbstbewußtseins ist; so kann das Hiobbuch auch deswegen nicht fremd gegenüber dem Alten Testament sein, weil das christliche Bewußtsein gar nichts Fremdes außer sich läßt und das Alte Testament immer schon in sich aufgehoben hat. Innere Exzentrizität paßt nur zu Konzeptionen, die dem Alten Testament einerseits mehr Spielraum geben, andererseits

---

1476 Sowohl Vatke als auch Bauer wollten Hegels Religionsphilosophie bezüglich des Alten Testaments verbessern.

1477 Allerdings interpretiert Bauer doch eher noch in der seit Hobbes bestehenden Linie, in der von der Macht Gottes und der Unschuld Hiobs gesprochen wird (sachlich aber von Hegel unterschieden, weil Hiob bei Bauer die Macht Gottes schon von Anbeginn an durch das Leiden erfährt und reflektiert, während Hegel die Macht erst an der Verweigerung der Erfüllung bzw. an deren Abstraktion erkennt und sich auf die Gottesrede konzentriert). In dieser Sicht des Hiobproblems fällt die Gegenüberstellung Hiobs und seiner Freunde leichter als beim von Hegel favorisierten Tugend/Glückseligkeitsproblem.

1478 Hier ist noch einmal an Lessings Hiobbemerkung im § 29 der Erziehung des Menschengeschlechts zu erinnern. Lessing ist mit Hegel einer Meinung: Hiob ist die Figur der Übereinstimmung von Tugend und Glückseligkeit und gehört historisch konsequent (Lessing) und sachlich konsequent (Hegel) in den Zusammenhang der alttestamentlichen Religion; die historische Exegese behauptet seit dem 18. Jh. das Gegenteil; dieser Widerspruch dürfte ein indirekter Beweis dafür sein, daß in der historischen Exegese (verdeckte) theologische Interessen an der Hiobfigur mitwirken.

aber einer wertenden Vorstellung vom "eigentlich" Hebräischen bzw. Jüdischen folgen, wie es sowohl in der vorhegelschen Phase der historischen Hiobexegese als auch in der nachhegelschen (historistischen) der Fall ist.

5.2.2.3 Jüdische Hiobinterpretationen

Hält man das Hiobbuch für einen Widerspruch gegen die mosaische Vergeltungslehre, so sind jüdische Hiobinterpretationen berührt. Wie gehen sie mit diesem der christlichen Lektüre wichtigen Motiv um? Ein Blick in jüdische Auslegungen könnte eine Kontrollreflexion sein, denn es müßte sich so indirekt ermitteln lassen, welche Motive der zuvor besprochenen Interpretationen als spezifisch christlich verstanden werden können, ja, so kann erst bewußt werden, daß sie in allem Anspruch auf historische und dialektische Wissenschaftlichkeit christlich-theologischen Prämissen folgen.

Diesem Vorhaben sind freilich enge Grenzen gesetzt. Was an Arbeiten jüdischer Ausleger zum Hiobbuch in deutscher Sprache vorliegt, kann nicht als repräsentativ für jüdische Zugänge angesehen werden und zwar deshalb, weil es sich um einen Reflex der christlichen Hiobexegese des 19.Jh. handelt, in der Form wie im Inhalt[1479]. Man verteidigt jüdische Lektüremöglichkeiten und bringt dabei auch traditionelle jüdische Auslegungsmotive zur Geltung, ohne sich vom vorgegebenen christlich-historischen Zusammenhang grundsätzlich zu lösen. Dennoch wird wenigstens an einigen Stellen der Konsens der christlichen Interpretation durchbrochen.

Im uns interessierenden Zeitraum gibt es zwei Auslegungen, die herangezogen werden können: Heymann Arnheims Hiobkommentar (1836) und Moritz Löwenthals Auslegung (1846)[1480]. Es ist kein Zufall, daß beide sich nicht auf das alles a priori definierende philosophisch-christliche Entwicklungsdenken Vatkes oder Bauers beziehen, sondern auf einen Interpreten, der, obwohl das mosaismuskritische Motiv deutlicher sichtbar ist als in der Hegelschule, auch nach einer rational-unvergänglichen Wahrheit des Textes fragt, nämlich H.Ewald. Arnheim widmet seine Arbeit Ewald[1481] und Löwenthal übernimmt zahlreiche Motive des Ewaldschen Hiobkommentars[1482].

Für Arnheim will der Hiobdichter in der Zeit des Exils den Glauben der Väter, der schwersten Konflikten ausgesetzt ist, durch die Elihurede und die Gottesrede von der göttlichen Offenbarung her retten. In der Exilszeit trat, unter dem Einfluß ausländischer Religionsideen, eine "rationalistische, der geoffenbarten Religion der Väter feindselige Richtung ... bei dem gebildetern und reichern Theil der Nation immer entschiedener hervor ... Dieser verderblichen Richtung zu begegnen war der Zweck unseres Dichters."[1483] Dabei benutzte er "die unter seinem Volke lebende Sage von Job, dem Idumäer; gestaltete die Scenerie mit dem strengsten, getrauesten Festhalten der Localität; vermied mit dem feinsten Takt jegliche Beziehung auf mosaische Institutionen und nationale Vorstellungen, und wußte die Pflicht des Künstlers mit dem religiösen Interesse so harmonisch zu verschmelzen, daß er mit dem Schein der Absichtslosigkeit ... die

---

1479 Anders wird man vermutlich die in hebräischer Sprache erschienenen Arbeiten beurteilen müssen, von denen W.Vatke, Historisch-kritische Einleitung, 553 einen Kommentar von M.J.Rosenfeld, Lemberg 1875/76 und einen von M.J.Aschkenasi, Padua 1878/79 nennt. Es gibt jedoch nicht nur diese Auslegungen; allein der National Union Catalog (Pre-1956 Imprints), Bd. 54, 306f weist für das 19.Jahrhundert weit mehr Titel auf, u.a. von Israel ben Abraham (1807); Phinehas ben Judah (1808); B.Blumenfeld (1826); Simhah Aryeh ben Ephraim Fischel (1833); N.I.Fischmann (1854); I.Schwarz (1868); S.Z.Sternberg (1872); B.Szold (1886); A.D.M. Strashun (1888); I.Ratner (1893); In der deutschsprachigen christlichen Hiobexegese sind diese jüdischen Auslegungen weithin unbekannt; anders steht es mit historisch-kritischen Arbeiten deutschsprachiger Rabbiner wie der von B.Königsberger, Hiobstudien, Breslau 1896. Weitere Arbeiten jüdischer Exegeten verzeichnet J.Fürst, Bibliotheca Judaica II, 69f.

1480 H.Arnheim, Das Buch Job, übersetzt und vollständig commentirt, Glogau 1836 (zu Arnheim vgl. Encyclopaedia Judaica 3, 485); M.Löwenthal, Hiob. Praktische Philosophie oder klare Darstellung der im Buche Hiob obwaltenden Ideen ..., Frankfurt 1846.

1481 Dagegen ist zweifelhaft, ob ihm Ewalds im gleichen Jahr erschienener Kommentar vorlag.

1482 Bedenkt man bei Arnheim den Einfluß Herders und Eichhorns (vgl. Arnheim, Job, IX und XIII), bei Löwenthal die durch Ewald merkliche Wirkung Kants, so zeigt sich auf andere Weise, daß die Interpretationen des 18.Jahrhunderts trotz der dort möglichen kritischen Sichtweise gegen das Judentum offenbar einer jüdischen Auslegung günstiger sind als die vom christlichen Idealismus geprägten des 19. Jahrhunderts.

1483 Arnheim, Job, XIX.

Offenbarung über den räsonnierenden Verstand siegen läßt."[1484] Am Rationalismus, den zu bekämpfen sich der Dichter vorgenommen hat, partizipieren sowohl Hiob als auch seine Freunde. Diese zeigen eine gemütlose Frömmigkeit auf der Basis hohler Abstraktionen[1485], während sich Hiob zwar durch kräftige Gottesfurcht auszeichnet, seinen Rationalismus aber in blasphemischen Vorwürfen äußert, die sich nicht scheuen, Gottes Gerechtigkeit zu bezweifeln[1486]. Daher können Hiob und seine Freunde unter folgender Beschreibung zusammengefaßt werden: "Das Religiös-Sittliche, dem gebrechlichen Nachen des Verstandes anvertraut, steuert auf dem bewegten Ozean der Theorien ohne Kompaß und Segel, und scheitert zuletzt an den Klippen der Widersprüche und Zweifel; nur in der Offenbarung, vereint mit lebensfrischer, klarer Beschauung der Natur ... findet es den sichern, schutz gewährenden Port."[1487] Zeigt die Gottesrede die Antwort der Offenbarung selbst, so repräsentiert Elihu "die echt religiöse Gesinnung"[1488]. Leiden sind ihm Erziehungsmittel und er glaubt, "mit einer Innigkeit und Helle des Bewußtseins, die alle von Außen gebotene Evidenz überstrahlt, daß überall, in den umfassenden historischen Erscheinungen, wie in den engen Kreisen des individuellen Lebens, die göttliche Gerechtigkeit waltet; aber sie darf nicht mit dem Maaße des Menschen gemessen werden: sie ist nur durch sich selbst kommensurabel."[1489]

Bei Arnheim gehen, wie in vielen christlichen Interpretationen, die historische Plazierung und die Deutung Hand in Hand; das Hiobbuch spiegelt die Katastrophe des Exils, Hiob vertritt, wie wir es bereits kennen, die Seite der Negation, aber im Unterschied zu den christlichen Auslegungen wird die Gottesrede als Offenbarung verstanden und die Elihurede als wahre Theologie. So nimmt das Hiobbuch, so spät es auch auftritt, nicht gegen den Mosaismus Stellung, sondern verteidigt ihn. Arnheims Deutung enthält dabei die traditionellen Motive der jüdischen Hiobexegese, die Kritik an Hiob, die Hochschätzung Elihus und den absolut entscheidenden Stellenwert des Vorgangs, daß Gott selbst sich offenbart.

Löwenthals Auslegung orientiert sich auf den ersten Blick weniger an diesen traditionellen Motiven, sondern geht von der Auslegung Ewalds aus. Das bedeutet zunächst, daß die Einzeichnung in den historischen Prozeß etwas zurücktritt hinter eine allgemeinere, religionsphilosophische Bewertung. Löwenthal bringt einige der überkommenen Motive der jüdischen Exegese in den Aufriß Ewalds ein und interpretiert dabei auch dessen These um, das Hiobbuch nehme gegen den Mosaismus Stellung. In der Themenbestimmung schließt sich Löwenthal an Ewald an, es geht um Leid ohne Schuld. Wie bei Ewald wird das Thema in drei Hauptgedanken entfaltet gesehen. Hiob vertritt den Unglauben, die Freunde den Aberglauben, Gott ermöglicht den wahren Glauben. Anders als Ewald aber kann Löwenthal die Erkenntnis des Hiobbuchs nicht als unvollständig in Hinsicht auf die weitere Entwicklung zum Christentum verstehen; die wahre Erkenntnis kann nicht bloß Ahnung und Wunsch sein und erst im Neuen Testament die volle Aufklärung erhalten in der Lehre von der Unsterblichkeit. Vielmehr ist im Hiobbuch selbst die ganze Wahrheit schon gegeben. Sie wird formuliert in den Elihureden (die von Ewald literarkritisch eliminiert worden waren). So präzisiert Löwenthal den dritten Hauptgedanken, die Wahrheit Gottes, gegenüber Ewald so, daß der wahre Glaube 1. im sich bekehrenden Hiob vorhanden ist (das hatte Ewald im Grunde auch angenommen), 2. bei Elihu und 3. in der göttlichen Erscheinung. Praktisch tritt der Gedanke des Erziehungsleidens also an die Stelle des nur ahnenden Ausblicks bei Ewald.

Das Problem des Mosaismus ist der jüdischen Lektüre durch die christliche Interpretation vorgesetzt worden, und Löwenthal spricht es direkt an. Seine Ausführungen über die Vergeltungslehre bezwecken, "den scheinbaren Widerspruch zwischen demselben und dem Buche Hiob zu heben; und ich glaube die für den Israeliten gefährliche Behauptung der neuen Gelehrten: Der Zweck des Buches Hiob ist die Vergeltungslehre des mosaischen Gesetzes zu stürzen[1490]... widerlegt zu haben. Denn allerdings ist der Hauptgedanke des Buches Hiob, allen Propheten ähnlich, die mosaische Vergeltungslehre geistig zu erläutern und fortzubilden, nicht aber zu vernichten."[1491]

In der Durchführung knüpft Löwenthal wiederum an Ewald an, der die mosaische Vergeltungslehre als spezifisch hebräischen Ausdruck der gemeinantiken niederen Leidensansicht bezeichnet hatte. Löwenthal differenziert nun zwischen Gesetz und Vergeltungslehre und bestreitet so die Identität von Mosaismus und antiker Weltanschauung. Das

---

1484 Arnheim, a.a.O., XX.

1485 Vgl. Arnheim, a.a.O., XVI.

1486 Vgl. Arnheim, a.a.O., XIII.

1487 Arnheim, a.a.O., XVII.

1488 Arnheim, a.a.O., XV.

1489 Ebd.

1490 Löwenthal nennt Umbreit, Ewald und Hirzel.

1491 Löwenthal, Hiob, XV.

Gesetz ist "die Lehre und göttliche Freiheit"[1492]. Die ganze Bibel lehre, daß Leiden keineswegs Strafe für die Sünde sein muß, sondern von Gott zur Prüfung und Läuterung des Menschen verhängt werde[1493]. Der Vergeltungsglaube ergibt sich teils aus der notwendigen Akkomodation des Gesetzes an die Vorstellungskräfte eines sinnlichen Volkes, teils aus der daraus folgenden Geschichte des sündigen Mißbrauchs des Gesetzes. Israel wie die Menschheit glaubten nicht, wie sie es nach dem Gesetz tun sollten. Um zur Wirkung zu kommen, mußte das Gesetz "den Vorstellungen des Volkes über Glück und Unglück, das durch Befolgung oder Unterlassung der Lehre herbeigeführt werde, auf's vollkommenste entsprechen."[1494] So entstand die Vergeltungslehre, die im Volk sofort in einen nur sinnlichen Gottesdienst verwandelt wurde. Man "schloß gleichsam mit Gott einen Tauschhandel ab"[1495]. Dem sündigen Volk war kein Unsinn zu niedrig, um sich das Unglück fernzuhalten. Die allgemeine Ansicht des Altertums[1496] war daher die Quelle des Verderbens.

Für Ewald ist der Normalfall des Mosaismus, was für Löwenthal dessen sündige Verdrehung. Löwenthal sieht daher folgerichtig den Zweck des Hiobdichters darin, auf den wahren, dem Gesetz entsprechenden Sinn von Frömmigkeit, Vergeltung und Belohnung aufmerksam zu machen; er will "die im Volke bereits eingerissenen Irrthümer über Schicksal und Vergeltung berichtigen, und er läßt die vom großen Haufen mißverstandene Vergeltungslehre des Mosaismus von den drei Freunden vertheidigen und von Hiob zerstören"[1497].

Dabei stellt auch Löwenthal die frei philosophierende Tendenz des Hiobbuchs heraus[1498]. Der Verfasser ist ein Intellektueller, ein "schlichter Weiser, freier Denker und Forscher"[1499], der, "zu allen Zeiten beim Volke verdächtig"[1500], ohne Prätention einer empfangenen Offenbarung, sich "nur auf eigne Erfahrung und Ueberzeugung"[1501] gründet. Er kleidet seine Gedanken in ein patriarchalisches Gewand, um dem Volk verständlich zu werden[1502].

Die Übereinstimmung der jüdischen Auslegungen mit der christlichen Interpretation geht so weit, daß zahlreiche Wahrnehmungen am Hiobbuch, zumindest was Hiob, gelegentlich auch, was die Elihu- und die Gottesrede betrifft, sich ähneln, was in der jüdischen Exegese aber z.T. eine längere, in die Auslegungstradition zurückreichende Vorgeschichte hat. Hiob gilt als negatives Moment, als Zweifler, Rationalist, die Gottesrede als Lösung. Der offenkundige Unterschied liegt in der Wahrnehmung der Freunde, aber auch in ihrer Bewertung. Und auf der Ebene der Bewertung, des ideologischen Rahmens der Interpretation, fällt die Entscheidung über die Auslegung des Buches. Christliche Prämissen sind dafür verantwortlich, daß das negative Moment für das eigentlich wichtige und wahre genommen wird (auch bei Ewald), also Hiob, während die jüdische Auslegung (in Übereinstimmung mit ihrer Geschichte) Hiob nicht ungebrochen gutheißt, ihn vielmehr durch Elihu und Gott begrenzen läßt[1503]. Es zeigt sich, daß das Thema des Subjekts Hiob, das im 19.Jh. immer mehr in den Vordergrund gespielt, ein offenbar spezifisch christliches ist. Seit der frühen christlichen Hiobexegese hat sich nichts daran geändert, daß die Hiobfigur derjenige Teil des Textes ist, der die Last der Identifikation trägt, nun aber nicht mehr als moralisches Vorbild wie noch bis ins 18.Jh., sondern in seinen negatorischen, zweifelnden, skeptischen Zügen. Zum einen drückt sich darin ein Wandel in den Plausibilitäten aus, wodurch die Gottesrede weniger als Lösung der Hiobfrage akzeptiert wird, zum andern ist vermutlich auch das Interesse maßgebend, mit Hiob systematisch und/oder historisch das Alte Testament zu Ende gehen zu lassen. Es kann damit festgehalten werden, daß die Hiobauslegungen in und mit der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Text unweigerlich Entscheidungen darüber in sich tragen, was gegenwärtig als bleibend und gültig anzusehen ist.

1492 Löwenthal, a.a.O., XIV.

1493 Vgl. Löwenthal, a.a.O., XV-XVII.

1494 Vgl. Löwenthal, a.a.O., XIV.

1495 Vgl. Löwenthal, a.a.O., XVIII.

1496 Daß man "durch Frömmigkeit alles äußere Unglück (dessen Werth man nicht kannte und es darum nur für Strafe hielt) von sich ab- und und immer Glück und Wohlleben (als die einzige Frucht der Frömmigkeit) sich zu- wenden könne" (XVIII).

1497 Löwenthal, a.a.O., XLIV.

1498 Es ist "von allen früheren religiösen Schriften ganz verschieden" (XLII).

1499 Löwenthal, a.a.O., XLII.

1500 Ebd.

1501 Ebd.

1502 Vgl. Löwenthal, a.a.O., XLIII.

1503 Ähnlich wird die christliche Exegese im Kontext des Historismus urteilen und in Elihu das eigentlich "Spätjüdische" sehen.

5.2.2.4 Die Weisheit Israels und das Hiobbuch

Die bislang dargestellten Tendenzen der Hiobauslegung des 19.Jh., der Akzent auf dem philosophischen Moment, die Hervorhebung des Selbstbewußtseins, die Reflexionen über das Verhältnis zu den maßgeblichen theologischen Strukturen des Alten Testaments, lassen sich generalisierend als Motive begreifen, die sich um das Interesse konfigurieren, neben dem partikularen auch ein allgemeines Moment der alttestamentlichen Religion zu etablieren. In diesem Interesse kommen die unterschiedlichen, von Herder und Kant einerseits, von Hegel andererseits beförderten Traditionsströme zusammen. Es fehlte aber bislang ein *Begriff* für den Gegenstand dieser Bestrebungen. Dieser Begriff entsteht nun im Paradigma der Weisheit im zweiten Viertel des 19.Jh.. Hier wird eine Gemeinsamkeit kategorial formuliert, die zuvor individuell unter dem Einfluß der philosophischen Prägung des einzelnen Exegeten am Hiobbuch beobachtet wurde. Das Paradigma der Weisheit ist als ein *neues* Paradigma anzusehen, sowohl was die Exegese des Alten Testaments überhaupt angeht als auch was die Hiobauslegung speziell betrifft[1504], es bringt aber auch die "sapientialen" Tendenzen der Hiobauslegung seit dem Mittelalter[1505] erneut zur Geltung, insbesondere gegenüber der Tendenz zum Poetisch-Didaktischen im 18.Jh.

Festzuhalten ist der Unterschied des Weisheitsbegriffs des 19.Jahrhunderts von dem des noch durch das biblisch-orthodoxe Weltbild beeinflußten 18.Jahrhunderts. Was im 18.Jh. unter dem Titel der Weltweisheit oder Philosophie der Heb-

---

1504 Ein forschungsgeschichtlich bisher unterbelichteter Prozeß. In der Regel wird in den gegenwärtigen Forschungsgeschichten auf den Anfang des 20.Jahrhunderts verwiesen, z.B. auf J.Meinhold, Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908 (so z.B. J.L.Crenshaw, Prolegomenon, in: Studies in Ancient Israelite Wisdom, 3) oder auf K.Marti, Die Geschichte der israelitischen Religion (vgl. Kraus, Geschichte, 478). In den älteren Wörterbuchartikeln beginnt man bei Vatke, was zweifellos richtiger ist (vgl. G.Hoennicke, Art. Weisheit, RE^3 21, 64-73). Die Geschichte der Weisheitskategorie seit dem 19.Jh. ist allerdings von manchen Brüchen gekennzeichnet. Man beginnt mit ihr als einem geistesgeschichtlichen Begriff, doch in die Forschungsliteratur geht er erst später richtig ein, als die altorientalischen Parallelen bekannt werden; und dort wird er zum Formbegriff, vgl. P.Humbert, Art. Weisheitsdichtung, RGG^2 5, 1804-1809. Die Terminologie des Philosophischen für die "Weisheitsliteratur" beginnt sich Anfang des 20.Jahrhunderts sowohl in Hinsicht auf die Form (beim Hiobbuch auch im Vergleich zum platonischen Dialog [vgl. K.Fries, Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon, 1904]) als auch in Hinsicht auf den Inhalt zu verbreiten (vgl. K.Kautzsch, Die Philosophie des Alten Testaments, 1914). Man muß auf die fundamentale Gemeinsamkeit hinweisen, die in den Abwandlungen des Weisheitsbegriffs steckt: Von Anfang an tendiert er zum Nichtpartikularen, dem Jenseits der Erwählung Israels, sowohl im Kontext des Idealismus als auch später unter dem Thema des Gemeinorientalischen. Zusammenhänge mit dem Begriff der Weisheit Gottes bestehen allenfalls indirekt. Die Weisheit Israels ist vielmehr der Begriff für die weltdeutende Tätigkeit der Menschen. Nur der dialektische Idealismus kann in der Doppelseitigkeit seiner Gedankenführung Weisheit Gottes und des Menschen zusammendenken, vgl. u.S.315f.

1505 Vgl. L.Diestel, Geschichte, 211 zu Bonaventura; ferner B.Smalley, Medieval exegesis of wisdom literature.

räer umlief[1506], stand unter der Prämisse der Gültigkeit einer christlichen Weltdeutung und erhob die Philosophie aus *allen* Büchern des Alten Testaments, nicht nur aus den heute so genannten Weisheitsbüchern. Seit aber die aufklärerische Philosophie und Geschichtsdeutung sich durchgesetzt hat und die biblische Gedankenwelt für die gegenwärtige Weltauffassung bedeutungslos und allein als Gegenstand der Kulturgeschichte eines orientalischen Volkes verhandelt wird, gibt es keine Philosophie der Hebräer mehr, die Anspruch auf Geltung machen könnte. Auch die Geschichte der Philosophie läßt man seit der Mitte des 18.Jh. nicht mehr mit dem biblischen Altertum, sondern in Griechenland anfangen. Alles, was z.B. Herder zur Rehabilitierung des hebräischen Geistes unternahm, steht unter dem Vorbehalt, daß es Poesie ist, sinnliche Sprache, nicht systematisch-begriffliche Welterkenntnis.

Unter dem Eindruck der idealistischen Philosophie aber beginnt man im 19.Jahrhundert neu nach einer Philosophie der Hebräer zu fragen. Die idealistischen Gesamtdeutungen der europäischen Welt verlangen, daß kein Teil, der irgend von geschichtlicher Bedeutung ist, aus dem Kontinuum des geistigen Prozesses ausgeschlossen bleibt. Damit werden indirekt geistesgeschichtliche Reflexionen in der Exegese befördert. Im Unterschied zum 18.Jh. allerdings ist die Philosophie der Hebräer nurmehr als ein Teilmoment des Alten Testaments gedacht, so daß dem Hiobbuch nun erst das Philosophische auch als kategoriale differentia specifica zugeordnet wird. Die traditionelle Linie der Hiobauslegung wird damit zwar faktisch wieder aufgegriffen, aber nun idealistisch durchgeformt. Mit der Kategorie der Weisheit wird die Tendenz, die sich seit dem 18.Jh. meldet, die differenzsetzende Perspektive auf das Alte Testament, geistesgeschichtlich-philosophisch auf einen Begriff gebracht. Damit wird zwar nicht das gesamte, sich auch auf die Propheten erstreckende Gebiet des nicht direkt Jüdischen abgedeckt, aber es gibt sehr wohl deutliche Zusammenhänge[1507]. Auch hier aber hängt es von der Interessenlage des Exegeten ab, ob die "Weisheitslehre, also eine Art Religionsphilosophie"[1508] als allgemeines Moment der hebräischen Religion oder als Übergang ins Christentum und daher als nichtjüdisches Moment verstanden wird.

1506 Vgl. etwa J.F.Budde, Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum, Halle 1702; zu Hiob dort § 10; weiter F.A.Walther, Geschichte der Weltweisheit der alten Hebräer, Göttingen 1750/1. Das geht auch indirekt aus der kritischen Betrachtung von J.J.Brucker, Historia critica philosophiae, Leipzig 1742, hervor (vgl. Buch II, Cap. I, De philosophia veterum hebraeorum), wobei sich sogar zeigt, daß tatsächlich vor dem 18.Jh. in der christlichen Philosophie das Hiobbuch mitunter auch als ein besonders philosophischer Text angesehen wurde. Brucker zitiert von der Alten Kirche bis hin zur physica sacra J.J.Scheuchzers einige Zeugen dafür, die ihn allerdings nicht beeindrucken können, hatten doch die Kirchenväter "inadaequatos immo falsos de philosophia conceptus" (101); das Hiobbuch ist im Hinblick auf seine Naturkenntnisse nur noch historisch interessant und selbst wenn man philosophischen Skeptizismus(!; vgl. 98f;102) bei Hiob wahrzunehmen glaubt, ist er doch nicht "de tali scepticismo, qui in philosophia considerari solet, intelligenda." (102) Denn der Verfasser spricht nicht von der Weisheit des Menschen, sondern "de sapientiae origine a solo Deo oriunda & in solo Deo habitante, adeoque de scientia divina, quam Jobus demonstrat in terris non posse detegi satis atque pervestigari". (102) Zum "Skeptizismus" des Hiobbuchs sei angemerkt, daß darüber zu Beginn des 18.Jahrhunderts nicht selten diskutiert wurde. J.J.Rambach erwähnt einen ungenannten Autor mit der Ansicht, "der Zweck aller Discourse (sc. des Hiobbuchs) gehe dahin, zu beweisen, daß man von natürlichen Dingen nichts Gewisses wissen könne. Es herrsche also durchs gantze Buch der Scepticismus." (Kirchen-Historie des alten Testaments, 534) Dazu nennt Rambach zwei den Skeptizismus bestreitende Untersuchungen: J.D.Dieterich, Iobum non esse scepticum, 1726; R.H.Rollius, Dissertatio Iobus scepticismi immerito accusatus, 1719.

1507 Vgl. u. Anm. 268, sowie zu Wellhausen, u.S.330ff. Die Verbindung von Weisheit und Propheten stellt sich über das Individuum her.

1508 Vatke, Historisch-kritische Einleitung, 548.

Der historische Vorgang der Begriffskonstitution läßt sich so beschreiben, daß in die Exegese der später so genannten Weisheitsbücher und also des Hiobbuchs seit den 20er und 30er Jahren verstärkt der Philosophiebegriff einfließt[1509]. So ist Umbreits Hiob der zum Bewußtsein der Freiheit gelangte hebräische Philosoph. Baumgarten-Crusius bemerkt 1836 in einem Aufsatz über das Thema des Hiobbuchs differenzierend: "Sed praeter theocraticam, deinde praeter poeticam atque propheticam, etiam philosophica aliqua sive scriptorum ebraicorum aetas exstat sive librorum classis."[1510] Ewald spricht 1848 davon, daß die Hebräer zwar keinen Aristoteles besaßen, dennoch aber Grübler und Zweifler wie Hiob, "regungen eines höhern geistigen strebens" also, die "sowohl zu einer feinern ausbildung und verbreitung der weisheit (philosophie) als zu einer erweiterung der volksfreiheit und zerstörung der ursprünglichen schranken einer die gesellschaft fest zusammenschließenden und ausbildendenden strengen herrschaft"[1511] führten.

Diese hier in einigen Beispielen angedeuteten Ansätze treten um die Jahrhundertmitte zur Kategorie der Chokma, der Weisheit zusammen. Aus der seit dem 18.Jh. so genannten didaktischen Poesie wird die Philosophie der Hebräer[1512]. Zur maßgeblichen Literatur zählen J.F.Bruch, "Weisheits-Lehre der Hebräer" (1851) und F.Oehlers Tübinger Vorlesung "Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit"(1854)[1513]. In welchem Maße hier das Bedürfnis nach einem philosophischen Moment im Alten Testament leitend ist, zeigen die Fragen Bruchs, der sein Werk geradezu als Beitrag zur

---

1509 Zu den Vorläufern gehört etwa Stäudlins Buch über die Geschichte des Skeptizismus, ferner der Aufsatz J.L.C.Nachtigals, "Ueber die Weisen-Versammlungen der Israeliten" (ABBL 9, 1799, 380-452). Schon dort geht es um die denkenden und forschenden Männer Israels (vgl. 380), deren Zusammenkünfte mit den Philosophen-Schulen Griechenlands verglichen werden (397) und die sich schon in Paradoxien und philosophisch-religiöser Spekulation ergingen. Vielleicht kann auch ein forschungsgeschichtlich weniger bedeutender Gelegenheitsessay Tendenzen der Zeit dokumentieren, die nach moralphilosophischen Parallelen in der Antike suchte; zu nennen wäre hier F.Hülsemann, Hiob und Socrates im Gespräch mit ihren Freunden. Versuch einer dialogischen Parallele (Anfragen und Bemerkungen theologischen Inhalts I, 2, 40-53). Bemerkenswert ist, daß Hülsemann, der seine Gedanken zu Hiob offenbar an Herder orientiert, wie Hegel (und in gewisser Weise Hamann), anders aber als die Exegeten, in Hiob das "Vertrauen auf den höchsten Urheber menschlichen Glückes" wahrnimmt: "Hiobs Freunde murren mit dem Schicksal, und halten es für unüberwindlich; indeß Hiob immer hofft, daß Gott es am Ende doch gut machen werde." (42) Ein weiterer, jedoch ohne Rezeption gebliebener, Versuch, die philosophischen Aspekte im Hiobbuch herauszuarbeiten, ist die kurze Arbeit von Karl Adolph Lindemann, Versuch über die Philosophie des Buches Hiob, Wittenberg 1811. Lindemann geht vom Stand der Exegese des späten 18. und frühen 19.Jh. aus (Frühdatierung; aber bereits Eliminierung der Elihureden) und versteht unter der Philosophie des Buchs zunächst die Gedankenwelt der einzelnen Personen. Dann aber erhebt Lindemann auch vier allgemeine philosophische Sätze, die das Resultat des Buchs bilden (§ 9, unpag.): (1) "Ueber die Uebel in der Welt wird und kann nie etwas definitiv entschieden werden." (2) "Es giebt einen Gott; mag man ihn aus der Natur, oder aus dem innern Gefühle, oder aus der Offenbahrung kennen lernen." (3) "Gott verlangt durch das Sittengesetz von uns eine Ausübung der Tugend ohne Rücksicht auf Belohnung, und selbst unter dem Drucke irdischer Leiden." (4) "Das Sittengesetz muß von dem Menschen ohne Hinsicht auf irgend eine Belohnung, aber mit stetem Hinblicke auf den Lenker der menschlichen Schicksale, auf den Regenten der Welt ausgeübt werden." Diese Sätze haben wenig mit den idealistischen Reflexionen zu tun, die zur Einführung des Weisheitsbegriffs geführt haben, sie sind vielmehr ziemlich vollständig das Gedankengerüst der moralischen Hiobexegese des 18.Jahrhunderts, man denke etwa an Stäudlin und Eichhorn.

1510 L.F.O.Baumgarten-Crusius, Opuscula theologica, Jena 1836, 175-194 (Libri de Iobo argumenti descriptio), hier 175f.

1511 H.Ewald, Über die volks- und geistesfreiheit Israel's zur zeit der großen Propheten bis zur ersten zerstörung Jerusalems (JBW 1, 1848, 95-113), 107. Ewalds Weisheitsbegriff ist allerdings sehr weit und geht praktisch parallel mit dem Auftreten von Individuen wie den Propheten (vgl. a.a.O., 95ff), was wiederum ein Hinweis auf die Identität und Konstanz der nichtjüdischen Linie im Alten Testament ist.

1512 Vgl. o.S.125ff zur Gattung Lehrgedicht. In der Mitte des 19.Jh. sind die geläufigen Begriffe noch Poesie und "Didaktik", vgl. z.B. H.Hupfeld, Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter; von der didaktischen Poesie spricht auch noch L.Diestel, Geschichte (1869), 661.

1513 Auf Umbreit, Bruch, Ewald wird bis zum Ende des 19.Jahrhunderts noch als auf die einschlägigen Autoren zurückgegriffen; vgl. K.Brenkenstein, Der Begriff der Chokma in den Hagiographen des Alten Testaments, 1895.

Geschichte der Philosophie versteht[1514]. Was ist "das in Hiob und Koheleth sich ankündigende schmerzliche Ringen des Geistes mit einigen großen Problemen, die in dem Glauben des Volkes keine Lösung fanden, anders als Speculation, wenn dieselbe auch nicht in derjenigen Form, die wir uns von den Griechen angeeignet haben, hervortritt? ... Wie könnten wir einem Volke, bei dem sich ein solcher Begriff (sc. Weisheit) entfaltete, alles philosophische Bestreben absprechen, wie es ausschließen aus der Reihe derjenigen Nationen, die ... an dem großen ... Bau der Welt-Weisheit mitgebaut haben?"[1515]

Wir haben bisher für die Genese des Weisheitsbegriffs zwar Umbreit und Ewald genannt, nicht aber Vatke und Bauer. Das bedeutet nicht, daß Vatke und Bauer zur Genese des Weisheitsbegriffs nichts beizutragen hätten. Im Gegenteil, neben der Tatsache, daß der spekulative Idealismus im allgemeinen die Tendenz zur Weisheitskategorie befördert hat, liegt vor allem bei Vatke die organische Entfaltung des Themas der Weisheit vor, wobei ihre Entwicklung aus der umfassenden Theorie des Selbstbewußtseins erklärt ist. Die historisch-geistige Basis auch für das Hiobbuch ist der "Boden des reinen Gedankens"[1516]; hier entsteht die Stimme der "Weisheit"[1517], die in eine menschlich-subjektive Seite und eine objektive, göttliche Weisheit, zerfällt.

"Die unruhige Macht der prophetischen Erregung, welche die unmittelbare Stimme Jehova's und das Wehen seines Geistes vernommen hatte, aber dem Jehova entfremdeten Volksgeiste gegenüber mit der Schranke der Besonderheit behaftet blieb, war in die einfache Allgemeinheit der Intelligenz als ihr Resultat ausgelaufen, war zur mittheilbaren Erkenntniß und Lehre geworden, und suchte in der Form freier Reflexion die besonderen Kreise des Lebens und einzelnen Verhältnisse mit dem Element des Allgemeinen zu durchdringen. Dabei hatte die Betrachtung, wahrscheinlich durch fremde Einflüsse vermittelt, einen theilweise speculativen Charakter erhalten; die Weisheit wurde nicht bloß als subjectiv-menschliche Thätigkeit oder göttliche Erleuchtung gedacht, sondern zugleich in objectiver Allgemeinheit, als wirkliche, absolute Intelligenz, sei es, daß sie mehr in dieser objectiven Form festgehalten wurde und dem subjectiven Denken gegenübertrat[1518], oder aber mit diesem vermittelt und identisch gesetzt wurde."[1519]

Neben dieser Herleitung aus der Abspannung prophetischer Energien wird auch das *Thema* der Philosophie der Hebräer erschlossen: es handelt sich um das Individuum, das Subjekt Hiob und seine Welt. Vatke und Bauer nehmen in Hiob das entstehende Selbstbewußtsein wahr, das einen noch vergeblichen Versuch macht, aus sich heraus eine objektive, neue, nicht mehr ans Endliche gefesselte Welt zu setzen. Hiob ist das hebräische Subjekt, das sich in der Negation seiner geistigen Umgebung und Vergangenheit, reflektiert zumeist im Volksbewußtsein, konstituiert und sich seine eigene Welt reflektierend, aufgrund eigener Erfahrung zu erschließen versucht. Es vermag aber nicht über Zweifel, Skepsis, am Ende Scheitern und Resignation hinauszukommen, mit denen es sich gegen seine Herkunft absetzt. Die unvollende-

---

1514 Zu Bruch vgl. T.Gerold, Art. Bruch, RE^3 3, 428-434.

1515 Bruch, Weisheitslehre, Xf.

1516 Vatke, Religion, 571.

1517 Vatke, a.a.O., 570.

1518 Hier nennt Vatke Hi 28.

1519 Vatke, Religion, 570. Bei Bauer ist, aufgrund der engeren Anlehnung an die historischen Erfahrungen, die Genese der Weisheit weniger auffällig im Zusammenhang mit dem Hiobbuch beschrieben. Als die Prophetie die Zeit nicht mehr beherrschte, mußte sie einer anderen Macht die Stätte überlassen, schreibt Bauer, nämlich "der Macht der Reflexion, die den Widerspruch nicht überfliegt, sondern verständig behandelt, und ohne ihm äußere Gewalt anzuthun, ihn aus seiner Verwicklung herauszusetzen sucht." (Religion, 477)

te Genese des Selbstbewußtseins, des Individuums aus vorsubjektiver Ordnung ist das Thema der Weisheit im Hiobbuch[1520].

Auch wenn nunmehr überall das Hiobbuch als philosophischer Text der alttestamentlichen Religion gilt, hängt es, wie wir bereits sahen, vom systematischen Zusammenhang ab, welche Stellung es zur jüdischen Religion erhält. Gleich bei Bruch und Oehler liegen zwei unterschiedliche Arten vor, den Weisheitsbegriff auf die alttestamentliche Religion und das Hiobbuch anzuwenden. Während Bruch die Distanz zum Mosaismus hervorhebt, bleibt für Oehlers theologisches Denken der Mosaismus die Grundlage.

Die alttestamentliche Weisheit ist für Bruch die "Freiheit von theokratischem Zwang"[1521], und das Integral dieses Zwangs ist das hebräische Volksbewußtsein. Hier wird nicht mehr unterschieden zwischen "Volksanschauungen" und theologischen Ideen wie bei Vatke (und auch de Wette[1522]). Theokratie, bei de Wette die symbolische Vermittlung der reinen mosaischen Prinzipien an das Volk, gilt jetzt ohne weiteres als Kennzeichen des Volksbewußtseins. Nicht verwunderlich ist daher, daß bei Bruch auch der Begriff auftaucht, der den Weg öffnet, den älteren Sprachgebrauch etwa der "mosaischen Vergeltungslehre" soziologisch und ideologisch aufzuladen, nämlich das Judentum. Die Begriffe und Ideen der alttestamentlichen Weisheit sind für Bruch "Momente des Uebergangs des Judenthums zum Christentum"[1523]. Das Judentum, und das heißt im Prinzip die jüdische Religion als Ganze, wird zum Gegenüber des Hiobbuchs. In der historischen Explikation dieser Ansicht ist wieder de Wettes Motiv der inneren Exzentrizität bemerkbar. Bruch stellt fest, daß das Hiobbuch "durch und durch auf den Grund-Überzeugungen des Hebraismus"[1524] ruhe und der Verfasser nicht aus dem "hebräischen Gesammt-Bewußtseyn"[1525] heraustrete. Zugleich jedoch zeichne sich der Verfasser aus durch "seine volle Unabhängigkeit von der theokratischen und particularistischen Denkungsweise seines Volks"[1526]. Bruch geht es um das Auseinanderfallen, das Ende der alttestamentlichen Religion, so daß das Hiobbuch die universale Linie der hebräischen Religion ausbildet und zugleich weder jüdisch-partikular noch national ist.

Was aber ist die Leistung des hebräischen Geistes im Hiobbuch? Es mangelt zwar bei Bruch an einer spezifischen Auffassung, was denn nun eigentlich das philosophische Thema sei, doch wird so viel deutlich, daß der hebräische Geist spekulativen Skeptizismus entwickelt, der Ahnungen der höheren Idee des Christlichen bringt, ohne doch die volle Wahrheit erfassen zu können. Das christliche Unsterblichkeitsbewußtsein dämmert erst herauf[1527] und nur der negative Zweck, die Bestreitung der Vergeltungslehre kann durchgeführt werden, während der richtige Gedanke des Prüfungslei-

---

1520 Aber Hiob repräsentiert das Subjektsein auf spezifisch alttestamentliche Weise; die spekulativen Züge werden am Ende begrenzt durch Gottes Eingreifen, es ist nicht eine theoretische Weisheit, sondern eine praktische, nicht eine wissende, sondern eine glaubende. So spiegelt sich in Hiob das negativ-kritische Moment gegenüber der Vergangenheit, ohne daß er das autonome und sich selbst durchsichtige Subjekt würde. Aus dieser Vorstellung entsteht, wie wir sehen werden, das Thema der historistischen Hiobauslegung in seiner schillernden Doppelheit: Hiob und die hebräische Weltanschauung (religionshistorisch); das Subjekt und die sittliche Weltordnung (philosophisch für die Gegenwart), vgl. u. Abschnitt 5.2.2.6.

1521 Bruch, Weisheitslehre, XVI.

1522 Vgl. R.Smend, Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19.Jh., 171.

1523 Ebd.

1524 Bruch, a.a.O., 159.

1525 Bruch, a.a.O., 194.

1526 Ebd. Vgl. weiter 159ff die Ausführungen über die Einzigartigkeit des Gedichts; das wird ein typisches Thema der Hiobexegese der zweiten Jahrhunderthälfte werden.

1527 Vgl. Bruch, a.a.O., 188.

dens nur durch resignative Unterwerfung erreicht wird[1528]. Das Rätsel wird nicht gelöst, bzw. genauer: falsch gelöst, weil die Lösung im Bereich des gegenwärtigen Daseins gesucht wird, erst im Christentum wird es verstanden, wo die Hoffnung sich nicht mehr auf das irdische Dasein richtet. So erhebt sich im Hiobbuch das hebräische Bewußtsein zu einem spekulativen Versuch, das Rätsel des Lebens zu lösen, es endet aber in Zweifel, Skepsis und Resignation, denn die Gottesrede kann keine akzeptable Antwort sein.

Gegen Bruch wendet Oehler[1529] ein, daß die weisheitlichen Bücher nicht allein die Geltung des Gesetzes voraussetzten, sondern auch die Vergeltungslehre im Hiobbuch durch die Niederschlagung des Zweifels faktisch erneut bestätigt werde[1530]. Die Argumentationsgrundlage dafür ist eine kanonische Auffassung des Alten Testaments. Oehlers Auslegung gehört daher nach dem, was zu Beginn formuliert wurde, nicht eigentlich in die hier darzustellende Linie; sie wird zur schärferen Profilierung der thematischen Rezeptionsvorgänge angeführt und weil sich auch zeigt, daß die Kategorie der Weisheit nicht auf die im engeren Sinne historische Exegese beschränkt blieb, sondern auch theologisch angeeignet werden konnte.

Oehler kennt nicht die Unterscheidung zwischen hebräischem und jüdischem Geist. Die Weisheit gehört in die objektive Entwicklung der alttestamentlichen Religion hinein und bildet dort einen eigenen Erkenntnisbezirk, die "Philosophie der Hebräer"[1531]. Sie ist zwar das Gebiet, "welches mit der Philosophie anderer Völker am meisten Verwandtschaft hat"[1532], doch gründet es in Israel in theokratisch-supernaturalen Voraussetzungen. Thema der Weisheit sind (von Oehler mit kantischer Begrifflichkeit erschlossen) die göttlichen Weisheit und ihre Zwecksetzungen, die von der menschlichen Weisheit in Natur und Menschenwelt reflektiert werden. Der israelitische Geist sucht "die Kategorie des Zweckes ... durch das Reich der Natur und der Freiheit vollständig durchzuführen"[1533]. In Zeiten des Glücks, wie der salomonischen, gelingt dies, Zeiten des Unglücks aber bringen die Widersprüche des Lebens an den Tag und man kann wahrnehmen, daß "das Postulat des teleologischen Zusammenhangs zwischen dem Reich der Natur und der Freiheit überall auf Widersprüche stösst"[1534], womit der Zweifelskampf des Hiobbuchs hervorgerufen wird. Und dieses zeigt den Weg, "auf dem der unter den Leiden des Lebens angefochtene Glaube zum Siege hindurchdringt"[1535]. Hiob demütigt sich, aber er braucht nicht zu resignieren, weil die Gottesrede Weisheit in der Welt als Gottes Schöpfung verkündet, in der auch Hiob leben kann. Die Restitution Hiobs bestätigt "die Gewissheit des schliesslichen Eintritts der gerechten Vergeltung"[1536]. Oehler setzt die Einheit des Textes voraus (er neigt auch dazu, die Elihureden stehen zu lassen[1537]). Thema und Ergebnis der Lektüre hängen also stärker von der Erzählfolge ab; es ist nicht so, wie in den meisten anderen Interpretationen des 19.Jh., daß der Dialog für das "Eigentliche" gehalten und in ihm die skeptische Bestreitung des Mosaismus gesehen wird. Das Hiobbuch ist lediglich eine Weiterführung des Gesetzes. Der bei Oehler mitgesetzte Bezug auf Kants Philosophie führt dann jedoch auch zur Entdeckung eines philosophischen Motivs. Im Hiobbuch sei nämlich "ei-

---

1528 Bruch sagt zwar 187, der Dichter wolle die Vergeltungslehre berichtigen, führt diesen Gedanken aber nicht aus.

1529 Zu Oehler vgl. J.Knapp, Art. Oehler, RE^3 14, 280-286.

1530 Vgl. Oehler, Grundzüge, 3. Das haben sowohl Vatke und Bauer als auch Löwenthal gesagt.

1531 Oehler, a.a.O., 1.

1532 Oehler, a.a.O., 1.

1533 Oehler, a.a.O., 17.

1534 Ebd.

1535 Oehler, a.a.O., 20.

1536 Ebd.

1537 Vgl. Oehler, a.a.O., 25ff.

ne gewisse Entzweiung des Subjektes mit der Substanz der alttestamentlichen Religion"[1538] festzustellen. Über diese Substanz hinaus gehe das Hiobbuch dadurch, daß "das Recht der sittlichen Persönlichkeit zur Anerkennung" gebracht wird, "vermöge dessen der Gerechte fordern darf, nicht ohne weiteres nach dem äusseren Ergehen beurtheilt zu werden." Postuliert wird im Hiobbuch "das Recht der sittlichen Ueberzeugungstreue, auch einer übermächtig andringenden Auktorität gegenüber nicht durch Verläugnung der Stimme des Gewissens Gott vermeintlich die Ehre geben zu müssen."[1539] Die Reflexion von Gesetz und Geschichte, als die Oehler die Philosophie der Hebräer auch bezeichnet, führt also im Hiobbuch im Ringen mit den Widersprüchen des individuellen Lebens zur Anerkennung des moralischen Subjekts. Darin aber wird die Unvollkommenheit der alttestamentlichen Offenbarungsstufe überhaupt entdeckt[1540]. Die Lösung der Widersprüche bleibt nämlich wegen der Diesseitigkeit aporetisch, weil der Unsterblichkeitsgedanke (Hi 19), die wahre Lösung im kantischen und christlichen Sinne, nur "momentan wie ein Blitz das Dunkel der Anfechtung durchleuchtet"[1541]. Oehlers Lektüre nimmt damit ein zentrales Thema der idealistischen Hiobauslegung auf: die Genese der Subjektivität in den Grenzen des Gesetzes, diese Grenzen zugleich aufdeckend. Die kanonische Auffassung des Alten Testaments sorgt aber auch für ein historisches Integral und damit dafür, daß das Motiv der inneren Exzentrizität sich nicht durchsetzen kann.

5.2.2.5 Heilsgeschichtliche Auslegung

Die Interpretation Oehlers dokumentiert ein Verständnis der Weisheit Israels, das in der heilsgeschichtlichen Theologie zu Hause ist; sie hätte daher, auf ihren Begründungszusammenhang gesehen, auch diesem Abschnitt zugeordnet werden können. Die heilsgeschichtliche Hiobauslegung nimmt das seit der Orthodoxie verwaiste Thema des Kanons wieder auf und gehört deswegen, wie bereits gesagt, sachlich nicht in die Linie der hier zu untersuchenden Auslegungen hinein. Das Thema der jüdischen Religion spielt keine Rolle, wo es um das Alte Testament als Offenbarung Gottes geht. Auch für die Hiobexegese kann daher zunächst von einer Gegenwirkung gegen die historisch-kritische Exegese gesprochen werden[1542]. Bei Oehler war aber zu sehen, daß auch die theologische Exegese durchaus auf die modernen Strömungen eingeht und es kann keine Rede davon sein, daß hier einfach die orthodoxe Interpretation wiederholt würde. Vielmehr wird eine theologische Auffanglinie für die in den historisch-kritischen und religionsphilosophisch akzentuierten Hiobexegesen erschlossenen Motive gebildet. Als Beispiel kann die Hiobauslegung Franz Delitzschs gelten, der als erster die

---

1538 Ebd.

1539 Alle Zitate Oehler, a.a.O., 20.

1540 Vgl. Oehler, a.a.O., 28.

1541 Oehler, a.a.O., 29.

1542 Unter das Thema Gegenwirkung stellt H.-J.Kraus die heilsgeschichtliche Theologie, vgl. Geschichte, 209.

Kategorie der Weisheit in einem Kommentar verwendet hat[1543]. Kennzeichnend für das Hiobbuch ist "der von allem eigentümlich Israelitischen abgezogene oder es doch begrifflich verallgemeinernde, ideell vertiefende humanistische Standpunkt."[1544] Dabei bleibt die Tora der Ausgangspunkt, von der aus sich eine philosophische Geistesrichtung entwickelt hat:

"Es bestand in Israel eine Geistesrichtung universalistischer, humanistischer, philosophischer Art, welche, ausgehend von der Furcht oder Religion Jahve's, den letzten Gründen der Dinge, den kosmischen Zusammenhängen des Irdischen, den gemeinmenschlichen Grundlagen des Israelitischen, den unsichtbaren Wurzeln des Sichtbaren, der allgemeinen wesentlichen Wahrheit des individuell und national Geschichtlichen zugewendet war."[1545]

Theologisch wird diese hebräische humanistische "Philosophie" als außerisraelitische Selbstbezeugung Gottes verstanden, die später auch im Logos des Johannesevangeliums und in der alexandrinischen Logosphilosophie gemeint sei. Historisch aber entsteht das Hiobbuch in der dem Kosmopolitismus zuneigenden salomonischen Zeit.

Das Problem des Buches, das Leiden des Gerechten, erfährt zunächst eine Lösung für Hiob in seiner Erfahrung der Liebe Gottes durch die Gottesrede[1546], dann aber, durch die Satansszenen dargestellt, auch eine spekulative Lösung. Hiobs Bewährung gegenüber dem Satan ist ein Stück des Kampfes Gottes gegen das Böse, der der Zweck der Weltgeschichte ist und der in Gen 3,15 anfängt (weswegen die Weisheit des Hiobbuchs aus dem Paradies kommt[1547]) und im Kreuz Christi endet. "Der eigentliche Inhalt des B(uches) Iob ist das Mysterium des Kreuzes, das Kreuz auf Golgotha ist die Räthsellösung alles Kreuzes und Iob ist eine Weissagung auf diese schließliche Räthsellösung."[1548]

Die Allgemeinheit, die Delitzsch am Hiobbuch erschließt, hat nichts zu tun mit derjenigen, die uns bisher begegnet ist. Delitzsch zielt auf die Allgemeinheit des Handelns Gottes in der Heilsgeschichte, ein Gesichtspunkt, der in der theologischen Hiobauslegung dort immer schon zur Geltung kam, wo Hiob als Nichtisraelit aufgefaßt wurde. Obwohl das

---

1543 Leipzig 1.Aufl.1864; 2.Aufl.1876. Zu Delitzsch vgl. S.Wagner, Franz Delitzsch. Leben und Werk, zur Weisheitskategorie dort 284-309, zum Hiobkommentar 294-301 (dazu auch H.-P.Müller, Hiobproblem, 12f); eine frühere Arbeit von Delitzsch zum Hiobbuch ist der Aufsatz: Die Idee des Buches Job, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1851, 65-85. Als Überblick zur heilsgeschichtlichen Theologie im Kontext der Erforschung des Alten Testaments genügt H.-J.Kraus, Geschichte, 209-241. Außer Delitzsch kann an "heilsgeschichtlichen" Hiobkommentaren genannt werden K.Schlottmann (1850/1); H.A.Hahn (1850) und E.W.Hengstenberg (1875). Hengstenberg ist ohne Frage der unduldsamste Kritiker der historisch-kritischen Exegese. Er sieht im Hiobbuch nicht den Kampf gegen die Vergeltungslehre, sondern das Geheimnis des Kreuzes und das Leiden des Gerechten dargestellt; Hiob ist Sünder. Es existiert kein literarkritisches Problem, der Text ist ein Ganzes. Auch Hengstenberg legt aber in dem Bewußtsein aus, daß es in der gesamten Auslegungsgeschichte nicht gelungen sei, das Buch richtig zu verstehen (vgl. 66f) und seine Zeit erst heute gekommen sei (ein Gefühl, dem man sich im 19.Jh. wohl auf keiner Seite entziehen konnte). Auch die orthodoxe Auslegung wird als steif und ungelenk kritisiert, doch Schultens, Bouillier (Observationes miscellanae in librum Job [1758]), J.H.Michaelis (Uberiores annotationes [1720]) und Sebastian Schmid (In librum Ijobi commentarius [1670 u.ö.]) hervorgehoben. Die Kritik Hengstenbergs an der rationalistischen (d.h. für ihn historisch-kritischen) Exegese ist nicht unzutreffend: "Der rationalistischen Auslegung war die Substanz der in unserem Buche niedergelegten Gedanken zu sehr eine fremdartige, als daß sie eine über den Buchstaben hinausgehende Förderung hätte bringen können. Es zeigt sich bei ihnen recht deutlich, wie sehr die Auslegung auch bei den mit allen gelehrten Hülfsmitteln ausgerüsteten von der Subjectivität abhängig ist. Mehrere Ausleger drangen ihren Scepticismus und ihre blinde Resignation dem Buche auf, Ewald ... seinen Stoizismus." (67)

1544 Delitzsch, Hiob, 1876, 8.

1545 Delitzsch, a.a.O., 8.

1546 Das ist das Prüfungsleiden, während Elihu, dessen Rede Delitzsch ausscheidet (vgl. 492) das Läuterungsleiden vertritt.

1547 Vgl. Delitzsch, a.a.O., 11.

1548 Delitzsch, a.a.O., 8.

Hiobbuch hoch über der alttestamentlichen Schranke steht[1549], gehört es in die Kontinuität des Heilshandelns Gottes hinein.

5.2.2.6 Hiobauslegung im Kontext des Historismus bis Wellhausen

Das letzte Drittel des Jahrhunderts erfordert einen eigenen Durchgang, und zwar in Hinsicht auf diejenigen Auslegungen, die sich im weiteren Zusammenhang des Historismus verstehen lassen[1550]. Es erweist sich als ratsam, diesen allgemeinen Begriff zu verwenden, denn er bringt die geistesgeschichtlichen Besonderheiten der historisch-kritischen Hiobexegese dieser Zeit am besten zum Ausdruck. In einem weiten Sinn ist als Charakteristikum dieser Phase der alttestamentlichen Wissenschaft zu verstehen die Suche danach und Tendenz auf das, was Wellhausen vollendet hat, eine "vom philosophischen System befreite historische Synthese"[1551] der Geschichte Israels.

Obwohl zahlreiche einzelne Momente in der Hiobexegese sich aus der davorliegenden Zeit durchhalten, treten doch die beiden zentralen Motive dieses Abschnitts, das Verhältnis zur jüdischen Religion und das Subjekt Hiob noch einmal in ein neues Verhältnis. Die historistische Hiobexegese hat insofern nichts mit der heilsgeschichtlichen zu tun, als sie auf die offene Arbeit mit theologischen Kategorien und den Kanonbegriff verzichtet. Sie ist ferner von der Auslegung des dialektisch-spekulativen Idealismus geschieden (durch die historismusspezifischen Differenzen von der Spekulation) und befindet sich zunächst in der Nähe der Auslegung des frühen 19.Jh. (de Wette). So kann das Stichwort "innere Exzentrizität" für die historistische Hiobexegese wieder zu einem klärenden Leitgedanken werden. Aber aus dem Idealismus destilliert tritt nunmehr das Thema des Subjekts zur de Wetteschen Problemauffassung hinzu und zwar in der Fassung der sittlichen Persönlichkeit. Als die Besonderheit der historistischen Auslegung wird man bezeichnen können den Gegensatz, den beide Motive ausbilden und der in bis dahin unbekannter Schärfe das Thema des inneren Exzentrizität durchformt.

Damit sind in einem ersten Zugriff die thematischen Relationen zur vorangegangenen Auslegungsgeschichte angedeutet. Fragen wir in einem weiteren Schritt nach dem zu erwartenden Verhältnis von universalistischen und partikularen Momenten. Als einer der wichtigsten Aspekte der historistischen Hiobauslegung erscheint (gemessen an den Prämissen des Historismus paradox, und doch übereinstimmend mit seinen tieferen Interessen) der Gegenwartsbezug, der die Lek-

---

1549 Vgl. Delitzsch, a.a.O., 11.

1550 In der Forschungsgeschichte gibt es zwar keinen eingeführten Abschnitt "historistische Exegese" (vgl. aber H.-P.Müller, Hiobproblem, 13.16), doch lassen sich m.E. wesentliche Tendenzen der Exegese des letzten Jahrhundertdrittels damit in Zusammenhang bringen. Vgl. etwa H.-J.Kraus, Geschichte, 371: "Die Lehren eines Leopold von Ranke haben ihre Kreise gezogen und auch die Prämissen der alttestamentlichen Historiographie erreicht. Die Persönlichkeitsmetaphysik Carlyles und Nachwirkungen der idealistischen Geschichtsschreibung machen ihren Einfluß geltend." Historistische Exegese steht einerseits gegen die heilsgeschichtlich-theologische Interpretation, andererseits (das wäre gegen Kraus festzuhalten) zunächst gegen die bei Hegel und in der Hegelschule vertretene Auffassung einer vom Maßstab der Realisierung der Vernunft geleiteten weltgeschichtlichen Entwicklung. An die Stelle der Idee tritt das Pathos der Geschichte, das am Ende natürlich auch auf einer idealistischen Gesamtdeutung aufruht. Motive wie das Individuelle, die Verortung von Texten in ihrer Zeit, vorgedacht mindestens seit Herder (vgl. F.Meinecke, Die Entstehung des Historismus) kommen zum Tragen. Auch die Versuche vor allem Wellhausens, hinter die Texte zurückzugehen und dort einen historischen Zusammenhang zu konstruieren, auf dem die Texte aufruhen, ist (obwohl es nie die Zustimmung Herders gefunden hätte) ein historistisches Motiv, das sich allerdings in der Hiobauslegung nicht so deutlich bemerkbar macht. M.E. kann man aber trotzdem von historistischer Hiobauslegung sprechen, wird doch wie nie zuvor der Sinn des Hiobbuchs explizit von der Geschichte Israels bzw. des Judentums her gedacht.

1551 R.Smend, De Wette und das Verhältnis ..., 115.

türen durchsetzt. Damit wird das universale Moment des Hiobbuchs ganz für die Gegenwart reklamiert. Hegels, Vatkes und Bauers Interessen bestanden demgegenüber darin, das Universale und Partikulare innerhalb der gegebenen Gestalt des Geistes als dialektisch aufeinander bezogen zu verstehen. Diese Vermittlung fällt im Historismus auseinander in historisches und subjektiv anzueignendes, in die Gegenwart führendes und von der Gegenwart her zu beleuchtendes Moment. Das unstrukturierte Ineinander von Aneignung und historischer Rekonstruktion ist für alle nichtdialektische Hiobexegese kennzeichnend.

Schon im 18.Jh. war häufig festzustellen, daß das Hiobbuch der auslegenden Gegenwart näher stand als die meisten anderen alttestamentlichen Texte; doch im letzten Drittel des 19.Jh. setzt sich dieser Gegenwartsbezug in einer gesteigerten Weise durch. Dabei wird die Rezeptionsgeschichte auch auf die Sozialgeschichte des bürgerlichen Subjekts transparent. Die sozialgeschichtlich faßbaren Prozesse[1552] (die zunehmende Unmöglichkeit für das bürgerliche Subjekt, sich in einer durch Naturwissenschaften, beschleunigte kapitalistische Entwicklung und Imperialismus revolutionierten Zeit organisch in einer Welt zu bestimmen, vielleicht verschärft durch die wirtschaftliche Krise nach 1870[1553]), machen sich in der Hiobauslegung durchaus bemerkbar; einerseits sicher indirekt unter Hülle der "langsamen" Begriffe, andererseits aber vielleicht auch direkter noch als in theologischen Texten, lädt doch das Hiobbuch dazu ein, sich in seiner Hauptfigur wiederzufinden und zu artikulieren. Es verdient jedenfalls die Transformation weiter nachgezeichnet zu werden, die seit dem 18.Jh. mit Hiob vor sich geht: Aus der Sicherheit, mit der Kant Hiob (qua Machtspruch) in seine moralische Welt einfügt, wird zunächst die Not, die der dialektische Idealismus in Hiob sah: daß das Subjekt sich nicht mit seiner Welt versöhnen könne (allerdings ist dies vor allem der konstruktionsbedingte in der historischen Stufe der hebräischen Religion auftretende negative Reflex des totalen christlichen Selbstbewußtseins) und endlich macht die historistische Auslegung, im Hiobsubjekt wieder die Gegenwart spiegelnd, aus der Not eine Tugend: die Welt Hiobs soll objektiv gar nicht sein, Hiob ist die sittliche Persönlichkeit, deren Welt ganz nach innen geschlagen ist.

Eine weitere Fragestellung kommt hinzu, nämlich die, die das Verhältnis zum Partikularen des Forschungsgegenstands betrifft: Mit der Einbettung des Subjektproblems in die Religionsgeschichte Israels steht das Verhältnis zum Judentum zur Debatte. Beide Phänomene treten zusammen auf, wie bei Vatke und Bauer, doch ohne deren aufwendigen theoretischen Zusammenhang. Der Verlust der philosophischen Theorie hat aber zur Folge, daß sich die Auslegung in einer wesentlich simplifizierten, subjektiven Weise (eben das wollten Vatke und Bauer verhindern) auf die Gegenwart bezieht: das bürgerliche Subjekt und (nun nicht mehr der Judaismus de Wettes, sondern) das Judentum als sein Gegensatz.

Die Darstellung erfolgt in zwei Schritten. Zunächst soll, was aufgrund der relativen Gleichmäßigkeit der Interpretationen möglich ist, eine problemorientierte Nachzeichnung der wesentlichen Aspekte erfolgen, dann versucht eine Gegenüberstellung der Hiobinterpretationen Wellhausens und E.Meyers anzudeuten, wie theologische und ideologische Wertungen die Lektüre bestimmen.

Gemäß der Grundannahme des Historismus, daß ein Text von seinem historischen Ort her zu verstehen ist, ist man sich einig, daß das Hiobbuch in den Kreis der Weltanschauung der Hebräer gehört[1554] und "nur aus einer alttestamentlichen Dogmengeschichte zu begreifen"[1555] ist.

1552 Sie können hier nur sehr verkürzt angesprochen werden .

1553 Für die Theologie- und Sozialgeschichte dieser Vorgänge vgl. D.Schellong, Bürgertum und christliche Religion, 85ff.

1554 Vgl. etwa F.Hitzig, Hiob (1874), XXIII.

1555 A.Merx, Hiob (1871), Vorbemerkungen, I.

Innerhalb der hebräischen Religion schafft der Verfasser, "ein ächter Semite und vor Allem ein ächter Hebräer"[1556], ein Werk, dessen negatives Hauptkennzeichen es ist, gegen die Vergeltungslehre des Mosaismus Stellung zu beziehen. Dieses Motiv hat zwar in der historischen Exegese immer schon gewirkt, tritt aber im späten 19.Jahrhundert so zu tage, daß man von einer neuen Qualität sprechen muß[1557]. Das Bild, das die Exegese inzwischen von der Geschichte Israels entworfen hat, wirkt sich auf die Hiobexegese so aus, daß Hiob in der Regel zwischen der häufig als Volksglauben und Erblehre charakterisierten Vergeltungslehre einerseits und der Gesetzlichkeit des "Spätjudentums" andererseits angesiedelt wird (anders dann Wellhausen). So sagt etwa Reuss (1881), der Inhalt des Hiobbuchs weise eine vorgeschrittene geistige Bildung auf, die "gegen den mechanischen, naiven Glauben der frühern Zeit reagirt ..., und doch noch ganz frei ist von allem gesetzlichen, ritualistischen Zwang."[1558] Daher ist die historische Ansetzung in der Zeit des Untergangs des Nordreichs, oder etwas später die am meisten vertretene, die erst durch Duhm und Wellhausen ins Exil korrigiert wird. Gelegentlich gilt Elihu als Vertreter des gesetzlichen Judentums, der die alte, von Hiob widerlegte mosaische Weltanschauung retten wollte[1559].

Kritische Fragen spielen dabei eine zweitrangige Rolle. Die Fähigkeit der neueren Hiobexegese, die Rezeptionsfähigkeit des Textes im Übergang vom 18. zum 19.Jh. zu erhalten, bewährt sich auch jetzt, als sich die Spätdatierung des Gesetzes durchzusetzen beginnt. Erheblich kann etwa nach dem Urteil von Merx der historische Ort des Gesetzes für das Hiobbuch nicht sein:

"Und wenn die kritische Untersuchung dahin führen sollte, dass diese mosaischen Schriften jünger sind als z.B. das Buch Ijjob, so ist daraus immer noch nicht abzuleiten, dass die Ueberzeugungen, welche in diesen mosaischen Schriften stehen, dem Verfasser des Ijjob unbekannt gewesen wären, denn solche Ueberzeugungen gehen durch Jahrhunderte."[1560]

Die Vergeltungslehre wird durch das Hiobbuch vor das unlösbare Problem des Leidens des Unschuldigen gestellt. Die vom Hiobdichter angebotene Lösung des Problems wird meist darin gesehen, daß er ein Leiden ohne Verschuldung behaupte (Prüfungsleiden), was es sonst im Alten Testament nicht gebe. Zu dieser Erkenntnis kommt Hiob nur auf dem Wege des Zweifels an der Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, der Skepsis und des Pessimismus[1561]. Es gibt niemanden, der ihm eine befriedigende Antwort erteilt, denn die Lösung des Hiobbuchs selbst, die als Läuterungsleiden verstandene Ansicht Elihus, ist ja, weil "jüdisch" und der Problemlage nicht entsprechend, literarkritisch eli-

---

1556 H.J.Holtzmann, Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart (im folgenden abgekürzt Hiob), 218. Holtzmanns Aufsatz ist zu einem nicht unerheblichen Part wörtlich übernommen aus dem Hiobteil des von ihm herausgegebenen Bibelwerks von C.C.J.Bunsen (Teil VI, 2), Leipzig 1870, 741-782. Dieser Hiobteil wiederum ist, folgt man R.Smend, zum größten Teil das Werk A.Kamphausens (vgl. R.Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 96). Im Folgenden wird nur aus Holtzmanns Aufsatz zitiert, Kamphausens bzw. Bunsens Urheberschaft mancher Gedanken muß dabei mitgedacht werden. Zu Bunsen vgl. A.Kamphausen, Art. Bunsen, RE^3 3, 556-562; zu Holtzmann vgl. E.v.Dobschütz, Art.Holtzmann, RE^3 23, 655-660.

1557 Selten wird die Ansicht Dillmanns (Hiob, 1869, XIII) geteilt, der Verfasser wolle nicht die Unhaltbarkeit der Vergeltungslehre, sondern deren Mißbrauch anprangern.

1558 E.Reuss, Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, 289.

1559 So bei Hitzig, S.XL: Wie "Elihu gegen Hiob, so reagirt Hiob gegen den Mosaismus". Ihm folgend Holtzmann, später Duhm.

1560 A.Merx, Hiob, III.

1561 Vgl. etwa G.L.Studer, Hiob, 1881; Nach ihm ist der Sinn des Buches die Bestreitung einer der "Hauptlehren der traditionellen jüdischen Dogmatik" (3), wobei Hiob schließlich in eine "rein pessimistische Weltanschauung" (3) gerät, nach der Gott zwischen Gut und Böse keinen Unterschied mache.

miniert worden[1562]. Manche heben hervor, daß die Lösung auf stille Ergebung hinausläuft, andere halten dafür, daß diese Lösung nur für den Glauben sei, nicht aber gegenwärtigen rationalen Erfordernissen genüge. In jedem Fall aber ist die Gottesrede keine überzeugende Antwort, einmal wegen ihrer Irrationalität, zum andern weil sie mit der Wiederherstellung irdischen Glücks zusammengeht und daher keinen wahren Trost spenden kann[1563].

Die Vergeltungslehre wird nun nicht als isolierte Theorie aufgefaßt, sondern als integraler Hauptbestandteil der alttestamentlich-israelitischen Welt- und Geschichtsanschauung sowie des Volksbewußtseins[1564]. Dies kann negativ beschrieben werden, als naiver Eudämonismus, Diesseitigkeit, Werkheiligkeit und Lohnfrömmigkeit, aber auch sachlicher als Weltanschauung der Gerechtigkeit Gottes[1565]. Die Hiobfigur richtet sich jedenfalls gegen diese Weltanschauung und in Hiob artikuliert sich das spezielle Interesse des Dichters. Der Dichter steht nicht auf religiös-nationalem, sondern sittlich-individuellem und zugleich abstrakt-philosophischem Boden, er ist ein forschender Geist, ein Ketzer und Rebell[1566], er zeigt "auf hoher Warte stehend, ebenso viele Geistesfreiheit und Kühnheit des Denkens wie Tiefe des religiösen Gefühls und ... sittliche Durchbildung, psychologischen Scharfblick ... und ein unbestochenes Urtheil über die Dinge dieser Welt."[1567] Der Dichter deckt den Mangel der alten Weltanschauung auf, der in fehlender Individualität und Subjektivität besteht. Dagegen "baut er seine Innenwelt aus und schafft sich ein Reich des Geistes. Die alten Lehrsätze werden, da er ihnen den Glauben versagt, auch für das Bewußtsein in Traumbilder verwandelt; es gebiert sich ihm eine neue unbefangene Weltanschauung"[1568].

Die Intentionen des Dichters sind aber in Wirklichkeit diejenigen der Exegeten selber. Obwohl im Sinne des Historismus die alttestamentliche Weltanschauung ganz in ihrer Zeit beschrieben werden soll, d.h. mit den Mängeln und Schranken, die auch den fortgeschrittenen Hiobdichter von der Gegenwart trennen, so ist doch ein Anknüpfungspunkt für die Gegenwart vorhanden. Das typisch historistische Thema des Individuellen, die aus der Geschichte herausragende Persönlichkeit, meldet sich in der Hiobauslegung und darum ist das Hiobbuch, obwohl "ein Kind seiner Zeit"[1569], trotzdem "recht eigentlich ein Buch für unsere Zeit"[1570]. Hiob ist das aus dem trüben Altertum erwachte Individuum, alles um ihn herum wird zur falschen, irrealen Weltauffassung. Es fällt auf, daß in fast allen einschlägigen Interpretation

---

1562 Vgl. etwa Holtzmann, Hiob, 208: Die Elihureden wollen den "strengen Dogmatismus des späteren Judenthums dem gefährlichen Buche wie ein Gegengift einimpfen." Hier hat Kamphausen (bzw. Bunsen) eine ganz andere Meinung vertreten, er glaubt an die Einheit des Buchs und hält "die Rede Elihus für die philosophische Ueberleitung zu der eigensten Anschauung des Verfassers und zur göttlichen Lösung" (Bibelwerk VI,2, 744).

1563 Vgl. Studer, Hiob, 191; vgl. auch Duhm; Merx; Hitzig, XXV: Nach Hi 28 ist der "Schein ... zerstört, aber die Sache nicht erzielt, sondern nur ein negatives Ergebnis gewonnen" (was sich auch durch die stille Ergebung fordernde Gottesrede nicht ändert).

1564 Die Straf- und Vergeltungslehre hat "die ganze hebräische Geschichtsanschauung beherrscht" und erfährt am Ende eine "unbeschränkte, theoretisch eigensinnige Ausdehnung", gegen die der Schriftsteller Hiob sich auflehnen läßt (Studer, Hiob, 4). Merx spricht von der "verbreiteten Ueberzeugung von jener durchaus falschen Anschauung über die Gleichheit von Tugend und Lohn." (Hiob, VIII) Zum Volksbewußtsein vgl. vor allem B.Duhm: Mit der "Mitleidlosigkeit, die noch ungebrochenen Völkern eigen zu sein pflegt, nahm man an, daß jeder Unglückliche durch eine von ihm selbst oder von seinen Angehörigen begangene That sein Schicksal verdient habe." (Hiobübersetzung, VIII)

1565 Vgl. etwa Hitzig, Hiob, XXIII.

1566 Vgl. Holtzmann, Hiob, 146 = Bunsen, Bibelwerk VI,2, 763f.

1567 Hitzig, Hiob, XXX.

1568 Hitzig, Hiob, XLVIII. Die Innenwelt ist bei Hitzig, der das Hiobbuch in die Zeit nach dem Untergang des Nordreichs setzt, der Ersatz für das verlorene Vaterland (vgl. XLVIII).

1569 Hitzig, Hiob, XXIII.

1570 Holtzmann, Hiob, 218.

die Hiobfigur mit den Stichworten Realität, Wirklichkeit, Erfahrung beschrieben wird[1571]. Hiob lebt in der Realität, kennt sie aus Erfahrung, die ihm sagt, daß gut handeln nicht unbedingt zum Glück führt. Darüber versucht sich offenbar die alte Weltanschauung seiner Freunde hinwegzutäuschen. Alles andere als Hiobs Realismus ist Träumerei, nur die Innenwelt ist Wirklichkeit[1572]. Hiob ist die Persönlichkeit, die sittlich denkt, obwohl dem nichts in der Realität entspricht. Daß hier die Probleme des mit seiner Welt zerfallenen bürgerlichen Subjekts behandelt werden, liegt auf der Hand und ist vielleicht deswegen so eindeutig, weil die individuellen Wirklichkeitswahrnehmungen der Exegeten durch die Hiobfigur schematisiert werden. Nach Holtzmann ist jedenfalls "unsere Zeit besser als je eine qualificirt ..., das eigentliche Problem zu erkennen"[1573], das im Hiobbuch gelöst werden muß. Denn Hiob "vertritt dieselben Zweifel und Nöthe, dieselben bangen Fragen und Klagetöne, die auch heute noch jedem Herzen sich entringen, um dessen Besitz kindliches Glaubensbedürfniß und skeptischer Pessimismus sich streiten. Darauf zumeist beruht der Eindruck der Wirklichkeit, welchen die Dichtung gerade auch auf uns Moderne macht."[1574] Es ist deswegen möglich,

"trotz aller dargelegten Differenzen der wissenschaftlichen Weltbetrachtung, des ästhetischen Urtheiles und des religiösen Gefühles uns wesentlich bejahend dazu zu verhalten. Wir haben gesehen, wie sich Hiob zuletzt ganz zurückzieht auf das 'innere Recht eines redlichen, sittlichen Bewußtseins'. Der Glaube an das Walten von Sinn und Gerechtigkeit in dem äußeren Geschick ist erschüttert, und es geschieht nichts Durchschlagendes, um ihn wiederherzustellen. Aber 'ein starkes Gefühl seiner persönlichen Würde' bleibt allerdings bestehen, und je länger je mehr zieht Hiob aus dem Bewußtsein persönlichen Menschenadels die Ueberzeugungen, bei denen er sich beruhigt."[1575]

Nun ist es rezeptionsgeschichtlich und hermeneutisch als legitim anzusehen, sich in dieser Weise die Hiobfigur anzueignen, jede Zeit hat dies getan und muß dies tun. Allerdings geschieht es hier inmitten eines wissenschaftlichen Diskurses, der die Voraussetzungslosigkeit als erstrebenswertes Ziel formuliert hat. Mitten in diesem Streben wird nun, offenbar ohne jede kritische Kontrolle, das gegenwärtige Hiobgefühl in die Geschichte Israels hineinprojiziert[1576], etwa mit dem geschichtsphilosophischen Präjudiz, daß jede Epoche "fortschreitender geistiger Bildung und sittlicher Vertiefung ... sich durch solche Verkündigungen der Grundrechte des Individuums ein(leite)."[1577] Es gibt zwar eine Grenze zwischen dem Damals und dem Heute, die dem historischen Blick entsprechende Tatsache, daß auch der Hiobdichter die alte, semitische Weltanschauung nicht überwinden konnte. Seine Problemlösung bleibt unzureichend, weil er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele nicht kennt. Sein Scheitern dokumentiert daher "die Schwäche der gesammten Weltauffassung des semitischen Alterthums"[1578]. Die Folgen der Projektion zeigen sich aber darin, daß der Dichter nun gerade so in das Altertum gehört, wie er in der Gegenwart aufgefaßt wird: als völlig vereinzeltes Individuum, dessen Beziehungen zu seiner Umgebung wenig mehr als negatorischer Art sind. Text und Hiobfigur sind nach den meisten Exege-

---

1571 Vgl. Studer, Hiob, 11: die Vergeltungslehre ist mit der Erfahrung im Widerspruch; vgl. auch 196, ebenso Merx, VIII; Hitzig lobt die Unbestechlichkeit Hiobs in der Weltwahrnehmung (XXX); für Merx schaut sich der Dichter in der Welt der Erfahrung um (VIIIf), Holtzmann spricht vom Realismus (211), Kamphausen (bzw. Bunsen) vom sittlichen Realismus des Verfassers, Bibelwerk VI, 2, 768.

1572 Vgl. auch Wellhausen, für den Hiob das Individuum ist, das "sich sein Gewissen von außen her nicht mehr verwirren läßt" und bei dem "das innere Gefühl entscheidet (Israelitische und Jüdische Geschichte, 207).

1573 Holtzmann, Hiob, 217. Vgl. auch Bunsen, Bibelwerk VI, 2, 771-779.

1574 Holtzmann, Hiob, 146.

1575 Holtzmann, Hiob, 224.

1576 Während zugleich erklärt wird, für die christliche Gemeinde sei das Hiobbuch zu dunkel und zu schwer (vgl. Schultz und Vilmar, s.o.Anm.141).

1577 Holtzmann, Hiob, 146.

1578 Holtzmann, Hiob, 218.

ten einzigartig in der alttestamentlichen Religion[1579]. Man fragt sich dann, wie seine Entstehung und Überlieferung eigentlich möglich war zwischen dem naiven Mosaismus und der "Beschränktheit des judäischen Geistes"[1580], wie in dieser Umgebung der "Freisinn"[1581] entstehen konnte, der mündige Geist, der sich von der "rauhen Wirklichkeit"[1582] wecken ließ[1583]. Das Urteil der Einzigartigkeit muß Erwägungen zum Kontext provozieren, wenngleich diese nicht zu dem Ergebnis führen dürfen, daß das Hiobbuch etwa einer breiten Strömung des jüdischen Geisteslebens zuzuordnen sei[1584]. Faktisch wird aber die Einzigartigkeit nie konsequent durchgeführt, Beispiele für vergleichbare Texte sind immer zur Hand, etwa einige Psalmen (37;49;73) oder Jes 40-66[1585]. Weitere Ansätze zu einer Lösung der Kontextfrage gibt es z.B. in soziologischen und geistesgeschichtlichen Erwägungen. Man denkt das Hiobbuch entstanden im Kreise von Weisheitslehrern, auch in Philosophenschulen ähnlich den griechischen, jedenfalls im denkenden Teil der Nation, der nur eine Minorität war[1586]. Auch das Bemühen der Exegese, den Text in Krisenzeiten der israelitischen Geschichte zu verankern, in denen Israels "moralische Weltordnung" zerstört wird[1587], ist ein Indiz dafür, daß nach den Möglichkeitsbedingungen des einzigartigen Textes gefragt wird. Die Möglichkeit des Hiobbuchs in der Geschichte Israels ist freilich desto problematischer, je massiver auf dem Widerspruch gegen das Mosaische und Jüdische als innerem Sinn des Textes bestanden wird. Es gilt ja, einem Text, der "gegen Alles, was in der israelitischen Religionsentwickelung herkömmlich war, zur Opposition gedrängt wurde"[1588], in dieser Entwicklung einen Platz zu verschaffen.

Eine plausible Lösung gibt es nur, wenn man den Widerspruch zwischen dem Hiobbuch und seinem Kontext zum Prinzip der Erklärung macht. Damit legt es sich nahe, die Frage im Zusammenhang mit dem doppelten Zugriff auf das Alte Testament zu klären, der seit de Wette zu einem festen Bestandteil der alttestamentlichen Forschung geworden ist. Die innere Struktur des partikularen Gegenstands der historischen Forschung, das Gegeneinander von Hebraismus/Judaismus bzw. Israel/Juda wird dann zum Interpretationsraster auch für den Einspruch, den der Hiobdichter gegen seine Zeit erhoben hat. Was universal sein könnte im Hiobbuch, das Individuelle, gehört den Exegeten, den gegenwärtigen Indivi-

---

1579 Das Hiobbuch ist eine Dichtung, die "geradezu einzig dasteht in dem nationalen Schriftthume des Volkes Israel" (Holtzmann, Hiob, 139). Damit ist sie bei weitem isolierter gedacht als noch bei de Wette, der die Zusammenhänge nicht über das Individuum erschloß, sondern literarisch inneralttestamentlich dachte.

1580 Hitzig, Hiob, XLVI.

1581 Ebd.

1582 Vgl. Reuss, Geschichte der Heiligen Schriften, 278.

1583 Eine ähnliche Frage stellt auch H.Gunkel 1901 in einem Brief an E.Meyer: "Besonders bezweifle ich sehr, ob Hiob in diese Periode (sc.Exil) gehört. Das Judentum hat sonst nur Schriften hervorgebracht, die dem Inhalt u(nd) der Form nach Imitationen, Fortsetzungen, Sammlungen ... gewesen sind, der originelle und gewaltige Hiob scheint mir in jene geistesarme Zeit keineswegs zu passen." (Zit. nach C.Hoffmann, Juden und Judentum, 148 Anm. 25) Gunkels Einwand macht auf die immanenten Widersprüche in der historistischen Ansetzung des Hiobbuchs aufmerksam, glättet aber die Widersprüche nur dadurch, daß Hiob einen anderen historischen Ort erhält (Jeremia), was freilich ein Kompromiß bleibt zwischen dem Bedürfnis, Hiob der hohen Zeit der israelitischen Geistigkeit zuzuordnen und der sprachgeschichtlich naheliegenden Spätdatierung. Im Hiobartikel der RGG^2 II, heißt es dann: "Gegen nachexilische Abfassung ... spricht entscheidend, daß in diesem Buche so gar nichts von dem jämmerlichen Elend dieser Zeit, von ihrem kraftlosen Epigonentum, von ihrer gesetzlichen Aengstlichkeit, von ihrer 'judenzenden' Beschränktheit zu merken ist." (A.a.O., 1930)

1584 Merx allerdings hat einen solchen Kontext postuliert; es sei uns nämlich "durch die Ungunst der folgenden Periode *sicherlich* weit mehr verloren gegangen als erhalten worden ist." (Hiob, XLVI, Hv. J.M.)

1585 Vgl. etwa J.Wellhausen, Rez.Dillmann, 557.

1586 Vgl. Studer, Hiob, 190.197; Dillmann, Hiob, IX; Merx, Hiob, VII.

1587 Entweder nach dem Untergang des Nordreichs oder im Exil. Daß man überhaupt das Buch an die Krisen bindet, ist wohl auch nicht ohne Bedeutung für die skeptisch-tragödische Interpretation.

1588 Merx, Hiob, XLVf.

duen. Die Doppelstruktur innerhalb des Forschungsgegenstands schlüsselt dann gleichsam die historische Genese des Universalen aus dem Partikularen auf.

Bevor die Beziehung dieser historisch-theologisch komplexesten und zugleich durch die Verknüpfung mit gegenwärtigen Interessen kompliziertesten Lösung auf die Hiobinterpretation untersucht werden kann, gilt es noch die literarkritische Lösung in Augenschein zu nehmen, die die Widersprüche in den Text selbst verlegt, der damit in seiner vorliegenden Form als eine Geschichte der Auseinandersetzung um das Problem verstanden wird[1589]. Die Hauptansicht über die Zusammensetzung des Textes zwischen etwa 1860 und 1890 beläßt den Rahmen zumindest als aufgenommene Tradition beim Text, nicht aber die Elihureden. Der Rahmen ist unentbehrlich, weil der Dichter aus ihm den konkreten Fall nimmt, die Elihureden bringen eine falsche, die jüdische, Lösung, weswegen sie gestrichen werden müssen. Nun verbirgt sich aber auch im Rahmen ein Problem. Blickt man auf ihn isoliert vom Gedicht, so erscheint er selbst schon als Problemlösung, die mit der des Gedichts nicht harmoniert[1590]. So ist die konsequenteste Lösung die, das antimosaische Moment des Hiobbuchs textlich zu isolieren; dies ist der Dialogteil, der gemäß der Idee des Exegeten so behandelt wird, daß der Gegensatz zwischen dem Bestreiter und den Verteidigern der Vergeltungslehre vollständig zu sein scheint, so daß alle ausgeschiedenen Bestandteile als Versuche verstanden werden können, dem polemischen Sinn des Dialogs die antimosaische Spitze abzubrechen. So kann die Lösung B.Duhms gekennzeichnet werden[1591], der den Rahmen als Volksbuch von Hiob bezeichnet, das eben darum Volksbuch heißt, weil es zeigt, wie sich das Volk die Übereinstimmung von Vergeltungslehre und Unglück denkt[1592]. Vorausgesetzt sind dabei glückliche Zeiten; in unglücklichen Zeiten stellt das "spätere Judenthum"[1593] verschärfend eine kasuistische Vergeltungslehre auf[1594] und gegen sie, die nicht mit der Realität übereinstimmt, wendet sich "der männliche Geist und der selbständige Beobachter der wirklichen Welt"[1595] mit dem Dialogteil. Dieser realistische Denker flüchtet aber in Naturgefühl (die Gottesrede), der Pessimismus kann nicht besiegt werden, der Dialogteil ist eine Tragödie. Denn der authentische Hiob(dichter) vermag nur die Vergangenheit zu negieren, aber keine positive neue Erkenntnis zu erlangen. Das Publikum, das "spätere" Judentum also,

---

1589 So vor allem Duhm und Studer.

1590 Das ist z.B. der Einwand Wellhausens gegen A.Dillmann (Rez. Dillmann, 555). Wellhausen nimmt die Überlegung Stuhlmanns (1804) wieder auf, indem er bestreitet, daß der Satan irgendwelche lehrhafte Bedeutung für die Theodizee des Dialogs habe, er sei schlicht Volkstradition, die der Dichter übernommen habe.

1591 Vgl. aber auch Studer, Hiob. Er unterscheidet den Verfasser der Hauptschrift Hi 3-31 (die er auch als "das Problem" bezeichnet), von den Verfassern der Zusätze, die Problemlösungen versuchen; das ist in Einzelteilen der ganze Rest des Buches. "In seiner jetzigen Gestalt ist ... dem Buche die polemische Spitze abgebrochen. Um seiner Aufnahme in die Sammlung heiliger Schriften würdig zu werden und geeignet zu öffentlicher oder privater Erbauung hat es eine geschichtliche Einkleidung und mehrere, zum Theil sehr umfangreiche Zusätze erhalten, die sämmtlich den Zweck haben, die in jener Streitschrift erhobenen Zweifel und Einwürfe gegen die traditionelle Lehre niederzuschlagen und die ihre natürlichen Schranken verkennende Speculation zur Bescheidenheit und zum Verzichtleisten auf Ergründung des großen Welträthsels zurückzuführen. Auf diese Weise ist die ursprünglich auf Kampf und Widerspruch angelegte Schrift schließlich zu einer glänzenden Theodicee umgestaltet und der Frömmigkeit zum Siege über Unglauben und Zweifel verholfen worden." (18)

1592 Vgl. Duhm, Hiobkommentar, Einleitung VIf. Der Rahmen ist ein Versuch, die Ausnahme Hiob mit der Regel der normalen Leidensdeutung zu versöhnen. Von "Volkssage" spricht vermutlich zuerst J.Wellhausen in der Rez. A.Dillmann, 555; für Wellhausen ist der Rahmen ein populäres Stück, die Aussprüche seien sententiös, was ein Merkmal des Volksmunds sei.

1593 Duhm, Hiobübersetzung, X.

1594 Die "bis heute in der Masse der Frommen die herrschende geblieben" ist (Duhm, a.a.O., XI).

1595 Duhm, Hiobübersetzung, XI.

verstand ihn nicht oder ärgerte sich an seinem Werk, und versuchte, die alte Vergeltungslehre durch Randbemerkungen am Hiobtext[1596] und die (für Duhm) faden und platten Elihureden zu retten[1597].

Die komplexere Interpretation des Kontextproblems besteht aber ohne Zweifel darin, das Hiobbuch von der historisch-hermeneutischen Doppelstruktur des Alten Testaments her zu lesen und mit der prophetischen Tradition Israels zu verknüpfen. Schon de Wette hatte Hiob auf die prophetische, freie Seite des Hebraismus gestellt gegen die symbolisch-theokratische[1598]. Fortschreitend manifestiert sich dann im 19.Jh. in den Propheten das positive Moment der Religion des Alten Testaments gegenüber "spätjüdischer" Gesetzlichkeit und Abstraktion. Die damit gegebene Problembehandlung ist bei Wellhausen zu studieren. Das ist nicht der einzige Grund, weswegen hier auf Wellhausen einzugehen ist. Wellhausens Auffassung des Hiobbuchs soll der Interpretation E.Meyers gegenübergestellt werden, so daß noch einmal die Frage der Wertungen in der alttestamentlichen Historiographie in ihrer Auswirkung auf die Hioblektüre diskutiert werden kann.

Wellhausen[1599] nahm die von de Wette angenommene Struktur der israelitischen Religionsgeschichte auf und interpretierte sie durch die Umkehrung der historischen Reihenfolge von Propheten und Gesetz. Die Entwicklung von Religion und Geschichte Israels erscheint dabei einerseits vereinfacht aufgrund der hinter den Texten konstruierten historischen Entwicklung, andererseits aber auch komplizierter, weil Wellhausen eine gewisse Vorliebe für ursprüngliche Zustände mit de Wette teilt. Während für de Wette zwar das Gesetz auch bereits der historischen Kritik unterlag, doch aber am Anfang die Ideen des Mosaismus standen, erblickt Wellhausen in der Frühzeit eine dem Heidentum nahe, nichtmonotheistische Religion. Der Vorzug der Frühzeit gründet sich bei ihm also viel weniger auf eine theologische Idee. Die Differenzen zwischen Wellhausen und de Wette betreffen die Auffassung des Hiobbuchs nicht in erheblichem Maße; ihm bleibt die größere Nähe zum Hebraismus/Prophetismus und die Distanz zum Judaismus/Judentum. Die historisch-konstruierende Arbeit Wellhausens führt allerdings dazu, daß die bei de Wette festzustellende Ortlosigkeit des Hiobbuchs zwischen Hebraismus und Judaismus eine historische Fixierung erfährt.

Der historische Entwicklungsprozeß vom frühen Israel zum späteren Judentum[1600] ist bei Wellhausen aufs Ganze gesehen ein Prozeß des Übergangs vom Natürlichen zum Abstrakten, vom Nationalen zum Internationalen und vom Profanen zum Heiligen. Das frühe, ursprüngliche Israel[1601] ist gekennzeichnet durch Profanität, Nationalität, die zugleich religiös ist, das nachexilische Judentum ist durch Heiligkeit, Internationalität (kein Staat, sondern eine Sekte) als abgeleite-

---

1596 Vgl. Duhm, a.a.O., XVIII.

1597 Vgl. ebd. G.H.Bernstein, Über das Alter ..., drückte sich 1813 neutraler aus, als er die Tendenz nachweisen wollte, "die ein Jude in späteren Zeiten bey Abfassung dieser Zusätze (sc. Prolog und Epilog) gehabt haben möchte" (129); er wollte mit der Hinzufügung des Rahmens zeigen, daß seine Nation (als dessen Bild Hiob verstanden ist) die frommste Nation und nur durch Satans Verschulden in die Katastrophe geraten sei und nach dem Ungemach reichliche Erstattung zu erwarten habe. So "überrascht uns denn hier wieder ein Jude nicht nur mit dem gewöhnlichen Glauben, sondern auch der bekannten vornehmen Sprache seines Volkes." (130)

1598 Vgl. Biblische Dogmatik, § 75.

1599 Wellhausen hat keinen Hiobkommentar geschrieben. Seine Interpretation ist aus der "Israelitischen und Jüdischen Geschichte" zu erheben; weiter gibt es die Rezension Wellhausens über den Hiobkommentar A.Dillmanns (JDTh 16, 1871, 552-557). Zu Wellhausen vgl. Liebeschütz, Judentum, 245-268; Perlitt, Vatke und Wellhausen, 206-234, ferner Kraus, Geschichte, 255-274; R.Smend, Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, 99-113.

1600 Vgl. Perlitt, Vatke und Wellhausen, 219. Der Terminus "späteres Judentum" wird Ende des 18.Jh. bei K.H.Pölitz gebraucht, vgl. dazu J.M.Schmidt, Die jüdische Apokalyptik, 12. Daraus wird gegen Ende des 19.Jh. der Begriff "Spätjudentum".

1601 Hier sind Einwirkungen sowohl von de Wette als auch von Herder anzunehmen, vgl. L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 212.

tes Phänomen beschrieben[1602]. Dieser Entwicklung von Israel zu Juda geht ein Prozeß parallel, der zu einem positiven Resultat führt. Schon im frühen Israel liegt die Religiosität auf den Individuen und die Propheten sind dann die wirklichen Protagonisten dieses Individualismus'. Aus Israel entstehen danach zwei Linien, die eine, negative, führt ins Judentum, die andere, positive, über den Individualismus der Propheten ins Christentum[1603]. Allerdings nicht direkt, sondern vermittelt durch das Gesetz, das noch einmal beide Linien verknüpft, denn die Propheten sind auch die Begründer der Religion des Gesetzes[1604], insofern auch ambivalent, das Ursprüngliche zersetzend. Sie fordern soziale und forense Gerechtigkeit[1605] und drohen mit der Vergeltung Gottes.

Der Individualismus trennt sich erst in beide Linien nach dem Untergang des Staates, als das Gesetz durch Ezechiel und Esra zum Mittelpunkt der jüdischen Sekte wird, und die Trennung erfolgt als Differenzierung zweier verschiedener Formen von Individualität. Die erste Form ist die die prophetische Individualität etwa Jeremias, sie geht in die individuelle Moral, die Überzeugung von der individuellen Vergeltung über. Mit Jeremia, so Wellhausen, "vollzog sich der Übergang der Prophetie zu der Religion"[1606] und d.h. zu dem gesetzlichen Individualismus, der der jüdischen Religion erreichbar ist. Er rechnet damit, daß die innere Moral auch dann gilt, wenn die äußere Realität dagegen zu sprechen beginnt. Die andere Linie weiß, "daß die Moral nichts nützt"[1607] und geht damit in eine höhere Individualisierung über.

Die Entwicklung des Individuums in den Texten des Alten Testaments solcherart zu beschreiben, ist nicht Wellhausen ausschließlich zu eigen, sondern, seit Individuum und Subjekt zum festen Bestandteil der historisch-exegetischen Perspektive geworden sind, also etwa seit der Mitte des 19.Jahrhunderts, in der exegetischen Argumentation weit verbreitet. Schematisch läßt sich diese Sicht folgendermaßen darstellen: Neben der Prophetie, die die Vergeltungslehre auf die politischen und geschichtlichen Vorgänge anwandte, entsteht in den Propheten selbst das Problem der individuellen Vergeltung, das Jeremia und Ezechiel reflektieren, indem sie die Übereinstimmung von Tun und Ergehen nur für den Einzelnen postulieren[1608]. Damit ist das (jüdische) Individuum konstituiert; das Hiobbuch schließt hier an und problematisiert das Postulat der Vergeltung (ebenso Pss 37; 73 und Kohelet). Die einzelnen Exegeten unterscheiden sich in der Bewertung dieses Schemas aus dem größeren Zusammenhang heraus. Wellhausen und Gunkel sind daran interessiert, daß das Christentum die Fortführung Hiobs ist[1609]; Vatke nicht unmittelbar, denn die Gesamtkonstruktion verbietet es, Texte willkürlich aus dem historischen und logischen Prozeß herauszubrechen. Auch H.Cohen sieht in Ezechiel den Ursprung des Individuums[1610]; Hiob bezieht sich darauf, bringt aber bezeichnenderweise nicht die Negation des Vergeltungszusammenhangs, sondern macht das Individuum fähig, in der Welt zu existieren, weil das Leiden in die theodizeische Werkstatt der sittlichen Welt aufgenommen wird[1611], so daß Hiob zum

---

1602 Vgl. Perlitts Ausführungen, Vatke und Wellhausen, 211: "Wellhausen hatte eine geradezu konstitutionelle Abneigung gegen alles Künstliche, Schematische, Konstruierte, Sekundäre, Abgeleitete; dementsprechend gehört seine Zuneigung dem Ursprünglichen, Gewachsenen, Natürlichen, Einfachen." Die (gefährliche) Schematisierung, die diese Disjunktionen in der Verhältnisbestimmung zwischen Israel und Juda begünstigen, erwachsen aus dem Gegensatz von profan-nationalem Staat und sekundär-theologischer Kirche (als Institution), vgl. L.Perlitt, Vatke und Wellhausen, 221.

1603 Vgl. zur immanenten Interpretation des Individualismus im Werk Wellhausens H.Hoffmann, J.Wellhausen, 35ff, wo die christlich-theologischen Voraussetzungen deutlich werden.

1604 Vgl. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 110.

1605 Vgl. Wellhausen, a.a.O., 200.

1606 Wellhausen, a.a.O., 208.

1607 Wellhausen, a.a.O., 205.

1608 Einzelnachweise sind nicht notwendig; vgl. nur W.Vatke, Historisch-kritische Einleitung 539f mit Bezug auf Jer 31,29 und Ez 18,2; K.Budde, Hiob, s.u.Anm. 378. So sagt auch H.Gunkel, Art. Individualismus II, RGG^2 3, 238f, Ezechiel habe Großes vollbracht, da die Propheten vorher nur zum Volke, nicht zum Einzelnen sprachen.

1609 Vgl. Gunkel, Art. Individualismus II, 239.

1610 Religion der Vernunft, 222ff.

1611 Vgl. Religion der Vernunft, 266, vgl. auch 268.

Reflexionsgegenstand des leidenden Israel wird. Es zeigt sich damit deutlich, daß nicht die Vorstellung vom Individuum, sondern deren Verwendungszusammenhang die Ursache für Exzentrizität des Hiobbuchs ist[1612].

Für Wellhausen zerfällt Israel nach dem Exil in das eigentliche Judentum (gesetzlicher Individualismus) und die höhere Individualisierung des Hiobbuchs, die ins Evangelium weiterführt und virtuell in die Gegenwart des Exegeten umschlägt. Die besondere Bedeutung des Hiobbuchs liegt darin, daß in ihm dies Auseinanderfallen reflexiv wird. Wellhausen liest das Hiobbuch mit vollständiger Bevorzugung der Hiobfigur, im Grunde wie der spekulative Idealismus im Sinne der Genese des Individuums. In Hiob spiegelt sich der Konflikt zwischen der jüdischen Moral und der Wahrheit, der Nichtexistenz der Moral ab: "Wenngleich Iob den Widerspruch der Wirklichkeit gegen die angebliche moralische Weltordnung rückhaltlos darlegt, kann er doch den Glauben an den Sieg der Moral durch Gott nicht aus sich losreißen; er tut den ersten Schritt, ihn über alle äußere Erprobung hinauszuheben."[1613] Hiob stützt sich nur auf sein Gewissen: "Gestützt auf die unüberwindliche Macht seines eigenen Gewissens ringt er sich heraus aus seinem Seelenkampf; er traut seinem unmittelbaren Selbstgefühle mehr als dem Urteil des Geschicks, das ihn trifft, und dem Urteil der Welt, das sich darnach richtet; und neben dem schrecklichen Gott der Wirklichkeit gewinnt der Zeuge im Himmel, der gnädige und gerechte Gott des Glaubens, siegreich Raum."[1614] Am Ende bleibt ein unverstandener Gott und für Hiob nur sein Inneres. "Iob bescheidet sich am Ende, die Wege Gottes nicht zu verstehen. Das ist der negative Ausdruck dafür, daß er trotz allem *an sich* und an Gott festhält, daß er sich sein Gewissen von außen her nicht mehr verwirren läßt, daß das innere Gefühl entscheidet."[1615] Damit ist der Schluß des Hiobbuchs, der nichts zur Lösung des Problems beiträgt[1616], faktisch durch Hi 16,18ff interpretiert[1617].

Die höhere Form des Glaubens ist aber wirklich erst die christliche, Hiobs Glaube ist (als erster Schritt dahin) nur negativ oder abstrakt: sein Glaube hat die Form der Sehnsucht[1618].

Hiob, und das gibt ihm den gesuchten Kontext in der alttestamentlichen Religion, gehört in die prophetische Tradition Jeremias *und* in die gesetzliche, aber nur Hiob paßt sich den gewandelten Realitäten an und lebt daher im Christentum weiter, während das Judentum in Gesetzlichkeit erstarrt. Hiob ist also die realistische Konsequenz aus den Individualisierungstendenzen Israels, mit ihm ist daher "die Grenze des Judentums weit überschritten"[1619], während die Juden "im Ganzen auf dem Standpunkte der Freunde Iobs stehn geblieben (sind)"[1620].

Das Ende des Alten Testaments ist ein doppeltes: einerseits das Judentum, andererseits das Nichtjudentum. Hiob gehört zum zweiten, er ist nicht eigentlich jüdisch - hier muß gefragt werden, wie das zu verstehen ist, ob dieses Urteil ein his-

---

1612 Das an Jeremia, Ezechiel und Hiob orientierte Schema der Genese des Individuums wird auch heute akzeptiert; es ist, wie die Interpretation Cohens nahelegt, ablösbar von christlichen Voraussetzungen und kann im Sinne einer "Urgeschichte der Subjektivität" gelesen werden (so J.Taubes, Zur Konjunktur des Polytheismus, 462; vgl. dazu auch J.Ebach, Kassandra und Jona, 91f).

1613 Wellhausen, a.a.O., 206.

1614 Wellhausen, a.a.O., 207.

1615 Ebd. Hv. J.M.

1616 Vgl. ebd.

1617 So kann man auch H.-P.Müllers Beobachtung verstehen, Hiobproblem, 16.

1618 Vgl. Wellhausen, a.a.O., 207.

1619 Wellhausen, a.a.O., 208.

1620 Ebd.

torisches ist, wie Wellhausen es zweifellos meinte[1621]. Damit ist das Problem der impliziten Wertungen in der historischen Erforschung der Geschichte Israels und der Hiobauslegung angesprochen. Wellhausen Urteil über das Hiobbuch macht deutlich, daß hier ein Problem steckt, das weniger als Selbstwiderspruch Wellhausens gegen sein wissenschaftliches Ethos zu behandeln ist, vielmehr auf der Ebene der Auslegungstradition, die hier fortgeschrieben wird. In der Revolution, die Wellhausen für das Bild der Geschichte Israels heraufgeführt hat, ist eine Hiobdeutung anzutreffen, die in wichtigen Gesichtspunkten unabhängig von der Kritik bleibt und nur die Modifikation der 150 Jahre historisch-kritischer Hiobauslegung widerspiegelt, die durch den Übergang ins 19.Jh. entstanden ist. Aber Wellhausen hat der Deutung zugleich eine Verschärfung des Widerspruchs im Vexierproblem der inneren Exzentrizität mitgegeben, insofern das historische Individuelle in Hiob zugleich als Universales in die Gegenwart reicht. Konfrontiert man Wellhausen Zugang mit demjenigen Eduard Meyers[1622], so läßt sich wiederum indirekt erschließen, in welcher Richtung Prämissen und Interessen hier zu suchen sind.

Meyers Deutung des antiken Judentums stimmt in der großen Linie mit Wellhausens Auffassung überein[1623]. Die Hauptdifferenz, über die es auch zu einer heftigen Kontroverse zwischen beiden kam[1624], betrifft den Gesamtzusammenhang, in den eine Geschichte Israels einzuzeichnen ist. Meyers universalhistorischer Ansatz wertete die Rahmenbedingungen höher (das Judentum ist aus dem Perserreich hervorgegangen[1625]) als Wellhausen, der eher Nationalgeschichte schrieb, sich auf Israel konzentrierte und dessen Geschichte immanent erklärte[1626]. In der Kontroverse zwischen Meyer und Wellhausen wirkt aber auch der für die alttestamentliche Wissenschaft bedeutende Umbruch von der Literarkritik zu Form- und Traditionsgeschichte und zur religionsgeschichtlichen Schule, die den altorientalischen Hintergrund für Israels Geschichte in Anschlag brachte[1627].

1621 Dieses Urteil findet sich z.B. nicht in der Hiobauslegung K.Buddes, der sonst ein getreuer Schüler Wellhausens war, und zwar deswegen nicht, weil seine Lektüre von kanonisch-theologischen Elementen durchsetzt ist. Der Zweck des Buches besteht für ihn nicht "in der Zurückweisung der falschen Vergeltungslehre der Freunde" (Hiob, XXVI), denn sonst würden die Freunde zu den Hauptpersonen des Buchs. Budde sieht den Zweck vielmehr theologisch in der "seelischen Entwickelung" (a.a.O., XXX) Hiobs. Er wird über seine Klage vom Gerechten zum Sünder und von Gott zurechtgewiesen. Es geht um die "Läuterung Hiob's von dem geistlichen Hochmut" (a.a.O., XXXIV). In der theologischen Klammer ist es Hiob, der kritisiert wird, so daß das "historisch-kritische" Motiv der Kritik an der Vergeltungslehre stillgestellt ist. Nicht zufällig ist Budde auch einer der wenigen, die die Elihureden, kritische Aspekte also gegen Hiob, im Gedicht belassen, ja sogar als die eigentliche Ansicht des Dichters verstehen, und also nicht den zweifelnden Hiob des Dialogteils herauspräparieren. Die Haupttendenzen der historistischen Hiobauslegung lassen sich aber auch bei Budde feststellen: Da ist die Wendung vom Religiös-Nationalen zum Sittlich-Individuellen, das durch Jeremia und Ezechiel zur historischen Voraussetzung des Hiobbuchs gehöre (vgl. a.a.O., XXXIX), da sind Universalismus und Kosmopolitismus, auch der Widerspruch gegen das Gesetz, den aber Hiob in sich selbst austragen muß, um zu geläuterter Gesetzesfrömmigkeit zu gelangen. Budde beläßt also Hiob im historischen Kontext der Religion Israels, ohne ihn ideologisch aus dem Judentum herauszunehmen.

1622 In Meyers Geschichte des Altertums, Bd.IV, 1.Abtlg., 207-218, unter der Überschrift: "Die Gegensätze im Judentum. Das Gesetz und die echte Religiosität. Das individuelle Problem und das ethische Postulat. Hiob." Zu Meyer vgl. Liebeschütz, Judentum, 269-301; C.Hoffmann, Juden und Judentum, 133-189.

1623 Vgl. dazu die Gegenüberstellung bei C.Hoffmann, Juden und Judentum, 159-165, ferner H.Liebeschütz, Judentum, 276f.

1624 Vgl. C.Hoffmann, Juden und Judentum, 160.

1625 Vgl. Meyer, Geschichte des Altertums, Bd. IV, 1.Abtlg., 157ff.

1626 Das ist der Partikularismus, den R.Smend Wellhausen und der alttestamentlichen Wissenschaft des 19.Jahrhunderts zuschreibt (Universalismus und Partikularismus, 177).

1627 Es ist kein Zufall, daß Wellhausen Meyer und Gunkel auf derselben Seite sah; vgl. auch W.Klatt, Gunkel, 46-51; C.Hoffmann, Juden und Judentum, 160.

Die Darstellung der Gemeinsamkeiten und Differenzen in den Hiobauffassungen soll nun folgende Annahmen im Hinblick auf Wellhausens Interpretation verifizieren: Wo beide übereinstimmen, dürften nichttheologische Faktoren bestimmend sein[1628] bzw. sich beiden gemeinsame Einstellungen zum Judentum niederschlagen. Wo beide differieren, liegt die Wirkung christlich-theologischer Prämissen nahe.

Die jüdische Religion ist nach Meyer (wie bei Wellhausen) vom Gegensatz zwischen dem Geist der Prophetie und dem Geist des Gesetzes durchzogen[1629]. Dem Gegensatz zwischen Israel und Juda entspricht das Gegeneinander zwischen der weltlichen Kultur der Frühzeit und der religiösen Enge der Spätzeit, zwischen natürlich-heidnischem Nationalstaat und der Religion, die das Internationale, das Staatswidrige repräsentiert. Diese Gegensätze treten aber nicht allein nacheinander auf, sondern auch zeitlich dicht beieinander, mitunter in denselben Personen, den Propheten, die wie bei Wellhausen ambivalent verstanden werden[1630]. Für Meyer liegen daher in der jüdischen Religion "die höchsten und die abstoßendsten Gedanken, das Großartige und das Gemeine ... unmittelbar nebeneinander, untrennbar verbunden, das eine immer die Kehrseite des anderen."[1631] Großartig sind die Propheten, wegen des auch von Meyer favorisierten Individualismus', sie erzeugen als gewaltige Persönlichkeiten die *Grundgedanken* der jüdischen Religion[1632]. Das Judentum selbst, die Realität der Grundgedanken, steht aber weit darunter, es ist das Werk von Epigonen des prophetischen Grundes (Ezechiel, Esra, Nehemia), die das Gesetz formulieren und in die Vergeltungslehre ausformen. Damit tritt "der stärkste Gegensatz gegen die gleichzeitig sich ausbildende griechische Kultur (ein), der denkbar ist."[1633] Diesem echten Judentum liegt, "da es den Menschen nicht auf sich selbst zu stellen vermag, auch der Begriff der Menschenwürde, der freien Entfaltung des Individuums und damit eine wahre Sittlichkeit zunächst ganz fern."[1634] Zunächst - damit deutet Meyer an, daß es auch im Judentum zu einer höheren Entwicklung gekommen ist. Daran hat das Hiobbuch den Hauptanteil, denn es nimmt die ursprünglichen Impulse des prophetischen Individualismus wieder auf. Das zwingt zu einer Differenzierung im Verständnis des Judentums zwischen eigentlich Jüdischem und historischem Phänomen. Das Hiobbuch entsteht in den Kreisen der wirklich Frommen, "denen die Furcht vor Jahwe und die Befolgung der Gebote in Fleisch und Blut übergegangen ist"[1635]. Wenn verinnerlichte Gesetzlichkeit mit dem Geist der prophetischen Vergangenheit zusammenkommt, entstehen Texte wie der 73.Psalm und das Hiobbuch, in dem der (eigentlich) jüdische Geist

---

1628 Zu beachten ist, daß Meyer von Wellhausen eine längere Interpretationstradition mit übernimmt; andererseits steht Meyer nicht im Verdacht, christlich-theologische Prämissen zur Geltung zu bringen.

1629 Meyer, a.a.O., 218.

1630 Sie repräsentieren das Frühe und Ursprüngliche, aber sie zersetzen zugleich den Nationalstaat, indem sie die gesetzliche Frömmigkeit propagieren.

1631 Meyer, a.a.O., 205. Darin erkennt Hoffmann einerseits eine zeitgenössisch verbreitete Formulierung über das Doppelgesicht des Judentums (vgl. Juden und Judentum, 147), was zweifellos richtig ist, andererseits aber auch ein Meyersches Deutungsmuster, wonach das Großartige und das Gemeine "in der dialektischen Wechselbeziehung von Idee und Realität aufeinander bezogen" seien (a.a.O., 148). Diese zweite Erklärung zeigt eigentlich nur, wie Meyer individuell die in der ersten Erklärung genannte Ansicht konkretisiert.

1632 Vgl. Meyer, a.a.O., 207.

1633 Meyer, a.a.O., 207.

1634 Meyer, a.a.O., 209.

1635 Meyer, a.a.O., 210.

1636 Meyer, a.a.O., 211.

"nahezu oder völlig überwunden"[1636] ist[1637]. Im Hiobbuch entfaltet sich, universalhistorisch etwas verspätet, der Individualismus, entstanden nicht direkt aus dem Gesetz, sondern "aus dem alten nationalen Problem, der Forderung der Wiederherstellung des Volks in neuer Herrlichkeit."[1638] Dabei ist die politische Katastrophe vorausgesetzt, die jede Hoffnung auf die Existenz des Staates zerschlug und dafür das Gesetz der Vergeltung immer stärker auf jeden Einzelnen bezogen hervortreten ließ. Dieses ethische Vergeltungspostulat ist aber irreal und sollte eigentlich von den wirklich Frommen argumentativ widerlegt werden; dies war noch nicht möglich, statt Argumenten entsteht mit dem Hiobbuch ein weltgeschichtlich einmaliges Reflexionswerk, in dem das Postulat bis auf seinen Grund reflektiert wird, ohne eine positive Antwort zu geben.

Nirgends "auf der Welt ist mit dem ethischen Postulat so ernsthaft gerungen, ist der Konflikt zwischen der Idee der Gerechtigkeit des allmächtigen Weltenherrschers und dem absoluten Elend des Menschenloses so schwer empfunden und so tief durchdacht worden, wie in der jüdischen Literatur des 4. und 3.Jahrhunderts. Das Problem nicht zu lösen, aber aufzuheben, indem es bis auf den letzten Grund verfolgt wird, ist die Aufgabe, welche die größte Schöpfung dieser Epoche sich gestellt hat, das Gedicht von Hiob."[1639] Die Hiobfrage bleibt zwar unbeantwortet, sie wird jedoch aufgehoben. "Der Fromme leidet unschuldig, weil es Gott so gefällt; die Behauptung, daß des Menschen Schicksal eine gerechte Vergeltung seiner Taten sei, ist eine Lüge. Aber das göttliche Weltregiment bleibt darum unangefochten bestehen. Die Versöhnung gibt einzig das innere Bewußtsein der Unschuld und der Gottesergebenheit, das eigene Gewissen, das die äußere Rechtfertigung nicht fordern darf und nicht braucht."[1640]

Damit, im Gewissen, ist erst der wirkliche Kern des Individuums konstituiert, weswegen der Hiobdichter "einer der größten Denker aller Zeiten"[1641] ist. Mit ihm ist erreicht die "religiöse Emanzipation des Individuums"[1642]. Was ursprünglich dem Volk, dann der Gemeinde aufgegeben war, ist nun verinnerlicht: Existenz ist im Gewissen begründet und nicht in einer staatlichen oder familialen Realität. Diese gleichsam tragische Nicht-Lösung des Hiobproblems steht auch über derjenigen des Christentums, die dem Konflikt zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit im Unsterblichkeitsgedanken einen bequemen Ausweg ermöglicht hat[1643].

Das ist der Unterschied zwischen Meyer und Wellhausen: Die weltgeschichtliche Beurteilung akzeptiert die Reflexion des Hiobbuchs als die wahre philosophische Einsicht in das Problem des Individuums. Demgegenüber enthüllt sich die "negative" Interpretation Wellhausen (Glaube als Sehnsucht) als christlich-theologische Bewertung aus der Sicht der Erfüllung im Unsterblichkeitsgedanken des Christentums. Hiob sehnt sich nach der wahren Gottesbegegnung, die dem Christentum zuteil wurde. So ist das Evangelium die Folge Hiobs, es "predigt den edelsten Individualismus"[1644]. Bei Wellhausen gibt es also einen im historischen Diskurs verborgenen christlich-theologischen Grund dafür, daß Hiob nicht eigentlich jüdisch ist.

1637 Meyers Spekulationen über den Kontext des Hiobbuchs sind schwankend und das schließliche Urteil über das Hiobbuch bringt dies Schwanken mit Gewalt auf den Begriff. Es gab nach Meyer unterschiedliche Individualitäten und Stimmungen im frommen Judentum. Vielfach "überwiegt durchaus der Gegensatz gegen die Heiden und Feinde, der Rachedurst, das Gefühl für das Elend der Gegenwart, in der die Aspirationen der Gemeinde sich noch immer nicht erfüllen wollen, mit einem Worte, der jüdische Geist ..." (a.a.O., 211).

1638 Meyer, a.a.O., 211.

1639 Meyer, a.a.O., 214.

1640 Meyer, a.a.O., 215.

1641 Meyer, a.a.O., 216.

1642 Meyer, a.a.O., 216.

1643 Vgl. Meyer, a.a.O., 216.

1644 Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 371.

Doch ob "negativer" Individualismus oder "positiver" - die Gemeinsamkeiten zwischen Meyer und Wellhausen bestehen im idealistischen Individuumsbegriff[1645] und darin, daß man dem "echten" Judentum wahre Individualität nicht zutraut, obwohl man historisch ja gar nichts anderes sagen kann, als daß diese Individualität aus dem Judentum entstanden ist - oder sollte man besser sagen, sich durch das Judentum hindurch erhalten hat, knüpft sie doch auch an das ursprüngliche Israel an? In jedem Fall bedarf es historisch einer anderen, weiter entwickelten Geistesformation, um das Problem des Individuums zu begreifen, das die Juden unbewußt produziert haben. Für Meyer ist es Griechenland, für Wellhausen Griechenland und das Christentum, zu denen das Judentum mit dem Hiobbuch aufschloß, indem es zugleich kein echtes Judentum mehr war. Durch das Hiobbuch "ist das Judentum auf eine Entwicklungsstufe gelangt, die trotz aller fundamentalen Unterschiede doch nicht bloß äußerlich mit der griechischen Kultur sich berührt. Das Problem des Individuums ist es gewesen, das nach Jahrhunderten beide Entwicklungen zusammenzuführen und zu verschmelzen vermocht hat."[1646] Für die individuelle Frömmigkeit, deren Hervorbringungen Deuterojesaja, die Psalmen und Hiob sind, war "kein Platz mehr innerhalb des echten Judentums"[1647].

So gehört für Meyer wie für Wellhausen das Hiobbuch *historisch* ins Thema "Gegensätze innerhalb des Judentums". Doch ist das historische Urteil durch ein Werturteil gekreuzt, das Hiob aus dem "echten" Judentum entfernt und der Gegenwart zueignet. Die historische höhere Geistesstufe, die das Hiobbuch versteht, ist durchsichtig auf den Standpunkt, die der Ausleger selbst einnimmt. Im Hiobbuch soll sich das Ende des Judentums zeigen, was hier auftritt, soll jüdisch

---

1645 In der Wellhausenforschung bemüht man sich zu zeigen, daß der Begriff des Individuums von Wellhausen theologisch gefaßt sei und nicht in sich ruhe (vgl. H.Hoffmann, J.Wellhausen, 38). Das kann nicht gelingen, Individuum ist und bleibt ein idealistischer Begriff, was sich auch daran zeigt, wie ihn Wellhausen mit dem Begriff des Geistes identifiziert (Geist ist Glauben, eine Grundhaltung des religiösen Erlebens der Geschichte, vgl. H.Hoffmann, 42).

1646 Meyer, a.a.O., 216f. Nach Wellhausen konvergiert die "Richtung des jüdischen Geistes ... mit der Richtung, die der griechische Geist etwa seit dem sechsten Jahrhundert vor Chr. genommen hat. Hier wie dort stellt sich der Gegensatz zum Ethnicismus dar; wer Pythagoras und Äschylus oder gar Sokrates und Plato Heiden nennt, verbindet mit dem Wort keinen Begriff mehr. Man verwirft das Leben in den Tag hinein, man fragt nach seinem Sinn und richtet es ein auf grund einer persönlichen Überzeugung." (Israelitische und jüdische Geschichte, 212) Die jüdische Frömmigkeit geht damit über die Religion (das Spätjudentum) hinaus und wird Philosophie (schon der Monotheismus selber ist in gewissem Sinne Philosophie, vgl. a.a.O., 212). Die gute Seite dieser alles Nationalstaatliche endgültig zerstörenden Entwicklung zum Universalismus ist der Individualismus, der im Christentum aufgehoben ist. Man bemerkt leicht die strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit dieser Gedankengänge mit denen Vatkes und Bauers.

1647 Meyer, a.a.O., 218. Obwohl das Hiobbuch bei de Wette weniger durch das Ende des Judentums, als durch das Ende des Hebraismus definiert war (also eher noch nicht jüdisch war), ist die Bewertung doch durchaus vergleichbar, weil sich das Hiobbuch auch schon bei de Wette gegen das Prinzip des Judaismus (die innerliche Wiederherstellung des Hebraismus) richtete.

nicht mehr zu erfassen sein, denn es ist das, was in die Gegenwart führt[1648]. Daß diese aber das Höhere sein muß, in dem das Hiobbuch erst verstanden wird, verweist darauf, daß die von Meyer und Wellhausen geteilte Propagierung des Individuums ihre Grundlage in der idealistischen Überzeugung hat, in der historischen Entwicklung wirke der Geist, der sie vorwärts- und immer höher treibt, bis sie in der Gegenwart ankommt, von der ihre Rekonstruktion ausgegangen ist.

In einem Rückblick können noch einmal die wesentlichen Momente der Entwicklung zusammengefaßt werden.

Der an Hegels Hiobinterpretation entdeckte Themenkomplex ließ sich in weiten Teilen der historisch-kritischen Hiobauslegung des 18. und 19.Jh. in unterschiedlicher Intensität nachweisen. Er dürfte als grundlegender Argumentationszusammenhang auch dort anzunehmen sein, wo er nicht explizit thematisiert wird. Das Thema des Individuums führt jene lange Linie der christlichen Hiobrezeption in den idealistisch-philosophischen Horizont der Neuzeit weiter, die von Anfang an in der Identifizierung mit Hiob und der Auffassung Hiobs als Vorbild des Lebens bestand und sich (unter anderen Deutungsinteressen bereits bei Hobbes, Herder und Kant) in der Exegese literarkritisch abgesichert nach 1800 auf den zweifelnden Hiob des Dialogteils konzentrierte. Das Thema der latenten oder offenen Differenz zur jüdischen Religion hingegen tritt erst im 18.Jh. mit dem Wegfall der theologischen Prämissen der Orthodoxie auf. Was in der theologischen Lektüre bis zur Orthodoxie kanonisch differenziert wurde, aber zugleich durch den Heiligen Geist und Gottes Handeln aufeinander bezogen war, wird nun "historisch" als Entwicklung zweier Religionen beschrieben und in einen inneren Gegensatz gebracht. Das Alte Testament wird als in zwei Seiten geteilt wahrgenommen (Allgemeines und Besonderes, menschlich Universales und jüdisch Besonderes, hebräisch Ursprüngliches und jüdisch Abgeleitetes), wobei die Unterscheidung als solche in der theologischen Tradition vorgebildet, die innere Gegensatzkontur aber das spezifisch Moderne ist. Dabei wird die Hiobfigur, indem sie das Bild des Individuums darstellt, das angeeignet werden kann, auf die allgemeine, universale Seite des Alten Testaments gestellt, während zugleich die Freundesreden, z.T. die Gottesrede und auch Elihu die andere Seite repräsentieren. Weil das Hiobbuch beide Seiten enthält, kann es als Spiegelung der alttestamentlichen Religion überhaupt verstanden werden.

Nun ist die hier typologisch dargestellte Auffassung nicht für alle Auslegungen gleichmäßig gültig, sondern beschreibt am genauesten die der christlich-historischen Exegese. Die religionsphilosophischen Varianten der modernen Hiobinterpretation, die im grundsätzlichen Zugang manche Berührungspunkte aufweisen, können davon unterschieden wer-

---

1648 Zumindest bei Meyer manifestiert sich in diesem Urteil auch Antisemitismus, von dem wohl auch Wellhausen nicht ganz frei war, vgl. dazu die sehr abgewogenen Überlegungen bei C.Hoffmann, Juden und Judentum, 165ff. R.Smend hat Wellhausen vor dem Vorwurf des Antisemitismus schützen wollen, vgl. seinen Aufsatz Wellhausen und das Judentum, ZThK 79, 1982, 249-282. In der Tat scheint der antijüdische Affekt bei Wellhausen erheblich weniger ausgeprägt als bei E.Meyer. Die zahlreichen Dokumente, die Smend zitiert, zeigen aber, daß Wellhausen mindestens an dem durchschnittlichen Antisemitismus partizipiert, der den deutschen Gebildeten dieser Zeit eigen war. Und dann: Der Teufel steckt doch im Detail. Wie soll denn historisch erklärt werden, warum mit Hiob die Grenze des Judentums überschritten sei? Das Gegensatzverhältnis in Wellhausens Urteil über das Judentum wird von Smend *positiv* bewertet: Nach Smend galt Wellhausens "Sympathie" den Nebenprodukten des Gesetzes, der individuellen Frömmigkeit der Psalmen und Hiobs. "Wellhausen liebte vor allem Hiob und den 73.Psalm, fand dort allerdings 'die Grenze des Judentums weit überschritten'." (Smend, a.a.O., 261) Wie, wenn man statt "allerdings" "deswegen" einsetzte? Dann wäre der innere Gegensatz nicht einfach die Wirkung wissenschaftlicher Redlichkeit, sondern eben "negativ" das Resultat des Wunsches des modernen Exegeten, einen Enteignungsvorgang durchzuführen. Die hier untersuchte Rezeptionsgeschichte legt diese zweite Möglichkeit nahe, sie ist die, die sich in allen individuellen Perspektiven der Forscher als ein Grundmotiv der modernen christlichen Hiobauslegung herausgestellt hat.

den. Weder in der ästhetisch bestimmten (vgl. etwa Herder) noch in der philosophischen Perspektive (Kant, Herder), die die Bestreitung der theoretischen Theodizee als Zweck des Hiobbuchs auffaßte, ebensowenig bei Hegel, wird nämlich vom Gegensatz gegen die jüdische Religion gesprochen. Wo moralische mit historischen Aspekten zusammen in theologischer Interessenlage auftreten (Niemeyer, Stäudlin) beginnt er sich deutlicher herauszubilden. Aber erst nachdem in der historischen Exegese im 19.Jh. der textliche Kern des Hiobbildes sich gewandelt hat und der geduldige Hiob vollends durch den Hiob des Dialogteils verdrängt war, tritt die Figur der inneren Exzentrizität des Hiobbuchs im Verhältnis zum Alten Testament auf, die die historisch-theologische Zwiespältigkeit des historisch-exegetischen Zugangs zum Alten Testament wie in einem Brennpunkt zusammenfaßt. Während die spekulativ idealistischen Lektüren dieses Problem in der dialektischen Theoriekonstruktion aufheben können, bleibt in der vor- und in der nachhegelschen Phase das Historische (das Hiobbuch *in* der jüdischen Religion) und das Theologisch-Ideologische (das Hiobbuch *jenseits* der jüdischen Religion) trotz der idealistischen Entwicklungsvorstellung unvermittelt[1649]. Denn hier überschneidet sich das historische Urteil mit einem gegenwärtigen subjektiven Auslegungsinteresse, das in sich die Negation des Eigentlich-Jüdischen enthält. Mit Blick auf diese Linie der Interpretation kann man sagen: Die historische Hiobexegese des 19.Jh. verwandelt das Thema der philosophischen Interpretationen des 18.Jh. (die Theodizeekritik) in die Kritik an der jüdischen Vergeltungslehre[1650]; was bei Hegel anhand des Individuums innere Differenz der jüdischen Religion war, verwandelt die historische Hiobexegese in innere Exzentrizität als historisch-theologisches Zeichen des Endes. Sie präpariert ferner (mit zunehmender ideologischer Transparenz der Begriffe und den inneren Gegensatz verschärfend) im Historismus das Judentum als Jenseits des Hiobbuchs heraus, indem sie das wahrhaft Individuelle als Jenseits des Judentums versteht[1651].

1649 Eine Ausnahme bildet vielleicht Ewald, dessen Interpretation zwar einen historischen Anschein macht, letztlich aber doch sehr durchdacht im Hiobbuch einen doppelten Widerspruch zum Alten Testament sieht, nicht unähnlich den idealistischen Konstruktionen Vatkes oder Bauers. Denn Ewald konzentriert den Widerspruch zum Alten Testament nicht allein negativ in der Figur des ungläubigen Hiob, sondern er vermag den Gegensatz auch positiv zu formulieren, als in der Gottesrede den Zweifel über die alttestamentliche Glaubensstufe hinaushebende Offenbarung. In dieser Doppelheit ist das konstruktive Moment verborgen (vgl. o. S.294ff zu Ewalds Auslegung).

1650 Wie eine strukturell ähnlich gelagerte Interpretation anders, nämlich nicht religionsgeschichtlich, ausgerichtet werden kann, zeigt die existentialhermeneutische Lektüre von P.Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, 358-366. Ricoeur sieht im Hiobbuch die ethische Weltanschauung kritisiert, doch die Lösung besteht nicht im Weitergang ins Christentum, sondern in der durch die mythische Gottesrede verbürgten Rückkehr zum tragischen Adamsmythos, der wie das Hiobbuch seinen Sinn in der Verweigerung einer ethischen Erklärung des Bösen besitzt.

1651 Darin ist noch einmal anders der Unterschied zu Hegel formuliert: Nur der zweite Teile des Satzes gilt auch für Hegel.

Das exegetische Hiobverständnis zeichnet sich (auch in der Sicht der Exegeten selbst) seit der zweiten Hälfte des 18.Jh. durch eine erstaunliche Gleichmäßigkeit aus in allen Umbrüchen, die die Erforschung des Alten Testaments besonders im 19.Jh. kennzeichnen. Die kritische Untersuchung des Hiobbuchs scheint eine Funktion seiner gegenwärtigen Bedeutung zu sein. Im Gegenüber besonders zu Hegel (und auch Lessing wäre zu nennen) hat sich gezeigt, daß die Hiobexegese mit der Aneignung der Hiobfigur aus dem alttestamentlichen Zusammenhang heraus die christlich-historische Variante der modernen Hiobauslegung, und umgekehrt eine modern-historische Form der älteren heilsgeschichtlichen Traditionen hervorbringt. Doch in der heilsgeschichtlichen Auslegung war der klagende Hiob Sünder und damit immer auch ein kritisches Moment für das Christentum selbst. Die historische Exegese aber domestiziert ihn, indem sie sein Widerspruchsmoment gegen die jüdische Religion wendet. Die christlich-historische Auslegung teilt einige Züge mit der historischen Interpretation Meyers, so daß in ihr nicht nur christlich-theologische Voraussetzungen wirksam sind, sondern, ineins damit, auch philosophische und moralische. Historische Hiobauslegung provoziert offenbar subjektive Deutungen, sie bringt jedenfalls ein Hiobverständnis ans Licht, das kein genuines Resultat historischer Reflexion ist. Denn historisch dürfte man eigentlich nur zu Hegels (und Lessings) Urteil kommen; schließlich hat das Judentum das Hiobbuch kanonisch gemacht[1652]. Die Ansicht Wellhausens und Meyers, das Hiobbuch gehöre historisch ins Judentum, es habe aber im echten Judentum keinen Platz, ist keine "rein" historische; sie ist eine axiologische. Sie beruht auf einem in die Vergangenheit projizierten Inividualismus (von dem nicht zu sehen ist, wieso er nicht dem Judentum zugeordnet werden sollte), der nicht jüdisch ist, weil er einer Definition des eigentlich Jüdischen widerspricht. So hat die Feier des Individuums den Preis, der wahrscheinlich gern gezahlt wurde: sie bringt das Judentum um ein biblisches Buch[1653].

1652 Darüber wird m.W. nirgendwo richtig nachgedacht, und das hat seinen Sinn, weil die Lösung dieses Problems das unbeweisbare Postulat enthielte, daß das Judentum nicht wußte, was es tat; in der Tat ist das die Behauptung Kamphausens (bzw. C.C.J.Bunsens): "Ein Buch mit solchem Inhalte konnte in die Sammlung der alttestamentlichen Bücher nur unter der Voraussetzung kommen, daß schon die Sammler seinen ursprünglichen Sinn nicht mehr verstanden." (Bibelwerk VI, 2, 741) Abgeschwächt wird dieses Urteil nur dadurch, daß das Buch überhaupt noch niemals verstanden worden ist, außer eben in der Gegenwart vom auslegenden Theologen.

1653 Man muß es erstaunlich nennen, daß E.Meyer historisch auf dem jüdischen Ursprung des Hiobbuchs bestanden hat, obwohl sein universalhistorischer Ansatz eine etwas andere Lösung ebenso erlaubt hätte. Die Andeutung dieser anderen Lösung findet man bei Gunkel, sie bedeutet eine gewisse Annäherung an die Positionen des 18.Jh., die im Hiobbuch ein nichtisraelitisches Werk sahen, bzw. den Stoff außerhalb Israels annahmen. Bei Gunkel heißt es im Hiobartikel in RGG^2 II, 1929: "Im Buche H(iob)s tritt, wie auch sonst in der Weisheitsliteratur, das eigentlich Israelitische, soweit überhaupt möglich, stark zurück; selbst der Name Jahve wird vermieden. Da H(iob) und seine Freunde Ostländer - Edomiter, Aramäer, Araber - sind, so ist *ostländischer Ursprung der Erzählung* anzunehmen. Die Form des philosophischen Gespräches finden wir im AT sonst nirgends, dagegen in der *ägyptischen* Literatur ... Da nun auch sonst die ägyptische Weisheitsliteratur der israelitischen in manchem sehr ähnlich und ... zu einem gewissen Teil ihr Vorbild gewesen ist ..., so ist zu erwägen, ob nicht auch bei dem Problem des H(iob)buches ägyptischer Einfluß mit eingewirkt hat." (Hv. Gunkel) Die religionsgeschichtliche Schule denkt in weiteren Zusammenhängen als die literarkritische (vgl. die bei W.Klatt, Gunkel, 73f abgedruckte Erklärung H.Greßmanns), so daß, nach der Wellhausen-Ära, wieder universalistische Tendenzen in der alttestamentlichen Wissenschaft vordringen (so R.Smend, Universalismus und Partikularismus, 179); die meinen allerdings nicht das rationale Universale der Aufklärung, sondern die über Israel hinausgehende Vielheit der Völker. Der auch von Gunkel behauptete starke Individualismus des Hiobbuchs definiert sich nicht durch seinen Widerspruch gegen das zeitgenössische Judentum, sondern positiv durch seinen Zusammenhang mit ähnlichen Denkrichtungen der Völker des Alten Orients. Der Übergang zur religionsgeschichtlichen Schule dürfte daher auch für die Hiobauslegung eine Epoche bedeuten.

6 EXISTENZ UND HIOBBUCH - KIERKEGAARD

Bestand eines der rezeptionsgeschichtlichen Hauptthemen der Hegelschen und der exegetischen Hiobauslegung des 19.Jahrhunderts darin, Hiob als das Individuum zu verstehen, so liegt bei Kierkegaard nun die andere Seite dieses Satzes vor, nämlich der Versuch, das Individuum als Hiob auszulegen. Die Textinterpretation wird zur Selbstauslegung.

Kierkegaard liest Hiob existentiell, er hat ihm, wie K.Barth bemerkte, "als dem überaus tröstlichen Genossen seiner eigenen Schwermut wahre Dithyramben gesungen"[1654]. Der existentielle Ursprung der Lektüre ist der Grund, warum Kierkegaards Interpretation wie ein Findling aus der Landschaft der professionellen Hiobdeutungen aufragt[1655]. Doch kann für Kant und Herder, weniger wohl für Hegel, angenommen werden, daß ihr Hiobverständnis auch eine existentielle Interpretation einschloß; Herders Lage in Bückeburg[1656] und Kants moralisches Gefühl, auf Wahrhaftigkeit verpflichtet zu sein[1657], bezeichnen individuelle Gegebenheiten, die durch Hiob interpretiert werden. Kierkegaard hebt diese Identifizierungen auf die Ebene der Theorie und bringt damit Motive zutage, die in den anderen Auslegungen verborgen bleiben. Die in 5.2 aufgezeigte rezeptionsgeschichtliche Tendenz, Hiob als Subjekt zu verstehen, kann wohl kaum verstanden werden, wenn nicht als ihre mögliche innere Dimension auch eine existentielle Wendung mitgedacht wird. Es könnte daher der Kern der modernen Auffassung Hiobs als Individuum mit dem Grund identisch sein, der Kierkegaards Interpretation offen motiviert: einem *Interesse* an Hiob, das auf bestimmte Züge dieser Gestalt mehr Licht fallen läßt als auf andere, eine Spiegelung des auslegenden Subjekts also in der auszulegenden Gestalt. Gewiß, die Interessen können variieren und gerade das konkrete Interesse Kierkegaards dürfte sich in anderen Auslegungen schwerlich noch einmal auffinden lassen. Worauf es aber ankommt, ist die Bestimmtheit der Lektüren durch subjektive Interessen und durch das Interesse am Subjekt überhaupt wahrzunehmen als ein die moderne Hiobauslegung definierendes Moment des Umgangs mit dem Text.

Das Interesse Kierkegaards in seiner Auslegung ist offensichtlich und relativ leicht zu verfolgen, die Interessen der Exegese, sich in Hiob auszulegen, sind verborgener; aber auch sie hinterlassen Zeichen, die mit Kierkegaards Lektüre korrespondieren, nämlich die Mythisierungen, die allenthalben im mittleren Drittel des 19.Jh. in der Hiobexegese zu beobachten sind. Versteht sich schon im 18.Jh. das bürgerliche Subjekt als Prometheus[1658], legt sich also mythisch aus, so geht das im 19.Jh. auch auf die Hiobauslegung über, kaum freilich so, daß etwa Prometheus durch Hiob ersetzt wird. Besonders die von der Romantik beeinflußten Hiobinterpretationen tragen dazu bei, den Aspekt der menschlichen Selbstbehauptung gegen übermenschliche und gegenmenschliche Kräfte einerseits des mythischen Ausdrucks des Leidens andererseits in die Hiobfigur hineinzulesen. Das ist weder existenztheoretisch gedacht wie bei Kierkegaard, noch im geschichtsphilosophischen Sinn der Selbstbehauptung des kollektiven Menschheitssubjekts, als das sich die bürgerliche Gesellschaft darstellte, es ist ein expressives Moment in jenem etwas unklaren Bereich zwischen Historisierung und Aktualisierung, der für die Hiobexegese des 19.Jh. kennzeichnend ist.

1654 Kirchliche Dogmatik IV/3,1, 468.

1655 Vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 11.

1656 Vgl. den Brief v. 2.Jan.1773 an J.G.Hamann: (Ich) "rechne Bückeburg, wo ich noch jetzt wie Hiob sitze, und mein Einziger täglicher Gesellschafter, ein Pansoph in Allem, wovon ich nichts verstehe, mir täglich wie Elihu ins Angesicht schlägt, Einmal mit Gottes Hülfe zur Wandelwüste meines Lebens." (Herder, Briefe an J.G.Hamann, 72)

1657 Vgl. den Brief an Lavater v. 28. April 1775.

1658 Vgl. dazu H.Blumenberg, Arbeit am Mythos, 412ff.

Wenn die mythische Aufladung der Hiobfigur im 19.Jh. als Ausdruck des existentiellen Interesses des Menschen und der Selbstreflexion der Gegenwart verstanden werden kann, so ist Kierkegaards Auslegung eine Ausprägung dieser Tendenz; er gibt der prometheischen Dimension Raum, ihm ist das individuelle Hiobbild zugleich das Vorbild der Menschheit. Wie diese Tendenz sich gestaltet und welche Bedeutung sie für einige Lektüren des 20.Jh. besitzt, wird in Abschnitt 6.2 dargestellt.

Kierkegaards Hiobinterpretation (vor allem in der frühen Schrift "Die Wiederholung" [1843]) ist zwar in ihrer existentiellen Dimension prototypisch, sie ist jedoch in ihrer theologischen Dimension, bezogen sowohl auf die religionsphilosophische als auch die exegetische Auslegung, alles andere als urbildlich. Keine andere religionsphilosophische Interpretation weist einen derart reflektierten theologischen Zugang auf. Damit stünde Kierkegaard an der sachlichen Grenze der hier zu behandelnden Texte, wenn seine Auslegung nicht (1) ein ethisch-existentielles Fundament besäße, das sie in der Struktur Kant vergleichbar macht, geht es doch bei beiden um das Verhältnis von Moral und Religion und um den Übergang zwischen ihnen; und wenn (2) Kierkegaard nicht Hiob in einem philosophiegeschichtlich identifizierbaren Kontext interpretiert hätte und gegen die griechische Philosophie und Hegel gewendet hätte.

Im Verhältnis zur Auslegungsgeschichte bringt Kierkegaard neben einigen bereits bekannten Aspekten auch neue Gesichtspunkte zur Geltung, insbesondere was die Wiederherstellung Hiobs betrifft, aber auch das Verhältnis von Rahmen und Dialogteil. In 6.1 liegt der Versuch vor, ein Gesamtbild der Hiobinterpretation Kierkegaards zu zeichnen, das alle wichtigen Äußerungen aufnimmt und aufeinander bezieht, ausgehend von der Wiederholung, auf die am Schluß auch als die ursprüngliche und für diese Arbeit einschlägige Interpretation zurückzukommen ist.

6.1 Der Hiob Kierkegaards: Leidenschaft und Glaube

Die Hioblektüre Kierkegaards entspringt (1843) an einem existentiellen Problem und sie zeigt die Möglichkeit der Lösung in dessen religiöser Dimension auf. Alle weiteren Stellungnahmen Kierkegaards zum Hiobbuch sind wenigstens indirekt durch diese Konstellation bestimmt und haben ihren Gegensatz gegen die frühe Auslegung wiederum durch eine Wendung in der Biographie gewonnen. Der biographische Sachverhalt der gescheiterten Wiederholung der Beziehung zu Regine Olsen hat Kierkegaard dazu geführt, die Hiobfigur, die er nicht mehr an prominenter Stelle behandelt hat, unter die definierende Perspektive des vom christlichen Glauben her verstandenen Alten Testaments zu bringen. Dies ist der Endpunkt der Geschichte der Hiobinterpretation Kierkegaards (1847/8). Hier hat das Hiobbuch den unmittelbar deutenden Wert zumindest für die *Theorie* der christlichen Existenz weitgehend eingebüßt, den es in der frühen Auslegung besessen hatte.

Weder in der frühen existenzphilosophischen, noch in der späteren, theologisch akzentuierten Hiobauffassung lassen sich hermeneutische und exegetische Überlegungen ausmachen. Auf eine spezielle Erörterung dieses Problembereichs kann daher verzichtet werden. Natürlich weiß Kierkegaard, daß er es mit einem alttestamentlichen Text zu tun hat; aber die Aktualisierung dieses Wissens gehört zur inneren Geschichte seiner Lektüre und muß daher in die Darstellung der Interpretation integriert werden.

Die Darstellung ist chronologisch gegliedert. Exkursartig schließt sich eine problemgeschichtliche Reflexion an, die einige Interpretationsmuster nachweist, an denen Kierkegaard partizipiert und die auch rezeptionsgeschichtliche Besonderheiten seiner Lektüre anzeigt (6.1.4).

6.1.1 Hiobbuch und Wiederholung

"Die Wiederholung - Ein Versuch in der Experimentalpsychologie" ist der erste, existenzphilosophische Kontext von Kierkegaards Hioblektüre[1659]. 1843 unter dem Pseudonym Constantin Constantius erschienen, gehört die Wiederholung zur deutlich abgrenzbaren biographisch induzierten Phase der pseudonymen Schriftstellerei "um Regines Willen", zusammen mit "Entweder-Oder" und "Furcht und Zittern". Das Pseudonym verbirgt das empirische Subjekt Kierkegaard, aber Kierkegaard ist nicht der "eigentliche" Autor. Pseudonyme im Sinne Kierkegaards sind "Typisierungen einer Lebenskonsequenz, die der eigentliche Autor seinem Text gegenüber aus prinzipiellen Gründen nicht einnehmen konnte."[1660] Den Pseudonymen geht es um ideale Konstruktionen, in denen freilich der empirische individuelle, aber auch der gesellschaftliche Hintergrund wahrnehmbar bleibt. Sie legen Lebensformen und Existenzperspektiven dar, die der Leser, eben weil die Vorschläge pseudonym sind, frei prüfen und sich aneignen kann, so daß die Lektüre ihn in seiner eigenen Existenz herausfordert[1661]. Jedes der Pseudonyme hat eine individuelle Perspektive auf ihnen gemeinsame philosophische Problemlagen und ihre Perspektiven kreuzen sich und beziehen sich aufeinander.

In der "Wiederholung" ist das Problem noch etwas verschachtelter. Hiob ist nicht Gegenstand des Verfasserpseudonyms, sondern einer Figur, die vom Pseudonym hervorgerufen wird, der das Pseudonym zumindest die philosophischen Rahmenbedingungen setzt: Hiob ist das Thema des jungen Dichters, gewissermaßen eines Anonyms, der wie das Pseudonym auch eine spezifische Perspektive auf das existenzphilosophische Fragestellung hat[1662]. Für diese ergibt sich, vorweg gesagt, eine dreifache Blickrichtung: Constantius und der Dichter repräsentieren zwei Weisen, mit der Wiederholung umzugehen, einerseits die ästhetische (Constantius), andererseits die ästhetisch-ethische (Dichter); Hiob hat demgegenüber auf ethisch-religiöse Art mit der Wiederholung zu tun.

Für die Hioblektüre bedeutet das: sie wird vom Dichter geleistet, also unter ästhetisch-ethischen Gesichtspunkten, was von vorneherein eine gewisse Verzeichnung derjenigen Wiederholungsvariante erwarten läßt, die Hiob selbst verkörpert. In der Tat ist als hermeneutisches Grundmoment festzustellen: Die Hioblektüre der Wiederholung ist interessierte, perspektivische Lektüre. Sie bringt die Hiobfigur in einer individuellen Problemlage zum Sprechen. Interessen heben in der Regel ein bestimmtes Moment am Text hervor und lassen dafür andere im Dunkel. Das ist auch in der "Wiederholung" der Fall. Die Perspektive des Dichters wird von Kierkegaard selbst als eine eingeschränkte bestimmt. Denn ihr tritt die ebenso einseitige, aber anders gewichtete Fragestellung Kierkegaards zur Seite, die er in der Erbaulichen Rede über Hi 1,20f 1843 durchgeführt hat. Beide Perspektiven erschließen jeweils einen Aspekt des Hiobtextes, und in der Konstellation beider Aspekte bildet sich eine zentrale Irritation der modernen Hiobauslegung ab: es geht einerseits um

---

1659 Zitiert wird die Wiederholung nach der Ausgabe: S.Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff der Angst, hg.v. H.Diem u. W.Rest, München 1976 (Text der Ausgabe v. J.Hegner, 2.Aufl. Köln, 1968); und zwar als "Wiederholung". Wichtige Literatur zur Wiederholung (wobei hier speziellere Texte angegeben sind; doch auch in vielen anderen Arbeiten über Kierkegaard finden sich Erörterungen über die Wiederholung, da sie einen sehr weiten Bedeutungsradius hat): L.Reimer, Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard; G.Nusser, Der Begriff "Wiederholung" bei Kierkegaard; K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, 151ff; N.Heinel, Der Begriff der Wiederholung bei Sören Kierkegaard; V.Guarda, Die Wiederholung; J.Slök, Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes de silentio; weitere Literatur in den angegebenen Werken und bei H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 31-43.

1660 Deuser, Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen, 55.

1661 Vgl. Kierkegaards "Erste und letzte Erklärung", in Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hg.v.H.Diem u. W.Rest, 839-844 sowie Theunissen/Greve, Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, 9-104, hier 19f.

1662 Vgl. Wiederholung, 439.

den aufbegehrenden Hiob des Dialogs (das ist die Perspektive des Dichters), andererseits um den glaubenden Hiob des Rahmens (das wird die Perspektive Kierkegaards sein). Die *ganze* Hiobauslegung ist offenbar nicht in *einer* Perspektive zu haben, das ist der Preis für die Hermeneutik des Interesses. Kierkegaards mehrperspektivische Deutung sagt darin offen, was häufig nicht eingestanden oder aber pauschal zugestanden, in beiden Fällen aber umgangen wird. Schon innerhalb der Auslegung des Dichters wird die Differenz klar, die durch das Interesse hervorgerufen wird, die Erfahrung nämlich, nicht selber Hiob zu sein, sondern sich lediglich an einem Punkt mit Hiob verknüpfen zu können. Der Hiobgeschichte wird damit ein Mehrwert erzeugt, sie kann dem Subjekt etwas sagen, was es nicht selber erfahren kann. Die zwei Gesichter des Hiob erscheinen aber nicht als zufälliges Resultat des empirischen Interesses des Einzelnen, sie sind vielmehr als komplexe, korrespondierende Deutung des Hiobbuchs zu verstehen, die es herauszuarbeiten gilt.

Um die jetzt zur Debatte stehende Perspektive des Dichters herausarbeiten und bewerten zu können, sind einige Kontextfragen zu klären.

6.1.1.1 Der Kontext der Lektüre

Folgende Aspekte werden untersucht: (a) Gedankengang, (b) Biographie und Wiederholung, (c) das philosophische Problem der Wiederholung.

a) Ein Überblick über den Gedankengang hat einzusetzen mit dem Verfasser. Constantin Constantius schreibt in Ich-Form einen Bericht über Versuche, die er mit sich und dem jungen Dichter angestellt hat, das Problem der Wiederholung auf verschiedene Weise zu erörtern und zu leben. In einem berichtartigen ersten Abschnitt, der etwa die Hälfte des Werkes umfaßt, entfaltet Constantius das Thema der Wiederholung philosophiegeschichtlich und existentiell, indem er es selber ausprobiert. Constantius versucht beispielsweise, Wirklichkeit zu wiederholen (eine Reise), muß jedoch feststellen, daß dies mißlingt, das Resultat ist Langeweile. Das Scheitern ist darin begründet, daß Constantius sich beobachtend, also ästhetisch verhält. Das Problem der Wiederholung ist jedoch, was auch Constantius sieht, ein existentielles. So ist der Dichter, der Constantius aufsucht, näher an der Wiederholung. Sein Problem besteht darin, daß sein Verliebtsein ihn vor die ethische Forderung stellt, die Liebe in der Ehe zu realisieren. Da er nicht kann, was er soll, tritt eine ethische Verwirrung ein, in der der Ästhetiker, indem er sich schuldig fühlt, sein Selbst verliert. Ihm stellt sich die Frage, wie die Schuld zu tilgen ist, wie er wieder zu sich selbst kommt, sich selbst wiederholt bzw. sich selbst realisiert. Da eine Ehe ausgeschlossen erscheint, bleibt nur die Trennung oder zunächst eine Distanzierung, die Zeit einräumt. Der Dichter geht nicht auf diese letztere, von Constantius vorgeschlagene Möglichkeit ein, er macht sich nicht die Zeit zunutze, sondern gibt sich ihr hin, indem er flüchtet. Im zweiten Teil des Werkes erhält Constantius vom Dichter sieben Briefe, in denen er sich seine Existenz anhand der Hiobfigur erklärt. Wie Hiob auf Gottes Antwort wartet und auf die Restitution, so wartet der Dichter auf die Wiederholung, die ihn tauglich dazu machen soll, Ehemann zu sein und seine Liebe im Allgemeinen zu realisieren. Doch anders als Hiob geschieht ihm keine Wiederholung in Bezug auf das Irdische. Er erfährt, daß "das Mädchen" sich verheiratet hat und versteht nun als Wiederholung seiner selbst, daß er wieder Dichter ist.

b) Das Pseudonym Constantius sagt das philosophisch Wichtige, aber hier wie auch in Entweder-Oder geht dies von der Biographie, dem Subjekt Kierkegaard aus[1663]. Die Wiederholung spiegelt einen biographischen Vorgang, verarbeitet ihn existentiell, philosophisch und theologisch, und ist zugleich pragmatisch auf diese Wirklichkeit zurückbezogen als verschlüsselte Botschaft. Der biographische Hintergrund der Wiederholung ist Kierkegaards Verlobung mit der Pfarrerstochter Regine Olsen. Die 1840 eingegangene Verlobung hat Kierkegaard Ende 1841 wieder gelöst[1664]. Nach dem Bruch schreibt Kierkegaard, vorwiegend in Berlin, "Entweder-Oder". In dessen erstem Teil ist, wie Kierkegaard später selbst kommentiert, als Lebensform romantisch-ästhetische Subjektivität beschrieben, "eine Existenz-Möglichkeit, die keine Existenz gewinnen kann, eine Schwermut, die ethisch aufgearbeitet werden soll."[1665] Der zweite Teil stellt die geforderte ethische Reflexion dar, denn dort geht es um "ethische Individualität, die in kraft des Ethischen existiert."[1666] Der Ethiker hat sich, im Gegensatz zum Ästhetiker, selbst gewählt und ist in dieser Wahl offenbar geworden, d.h. er hat sich selbst gesetzt[1667]. Ethische Existenz tritt als Forderung auf, die realisiert werden soll; in Fall der Liebe durch die Ehe, "wodurch die Zeit dem ethisch Existierenden zugute kommt, und wodurch die Möglichkeit, Geschichte zu haben, der ethische Sieg der Kontinuierlichkeit ist, über Verborgenheit, Schwermut, illusorische Leidenschaft, Verzweiflung."[1668] Entweder-Oder ist für Olsen geschrieben, um sie sowohl durch Reflexion abzustoßen als auch Möglichkeiten vor Augen zu stellen, zwischen denen sie zu wählen hätte[1669]. Aber es erstellt auch das doppelte Problemfeld von Ästhetik und Ethik, aus dem sich die Interpretationsperspektive des Dichters auf das Hiobbuch konstituiert.

Nachdem Entweder-Oder erschienen ist, kommt es zu einer Begegnung mit Olsen, aufgrund derer Kierkegaard glaubt, sie habe ihm die Trennung und sein Verhalten verziehen und könne sich eine Erneuerung ihres Verhältnisses vorstellen[1670]. Das ist das Wiederholungsproblem, zu dessen Reflexion Kierkegaard (wieder) nach Berlin fährt, wo er mit der Niederschrift der Wiederholung und mit "Furcht und Zittern" beginnt. Bei der Rückkehr erfährt Kierkegaard, daß Olsen sich anderweitig verlobt hat, eine Katastrophe, die die Wiederholungsphantasien zusammenstürzen läßt. Wie E.Hirsch

---

1663 "Kierkegaards eigenes Handeln - vom Bruch der Verlobung über den Corsarenstreit bis zu den Augenblicksschriften - zeigt ein Existieren nicht nur als Leben im Verhältnis, sondern als Leben in konkreten Verhältnissen; und das ist nicht nur ein biographisches, also philosophisch sekundäres Argument. Es hängt zusammen mit dem Anti-Systematischen in Kierkegaards Denken: Wirklichkeit muß zunächst zwar wider alle Objektivierung als Existenz-Innerlichkeit bestimmt werden, diese aber gewinnt sich ja im paradoxen Abstoßen von der Objektivität, auf die die Existenz dialektisch verwiesen bleibt und auf die sie handelnd zurückkommt." (H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 41)

1664 Über die Gründe wird einiges geschrieben, sie sind jedoch an dieser Stelle uninteressant, vgl. dazu etwa H.Gerdes, Kierkegaard, 39-48; P.Rohde, Kierkegaard, 45-69.

1665 Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, zit. nach der Ausgabe S.Kierkegaard, Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift, hg.v. H.Diem u. W.Rest (Text der Ausgabe von J.Hegner, Köln 1959), München 1976, im folgenden abgekürzt AUN; hier AUN, 403.

1666 AUN, 403.

1667 Zum Begriff der Selbstwahl vgl. den Aufsatz von H.Fahrenbach, Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als Korrektiv der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie, in Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, 216-240); Fahrenbach stellt dar, wie Kierkegaards Analyse der ethischen Existenz "bei einem grundlegenden Akt der Wahl des ethischen Selbstverständnisses" (218) ansetzt. Damit zielt Kierkegaard "auf die Voraussetzung der Kantischen Moralphilosophie, das Pflichtbewußtsein, dessen Faktizität und Präsenz im sittlichen Bewußtsein der moralphilosophischen Auslegung vorausliegt und doch als solche unaufgeklärt bleibt." (219) Was bei Kant das Faktum der Vernunft ist, stellt Kierkegaard als Entschluß dar; vgl. dort weiter 227-230.

1668 AUN, 404. Hv. weggelassen.

1669 Vgl. Gerdes, Kierkegaard, 51f.

1670 Vgl. Gerdes, a.a.O., 53.

nachgewiesen hat, ändert Kierkegaard den schon fertigen Text der Wiederholung um[1671]. Das Scheitern der Wiederholung hat erhebliche theoretische Konsequenzen für Kierkegaards Verständnis des Christlichen[1672]. Denn nach 1843 tritt ein Bruch zwischen Glaube und irdischer Realisierung ein, insofern Kierkegaard gelernt zu haben meint, daß der Glaube gerade nicht unmittelbar auf Irdisches fixiert sein darf, sondern Selbstverleugnung zu sein hat, die nur paradox gebrochen aufs Irdische zurückkommt. Genauer gesagt, jetzt beginnt sich aus dem ethischen Bereich, der zugleich immer schon eine religiöse Dimension besaß, das Christliche zu lösen, das einerseits aus dem Ethischen hervorgeht (und nur am Ethischen erklärt werden kann), andererseits aber durch den Graben des ethisch nicht zu regulierenden Schuldbewußtseins von der Ethik und der auf ihr aufruhenden immanenten Religiosität getrennt ist[1673].

Auch wenn man die Pseudonyme nicht mit Kierkegaard selbst verwechseln darf, so ist es doch ausschließlich aus Kierkegaards Biographie zu erklären, daß die Hiobinterpretation den romantischen Untergrund des Problems der Liebe erhält; das ist in der Geschichte der Hiobauslegung, sieht man von Benserades höfischer Lyrik ab[1674], ein Novum. Auf die Liebe als Hiobproblem war noch kein Ausleger gekommen. Das empirische Korrelat der Interpretation war in der Regel Leiden im Sinne körperlicher Krankheit, der Verlust von Hab und Gut, auch politische Katastrophen. Für das romantische Subjekt steht aber mit der Liebe die ganze Existenz auf dem Spiel[1675]. Nun weiß aber Kierkegaard um die Differenz zur Hiobsituation und hebt doch den Unterschied zugleich auf, indem er den Dichter sagen läßt:

"Ich habe die Welt nicht mein eigen genannt, nicht sieben Söhne und drei Töchter gehabt; aber auch der kann ja alles verloren haben, der nur wenig besessen hat, auch der kann ja gleichsam Söhne und Töchter verloren haben, der die Geliebte verlor, und auch der kann ja gleichsam mit bösen Schwären geschlagen sein, der die Ehre und den Stolz verloren hat und damit die Lebenskraft und den Sinn."[1676]

Kierkegaards Interpretation würde gewaltsam sein, wenn sie das Liebesproblem mit dem Hiobproblem identifzieren würde; aber das tut sie nicht, es sind differenzierende Sperren eingefügt. Kierkegaard bezieht beide Probleme als ähnliche Situationen (und die Vergleichbarkeit ist eine Geschmacksfrage) auf das philosophisch-theologische Problem der Schuld. Daran muß die Hiobinterpretation analysiert werden. Auch die offene Perspektivität der Lektüre des Dichters überwältigt den Text kaum, denn sie orientiert sich 1. an Strukturen, die am Text plausibel zu machen sind, und sie ist 2. mit anderen religionsphilosophischen Auslegungen vergleichbar und spricht also in den in der Geschichte der Auslegung hervorgebrachten Strukturen mit. Das vielleicht klarste Zeichen für die respektierte Eigenständigkeit des Textes ist, daß der Versuch des Dichters und in gewissem Sinne auch Kierkegaards, sich mit Hiob zu identifizieren, scheitert, wenn auch die tieferen Gründe dafür nur darin bestehen, daß der Text sich als problematisches Beispiel für die philosophisch-theologische Theorie erweist.

1671 Ursprünglich sollte sich die Hauptfigur aufgrund der durch die Wiederholungsmöglichkeit entstandenen seelischen Komplikationen erschießen; die durch die Trennung entstandene Abspannung läßt sie weiterleben als Dichter; vgl. E.Hirsch, Kierkegaardstudien 2, 130-133.

1672 Vgl. E.Hirsch, Kierkegaardstudien 2, 127-138.

1673 Vgl. dazu E.Hirsch, Geschichte der neuern evangelischen Theologie V, 437-439; ferner Theunissen/Greve, Einleitung, 24-39.

1674 S.o.S.36f, Anm.149.

1675 Zum Romantischen bei Kierkegaard als Element der vielschichtigen ästhetischen Lebenssphäre vgl. W.Greve, Das erste Stadium der Existenz und seine Kritik. Zur Analyse des Ästhetischen in Kierkegaards "Entweder-Oder II", in Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, 177-215; weiter den zusammenfassenden Überblick bei H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 58-75.

1676 Wiederholung, 409.

c) Im folgenden wird das philosophische Problem der Wiederholung in der eingeschränkten Weise dargestellt, wie die "Wiederholung" sie durchführt und wie sie für die Hiobinterpretation von Belang erscheint.

Es ist nützlich, vorweg eine Andeutung des umfassenderen Bedeutungsgehalts des Begriffs zu geben[1677]; das aber ist nur abstrakt möglich: Formal ist Wiederholung das Wiedereintreten eines einmal schon Dagewesenen. Als Existenzbegriff verweist sie darauf, daß Existenz im Inter-esse besteht, im möglichkeitsbestimmten Zwischensein zwischen den Wirklichkeiten, die realisiert (wiederholt) werden sollen. Die "Wiederholung" benutzt den Begriff weitgehend funktional, er soll im Grenzbereich zwischen dem Ethischen und dem Religiösen die Metaphysik zum Scheitern bringen, indem eine Wirklichkeit dargestellt wird, die immanent idealistisch nicht wiederholbar (realisierbar) ist, sondern nur im christlichen Glauben, der durch die Wiederholung bewahrheitet wird.

Im Text der "Wiederholung" sind verschiedene Weisen der Wiederholung dargestellt oder genauer, das Phänomen der Wiederholung wird von verschiedenen Seiten ins Auge gefaßt. Der ganze Text läßt die Aspekte im Durcheinander[1678], ein zur Sache gehörendes Darstellungsmittel Kierkegaards. Er will zeigen, daß die Wiederholung sich nur dem Interesse des Einzelnen erschließt und zu ihrem rechten Verstehen subjektives Existieren fordert.

Gerade das subjektive, antitheoretische Moment gehört zu Kierkegaards philosophischem Konzept; es läßt sich als subjektive Existenzphilosophie philosophiegeschichtlich reflektieren und zwar im Sinne der Kritik an der idealistischen Metaphysik der Gegenwart, der Hegelschen Vermittlungsphilosophie, und dem Plädoyer für die griechische Antike, genauer, den in der sokratischen Ethik erreichten Problemstand[1679]. Die Wiederholung als Kategorie hat dabei die Aufgabe, die idealistische Philosophie in ausweglose Aporien zu führen, so daß die antiidealistischen Paradoxien des Religiösen sichtbar werden. Kierkegaard stellt also die Wiederholung kritisch in die Gegenwart und legt die philosophiegeschichtlichen Linien frei, die auf sein Konzept zulaufen und auf die es reagiert. Da das Hiobbuch in dieser Phase des Denkens Kierkegaards das Wiederholungskonzept exemplarisch realisiert, gehört ein das Wesentliche andeutender Überblick über den philosophiegeschichtlichen Hintergrund zur Hiobinterpretation hinzu[1680]. Im Gegenlicht der philosophischen Entwürfe zeigt sich, daß das Hiobbuch, indem es das Sprachereignis für die ästhetisch-existentiellen Bedürfnisse des Dichters ist, ein nichtidealistisches Existenzkonzept narrativ realisiert.

Die Wiederholung ist "ein entscheidender Ausdruck für das, was bei den Griechen 'Erinnerung' gewesen ist"[1681], sie soll das Verhältnis zwischen den Eleaten und Heraklit klären und zugleich die Hegelsche Kategorie der Vermittlung be-

---

1677 Vgl. dazu K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 151-158.309-316; N.Heinel, Der Begriff der Wiederholung bei Sören Kierkegaard, 3-20.

1678 Vgl. K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 310.

1679 Kierkegaard favorisiert für sein Existenzkonzept Sokrates, Plato und das Christentum; sein philosophisches Streben läßt sich daher nicht mit der zeitgenössischen Philosophie ausdrücken, auch nicht mit der neuzeitlichen (Leibniz, Descartes, Spinoza); erst in der Antike historisch vor Aristoteles ist die Problemstellung richtig, wenngleich aporetisch gefaßt; vgl. K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 125ff.

1680 Da die philosophischen Dimensionen nur angesprochen werden können, ist auf K.Schäfers genaue Analyse hinzuweisen, Hermeneutische Ontologie, 138-157.

1681 Wiederholung, 329. Für das Verhältnis zur griechischen Philosophie vgl. die anschaulichen Ausführungen von J.Slök, Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes de silentio, in Materialien zur Philosophie S.Kierkegaards, 280-301.

1682 Dazu vgl. L.Reimer, Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard, in Materialien zr Philosophie S.Kierkegaards, 302-346, bes. 319-323.

kämpfen[1682]. Das zugrundeliegende philosophische Problem ist, so Constantius, das der Bewegung (kinesis)[1683]. Das Thema der antiken Problemlage kann so zusammengefaßt werden: Wie verhalten sich zwischen Sein und Nichts bewegtes Dasein und unbewegtes Sein zueinander? Für Hegel existiert das Problem nicht mehr, weil es in der Selbstbewegung des Begriffs aufgehoben ist[1684]. Damit aber läßt sich, so Kierkegaard, nicht existieren, denn Existenz ist real in die Differenz von Dasein und Sein als Differenz von Unwahrheit und Wahrheit ausgespannt und stellt sich daher als eine Forderung dar, zu sein. Die ethischen Reflexionen der griechischen Aufklärung, insbesondere Platon und Sokrates, haben diese Differenz respektiert und damit für Kierkegaard vorbildlich das Problem beschrieben, das nun eine neue Lösung erfahren soll[1685].

Platons Ethik läßt sich als anthropologische Transformation des in der philosophischen Kosmologie in den Alternativen von Parmenides und Heraklit gedachten Verhältnisses von Sein und Werden verstehen. Bewegung war bei Parmenides Schein, weil nur Sein ist, nicht aber Nicht-Sein. Bewegung als Werden war hingegen bei Heraklit der Grundvorgang der Wirklichkeit, insofern sich die Gegensätze als Bewegungsgrund aller Realität erweisen.

Platons Frage war nun, wie der menschlichen Existenz im ständig verfließenden, sich verflüchtigenden Dasein eine Struktur zu geben sei. Wie kann der Mensch in der verfließenden Zeit des Daseins am Sein des Guten teilhaben? Wie verknüpft sich also parmenideisches Sein und Heraklits Werden? Für Platon war das Sich-Ausrichten auf das Gute ein Zurückkommen auf das Sein des Guten, das in der Idee immer schon da ist; erkenntnistheoretisch ist das in der Anamnesislehre formuliert, die von Constantius folgendermaßen angesprochen wird: "Wenn die Griechen sagten, alles Erkennen sei Erinnern, dann sagten sie, das ganze Dasein, das ist, sei gewesen"[1686]. Wahres Leben ist also theoretisches Leben, das sich im Bezug auf das Sein der zu erinnernden Wahrheit des Grundes seines zeitlichen Daseins versichert. Die Reflexion auf die Möglichkeit dieser Erinnerung bleibt aber nach Kierkegaard aporetisch. Denn in der Lehre vom Augenblick im "Parmenides", dem Versuch, den Übergang, die Bewegung von Sein zu Werden zu denken[1687], also zu fragen, wie erinnerndes Existieren möglich sei, scheitert Platon nach Kierkegaard, weil er den Augenblick nur vorstellend denkt und so mit dem verschwindenden Zeitpunkt des Jetzt identifiziert. Der Augenblick "ist dasselbe nichtige bleiben-

---

1683 Vgl. Wiederholung, 351. Kierkegaard spricht das Bewegungsproblem hier nur an, ohne etwa zu sagen, ob er Platon oder Aristoteles meint. Die Pseudonyme halten jedoch beide Weisen, Bewegung zu denken, sehr genau auseinander, vgl. K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 137-148. Oben liegt eine vereinfachte Darstellung vor, die sich orientiert am voraristotelischen Bewegungsproblem, weil Constantius (wie der Begriff Erinnerung zeigt) offenbar platonbezogen denkt. Dagegen diskutieren die Philosophischen Brosamen die ontologischen Voraussetzungen der Wiederholung im Kontext des Geschichtsproblems im Ausgang von Aristoteles' Kinetik, vgl. Philosophische Brosamen (Anm. 12), 86-102. Zum Wiederholungsbegriff als Kritik an der metaphysisch-begrifflichen Bewegungsphilosophie Hegels vgl. K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 155.

1684 Denn der Übergang von Sein zu Werden ist dem philosophischen Begriff kein Thema, wie z.B. der Anfang der Logik zeigt. Dort ist das Werden die Grundbestimmung, von der aus das Sein ins Nichts immer schon übergegangen ist und die Konstitution von Werden nicht gedacht werden kann. Hegel denkt aus der Kontinuität des Werdens, dessen analytische Anfangsimplikate Sein und Nichts sind, welche Gegensätze jedoch nur für den vorwissenschaftlichen Standpunkt des Meinens relevant sind. Existenz als Übergang von Sein zu Werden und Werden zu Sein ist immer schon aufgehoben ins Werden, die Bewegung des Begriffs. Constantius denkt an Hegel, wenn er sagt, daß sich ohne Wiederholung "das ganze Leben in einen leeren und inhaltslosen Lärm" auflöse (Wiederholung, 352). Damit ist gemeint das Reden der dialektischen Philosophie, die Artikulation aller Widersprüche als Momente rein begrifflicher Dialektik.

1685 Zur folgenden Gedankenentwicklung vgl. Wiederholung, 351f sowie K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 137ff; C.F.Geyer, Einführung in die Philosophie der Antike, 21.28-38.54ff.

1686 Wiederholung, 351f.

1687 Vgl. Platon, Parmenides, 155e-157b.

de Zwischen, in dem nichts geschieht, wie das Jetzt."[1688] Doch auch wenn sie sich selbst nicht durchschaut, bleibt Platons Ethik Existenzlehre im Interesse am Ziel des Guten, insofern es ihm um den "subjektive(n) Denker (geht), der denkend aus den 'Existenzverhältnissen' demonstriert, daß jeder Mensch so wie er selbst sich nur im Verhältnis zur Idee des Guten verstehen kann."[1689]

Als Problem fixiert Kierkegaard dann das Immerschonsein des Guten, auf das sich der Mensch kontemplativ-erinnernd zurückbeziehen kann. Diese idealistische Voraussetzung kann für jenes Wiederholungsdenken, das Kierkegaard im Auge hat, nicht gemacht werden. Auszugehen ist vielmehr vom Immerschon-Sein der Schuld und Unwahrheit des Menschen[1690]. Das Gute ist für Kierkegaard nicht immer schon da, der Mensch hat es nicht zur erinnernden Verfügung, sondern muß es allererst hervorbringen bzw. es muß ihm gegeben werden[1691]. Existenz ist für Kierkegaard unwahres Dasein ohne Bezug zurück zum wahren Guten, ohne Bezug zunächst auch zu einer Wahrheit, die in der Verlaufsform des Daseins, der Zeit, noch kommen könnte. Der Mensch befindet sich also im Widerspruch, eine gedankliche oder begriffliche Versöhnung ist nicht möglich, wohl aber gefordert, denn wahres Existieren soll sein. Ist der platonische Ausweg zum Grund des Guten versperrt, so ist die Differenz von Dasein und Wahrheit, Zeit und Ewigkeit festgehalten, ihr Zusammentreffen kann niemals in der Dauer der Zeit sein (es könnte nicht der Vorstellung entzogen werden und würde eo ipso kontemplativ), es kann nur im Augenblick erfolgen, in welchem sich Zeit und Ewigkeit berühren. Aus sich heraus kann der in der Unwahrheit festgehaltene Mensch nicht zur Wahrheit kommen, nicht sich wiederholen; er vermag sich allein für die Wahrheit zu interessieren, d.h. der Forderung, die die Existenz ist, mit dem Gefühl, dem Interesse und der Sehnsucht nach Wahrheit nachzukommen versuchen, die Möglichkeit auf Wirklichkeit auszurichten, ohne sie doch bewirken zu können.

Das Existenzkonzept der Wiederholung beruht also nicht idealistisch auf dem Sein des Menschen in der Wahrheit, sondern in Unwahrheit, Schuld und Selbstverlust, welches Sein zugleich ein ständiges Streben nach Befreiung aus der Unwahrheit ist. Alle phänomenologische Weite des Wiederholungsbegriffs, die Constantius dem Leser vorführt, läßt sich auf ein existentielles Kernproblem zurückführen: "Die Einheit des Begriffs gründet sich ... auf das *Interesse* des Einzelnen an seiner möglichen Freiheit in der *Situation*"[1692]. Die Situation, in der eine Wiederholung *notwendig* ist, ist in der "Wiederholung" die Situation des Dichters, der so gefangen ist, daß er sein Selbst verloren hat und sich durch Wiederholung befreien muß. Ihm ist das Allgemeine, reflektiert in der Ethik, zum unwahren Dasein geworden, in dem er lebt ohne Aussicht auf, aber mit leidenschaftlichem Interesse an Befreiung und Wahrheit. Die ethisch-religiöse Interpretation des Daseinsproblems ist darauf angelegt, daß die Lösung nur von außen kommen kann, das Schuldproblem ist nur religiös zu lösen[1693]. Denn in dieser Situation hilft die Erinnerung nicht mehr, es gibt kein Gutes, auf das man zurück-

---

1688 K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 144.

1689 W.Anz, Selbstbewußtsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards, 60.

1690 Die Schuld ist die implizite Voraussetzung, aufgrund derer die "Wiederholung" das idealistisch-metaphysische und idealistisch-ethische Denken des Ungenügens überführen kann. Indem in einer gemeinsamen Form (der wiederholenden Bewegung) verschiedene Grundüberzeugungen von der Teilhabe des Menschen an der Wahrheit dargestellt werden, wird der Anschein erzeugt, als handele es sich um eine die immanente Problematik des Idealismus weitertreibende Reflexion. In gewissem ist ja tatsächlich das ethische Existieren die gemeinsame Frage, weil es unaufhebbar wiederholendes Realisieren ist. In Kierkegaards Argumentation wird aber der Idealismus am Problem der Schuld geprüft und für unzureichend befunden.

1691 Vgl. N.Heinel, Der Begriff der Wiederholung, 13.

1692 K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 311. Vgl. dort auch die ganze Anmerkung 223.

1693 Constantius weiß das: "Religiös gesprochen könnte man sagen, es sei, als habe sich Gott selber dieses Mädchens bedient, um ihn damit zu fangen ..." (Wiederholung, 395).

kommen könnte, sondern nur die Schuld. Die Kategorie der Erinnerung würde die Schuld immer wieder erinnern, nicht aber von ihr freisprechen. "Hängt es so zusammen, dann bleibt ihm nichts übrig, als eine religiöse Bewegung zu machen"[1694], erkennt Constantin richtig. Die Schuld des Dichters ist nur von Gott zu lösen, der Dichter muß sich für eine Freiheit interessieren, die nicht schon in ihm selbst liegt.

Kierkegaards Interpretation des Wiederholungsproblems setzt die Schuld als Grundvorgang und impliziert bereits den Übergang von der Ethik in die Religion[1695]. Dieser implizite Übergang ist die Falle, die dem Idealismus gestellt wird. Er muß nicht in die Falle hineintappen, das Schuldgefühl ist nicht andemonstrierbar[1696]. Es gibt keinen notwendigen Übergang in die Religion, Kierkegaards Existenzphilosophie wäre denn wieder Metaphysik. Doch Kierkegaard rechnet mit dem Schuldbewußtsein, das unverrechenbar aus der Realität entgegentritt; wenn aber diese Wirklichkeit eintritt, so kommt die Lösung von der Vergebung der Schuld her und dann meint Wiederholung die Neuwerdung der schuldverhafteten Existenz im Glauben.

6.1.1.2 Die Hiobinterpretation: Das Interesse am leidenschaftlichen Hiob[1697]

Da die Kategorie der Wiederholung interessegebunden ist, kann die analytisch-ästhetische Perspektive Constantius' nur eine eingeschränkte sein[1698]. Doch auch der Dichter ist nur begrenzt in der Lage, Wiederholung existentiell zu realisieren, d.h. zu glauben. Er benötigt ein Vorbild, das aber ist ästhetisches Verhalten. Darin ist das endliche Scheitern des Dichters bereits gesetzt. Existieren verträgt kein ästhetisches Verhalten und weder Constantin noch der Dichter können sich aus der ästhetischen, beobachtenden Sphäre richtig lösen. Aus der theoretischen Perspektive des Constantius erschließt sich allerdings die philosophiegeschichtliche Topographie der versuchten Problemlösung des Dichters. Daß der Dichter "sich nicht in der griechischen Philosophie Aufklärung darüber zu verschaffen sucht, auch nicht in der neueren, daran tut er recht; denn die Griechen machen die entgegengesetzte Bewegung, und ein Grieche würde hier das Erinnern wählen, ohne daß ihn sein Gewissen beunruhigte; die neuere Philosophie macht keine Bewegung, sie macht im allgemeinen nur Aufhebungen, und soweit sie eine Bewegung macht, liegt diese immer in der Immanenz, die Wiederholung hingegen ist und bleibt eine Transzendenz."[1699] Weder Hegel noch Platon erfassen das Schuldproblem und den Übergang in die Religion, so daß sie, *wenn* der Fall eintritt, keine Hilfe bieten. Die Möglichkeit des Freispruchs von der Schuld erschließt dann allein die Bibel als jenes Buch, in dem die der Wiederholung zugrundeliegende Überzeugung von der Schuld des Menschen eine unhintergehbare Voraussetzung ist.

1694 Wiederholung, 392.

1695 Man kann also sagen, daß die Wiederholung hermeneutisch ist, insofern sie das Scheitern des heidnischen Denkens und Existierens zum Verstehen bringt und "unter Voraussetzung des Christentums die Unmöglichkeit einer idealistischen Existenz demonstriert." (H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 38)

1696 Vgl. Wiederholung, 396, und die unten zitierte Bemerkung, daß ein Grieche die Erinnerung wählen würde, ohne daß ihn sein Gewissen beunruhigte.

1697 Zu Kierkegaards Hioblektüre vgl. H.-P.Müller, Welt als "Wiederholung". Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Hiob-Interpretation; J.Wahl, Sören Kierkegaard et le livre de Job; L.Schestow, Kierkegaard und die Existenzphilosophie; W.Strolz, Die Hiobinterpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch. Leider bietet keine dieser Arbeiten eine hinreichend genaue Analyse der Wiederholung (geschweige denn ihres Verhältnisses zur Erbaulichen Rede), so daß eine Diskussion dieser Texte nicht weiterführt.

1698 Constantius sagt: "Eine religiöse Bewegung kann ich nicht machen, das ist wider meine Natur. Deshalb leugne ich jedoch nicht deren Realität oder daß man von einem jungen Menschen besonders viel lernen könne." (Wiederholung, 397)

1699 Wiederholung, 396.

"Mein Freund sucht sich denn glücklicherweise auch nicht bei irgendeinem weltberühmten Philosophen oder bei irgendeinem *professor publicus ordinarius* Aufklärung zu verschaffen, er nimmt seine Zuflucht zu einem privatisierenden Denker, der einmal aller Welt Herrlichkeit besessen, sich aber später vom Leben zurückgezogen hat - er hat mit anderen Worten seine Zuflucht zu *Hiob* genommen, der nicht auf einem Katheder figuriert und durch beruhigende Gestikulationen für die Wahrheit seiner Sätze einsteht, sondern der an der Feuerstätte hockt und sich mit Scherben kratzt und, ohne diese Handarbeit zu unterbrechen, flüchtige Winke und Bemerkungen hinwirft. Hier meint er gefunden zu haben, was er suchte, in diesem kleinen Kreis von Hiob und Weib samt drei Freunden klingt, seiner Meinung nach, die Wahrheit herrlicher und fröhlicher und wahrer als in einem griechischen Symposion."[1700]

Zwei Vorbemerkungen sind zu Status und Behandlungsweise der Hiobgeschichte zu machen. Die Hiobfigur wird auf der Ebene der philosophischen Konzeption Kierkegaards als religiöses Paradigma gebraucht, das einen bestimmten Aspekt der Wiederholung darstellt. Hiob gehört nicht auf die Ebene der theoriebildenden Gedankenschicht; Kierkegaard entwirft keine "biblische" Existenzphilosophie, sein Denken ist entwickelt an Sokrates, Hegel und christlicher Dogmatik. Themen wie "Hiob und Sokrates" oder "Hiob und Hegel", wie sie besonders Schestow geliebt hat[1701], gehen an der logischen Stufung der Gedankenführung vorbei. Das Hiobbuch veranschaulicht religiöse Kategorien, es ist gleichsam eine Allegorie des zentralen Themas des Übergangs von der Ethik in die Religion, bzw. von Immanenz in Transzendenz; und es ist gerade aufgrund seiner narrativen Struktur das Bild des Existentiell-Zufälligen, so daß die religiöse Lösung nicht philosophisch deduziert wird, sondern in unvordenklicher Weise das menschliche Denken und Hoffen durchkreuzt; endlich aber lädt es durch seine Sprache zu subjektiver Reflexion ein.

Zweite Vorbemerkung: Die Hiobinterpretation ist die ganz subjektive, interessierte Wahrnehmung der Hiobgeschichte durch den Dichter, der dessen Blick als ethisch-religiöse Dimension der Hiobproblematik das Problem der Schuld und die Befreiung daraus fixiert. Hiob ist das Subjekt, dessen Situation des Leidens der Prüfstein für die ethische Interpretation der Wirklichkeit wird. Die Perspektive des Dichters ist nicht umfassend, sie erfaßt zwar die Bedeutung Hiobs für den Problembereich Ethik/Religion, begreift diese Bedeutung jedoch ästhetisch, als das "Große" der biblischen Gestalt. Der Dichter kann aber nicht verbergen (was aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht besonders deutlich wird), daß er nicht nur Ästhetiker, sondern auch ein Theologe ist; er bringt seine Interessen als Teil einer theologischen Interpretation des Hiobbuchs zur Geltung.

Seine Hioblektüre liegt vor in acht Briefen, genauer im 2. und 4.-6. Brief, an Constantius[1702]. Deren Untersuchung folgt der grundsätzlichen Absicht, die Funktion der Hioblektüre im Kontext der Wiederholung so darzustellen, daß die implizite Hiobinterpretation deutlich wird, die dann der Rezeptionsgeschichte zugeordnet werden kann.

Fünf Schritte sind erforderlich mit den Themen (a) Verhältnis Dichter/Hiobbuch, (b) Bezüge auf den Hiobtext, (c) Situation und Interpretation: Die Immanenz, (d) Die Erklärung der Hiobsituation in der Kategorie Prüfung: Die Transzendenz, (e) Das transzendentale Verhältnis der Transzendenz zur Immanenz als theologische Erklärungsstruktur der Hiobgeschichte.

a) Der Dichter sucht bei Hiob zunächst die Sprache, die ihm seine eigene Situation authentisch interpretiert und sein Interesse an der Befreiung formuliert. Die Sprachgestalt des Freiheitsinteresses (als Richtungsbestimmung der Existenz*möglichkeit*) ist (im Leiden) leidenschaftliche Klage, zu der der Dichter aber selbst nicht in der Lage ist. Ja, er ist überhaupt nicht fähig und willens zu sprechen, weil die Sprache für ihn seine Welt und zugleich der Ausdruck des Allgemei-

---

1700 Wiederholung, 396f.

1701 Vgl. in seinem Werk über Kierkegaard und die Existenzphilosophie die ständigen Hiobbezüge.

1702 Wiederholung, 407-409; 414-417; 417-422; 422-424.

nen ist, das ihn schuldig spricht[1703]. Das Allgemeine ist ihm zum Zwangssystem geworden, in das er geheimnisvoll hineingehext worden ist und das ihn immer wieder vor seine Schuld stellt[1704]. Er sieht seine Möglichkeit einerseits darin, die verhexte Sprache zu verweigern, und zum andern darin, einen Ausweg aus dem geschlossenen Schuldzusammenhang in der Sprache und Klage Hiobs zu finden. Hiob kann im Gegensatz zum Dichter seine Existenz als Möglichkeit der Freiheit verstehen, insofern er mit seiner bewegten Klage Gott sucht. Darin nimmt er eine Bedingung in Anspruch, die er nicht selbst hervorgebracht hat. Das Gottesverhältnis Hiobs ist der transzendente und der transzendentale Grund für die Leidenschaft, mit der Hiob seine Unschuld behauptet und mit der er zum unerreichten Vorbild des Dichters wird:

"Sprich darum Du, unvergeßlicher Hiob! wiederhole alles, was Du gesagt hast, Du gewaltiger Fürsprecher, der unerschrocken wie ein brüllender Löwe vor den Gerichtsstuhl des Höchsten tritt ... Deiner bedarf ich, eines Mannes, der laut zu klagen versteht, daß es im Himmel widerhallt, wo Gott sich mit dem Teufel beratschlagt, Pläne gegen einen Menschen auszuhecken. Klage, der Herr fürchtet sich nicht, er weiß sich schon zu verteidigen; aber wie sollte er sich verteidigen können, wenn niemand sich zu klagen getraut, wie es sich für einen Menschen geziemt. Sprich, erhebe Deine Stimme, sprich laut, Gott kann wohl lauter sprechen, er hat ja den Donner - aber auch der ist ... eine Antwort von Gott selber, die, wenngleich sie einen Menschen zerschmetterte, herrlicher als der Stadtklatsch und das Gerede von der Gerechtigkeit der Lenkung sind, von menschlicher Weisheit erfunden, von alten Weibern und Halbmännern ausgestreut."[1705]

Die Art, in der sich der Dichter die Hiobklage aneignet, weist ihn im Sinne Herders als Leser aus, der das Buch ursprünglich in seiner Seele neu erschafft:

"Ist Hiob eine poetische Figur, hat es nie jemanden gegeben, der so gesprochen hat, dann mache ich seine Worte zu den meinigen und nehme die Verantwortung auf mich ... Obgleich ich das Buch immer wieder gelesen habe, ist jedes Wort für mich immerzu neu. Immer wenn ich dazu komme, erlebt es eine ursprüngliche Geburt und wird ursprünglich in meiner Seele ... Ein halbes Wort, so eilt meine Seele in seinen Gedanken, in seine Ausdrücke hinein; schneller als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres sucht, schneller als der Blitz den Blitzableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein und verbleibt darinnen."[1706]

b) Die Hiobinterpretation des Dichters verzichtet beinahe ganz auf Zitate aus dem Text. Gleichwohl kann man sagen, daß in gewissem Sinn der ganze Text angeeignet wird. Die Interpretation geht in großen Zügen dem Ablauf der Hiobgeschichte nach, wenngleich sie nicht nacherzählt, sondern erklärend kommentiert wird. Dabei zeichnen sich deutliche Profilierungen ab. Der Dichter tritt dem klagenden Hiob des Dialogteils Hi 3-31 an die Seite und das größte Gewicht liegt zweifellos auf den Textstellen, in denen Hiob sich an Gott wendet und gegenüber seinen Freunden auf seiner Unschuld beharrt (Hiob 27 und 31). Hiobs Freunde werden zwar genannt (auch Elihu), und ihre Position ist tatsächlich ein Widerspruch zu Hiob; sie vertreten jedoch nur das, woran Hiob selbst teilhat und was er in sich selbst bekämpft. Die Freunde treten also in der Interpretation hinter das Gegenüber Hiob - Gott zurück[1707]. Die Gottesrede bringt am Ende die Lösung des Problems, freilich ausschließlich dadurch, *daß* Gott überhaupt erscheint. Einen sehr viel höheren Stellenwert als in anderen Interpretationen besitzt der Epilog, weil er die Realität des abstrakten Begriffs der Wiederholung darstellt. "Hiob ist gesegnet und hat alles *zwiefach* bekommen. - Das nennt man eine *Wiederholung*."[1708]

1703 Vgl. den ganzen dritten Brief, Wiederholung, 410-414. "Dann sagt die Sprache, ich sei schuldig..." (412). Wie der Dichter durch die Sprache schuldig wird, so Hiob durch sein Leiden, also durch sein Dasein.

1704 Vgl. Wiederholung, 413.

1705 Wiederholung, 408f.

1706 Wiederholung, 416. Mit leisem Anklang an die historische Frage der Hiobexegese des 18.Jh.

1707 Vgl. Wiederholung, 419. Hiob streitet mit den Freunden, aber sie helfen ihm zugleich.

1708 Wiederholung, 423. Hv. Kierkegaard.

Das systematisch bedeutendste Profil des Textes aber ist, nicht sofort ins Auge fallend, für den Dichter die Unterscheidung des auf der Erde klagenden Hiob und (der Kategorie) der Prüfung (Hi 1,6ff), die im Himmel beschlossen wird. Diese Unterscheidung läßt sich durch die Begriffe Transzendenz und Immanenz interpretieren[1709]. Ihr spezifisches Verhältnis macht die Struktur der Hiobgeschichte aus und muß zu ihrem Verständnis herausgearbeitet werden. Wir beginnen mit der Dimension der Immanenz.

c) Der Dichter greift zur Hioblektüre, weil er die Situation Hiobs der seinen ähnlich empfindet. Die Ähnlichkeit ergibt sich aus dem Begriff der Schuld. Während aber für den Dichter die Zeichen der Schuld sich aus der Sprache ergeben, wird Hiob durch sein Dasein widerlegt. Die Tatsache von Hiobs Leiden ist der Schuldbeweis, auf den sich seine Freunde berufen[1710]. Im Denksystem der Freunde verweist alles Unglück auf eine begangene Sünde und darauf, daß Gott Hiob mit dem Leiden wegen der Sünden züchtigt. Die Freunde vertreten damit die ethische Weltauffassung, die jedes Ereignis als Resultat eines ursprünglichen Tuns des Menschen zu interpretieren gebietet. Dies ist, wie der Dichter sagt, ein "argumentum ad hominem"[1711], es sind die "Gedanken der Welt"[1712]. Der ethischen Weltinterpretation entspricht ein ethischer Gottesbegriff, den der Dichter als problematische Interpretation darstellt. "Wenn ein Mensch glaubt, ein Unglück treffe ihn seiner Sünden wegen, so kann das schön und wahr und demütig sein; aber es kann auch darum sein, weil er Gott dunkel als Tyrannen begreift, was der Mensch auf sinnlose Weise solchermaßen ausdrückt, daß er ihn im gleichen Augenblick ethischen Bestimmungen unterwirft."[1713] Die ethische Interpretation ist ein geschlossenes System, dem auch Hiob sich nicht von vorneherein entzogen weiß. Im Gegenteil, auch Hiob interpretiert sich ethisch, er nennt sogar ein "entwickeltes Weltbewußtsein sein eigen"[1714], und seine ethische Identität ist der gefährlichste Gegner, den er in seiner Lage zu überwinden hat.

Das Allgemeine als ethische Lebenssphäre und ihre Interpretation stehen bei Kierkegaard an der Stelle, an der in den religionsphilosophischen Auslegungen des 18.Jh. die theoretische Theodizee steht und an der in der Exegese des 19.Jh. die Vergeltungslehre der jüdischen Religion bzw. des Mosaismus sich befindet. In allen diesen Interpretationen ist zunächst einmal die Grundstruktur vergleichbar. Das Hiobbuch dient dazu, zwischen Hiob und seinen Freunden zwei theorierelevante Grundmuster gegeneinanderzustellen, wobei das der Freunde negativ, das Hiobs zustimmend beurteilt wird (das ist, siehe Orthodoxie und jüdische Exegese, nicht immer so). Diese Grundstruktur kann moralisch-theodizeekritisch (Kant), religionsgeschichtlich (Exegese) oder existenzphilosophisch-theologisch (Kierkegaard) reflektiert werden.

Eine tendenzielle Differenz läßt sich darin wahrnehmen, daß manche Exegese im 19.Jh. dazu neigt, den Unterschied zwischen Hiob und den Freunden absolut zu sehen (und zwar meist aufgrund des die Auslegungen kennzeichnenden Gegensatzes gegen die jüdische Religion[1715]); die philosophischen Interpretationen fassen das Verhältnis in der Regel

---

1709 Die philologische Berechtigung dazu ergibt sich daraus, daß Kierkegaard die Prüfung als rein transzendent bezeichnet (vgl. Wiederholung 421), die systematische Berechtigung ergibt sich aus der Interpretation; zu den Begriffen vgl. G.Malantschuk, Die Begriffe Transzendenz und Immanenz bei S.Kierkegaard.

1710 "Sein Unglück ist ihr Hauptargument, und somit steht alles für sie fest." Wiederholung, 419.

1711 Wiederholung, 418.

1712 Ebd.

1713 Ebd.

1714 Wiederholung, 422.

1715 Als Beispiel sei auf H.Ewalds Hiobkommentar verwiesen. Ewald sieht in Hiob, den Freunden und Gott "drei grundverschiedene Persönlichkeiten oder lebendige Gegensätze" (28), und zwar von Unglauben, Aberglauben und wahrem Glauben. Weil Hiob die Negation des Alten Testaments ist, wird seine Teilhabe an der Position der Freunde ausschließlich negativ (etwa im Sinne einer [unvollständigen] Negation der Negation) dadurch gedacht, daß der Unglaube Hiobs "der durchbrochene, aber noch nicht aufgehobene und in reine Wahrheit aufgelöste Aberglauben" (29) ist. Bei Kierkegaard werden Hiob und die Freunde zunächst unter der fundamentalen Gemeinsamkeit des ethischen Religiösen gesehen, dem sich Hiob dann entziehen kann.

komplexer insofern auf, als sie Hiob und die Freunde auch in ihren Gemeinsamkeiten sehen können. Herder, Hegel und Kierkegaard lassen Hiob an der Auffassung der Freunde partizipieren, sie sogar direkt ausdrücken, bei Kierkegaard als innerer Konflikt in Hiob. Hiob und die Freunde werden dann so eng zusammengesehen, daß die Hauptdifferenz nicht mehr zwischen ihnen, sondern zwischen den Menschen und Gott besteht. Hier wirkt sich die philosophische Grundlage der Subjektivität aus, für die Hiob der bedeutendere Repräsentant ist, in deren Beleuchtung aber auch die Freunde treten, wenn sie überhaupt Beachtung finden. Kant allerdings gibt dem Unterschied zwischen Hiob und den Freunden Raum, den er für seine Religionstheorie benötigt.

Hiobs Aufgabe, sein Ziel und seine Leidenschaft bestehen darin, sein Weltbewußtsein wegzuarbeiten. Er muß daher "sein Gewissen ... ängstigen und seine Seele ... erschrecken"[1716], ihm muß vor sich selber bange werden, "vor der Schuld und dem Vergehen, die heimlich in seinem Innersten hausen könnten"[1717]. Nur wenn er sich nicht mit der Schuld interpretiert, sondern sich vor ihr ängstigt, vermag er der Ethik zu entkommen.

Durch Angst und Leidenschaft läutert sich in Hiob der vollkommen unethische Gedanke, daß er "dennoch recht hat"[1718], zusätzlich verschärft durch die Auseinandersetzung mit seinen Freunden, die ihm widersprechen und stellvertretend für ihn das Weltbewußtsein gegen ihn ins Feld führen[1719]. In Hiob kommt es zum Konflikt zwischen seinem (ethischen) Gewissen und seinem "innersten Herzen"[1720], in dem er sich unschuldig weiß. Er beharrt "auf dem Seinigen. Seine Behauptung ist wie ein Passierschein, mit dem er die Welt und die Menschen verläßt"[1721]. Indem Hiob sich als unschuldig behauptet, legt er "von der edlen menschlichen Freimut Zeugnis (ab)..., die dennoch weiß, was ein Mensch ist, daß er, obgleich gebrechlich und bald verwelkt wie einer Blume Leben, dennoch in Richtung auf Freiheit etwas Großes darstellt, ein Bewußtsein hat, das ihm nicht einmal Gott selber entreißen kann, obgleich er es ihm verliehen hat."[1722] Hiob bestimmt seine Existenzmöglichkeit als Freiheitsbewußtsein, mit dem er von Gott beschenkt wurde. Liebe und Vertrauen lassen ihn sich bis zu Gott durchkämpfen, von dem er überzeugt ist, er "werde schon alles erklären können, wenn man bloß bis zu ihm selber vordringe."[1723]

Der leidenschaftliche Hiob berührt den Dichter existentiell, aber vor allem ästhetisch. Von diesem Hiob sagt er dreimal, daß er das Große, das Bedeutende sei[1724]. Der bedeutende Hiob ist aber nicht Hiob in der ganzen Geschichte, sondern nur der Hiob von Kap. 3-31:

"Das Große bei Hiob ist deshalb nicht, daß er gesagt hat: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt - was er ja auch zu Anfang gesagt und später nicht wiederholt hat - sondern Hiobs Bedeutung beruht darin, daß die Grenzstreitigkeiten mit dem Glauben in ihm ausgekämpft sind, daß jener ungeheure Aufstand der wilden und kampflustigen Kräfte der Leidenschaft hier dargestellt ist."[1725]

Der bedeutende Hiob der Leidenschaft erscheint als der Hiob der Immanenz, als klagender, die Menschheit vertretender Mensch. Die Klage ist ein Wirbel der Leidenschaft, in welchem Gott angeklagt, aber auch auf den Menschen aufmerksam gemacht wird. Die Klage weiß um Gott als ihren Adressaten, sie ist nicht nur das Beklagen des Leids. Beide Di-

---

1716 Wiederholung, 419.

1717 Ebd.

1718 Ebd.

1719 Vgl. ebd.

1720 Wiederholung, 418.

1721 Wiederholung, 419f.

1722 Wiederholung, 419.

1723 Ebd.

1724 Vgl. Wiederholung, 418.419.421.

1725 Wiederholung, 421.

mensionen sind in Hiobs Klage vertreten[1726] und welche die lösende, weiterführende ist, kann nicht immanent verstanden werden. Phänomenologisch kann die Klage mit einem Aufstand verwechselt werden. Die andere, an Gott appellierende Seite der Leidenschaft läßt sich nur daraus entnehmen, daß der bedeutende Hiob das "Nichtbedeutende" gesagt (Hi 1,21), und mit seiner Klage die Welt und die Menschen verlassen hat. Für die Klage gibt es keine zureichende immanente Interpretation.

d) Hiob in der Immanenz kann nur von der Transzendenz her eine Erklärung finden. Seine Leidenschaft ist religiös nur zu verstehen, sie ist nicht reines Gefühl, sondern birgt ein Geheimnis. Der Dichter erweist sich nun auch als Theologe, der das Hiobbuch nach Signalen für Transzendenz absucht: diese sind die Prüfung (Hi 1) und die Gottesrede (Hi 38-42). Diese transdenzenten Momente sind zugleich transzendental, insofern sie die religiöse Tiefendimension der Leidenschaft erklären. Die transzendentale Erklärung wird, da die Befreiung von der Schuld das Thema ist, an der Frage des Rechthabens durchgeführt: "Das Geheimnis bei Hiob, die Lebenskraft, der Nerv, die Idee ist: daß Hiob ungeachtet alles dessen recht hat."[1727] Die Bedingung der Möglichkeit des Rechthabens ist die Transzendenz: "Wie erklärt man nun Hiobs Behauptung? Die Erklärung ist die: Das Ganze ist eine *Prüfung*."[1728] Man muß die transzendente Prüfungskategorie voraussetzen, um Hiobs Unschuldsbehauptung verstehen zu können, sie ist der transzendente Grund seines Rechthabens.

"Jene Kategorie: Prüfung ist weder eine ästhetische, ethische noch dogmatische, sie ist völlig transzendent ... und versetzt den Menschen in ein rein persönliches Gegensatzverhältnis zu Gott, in ein solches Verhältnis, daß er sich nicht an einer Erklärung aus zweiter Hand genügen lassen kann."[1729]

Die Erklärung aus zweiter Hand verweist das Leiden auf eine Sünde, die Erklärung aus erster Hand läßt es als Prüfung verstehbar sein, damit als ethisch unerklärbares, grundloses Handeln Gottes. Hiob muß sich die Kategorie der Prüfung aneignen, sein Leiden im Glauben verstehen, um seine Situation durchsichtig machen zu können. Doch wie kann er das, wenn die Kategorie ganz transzendent ist? Wie kommen Transzendenz und Immanenz, Zeit und Ewigkeit zum Augenblick, zur Wiederholung, zusammen?

"Wie erfährt das Individuum, daß es eine Prüfung ist? Dasjenige Individuum, das überhaupt eine Vorstellung von einer Gedankenexistenz und vom Sein eines Bewußtseins hat, sieht leicht ein, daß dies nicht so rasch ... ergriffen wie gesagt ist. Zuerst muß das Ereignis ja aus den kosmischen Umständen herausgelotst werden und eine religiöse Taufe und einen religiösen Namen erhalten, dann soll man sich der Ethik zur Visitation vorstellen und dann kommt der Ausdruck: eine Prüfung."[1730]

1726 Es wird nicht selten gesagt, daß für Kierkegaard Hiob sich *gegen* Gott wende (etwa Wahl, Etre et Penser, 149: "Il est dans son droit, même contre Dieu."). Hier muß genau beobachtet werden, inwiefern diese Redeweise berechtigt ist. Tatsächlich hat Kierkegaard das Seine dazu beigetragen, daß man die theologische Tiefendimension in Hiobs Klage übersehen konnte. Niemand hat zuvor wie Kierkegaard den leidenschaftlichen Aufstand Hiobs nachgezeichnet, die Klage, den sogar entsetzlichen Prozeß zwischen den Menschen und Gott, zwischen denen der Satan Zwietracht gesät hat. Eine gewisse Theodizeefärbung ist unverkennbar darin gegeben, daß Hiob so klagen soll, daß Gott sich verteidigen muß (vgl. Wiederholung, 409). Sofern Hiob auch am ethischen Weltbewußtsein teilhat, klagt er den tyrannischen Gott an, sofern er nicht daran teilhat, will er vom verborgenen Gott zum offenbaren Gott durchdringen, um alles erklärt zu bekommen. Durch den zornigen Gott gewahrt dann Hiob den liebenden. Anklage und Klage treten zusammen in der Leidenschaftlichkeit, die an der Reibung zwischen dem Weltbewußtsein und dem Gottesbewußtsein entsteht, deren Ziel aber darin besteht, Gott beim Wort zu nehmen und ihn an die ursprünglich versprochene Freiheit zu erinnern.

1727 Wiederholung, 417.

1728 Wiederholung, 420. Hv. Kierkegaard.

1729 Wiederholung, 421.

1730 Ebd.

In dieser mythologischen Skizze steckt in nuce die ganze Hiobgeschichte unter transzendenter Perspektive, zugespitzt auf die Frage nach der Möglichkeit der Wiederholung. Im Himmel wird die Prüfung beschlossen, Hiob muß sich der Visitation der Ethik unterziehen und seinen Freunden stellen ("der Leidenschaft Wirbel ist entbunden"[1731]), "dann" kommt die Prüfung. Die Ankunft der Prüfung ist ihre Erkenntnis durch Gottes Wort, die Gottesrede. Denn wenn die Prüfung Hiobs Rechthaben erklärt, so erfährt Hiob davon dadurch, daß Gott zu ihm spricht und ihm recht gibt. Der offenbare Gott spricht Hiob frei, und dieser Freispruch führt aus der Dunkelheit vor dem verborgenen Gott zur Durchsichtigkeit des Selbst. Damit entsteht für Hiob ein neues, nun religiöses Gegensatzverhältnis zu Gott. Das Ineinander von Ethik und Religion, in welchem sich die Klage vollzog, wird aufgelöst und neu zusammengesetzt. Die Gottesrede ist die Versöhnung zwischen Gott und Hiob und zeigt zugleich den wahren Grund des Leidens: es ist kein ethischer, sondern ein theologisch zu denkender und glaubend zu existierender: Hiob hat Unrecht vor Gott, er wurde geprüft, aber nicht bestraft.

"Bekam Hiob denn unrecht? Ja! für ewig; denn höher kann er nicht kommen als bis zu dem Gerichtshof, der ihn gerichtet hat. Bekam Hiob recht? Ja! für ewig, dadurch, daß er *vor Gott* unrecht bekam."[1732]

Hiob bekommt recht, weil sein Leiden tatsächlich nicht den Grund einer konkreten Verfehlung hatte, er bekommt unrecht, weil vor dem, der ihm dies sagt, ein anderes Problem Wirklichkeit wird, mit dem die konkreten Taten zunächst nichts mehr zu tun haben, das Unrechthaben vor Gott als die religiöse Seinsweise des Menschen[1733]. Das Hiobproblem ist damit auch theologisch eingeordnet: was das Hiobbuch in den Augen des Dichters behandelt, ist der Übergang von der Ethik in die Religion. Die christlich-dogmatische Hauptfrage beginnt aber erst da, wo das Hiobbuch aufhört: beim Wort Gottes[1734].

Der an der Gottesrede entstehende Glaube ist ethisch nicht begreifbar:

"Wer könnte sich nun diesen Schluß gedacht haben? Und doch ist kein anderer Schluß denkbar, indes auch dieser nicht denkbar ist. Wenn alles ins Stocken gerät, wenn der Gedanke steckenbleibt, wenn die Sprache verstummt, wenn die Erklärung verzweifelt heimkehrt - dann muß ein Gewitter kommen. Wer vermag das zu verstehen? Und dennoch, wer vermag etwas anderes ausfindig zu machen ... So gibt es denn eine Wiederholung. Wann tritt sie ein? Ja, das läßt sich in einer menschlichen Sprache nicht gut ausdrücken. Wann trat sie für Hiob ein? Als alle *erdenkliche* menschliche Gewißheit und Wahrscheinlichkeit für die Unmöglichkeit bestand."[1735]

Aber Gottes Wort setzt die Immanenz transzendent neu, symbolisch angedeutet im "zweifach" der Wiederholung. Mit der Wiederholung ist der Glaube Hiobs *und* ein neues Weltverhältnis gegeben:

"der Herr und Hiob haben einander verstanden, sie sind versöhnt, 'und Gottes Geheimnis wohnt wieder in Hiobs Hütten wie in früheren Tagen' - die Menschen haben Hiob verstanden, *jetzt* kommen sie zu ihm und essen Brot mit ihm und

---

1731 Wiederholung, 421.

1732 Wiederholung, 423.

1733 Das ist exegetisch kaum zu verifizieren; Hi 42,7 spricht vom Rechthaben Hiobs, nirgendwo gibt Gott ihm unrecht. Die Lektüre des Dichters ist von Kategorien her konzipiert und zwar nicht so, daß etwa von der Macht Gottes aus gedacht wird, vor der sich Hiob unterwerfen muß, sondern rechtfertigungstheologisch: die Entsprechungen zu Luthers Interpretation der Gottesrede sind augenscheinlich, vgl. die S.37, Anm. 130 bereits zitierte Tischrede BoA 8, 23, 12f.

1734 Daran knüpft Vigilius Haufniensis im Begriff Angst an, vgl. Der Begriff der Angst, in S.Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, hg.v.H.Diem u. W.Rest, 454-461.

1735 Wiederholung, 423.

bedauern und trösten ihn, seine Brüder und Schwestern verehren ihm jeder einen Groschen und ein goldenes Schmuckstück ..."[1736].

Prüfung und Gottesrede als transzendente Dimensionen des Hiobbuchs sind die transzendentalen Bedingungen der Klage, sie erklären *den* klagenden Hiob und sie klären *dem* klagenden Hiob, der sich selbst nicht versteht, seine Existenz. Damit ist zugleich etwas weiteres gegeben: der aus der ethischen in die religiöse Sphäre übergegangene Hiob ist zum Einzelnen geworden; Prüfung ist kein deskribierender Begriff, sondern authentisch nur im rein persönlichen Gottesverhältnis zu verstehen. Der Freispruch Gottes ist die Geburt des Einzelnen. Die absolute Transzendenz der Kategorie gegenüber dem Allgemeinen bedeutet in einem: vor Gott sein und ein Einzelner sein[1737]. Der auffälligste Ausdruck dessen ist das gänzliche Verschwinden der in der Gottesrede beschriebenen Welt[1738].

Damit ist das existenzphilosophische Problem der Wiederholung in einer Geschichte als lösbar dargestellt. Die Hiobgeschichte zeigt in ihrer vertikalen (theologischen) Struktur (Transzendenz/Immanenz), daß Existenz unter bestimmten Bedingungen sich ethisch so verwirren kann, daß sie nur in der religiösen Sphäre aufgeklärt werden kann, sie zeigt in ihrer horizontalen (narrativen) Verlaufsstruktur, daß zur Wiederholung leidenschaftliches, Gott herausforderndes Interesse auf seiten des Menschen notwendig ist, so daß diese Wiederholung nicht im Immergleichen des Mythos besteht, sondern im durch Gottes Wort ermöglichten paradoxen Sprung in die Freiheit. Daß Existenz neu wird, indem sie sich zugleich vereinzelt und als solche in die Welt zurückkehrt, ist die Pointe der Wiederholung und man kann sagen, daß "zweifach" das entscheidende Wörtchen ist[1739].

e) In der Perspektive des Dichters steht das, was an der narrativen Folge erhellt, im Vordergrund, so daß der Eindruck hervorgerufen wird, mit dem Ende (Gottesrede und Wiederherstellung) erst sei der wahre Problemkern erreicht. In der Tat ist das in gewissem Sinne richtig, denn mit Gottes Wort kehrt die Geschichte in ihren theologischen Grund ein. Aber in der Konzentration auf die narrative Folge tritt leicht die theologische Dimension, die der ganzen Geschichte von Anfang an eignet, hinter der anthropologischen zurück und der Dichter wird auf seine Bedürfnisse reduziert, so daß ihm Ansicht zugeschrieben wird, das Hiobbuch sei nichts anderes als ein menschlich faszinierendes Buch. Damit ist nur sein tatsächlich erhebliches Interesse am Bedeutenden erkannt. Auch dies aber ist in Wirklichkeit transzendent reflektiert. Darum entspricht es auch der Lektüre des Dichters, wenn man in ihr das ganze Hiobbuch durch das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz strukturiert wahrnimmt. Dann aber muß gelten, daß die Transzendenz transzendental zu verstehen ist, sie erklärt die Immanenz; die Prüfung erklärt das Rechthaben vor Gott; der glaubende Hiob erklärt den klagenden und streitenden Hiob. Das heißt ausweislich des vom Dichter am Hiobtext Beobachteten: Hi 1,21, ("jene

---

1736 Wiederholung, 422f.

1737 Vgl. Wiederholung, 421.

1738 Für Kierkegaard zählt nur das "Daß". Vgl. auch H.-P.Müller, Welt als Wiederholung, 365ff, der aus der Kategorie Kierkegaards eine mythologischen Aneignung des in den Gottesreden dargestellten Kosmos' ableiten möchte; im Sinne Kierkegaards ist das sicher, wie Müller weiß, fragwürdig, insofern damit gegen die Paradoxie des Weltverhältnisses argumentiert wird. Recht aber hat Müller, wenn er die Distanz zwischen der Gottesrede des Hiobbuchs und der Interpretation Kierkegaards hervorhebt.

1739 Das muß in der neueren Rezeptionsgeschichte als auffällig gelten. Seit Mitte des 18.Jh. beginnt zumindest in der Hiobexegese (aber auch bei Herder und Kant, nicht bei Hegel [und Lessing]) die Wiederherstellung Hiobs ihren Kredit zu verlieren. So schreibt auch etwa H.-P.Müller das Mißtrauen gegen die Wiederherstellung fort, wenn er kritisiert, daß Kierkegaard die Wiederholung mit der bloß äußeren Wiederherstellung abgegolten sein lassen wollte (Welt als Wiederholung, 364). Auch P.Ricoeur versteht die Wiederholung nicht im Sinne der Restitution, sondern als Einsicht in die Notwendigkeit. Hiob sei bereit, "seine Freiheit mit der feindlichen Notwendigkeit zu identifizieren" und "Freiheit und Notwendigkeit in Schicksal umzukehren." (Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, 366) Demgegenüber dürfte es lohnend sein, Kierkegaards Wiederholungsinterpretation auch als einer Antithese gegen die durchschnittliche Auffassung der Restitution nachzudenken.

schönen Worte"[1740], "die Deutung der Liebe, die Freimütigkeit des Vertrauens und des Glaubens"[1741]) ist mit Hi 42 (der Versöhnung zwischen Gott und Hiob) gleichzusetzen unter dem Aspekt der theologischen Erklärung. In Hi 1,21 ist der streitende Hiob ebenso verborgen, wie er in Hi 42 aufgehoben ist. Der "geduldige" Hiob ist die theologische Voraussetzung des "rebellierenden" Hiob[1742].

Indem das subjektive Interesse des Dichters aber die Geschichte Hiobs favorisiert, achtet er nicht so sehr auf den glaubenden Hiob als auf den, in dem der Glaube entsteht. Hiob ist nämlich für den Dichter "nicht der Held des Glaubens, er gebiert die Kategorie der 'Prüfung' unter ungeheuren Schmerzen, gerade weil er so entwickelt ist, daß er sie nicht in kindlicher Unmittelbarkeit besitzt."[1743] Es ist deutlich, daß in der Lektüre des Dichters das, was in der Hiobgeschichte zusammengehört, in Gefahr steht, auseinanderzufallen in transzendental-theologische Erklärung und empirisch-ästhetische Wahrnehmung des Bedeutenden[1744]. Nicht wenige Leser Kierkegaards haben sich hier irreführen lassen[1745]. Der Dichter hat aber tatsächlich beides zusammengehalten und die theologische Dimension der Bedeutung Hiobs erkannt. Eine gewisse Verzeichnung gegenüber dem Hiobtext ergibt sich dadurch, daß Hiob eigentlich nicht erst in jenem ethisch-religiösen Zwischenbereich beginnt, in welchem ihn der Dichter gern sehen möchte, sondern offenbar als der mit Gott im richtigen Verhältnis lebende.

1740 Wiederholung, 407.

1741 Ebd.

1742 Oder anders formuliert: Die Klage Hiobs ist die ratio cognoscendi des Glaubens, der Glaube die ratio essendi der Klage.

1743 Wiederholung, 422. Die Metaphorik der Geburt ist nicht zufällig. Tatsächlich handelt es sich ja um die in der theologischen Tradition so genannte Wiedergeburt; vgl. dazu auch L.Reimer, Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei S.Kierkegaard, 325-333.

1744 Daß er für sich selbst die doch erkannte theologische Dimension nicht erschließen kann, liegt an der Prävalenz des Ästhetischen für den Dichter. Dem Dichter ist der Glaube Hiobs unerreichbar; er kommt nicht darüber hinaus, Hiob an seiner Stelle sprechen zu lassen, d.h. er nimmt die Glaubensfreiheit nicht selber in Anspruch. Der Dichter gewinnt sich selbst zurück, die Lösung der Schuld ist erfolgt, er gehört wieder der Idee. Er versteht das als Wiederholung und ein solches Verständnis gehört sicher zum phänomenologischen Bezirk dieses Begriffs. Doch letztlich ist dies nur eine täuschende Ähnlichkeit. Denn in die für Hiob anzunehmende Grundschicht von Wiederholung, Glaube als Befreiung aus dem ethischen Allgemeinen, ist er nicht eingedrungen. Der Dichter verbleibt in der immanenten Dialektik von Ausnahme und Allgemeinem, welche allenfalls einen religiösen Anklang besitzt, der aber nur als unaussprechlicher Hintergrund bestehen bleibt (vgl. Wiederholung, 432-440).

Hiob ist übrigens eine religiöse Ausnahme, die sich von der dem Dichter zugestandenen Ausnahmeexistenz dadurch unterscheidet, daß Hiobs Verhältnis zum Allgemeinen (der Ethik) ein paradox neu gesetztes ist. Unrichtig ist daher die Interpretation F.Hauschildts, Die Ethik S.Kierkegaards, 47, Kierkegaard erläutere an Hiob die Dialektik berechtigter Ausnahme und Allgemeinem. Hiob mache "nicht eine von jeder Allgemeinheit dispensierte Subjektivität geltend", er ringe "vielmehr auch dann noch nachdrücklich um den Einklang mit dem Allgemeinen, als die empirischen Umstände dieser Übereinstimmung Hohn sprechen." Diese Argumentation beruht darauf, daß das Allgemeine mit dem Göttlichen identisch ist. In der Tat sagt Johannes de silentio in Furcht und Zittern: "Das Ethische ist das Allgemeine und als solches wiederum das Göttliche." (zit. nach der Ausgabe S.Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode [s.o.Anm.6], 255) So aber ist Gott eine höhere Dimension des Allgemeinen, das ganze Dasein des Menschengeschlechts "rundet sich ... vollkommen kugelförmig in sich selbst, und das Ethische stellt zugleich das Begrenzende und das Ausfüllende dar. Gott wird zu einem unsichtbaren, schwindenden Punkt, zu einem ohnmächtigen Gedanken, seine Macht beruht nur in jenem Ethischen, welches das Dasein ausfüllt." (Furcht und Zittern, ebd.) Es ist klar, daß dieses Gottesverständnis der Gegenstand der Kritik ist, und Abraham wie auch Hiob werden aufgestellt, um es zu erschüttern. Für beide gilt nicht die religiöse Aufblähung des Allgemeinen, sondern das paradoxe Gottesverhältnis. Hiob bemüht sich nicht um Einklang mit dem Allgemeinen, sondern darum, es in Richtung auf Gott zu verlassen.

1745 S.u. zu K.Barth, S.305f.

Vom Interesse des Dichters her läßt sich noch ein weiteres Problem aufschlüsseln, das bereits auf die späteren Bezugnahmen auf das Hiobbuch vorausweist. Auch die transzendente Dimension wird unter zeitlichen Gesichtspunkten gesehen. Für den Dichter besteht kein paradoxes Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz, sondern eines, das in der Zeit ausgedrückt werden kann. Die Kategorie Prüfung intendiert an sich, "die ganze Wirklichkeit dadurch auszustreichen und zu suspendieren, daß sie sie als eine Prüfung im Verhältnis zur Ewigkeit bestimmt"[1746]. Das wäre, wie im späteren Werk deutlich wird, die christliche Bestimmung. Sie taugt nicht für den Ästhetiker; der wünscht sich (und er sieht es in der Hiobgeschichte realisiert), daß die Prüfung "eine *zeitweilige* Kategorie darstellt" und daher "*eo ipso* im Verhältnis zu Zeit bestimmt (ist) und ... daher in der Zeit aufgehoben werden (muß)."[1747] Diese Zeitverhaftetheit der Transzendenz im Hiobbuch bringt Kierkegaard, unter der Voraussetzung der christlichen Paradoxie, in den späteren Schriften gegen das Hiobbuch ins Spiel.

6.1.2 Die Hiobinterpretation in der Erbaulichen Rede 1843: Der glaubende Hiob

Das Interesse des Dichters am klagenden Hiob findet sein Gegengewicht in der zwei Monate nach der Wiederholung 1843 unter Kierkegaards eigenem Namen erschienenen erbaulichen Rede über Hiob 1,20f[1748]. Die darin vorgetragene Interpretation ist komplementär zu derjenigen in der Wiederholung, denn sie zeichnet exakt jene Stelle des Hiobbuchs aus, die vom Interesse des Dichters abgeblendet worden war. Nicht der bedeutende Hiob ist jetzt das Thema, sondern der glaubende, der im Text den bedeutenden umschließt und theologisch erklärt. Sachlich komplementär ist die Hiobdeutung der Erbaulichen Rede zu nennen einmal wegen dieser Ergänzung, die sie in die Gewichtung des Textes bringt, zum andern aber auch philologisch aufgrund der inneren Verknüpfung, die Kierkegaard vornimmt. In der Wiederholung fragt der Dichter zu Anfang des zweiten Briefs, ob Hiob nichts anderes gesagt habe als eben nur Hi 1,21[1749]. Diese Sätze empfand der Dichter als gewissermaßen rezeptionsgeschichtlich verbraucht, sie sind technische Sätze beamteter Tröstung geworden, die die Klage verstellen, die der Dichter sucht.

Dieses Schicksal betrifft einen Vers, der an sich schon das Ganze enthalten könnte und dessen transzendente Dimension der Dichter anerkennt, der aber offenbar ein gefährlicher Satz deswegen ist, weil er nur vom Einzelnen gesagt werden soll, von den vielen aber angeeignet und objektiviert worden ist. Die erbauliche Rede setzt aber nun gerade mit der Deutung des Glaubens und der Liebe ein. Was Hiob nach dem Dichter sich erst erkämpfen sollte, besitzt er in der Sicht Kierkegaards sofort mit Hi 1,20, da Hiob "*behende* (war) zwischen Gott und sich zu richten."[1750]

1746 Wiederholung, 422.

1747 Wiederholung, 422. Hv. Kierkegaard.

1748 Zitiert wird die Rede nach S.Kierkegaard, Gesammelte Werke, hg.v.E.Hirsch u. H.Gerdes, 7./8./9. Abteilung, Gütersloh o.J., Gütersloher Taschenbuch (diese Ausgabe in der Folge abgekürzt GTB) 606. Die Rede wird hier nur auf ihre Korrespondenzen zur Wiederholung hin gelesen und nicht ausführlich immanent interpretiert. Zur Theorie der Erbaulichen Rede vgl. H.Deuser, S.Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen, 72-78; ders., S.Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 155-160.

1749 Vgl. Wiederholung, 407: "Hast Du nicht mehr gesagt? Bist Du in all Deiner Not nur dabei geblieben, sie zu wiederholen? Weshalb hast Du sieben Tage und Nächte lang geschwiegen, was ist da in Deiner Seele vor sich gegangen? Als das ganze Dasein über Dir zusammenstürzte und wie Scherben um Dich herumlag, hattest Du da gleich jene übermenschliche Fassung, hattest Du gleich die Deutung der Liebe, die Freimütigkeit des Vertrauens und des Glaubens?"

1750 GTB 606, 11. Hv. J.M.

Wie unterscheidet sich Kierkegaards Deutung von den Sätzen beamteter Tröstung? Kierkegaard kennt nicht allein die Sichtweise des Dichters, er hält sie auch für unaufgebbar, um der erbaulichen Rede ihren herausfordernden existentiellen Sinn zu geben. Die meditative Aneignung stellt in einer längeren Sequenz Hiob als "äußerste(n) Vorposten(.) der Menschheit"[1751] dar, als "Lehrer der Menschheit, welcher keine Lehre hatte, sie andern zu übergeben, sondern dem Geschlecht lediglich sich selber hinterlassen (hat) als ein Vorbild, sein Leben als eine Anleitung für jeden Menschen, seinen Namen als eine Bürgschaft für die vielen, seine Tat als eine Aufmunterung für die Versuchten."[1752] Daher liegt "seine *Bedeutung* ... keinerwege in dem was er gesagt, sondern in dem was er getan."[1753] Kierkegaard liegt daran, Hi 1,21 mit der subjektiven Wahrnehmung des Dichters zu verbinden: Der Ausspruch Hi 1,21 selber "ist nicht das Wegweisende, und Hiobs *Bedeutung* liegt nicht darin, daß er ihn gesagt, sondern darin, daß er ihm nachgekommen ist mit der Tat."[1754] Die Tat ist Hiobs leidenschaftliche Klage, sein Bewußtsein der Freiheit, vorbildlich für die Menschheit auch darin, daß er ein Einzelner vor Gott wird. Kierkegaard zielt darauf, die Situation und das Freiheitsstreben Hiobs als des Einzelnen für die Rezeption von Hi 1,21 verbindlich zu machen und den Ausspruch aus der Hörererwartung, die wohl in der Nähe des bestellten Trostes zu suchen ist, herauszunehmen. Kierkegaard fordert das Interesse des Einzelnen heraus, dem der Ernst der Hiobsituation der Versuchung aufgehen wird, der die Bedingung des Verstehens ist[1755].

Beide Hioblektüren setzen sich gegenseitig voraus: Dem Dichter gehört Hi 1,21 zur Schicht der theologischen Erklärung, für Kierkegaard sind Klage, Leidenschaft, Situation die Bedingungen des Verstehens. Es gibt einen wichtigen Unterschied: Die erbauliche Rede versucht die theologische Erklärungsdimension des Dichters existentiell durchzuspielen. Den transzendent hervorgerufenen Glauben Hiobs versucht Kierkegaard ins Existieren hineinzunehmen, als subjektive Praxis zu verstehen. Um so energischer besteht er auf dem Zusammenhang von Ausspruch und Tat, Glaube und Leidenschaft, er formuliert also den höchsten Anspruch, den die Existenzdialektik stellen kann: nämlich ein Selbst zu werden[1756].

Kierkegaards Interpretation teilt sich in drei Abschnitte, die jeweils einen Satz meditieren: (1) Der Herr hat's gegeben[1757]; (2) Der Herr hat's genommen[1758]; (3) Der Name des Herrn sei gelobt[1759]. Die Einleitung paraphrasiert Hiob 1,1-5.13-21; die Himmelsszene wird also weggelassen, weil sich aus ihr die transzendente Erklärung des Glaubens von außen ergibt, die nicht über die glaubende Existenz aussagbar ist, sondern von ihr erfahren werden muß.

Den ersten Satz (1) stellt Kierkegaard als Erinnerung dar, die eine Form der Dankbarkeit ist, weil sie sich nicht dem Augenschein des Verlustes unterwirft. Gerade im Verlust wird Hiob die Güte des Herrn gegenwärtig und er ist aufrichtig und redlich genug, das zu sagen. Statt verzweifelt am Besitz festzuhalten oder das Verlorene schlechter zu

---

1751 GTB 606, 6.

1752 GTB 606, 5.

1753 GTB 606, 5. Hv. J.M.

1754 GTB 606, 5. Hv. J.M.

1755 Es ist nicht ratsam, in der Erbaulichen Rede eine Revision des in der Wiederholung gefällten Urteils über Hi 1,21 zu sehen, wie es H.-P.Müller tut (Welt als Wiederholung, 357 Anm.6). Müller möchte ferner die These der modernen Hiobforschung, die Dichtung sei ein Korrektiv der älteren Rahmenerzählung, mit der kritischen Ansicht des Dichters über Hi 1,21 vergleichen. Doch scheint dieser Vergleich nicht so glücklich zu sein, weil der Dichter sehr wohl die in Hi 1,21 implizierte theologische Lösung kennt und sich beide Aspekte gegenseitig fordern; Müller unterschätzt den konstruktiven Zug in Kierkegaards Hiobdeutung, in der zwei Perspektiven auf *ein Ganzes* vorliegen.

1756 Vgl. Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 156.

1757 GTB 606, 11-15.

1758 GTB 606, 15-18.

1759 GTB 606, 18-19.

machen als es war, auch anstatt es in einer Traumwelt schöner sich vorzuspiegeln, begreift Hiob die Vergangenheit als das, was sie wirklich war, als eine Gabe des Herrn. Hiob bringt Gott nicht um seine Gabe und sich nicht um das eigene Selbst, weil er es nicht mit dem verlorenen Objekt identifiziert, sondern im Gottesverhältnis begründet.

Wie Hiob im Verlust das ursprüngliche Verhältnis zu Gott zur Geltung kommen läßt, so interpretiert er in der Folge, wiederum gegen den Augenschein, die Erfahrung so, daß Gott als Subjekt des Geschehens angesprochen wird. Der zweite Satz (2) muß betont werden "Der *Herr* hat's genommen...", es sind nicht die Sabatäer, der Zufall, die eigene Schuld. Wie in der Wiederholung führt auch hier Hiob alles auf Gott zurück und überwindet so die Welt (wie er in der Wiederholung das Weltbewußtsein weggearbeitet hatte).

Die Weltüberwindung Hiobs ist im Lobpreis (3) zusammengefaßt. Der Lobpreis ist die Probe auf die Gültigkeit des Grundverhältnisses zwischen Hiob und Gott und dies kann nun, nach dem Verlust der irdischen Güter, womöglich noch innerlicher sein als vorher. Hiob und Gott sind dieselben geblieben, aber es steht nichts mehr zwischen ihnen als der Freimut des Glaubens und die Vertraulichkeit.

Die Spannung der Hiobbilder zwischen der Wiederholung und der Erbaulichen Rede ist nicht zu verkennen. Sie ist auch der Hiobexegese bekannt und beruht auf inzwischen konstanten Wahrnehmungen des Textes. "Inzwischen" muß man sagen, weil diese Wahrnehmungen rezeptionsgeschichtlich gesehen erst in der Zeit Kierkegaards ausgebildet und einander gegenübergestellt werden konnten. Die beiden Gesichter Hiobs, die Kierkegaard und der Dichter wahrnehmen, reflektieren objektiv einen Stand der Exegese, auf dem man zwischen Prolog und Dialog unterscheiden kann. Diese Differenz war zwar schon länger bekannt, wurde aber zu einem bewußten exegetischen Tatbestand erst um die Wende zum 19.Jahrhundert herum, als damit begonnen wurde, den Dialog vom Rahmen zu trennen[1760]. Zugleich begann metaexegetisch der Hiob des Dialogteils den geduldigen Hiob zu verdrängen. Kierkegaards Lektüre setzt beides voraus: einerseits die Differenz von Prolog und Dialog, und die Möglichkeit, einen dieser Teile in der Deutung zu bevorzugen. Erst die Verknüpfung beider Voraussetzungen ist das Zeichen dafür, daß Kierkegaards Auslegung ins 19.Jh. gehört.

Anders als Kierkegaard hat sich die Exegese sich dem Problem zweier Hiobbilder kaum gestellt, weil die technischen Operationen der Literarkritik die Probleme der Deutung beseitigten. Dennoch hätte sich das Problem auch im Kontext einer Frage danach stellen können, wie der Umschlag vom einen zum anderen Hiob etwa im Hinblick auf eine anzunehmende Redaktionsgeschichte erfolgt sein könnte; vielleicht erscheint es ungewöhnlich, daß niemand dieses Problem aufgriff. Aber es gibt vermutlich in jedem Vorgang der Exegese einen inneren Zwang zur Einheit des Mannigfaltigen im Gegenstand, so daß auch die Hiobexegese letztlich die Einheit einer Hiobperson voraussetzt, auch wenn und womöglich gerade wenn die Textentstehung literarisch durch einen Redaktionsprozeß erklärt und nicht mehr biographisch als Darstellung eines wirklichen Geschehens aufgefaßt wird. Denn es fällt auslegungsgeschichtlich auf, daß in der Exegese immer ein Aspekt dominierte, der für den ganzen Hiob stand. Wie die ältere Exegese den geduldigen Hiob wahrnahm (und ihr mitunter der klagende zum Problem wurde), so verlagerte sich für die Auslegung des 19.Jh. das Schwergewicht eindeutig auf den Hiob des Dialogs (weithin ohne daß der Hiob des Rahmen ein Deutungsproblem gebildet hätte). Mit einem Widerspruch, einer Spannung in der Person zu denken, ist zweifellos erheblich schwieriger. Es war im-

---

1760 Vgl. o. S.137ff.

merhin in Reformation möglich[1761], und noch die Orthodoxie konnte die Spannung in ein biographisches Muster integrieren. Kierkegaards Interpretation läßt die einlinig-moralische des 18.Jahrhunderts hinter sich und ist m.W. die erste moderne Lektüre, die das Neben- und Gegeneinander möglicher Hiobbilder zum Thema macht.

Dabei kann Kierkegaard Hiob auch komplementär beschreiben: Tun (Hiobs Freiheitsstreben) und Sprechen (Hi 1,21) gehören zusammen. Doch dieses Ergänzungsverhältnis kann in der wirklichen Existenz kein harmonisches Nebeneinander bilden, sondern setzt sich in einen Widerspruch auseinander. Das Gegeneinander entspringt für Kierkegaard mit dem notwendigen subjektiven Interesse der Leser; es liegt als eine gewisse existentielle Notwendigkeit darin, daß Hiob zwei Gesichter zeigt. Kierkegaard kommt es darauf an, den Einzelnen darauf hinzuweisen, daß die beiden Gesichter zu einer Person gehören, mithin, daß die Wahrnehmung des Dichters (notwendig) einseitig ist, weil sie ihm in Gefühl und theologische Erklärung auseinanderfällt, während umgekehrt die Wahrnehmung des durchschnittlichen Rezipienten (Hi 1,21) auf das Interesse eines Einzelnen, wie es der Dichter war, aufmerksam zu machen ist, damit die Tat (ein Einzelner zu werden) zum Bekenntnis (vor Gott ein Einzelner zu sein) in die Möglichkeitsspannung der Existenz tritt.

6.1.3 Hiob und Abraham

Die "Wiederholung" und "Furcht und Zittern"[1762] erscheinen zur gleichen Zeit. In Furcht und Zittern spielt Abraham die Hauptrolle und damit tritt eine alte, schon biblische und talmudische Konstellation wieder auf[1763]. Auch Hegel nennt Abraham und Hiob zusammen[1764]. Wenn das Thema des Hiobbuchs im Sinne einer Prüfung bestimmt wird, liegt der Bezug zu Abraham nahe; so auch bei Niemeyer (1776), für den "die Geschichte des Buchs Hiob der Hauptsache und dem Hauptzweck nach keine andre, als die Prüfung Abrahams bey Isaaks Aufopferung" ist[1765].

Vergleicht man die Hiob- und Abrahamlektüre bei Kierkegaard, so läßt sich das Interessenprofil, das in der Hiobinterpretation der Wiederholung gegeben ist, genauer bestimmen.

Abraham- und Hiobgeschichte haben ein gemeinsames Thema. Es läßt sich umschreiben als Erschütterung der Selbstverständlichkeit und allumgreifenden Gültigkeit des ethischen Allgemeinen durch die höhere Sphäre des Religiösen. Hiob und Abraham stellen jeweils verschieden akzentuierte Ausprägungen des Glaubens dar, der mit der Ethik zusammenstößt, so daß es zur sogenannten "teleologischen Suspension des Ethischen" durch die Prüfung kommt[1766]. Hiob wird von der Prüfung in den Konflikt mit der ethischen Interpretation der Wirklichkeit geworfen, den er glaubend besteht (wobei er das Allgemeine verläßt). Abrahams Prüfung fordert, wider die Ethik den Sohn zu opfern,

---

1761 Der widersprüchliche Zusammenhang von Sünde und Glaube, den die Reformation in Hiob sah, erlaubte eine Kierkegaard ähnliche Wahrnehmung (was umgekehrt zeigt, daß Kierkegaards Auslegung nicht ohne die theologische Tradition zu denken ist). Calvin bemerkt zu Hi 3: "Was ist das doch für eine seltsame Veränderung, die auf einmal mit Hiob vorgeht! Es liegt doch gar kein neuer Anlaß vor, sich so zu erbittern und den Tag seiner Geburt zu verfluchen - und gleichwohl tut er's, nachdem er sich sieben Tage so geduldig erwiesen! Er ist scheinbar ein ganz anderer geworden." (Hiobpredigten, 63) Der Umschlag hat für Calvin entsprechend seinen theologischen Interessen Sinn als warnendes Beispiel für das immer noch sündige Sein auch des Frommen, wenn Gott ihm seine Hilfe entzieht: "Aber so ist der Mensch: man braucht nur die Hand umzudrehen, und alle unsere Kraft ist verschwunden, wenn uns Gott nicht mehr beisteht ... " (A.a.O., 63). Was für Calvin die Schwäche des Menschen, ist für Kierkegaard dialektisch die Stärke. Die existenzdialektische Wendung der reformatorischen Anthropologie macht die Existenz in der Sünde zur Voraussetzung des Glaubens.

1762 Zitiert wird nach Ausgabe, die auch den Text der Wiederholung bietet (Anm.6).

1763 Vgl. Uz in Hi 1,1 und Gen 22,21; Bb 16a; in der christlichen Patristik vgl. auch Didymos d. Blinde, Kommentar zu Hiob I, 41.43; ferner in neuerer Zeit M.Stockhammer, Das Buch Hiob. Versuch einer Theodizee, 7-11 und passim.

1764 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 4a, 345.

1765 Charakteristik, 482.

1766 Vgl. den thematischen Abschnitt in Furcht und Zittern (Ausgabe Anm. 6), 237-253.

womit es zur Kollision von ethischer Forderung, seinen Sohn zu lieben und göttlicher Forderung kommt. Die absolute Pflicht gegen Gott erniedrigt das Ethische zum Relativen.

Abraham- und Hiobgeschichte haben eine vergleichbare Struktur. Vom Glauben geht die Erzählung aus über die Prüfung zum Glauben zurück; auch das Nichtopfern Isaaks ist eine Wiederholung. Es lassen sich zwei wesentliche Unterschiede festhalten: (1) Das Thema der teleologischen Suspension des Ethischen bei Abraham ist das *Opfer*, das von Gott geforderte mit dem Allgemeinen konfligierende *Tun*; bei Hiob dagegen das *unschuldige Leiden*, das von Gott gesetzte mit dem Allgemeinen konfligierende *Sein*. (2) Auch die Zielsetzung der Interpretation ist dementsprechend eine andere. Abraham wird als "Ritter des Glaubens" dargestellt, der seinen Glauben, durch den er Isaak erhalten hat, bewähren muß. Dieser Vorgang kann sich keinem Interesse erschließen, er erscheint von Anfang an unmenschlich. Anders Hiob, bei dem das Menschliche fasziniert, das doch zugleich geheimnisvoll berührt ist von der Transzendenz. Daher erscheint Hiob dem Dichter nicht als Held des Glaubens, sondern in seiner menschlichen Leidenschaft. Der Dichter nähert sich Hiob mit Vertrauen und Zuversicht, "weil alles bei ihm so menschlich ist"[1767]. Abraham dagegen wird als fremd empfunden, wie aus einer anderen Welt[1768].

Abraham und Hiob werden in ihrem Gegensatz stringent vom Gedanken der religiösen Kritik der Ethik her erklärt. Die teleologische Suspension des Ethischen zeigt sich in zwei extremen biblischen Geschichten, die das Allgemeine von zwei Spannungspolen aus in Frage stellen. An Abraham erscheint die Transzendenz, an Hiob die Immanenz bewundernswert[1769]. Beide Figuren sind aber paradox auf das jeweilige Gegenteil bezogen. Abrahams Transzendenz erhält ihre Spannung aus der in aller Entfernung von allem Menschlichen doch großen Nähe des Allgemeinen, dessen Schwerkraft dafür sorgt, daß der Ritter des Glaubens "nur langsam und kriechend vorankommt", und "*in jedem Augenblick* ... eine Möglichkeit (besteht), reumütig zum Allgemeinen zurückzukehren"[1770]. Hiobs Immanenz, seine Menschlichkeit, aber birgt doch auch die Transzendenz, so daß der Leser hineingeführt wird in die doppelbödige Leidenschaft. Deren Grund ist die in aller Verborgenheit gegenwärtige Nähe Gottes und nur so wird das Verlassen des ethischen Allgemeinen ermöglicht.

6.1.4 Die theologische Präzisierung des Hiobproblems im Rückblick von J.Climacus

1846 gibt Johannes Climacus in der "Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift" eine Übersicht über die pseudonyme Schriftstellerei[1771] und entwirft aus dem Rückblick die Einheit des Weges, den man gehen muß, um Christ zu werden[1772]. Dabei handelt es sich um eine rekonstruierende Systematisierung, die die Wiederholungsinterpretationen der Pseudonyme im Ganzen bestätigt, im Einzelnen aber präzisiert und korrigiert[1773]. Dabei kommt den Beispielen Hiob

---

1767 Wiederholung, 415.

1768 Abraham kann nicht sprechen, kann sich nicht verständlich machen, vgl. Furcht und Zittern, 262; "Der wahre Ritter des Glaubens ist immer die absolute Isolation" (269). Abraham steht gewissermaßen jenseits der "Grenze des unbekannten Landes" (311), während Hiob sich in "Grenzstreitigkeiten" verwickelt sieht (also im Konfinium zur Religion steht [Wiederholung, 421]).

1769 Vgl. Furcht und Zittern, 311: "... Abraham kann ich nicht verstehen, ihn kann ich nur bewundern."

1770 Furcht und Zittern, 267. Hv. J.M.

1771 Als "Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur", AUN, 401ff.

1772 Dieser Weg soll zeigen, daß "Christentum - mit seinen zentralen Begriffen wie Sünde, Unsterblichkeit, Glaube, Paradox ... unerreichbar (ist) für die Wissenschaftlichkeit der Zeit, ihr 'systematisches Denken'". (Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 1) Vgl. als Überblick Theunissen/Greve, Einleitung in Materialien zur Philosophie S.Kierkegaards, bes. 33-39. Einzelheiten bei K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 54ff.

1773 Daß jedes Pseudonym seine eigene Sichtweise der Wiederholung besitzt, hat K.Schäfer gezeigt. V.Haufniensis, der Autor des Begriff Angst, deutet Constantius um, Climacus interpretiert beide. Dieses Spiel der Interpretationen bezieht sich wesentlich auf die gewissermaßen systematischen Aspekte des Kierkegaardschen Denkprojekts, also auf den metaphysikanalytischen und existenzdialektischen Wert des Wiederholungsbegriffs, nicht auf die religiösen Paradigmen (vgl. K.Schäfer, Hermeneutische Ontologie, 151-158 und die dazugehörenden Anmerkungen).

und Abraham nur eine Nebenrolle zu, ja genau genommen wird wohl Abraham, nicht aber Hiob erwähnt[1774]. Da Climacus die subjektive Darstellung der Pseudonyme bewertet, kommt er im Falle der Wiederholung lediglich bis zu Constantius. Doch was Climacus über Abraham sagt, ist sinngemäß auf Hiob übertragbar. Beide geraten durch die rückschauende Interpretation in ein kritisches, christlich-theologisches Licht. Hier wird die Präzisierung vollzogen, die Hiob darauf festlegt, eine alttestamentliche, nicht aber christliche Figur zu sein.

Der springende Punkt dabei ist das bereits vom Dichter beobachtete Verhältnis von Transzendenz und Zeit. Dem Bedürfnis des Dichters entsprach Hiob, der eine zeitweilige Prüfung zu ertragen hatte, ein, wie jetzt im Spiegel der Argumentation von Climacus deutlich wird, für die christliche Religiosität unzureichendes Beispiel[1775]. Christlich ist das paradoxe Verhältnis zur Transzendenz, die Ewigkeit der Prüfung und des Leidens ohne die Möglichkeit, ihm einen positiven Ausdruck im Existieren geben zu können, wie es Hiob in der Wiederholung zuteil geworden war[1776].

Hiob und Abraham werden von Climacus als religiöse Paradigmen bezeichnet, die im Verhältnis zu den Pseudonymen die "Irregularität" bezeichnen, eine Existenzmöglichkeit, die den Pseudonymen nicht erreichbar ist. Die biblischen Figuren sind religiöse Ausnahmen vom Allgemeinen. Ohne Hiob direkt zu nennen[1777], sagt Climacus über seine Geschichte, daß in ihr die teleologische Suspension des Ethischen eine Prüfung sei. "Prüfung entspricht wieder dem, daß das religiöse Paradigma die Irregularität ist; denn ethisch gesehen ist eine Prüfung undenkbar, da das Ethische als das immer Gültige gerade das Allgemeingültige ist. Die Prüfung ist der höchste Ernst des religiösen Paradigmas"[1778]. Das scheint eine im wesentlichen neutrale, die transzendenten Dimensionen respektierende Beschreibung der Kategorie der Prüfung in der Wiederholung zu sein. Climacus folgt aber nun dem Interesse, eine Grenze auszumachen, über die die Reflexion weitergehen soll. Diese Grenze verläuft zwischen Religiosität A und B. Alle die Ethik kritisierenden religiösen Aspekte der pseudonymen Schriftstellerei werden jetzt unter den Begriff der Religiosität A gefaßt, als zwar nachethische, "aber noch in menschlicher Selbstverfügung gestaltete Existenzform"[1779], die nur erst die notwendige Vorbereitung auf das christliche Existieren sei[1780]. In Religiosität A ist immer noch Subjektivität als Wahrheit vorausgesetzt, so daß es sich letztlich um heidnische Religiosität handelt, die über die Erinnerung oder die Wiederholung in der Zeit nicht hinauskommt. Dieser Begriff der vorchristlichen Religiosität schließt auch die alttestamentlichen Figuren ein, doch selbst in diesem Bereich dürften sie nur ein Anfangsstadium markieren. Denn das Problem des Christwerdens kann an ihnen im Grunde gar nicht dargestellt werden, weil ihr Verhältnis zum ewigen Telos unaufhebbar ästhetisch, ausdrucksfähig im Irdischen und narrativ aussagbar ist. Zum Problem wird hauptsächlich die ihnen in den frühen

---

1774 K.Schäfer urteilt, Climacus übergehe die Hiobproblematik des Dichters und unterinterpretiere sie, während umgekehrt V.Haufniensis im Begriff der Angst sie zu hoch bewerte. (Hermeneutische Ontologie, 310)

1775 Vgl. schon Wiederholung, 439 den Kommentar Constantius', der das Problem der Zeit für die Religion anhand des Dichters aufzeigt; anders als der Dichter ruhe ein religiöses Individuum in sich selbst und verschmähe alle Knabenstreiche der Wirklichkeit.

1776 Vgl. die ausführlichen Erörterungen von Climacus über das Leiden im Verhältnis zur Ewigkeit im Unterschied zum Leiden, das durch die Aussicht auf sein Ende ein unaufhebbar ästhetisches Moment erhält: AUN 611-723, bes. 628.

1777 Vgl. AUN 414-416 die Ausführungen über die Wiederholung.

1778 AUN, 415.

1779 Theunissen/Greve, Einleitung, 35.

1780 Vgl. dazu die Nachzeichnungen der Übergänge (Konfinien) durch Climacus AUN 559ff. Religiosität A beginnt beim existentiellen Pathos (Christwerden) und bleibt die Voraussetzung für Religiosität B (Christsein), vgl. AUN 759ff.

Schriften zugeschriebene Transzendenz, die jetzt von christlich-paradoxer Transzendenz explizit unterschieden werden muß.

Climacus bezeichnet die Prüfung "nur" als einen Durchgang. Der "Geprüfte kehrt wieder zum Existieren im Ethischen zurück"[1781]. Daran läßt sich zeigen, daß die Hiobinterpretation des Dichters keineswegs eindeutig war. Denn zweifellos war es sein Interesse, die Prüfung in der Zeit beendet zu sehen, und das fand er in Hiob erzählt. Ebenso zweifellos aber hatte er der Hiobgeschichte das im Zweifach der Wiederholung symbolisierte transzendente Moment zugeschrieben, die Wiederholung als radikal neue, schuldbefreite Existenz verstanden. Hier greift Climacus klärend ein: Die Annahme einer der christlichen entsprechenden Paradoxie von Transzendenz und Immanenz ist für das Hiobbuch nicht zulässig. Die theologische Pointe der Hiobgeschichte für den Dichter wird damit umgedeutet zu einer bloßen Rückkehr ins Ethische. Das Zweifach der Wiederholung ist für Climacus nicht neue Qualität, sondern das Noch-Einmal des alten Zustands. Nur wenn die Prüfung eine dauernde sei und das Individuum prinzipiell daran gehindert sei, der ethischen Forderung nachzukommen, könne man von der Sünde als Zustand des Menschen sprechen, die der Anfang der religiösen Ordnung der Dinge sei, weil erst dann die Subjektivität die Unwahrheit sei: "Die Sünde ist ein entscheidender Ausdruck für die religiöse Existenz. Sobald die Sünde nicht gesetzt ist, bleibt die Suspension ein transitorisches Moment, das wieder verschwindet, oder als das völlig Irreguläre außerhalb des Lebens bleibt."[1782] Dagegen sei Abraham (und für Hiob darf ähnliches angenommen werden) nicht prinzipiell ungleichartig mit dem Ethischen gewesen, er hätte es während der Prüfung realisieren können, indem er das Opfer verweigert hätte und Hiob hätte der ethischen Interpretation seines Leidens zustimmen können. Abraham und Hiob sind in Bezug auf die Sünde unterentwickelt, Unrechthaben vor Gott "ist keine Bestimmung der Sünde als Grund"[1783], es ist nicht paradox genug, weil es in irdischer Existenz darstellbar ist, wie der Hiobschluß zeigt. Jetzt aber soll die Suspension des Ethischen dauernd sein, das Ethische nicht länger als Möglichkeit, sondern als Unmöglichkeit der Realisierung der absoluten Forderung zu verstehen sein. Und schon Religiosität A steht eigentlich jenseits von Hiob, insofern sie mit der Dauerhaftigkeit der Prüfung rechnet[1784]. So ist die Hiobfigur aus der Sicht der späteren Schriften ein ungeeignetes Beispiel für die Wiederholung, weil Freiheit irdische Gestalt gewann. Für den späteren Kierkegaard bleibt das wesentlich hinter dem paradoxen Verhältnis von Immanenz und Transzendenz zurück, das für das Christliche kennzeichnend ist[1785]. Hier wirkt sich der biographische Impuls zur Einsicht aus, daß Hoffnung auf irdische Wiederholung christlich nur dann ist, wenn sie paradox ist[1786]. In der Sache kommt damit auch die Auffassung der christlichen Hiobexegeten des 19.Jh. zur Geltung, denen Hiobs Rückkehr in die Endlich-

---

1781 AUN, 418.

1782 AUN, 420.

1783 AUN, 421. Bezogen auf den Schluß von Entweder-Oder: "Das Erbauliche, das in dem Gedanken liegt, daß wir gegen Gott immer unrecht haben" (Entweder-Oder, hg.v.H.Diem u. W.Rest, 923ff).

1784 Vgl. AUN, 611ff.

1785 Vgl. G.Malantschuk, Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard, 463-495, bes. 468f.474.

1786 Die Wende in der Auffassung der alttestamentlichen Figuren ist sowohl eine Korrektur als auch eine Konsequenz aus den früheren Anschauungen. Climacus kann sich mit Recht auf Constantius und den Dichter berufen, die beide bereits das Problem von Endlichkeit und Wiederholung bemerkt haben. Biographisch müßte man, wie E.Hirsch, Kierkegaardstudien II, 153 zeigt, von einer Korrektur sprechen, die genauer darin besteht, daß die existentiellen Erfahrungen Kierkegaard gelehrt haben, daß Figuren wie Hiob ungeeignete Beispiele für christlich existentielles Pathos sind wegen ihres konstitutiven Bezugs auf die Endlichkeit. Es ändern sich also die hermeneutischen Bedingungen, und in der Folge davon die Auffassung der Hiobfigur wesentlich an dem einen Punkt, daß nunmehr das Zweifach der Wiederholung seine transzendente Dimension verliert; insofern ist G.Malantschuk im Recht, wenn er sagt, daß Climacus mit "Transzendenz" "freilich nicht jene (meine), zu der sich Hiob und Abraham verhielten, sondern eine dem Menschen entgegenkommende, nämlich den Gott in der Zeit, also eine Transzendenz in der Immanenz." (A.a.O., 474, vgl. auch 490)

keit zum Beleg für die Vorchristlichkeit der Problemlösung wurde, die sie aber, anders als Kierkegaard, zugleich gerne vermieden gesehen hätte.

6.1.5 Weitere Belege für die Hiobauffassung Kierkegaards

Aus dem Standpunkt von Climacus lassen sich alle theologischen Präzisierungen ableiten, die in der Folge an der Hiobinterpretation vorgenommen werden. Es ist wahrscheinlich, daß Kierkegaard eben wegen der Absicht, das christliche Denkprojekt voranzutreiben, vergleichsweise selten auf das Hiobbuch zurückgekommen ist. Aber die Art, wie er es jetzt behandelt, bringt, auch rezeptionsgeschichtlich gesehen, eine ungewöhnliche Sicht der Hiobfigur hervor. In chronologischer Reihenfolge werden jetzt die beiden Hauptbelegstellen behandelt[1787].

a) In der dritten Abteilung der 1847 erschienenen "Erbaulichen Reden in verschiedenem Geist", mit denen die eigentlich christliche Schriftstellerei Kierkegaards beginnt[1788], wird Hiob erwähnt in einer Rede mit dem Titel "Das Frohmachende darin, daß ein Mensch im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet"[1789]. Das Hiobbuch wird hier von der christlichen Religiosität "B" aus in den Blick genommen und am christlichen Schuldbewußtsein gemessen. Dabei bringt Kierkegaard den prinzipiellen Unterschied zwischen dem christlichen Schuldbewußtsein und dem alttestamentlichen Hiobbewußtsein, vor Gott unrecht zu haben, zur Geltung. Zwischen beiden gibt es keinen kontinuierlichen Übergang. Das alttestamentliche Unrechtsbewußtsein steht, wie Climacus in der Nachschrift argumentierte, gegenüber dem christlichen Schuldbewußtsein wegen seiner Zeitlichkeit und mangelnden Innerlichkeit zurück. Alttestamentliches Reden vom Menschen vor Gott in Recht und Unrecht ist, wie Kierkegaard nun sagt, notwendig objektivierendes Reden und zwar deswegen, weil Recht und Unrecht nicht ohne Ausdruck im Äußeren und Endlichen sein können. Wenn Hiob vor den Menschen unschuldig leidet, dann können "wir Menschen von ihm in seinem Verhältnis zu Gott sagen, er habe wider Gott unrecht"[1790], und das Unschuldigleiden eine Prüfung Gottes nennen. Die Differenz zur Wiederholung ist deutlich: War dort die Kategorie der Prüfung noch rein transzendent und subjektiv gewesen, so ist sie jetzt zu einer Redeweise geworden, die von außen her das Ergehen Hiobs theologisch-theoretisch beschreibt. Der kunstvolle Deutungszusammenhang (die Transzendenz erklärt die Immanenz) ist aufgelöst: Das Hiobbuch kann nur Immanenz beschreiben, die Transzendenz der Innerlichkeit ist ihm verwehrt. Vorstellungen von Glück und Unglück, das Irdische überhaupt, spielen in Hiobs Geschichte eine Rolle, Hiobs Unrecht ist ein ebenso zeitliches wie sein Recht und erreicht die unzeitlich-ewige Dimension der Schuld nicht. Aber immer noch gilt Hiob als Vorbild für das menschliche Geschlecht und er ist es "nicht erst am Tage des Kummers ... geworden, er war es schon in den guten Tagen, und dadurch wohl vorbereitet, in der Prü-

1787 Neben diesen beiden Stellen ist noch zu nennen eine Passage in den 1845 erschienenen Stadien auf des Lebens Weg. Sie betrifft die Gottesrede, weist aber nur einen entfernten Bezug zu der früheren Hiobinterpretation auf. Immerhin zeigt sie, welche Schwierigkeiten Kierkegaard mit der Gottesrede hat. Denn er ist der Auffassung, daß Gott nicht in verobjektivierendem Sinne als eine Person außerhalb des Menschen mit den Menschen spricht, sondern im Konflikt des Menschen mit sich selbst, in der widersprüchlichen Innerlichkeit des Menschen. Daher "ist es im Plan des Hiobbuchs der schwache Punkt, daß Gott sich in den Wolken zeigt und zugleich durch seine Rede sich als der fähigste Dialektiker kundtut; denn was in Wahrheit Gott zu jenem furchtbaren Dialektiker macht, ist gerade, daß man ihn ganz anders auf dem eignen Leibe hat, und hier ist das leiseste Rauschen seliger und das leiseste Raunen entsetzlicher, als wenn man ihn auf dem Wolkenthron erblickt, oder ihn über den Erdenreichen donnern hört." (Stadien, Ges.Werke, 15.Abt., GTB 611, 335) Kierkegaard bevorzugt als Bild des redenden Gottes das sanfte Sausen, in welchem Gott Elia erscheint, vgl. Christliche Reden, Ges.Werke, 20.Abtlg., GTB 618, 114f.

1788 Vgl. die geschichtliche Einleitung zur 18.Abtlg. der Ges.Werke, GTB 615,XI.

1789 Erbauliche Reden, Ges.Werke, 18.Abtlg., GTB 615,278-302.

1790 GTB 615,298.

fung zu bestehen."[1791] Auch und vielleicht gerade indem er die Prüfung besteht, behält Hiob nur unrecht wider Gott; seine in der "Wiederholung" als transzendent gesetzte neue Existenz ist nicht unterschieden von allem Irdischen; so wird Hiob stets wider Gott unrecht haben, aber nie zum Schuldbewußtsein des ewigen Unrechts wider Gott durchstoßen. Hiob ist gefangen im alttestamentlichen Vorstellungskreis.

Doch Kierkegaard erörtert nun in einer längeren Sequenz den gleichsam religionsgeschichtlichen Übergang des alttestamentlichen Unrechts- zum neutestamentlichen Schuldbewußtsein[1792]. Unverkennbar geht es dabei um Hiob. Hier liegt in wenigen Andeutungen eine ganz selbständige, aus der Auslegungstradition kaum herzuleitende, Hiobdeutung vor. Der Übergang zum Neuen Testament wird mit den Begriffen der Ungeduld und Empörung beschrieben, er tritt ein, wenn jemand im alttestamentlichen Vorstellungskreis mit seinem Unrechthaben nicht mehr zufrieden ist[1793]. Dann setzt nämlich die Verinnerlichung ein. Der Geprüfte redet mit sich selbst vor Gott "und dann rückt das letzte Aufgebot in den Kampf: im Verhältnis zu Gott leidet ein Mensch stets schuldig."[1794] Anders gesagt: das Bewußtsein der Schuld greift den Empörer an.

Das aber kann alttestamentlich nur von außen beschrieben werden. Folgerichtig sucht Kierkegaard die Hiobhaltigkeit dieses Übergangs in den Freundesreden auf. Denn die Freunde repräsentieren ebenso wie Hiob das Gottesverhältnis im alttestamentlichen Vorstellungskreis, sie argumentieren mit den Kategorien Recht und Unrecht und sie sehen in Hiob den Empörer gegen Gott. Sie wissen nicht, was sie da sehen und wissen nicht, wie sie es benennen sollen. Eigentlich wollen sie Hiob sagen, "daß ... ein Mensch im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet."[1795] Der strukturelle Mangel dabei besteht (1) darin, daß Hiob selbst nicht weiß, daß er ein Empörer ist und (2) darin, daß die Freunde keinen Begriff des Unschuldigleidens besitzen. Schuldig sein vor Gott ist nur christlich möglich, mit dem Leben des Menschen vor Augen, der unschuldig vor Gott gelitten hat. Die Freunde aber kennen Christus nicht, der allein die Rede von der Schuld des Menschen möglich macht.

"Das Höchste, was die Juden kannten, war eben eine solche Frömmigkeit wie die Hiobs; und deshalb war es doppelt anmaßend und doppelt ungerecht von den Freunden, zu Hiob derart zu sprechen. Der Christ hingegen weiß, daß es nur einen Einzigen gibt, aber auch, daß es Einen gibt, der vor Gott unschuldig gelitten hat. Mit ihm darf kein Mensch sich

---

1791 GTB 615,299.

1792 Das neutestamentliche Schuldbewußtsein entspricht dem Sündenbewußtsein, das alttestamentliche Unrechtsbewußtsein dem Schuldbewußtsein, das noch nicht Sündenbewußtsein ist.

1793 Der Empörer bewegt sich immer noch in der vorchristlichen Subjektivität der Religiosität "A", jedoch auf dem Wege zu "B". E.Hirsch hat diesen Übergang folgendermaßen beschrieben: "Diese Religiosität (sc. A) ist Anbetung, aber an ihrem Rande stehn das Ärgernis an Gott, die Empörung wider Gott und die Nacht des Entsetzens. Wo die Subjektivität die Richtung auf das Ja zum Gotterleiden trotz Schuldgefühl und Anfechtung festhält, wird das Gefühl der Gegenwart Gottes als eine immer noch fortschreitende Vernichtigung erfahren, die seltsamerweise von einer die Liebe Gottes ahnenden Seligkeit durchblitzt werden kann. ... Die menschliche Subjektivität strandet bei ihrem Versuch, das Gottesverhältnis zu verwirklichen, in der ständigen Krise eines an Gott Sterbens, und eben dies ist die tiefste innerlichste Existenz, welche innerhalb reiner Humanität gewonnen werden kann. ... Jenseits dieser rein humanen Möglichkeiten liegt die letzte Existenzsphäre, die christlich-religiöse ... Sie trägt den ganzen Prozeß der Verinnerlichung von der ersten ethischen Entscheidung bis zum ganzen Schuldbewußtsein als ihren unveräußerlichen Lebensrhythmus in sich. Jedoch umfängt sie diesen Prozeß mit der Freiheit und Vollmacht eines neuen Gottesverhältnisses ... Das Neue am Gottesverhältnis ist ein durch den Glauben an Christus den Versöhner gegebnes Zwiefaches: einerseits die Verschärfung des religiösen Schuldbewußtseins zum bestimmten Sündenbewußtsein, das den Menschen nun wirklich zerbricht, anderseits die Möglichkeit, kraft der Vergebung der Sünde mit Gott zu leben in der seligen Gewißheit, ihm zu gefallen und ihm dienen zu dürfen." (Geschichte V, 464f)

1794 GTB 615,300.

1795 GTB 615,301.

vergleichen oder sich mit seinem Maß messen; zwischen Ihm und jeglichem Menschen ist ein ewiger Unterschied: deshalb gilt nun mit erneuerter Klarheit, daß *ein Mensch* im Verhältnis zu Gott stets schuldig leidet."[1796]

Der leidenschaftliche Aufstand Hiobs führt nicht allein in die Dialektik von Recht und Unrecht, sondern ist virtuell, im Spiegel der Freundesargumentation, schon der Widerstand des Sünders gegen Gott, für den lediglich der christliche Begriff fehlt und heilsgeschichtlich fehlen muß. Damit aber stellt Kierkegaard etwas dar, was so in der Rezeptionsgeschichte noch nicht gesagt wurde. Die Betonung der Sünde Hiobs widerspricht der Aneignung Hiobs als leidender Gerechter, die gelegentlich in der christlichen Exegese vorkommt[1797]. Kierkegaard behauptet das Gegenteil der Gerechtigkeit: Hiob bringt Schuld und Sünde hervor. Das ist rezeptionsgeschichtlich die äußerste Opposition zur altkirchlichen Hiobaneignung als Heiliger und auch zur religionsphilosophischen Lektüre. Für Kierkegaard ist das Hiobbuch in vermutlich singulärer Weise ein Vorverweis auf Christus. Hiob bildet nicht als leidender Gerechter die alttestamentliche Analogie, sondern als Empörer den radikalen typologischen Gegensatz zu Christus. Kierkegaard führt allerdings diesen typologischen Bezug nur ganz indirekt durch, als sich selbst undurchsichtige Sprechweise der Freunde. Aber auch so deutet er an, daß das Hiobbuch über den Rand des Alten Testament hinausreicht und sich etwas ankündigt, was in ihm nicht verstanden werden kann.

Die Hiobexegese des 19.Jh. sah in Hiob den Übergang ins Neue Testament, auch dort war Hiob ein negatives Moment, aber der Zweifler und Skeptiker negierte das Alte Testament, der Übergang bestand entweder in der sehnsüchtigen Ahnung des christlichen Glaubens oder, wie bei Ewald, in der über das Alte Testament hinausführenden Bewirkung des neuen Glaubens; für Kierkegaard weist Hiob in genauem Widerspruch dazu, als sich empörender Sünder, aufs Neue Testament voraus. Aufbegehrend erscheint Hiob in allen Fällen, allein die Richtung seines Aufstands ist grundverschieden.

b) In einer der 1848 erschienenen Christlichen Reden erschließt Kierkegaard einen weiteren Aspekt unter der Fragestellung des Vergleichs jüdischer und christlicher Frömmigkeit[1798]. Es geht um die Nachfolgeforderung als Spezifikum der christlichen Frömmigkeit. Hier bezieht sich Kierkegaard auf die Hiobauslegung der erbaulichen Rede von 1843 (und auch auf Abraham).

Anders als der Apostel Petrus (Mt.19,27) hat Hiob "nicht das Geringste verlassen, dagegen nahm ihm der Herr alles bis hin zum Geringsten. Hiobs Frömmigkeit besteht darin, daß er, nachdem ihm der Herr alles genommen, sprach: 'Der Name des Herrn sei gelobet', mithin darin, daß er demütig und gläubig, ja, Gott lobend, ihm dankend darein gewilligt, sich in den Verlust zu finden, oder den Verlust als sein Bestes zu nehmen. Anders mit dem Apostel, er hat alles verlassen, es mithin freiwillig aufgegeben; es ward wider ihn nicht Gewalt gebraucht, ihm auch nur das Geringste zu nehmen, nein, sondern er hat alles freiwillig aufgegeben. Dies ist das Christliche."[1799]

1796 GTB 615,302. Hv. Kierkegaard.

1797 Als leidenden Gerechten sieht Hiob z.B. A.Dillmann, Hiob, XI; andere sprechen von unverschuldetem Prüfungsleiden, wie z.B. L.Hirzel, Hiob, 2f. In diesen Auslegungen wirken zwar theologische Impklikate mit, sie werden aber nicht expliziert. Direkter drücken sich aus etwa Franz Delitzsch, Hiob (1876), 8 oder J.Diedrich, Hiob, 2f. In allen Fällen kann man als Vergleichspunkt zu Christus nur die Analogie des Leidens denken, nicht den Gegensatz der Sünde. Ein anderes theologisches Interpretament für das Hiobbuch ist im 19.Jh. die Unsterblichkeit, dazu vgl. bes. K.Schlottmann, Hiob, 49ff.

1798 Mit dem Titel : 'Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolget; was wird uns dafür?' (Matth.19,27) - und was wird uns dafür?, Ges Werke, 20.Abtlg., GTB 618,188-201.

1799 GTB 618,190.

Als Beschreibung der Hiobgeschichte ist das so richtig wie trivial. Aussagekräftig ist es nur dann, wenn in Hiob das Gegenüber der christlichen Frömmigkeit chiffriert ist. Und so ist Hiobs Glauben "jüdische Frömmigkeit. Jedoch *freiwillig* alles aufgeben, das ist Christentum."[1800]

Ein Rückblick auf die diskutierten Texte zeigt, daß die Wiederholung und die erbauliche Rede ein sorgfältig entworfenes Zusammenspiel einer doppelten Interpretation darstellen, in dem zwei Extreme verbunden werden: Glaube und Leidenschaft, Hi 1,21 und der Dialogteil. Diese ursprüngliche Hiobinterpretation Kierkegaards wird unter dem Blickwinkel der christlichen Religiosität limitiert mittels der Paradoxie von Transzendenz und Immanenz. Das Hiobbuch wird daher aus dem christlichen Wiederholungsbegriff herausgenommen, weil die Restitution Hiobs der nichtparadoxe Ausdruck der Transzendenz im Irdischen war. Aber durch den christlichen Zugriff gewinnt das Hiobbuch eine neue Funktion als Chiffre für die jüdisch-alttestamentliche Frömmigkeit[1801]. Gerade die Opposition zur christlichen Religiosität scheint aber auch die Aufmerksamkeit für eine verdeckte Typologie Hiob-Christus zu wecken, die rezeptionsgeschichtlich wahrscheinlich einzigartig auf dem oppositiven Kontrast beruht, deren Thema der Widerspruch von Schuld und Unschuld vor Gott ist, und die vielleicht bereits im entsetzlichen Prozeß zwischen Gott und Mensch, den Hiob in der Wiederholung abbildet, angekündigt war[1802]; die andere, traditionelle Art der Typologie scheint in der Erbaulichen Rede von 1843 vorzuliegen, die Hiob den äußersten Vorposten der Menschheit nennt, ihren Zeugen, der tröstet, "freilich nicht so, als hätte er ein für allemal erlitten, was von nun an nie mehr erlitten werden soll"[1803].

In den beiden Hauptphasen von Kierkegaards Auslegung kommen also die beiden wichtigen Linie der christlichen Hiobauslegung seit der Alten Kirche zum Tragen: die Identifizierung mit Hiob und Hiobs als Vorbild des Christen und, wenngleich weniger ausgeführt, dafür aber rezeptionsgeschichtlich ungewöhnlich, Hiob als Gegen-Typos Christi. Die erste Linie erscheint in der speziellen Form, die im 19.Jh. möglich war, mit interessierter Bevorzugung des Hiobs des Dialogteils. Dennoch bleibt Kierkegaards Auslegung der Hiobexegese des 19.Jh. auch fremd, sowohl durch die biographischen Impulse, die in ihr verarbeitet wurden, als auch dadurch, daß der klagende und streitende Hiob ein theologisch interpretierter Hiob ist. Die biographisch geweckte Aufmerksamkeit auf den irdischen Ausdruck von Hiobs Glauben in der Restitution läßt Kierkegaard in einen zentralen Problembezirk der Hiobauslegung des 19.Jh. eintreten, die beide Möglichkeiten sah: die noch alttestamentliche Verhaftung an der Endlichkeit und ihre schon ins Neue Testament vorausweisende Bestreitung. Die kritischen exegetischen Verfahrensweisen ließen die Hiobexegese in der Deutung die zweite Möglichkeit bevorzugen, sie war das eigentlich Gemeinte. Kierkegaard faßt den Text nicht historisch-kritisch

---

1800 GTB 618,190. Hv. Kierkegaard. Vgl. dort auch 191: "Gott hat nicht von Hiob geheischt, daß er selber etwas aufgeben solle, und als er Abraham versuchte, forderte er nur gerade Isaak." Hiob und Abraham bleiben die wichtigen Figuren auch als Chiffren der Vorchristlichkeit.

1801 Zum Verhältnis Kierkegaards zum Alten Testament vgl. E.Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 47; Zum Judentum vgl. auch Tagebücher III, 112f; IV, 4.7; V, 168f; 194f; 201f. Hier sind die typischen christlich-aufklärerischen Urteile vertreten: "jüdische Frömmigkeit (ein Hangen an diesem Leben, ein Hoffen darauf und Glauben daran, daß Gott einen in diesem Leben segnen werde ..., so daß der Beweis dafür, daß man Gottes Freund ist, darin liegt, daß es einem gut geht in der Welt)", Tagebücher IV, 7. Allerdings versteht Kierkegaard dies wie Hegel eher so, daß er das Judentum, das noch im Christentum besteht, kritisiert. Das Christentum ist noch gar nicht Christentum, sondern erst Judentum, vgl. Tagebücher IV, 7.

1802 Vgl. Wiederholung, 421.

1803 GTB 606, 6. Auch an der Abrahamgeschichte hat Kierkegaard christologisch experimentiert, vgl. Tagebücher V, 169: ("Neues Furcht und Zittern"): "Christlich wird Isaak wirklich geopfert - aber dann die Ewigkeit; im Judentum war es nur eine Prüfung, Abraham behält Isaak, aber so bleibt denn das Ganze doch wesentlich innerhalb dieses Lebens."

auf, seine Entscheidung für die Vorchristlichkeit des Hiobbuchs widerspricht der Haupttendenz der historischen Exegese und steht formell der philosophischen Lektüre Hegels, aufgrund ihrer theologischen Struktur aber der heilsgeschichtlichen Hiobauslegung nahe, die ebenfalls Hiob als Sünder verstand, ihn aber auf andere Weise, als Gerechten, den Alten Bund überragen sah.

6.1.6 Problemgeschichtliche Reflexion der Hiobinterpretation Kierkegaards

Von allen hier zur Debatte stehenden Hiobinterpretationen unterscheidet sich diejenige Kierkegaards durch ihre theologische Dimension. Wenn eine problemgeschichtliche Reflexion möglich sein soll, dann kann ihr Gegenstand nur die Hiobinterpretation der Wiederholung sein. Auch sie ist zwar aus ihrem theologischen Zusammenhang nicht herauszulösen, doch die subjektive, "menschliche" Perspektive, die hier zur Geltung gebracht wird, kommt am ehesten mit dem Interesse der religionsphilosophischen Auslegungen überein.

Wir zeigen die Konstellation Kierkegaards zur religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte unter drei Aspekten auf: (a) die existentielle Lesart der Hiobfigur, (b) das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz, (c) die verschiedenen Themen der Auslegung und die Frage der Theodizee.

a) Die existentielle Lesart der Hiobfigur manifestiert sich bei Kierkegaard in der Art, in der er Hiob sein Recht und seine Unschuld behaupten läßt. Hiobs Klage, sein Widerspruch gegen seine Freunde, gegen sich selbst, gründet sich darauf, daß die Wahrheit der Gottesrede ihm verdunkelt ist. Diese theologische Dimension unterscheidet die Leidenschaft Hiobs von der Unmittelbarkeit des moralischen Gefühls, mit dem Kants Hiob spricht, wie ihm zu Mute ist. Wegen der theologischen Begründung der Auslegung ist Kierkegaards Hiob tatsächlich der klagende, zu Gott rufende Hiob, der er bei Kant als moralischer Hiob sicher letztlich nicht ist[1804]. K.Barth freilich nahm den leidenschaftlichen Hiob Kierkegaards als rein menschlichen, unmittelbar fühlenden und erhob Einspruch: "Man kann ... (Hiob) im Vollzug seiner 'Wiederholung' unmöglich nur eben Recht haben lassen, wie Kierkegaard ... es tun wollte."[1805] Daß Hiob trotz allem recht habe, kommentiert Barth: "Das geht zu weit. Damit wird sogar Alles schief. Gottlosigkeit hört auch als Gottlosigkeit im Guten nicht auf, Gottlosigkeit zu sein - als solche erst recht nicht!"[1806] Der Einwand Barths ist nicht berechtigt[1807], trägt aber dazu bei, das hier zur Debatte stehende Problem genau zu fixieren. Barth nimmt die Dialektik des Gottesverhältnisses Hiobs bei Kierkegaard nicht wahr, ihm fällt der klagende und der glaubende Hiob auseinander. Barth meint gegen Kierkegaard ins Feld führen zu müssen, daß Hiobs Klage ein Exerzitium des Bekenntnisses von Hi 1,21 sei. Genau das ist aber auch die tiefere Dimension der Auslegung Kierkegaards, wie wir zeigen konnten. Barths Einwand geht genau genommen also gegen die subjektive Wahrnehmung des Dichters. Daran kann deutlich werden, daß in dessen Perspektive die theologischer Lehre erfaßbare Dialektik (simul justus et peccator[1808]) existentiell zugedeckt bleibt, weil sie sich

---

1804 Vgl. W.Sparn, Mit dem Bösen leben, 216f.

1805 Kirchliche Dogmatik IV/3,1, 468.

1806 Barth, a.a.O., 470.

1807 S. oben 6.1.1.2. Was Barth bei Kierkegaard vermißt, liegt in Wahrheit vor. Barths Mißverständnis zeigt sich auch daran, daß seiner Kritik die (unausdrückliche) Übereinstimmung mit Kierkegaard in der Auffassung der Gottesrede zur Seite tritt. Auch Barth sieht Hiob durch die Gottesrede in Unrecht und Recht gesetzt, wo er sogar "rückwirkend Recht (bekommt) auch als der, der beharrlich darauf gelauscht und gewartet hat, das zu hören, auch im Blick auf seine höcht unrechte Klage und Anklage, wird sein Charakter als Gottes Knecht, der er von Anfang an war und zu sein nicht aufhörte, anerkannt." (Kirchl. Dogmatik IV/3,1 492)

1808 Vgl. Barth, a.a.O., 468.

der Erfahrung des Subjekts nicht erschließt. Barth lehnt die existentielle Hioblesart ab, die sich mit dem klagenden Hiob identifiziert. Für Barth ist das Hiobbuch nur als Gegenstand der *Lehre* von der Rechtfertigung zu lesen, eine Perspektive, die der Dichter kennt, die ihm aber in seiner Lage nichts sagt. Die Dialektik des Glaubens Hiobs ist in der Mitte des Buches nur von *außen* wahrnehmbar. Im Sinne Kierkegaards gilt für Hiob die Transzendenz der Prüfung, bei Barth aber gilt, mit Kierkegaard zu reden, das "Wissen von der Prüfung, daß es eine Prüfung ist", daß Hiob Recht und Unrecht hat, und dies Wissen hat "seine Stelle in einer Dogmatik"[1809].

Die existentielle Lektüre Kierkegaards entspricht in wichtigen Zügen und in ihrem theologischen Profil Hamanns Hiobinterpretation[1810]. Hamann wahrt sozusagen die Elastizität der Kategorie, weil auch er vom nichtwissenden Individuum Hiob ausgeht, das situationsgemäß auf seine Unschuld setzt.

> Gott ist es lieb, "wenn ein frommer Christ Gottes Herz nach seinem eigenen beurtheilt. Das machte Hiobs Glauben so stark und gab ihm so außerordentliche Entdeckungen in sein Herz und in die Geheimnisse Gottes, daß er seine Strafen und Plagen unmöglich als Gottes Willen ansehen konnte; daß er nicht im stande war, daran zu zweifeln, Gott habe sich die Aufrichtigkeit und Unschuld seines Herzens gefallen lassen, die Redlichkeit und Einfalt, mit der er ihm jederzeit zu dienen gesucht und mit dem er ihm auch mitten auf dem Aschenhaufen anhing und sich weder die große Prüfung und Heimsuchung Gottes noch die Verdammung seiner Freunde im geringsten von dieser Überzeugung anfechten ließ; daß er einen Feind, einen Tyrannen vermuthete, der ihn Gott und der Welt zum Feinde gemacht und gegen ihn aufgebracht hatte; er wünschte nichts als mit Gott selbst hierüber sich besprechen zu können."[1811]

Kierkegaard hat nichts anderes gesagt, er hat es durch den Dichter nur romantischer ausgedrückt. Für Hamann und Kierkegaard kann nur Gott die authentische Antwort geben; jede andere Antwort überspielt die Situation, so daß allgemeine Theologien der strafenden Gerechtigkeit Gottes entstehen, die für Hiob zur Versuchung werden. Der Hiob Kierkegaards und Hamanns hält Gott für beweglich, für den lebendigen Gott, der nicht an allgemeine Gesetze und Notwendigkeiten gebunden ist. Der Versuch, Gott zu einer Antwort zu bewegen, die die Dunkelheit der Situation erhellt, ist das Bestreben Hiobs bei Hamann und Kierkegaard. Dieser Versuch ist notwendig existentiell. Hamann und Kierkegaard lesen denn auch das Hiobbuch als Warnung vor theologischer Lehre, die in der "unrechten Anwendung auf einzelne Fälle" die göttliche Weisheit und Heiligkeit verleugnet[1812]. Es geht ihnen um den Glauben des Einzelnen in der Situation der Anfechtung, und der Glaube geht den Weg der Klage und der Unschuldsbehauptung. Die Gemeinsamkeit im lutherischen Erbe hört aber dort auf, wo Hamanns Hiob die Schöpfergüte Gottes auch in der ganzen Welt wahrnimmt, während Kierkegaard sie nur als ursprüngliche Freiheit des paradox auf Realität bezogenen Individuums auffassen kann.

Kierkegaards existentielle Lesart und Hamanns Interpretation sind letztlich partizipatorische Lektüre, in der sich der Interpret in Hiobs Lage sieht und sich von Hiob auslegen läßt. Es bleibt wichtig, das als Korrektiv in den dogmatischen und philosophischen Diskurs über Hiob einzubringen, weil der Konflikt von Innen- und Außenperspektive ein wesentliches Thema des Textes ist.

b) Weil die existentielle Lektüre auf die Situation Hiobs achtet, bleibt sie mit Hiob in der Immanenz. Sie kann sich nicht zu den unbekannten transzendenten Ursachen und Lösungen der Situation hinaufschwingen. Kein Wissen erhellt die Finsternis. Liest man das Hiobbuch so, dann liegt dem eine bestimmte Auffassung vom Aufbau des ganzen Textes

---

1809 Wiederholung, 421. Von Kierkegaard aus kommentiert: " ... sobald dies Wissen vorhanden ist, ist die Elastizität der Prüfung geschwächt und die Kategorie eigentlich eine andere." (Ebd.)

1810 Und neben Hamann auch derjenigen Luthers. Zu Hamann und Kierkegaard vgl. H.Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, 55 (Lit.).

1811 Werke, ed. Nadler, 1, 148.

1812 Vgl. Hamann, a.a.O., 147.

zugrunde. Der Hiobtext bildet dann nämlich das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz ab in der Unterscheidung der Prüfung, die im Himmel beschlossen wird, von der Lage auf der Erde. Niemand hat dieses Verhältnis anschaulicher beschrieben als Herder. Seine Unterscheidung von unterer und oberer Szene ist von derselben Auffassung des Textaufbaus getragen wie Kierkegaards Differenzierung von Immanenz und Transzendenz. Sowohl Herder als auch Kierkegaard setzen die Bedeutung tragende Differenz in der Ganzheit des Textes voraus. Die Gemeinsamkeit besteht in der strikten Unterscheidung beider Bereiche. Wie Herders Hiob nichts von dem weiß, was über ihn beschlossen wird, so ahnt auch der Hiob Kierkegaards nichts von der Prüfung, die ein "mythisches" Ereignis ist. Bei großer Ähnlichkeit in der Textauffassung wird jedoch ganz unterschiedlich interpretiert. Bei Herder bleibt die Differenz bestehen, während sie bei Kierkegaard durchbrochen wird. Dies ist der Unterschied zwischen ästhetischer und existenzdialektischer Hiobinterpretation. Bei Herder ist die bleibende Differenz der Grund dafür, daß das Hiobgedicht auch vom Verfasser aus gesehen, der beide Seiten gestaltet, ästhetische Naturanschauung ist. Bei Kierkegaard kreuzen sich aber Transzendenz und Immanenz, indem Gott im Gewitter zu Hiob spricht und die Immanenz durchbricht. Kierkegaard erblickt darin die Genese der unvertretbaren Individualität des Hiob; Herder denkt in entgegengesetzter Richtung: das individuelle Leiden des Dichter-Hiob wird ästhetisch in der Naturpoesie des Buches sublimiert. Doch kann die Differenz von Ästhetik und Existenzdialektik auch chiastisch aufgehoben werden. Hiob legt nicht notwendig ein *paradoxes* Existieren nahe, wie Kierkegaard es wollte, gerade auch die ästhetische Naturanschauung, die der Hiobdichter nach Herder aus seinem Leben gestaltet, ist ja die Sprache eines Existierenden; und umgekehrt ist gerade die existentielle Interpretation Kierkegaards notwendig gegenstandsbezogen, ästhetisch also auf die Geschichte eines Anderen, Hiobs, gegründet.

c) Zwischen Herder und Kierkegaard lassen sich nun auch nicht wenige Differenzen im Textverständnis ausmachen; die schlagendste dürfte in der unterschiedlichen Auffassung der Gottesrede bestehen, wodurch am deutlichsten wird, daß beide Interpretationen in den Gegensatz von Naturbegriff (das Individuum Hiob als Teil der Natur, Existenz als sinnlich-poetische Teilhabe am Ganzen) und Existenztheorie (der Einzelne in gebrochenem, radikal unsinnlichem Verhältnis zur Wirklichkeit) auseinanderzulegen sind. Diesem Gegensatz korrespondieren theologisch-religionsphilosophische Differenzen, die das *Thema* des Hiobbuchs betreffen. Wir knüpfen damit an die rezeptions- und problemgeschichtlichen Zwischenüberlegungen an, die wir bei Kant und Hegel bereits begonnen haben und führen sie weiter.

Herders Thema ist die *Weisheit* Gottes, Kierkegaards Thema ist das *Gericht* Gottes. Damit sind grundlegende Interpretationsmuster angesprochen, die auch an gegenwärtig verhandelte exegetische Probleme erinnern, wo aus dem Ganzen des Textes juridische, weisheitliche und psalmistische Interpretationsmodelle analytisch differenziert werden[1813]. Auch so kann man jeweils das Ganze des Textes in den Griff zu bekommen meinen, was die Einseitigkeiten verursacht, die nach einer Synthese rufen[1814]. Die Entsprechungen in der Rezeptionsgeschichte sind offenkundig, wenngleich sie kaum exegetisch verifiziert werden können, da sie durch die kategorialen Präformationen der Lektüre bestimmt sind. Philoso-

---

1813 Vgl. H.-P.Müller, Hiobproblem, 73-122 (mit Lit.). Die exegetische Problemstellung setzt aber in der Hauptsache bei der Sprache an, nicht bei den Interpretationskategorien. Vgl. die Formulierung bei Müller: "Ist der Hiobdialog bzw. die Hiobdichtung im ganzen primär von einer weisheitlichen, einer psalmistischen oder einer juridischen Sprache geprägt? In welcher Weise ergänzen sich gegebenfalls differente Sprachmodelle ... " (76).

1814 Vgl. über den Ergänzungscharakter der Synthese bezogen auf die einzelnen Abschnitte des Textes Müller, Hiobproblem, 120f: "Während das weisheitliche und juridische Interpretationsmodell mit ihrer je verschieden nuancierten Orientierung am Begriff der Gerechtigkeit der problemhaltigen Ausgangssituation der Dichtung vielleicht am ehesten gerecht wird, das psalmistische und das juridische Modell dagegen dem Geschehenscharakter des Dialogteils am besten entsprechen, werden Gotteserscheinung und Gottesrede in ihrem Aktcharakter von der psalmistischen Interpretation wohl am authentischsten bezeichnet." Vgl. aber auch den Hinweis von J.Ebach auf die Faktizität der dem Leser aus dem Text entgegenkommenden Synthese, Art. Hiob, TRE 15, 365.

phische (und theologische) Interpretationsansätze führen im Text ein Thema durch und nehmen den Text auf dieses Thema hin wahr. Die gesamte Geschichte der hier untersuchten Rezeptionen (und auch die Exegese dürfte, wenngleich sich hier Einzelwahrnehmungen dem systematischen Zugriff sperren können, auf solche Grundmuster befragt werden können[1815]) weist ein Mit- und Gegeneinander von weisheitlichen, juridischen und bei Kierkegaard wohl auch psalmistischen Interpretationen auf, das kaum irgendwo als solches reflektiert wird, sondern sich aus dem jeweiligen Denksystem und der Textwahrnehmung unwillkürlich ergibt. Nimmt man als hier einschlägigen Reflexionsgegenstand die Gottesrede an, so läßt sich sagen, daß das Hiobbuch die Spiegelung zentraler Weltdeutungsmuster der Ausleger erlaubt, wobei das Verständnis der Gottesrede der veränderliche und damit signifikante Faktor ist, während das Verständnis Hiobs als des Subjekts relativ konstant bleibt.

Blicken wir zunächst noch einmal auf Kierkegaard. Recht und Unrecht, Schuld und Unschuld Hiobs stehen in seiner Situation zur Debatte. Hiob ist der klagende und seine Situation ist eine Gerichtssituation, und zwar zunächst vor dem falschen Gericht der Menschen, dann vor dem höheren Gerichtshof Gottes[1816], der den Streit klärt, indem er die Funktion des Richters übernimmt. In ähnlicher Weise als ein Problem von Schuld und Unschuld, juridisch also, ist das Hiobbuch häufig in der theologisch-exegetischen Tradition aufgefaßt worden. Die latente (oder in der Orthodoxie offene) Nähe der Interpreten zur Rechtfertigungslehre ist dafür ausschlaggebend. Die religionsphilosophische, zur natürlichen Religion tendierende, Aneignung der juridischen Interpretation sieht in Gott den, der durch seine Macht richtet. Das mag zunächst überraschen, da Gottes Richtersein und seine Allmacht verschiedene Bezüge haben und als sehr verschiedene Eigenschaften oder Handlungsweisen aufgefaßt werden können. Häufig ist es dann auch so, daß die Macht Gottes das Recht Hiobs negiert, so daß Gott gerade nicht nach Rechtskategorien handelt. So fassen Hobbes und Hegel die Vorsehungsfrage nach dem Glück des Guten als Frage nach der Unschuld bzw. dem Recht Hiobs auffassen und erblicken in der Gottesrede die (Nicht-)Lösung in der Macht Gottes. Wie verschiedentlich bereits deutlich wurde, liegt es dann nahe, daß Natur zum Problem und als Allegorie des Macht/Ohnmacht-Verhältnisses zwischen Gott und Mensch gelesen wird.

Erst die Theodizee mit ihrer Orientierung am Gott-Welt-Verhältnis eröffnete in der Neuzeit[1817] allmählich die Möglichkeit, die Gottesrede auch als Beitrag zur Lösung der Hiobfrage zu verstehen. Jetzt konnte die Gottesrede als Hinweis auf die zweckmäßige Einrichtung der Welt gelten, so daß wenigstens teilweise eine positive Antwort für Hiob möglich war, die nicht allein lautete, daß Gottes Wege höher als die des Menschen sind. Doch die andere, juridische Lesart wurde deswegen nicht aufgegeben (die Macht Gottes blieb insofern lange die primäre Wahrnehmung der Gottesrede, als ihre Zwecksetzungen keineswegs einfach erkennbar schienen und auch die Schöpfungsweisheit wesentlich Gottes Überlegenheit demonstrierte). Die Rezeptionsgeschichte zeigt, daß meist beide Modelle zusammengenommen werden und entweder nebeneinander stehen bleiben oder eine spezifische Zuordnung erfahren.

Hamann gelingt ihre organische Verknüpfung im Gedanken der Schöpfergüte Gottes, auf die Hiob in der Unschuldsbehauptung setzt und die sich in der Gottesrede als Gleichnis für Hiob ausfaltet.

1815 Die Diskussion Müllers und anderer über die Interpretations*modelle* verweist darauf.

1816 Denn "höher kann ... (Hiob) nicht kommen als bis zu dem Gerichtshof, der ihn gerichtet hat." (Wiederholung, 423)

1817 In den älteren Interpretationen, auch noch im Mittelalter, war von der Gottesrede zwar die Differenz von Vorsehung Gottes und derjenigen des Menschen ausgesprochen gesehen, doch tat sich darin die Schöpfermacht Gottes über die Welt kund. Erst mit dem Aufkommen des Subjektproblems ergibt sich die Notwendigkeit, explizit über die Natur zu reflektieren und entsprechend wird die Allmacht Gottes abstrakt gedacht. Die Theodizee ist keine Ausnahme vom Ansatz bei der Subjektivität, sie orientiert sich von vorneherein am Zweck, der teleologischen Struktur der Welt, nicht an den Gesetzen der Natur.

Herder nimmt den juridischen Aspekt wohl wahr, ordnet ihn jedoch dem weisheitlichen unter. Die gerichtliche Denkart gehört zum historischen Plan des Buches, die weisheitliche Naturpoesie ist sein Geist. Gott spricht mit Hiob, nicht zuerst als Richter, sondern als Weiser. Aber seine Weisheit ist auch seine Macht, und diese ist das Zeichen für den Unterschied zwischen dem ersten und dem dichtenden zweiten Schöpfer.

Kant nimmt das Unschulds- und Rechtsproblem zurück und setzt den Grundriß des Verhältnisses von Sittlichkeit und Glückseligkeit voraus, den er weisheitlich überformt im Sinne des theodizeespezifischen Aspektes der moralischen Welt (höchstes Gut). Aber er bringt die Weisheit Gottes mit der Macht in ein Verhältnis: die Macht ist der logifizierbare Aspekt der Gottesrede (das Nein zum Begriff des höchsten Guts), die Weisheit die symbolische Darstellung von Zwecken (das Ja zur Idee des höchsten Guts), beide sind aber im Machtspruch der Vernunft enthalten gedacht.

Hegel beginnt seine Lektüre mit dem starken Akzent auf der Unschulds- und Rechtsfrage (Zitate aus Hi 31 und die entsprechende Antwort Elihus[1818]), die der abstrakten Macht Gottes korrespondiert, aber das Recht Hiobs war schon 1821 der Name für den Zweck des Wohlergehens; indem Hegel zunehmend das Gewicht auf die Weisheit legt, orientiert er das Hiobproblem klarer an Tugend und Glück, ohne das Machtproblem ganz zuzudecken; denn der Fortgang im Sinne der hegelschen Dialektik ergibt sich aus vorwiegend aus der Macht Gottes, der die jüdische Religion kennzeichnende Inhalt eher aus der Weisheit.

Kierkegaard eliminiert radikal die weisheitliche Dimension und faßt das Hiobproblem streng als Frage nach Recht und Unschuld auf. Der Vergleich mit Kant liegt nahe, weil beide an der Gottesrede den Übergang von Moral zu Religion darstellen. Versicherte sich Kants Hiob im moralischen Glauben der Existenz der moralischen Welt mit der möglichen und verheißenen Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, so wird bei Kierkegaard die Weltform der Hioblösung zum Problem. Beim Vergleich mit Kant zeigen sich eigenartige Überkreuzungen und Übereinstimmungen. Gerade bei Kant, der von der Wiederherstellung schweigt, geht es um die Welt Hiobs und gerade bei Kierkegaard, dem die Wiederherstellung die Pointe des Ganzen ist, darf es keinen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit der Existenz geben. Beide aber lehnen es ab, die narrativ verbürgte Welt in Hi 42 für die dem Hiobproblem adäquate zu halten. Für Kant ist Hiobs Welt nicht der empirische Raum erfüllter Existenz, vielmehr die transempirisch moralische Welt der Idee. Kant und Kierkegaard geht es um eine andere Welt als die, in die Hiob im Buch zurückkehrt. Aber bei Kant ist sie eine ideale physisch-moralische Totalität, während Kierkegaard auf der Paradoxie im Verhältnis zwischen dem Einzelnen und der Welt besteht, weil ihm die Empirie von Hiobs Glück zu aufdringlich erscheint, zu wenig paradox. Exegetisch können diese Fragen nicht behandelt werden und auch die rezeptionsgeschichtliche Untersuchung kommt an ihre Grenze, da jetzt die philosophischen Gedankenkerne sichtbar werden, so daß hier weiterzudenken bedeuten würde, Kants und Kierkegaards Philosophie zu interpretieren[1819].

Kierkegaards Hiobinterpretation ist in der Frage der Welt Hiobs der extreme Ausschlag des Pendels, hier endet (auch aus theologischen Gründen) die Wirkung der Theodizee, der Frage nach der Güte der Welt, in der Hioblektüre.

Noch aus zwei anderen Gründen ist Kierkegaards Auslegung von der Theodizee getrennt. Zunächst ist, was zur Theodizee führen könnte, das "Reden über", ein Fall des Weltbewußtseins, in welchem als Gegenstand der Theodizee jedoch ein tyrannischer oder strafender Gott angenommen werden müßte, so daß sich die Theodizee eo ipso aufhebt.

1818 Vgl. Hegel, 4a, 45.

1819 Die Validität der Welt Hiobs hängt dann nur noch vom philosophischen Gedanken ab und ist daher aus dem Themenbereich dieser Untersuchung herausgetreten.

Der leidenschaftliche Aufstand schließt zwar Theodizeemotive ein, er versucht, Gott zur Verteidigung zu bewegen und das Wort Gottes aus dem Gewitter ist die Stelle, die bei Hamann, Herder und Kant als authentische Theodizee aufgefaßt wird. Es handelt sich aber (das ist der zweite Grund) deswegen explizit nicht um eine Theodizee, weil die Problemlösung die Theodizeeinstanz der Vernunft des Menschen nicht akzeptiert. Das Unrechthaben Hiobs zeigt, daß die wesentliche Voraussetzung noch der Hiobtheodizee bei Kant, die Moralität Hiobs, nicht gegeben, sondern aufgehoben ist. Nicht Gott steht am Ende vor Gericht, sondern Hiob selbst. Die Prüfung könnte allenfalls als Gegenstand dogmatischen Wissens eine Theodizee sein (und insofern enthält das Hiobbuch tatsächlich die Möglichkeit einer Theodizee), es ist jedoch keine Theodizee, weil die Kategorie transzendent ist, und in die von Gottes Wort getroffene einzelne Existenz eingegangen ist[1820].

Nur wenige Zeiten vermitteln den Anschein, dem Thema der Weisheit Gottes und der Natur in der Gottesrede günstig zu sein wie die Zeit vor Kierkegaard mit ihrer durch die Theodizee induzierten Aufmerksamkeit auf das Verhältnis von Subjekt und Welt. Hier ergab sich zeitweise die Möglichkeit, die neuzeitlich häufig als problematisch erachtete Gottesrede zur Problemlösung mit heranzuziehen. Man konnte die Gottesrede als erste Natur verstehen, die symbolisch-theologische Strahlkraft besaß noch bis zu Kants physikotheologischen Reflexionen. Dieser Vorgang, in welchem das Hiobbuch zu einer Theodizee wurde, ist zugleich ein Prozeß der Subjektivierung von Hiobproblem und Hioblösung. Die bis dahin subjektiv unverstandene Macht Gottes wird dem Subjekt zugeeignet (Kant und Herder) und genau darum erschließt sie sich auch in ihrer Weisheit. Rezeptionsgeschichtlich bleibt das eine Episode. Konnte die erste Natur noch subjektiv reflektiert werden, so setzt der Übergang zur zweiten Natur neue Verständnissperren für die Gottesrede, wie der Rückzug auf die sittliche Persönlichkeit andeutet (auch das gebrochene Verhältnis Kierkegaards zur Welt der Gottesrede ist ein Dokument des 19.Jahrhunderts).

Es zeigt sich damit, daß das Verständnis der Gottesrede, die jeweilige Zuordnung von Macht und Weisheit, ein Zeichen für das Verhältnis des gegenwärtigen Subjekts zur Welt darstellt[1821]. So wird auch gegenwärtig das Verstehen der Gottesrede vom Verstehen der Welt nicht unabhängig sein; selbst in der historischen Analyse von Hi 38ff dürften die Entdeckungszusammenhänge aus gegenwärtigen Problemlagen motiviert sein. So erschließt O.Keel in seinem Buch "Jahwes Entgegnung an Ijob"[1822] den schwierig gewordenen Inhalt der Gottesrede vom Hintergrund der altorientalischen Mythologie her und es ist rezeptionsgeschichtlich gesehen richtig, daß er das "Was" der Gottesrede als Antwort auf die Bitte um Einsicht und *darum* als Theodizee bezeichnet[1823]. Wieweit man den damit eingeschlagenen Weg aus der historischen Rekonstruktion in die Gegenwart gehen kann, ist eine Frage, die im Thema des Mythos nicht ohne Gefahr ist.

1820 Zur Frage der Theodizee in diesem Kontext vgl. auch C.F.Geyer, Hiobbuch, 185; wenn ich Geyer recht verstehe, hält er (neben anderem) den Aufstand der Leidenschaften für ein Zeichen, daß Gott nicht gerechtfertigt werden kann. Doch dieses Bestreben wird m.E. von Kierkegaard gerade als Theodizeemotiv fixiert, insofern Gott zur Verteidigung gerufen wird. Das zentrale Argument für die Nichttheodizee bei Kierkegaard bleibt die theologische Interpretation, die in Hiob das Unrecht (bzw. die Sünde) entdeckt.

1821 Das gilt vorwiegend für die nicht ausgesprochen theologischen Interpretation, in welchen sich das aktuelle Weltverhältnis etwas indirekter abbildet.

1822 Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978; vgl. dazu auch V.Kubina, Die Gottesreden im Buche Hiob.

1823 Vgl. O.Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob, 23f; ferner die philosophisch-exegetische Deutung der Gottesreden, die J.Ebach im Anschluß an Keel vorgelegt hat, Leviathan und Behemoth, 67-77.

6.2 Hiob: Titan und Prometheus - Vom Ursprung eines modernen Hiobbildes

Das Interesse des Dichters war das organisierende Grundmoment der Hiobauslegung in der Wiederholung. Er ließ sich sein Schuldgefühl vom klagenden Hiob erklären, er bevorzugte den Hiob des Dialogteils als den ästhetisch-human Bedeutsamen gegenüber dem Hiob des Rahmens. Diese Einseitigkeit des Dichters war nicht irrationales Gefühl, sondern von der Kierkegaard genau kalkulierte Ausdruck eines Hiobinteresses als Teil einer Gesamtinterpretation des Hiobbuchs, die die Gottesrede und die Wiederherstellung einschloß.

Der doppelte Aspekt der Interpretation Kierkegaards, einerseits eine Auslegung des ganzen Textes zu sein, andererseits aber doch einem Textteil den menschlichen Interessen entsprechend höheres Gewicht zu geben, läßt sich auch in der historischen Hiobexegese beobachten. Diese Beobachtung widerspricht dem wissenschaftlichen Anspruch der Hiobexegese. Sie stützt sich auf die in der Exegese allenthalben vorgebrachten ästhetischen und philosophischen Interessen und vermag den aus rezeptionsgeschichtlicher Sicht auffälligen Tatbestand der modernen Konzentration auf den Hiob des Dialogteils zu erklären. Man könnte also den Dichter Kierkegaards als Imaginationsfigur auslegungsgeschichtlicher Verschiebungen verstehen, in welcher sich der zentrale interpretatorische Impuls der Hiobexegese des 19.Jh. versammelt, der zunächst im Rücken der Exegese liegt (und erst nach einer gewissen Zeit reflexiv wird), und sie motiviert: die Energie, mit der sie sich mit Hiob identifizierte wie immer schon in der christlichen Exegese, aber nun mit dem klagenden Hiob des Dialogteils, der skeptischen, tragischen Figur. Die Hiobexegese wäre dem Dichter zu vergleichen, der Hiob bewundert und für bedeutend hält, für repräsentativ für die Menschheit. Aber es gibt einen nicht unbedeutenden Unterschied: die historische Hiobexegese ist (mit einigen Ausnahmen) viel weniger streng theologisch orientiert als Kierkegaards Dichter. Ihr fehlt die kategoriale theologische Struktur von Transzendenz und Immanenz, die Klagen Hiobs sind eher Expressionen des menschlichen Gefühls als Gegenstand theologischen Verstehens. Damit hängen die Unterschiede zwischen Kierkegaard und der Hiobexegese im Problemfeld zusammen, das jetzt zum Gegenstand wird: der Frage nach der Art und Weise, in der die inventorische Energie der Exegese den "bedeutenden" Hiob versteht und mit Prädikaten versieht, die ihn mit allgemeinen Tendenzen des Zeitbewußtseins verknüpfen.

Der folgende Durchgang benennt die Symptome, die anzeigen, inwiefern im 19.Jahrhundert der Hiob des Dialogs zum eigentlichen und gegenwärtigen Hiob wurde. Von Ausnahmen abgesehen, besitzen sie keinen reflektierten Status, sondern sind vermutlich primär Ausdruck unmittelbaren Zeitgefühls der Exegeten. Gleichwohl steht damit weit mehr zur Debatte als die zufälligen, besonderen Vorlieben der Ausleger. Es ist rezeptionsgeschichtlich auffällig, wie weit und zum Teil prägend in der Mitte des 19.Jahrhunderts das Bewußtsein der Zeit in die Exegese eindringt, so daß der Hiob des Dialogs Züge eines Entwurfs trägt, dessen Grundbegriff das letzte Kapitel im Individuum erschlossen hat, das nun einen Namen erhält. Es wird sich aber zeigen, daß der Entwurf des Hiob bedeutsam wird auch für die historisch-theologischen Fragestellungen der Exegese, so daß sich in manchen Auslegungen auch die andere Thematik des letzten Abschnitts, das Verhältnis zur jüdischen Religion, wieder meldet.

Zu beginnen ist mit Kierkegaard, der den Dichter rhetorisch fragen läßt: "Was ist Philoktet mit seinen Klagen, die doch immer an der Erde haften und die Götter nicht entsetzen. Was ist die Situation Philoktets, verglichen mit derjenigen Hiobs, wo die Idee immerzu in Bewegung ist."[1824]

Der Philoktetvergleich Kierkegaards ist nicht neu. Philoktet wird z.B. im 18.Jh. von Herder als griechische Entsprechung Hiobs verstanden. In einer älteren Fassung seiner "Komposition" beobachtet Herder: "Hier sitzet also ein mor-

[1824] Wiederholung, 415.

genländischer Philoktet und ächzet."[1825] Zieht man Lessings Bemerkungen über Philoktet im Laokoon mit heran, an die Herder zu denken scheint, so geht es darum, daß der klagende Hiob den Ausdruck des Schmerzes darstellt und zwar so, "daß das Schreien bei Empfindung körperlichen Schmerzes ... gar wohl mit einer großen Seele bestehen kann"[1826]. Nach Lessing zeigen die Griechen ihre Helden in ihren Empfindungen als wahre Menschen, so sehr sie mit ihren Taten sich über die menschliche Natur erheben[1827]. So wird Herder an die poetische Darstellung natürlicher, menschlicher Empfindungen beim Hiob auf dem Aschenhaufen gedacht haben; vielleicht überraschend, daß er dieses Bild mit Seneca stoisch interpretiert als ein würdiges, von Gott besehenes Schauspiel, in dem ein tapferer Mann mit seinem unglücklichen Schicksal kämpft[1828]. Im 18.Jahrhundert geht man nicht über den Philoktetvergleich hinaus und er hält sich im 19.Jahrhundert unter den zahlreichen Bezügen und Parallelen durch, mit denen die Hiobfigur beleuchtet wird[1829].

Des Dichters Äußerung in der Wiederholung mutet gegenüber Herder an wie eine explizite Antithese, wie eine Verabschiedung des als zu harmlos empfundenen Vergleichs. Hiob soll Gott entsetzen, er soll unerschrocken vor Gott treten, mit ihm streiten. Der "ungeheure Aufstand ... der Leidenschaft"[1830] gehört zu einem entsetzlichen Prozeß zwischen Gott und Mensch. So rebellisch hat das *moralische* 18.Jahrhundert Hiob nicht gesehen, geschweige denn, trotz Hiob als peccator, das *theologische* 16., 17. und 18.Jahrhundert[1831], sieht man einmal von Calvin ab, der jedoch Hiobs Aufstand kritisiert und darin eine Warnung für die Christen sieht. In Kierkegaards Interpretation der Klage Hiobs, die Gott aus dem Verborgenen rufen soll, liegt ein ungeheures Ernstnehmen des menschlichen Existierens, wie es bei Calvin eben nicht gegeben war. Was Kierkegaard an Hiob faszinierte, war das, was *vor* der Wiederherstellung geschah[1832], die unübertreffbare Darstellung der intensiven Freiheits*leidenschaft*, die durch das Wort Gottes in die Durchsichtigkeit des glaubenden Bewußtseins umschlägt. Man kann hier, wo sich die Subjektivität des Glaubenden allmählich durchklärt, durchaus mit K.Barth ein Moment des Widergöttlichen verspüren[1833].

Wenn aber im 19.Jh. der Philoktetvergleich zum Ausdruck der menschlichen Leidenschaft nicht mehr taugt, was tritt an die Stelle Philoktets? Bei Kierkegaard ist es - Hiob. Für Kierkegaard erschließt sich die wirkliche Paradoxie der Existenz erst im christlichen Bereich, nicht in der immanenten Religiosität der heidnischen Antike. Die schwächere theolo-

---

1825 Herder, XII, 449.

1826 Lessing, Werke in drei Bänden, hg.v. H.G.Göpfert, München 1982, Bd. III, 17.

1827 Vgl. Lessing, a.a.O., 15.

1828 Herder, XI, 319; zitiert wird aus Seneca, de providentia, II, 8. Überraschend ist die stoische Wendung, wenn man in Lessings Laokoon gelesen hat, daß alles Stoische untheatralisch sei; mit großer Seele ein Leiden zu ertragen, werde nur kalte Bewunderung, nicht Mitleiden auslösen (vgl. Lessing, a.a.O., 17). Herder sah hier keinen Widerspruch.

1829 Vgl. etwa H.Ewald, Die poetischen Bücher des Alten Bundes I, 49, der auf die dramatische Form der Tragödie abzielt; ferner A.Vogel, Quid de fato senserint Judaei et Graeci, Jobo et Sophocli Philoctete probatur, Diss. Greifswald 1869.

1830 Wiederholung, 421.

1831 Im 19.Jh. aber ist der vermessene, leidenschaftlich klagende, ja sogar blasphemische Hiob eine Wahrnehmung, die sich gleichsam von selbst einstellt und sich beinahe überall findet. Genügen mag der Hinweis auf die Auslegung J.Wolfsons, Das Buch Hiob. Mit Beziehung auf Psychologie und Philosophie der alten Hebräer (1843) genügen (dort z.B. Vf.).

1832 Vgl. Tagebücher, hg.v.H.Gerdes, Bd. 3, 47: "O, man eilt bei der Predigt über Hiob stets zum Schluß, daß er alles wiederbekam und zwar doppelt. Mir scheint es sonderbar, darüber zu predigen. Denn, nicht wahr, wenn das erst geschehen ist, so kannst du dir wohl selbst zurecht helfen, um dich darein zu finden: schau, deshalb predige ich am liebsten über die Zeit vorher."

1833 Vgl. K.Barth, Kirchl.Dogmatik, IV/3,1, 470. Zum existenzdialektischen Schwerpunkt des Glaubensbegriffs Kierkegaards vgl. W.Anz, Philosophie und Glaube bei Sören Kierkegaard, der vom "Übermenschentum" spricht (239).

gische Reflexion der historischen Hiobexegese hat dagegen zur Folge, daß sie sich weitgehend nicht auf die biblische Figur als das Prädikat der Rebellion des menschlichen Gefühls beruft, sondern Hiob durch das mythologische Zeitbewußtsein auslegt. Nicht Hiob steht höher als Philoktet, sondern Hiob ist wie ein Held der griechischen Mythen. Damit erhalten die Vergleiche, die an sich, wie das Beispiel Herder zeigt, nicht neu sind[1834], eine neue Qualität, sie verbinden sich mit dem prometheischen Bewußtsein der Aufklärung und des Idealismus[1835]. Die griechisch-heidnische Antike artikuliert das Selbstbewußtsein der bürgerlichen Gesellschaft, und in diesen Horizont trägt die Exegese auch die Hiobfigur ein, selbst wenn der enge Kreis der biblischen Auslegung nicht grundsätzlich verlassen wird und selbst da, wo behauptet wird, das Hiobbuch stehe weit über den griechischen Tragödien[1836]. Die Hiobauslegung gerät damit unter den Einfluß dominierender mythischer Expressionen der Moderne[1837], in denen der Prometheusmythos am lautesten spricht[1838]. Im 18.Jh. artikulierte er das Selbstverständnis des Genies, in antitheologischem Affekt den Menschen meinend in der Kraft seiner Selbsterschaffung, vor allem da, wo tatsächlich etwas zu schaffen war, in der Poesie[1839]. Nach Blumenberg hat sich dann das 19.Jahrhundert wie "mit keiner anderen Epoche zuvor vergleichbar ... im Titanen und an ihm verstanden"[1840], auch so, daß der Übergang zum tragischen Scheitern der Aufklärung im Mythos gespiegelt werden konnte[1841]. Die Mythosaneignung und ihre Veränderungsprozesse schlagen sich aber wohl doch nur indirekt in der Hiobauslegung nieder, was aber nicht bedeutet, daß nicht eine wesentliche Dimension der modernen Hiobauffassung durch Prometheus ausgedrückt werden kann. Dabei ist vermutlich nicht an den Menschenschöpfer Prometheus zu denken; Hiob wird jedenfalls erst, als das Thema des Leidens im 19. Jh. den Prometheusmythos alteriert, damit verbunden. Es ist gut möglich, daß es das Tragische des Prometheusschicksals ist, was die Hiobexegeten interessiert und mit der biblischen Figur

---

1834 Vergleiche mit der griechischen Antike reichen bis in die Anfänge der christlichen Exegese zurück (schon Theodor von Mopsuestia vergleicht die Art des Hiobbuchs mit der griechischen Tragödie, vgl. M.F.Wiles, Theodore of Mopsuestia, CHB I, 495; Hieronymus denkt in der Vorrede zum Hiobbuch, allerdings lediglich im Sinne vergleichender Hinweise auf die Möglichkeit poetischer Form des Hiobbuchs überhaupt, an Pindar, Flaccus, Alkaios und Sappho), aber sie treten vor dem 19.Jh. hauptsächlich im Zusammenhang des Form- bzw. Poesieproblems auf (vgl. oben S.145ff). Luther ist sehr frei mit diesen Vergleichen umgegangen, Terenz und Vergil waren seine Beispiele, wie man sich das Verfassen des Hiobbuchs vorstellen könne (vgl. BoA 8, 61). Das konnte offenbar auch kontroverstheologisch genutzt werden, jedenfalls bemühte sich die Orthodoxie, die mit der Antike größere Schwierigkeiten hatte, darum, Luther von dem Verdacht reinzuwaschen, er habe mit der Erwähnung von Vergil und Terenz vom Hiobbuch verächtlich geurteilt (vgl. Serpilius, Lebensbeschreibungen I, 239-254). Von der Orthodoxie werden Bezüge zur griechischen Antike nur dann akzeptiert, wenn der biblische Text die tiefere Wahrheit für sich hat (vgl. G.Serpilius, Lebensbeschreibungen I, 239-254). Für Schultens z.B. stand das Hiobbuch ohne Frage viel höher als die griechischen Tragödien, vgl. F.Delitzsch, Hiob (1876), 17.

1835 Dieser Bruch wird von denen, die darüber im 19.Jh. berichten, nicht gesehen; vgl. Delitzsch, Hiob, 17; Zöckler, Hiob, 7f; vgl. auch A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 154f.

1836 Vgl. etwa H.Ewald, Neue bemerkungen zum B(uch) Ijob, Jahrbücher der bibl. wissenschaft 9, 1858, 27: "Weder die Inder noch die Griechen und Römer haben ein so erhabenes und so rein vollendetes gedicht aufzuweisen: am nächsten würde man es etwa mit einem Aeschyleischen oder Sophokleischen trauerspiele vergleichen, wir können aber leicht finden daß ... kein einziges unter diesen an seine reine höhe und und vollendung mitten in der größten einfachheit reicht."

1837 Es gibt offenkundig Parallelen zur französischsprachigen Hiobauslegung, vgl. A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur, 145-158.

1838 Vgl. R.Trousson, Le Thème de Prométhée dans la Littérature Européenne, 2.Aufl. Genf 1976 sowie H.Blumenberg, Arbeit am Mythos, 435ff.

1839 Vgl. J.Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens I, 255-261. Goethes Prometheus-Ode ist das bedeutendste Beispiel, und einige Exegeten lassen ihre diesbezügliche Goethekenntnis in die Auslegung einfließen (vgl. u.S.317).

1840 H.Blumenberg, Arbeit am Mythos, 609.

1841 H.Blumenberg, a.a.O., 644ff; vgl. auch H.-G.Gadamer, Prometheus und die Tragödie der Kultur.

verbinden, und zwar deswegen, weil diese für sich offenbar nicht soviel Leuchtkraft besitzt, wie sie Kierkegaard noch wahrnahm.

Da die Exegese und die Prometheusauslegung gegeneinander recht selbständig verlaufen, bleibt ihr ohnehin ausschließlich von der Hiobexegese ausgehender Zusammenhang fragil. Es läßt sich zeigen, daß die Übertragung des Mythischen auf Hiob eine gewisse Unabhängigkeit vom Mythos der Moderne behält und daß den Vergleichen die letzte Ursprünglichkeit fehlt. Man muß von einer sekundären Identifikation mit dem Mythos der bürgerlichen Gesellschaft sprechen, die gleichwohl als signifikantes Zeichen der subjektiven Hiobauslegung der Moderne gelten muß. Die Annäherung an die heidnische Antike soll einerseits Modernität, Zeitgemäßheit der Exegese verbürgen, und diese Leistung der Antike erstreckt sich, wie sich zeigen wird, auch in die historische Hiobinterpretation hinein. Aber diese Annäherung findet ihre Grenze daran, daß der Hiobtext exegetisch nicht in dem Maße frei uminterpretiert und zum Reflexionsgegenstand werden kann wie der ursprüngliche Mythos.

Die Vergleiche mit der Antike sind keineswegs beliebig (im 18.Jh. wäre der Prometheusvergleich nicht möglich gewesen), aber dennoch recht deutlich von den individuellen Interessen und Vorlieben einzelner Exegeten abhängig[1842] und weisen im Detail zu Beginn ein gewisses Maß an Undefiniertheit auf. So erfolgt die Annäherung an Prometheus mit einer zeitlichen Versetzung gegenüber dem Anfang der mythologischen Interpretation überhaupt. Diese nimmt ihren Ausgang nämlich bei den älteren mythologischen Figuren, den himmelstürmenden Titanen.

Die Reihe der "titanischen" Hiobinterpretationen beginnt 1824 bei Umbreit, der in Hiob den gewaltigen Seelenkampf des philosophischen Skeptikers entdeckt[1843]. Hiob vertritt den Verstand gegen den alten Glauben in der Frage, warum der Fromme leidet und wirft "mit dem hellsten Blick und der freiesten Sprache dem allmächtigen Schöpfer alle Qualen der Menschheit"[1844] vor. Er "schleudert ... mit kühner und treffender Hand von dem stark gespannten Bogen der Rede schwere und scharfgespitzte Pfeile gegen Himmel und Erde."[1845] Die Dogmatik der Freunde "sinkt vor den leuchtenden Waffen des sich frei erhebenden Geistes."[1846] Im direkten Angriff gegen den Himmel wird Hiob zum Titan: "Als ein philosophischer Titan schleudert der zum erhebenden Bewußtseyn der Freiheit gelangte Erdensohn die kühnsten Worte in die Höhe, in der die Gottheit im heiligen Dunkel sitzt, um die von den irdischen Blicken sie trennende Himmelsdecke zu zertrümmern"[1847].

Unentwirrbar scheint zunächst, was hier farbig geschildert zusammenkommt. Hiob ist deutlich als Titan (im Sinne des Mythos also als Angreifer gegen Zeus [oder Uranos?]) gezeichnet, aber Umbreit meint nicht im Ernst, es gehe Hiob um die Bestreitung der Herrschaft Gottes und die Selbsteinsetzung an seiner Stelle. Vielleicht deswegen schildert er Hiob zugleich auch als Freiheitskämpfer, als Stellvertreter der Rechte der Menschheit, die auch Prometheus gegen Zeus geltend machte, so daß damit jene Mischung des Titanischen und Prometheischen aufgenommen wäre, die für das 19.Jh. kennzeichnend ist. Der Gott, der im Dunkel sitzt, kann der Gott des Hiobbuchs sein, der sich hinter Wolken verbirgt (Hi

---

1842 Sie kommen keineswegs in allen Auslegungen so vor, daß sie nicht zu übersehen sind; grob geschätzt ist es vielleicht nicht ganz die Hälfte der vorhandenen Exegesen, in denen sie wahrnehmbar sind.

1843 Vgl. Umbreit, Hiob, 2.Aufl. 1832, XXIV.

1844 Umbreit, a.a.O., XII. Der Ausgriff auf den Kollektivbegriff Menschheit ist zu beachten.

1845 Umbreit, a.a.O., XXVIII.

1846 Umbreit, a.a.O., XXIX.

1847 Umbreit, a.a.O., XII.

22,13f u.ö.) oder auch der homerische Wolkensammler Zeus[1848]. Man wird kaum fragen können, welcher Sinn sich aus den verknüpften Elementen im Hinblick auf die Tradition ergibt, allein die Funktion, die das Titanische in der Argumentation besitzt, dürfte sinnvoll zu verfolgen sein.

Was also leistet die poetisch-expressive Ausmalung des Titanischen an Hiob, wenn sie kein Selbstzweck ist oder nur dem romantischen Gefühl des Exegeten entspringt? Bemerkenswert ist, daß Hiob nicht als der leidende, sondern als derjenige, der schon zum Bewußtsein der Freiheit gelangt ist, den unverstandenen Himmel bestürmt; das Problem ist also die *überfällige* Zerstörung der Dunkelheit. Damit aber wird jede mögliche Antwort Gottes zu einer Bestätigung des Freiheitsbewußtseins, auch wenn Umbreit selbst es so nicht sehen wollte. Denn das Titanische wird zunächst zurückgenommen. Hiob ist nämlich im Grunde gar kein Titan im Sinne der griechischen Mythologie, weil er, wie Umbreit mythologisch mißverständlich formuliert, ein "Sohn der Erde"[1849] ist. Während der Mythos den Herrschaftswechsel zu imaginieren erlaubt, scheitert Hiobs titanischer Aufstand. Der Gott jedoch, an dem die Rebellion zerschellt, ist kein strafender Gott, sondern die höchste Liebe, die Hiob nicht "mit der Gewalt des Donners (zerschmettert), sondern ... ihn nur ihre hehre Stimme vernehmen (läßt), die den Kämpfer zur Anerkennung der unergründlichen Tiefe göttlicher Weisheit und zur menschlichen Demuth und Bescheidenheit führt."[1850] Hiobs Niederlage ist so unvermeidbar wie untragisch, erfährt Hiob doch Gottes Liebe und nicht die Notwendigkeit des Schicksals. Eben darum scheitert Hiob in höherem Sinn eigentlich auch nicht, sondern wird bestätigt in seinem Freiheitsbewußtsein. Und so erhält das Titanische doch wieder einen Sinn, denn nun kann von einem gewissen Sieg des Titanen die Rede sein. Damit stellt sich aber die weitere Frage: Welcher Gott ist es, dem der Angriff galt? Wie ist das von Hiob schon realisierte Freiheitsbewußtsein zu verstehen, wenn die Gottesrede es nur bestätigen kann? Um zu einer Antwort zu kommen, muß man die tiefgreifende Doppeldeutigkeit der Gedankenführung Umbreits wahrnehmen. Hiob ist zugleich der Dichter selbst. Daher befindet sich die Instanz, mit der ein titanisches Ringen sich vollzieht, hinter dem dargestellten Gott der Gottesrede auf der Ebene des Darstellenden. Der Hiobdichter kämpft einen geschichtsphilosophischen Kampf um die Fortentwicklung des hebräischen Geistes; denn der hebräische Geist in seiner dogmatischen Form ist eigentlich der Gott, dem der Aufstand gilt. Und auch hier muß man nach Umbreit beides sagen, einmal daß der Aufstand gescheitert ist, daß die Bedeutung Hiobs nicht im Resultat, sondern im Angriff als solchem liegt. Zum andern aber antizipiert die Kritik des alten Glaubens bereits die Freiheit des neuen; so läßt der Dichter die alte Stufe der Dogmatik hinter sich, aber es gelingt ihm nicht, seinen Widerspruch zu einer positiven Lösung zu gestalten. Der hebräische Geist wird im Skeptizimus zur höchsten Vollendung (und über sich hinaus-)geführt[1851]. Daher ist das Freiheitsstreben der tiefere Sinn der mythologischen Verklärung der Geschichte, und der titanische Hiobdichter gibt im Hiobbuch ein "ewiges Zeugniß des himmelanstrebenden Menschengeistes"[1852], der über das hebräische Denken ins christliche fortgeht.

Eine anders gelagerte, nämlich theologisch akzentuierte, titanische Hiobinterpretation liegt bei H.Ewald vor. Für Ewald ist Hiob im "göttliche(n) Drama der alten Hebräer"[1853] der Repräsentant des menschlichen Geistes, der für sein Leiden nirgendwo einen Grund findet. Gegen die damit eingetretene Verwirrung kann der Mensch in dumpfe Furcht versinken,

---

1848 Kaum der Zeus Goethes, der der Aufforderung, seinen Himmel zu bedecken, nachkommen soll; es sei denn, es sollte ein Angriff gegen den bereits geschlagenen Gott geführt werden.

1849 Umbreit, a.a.O., XXXII.

1850 Ebd.

1851 Vgl. Umbreit, a.a.O., XLX.

1852 Umbreit, a.a.O., LII.

1853 Ewald, Iob, 60.

oder aber sich erheben, wenn sein Geist die Herrschaft des Unrechts nicht akzeptiert; sie ist "gegen sein eignes Wesen"[1854]: "das ungelöste dunkle Räthsel quält und reizt ihn aufs heftigste, und scheint das Unmögliche, Widersinnige auch von Gott selbst zu kommen und so sich aufzudrängen, so hat der Mensch doch wunderbare Lust und Stärke genug, sich mit titanischer Keckheit auch gegen den Himmel zu kehren, den allein Gewaltigen über das in ihm unerklärliche stürmisch zur Rede zu stellen, sogar vor dem erzürnten, drohenden Gotte nicht zu beben!"[1855] Anders als Umbreit qualifiziert Ewald den titanischen Aufstand theologisch, er hat seinen Ursprung in der Dialektik von gutem, rein menschlichem Bewußtsein und zweifelndem Unglauben: "Iob, der menschliche Held ... vertritt ... die Seite der Verzweiflung und des Unglaubens, gegen den Himmel selbst in Wahnsinn stürmend, gefährlich und furchtbar scheinend wie irgend ein in lodernder Wuth gegen die Götter entbrannter Titane"[1856], aber das ist zugleich rein menschlich-edle Verzweiflung[1857].

Wiederum ist, ähnlich wie bei Umbreit, ein selbst beinahe mythisch-uneindeutiges Gemisch festzustellen. Hiob ist wie einer der Himmelsstürmer, zugleich aber offenbar Menschheitsrepräsentant wie Prometheus, der nicht um die eigene Herrschaft im Himmel kämpft, sondern um sein Recht gegen das als Unrecht empfundene Handeln des Zeus, der ihn trotz seiner Verdienste im Kampf gegen die Titanen an den Kaukasus schmiedete[1858]. Hiob ist dem ähnlich, nicht als Feuerräuber, sondern als Repräsentant des Leidens der Menschheit[1859], "leidend, ringend, sich erhebend, das Bild der ganzen ähnlich leidenden Menschheit"[1860] verkörpernd.

Wie bei Umbreit wird in der Motivik selbst nicht der Schlüssel für das Verständnis zu suchen sein, sondern im Sinn, der ihr durch den Kontext zuwächst. Mit dem Mythologischen wird zunächst menschheitlicher Sinn für das Hiobbuch beansprucht, der dann innerhalb der Logik des biblischen Buchs artikuliert wird. War Hiob bei Umbreit der skeptische, die Dogmen bestreitende frei denkende, so ist er bei Ewald der leidende und zugleich an der antiken Interpretation des Leidens zweifelnde Mensch. Das Titanische aber ist für Ewald letztlich das negative Moment, vom dunklen Sturm getriebene Empörung, die das Bewußtsein der eigenen Unschuld beschützt, das der alte Glaube rauben will. Die Behauptung der Unschuld schlägt in Verzweiflung um; insofern diese Dialektik das Titanische ausmacht, kann es nicht das Ganze sein, sondern nur eine notwendige Durchgangsstufe. Ewald bemüht sich zu zeigen, daß es die Restbestände des zu überwindenden alten Aberglaubens sind, die die im Grunde nichttitanische Menschlichkeit Hiobs verdecken. Der wahre Glaube aber entsteht durch die Bestätigung dessen, was der Titan in sich selbst hervorgebracht hat, das Bewußtsein der Möglichkeit unschuldigen Leidens. Damit wird das Titanische abgelegt, sein Motiv jedoch, das gute Bewußtsein der Unschuld, aufbewahrt und in das Licht des Göttlichen gestellt.

Der titanische Hiob Ewalds und Umbreits kann nach alledem kaum in den Mythos der geschichtlichen Selbstbehauptung gegen die Götter gehören, wenigstens nicht im Sinne der Mythologie des 18.Jahrhunderts. Die Gottesrede, in wel-

---

1854 Ewald, a.a.O., 9.

1855 Ebd.

1856 Ewald, a.a.O., 28.

1857 Vgl. ebd.

1858 Vgl. Aischylos, Der gefesselte Prometheus, 197-241.

1859 In nicht ganz direktem Sinn vergleichbar dem Hiob Kierkegaards. Bei beiden verbirgt sich im titanischen Leiden der dialektische Prozeß des Übergangs vom Alten zum Neuen. Kierkegaard formuliert das existenztheologisch, Ewald als historisch-theologischen Übergang vom Alten zum Neuen Testament. Was bei Kierkegaard ethisches Weltbewußtsein war (eine Strukturdimension der Existenz), ist bei Ewald der alte Aberglaube. Der schmerzhafte Übergang von der Ethik zur Religion ist bei Kierkegaard dialektische Existenzstruktur, bei Ewald eine Art Zwischenstadium, in welchem Hiob steht und noch am Alten teilhat, während er das Neue erst erahnt.

1860 Ewald, a.a.O., 32. Aber auch bei Goethe schon entspringt die prometheische Revolte "der Erfahrung des Leidens und der Suche nach Abhilfe." (J.Schmidt, Geschichte des Geniegedankens I, 267)

cher theologischen Konzeption auch immer verstanden, wirft den titanischen Impuls unwiderleglich zurück, Gewaltenteilung und Machtwechsel sind a fortiori unmöglich. Dennoch hat das Titanische den Sinn der Überwindung; im historischen Denken der Hiobexegese wird auch das mythische Zeichen in die Vergangenheit projiziert. Sowohl in der Sache der Freiheit (Umbreit) als auch in der der Unschuld (Ewald) wird ein Sieg über die alte Stufe des Glaubens errungen. *Diese* Funktion des Titanischen im Kontext der alttestamentlichen Religion verweist auf das im letzten Kapitel Erarbeitete; titanisch, mythisch bedeutsam ist der historische Ausgang aus dem Alten Testament. Die Modernität, die sich die Hiobexegese im mythischen Zeichen des Titans zueignet, enthält damit auch den Sieg über die alte Religion als einen Fortschritt im Glauben und im Bewußtsein der Freiheit. Gewiß hat Hiob auch gegenwärtigen Sinn als Bild des Leidenden und er steht dann der tragischen Transformation des Mythos im 19.Jh. nicht ganz fern[1861]. Doch diese Gegenwärtigkeit (bei Kierkegaard der Übergang von Ethik zu Religion) stellt sich der Hiobexegese im Titanismus als historische Errungenschaft der Befreiung aus den Fesseln der alttestamentlichen Religion dar.

Sehr deutlich wird dieser Sinn des mythischen Zeichens bei H.J.Holtzmann bzw. C.C.J.Bunsen (1870/75), bei denen sich zugleich zeigt, wie sich inzwischen, mehr als 30 Jahre nach Umbreit und Ewald, der Prometheusvergleich gegenüber den Titanen durchgesetzt hat, obgleich diese immer noch erwähnt werden[1862]. Hiob ist wie der Dichter nach Holtzmann/Bunsen "wahrlich" "kein Hebräer des Alterthums ..., wie er sonst dem Himmel gegenüber stets nur in unbedingter Unterwerfung zu Boden liegt und das Angesicht in die Erde verbirgt, sondern ein Prometheus; an die Titanen, an die Helden Homer's werden wir erinnert, wie sie gelegentlich kühn auch mit den Göttern kämpfen."[1863] Der Titanismus macht sinnfällig, daß das Hiobbuch nicht zum Judentum paßt, sondern zu der Linie des Alten Testaments gehört, die offenbar Aneignungen in der Gegenwart erlaubt und Quer- und Längsverbindungen zur griechischen (Prometheus) und deutschen Tragödie (Faust)[1864]. Hiobs Aufstand richtet sich, wie derjenige Fausts, gegen die göttliche Weltordnung, die in einer überlieferten Begriffswelt interpretiert wird[1865]. Es ist daher nicht ohne Logik, wenn im bürgerlichen Mythos

---

1861 Man kann natürlich fragen, inwiefern überhaupt von einer tragischen Dimension im Hiobbuch die Rede sein kann; die Exegese trug dabei im 19.Jh. keine Bedenken, obwohl man um den Unterschied zwischen dem biblischen Gott und dem griechischen Schicksal wußte. So sieht F.A.Holzhausen im Hiobbuch ein "tief tragisches Interesse" (Uebersetzung des Buchs Hiob [1839], 10). Doch im Gegensatz zur griechischen Tragödie, die "die Wahrheit und Grösse des freien, vernünftigen Wesens darin findet, dass dasselbe gegen das Schicksal ankämpft, und in diesem Schicksal untergeht, ... erscheint im Buche Hiob die Macht der finstern Nothwendigkeit gebrochen." (Ebd.) Sie ist der unerforschlichen göttlichen Weisheit untergeordnet, dient einem höheren Zweck und das Leiden ist nur eine Prüfung, die dem nicht widerspricht, daß der Mensch der Endzweck der Schöpfung ist. Spricht man dennoch von Tragik, so setzt das voraus, daß man an den Reden Gottes und der Wiederherstellung nicht genug hat. Die Semantik der Begriffe steht im Zwielicht, zwischen dem Wissen um die Unterschiede und der Überblendung ins Heidnische.

1862 Mit einer leichten Sinnverschiebung beim Übergang von den Titanen zu Prometheus wird zu rechnen sein; Prometheus deckt zwar im 19.Jahrhundert in der direkten Mythosinterpretation auch das Titanische ab. In der Hiobexegese scheint das Titanische aber eher den Aufstand, das Prometheische darüberhinaus auch noch das Tragische und das Leiden als Zustand veranschaulichen zu können (doch galt dies auch bereits für Ewalds Titan); vgl. auch u. S.394f (Schlottmann).

1863 Holtzmann, Hiob, 140; Bunsen, Bibelwerk VI, 2, 741. Auch das Leiden ist ein Grund des Titanischen, denn darin streifen "die himmelstürmenden Reden des von der Krankheit Zermarterten zuweilen an jene trotzigen Seufzer des an den Fels geschmiedeten Titanen" (Holtzmann, Hiob, 215; Bunsen, Bibelwerk VI, 2, 771).

1864 Vgl. Holtzmann, Hiob, 215; Bunsen, Bibelwerk VI, 2, 771. Die Faust-Hiobanalogie ist von Goethe selbst (im Gespräch mit J.P.Eckermann v. 18.1.1825 [Eckermann, Gespräche, 127]; dort aber eine Reaktion auf Byron, der [nach T.Medwins "Gesprächen mit Byron"] auf Abhängigkeiten des Faust vom Hiobbuch hingewiesen hatte [vgl. Eckermann, Gespräche, 761]), und schon früh in die Hiobliteratur eingegangen, meist wie bei Goethe bezogen auf den Prolog (vgl. etwa H.Ewald, Iob, 60f; als Hinweis auf Sekundärliteratur zum Problem genügt P.Matenko, Job and Faust).

1865 Vgl. Holtzmann, Hiob, 215.

weitergedacht wird und mit Goethes Prometheus Hiob gegen das Judentum abgesetzt wird: "Und so muß denn der eigenthümlich jüdische Dogmatismus der Weltanschauung überall den mächtigen Ansprüchen des 'heilig glühenden Herzens' weichen. Das ist ja eben das Faust- und Prometheusartige in Hiob."[1866] Das heilig glühende Herz überwindet die jüdische Religion, aber nicht die Gottesrede, von der es zurückgestoßen wird. Am Deus ex machina[1867], der die Hiobgeschichte zur Tragödie macht, weil er nichts Positives sagt, zeigt sich denn auch das Historische und Vormoderne des Textes. Doch die Sittlichkeit, auf die Hiob sich als Prometheus zurückzieht, ist das Unvergängliche, das Hiob aus dem Judentum heraushebt. Die Unterwerfung Hiobs kann der sittlichen Wendung nichts anhaben, die (als von Kant hergeleitetes Pflichtbewußtsein) auch den Unterschied zu Prometheus und Faust hervorruft; im Gegenteil, die Unterwerfung zeigt, daß das durchaus spekulative Problem des Hiob durch Verwerfung der Spekulation gelöst wird[1868].

Nicht überall hat der Titanismus diesen eindeutigen Sinn des Nichtjüdisch-Heidnischen (das zugleich christlich sein soll) als Übergang aus dem Judentum. Bereits um 1850 beginnt ein Prozeß der geistesgeschichtlichen Reflexion in der Hiobexegese, der den doppelt bedeutsamen mythischen Impuls allmählich stillstellt. So schreibt H.Hupfeld mit kritischem Bezug auf Ewald und Umbreit:

"Zwar hat der Held unsers Stücks in der That etwas 'Titanisches' in seinen Leiden wie in seinen Schmerzausbrüchen und Klagen die er gegen den ihm verdunkelten Himmel schleudert, was ihm eine gewisse Ähnlichkeit mit den antiken und Indischen Helden gibt ... aber er wird auch wieder auf den Standpunct des ächt Hebraeischen Gottesglaubens und Heldenthums zurückgeführt. Übrigens zeigt sich darin grade ein richtiger poetischer Tact daß der Held nicht als ein Halbgott oder ein abstractes Muster der Frömmigkeit dargestellt wird, sondern als ein Mensch, der sein Leiden nicht mit stoischer Apathie, sondern mit menschlichen Nerven und Gefühlen trägt ... also nicht ohne Leidenschaft und Ungeduld". Doch auf die Tragödie mag Hupfeld nicht verzichten: daß Hiob ein Mensch ist, "das macht ihn erst zum Helden einer Tragoedie."[1869]

Der Versuch, die geistesgeschichtlichen Beziehungen zu präzisieren, dient K.Schlottmann[1870] (1851) zur theologischen Abgrenzung gegen den Mythos. Dabei treten Gegensätze zum Mythos ans Licht, und es geht, wie in einer heilsgeschichtlichen Exegese zu erwarten, im Hiobbuch nicht um den titanischen Widerspruch gegen die jüdische Religion, sondern um die Erhabenheit des Alten Testaments gegenüber dem heidnischen Mythos. Die unklaren mythologischen Verhältnisse werden nun geklärt. Man darf bei Hiob "nicht an die angriffsweise verfahrenden Himmelsstürmer denken ..., sondern an den Prometheus, wie er in vermeintlich guter Sache sich in einen ungleichen, räthselhaften Kampf verwickelt sieht."[1871] Diesen ungeheuren Kampf "hat der Dichter mit einer Kraft und Kühnheit dargestellt, die sich mit allem messen kann, was die alte heidnische Poesie Aehnliches darbietet."[1872] Aber gerade weil Hiob nicht selbst ein Gott ist wie Prometheus, sondern die reine sittliche Natur des Menschen verkörpert, ist sein Angriff noch weit kühner als die heidnischen Mythen ihn schildern können. "Denn wenn Prometheus dem Zeus zu trotzen wagt, so weiß er sich, abgesehen davon, daß er selbst zu den alten Göttern gehört, auch insofern seinem Gegner ebenbürtig, als dieser nicht der ewig herrschende Gott, sondern ein Neuling ist, über den ebensowohl als über die von ihm gebändigten Titanen das ewige

1866 Holtzmann, Hiob, 215; vgl. Bunsen, Bibelwerk VI, 2, 771f. Vgl. Goethes Prometheushymne: "Wer half mir wider Der Titanen Übermut? Wer rettete vom Tode mich, von Sklaverei? Hast du's nicht alles selbst vollendet, Heilig glühend Herz"? (Goethe, Hamburger Ausgabe 1, 45) Vgl. dazu J.Schmidt, Geschichte des Genie-Gedankens I, 254-269; H.Blumenberg, Arbeit am Mythos, 433-604; W.F.Otto, Goethes Prometheus.

1867 Vgl. Holtzmann, Hiob, 150.

1868 Vgl. Holtzmann, Hiob, 215.

1869 H.Hupfeld, Stellung und Bedeutung des Buches Hiob, 291f.

1870 Zu K.Schlottmann, vgl. D.Kühn, Art. Schlottmann, RE^3 17, 619-621.

1871 K.Schlottmann, Hiob, 46.

1872 Ebd.

Schicksal gebietet."[1873] Hiob aber kann sich als Mensch berechtigt glauben, "gegen den Gott, der ihm als ein so rücksichtsloser, eiserner entgegentritt, mit aller Macht anzustürmen, die er freilich nicht in äußerlicher, aber wohl in innerlicher Weise durch sein sittliches Bewußtsein besitzt."[1874] Wie kühn aber sein Angriff auch sein mag, er siegt nicht gegen Gott, sondern (pflichtgemäß) gegen sich selbst. In Hiob steigt das Bewußtsein vom gerechten und gnädigen Gott auf und der "Titane bezwingt sich selbst."[1875] Das ist die gegenmythische Lösung schlechthin. Im Drama des Hiob ist der "himmelstürmende titanische Trotz"[1876] letztlich "etwas Untergeordnetes, ja Ohnmächtiges gegen die neben ihm sich aufbauende ewige Hoffnung"[1877]. Das Prometheische ist, theologisch eingeklammert, das negative Moment in Hiobs Auseinandersetzung mit der ihm widrigen Seite Gottes, kennzeichnet einen notwendigen "innerlichen Widerspruch"[1878] im Prozeß der Realisierung von Hiobs Sittlichkeit, wird aber letztlich aufgehoben von der Gottesrede. Die theologische Kritik des Prometheischen zielt somit auf den Begriff religiös-christlicher Sittlichkeit.

Auch Schlottmann kommt offenbar nicht umhin, den heidnischen Mythos zu benutzen, um dem Prozeß Hiobs mit Gott den nötigen Nachdruck zu verleihen. Der Kampf des Hiob-Prometheus wird dabei aufgehoben, zugleich aber auch bewahrt: Nur als Prometheus kann Hiob das Alte Testament als dem Heidentum überlegen erweisen, nur als Prometheus auch kann Hiob im 19.Jahrhundert wahrhaft sittlich sein.

In anderen Interpretationen wird das mythische Zeichen weniger mit einem inneren Sinn der Interpretation verbunden, als vielmehr der geistesgeschichtliche Vergleich um seiner selbst willen gezogen. Die historisierende Perspektive auch auf die griechische Antike läßt die Differenzen hervortreten, obwohl erst jetzt (um 1850) die direkte Prädikation des Prometheischen auftaucht. So will J.F.Bruch in seiner "Weisheits-Lehre der Hebräer" mit einigen Zitaten aus Aischylos' Prometheus Ähnlichkeiten und Differenzen zu Hiob darstellen. Beide Helden stehen in der gleichen Situation unschuldigen Leidens und setzen dem Schicksal das Bewußtsein ihrer Unschuld entgegen. "Nicht mit Unrecht kann man Hiob den hebräischen Prometheus nennen."[1879] Die Differenz liegt im allgemeinen Unterschied zwischen griechischer und hebräischer Religion: "In dem Prometheus-Drama spiegelt sich der Kampf der blinden Naturgewalt mit den ethischen Mächten; aber von der Herrlichkeit der religiösen Anschauung die dem Buche Hiob zum Grunde liegt, von den sich hier äußernden lichtvollen Blicken in das Geheimniß göttlicher Weltregierung, von den Ahnungen der heilsamen Zwecke des den Frommen zugesandten Leidens ist bei dem Griechen keine Spur zu finden."[1880]

Die titanische Hiobinterpretation ist gegen Ende des 19.Jahrhunderts vorbei, jedenfalls hinsichtlich einer möglichen Prädikation Hiobs zur Deutung des Textes[1881]. Die aufkommende Geistes- und Religionsgeschichte vergleicht die historischen und literarischen Einzelheiten, macht die Gemeinsamkeiten und Unterschiede genauer, interpretiert damit aber

---

1873 Ebd.

1874 Schlottmann, a.a.O., 47. Ganz ähnlich wird später Bloch argumentieren, vgl. u.S.322.

1875 Schlottmann, a.a.O., 47.

1876 Schlottmann, a.a.O., 66.

1877 Schlottmann, a.a.O., 66f.

1878 Schlottmann, a.a.O., 47.

1879 J.F.Bruch, Weisheits-Lehre der Hebräer, 231; vgl. dort insgesamt 229-231.

1880 Ebd.

1881 Das Ende ist der Vergleich, aber mit dem religions- und kulturgeschichtlichen Vergleich ist man noch lange nicht zu Ende; vgl. J.Owen, The five Great Sceptical Dramas of History (Prometheus vinctus, Job, Faust, Hamlet, El Magico), 1896; H.M.Kallen, The Book of Job as a Greek tragedy, 1918; W.A.Irwin, Job and Prometheus, JR 30, 1950, 90-108; H.G.May, Prometheus and Job. The Problem of the God of Power and the Man of Worth, AThR 34, 1952, 240-246. Vgl. auch P.Ricoeur, Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, 361.

kaum mehr die Hiobfigur. E.Bußlers Werk "Hiob und Prometheus, Zwei Vorkämpfer der göttlichen Gerechtigkeit"[1882] markiert eine Art Abschluß. Es erläutert Hiob und Aischylos' Prometheus, allerdings nur nacheinander unter den allgemeinen Themen der Vorsehung und der Furcht vor Natur und Göttermächten. Hier taucht der lange im Hintergrund gebliebene Dulder Hiob wieder auf, und eben sein Dulden ist der Unterschied zu Prometheus: "Beide werden von ihrem Gott furchtbar gestraft. Hiob giebt sich alle nur denkbare Mühe, sich zu fügen und seine Seele vor Gott zu retten, indem er stets von neuem seine Gerechtigkeit anerkennt ... Prometheus handelt ihm gerade entgegengesetzt"[1883], er kann sich Zeus nicht fügen, weil dieser ohne Gerechtigkeit regiert.

Die dargestellten Auffassungen zeigen auf unterschiedliche Weise, daß die Hiob-Prometheus-Verbindung im 19.Jahrhundert die Geschichte nicht nur einer sekundären, sondern auch die einer scheiternden Identifikation ist, insofern sie prometheische Motive aufnimmt, ohne von dem in der Zeit akuten geschichtsphilosophischen Grundsinn ganz bestimmt oder abhängig zu sein. Von da aus gesehen, ist Hiob jedenfalls der prometheische Menschenschöpfer des 18.Jahrhunderts nicht gewesen, allenfalls der leidende, rebellierende Menschheitsrepräsentant, wie ihn auch der romantische Titanismus sah, der in Frankreich den Terminus "Jobisme" prägt[1884]. Der Zusammenhang von Leiden und Rebellion ist wahrscheinlich immerhin ein Grund für die Assoziation mit dem griechischen Mythos. Textlich schöpft sie aus Hi 3-31, speist sich also aus der Orientierung nicht nur der historischen Exegese des 19.Jahrhunderts am Hiob des Dialogs.

Der dargestellte Befund legt zwei Fragen nahe:

a) Eine direkte und in Einzelheiten verifizierbare Abhängigkeit vom bürgerlichen Prometheusmythos ist offenbar nicht gegeben. Hat dann vielleicht das auffällige Vorkommen der Prometheusprädikation für Hiob in der Mitte des 19.Jahrhunderts, auf dem Hintergrund indirekter Einwirkungen der Arbeit am Mythos, einen inneren Sinn, durch die individuellen Akzentuierungen bei den einzelnen Exegeten (in Richtung des Aufstands oder des Leidens), und die Verwendungszusammenhänge hindurch, gibt es also gleichsam eine rezeptionsphilosophische Idee, die in der Hiobexegese mit Prometheus verbunden wird? Eine Antwort darauf hat konstruierenden Charakter und muß die individuellen und historischen Umstände des Interpretationsvorgangs als Randbedingungen betrachten[1885].

Alle Interpretationen konvergieren darin, daß der titanische Prometheus-Hiob ein Hiob der Subjektivität ist. Das Freiheitsbewußtsein, das Umbreit feststellt, das gute, rein menschliche Bewußtsein, von dem Ewald spricht, endlich die Sittlichkeit, die Schlottmann in Hiob sieht und die auch im späteren 19.Jahrhundert mit Hiob verbunden wurde, alles dies sind verschiedene Ausprägungen des einen Sinns des Prometheischen für Hiob. Prometheus wird man als das Zeichen für den Versuch historischer, aber auch theologischer Hiobexegese des 19.Jahrhunderts bezeichnen können, das Hiobbuch in seiner Hauptfigur moralisch-subjektiv anzueignen. Der moderne Hiob erhält Subjektivitätssinn auch, wenn das Titanische nur ein dialektisches Übergangsmoment darstellt. Denn die Gottesrede kann das Subjekt Hiob nicht grundsätzlich in Frage stellen, sondern nur religiös aufheben. Moralität als Freiheit, unschuldiges Leiden als moralisches

---

1882 Hamburg 1897.

1883 Bußler, a.a.O., 40.

1884 Vgl. A.Hausen, Hiob in der französischen Literatur. 181f; vgl. auch 145-158. Zum romantischen Titanismus vgl. R.Trousson, Le Thème de Prométhée, Bd. 2, 312-320.

1885 Die konkrete Geschichte der Rezeption ist allerdings wesentlich durch die Verwendungszusammenhänge bestimmt. Daher verdient es noch einmal festgehalten zu werden, daß mit der Prometheusprädikation der historisch-theologische Prozeß des Ausgangs aus dem Alten Testament (dessen Bedeutung für das Hiobverständnis Kap.5.2 aufzuzeigen versuchte) mythisch aufgeladen wird. Obwohl dieser Ausgang nicht notwendig mit Prometheus beschrieben wird, kommen doch manche Interpretationen vom Judentum ins Christentum nur dadurch, daß das Christentum mit dem Heidentum amalgamiert wird.

Existieren sind die Errungenschaften, die der prometheische Hiob nicht allein gegenüber seinem historisch-alttestamentlichen Kontext, sondern auch im Hinblick auf die theologische Interpretationstradition erringt. Damit sind die Brüche und Schwellen angezeigt, die Hiob überschreitet, und insofern setzt sich etwas vom Kerngedanken der Selbstbehauptung durch, der in der modernen Prometheusaneignung in allen Variationen wirkt. Mit Hiob als Prometheus beginnt die rezeptionsgeschichtliche Epoche des *selbstbewußten Hiob*.

b) Die zweite Frage: Worin liegen trotz der inneren Logik, die das Prometheusprädikat im 19.Jahrhundert besaß, die Gründe dafür, daß die Annäherung Hiobs an Prometheus eine Episode (von etwa 1830-1870) bleibt? Warum wird das Zeichen aufgegeben, nicht aber sein innerer Sinn (die Subjektivität Hiobs)? Wie in der ersten Frage soll auch hier versucht werden, rezeptionslogische Gründe aufzusuchen, die auf das Hiob*buch* bezogen, als Strukturmomente der Interpretationsgeschichte gelten können. So ist das Schicksal des Prometheus- und Mythosthemas, das dem Rückgang der Integrationskraft der mythischen Symbolisierungen im späteren 19.Jahrhundert unterliegt[1886], wiederum als (eine allerdings recht gewichtige[1887]) Randbedingung zu betrachten, das gleiche gilt für die geistesgeschichtlichen Historisierungen und die Verwendungszusammenhänge in den einzelnen Interpretationen.

Als wichtigste Polarität kann in allen Auslegungen, die sich dem Mythos nähern, die Verknüpfung der Prometheusimagination mit der Sittlichkeit bzw. Moralität Hiobs und d.h. des menschlichen Selbstbewußtseins einerseits und das Problem der Gottesrede andererseits gelten. Zwischen dem sittlichen Hiob-Prometheus und Gott spielt sich das Drama ab und die spezifische Auffassung dieser Auseinandersetzung ist jeweils typisch für Phasen der Rezeptionsgeschichte.

Die Gottesrede begrenzt das Moment des Prometheischen eigentlich von Beginn an, in allen Interpretationen. Sie kann nicht weggedacht oder beliebig uminterpretiert werden und bleibt ein störendes, aber auch das Prometheische provozierendes Moment. Wo die Gottesrede als Offenbarung der höheren Wahrheit verstanden wird (Ewald, Schlottmann), ist das Prometheische in Hiob theologisch als Zweifel entdeckt und besiegt, historisch-geistesgeschichtlich aber auch ins Recht gesetzt gegenüber Judentum und Heidentum. Das Prometheische hat hier einen nachvollziehbaren Sinn als Gegenstand theologischen Verstehens, aber das widerspricht zugleich dem ursprünglichen Sinn des modernen Prometheus, es begrenzt seine Möglichkeiten definitiv. Dieses Problem erfährt einen Lösungsversuch in den Auslegungen des späteren 19.Jahrhunderts, die von allem offen Theologischen Abstand nehmen. Aber dort wird dem Prometheischen sein Widerlager genommen, denn die Gottesrede wird zum poetisch-fiktiven Reden, das tendenziell hinter dem Wirklichkeitsgehalt der authentischen seelischen Expression des leidenden Hiob zurückbleibt. Was der Dichter in der Gottesrede schrieb, ist ein poetischer Versuch, das Hiobproblem zu lösen, während in Hiobs Klage das Echo individueller Wirklichkeit gehört wird. Damit tritt ein ontologischer Kontrast in die Wahrnehmung des Hiobbuchs ein, der vielleicht in der Struktur aneignender Lektüre überhaupt begründet liegt und im 19.Jh. deswegen so klar heraustritt, weil die Exegese den Hiobtext als menschliche Hervorbringung liest und damit die Hiobfigur von Situation und Perspektive des dargestellten und des darstellenden Menschen aus. Die Hiobfigur sprengt gleichsam das Hiobbuch, sie tritt aus ihrer Zeit heraus und wird mit philosophischen Theoremen interpretiert, die den Lösungen des Buchs selbst nicht zuerkannt werden. In einem Zeitalter, das sich Realität über Rationalisierungsprozesse und Erfahrung verfügbar machte, besitzen also Hiobs Klage und sein Leiden, seine Erfahrung, höheren Wirklichkeitswert als die Rede Gottes. Da man diese Rede aber nicht eliminieren kann, schlägt das Unverstandene an ihr auf den Glauben Hiobs zurück, das Hiobbuch wird zur Tragö-

---

1886 Vgl. zu den verschiedenen Versuchen, die Mythen zu Ende zu bringen, zu invertieren und umzubesetzen H.Blumenberg, Arbeit am Mythos; H.R.Jauß, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, 505-584.

1887 Die Verwicklungen mit dem Zeitbewußtsein dürften letztlich doch den maßgebenden Einfluß besessen haben.

die, der Glaube Hiobs eine Aporie mit verschiedenen Namen, Wellhausens "Sehnsucht" ist einer davon[1888]. Ein Hiob aber, dem in dieser Weise die Gottesrede unverstanden bleibt, der sie darum letztlich nicht ernst nimmt, braucht entweder kein Prometheus mehr zu sein, oder aber der prometheische Impuls geht in seiner Vollendung ins Leere. Den genauesten Ausdruck findet dieses Gegenüber von reiner Sittlichkeit und entwirklichter Gottesrede bei A.Merx: "Ijjob (ist) ein wahrer Triumpf der menschlichen Selbstkraft, ein Prometheus, der auch den neidischen Himmlischen das belebende Feuer der sittlichen Selbsteinschätzung zu entreissen im Stande ist."[1889] Merx kann aber nun nicht mehr sagen, was der Sinn des Prometheischen sein könnte, der Hiobschluß mit Gottesrede und Wiederherstellung ist nur poetische Gerechtigkeit, Beruhigung fürs Gemüt, berührt das wirkliche Problem der Sittlichkeit aber gar nicht und trägt zu seinem theologischen Verstehen nichts bei (anders noch bei Kant!)[1890]. In dieser Auslegung liegt etwas Schiefes und Unernsthaftes, sie erklärt den Konflikt zwischen dem Menschen und Gott für entschieden im Sinne der prometheischen Sittlichkeit des Menschen, obwohl es nie einen Konflikt gegeben hat; denn die Gottesrede war immer schon nur Poesie, damit entschärft und entwirklicht, und die Sittlichkeit des Menschen stand immer schon auf sich allein. Damit kann die oben gestellte Frage beantwortet werden: Prometheus wird im Laufe des 19.Jahrhunderts unnötig, weil im Versuch, das Hiob*buch* mit dem modernen Hiob zusammenzuhalten, die Gottesrede entwirklicht wird. Prometheus ist dann nur noch eine expressive Leerformel, die einer auf die biblische Darstellung bezogenen Logik entbehrt.

Der Versuch, Hiob im Sinne der moralischen Subjektivität zu verstehen, bringt sich selbst um seine Virulenz, er entschärft die Modernität Hiobs, wenn die Gottesrede nicht ernstgenommen wird. Und sie wird nicht ernstgenommen, wo sie *nicht theologisch* und wo sie *nur poetisch* gelesen wird. In den Kern des Problems dringt nur vor, wer die Konfrontation des moralisch-selbstbewußten Hiob mit der Gottesrede sucht. Das genaueste theologische Verstehen dieser Konfrontation liegt in Kierkegaards Auslegung vor, in der die "prometheische" Leidenschaft recht *und* unrecht bekommt[1891]. Es gibt aber auch eine nichttheologische Interpretation dieses Grundvorgangs, die nicht zufällig in mittelbarem Zusammenhang mit der historisch-kritischen Hiobexegese steht. Diese Interpretation greift das moralische Problem an seiner Wurzel an, dem Verstehen der Gottesrede, setzt aber nicht auf das Wort Gottes wie Kierkegaard, sondern auf

---

1888 Vgl. etwa B.Duhm, für den die Gottesrede zeigt, daß der Dichter "aus der Menschenwelt in die Natur (flüchtet)" (Hiobübersetzung, XVI); so löst er "das Problem nicht mit dem Gedanken, aber er befreit sich von ihm durch ein höheres geistiges Gefühl" (a.a.O., XVII). Das aber löst in Wirklichkeit kein Problem, und die Dichtung "offenbart sich auch hier, an ihrem Abschluß, als Tragödie, aber diese Tragödie entbehrt nicht jener Reinigung von der Leidenschaft und jener Erhebung, die der große griechische Philosoph von der echten Tragödie verlangt." (A.a.O., XVII)

1889 Hiob (1871), XVIII.

1890 Der Teleologie der Natur in der Gottesrede und der Wiederherstellung zum Trotz fragt Merx: "Was hat der Dichter erreicht? Er hat seinem und unserm Bedürfniss nach poetischer Gerechtigkeit genug gethan, aber diese Genugthuung ist nur die in der Kunst. In seinem Gedicht ist Alles gerundet und geschlossen, aber das Gedicht ist nicht das Leben, für das Leben hat er die angeregte Frage nicht gelöst, die Geister, die er wach gerufen, nicht gebannt." (Hiob, XXXI) Darin ist impliziert, daß das Hiobbuch *nichts anderes* ist als ein Versuch, ein Lebensproblem poetisch zu behandeln; d.h. das Leben Hiobs ist authentisch, die Reflexion seines Problems nicht. Merx fixiert die Differenz von Poesie und Wirklichkeit, das enthält ein richtiges Moment; zur Debatte steht aber auch, nach welchen Kriterien die alttestamentliche Antwort auf das Hiobproblem als unzureichend, die Antwort der Kantischen Moralphilosophie aber als angemessen bezeichnet wird.

1891 Schwächer ausgedrückt ist das bei Ewald und Schlottmann.

den moralischen Hiob. Diese zugleich philosophische und exegetisch-kritische Auslegung, die Hiob als moralischen Widerspruch zu Gott auffaßt, ist diejenige E.Blochs in Atheismus im Christentum[1892].

Blochs Lektüre ist die philosophische Konsequenz besonders aus der historisch-exegetischen Linie der Rezeptionsgeschichte des 19.Jahrhunderts und zugleich der Widerspruch zur theologischen Interpretation Kierkegaards. Bloch gibt dem Prometheischen ganz und gar recht, und er entschärft die Gottesrede nicht ins Ästhetische, sondern verschärft ihren Sinn ins Gegenmenschliche. Rezeptionsgeschichtlich gesehen, nimmt Bloch sowohl den moralischen Aspekt auf als auch den des historischen Ausbruchs aus einer verkehrten Interpretation der Welt und verknüpft beides zum geschichtsphilosophischen Gedanken der prozessualen Offenbarung des Humanum durch den Widerspruch des moralischen Menschen zu Gott.

Mit der Exegese des 19.Jahrhunderts weiß Bloch, daß Hiob kein Halbgott ist, sondern "nur" der moralische Mensch. Gerade deshalb ist er der wirkliche, menschliche Prometheus, und daraus folgt, daß der Gott der Gottesrede nicht tragbar ist. Hiobs Aufstand, der im 19.Jahrhundert zur Tragödie wurde, in Resignation oder Sehnsucht auslief, kommt zum Ziel. Hiob "tritt auf als ein biblischer Prometheus, zu dem die Stelle: 'Ich will meine Hand vor den Mund den legen (40,4) nicht stimmt."[1893] Der griechische Prometheus ist, weil ein Gott, nicht die allgemeine, vorbildliche Figur (das wäre die idealistische Selbstüberhebung des Menschen des 18.Jahrhunderts), doch der Name bleibt, er wird in seine nichtidealistische Wahrheit transformiert. Das menschliche Subjekt ist stärker als ein Gott, muß sich nicht zum Gott machen, umgekehrt, Gott muß zum Menschen werden. Hiob "ist der titanische Herausforderer der Gottheit. Das ist der Mann, der auch keinen Halbgott zu dieser titanischen Entgegensetzung darstellte und brauchte, wie in der griechischen Tragödie gegen Zeus, sondern der sein eigenes Subjekt dazu verwandte und einsetzte, als Mensch standhaltend gegen eine geglaubte Allmacht des Feinds."[1894] Bliebe gegenüber dem Subjekt nun die Gottesrede bestehen, so erzwänge sie, wie Bloch mit vielen Exegeten des 19.Jahrhunderts meint, "pure Resignation und keinen Trost"[1895]. Bleibt das moralische Subjekt, so kann die Gottesrede nur als strategische Lüge verstanden werden.

Prometheisch ist Hiob, weil in ihm der moralische Mensch aus einer Gottesvorstellung auszieht, die sich nicht mit den moralischen Bedürfnissen nach der guten, der besseren Welt vermittelt, sondern Natur gegen Moral setzt "mit einem Schlag aus unermeßlich finster-weisem Kosmos gegen beschränkten Untertanenverstand."[1896] Weil man aber die Got-

---

1892 Zur Hiobinterpretation Blochs vgl. B.Lang, E.Bloch als Leser des Alten Testaments; F.W.Gradl, Ein Atheist liest die Bibel. Ernst Bloch und das Alte Testament; H.Mottu, Le figure de Job chez Bloch; D.L.Migliore, Barth and Bloch on Job. Die hier vorzunehmende Reflexion der rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung der Interpretation Blochs ist nicht von einer historischen Kontinuität zwischen Bloch und der Hiobexegese des 19.Jahrhunderts abhängig, da es um eine systematische Konstellation geht. Sie erklärt aber nicht nur die logische Konsequenz der Hiobexegese des 19.Jahrhunderts, sondern zugleich den historisch-systematischen Ursprung der Hiobexegese Blochs. Dabei sind gesellschaftsgeschichtliche Parallelen zwischen der Mitte des 19. und den 60er Jahren des 20.Jahrhunderts zu vermuten in der Richtung der Machtentfaltung der bürgerlichen Gesellschaft, die dazu führt, daß Geduld im Leiden, die Hiobtugend in anderen Zeiten, als unplausibel und rückständig gilt, weil Leiden als vermeidbares Leid verstanden wird, gegenüber dem und gegenüber dessen religiöser Verklärung prometheische Auflehnung gefordert ist. Blochs Wahrnehmung des Rebellen in Hiob ist übrigens in den 50er und 60er Jahren des 20.Jahrhunderts keineswegs vereinzelt (vgl. R.de Pury, Der Mensch im Aufruhr [1955]); inzwischen ist aber der Begriff des Rebellen für Hiob so selbstverständlich geworden, daß er schon als historische Kategorie gilt (vgl. E.Dassmanns Hiobartikel, RAC, 380).

1893 Atheismus im Christentum, Gesamtausgabe Bd. 14, 155.

1894 Bloch, a.a.O., 160.

1895 Bloch, a.a.O., 161. Auch an E.Meyer ist zu denken, der aber anders als Bloch die Trostlosigkeit, die für ihn im Erweis der Unmöglichkeit der Moralität lag, als die gegebene Lösung übernehmen wollte.

1896 Bloch, a.a.O., 154.

tesrede nicht literarkritisch abtrennen kann, bleibt nur die Möglichkeit, sie "als Deckung der Häresien, auf deren Bekundung es vor allem ankam"[1897], zu verstehen[1898]. Verdeckt werden soll die Lösung, die in Hi 19,25 liegt in der Vorstellung des Bluträchers, letztlich Hiobs eigenes gutes Gewissen; dies ist der Freund, "den Hiob sucht, der Verwandte, der Rächer (; er) kann nicht der gleiche Jachwe sein, gegen den Hiob den Rächer aufruft."[1899]

Bloch deckt das Problem auf, das im 19.Jahrhundert unbegriffen die Auslegungen bestimmte, wie sich der selbstbewußte, moralische Hiob mit einer Gottesrede zusammendenken läßt, die vielleicht dem Glauben, nicht aber der ratio als Lösung erscheint und deren Wirklichkeitsgehalt in rationaler Zeit nicht mehr akzeptiert wird. Bloch nimmt die Gottesrede so ernst wie es Kierkegaard tat; sie ist ihm nicht unverbindliche Poesie, aber auch nicht die Theodizeewelt Kants und Herders, sondern der Widerspruch zur Moral durch Natur. Sie kann kein Wort des guten Gottes sein. Sie ist ein Wort für Hiob als menschliche Rede in historischer Situation, in mehrfachem Sinne die List der Vernunft: Sie stellt die Antwort auf Hiob im Sinne der theologischen Definitionsmacht der Herrschenden dar, aber sie ist zugleich subversive Täuschung, denn sie sagt die Wahrheit ohne Trost (Natur gegen Moral), um die Wahrheit der Moral zu bedeuten. Diese Wahrheit aber ist der reale Widerspruch, in den sich der Mensch zu stellen hat. Die Welt Gottes zerbricht als ideologische Scheinwelt, aber indem sie von Bloch zerbrochen wird, weist sie auf die Wahrheit hin, die den moralischen Hiob in die Wirklichkeit der real unlösbaren Widersprüche stellt[1900].

Blochs Lektüre ist eine Folgerung aus der Ausrichtung des Hiobproblems am moralischen Wesen des Menschen, am Subjekt Hiob und seinem Selbstbewußtsein; wenn man einmal diesen Weg einschlägt (der ja bereits bei Hobbes begann), muß man, denkt man nur konsequent genug, bei Bloch ankommen. Die historische Hiobexegese war im 19.Jahrhundert virtuell schon da, doch blieb sie inkonsequent im Versuch, das Selbstbewußtsein Hiobs im Textzusammenhang des Hiobbuchs mit der Gottesrede zu vermitteln durch deren Entschärfung. Bloch zeigt, daß diese Inkonsequenz auflösbar ist, wenn man in gewissem Sinn exegetisch radikaler denkt. So hat er die historische Hiobexegese des 19.Jh., die ein Problem erzeugte, das ihr selbst wohl keines war und daß sie darum weder verstehen noch lösen konnte, vom Kopf auf die Füße gestellt[1901]. Seine Interpretation fordert die Exegese, mehr aber noch die Interpretation heraus. Thema der abschließenden Reflexion wird nicht zuletzt sein, wie die im 19.Jh. ans Licht getretene Frage des Verhältnisses von Gottesrede und Subjekt (die ja nicht zufällig, sondern unter dem Druck der geschichtlichen Tendenzen zustande kam und gleichzeitig das Zeichen für die Modernität der Hiobauslegung ist) überhaupt eine im Hiobbuch irgend mögliche Reflexion finden kann, und dann nicht allein bei Bloch aufgehoben sein mag, sondern vielleicht auch in der von Kierkegaard eingeschlagenen theologischen Richtung weiterverfolgt werden kann; aber es wird auch über die Entfernung nachzudenken sein, in der offenbar alle Wege (nicht nur) der modernen Auslegung zum Text verlaufen. Poesie, List der Ver-

---

1897 Bloch, a.a.O., 156.

1898 Was vielleicht exegetisch anfechtbar ist. Das kann hier nicht diskutiert werden, da es an dieser Stelle um die rezeptionsgeschichtliche Bedeutung der Thesen Blochs geht. Vgl. den Aufsatz von D.Gerbracht, Aufbruch zu sittlichem Atheismus, wo die historisch-kritische Exegese gegen Bloch ins Spiel gebracht wird.

1899 Bloch, a.a.O., 157.

1900 Vgl. Bloch, a.a.O., 159-166.

1901 Eine weitere, wohl nicht nur nebensächliche, gleichwohl wiederum invertierte, Korrespondenz zur christlichen Hiobauslegung des 19.Jahrhunderts (neben der aufgrund der Affinität zur Hegelschen Dialektik gegebenen Nähe zur Auslegung Vatkes und Bauers) besteht darin, daß die religionsgeschichtliche Entwicklung (in der Hiobexegese) einerseits und die geschichtsphilosophische Offenbarung des Humanum andererseits den gleichen Wendepunkt aufweisen: Wie für die Exegese wird für Bloch im Hiobbuch der Mensch zum ersten Mal seiner selbst sich bewußt und vermag sich gegen den herrschenden theologischen Idealismus (bzw. die Dogmatik) zu behaupten. Zu beachten bleibt aber der Unterschied im Kontext zwischen der Entdeckung der moralischen Gegengeschichte zur herrschenden Religion und dem Versuch, diese Religion als christliche gegen das Judentum abzugrenzen.

nunft oder Wort Gottes sind begriffliche Zeichen von Lektüreversuchen der Gottesrede, in denen die Deutung zugleich Distanz erzeugt, die nicht einfach abzukürzen ist, die aber auch nicht immer gleich ist, sondern sich nach dem Widerspruch zur Rezeptionsgeschichte bemißt.

7 ZUSAMMENFÜHRENDE PROBLEMANZEIGE

Wie in der Einleitung angekündigt, handelt es sich hier weniger um eine Zusammenfassung der Beobachtungen, die an den Problemfeldern der einzelnen Kapitel gemacht wurden, als vielmehr um den Versuch, anhand zweier das Ganze strukturierender Hauptgesichtspunkte eine zentrale rezeptionsgeschichtliche Aporie zu formulieren. Sie nimmt die Stelle eines Resultats der religionsphilosophischen Rezeptionsgeschichte ein, um wieder auf den Hiobtext aufmerksam zu machen als den Ursprung jeder Auslegung, die von dieser Rezeptionsgeschichte weiß.

Die Untersuchung der religionsphilosophischen Dimension der Hiobauslegung des 18. und 19.Jh. hat als ihr formelles Resultat den inneren Nachweis ihrer Berechtigung. Tatsächlich wird das Hiobbuch sowohl in der Philosophie als auch in der Exegese als ein philosophisch interpretierbarer Text aufgefaßt; es kommt philosophischen Interessen selbst da entgegen, wo es, wie bei Kierkegaard, in ein theologisches Raster eingefügt ist.

Nun ist dies Resultat nur dann richtig aufgefaßt, wenn es als Ergebnis und zugleich als Moment einer Geschichte verstanden wird: Das Hiobbuch ist erst im Laufe seiner Rezeptionsgeschichte zu einem "philosophischen" Text geworden. Diese Geschichte hat zwei Seiten, deren jeweilige Konstellation als charakteristisch für einzelne Phasen der Rezeptionsgeschichte gelten kann.

Die eine Seite ist die relativ kontinuierliche Geschichte, die bei Maimonides beginnt. Sie ist durch ein theologisch-theoretisches *Thema* bestimmt, nämlich die auf allgemeine philosophische Erörterungen transparente Vorsehungsfrage. Dieses Thema bleibt dem Hiobbuch auch im 18.Jh. erhalten, wo es mit einer gewissen Verzögerung in den Theodizeebegriff umgeformt wird und dabei in der Sache die Theodizee auf das Thema des Leidens des Guten einschränkt. Dieses Thema markiert im Hiobbuch die Dimension der *Welt*, die der Gegenstand von Gottes Handeln, der Prüfstein seiner Weisheit und der Ort der Existenz Hiobs ist.

Die andere Seite der Geschichte ist diskontinuierlicher und folgt in großen Zügen der Geschichte der Selbstreflexion des Menschen in theologischer und philosophischer Zeit. Diese Linie beginnt mit der frühchristlichen Rezeption Hiobs als Vorbild und Ausdruck des menschlichen Lebens, mit dem beatus Job, der leidend und geduldig war. Die religionsphilosophischen Rezeptionen transformieren diese Linie in die Moderne, indem sie die in der Reformation erarbeitete Dialektik auf der Seite des Widerspruchs gegen Gott beerben. Vorbereitet durch die Auflösung der Bindungswirkung des theologischen Begriffs des Alten Testaments als Alter Bund, beginnt mit Herders dichtendem und Kants moralischem Hiob die Inanspruchnahme des Hiobbuchs für die Darstellung subjektiv-moralischen Existierens. Das 19.Jh. setzt hier fort und bezeichnet mit dem Begriff Philosophie das Moment des Allgemeinen im Hiobbuch, als welches das Subjekt Hiob gilt. Das Verstehen Hiobs als Subjekt geht einher mit einer bedeutenden Verschiebung der Wahrnehmungen im Text, die einen durch die reformatorische Auslegung indirekt miterzeugten Umschwung in dieser Rezeptionslinie verursachen. Aus dem geduldigen Hiob (des Rahmens) wird, seit Hobbes, zunehmend deutlicher im 19.Jh., der hadernde und aufbegehrende Hiob (des Dialogteils). Nur dieser kann in der Moderne als Subjekt aufgefaßt werden.

Der Moment, da beide Seiten der Rezeptionsgeschichte, das Thema und der nunmehr als Subjekt verstandene Hiob, so verknüpft werden, daß die Welt in den Deutungs- und Verfügungsbereich dieses Subjekts eingeht, ist *die rezeptionslo-*

gische Konstitution der modernen Hiobauslegung[1902]. Sie erhält nicht zufällig an ihrem Ursprung den Namen der Theodizee (Herder und Kant).

Es verdient festgehalten zu werden, daß diese Theodizee des Hiobbuchs gegen die Systemtheodizee von Leibniz gewendet wird. Doch geschieht dies nach zwei Seiten hin. Kant *restringiert* die Theodizee auf den Hiob, der die Widersprüche offen hält, Herder macht Hiob zum Dichter und *steigert* so die Leibniztheodizee, indem er das Widrige als das Gute, nämlich von der Schöpfung bzw. Natur Hervorgebrachte in Sprache verwandelt sein läßt.

Die moderne Auslegung läßt sich primär an den religionsphilosophischen Interpretationen studieren, weil diese im Subjekt ihr bewegendes Motiv haben. Überall tritt die Seite Gottes und seiner Welt in Abhängigkeit vom Subjekt, erkennbar auch an den wechselnden Interpretationen durch die Macht- und Weisheitsvorstellungen, die der Widerschein der vom jeweiligen Subjekt entworfenen Weltsicht sind. Aber es gibt recht verschiedene, ja gegensätzliche Möglichkeiten der Realisierung dieses Grundmoments. Für Herder spiegelt der Dichterhiob den sprachfindenden Weg seiner Weltdeutung im Weisheitskampf mit den Freunden, das Leiden ist der Anlaß dazu, aber auch das Thema, insofern es als Tat Gottes verstanden werden muß. Dagegen eignet sich Kants moralisch glaubender Hiob die Zweck-Welt mit einem Machtspruch zu, gegen die Freunde, die die spekulative Welt des Wissens und der Dogmatik propagieren. Dabei bleibt der Widerspruch stehen und wird nicht wie bei Herder aufgehoben. Gegen Kants und Herders Deutungen steht Hegels Auffassung. Hegel sieht im Hiobuch einen unaufhebbaren Widerspruch ausgedrückt; allerdings besteht dieser nicht wie bei Kant im Unglück der moralischen Existenz, sondern im unglücklichen Wissen von der Möglichkeit der Aufhebung des Widerspruchs. Hegel, ebenfalls vom Hiob der Dialoge ausgehend, macht daher kritisch einen Subjektivitätsmangel geltend, wenn er die Abstraktion des Wissens Hiobs um den Anspruch auf sein Glück darstellt. Für Hegel müßte der moralische Hiob Kants an der Differenz von Idee und Realität unglücklich werden. Hegels Auslegung steht aber auch konträr zu derjenigen Herders. Was Herder als die der sinnlichen Weltauffassung der Hebräer entsprechende monistische Naturdeutung dargestellt hat, ermangelt aus religionskritischer Vorentscheidung heraus der Subjektivität, die Hegel im Hiobbuch nicht mit der Weisheit und Macht Gottes zusammendenken kann. Von Kierkegaards Dichter, der sich im leidenschaftlichen Hiob wiederfindet, ist das neuzeitliche Motiv theologisch begriffen. Denn woran Hegel Hiob scheitern sah, was Herder als Hiobs Auszeichnung empfand, das strukturiert Kierkegaard im Sprung von Ethik zu Religion. Indem Kierkegaards Hiob wie derjenige Kants den Widerspruch offenhält, scheitert die ethisch-idealistische Weltauffassung, und es tritt eine Dimension höherer Ordnung hervor. Sie hebt das Leiden Hiobs nicht in seine sprachliche Deutung auf, sondern sieht die den Widerspruch aufhebende Wahrheit als vertiefenden Widerspruch der Existenz Hiobs vor Gott.

Für die Hiobexegese sind diese modernen Zugänge auch ohne direkte Anknüpfungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Obwohl die Exegese sich in den Spuren einer länger ausgebildeten Tradition der Aneignung der Hiobfigur bewegen kann, setzen sich im 18.Jh. mit dem moralischen und im 19.Jh. mit dem skeptischen, klagenden Hiob die modernen Sichtweisen so deutlich durch, daß mit Prometheus die zeitgenössische Titanen-Mythologie auf Hiob übertragen wird. Die Hiobexegese aber bringt vor allem darin eine spezifische Form der modernen Impulse hervor, daß das Individuum der zweifelnde Hiob ist im Widerspruch zur Weltanschauung seiner Umgebung, so daß der Widerspruch zum Alten Testament bzw. der jüdischen Religion konstitutiv wird. Damit aber wird das kritische Potential der Hiobfigur der christlichen Religion dienstbar gemacht.

1902 Hier wird subjektiv integriert, was sich bei Hobbes ankündigte, was diesem aber noch in Hader (Recht) und Macht (Nichtrecht) auseinanderfiel.

Was in den modernen Auslegungen vergleichbar erscheint, läßt sich am ehesten in der Entwicklung zeigen, die sie nimmt. Sie beginnen als Theodizee mit der subjektiven Interpretation der Widersprüche, ihre weitere Geschichte dokumentiert aber den zunehmenden Abstand von Theodizee und Hiobbuch. Denn im Zeitraum zwischen 1780 und 1900 verändert sich wahrnehmbar die Konstellation von Subjekt und Welt in der Hiobauslegung. Auch wenn es nicht gut möglich ist, alle vier bzw. fünf Lektüren als Momente eines kontinuierlichen Prozesses aufzufassen (zu unterschiedlich sind die jeweiligen gedanklichen Voraussetzungen), es lassen sich doch durchaus einige Beobachtungen formelhaft so verknappen: Die Bedeutung des Subjekts Hiob nimmt zu, während die Plausibilität der im Hiobbuch dargestellten Welt, und d.h. des Handelns Gottes, abnimmt. Die Widersprüche lassen sich nicht mehr in der im Hiobbuch angebotenen Deutung interpretieren. Damit meldet sich auf der Ebene des Textes die Problematik der Gottesrede. Diese Problematik existiert am wenigsten für Herder. Denn er konnte die Gottesrede aufgrund seines Naturbegriffs geradezu als den Höhepunkt des dichterischen Entwurfs verstehen. Noch für Kant verbürgte sie den wie immer partiellen Zweck der Welt Hiobs. Hegel vermag ihre Realität schon nicht mehr zu akzeptieren und Kierkegaard setzt zwischen Hiob und seiner Welt den paradoxen Bruch. In der Hiobexegese steht für das Moment der Nichtübereinstimmung von Subjekt und Welt Gottes das Zeichen des Prometheus. Kant und Herder integrieren die partielle Autonomie Hiobs in den Theoriekontext; Religion und Endlichkeit ermöglichen die Theodizee. Im 19.Jh. aber nimmt auch da, wo das Problem theologisch verstanden wird, die Spannung zu, wie Kierkegaards Rede vom entsetzlichen Prozeß zwischen Gott und Mensch zeigt. Der Machtspruch des Kantischen Hiob, mit dem er sich seiner Welt versichert, wird zunehmend als ohnmächtig erfahren in einer Welt, die nicht mehr poetisch durchgeformt werden kann (wie bei Herder). In der Exegese ist der Effekt der Desintegration von Hiobsubjekt und Welt/Gottesrede das mit dem Prometheusprädikat im 19.Jh. sich häufende Vorkommen der Termini Tragödie, Pessimismus, Zweifel, Resignation. Man wird also sagen können: Im Laufe des 19.Jh. stellt sich also die Differenz von Hiob und Theodizee her[1903]. Die Nichtintegration von Hiob und Theodizee/Vorsehung ist das Resultat, zu dem die Interpretationsgeschichte im 19.Jh. gelangt[1904].

Die radikale Lösung angesichts dieses Plausibilitätsschwunds der durch Gott verbürgten Welt im Hiobbuch vollzieht Bloch, der die Welt Gottes nicht mehr als mit menschlichen Zwecken vermittelt empfindet, das moralische Subjekt Hiob zum Sieger über den mächtigen Gott erklärt und in die Widersprüche der realen Welt hineinstellt.

Man könnte diese Befunde so interpretieren: Wenn man irgend noch eine Integrität des Textes respektiert, so erweist es sich zumindest als problematisch, Hiob als den moralischen Revolutionär zu lesen, der er in der modernen Auslegung sein sollte. Das gilt auch für Kant, und die weitere Auslegungsgeschichte kann in seiner Linie gesehen werden. So sehr darauf zu bestehen ist, daß Kant das Hiobbuch als Theodizee erschienen ist, so sehr ist dies durch die subjektive Aneignung der Gottesrede erkauft. Sprengt diese Auslegungsmöglichkeit (besonders deutlich in ihrer Blochschen Konsequenz) den Text, so bleibt die frühchristliche, auf andere Weise einlinige, Lektüre hinter den Möglichkeiten des Textes zurück. Die reformatorische Spannung von Sünde und Glaube, die von Kierkegaard modern interpretiert wurde, scheint aber den widersprüchlichen Hiob so erfassen zu können, daß zugleich die Bedeutung der Gottesrede respektiert wird.

1903 Indirekt stellt sich so auch heraus, welcher rezeptionsgeschichtliche Standort bei H.Blumenberg (Poetik und Hermeneutik 3, 546f) und H.R.Jauß (Hiobs Fragen und ihre ferne Antwort, in: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, 455) impliziert ist, die den Widerspruch von Theodizee und Hiobbuch vertreten.

1904 C.-F.Geyer, der energisch die Nichtidentität von Hiob und Theodizee verficht, macht genau dieses Resultat zum systematischen Ausgangspunkt seiner historischen These. Nicht zufällig sind für ihn als Hiobhaltung Protest und Resignation so wichtig, jene Begriffe also, die das 19.Jh. für das Subjekt Hiob hervorbringt (vgl. C.-F.Geyer, Hiobbuch, 193).

Welche Reflexionsaufgabe kann daraus für die Hiobexegese formuliert werden? In der Hiobauslegung artikuliert sich (im Grunde seit Hobbes) ein Hiob, der auf der Basis von Subjektivität zunehmend deutlicher Gott als illegitime Konkurrenz und die von ihm verbürgte Welt als inakzeptabel empfindet, und auch seinen Handlungen in der Prüfung und der Problemlösung mit Unverständnis begegnet. Dieser moderne Hiob ist der legitime Ausdruck der philosophischen und gesellschaftsgeschichtlichen Gegebenheiten der Neuzeit, er ist aber, wie angedeutet, auch ein Moment legitimer Textwahrnehmung, als dessen textliches Integral vielleicht Hi 9,24 gelten kann. Doch wo die Hiobexegese sich nicht mehr in die Bewegung des ganzen Textes hineinnehmen läßt, sondern im 19.Jh. versucht, einen Teil des Textes (den Hiob des Dialogs) gegen einen anderen (Gottesrede) zu profilieren, beginnt der Text gegen sie zu stehen und sie gerät, da die Gottesrede und einige andere Teile des Textes jenseits ihrer Deutung bleiben, in die Aporie, die für das Subjekt Resignation oder Sehnsucht heißt.

Achtet man noch einmal auf den Vorrang des Textes und versucht auf ihn zu hören, so müßte das in einer Weise geschehen, die diese Aporie und also die Rezeptionsgeschichte nicht abstrakt negiert, sondern in einen Problembestand verwandelt. Der Vorrang des Textes schließt ein dialektisches Urteil über die Rezeptionsgeschichte ein: Der moderne Hiob hat sowohl recht als auch unrecht.

Wie wäre es aber nach dieser Rezeptionsgeschichte möglich, sich dem Hiobbuch als Kriterium Hiobs zu nähern? Die Exegese ist gefordert, aber ihr Weg ist schwierig. In der Linie der Rezeptionsgeschichte, die sie verantwortet, sollte Hiob recht bekommen. Dabei ist die exegetische Rezeptionskritik in der Wendung gegen die orthodox-theologische Auslegung berechtigt, insofern sie Hiob aus dem theologischen Begriff befreit; der rezeptionskritische Impuls aber erstarrte zur Methode, verhinderte selbstreflexive Kritik der an die Stelle der Theologie getretenen metaexegetischen Deutungsmuster und verkannte den Widerspruch zu Hiob, der in der reformatorischen und der daran orientierten theologischen Auslegung gemeint war, so daß die Rede Gottes unverständlich wurde. Die Darstellung der Rezeptionsgeschichte hat gezeigt, daß die Exegese im 19.Jh. wenig differenzierenden Widerstand gegen die Erzeugung der modernen Aporien geleistet hat, im Gegenteil, sie hat sie vorangetrieben und hat den wissenschaftlichen Zugang einerseits von den Deutungsfragen völlig unabhängig gemacht (etwa in Fragen der Textkritik), andererseits als Funktion dieser Deutungen aufgefaßt[1905]. Kierkegaards Auslegung legt nahe, daß in solcher Situation gerade die Entfernung von der Exegese durch das theologische Verstehen des Hiobtextes paradoxerweise wieder eine größere Nähe zu ihm erzeugt, insofern das Recht Hiobs nicht ohne den Widerspruch des Unrechts gedacht wird.

Es könnte deshalb geraten sein, zunächst statt der exegetischen Rückkehr zum Text gerade in der Distanz zu ihm eine Annäherung zu erwarten - wenn diese Distanz zugleich den manifesten Prinzipien der Rezeptionsgeschichte widerspricht. Im Sinne einer solchen paradoxen Annäherung an den Text sei an einige Aspekte der Hiobauslegung K.Barths erinnert, die die Distanz zur Exegese mit der Aufhebung des tragenden Gedankens der modernen Rezeptionsgeschichte verbindet.

[1905] Etwa in Fragen der Literarkritik, die deutlich nach ästhetischen Kriterien entschieden worden sind. Ein willkürlich herausgegriffenes Beispiel: "Sondert man die angefochtenen Stücke ab (sc. Elihureden, Teile der Gottesrede) und liest dann die Dichtung im Zusammenhange, so erkennt man erst die volle Schönheit des *Ganzen*." (W.Vatke, Historisch-kritische Einleitung, 552; Hv. J.M.)

K.Barths Auslegung[1906] widerspricht der modernen Hiobinterpretation an ihrem zentralen Punkt, indem sie nicht von der monologischen Subjektivität Hiobs ausgeht, sondern genau gegen sie Gott als Subjekt denkt, als der er ohne Zweifel im Text existiert. Barth verbindet aber zugleich die theologischen mit den philosophischen Dimensionen des Freiheitsbegriffs und bezieht damit ein wesentliches Thema der religionsphilosophischen Interpretationen ein. Die philosophische Dimension der Freiheit (in die theologische Hiobrezeption durch Barth eingeführt, am klarsten vorgeprägt bei Kant und Kierkegaard) wird verknüpft mit einem reformatorischen, von der Exegese (außer in theologischen Auslegungen) seit dem 18.Jahrhundert kaum mehr vertretenen Verständnis Hiobs als simul justus et peccator. Auf der Ebene des dogmatischen Gedankens ist der Hintergrund der Hiobinterpretation Barths aber die Christologie. Hiob ist dann nicht einfach das Bild des Menschen, sondern das Bild des exemplarischen Menschen, und zwar als alttestamentlicher Vorschein der Gestalt Jesu Christi, des neutestamentlich exemplarischen Menschen. Die Hiobgeschichte ist auf die endgültige Freiheitsgeschichte in Jesus Christus transparent. Und insofern hat das Verhältnis zwischen Hiob und Jahwe bereits einen intersubjektiven Freiheitscharakter. Von der inneren Logik der Dogmatik aus ist der Zusammenhang von Christologie und Rechtfertigungslehre *vorgegeben*, aber rezeptionsgeschichtlich gesehen *verbindet* Barth zwei Linien, die Hiobs als Mensch (im reformatorischen Sinne) und die Hiobs als Typos Christi, was der Interpretation etwas Schillerndes gibt[1907].

Für Barth hat "das Verhältnis und der Verkehr zwischen Jahve und Hiob...den Charakter der Freiheit. 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 Erwählung und Verfügung von Seiten Gottes und durch ebenso freien Gehorsam von seiten Hiobs begründet ist und gestaltet wird."[1908]

Das in die Hiobgeschichte eingefügte transzendentalhermeneutische Motiv der Intersubjektivität zwischen Gott und Hiob läßt die konkret bestimmte und in ihren geschichtlichen (erzählten) Wandlungen sich bestätigende und wiederholende wechselseitige Freiheit erschließen. Wie die Hiobgeschichte am Anfang den frei erwählenden Gott voraussetzt und vom frei gehorchenden Hiob erzählt, so zeigt der Dialogteil die schmerzliche Entfremdung dieser wechselseitigen Freiheit, die Transformation ihres ursprünglichen Gegebenseins. Gott entzieht Hiob seinen Segen - "eine Bestätigung der freien Treue, in der er Hiob zugewendet ist"[1909]. Hiob leistet in seiner sowohl rechten wie unrechten Klage den an-

---

1906 Kirchliche Dogmatik, IV/3,1, 443-448; 459-470; 486-499; 522-531. Vgl. dazu auch H.M.Schulweis, Karl Barth's Job, JQR 65, 1975, 156-167, D.L.Migliore, Barth and Bloch on Job: A Conflict of Interpretation; H.Gollwitzer, Zur Einführung, in: K.Barth, Hiob, 9-30, sowie O.Bächli, Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik K.Barths, 210-224.

1907 Trotz der dogmatisch erzeugten rezeptionsgeschichtlichen Neuerung beruht Barths Auslegung ganz auf den in der neueren christlich-historischen Exegese üblichen Standpunkten, die er nicht exegetisch reflektiert, sondern deren Ergebnisse er praktisch übernimmt. So schlägt sich die kritische Stellung der Elihureden auch bei Barth nieder, außer einer kurzen Bemerkung (a.a.O., 459) werden sie nicht erwähnt, ihr rezeptionsgeschichtlich erhebliches Deutungspotential (z.B. in der jüdischen Exegese) bleibt stumm.
Gegenüber dem Buch von W.Vischer, Hiob, ein Zeuge Jesu Christi, nimmt Barth das typologische Moment deutlich zurück; vgl. Barth, a.a.O., 443 sowie 448: "*Schon* Gottes freier Knecht, schreitet er durch die Hölle der Anfechtung hindurch seiner Befreiung *entgegen*. Als dieser freie Knecht des freien Gottes ist er aber, auf seine reine Gestalt gesehen, von Anfang an ein Typus des wahrhaftigen Zeugen." Barth versucht hier, die innere Problematik der doppelten Perspektive auf Hiob sprachlich zu fassen. Hiob ist ein fehlbarer Mensch, zugleich aber als reine Gestalt gleichsam eine Form Jesu Christi (vgl. a.a.O., 449).

1908 Barth, a.a.O., 446.

1909 Barth, a.a.O., 467.

gemessenen, freien Gehorsam - ebenso "eine Bewährung der freien Treue, in der er Gott zugewendet ist."[1910] Barth führt das Freiheitsthema in derselben Wechselseitigkeit auch für die Gottesrede und die Antwort Hiobs durch. In dem, was die Gottesrede aussagt, "bekräftigt Jahve Hiob gegenüber seine Freiheit."[1911] Zugleich ist die Gottesrede "Jahves Appell an Hiobs Freiheit, seine, Jahves Freiheit ihm gegenüber zu erkennen, ihn in dieser seiner Freiheit...zu lieben und zu loben."[1912] In der Kapitulation bleibt Hiob Jahves "treuer, sein seinerseits freier Mensch, sein Erwählter und echter Bundesgenosse"[1913]. "So schließt sich der Kreis, wie er angehoben hat: in des Menschen Befreiung durch und für den freien Gott."[1914]

Auch die Freundesreden werden vom Freiheitsthema her gelesen. In der Theologie der Freunde hat die völlige Negation des intersubjektiven Freiheitsverhältnisses statt. Die Freunde können Hiob nicht beistehen, "weil ihnen der Sinn und Geschmack sowohl für die göttliche wie für die menschliche Freiheit fehlt"[1915]. "Der Gott, von dem sie reden, tut nichts frei"[1916] und sie kennen auch nur "den für sich selbst freien, d.h. nur den auf sein Heil und auf die Vermeidung seines Unheils, auf Gott nur um dieses seines Zweckes willen und also nicht 'umsonst', nicht gratis, nicht um seiner selbst willen bedachten, von ihm im Grunde freien, d.h. an ihm im Grunde nicht interessierten Menschen. Sie kennen ihn nur in der schmählichen Abhängigkeit, der totalen Unfreiheit dieses *Do ut Des*-Verhältnisses."[1917] Die "Freiheit Gottes *und* des Menschen"[1918] wird so verfehlt[1919].

Barth entgeht der zentralen Aporie der neuzeitlichen Hiobauslegung, indem er ihr an der Wurzel widerspricht und Gott als das redende Subjekt bestimmt, von dem aus dann auch Hiob als das angesprochene Subjekt existiert. Dabei wird die Welt der Gottesrede neu bestimmt; auch sie muß der Freiheit zwischen Jahve und Hiob dienen[1920]. Für Barth ist die Gottesrede nicht die wirklichkeitslose Poesie wie im späten 19.Jh., sie ist aber auch nicht die (partiell) zweckmäßige Theodizeewelt Kants und Herders. Hiob ist hingegen gefragt, ob er der Meinung sein könne, der Kosmos müsse *seinen Wünschen* entsprechen[1921]. Die Welt ist dann nicht Ausdruck einer Theodizee, sondern der Raum der Freiheit Gottes und des Menschen. Die gewaltige, naturkundliche Gottesrede ist am Ende nicht mehr als das *Zeichen* dieser Freiheit.

1910 Ebd.

1911 Barth, a.a.O., 496.

1912 Barth, a.a.O., 498.

1913 Barth, a.a.O., 499.

1914 Ebd.

1915 Barth, a.a.O., 529.

1916 Ebd.

1917 Barth, a.a.O., 530.

1918 Ebd.

1919 Barth zeigt an den Reden der Freunde des Menschen geistliche Lüge auf; faktisch ist die Interpretation der Freundesreden ein Stück Selbstkritik theologischen Redens. Die Freunde sagen theologisch Richtiges, ihr einziger Fehler ist die mangelnde Selbstreflexion; sie stellen sich auf den Standpunkt Gottes, sie sind Apologeten, reden ungeschichtlich-zeitlos von Gott, kurz in ihnen scheint die jeder Theologie inhärente Gefahr auf.

1920 Das geschieht bereits durch die Form der Gottesrede, durch die Hiob nach Barth ironisch und humorvoll zugleich distanziert wird, vgl. Barth, a.a.O., 495.

1921 Vgl. Barth, a.a.O., 497.

Das könnte schon die maximale Antwort sein, die den neuzeitlichen Bedingungen entspricht und widerspricht[1922]; in der Kontinuität der neuzeitlichen Hiobexegese nimmt Barth die Wiederherstellung Hiobs, die Konkretheit der Welt, nicht recht ernst[1923]. Zugleich wird dem Hiobsubjekt wie bei Kierkegaard der Widerspruch der Sünde aufgedeckt. Bedenkt man den christologischen Hintergrund der rechtfertigungstheologischen Reflexion, muß die Frage gestellt werden, die jede Identifikation mit Hiob stört: Wer ist das Subjekt Hiob und inwiefern ist Hiob Subjekt?

Barths Widerspruch zum modernen Hiobbild beruht auf der Konstruktion des Textes durch den dogmatischen Gedanken; so verhält es sich in allen theologischen Interpretationen, auch in denjenigen Calvins und Luthers, auch in der Kierkegaards. Barth und Kierkegaard kehren mit dem modernen Hiob in den theologischen Begriff zurück, rezeptionsgeschichtlich gesehen in die vormoderne Auslegung. Sie machen damit die Rede Gottes stark. Beide aber nehmen in die theologische Konstruktion ein Moment theologischer Selbstkritik auf; Barth, indem er in den Freunden Hiobs dem theologischen Begriff seine Gefährdung vorhält, Kierkegaard, indem er in Hiobs Leidenschaft auch der radikalen Auflehnung gegen Gott weiten, dogmatikkritischen Raum gibt und ihr so (als ungeheures Ernstnehmen des menschlichen Existierens) in allem Unrecht auch Recht gibt.

Die Hiobinterpretation Barths aber ist, trotz aller Selbstreflexion, die Lehre, die noch einmal den Widerspruch des Textes auf sich zieht. Die Berechtigung dieser Lehre ist der Widerspruch zur Rezeptionsgeschichte, die gleiche Berechtigung aber besitzt die historische Exegese. Beider Berechtigung ist also eine historische, beide sind menschlich-fehlbare Bemühungen um die bessere Erkenntnis, beide sind also dem Widerspruch der jeweils anderen Bemühung, vor allem aber dem Widerspruch durch den Text auszusetzen.

Ein Versuch, den Vorrang des Textes zu respektieren, bestünde darin, die rezeptionsgeschichtlichen Gegensätze durch den Text infrage zu stellen, sie also in ihm dargestellt zu sehen nicht als wahre Realisation, sondern unter dem besonderen Gesichtspunkt der "Textkritik" als des Widerspruchs, der ihnen widerfährt und der Gefährdung, der sie unterliegen. Der moderne Hiob fände sich dann im Text tatsächlich wieder, aber ihm würde von Gott widersprochen. Die theologische Konstruktion wäre ebenso ein Geschehen im Text, sie sähe ihr Motiv, Hiob theologisch zu begreifen und ihre Gefährdung in den Freunden dargestellt. Die Rezeptionsgeschichte wäre so bereits im Text enthalten, sie entfaltete einige seiner Möglichkeiten, ihre Widersprüche könnten in seiner inneren Logik behandelt werden. Diese aber zeigt, daß jede Lektüre nur dann berechtigt ist, wenn ihr widersprochen wird. Die Vielheit der Lektüren in ihren Möglichkeiten, sich Hiob anzueignen (die doch rezeptionsgeschichtlich gesehen erstaunlich wenige sind) ist so wahr wie unwahr, weil die einzelne Hioblektüre keineswegs beliebig ist, sondern der durch die Hiobgeschichte provozierten Nötigung zur Position unterliegt, zu *einer* Lesart, die den Ausleger in einen Widerspruch zum Text bringt.

Wenn der Text den Konflikt der Interpretationen darstellen kann, so wäre auch seine Lösung im Text denkbar. Sie wäre die Lehre, die die Gottesrede und die Wiederherstellung Hiob gibt. Solche Lehre ist zunächst subjektive Lehre, diejeni-

---

1922 und der Disziplin nachkommt, die sich die Theologie im Reden von der Schöpfung aufzuerlegen hat. Mit der Gottesrede des Hiobbuchs ist allerdings, auf die Entwicklung des Themas in der alttestamentlichen und systematischen Theologie des 20.Jh. gesehen, nur indirekt das Problem des Redens von der Schöpfung gestellt (vgl. H.Graf Reventlow, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20.Jh., 148ff). Denn das Hiobbuch gilt als weit entfernt vom Bundes- und Geschichtshandeln Jahwes. V.Rad spricht für das Hiobbuch von der heiteren Zuwendung Gottes zur Welt, die aber von derjenigen, die er durch sein rettendes Handeln für Israel ins Dasein gerufen hat, aufgrund geschichtlicher Erfahrungen weit entfernt ist (vgl. Weisheit in Israel, 291). Ohne systematisch-theologische und religionsgeschichtliche Vorentscheidungen, gleichsam rein exegetisch, erörtert hingegen J.Ebach die Schöpfungstexte des Hiobbuchs in konfigurativem Bezug zu den anderen Schöpfungstexten des Alten Testaments, vgl. Leviathan und Behemoth, ferner Schöpfung in der hebräischen Bibel.

1923 Vgl. Barth, a.a.O., 491.

ge dessen, der den Text geschrieben hat. Der Hiobdichter schrieb die Gottesrede, er unternahm auch mit Elihu den Versuch, eine Lehre daraus für Hiob zu formulieren. Hier liegt ein tiefes Recht der Auslegung Herders, das Ganze als subjektiv-philosophische Weltdeutung zu lesen; die Antwort auf die Frage und die Lehre gibt der Autor sich selbst.

Hier ist das Problem als aufgelöstes dargestellt, in der Geschlossenheit poetischer Totalität, in der die Darstellung auch die Lektüre bestimmt mit der hermeneutischen Forderung, der Leser müsse die Gedankenwelt des Autors nacherleben und nachdenken. Das Hiobbuch ist die Lösung und doch ist es nicht die Lösung. Denn die Aufhebung aller Widersprüche in die Sprache streitet gegen den dargestellten Widerspruch zwischen Hiob, den Freunden und Gott. In diesen Widerspruch aber stellt sich exegetisches Fragen, wenn es, die theologischen Konstruktionen und metaexegetischen Muster kritisch reflektierend, den Einzelheiten nachgehend, im Text mit der fremden Lehre Gottes rechnet. Welche Grenze Hiob gezogen wird, ist in der Rezeptionslinie zu lernen, die lange vor der modernen christlichen Auslegung den modernen Hiob kannte und die den Einspruch Gottes zum Maßstab ihrer Exegese gemacht hat: in der Hioblektüre derjenigen jüdischen Ausleger, die vor Hiob und seinem Angriff auf Gott und seine Weltordnung erschrocken sind.

8 LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen nach S.Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York 1974. Längere Titel aus dem 17. und 18. Jahrhundert werden sinngemäß abgekürzt.

Abbot, G., The whole Booke of Iob paraphrased, or made easie for any to understand, London 1640.

Adickes, E., German Kantian Bibliography (1896), Ndr. Würzburg o.J.

Aikin, J., Versuch über die Anwendung der Naturhistorie auf die Dichtkunst, Leipzig 1779.

Aischylos, Der gefesselte Prometheus, in: Aischylos, Tragödien und Fragmente, hg. u. übersetzt v. O.Werner, 4.Aufl. München/Zürich 1988, 409-477.

Albertus Magnus, Commentarii in Iob, hg.v. M.Weiss, Freiburg 1904.

Albiac, A.d', Le Livre de Job traduit en poesie françoise selon la verité Hebraique, Genf 1552.

Albrecht, J.F.E., Hiob, eine altjüdische Geschichte, dramatisch bearbeitet, Prag/Leipzig 1793.

Alpers, M., Die alttestamentliche Dichtung in der englischen Literaturkritik des 18.Jh. unter besonderer Berücksichtigung von R,Lowths "Praelectiones ...", Göttingen 1927.

Andreä, H.V., Hiob. Classisches Gedicht der Hebräer. Übersetzt mit Anmerkungen zum tiefern Verständniss, Barmen 1870.

Aner, K., Die Theologie der Lessingzeit (1929), Ndr. Hildesheim 1964.

Anmerkungen und Beiträge zur Einleitung ins A.T. des Hrn. Hofrat Eichhorns, Koburg 1785.

Anonym (v.E.), Ueber Hrn.Kants Aufsatz, in Betref der Theodicee, Berlinische Monatsschrift 18, 1791, 411-416.

Anonym, Ueber die Quellen, aus welchen eine Theodicee zu fließen pfleget, Berlinische Monatsschrift 18, 1791, 526-534.

Antonides, T., Geistreiche Betracht- und Erklärung des Buchs Hiobs / worinn vorgestellt wird Daß Hiob ... ein Vorbild der Kirchen des N.T. ... gewesen ..., Frankfurt 1702.

Anz, W., Kierkegaard und der deutsche Idealismus, Tübingen 1956 (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 210/211).

Anz, W., Philosophie und Glaube bei S.Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie (1954), in: Sören Kierkegaard, hg.v. H.-H.Schrey, Darmstadt 1971 (WdF 174), 173-239.

Anz, W., Selbstbewußtsein und Selbst. Zur Idealismuskritik Kierkegaards, in: Kierkegaard und die deutsche Philosophie seiner Zeit, hg.v. W.Anz u.a., Kopenhagen/München 1980 (Text u. Kontext, Sonderreihe, Bd. 7), 47-61.

Aristoteles, Poetik, gr.-dt., hg.v. M.Fuhrmann, Stuttgart 1989.

Arnd, J.C., Sechs Bücher vom wahren Christenthum nebst dessen Paradies-Gärtlein, Stuttgart o.J. (1870).

Arnheim, H., Das Buch Job, übersetzt und vollständig commentirt, Glogau 1836.

Augusti, J.C.W., Grundriss einer historisch-kritischen Einleitung in's Alte Testament, Leipzig 1806, ^{2}1827.

Autenrieth, J.H.F.v., Über das Buch Hiob, Tübingen 1823.

Bächli, O., Das Alte Testament in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 1987.

Bacon, F., Of the Proficience and advancement of Learning divine and humane, Book 1, in: The Works of Francis Bacon, ed. J.Spedding u.a., III, London 1859, 259ff.

Baethgen, F., Hiob. Deutsch mit kurzen Anmerkungen für Ungelehrte, Göttingen 1898.

Bahrd, J.F., Paraphrastische Erklärung des Buches Hiob, Leipzig 1764/5 (2 Tle).

Barnikol, E., Bruno Bauer. Studien und Materialien, aus dem Nachlass ausgewählt u. zusammengestellt v. P.Reimer u. H.-M.Sass, Assen 1972.

Barth, K., Die Kirchliche Dogmatik, Zürich 1932ff.

Barth, K., Die protestantische Theologie im 19.Jh. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 2 Bde, (1946), Hamburg 1975.

Bateson, W.G.H., The Book of Job. A New Critically revised translation, London/Edinburgh 1883.

Bauer, B., Die Religion des Alten Testamentes in der geschichtlichen Entwickelung ihrer Principien, 2 Bde, Berlin 1838 (Kritik der Geschichte der Offenbarung I, 1 u. 2).

Bauer, G.L., Beylagen zur Theologie des Alten Testaments, enthaltend die Begriffe von Gott und Vorsehung nach den verschiedenen Büchern und Zeitperioden entwickelt, Leipzig 1801.

Bauer, G.L., Theologie des Alten Testaments, oder Abriß der religiösen Begriffe der alten Hebräer. Von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche, Leipzig 1796.

Baumeister, F.C., Historia doctrinae recentius controversae de mundo optimo, Leipzig/Görlitz 1741.

Baumgarten, S.J., Auslegung des Buchs Hiob I, Halle 1740.

Baumgarten-Crusius, L.F.O., Opuscula theologica, pleraque nundum edita, Jena 1836.

Baur, F.C., Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des 18.Jahrhunderts, hg.v. F.F.Baur, Tübingen 1863.

Baur, G.A.L., Das Buch Hiob und Dante's Göttliche Komödie. Eine Parallele, ThStKr 29, 1856, 583-652.

Baur, J.J., De inscriptione sepulchrali quam Hiobus moribundus sibi ipsi visus, poni voluit fidei in Goelem, Messiam, plenissima. Cap. XIX, v. 23-27, Diss. Tübingen 1770 (2. Tle).

Bayer, O., Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen Johann Georg Hamann und Immanuel Kant, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 21-46.

Bayer, O., Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer, München/Zürich 1988.

Beck, H., Art. Roos, M.F., RE^3 17, 136f.

Beck, L.W., Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, München 1974.

Bellermann, J.J., De libro Jobi Indole et artificiosa designatione, Herford 1793.

Bellermann, J.J., De libro Jobi, num sit historia, an fictio?, Erfurt 1792.

Bellermann, J.J., Versuch über die Metrik der Hebräer. Eine Beilage zu den hebräischen Sprachlehren und zu den Einleitungen in die Schriften des alten Testaments, Berlin 1813.

Benrath, G.A., Wyclifs Bibelkommentar, Berlin 1966.

Berkholz, C.A., Das Buch Hiob. Ein Versuch, Riga 1859.

Bernstein, G.H., Ueber das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob. Versuch eines Beytrags zur Einleitung in das alte Testament, ASEST 1 (3.St.), 1813, 1-137.

Bertheau, E., Art. Eichhorn, J.G., RE^3 5, 234-237.

Bespaloff, R., Notes sur la répétition de Kierkegaard, Revue Philosophique 117, 1934, 335-363.

Besserman, L.L., The Legend of Job in the Middle Ages, Cambridge, Mass./London 1979.

Besterman, T., Voltaire et le desastre de Lisbonne: ou la mort de l'optimisme, in: Studies on Voltaire and the 18th Century 2, 1956, 7-24.

Bestmann, H.J., Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und dem Neuen Bunde an der Hand einer Analyse der Quellen, Bd. I, Berlin 1896 (zu 132-147).

Beza, T., Iobus. T.Bezae partim commentariis partim paraphrasi illustratus, Genf 1583/London 1589 u.ö.

Biester, J.E., Nachschrift des Herausgebers, in: Berlinische Monatsschrift 18, 1791, 416-421.

Blackmore, R., A Paraphrase on the Book of Job: As likewise on the Songs of Moses, Deborah, David ..., London 1700.

Bloch, E., Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968 (Gesamtausgabe 14).

Bloch, E., Studien zum Buche Hiob, in: Auf gespaltenem Pfad, FS M.Susman, Darmstadt 1964, 85-101.

Block, A.S., Das Buch Hiob, metrisch übersetzt, Ratzeburg 1799.

Blumenberg, H., [Diskussionbeiträge zu Kanon und Lizenz in antiker Literatur], in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, hg.v. H.R.Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), 540f.546f.

Blumenberg, H., Arbeit am Mythos, Frankfurt 1979.

Blumenberg, H., Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt 1981.

Blumenberg, H., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt 1974.

Bochart, S., Hierozoïcon, sive Historia animalium S.Scripturae, London 1663 u.ö.

Böckel, E.G.A., Das Buch Hiob, übersetzt und für gebildete Leser kurz erläutert, Berlin 1821; 2., ganz umgebarbeitete, mit einer Zugabe philologischer und exegetischer Anmerkungen und der Probe eines kritisch-philologischen ommentars zu den griechischen Übersetzungen des Hiob vermehrte Aufl., Hamburg 1830.

Bodin, J., Les six Livres de la Republique, Paris 1583.

Böldicke, J., Abermahliger Versuch einer Theodicee darinn von dem Ursprunge des Bösen in der besten Welt, der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, wie auch der Freyheit des Menschen, gehandelt wird ..., Berlin 1746.

Bollacher, M., Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs, Tübingen 1969.

Borkowski, H., Die Bibel Immanuel Kants, Königsberg 1937 (Veröffentlichungen aus der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg 4).

Borst, A., Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/Berlin/Wien 1979.

Böttcher, V., Das Buch Hiob nach Luther und der Probebibel aus dem Grundtext berarbeitet und mit Bemerkungen vers., Leipzig 1885.

Bouillier, D.R., Observationes miscellaneae in librum Job quibus versionibus et interpretibus passim epicrisis instituitur ..., Amsterdam 1758.

Brandt, R., Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante, in: Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes, Opladen 1982, 201-231.

Brenkenstein, K., Der Begriff der Chokhma in den Hagiographen des Alten Testaments, Nordhausen 1895.

Brenz, J., Hiob cum commentariis, Hagenau 1527 u.ö.

Brett, A., (Patientia Victrix: or,) the Book of Job, in lyrick verse, London 1661.

Briefe, die neueste Literatur betreffend, 13.Teil, hg.v. F.Nicolai u.a., Berlin 1762, Ndr. Hildesheim 1974.

Brockes, B.H., Auszug der vornehmsten Gedichte aus dem Irdischen Vergnügen in Gott (1738), Stuttgart 1965.

Broughton, H., Iob. To the King. A Colon-Agrippina Studie of one moneth for the metricall translation: but of many years, for Ebrew difficulties, London 1610.

Brown, J., Betrachtungen über die Poesie und Musik, nach ihrem Ursprunge, ihrer Vereinigung, Gewalt, Wachsthum, Trennung und Verderbniß, übers. v. J.J.Eschenburg, Leipzig 1769.

Bruch, J.F. Weisheits-Lehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Straßburg 1851.

Brucker, J.J., Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta I, Leipzig 1742, Ndr. Hildesheim/New York 1975.

Brummack, J., Herders Polemik gegen die "Aufklärung", in: Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, hg.v. J.Schmidt, Darmstadt 1989, 277-293.

Bruno von Segni, Expositio in Job, PL 164, 551-696.

Bucer, M., Commentaria in librum Iobi, Straßburg 1528.

Budde, J.F., Introductio ad historiam philosophiae ebraeorum, Halle 1702.

Budde, K., Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876.

Budde, K., Das Buch Hiob übersetzt und erklärt, Göttingen 1896 (HK II/1).

Budde, R., Art. Job, LCI II, 407-414.

Bugenhagen, J., Adnotationes in Iobum, Straßburg 1526/Basel 1527.

Buhl, F., Art. Die Dichtkunst bei den Israeliten, RE^3 IV, 626-638.

Bülfinger, G.B., De origine et permissione mali, praecipue moralis, commentatio philosophica, Frankfurt/Leipzig 1724.

Bunsen, C.C.J., Bibelurkunden. Geschichte der Bücher und Herstellung der urkundlichen Bibeltexte, T.II: Die Jüngern Propheten und die Schriften, hg.v. H.J.Holtzmann, Leipzig 1870 (=Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde, VI, 2.Abt., 2.Teil).

Burke, E., Philosophische Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen (1757), hg.v. W.Strube, Hamburg 1980 (PhB 324).

Bußler, E., Hiob und Prometheus, zwei Vorkämpfer der göttlichen Gerechtigkeit. Ein Vergleich, Hamburg 1897 (Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge, hg.v.R.Virchow u. W.Wattenbach, 276).

Büttner, M., Theologie und Klimatologie im 18.Jh., NZSTh 6, 1964, 154-191,

Calmet, A., Biblische Untersuchungen, oder Abhandlungen verschiedener wichtigen Stücke, die zum Verstande der heiligen Schrift dienen, übers.v. J.L.Mosheim, II, 2.Aufl. Bremen 1744.

Calmet, A., Commentarius literalis in omnes libros veteris testamenti (latinis literis traditus a J.D.Mansi), Bd. 5 in libros Tobiae, Judith, Esther, Job, Macchabaeorum (1714), Würzburg 1791 (zu Hiob 301-611).

Calvin, J., Predigten über das Buch Hiob, übers.v. E.Kochs, Neukirchen 1950 (J.Calvins Auslegung der Heiligen Schrift, Neue Reihe, 2.Erg.bd.).

Carpzov, J.G., Introductio ad libros canonicos bibliorum veteris testamenti omnes, praecognita critica et historia, ac autoritatis vindicas exponens, T.2, 2.Aufl. Leipzig 1731.

Caryl, J., An Exposition with practicall observations upon the Book of Job, London 1644ff.

Cassirer, E., Die Philosophie der Aufklärung, 3.Aufl. Tübingen 1973.

Castellus, E., Lexicon heptaglotton, London 1669.

Chappelow, L., A commentary on the book of Job in which is inserted the Hebrew text and English translation with a paraphrase from the third verse of the third chapter, Cambridge 1752.

Chirpaz, F., Ernst Bloch und die Rebellion Ijobs, Conc (D) 19, 1983, 686-692.

Cillien, U., Johann Gottfried Herder. Christlicher Humanismus, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf 1972.

Coccejus, J., Lexicon et commentarius sermonis hebraicae et chaldaicae, Amsterdam 1669 u.ö.

Coccejus, J., ommentarius in Librum I. Jobi, Franeker, 1644.

Codurque, P., Libri Job versio nova ex ebraeo cum scholiis ..., Paris 1651.

Coggi, R., Il significato del libro di Giobbe secondo S.Alberto Magno, in: Sacra Doctrina 95, 1981, 105-122.

Cohen, H., Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (^{2}1928), Wiesbaden (1978).

Crenshaw, J.L., Prolegomenon, in: Studies in Ancient Israelite Wisdom, New York 1976, 1-45.

Cripps, R.S., Two British Interpreters of the Old Testament: Robert Lowth (1710-1787) and Samuel Lee (1783-1852), BJRL 35, 1952/3, 385-404.

Crumbach, K.H., Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum, München/Mainz 1977.

Cube, J.D., Poetische und prosaische Übersetzung des Buches Hiob, 3 Tle, Berlin 1769-1771.

Curtius, E.R., Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (1948), 10.Aufl. Bern/München 1984.

Dantine, W., Hegels Kritik an der Religion des Judentums und ihre Bedeutung für seine Religionsphilosophie, Hegel-Jahrbuch 1975, 592-598.

Das Buch Hiob, nach der hebreischen Grundsprache gottsfürchtiger und gelehrter Lehrer Auslegung in zwölf und dreyzehen silbige deutsche Reime gesetzt ..., Wittenberg 1638.

Dassmann, E., Akzente frühchristlicher Hiobdeutung, JAC 31, 1988, 40-56.

Dassmann, E., Art. Hiob, RAC, Lieferung 115, Stuttgart 1989, 366-442.

Dathe, J.A., Jobus, Proverbia Salomonis, Ecclesiastes, canticum canticorum ex recensione textus hebraei et versionum antiquarum latine versi notisque philologicis et criticis illustrati, Halle 1789.

Datz, G., Die Gestalt Hiobs in der kirchlichen Exegese und der "Arme Heinrich" Hartmanns von Aue, Göppingen 1973 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 108).

Davidson, A.B., A Commentary, grammatical and exegetical on the Book of Job, with a translation, Edinburgh 1862.

Davidson, A.B., The Book of Job, with notes, introduction and appendix, Cambridge 1891.

Dechent, H., Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift, Gießen 1904 (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen 22).

Delitzsch, Franz, Das Buch Iob, Leipzig 1864 (Bibl.Commentar über die poet.Bücher des AT II; =BC IV,2), ^{2}1876.

Delitzsch, Franz, Die Idee des Buches Job, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1851, 65-85.

Delitzsch, Friedrich, Das Buch Hiob. Neu übersetzt u. kurz erklärt, Leipzig 1902.

Delumeau, J., Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18.Jahrhunderts, 2 Bde, Hamburg 1985.

Derham, W., Astrotheologie, oder Himmlisches Vergnügen in Gott ..., vermehrt v. J.Fabricius, Hamburg 1739.

Derham, W., Physico-theology or, a demonstration of the being and attributes of God, from his works of Creation ..., London 1713.

Derschau, F. de, Das Buch Hiob in teutschen Versen, Königsberg 1697.

Deuser, H., Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985 (EdF 232).

Deuser, H., Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik, München/Mainz 1974.

Dibbits, J.E., Herder beschouwd als Theoloog, inzonderheid als Verklaarder van den Bijbel, Diss. Utrecht 1863.

Didymos der Blinde, Kommentar zu Hiob, hg.v. A.Henrichs, Bonn 1968 (PTA 1).

Diedrich, J., Das Buch Hiob kurz erklärt für heilsbegierige, aufmerksame Bibelleser, Leipzig 1858.

Diestel, L., Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869, Ndr. Leipzig 1981.

Dillmann, A., Hiob, Leipzig 1869 (KEH II, 3.Aufl.).

Dobschütz, E.v., Art. Holtzmann, H.J., RE^3 23, 655-660.

Döderlein, J.C., Scholia in libros Veteris Testamenti poeticos, Iobum, Psalmos et tres Salomonis Halle 1779 (= Hugonis Grotii annotationum in vetus testamentum auctuarium, T.1).

Doederlein, J.M., Systema mundi Jobaeum, occasione cap. XXVI, v.7, exercitatione philologico-physica breviter delineatum, Diss. Altdorf 1707 (Praes. J.W.Baier).

Doerne, M., Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, Leipzig 1927.

Drexel, J., Jobus divinae Providentiae theatrum (1655), in Opera Omnia, Bd. 1, Würzburg 1662.

Dufner, G., Die "Moralia" Gregors des Grossen in ihren italienischen Volgarizzamenti, Padua 1958.

Duhm, B., Das Buch Hiob erklärt, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897 (KHC 16).

Duhm, B., Das Buch Hiob uebersetzt, Freiburg/Leipzig/Tübingen 1897 (Die poetischen u. prophetischen Bücher des AT, I).

Duncan, E.H., Kierkegaards teleologische Suspension des Ethischen. Eine Studie über Ausnahmefälle, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 262-279.

Düsing, K., Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Köln 1968 (Kant-Studien Erg.heft 96).

Dyck, J., Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert, München 1977.

Ebach, J., Apokalypse. Zum Ursprung einer Stimmung, Einwürfe 2, 5-61.

Ebach, J., Art. Duhm, B., TRE 9, 214f (Lit.).

Ebach, J., Art. Ewald, G.H.A., TRE 10, 694-696 (Lit.).

Ebach, J., Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15, 360-380 (Lit.).

Ebach, J., Kassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt 1987.

Ebach, J., Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität, Paderborn/München/Wien/Zürich 1984 (Philosophische Positionen 2).

Ebach, J., Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, hg.v. G.Altner, Stuttgart 1989, 98-129.

Ebrard, J.H.A., Das Buch Hiob als poetisches Kunstwerk übersetzt und erläutert für Gebildete, Landau 1858.

Eckermann, J.C.R., Das Buch Hiob. Versuch einer poetischen Übersetzung, nebst einer Vorerinnerung und einer Umschreibung desselben, Lübeck 1768.

Eckermann, J.C.R., Observationes philologicae et criticae in librum Job, Lübeck 1779.

Eckermann, J.C.R., Versuch einer neuen poetischen Uebersetzung des Buches Hiob, nebst einigen Vorerinnerungen und einer nachstehenden erläuternden Umschreibung, Leipzig/Lübeck 1778.

Eckermann, J.P., Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hg.v. H.Schlaffer, München/Wien 1986 (Münchner Goethe-Ausgabe 19).

Egard, P., Schule der Anfechtungen oder Erklärung des Buches Hiob, Halle 1716.

Eicher, P., Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983.

Eichhorn, J.G., [Übersicht über zwischen 1787 und 1797 erschienene Schriften über Hiob], ABBL 9, 1799, 98-104.

Eichhorn, J.G., Briefe die biblische Exegese betreffend, ABBL 5, 1793, 203-281.

Eichhorn, J.G., Einleitung in das Alte Testament, 4.Aufl., Bd. 5, Leipzig 1824.

Eichhorn, J.G., Einleitung in das Alte Testament, Bd. 3, Leipzig 1783.

Eichhorn, J.G., Hiob [Übersetzung], ABBL 10, 1800, 577-758.

Eichhorn, J.G., Hiobs Hoffnungen, ABBL 1, 1787, 367-390.

Eichhorn, J.G., Rez. C.F.Richter, De aetate libri Jobi, ABBL 9, 1799, 859-866.

Eichhorn, J.G., Rez. C.W.Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit ..., ABBL 7, 1795, 167-174.

Eichhorn, J.G., Rez. D.Ilgen, Jobi antiquissimi carminis hebraici, natura atque virtus, ABBL 2, 1789, 67-81.

Eichhorn, J.G., Rez. E.J.Greve, Ultima capita libri Jobi ..., ABBL 6, 1794, 793-818.

Eichhorn, J.G., Rez. J.A.Dathio, Jobus ..., ABBL 2, 1789, 527-545.

Eichhorn, J.G., Rez. J.D.Michaelis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes, ABBL 1, 1787, 430-468.

Eichhorn, J.G., [Rez. J.G.Herder, Vom Geist der Ebräischen Poesie], Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Zugabe, 1.Bd., 30.St., 27.7.1782, 465-475.

Eichhorn, J.G., Rez. J.G.Rosenmüller, Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend, ABBL 6, 1794, 55-67.

Eichhorn, J.G., Rez. S.C.Pape, Hiob, ABBL 8, 1797, 551-556.

Eichhorn, J.G., Rez. Stäudlin, Theologiae moralis Ebraeorum ante Christum historia, ABBL 7, 1795, 495-501.

Eichhorn, J.G., Ueber einige Stellen im Hiob, welche der höheren Conjectural-Kritik zu bedürfen scheinen, ABBL 2, 1789, 609-633.

Eichhorn, J.G., Urgeschichte. Ein Versuch, RBML 4, 1779, 129-256.

Enkelmann, C.G., Ueber die kanonischen Bücher des Alten Testaments, als Quellen der jüdischen Geschichte betrachtet, (Neues) MRP 3, 1799, 1-86.

Ernesti, J.A., [Rez. J.F.Bahrd, Programmata über den Inhalt und die Absicht des Buchs Hiob], NThBi 1, 1771, 469-476.

Ernesti, J.A., Rez. A.Schultens, Commentarius in librum Iobi ..., hg.v. G.J.L.Vogel, NThBi 3, 1773, 597-603.

Ernesti, J.A., Rez. D.S.Nelsons antideistische Bibel-Übersetzung ..., NThBi 1, 1771, 682-686.

Ernesti, J.A., Rez. J.D.Cube, Poetische und prosaische Übersetzung des Buchs Hiob, NThBi 3, 1773, 771-782.

Ewald, H., Die poetischen Bücher des Alten Bundes I: Allgemeines über die hebräische Poesie und über das Psalmenbuch, Göttingen 1839.

Ewald, H., Die poetischen Bücher des Alten Bundes III: Das Buch Iob, Göttingen 1836.

Ewald, H., Neue bemerkungen zum B(uch) Ijob, JBW 9, 1857/8, Göttingen 1858, 27-40.

Ewald, H., Über die volks- und geistesfreiheit Israel's zur zeit der großen Propheten bis zur ersten zerstörung Jerusalems, JBW 1, 1848, Göttingen 1849, 95-113.

Fabian, B., Das Lehrgedicht als Problem der Poetik, in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, hg.v. H.R.Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), 67-89.

Fabricius, J., Gedult-Schul und Geistliches ABC, das ist 104 Predigten über das Buch Hiob ...., Nürnberg 1681.

Fackenheim, E.L., Hegel and Judaism: A flaw in the Hegelian mediation, in: The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Symposium 1970, ed. J.J.O'Malley u.a., Den Haag 1970, 161-185.

Fackenheim, E.L., The Religious Dimension in Hegel's Thought, Chicago/London 1967/1982.

Fahrenbach, H., Kierkegaards ethische Existenzanalyse (als "Korrektiv" der Kantisch-idealistischen Moralphilosophie), in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 216-240.

Faust, U., Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder, Münster 1977 (Aevum Christianum 12).

Fenton, T., Annotations on the Book of Job and the Psalms, London 1732.

Finkielkraut, A., Die Niederlage des Denkens, Reinbek 1989.

Fohrer, G., Das Buch Hiob, Gütersloh 1963 (KAT 16).

Fontan, P., Histoire et philosophie. La théodicée de Kant, Revue thomiste 84, 1976, 381-393.

Francisco, N.A., Job in World Literature, The Review and Expositor 68, 1971, 521-533.

Frank, G., Kattenbusch, F., Art. de Wette, RE^3 21, 189-198.

Frei, H.W., The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven/London 1974.

Fridrich, J.C., Historisch-kritische Untersuchungen über den Stammvater, das Vaterland, und die älteste Geschichte der Chaldäer, ABBL 10, 1800, 425-458.

Friedrich, H., Voltaire und seine Romane, Neue Rundschau 70, 1959, 78-99.

Fries, K., Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon, Tübingen 1904.

Fritsch, A., Biblische Seelen-Gespräche, Vierdter Theil über die Bücher Esra, Esther, Daniel, Hiob und Jona, Lüneburg 1687.

Fritsche, J., Zu Theodizee und kosmologischem Optimismus bei Kant, in: Spiegel und Gleichnis, FS J.Taubes, hg.v. N.W.Bolz u. W.Hübener, Würzburg 1983, 181-189.

Fromm, E., I.Kant und die preussische Zensur, Hamburg/Leipzig 1894.

Fürst, J., Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur mit Einschluss der Schriften über Juden und Judenthum und einer Geschichte der jüdischen Bibliographie, Bd. II, (Leipzig 1851), Ndr. Hildesheim 1960.

Gaab, J.F., Das Buch Hiob, Tübingen 1809.

Gadamer, H.-G., Prometheus und die Tragödie der Kultur, in: Ders., Kleine Schriften II, Tübingen 1967, 67-74.

Gaier, U., Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder, in: Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, hg.v. J.Schmidt, Darmstadt 1989, 261-276.

Garnett, J., A Dissertation on the Book of Job, its nature, argument, age and author, London 1749, ^{2}1751.

Geerlings, W., Hiob und Paulus. Theodizee und Paulinismus in der lateinischen Theologie am Ausgang des vierten Jahrhunderts, JAC 24, 1981, 56-66.

Gerbracht, D., Aufbruch zu sittlichem Atheismus. Die Hiob-Deutung Ernst Blochs, EvTh 35, 1975, 223-237.

Gerdes, H., Sören Kierkegaard. Leben und Werk, Berlin 1966.

Gerlach, O.v., Die heilige Schrift, nach Dr.M. Luthers Uebersetzung mit Einleitungen und erklärenden Anmerkungen versehen, Bd.3: Das Buch Hiob, der Psalter, die Sprüche Salomo's, der Prediger, das Hohelied Salomo's und die Klaglieder Jeremia's, 2.Aufl. Berlin 1849.

Gerold, T., Art. Bruch, J.F., RE^{3} 3, 428-434.

Gesenius, W., Hebräisch-Deutsches Handwörterbuch über die Schriften des Alten Testaments, Leipzig 1810/1812.

Geyer, C.-F., Das Hiobbuch im christlichen und nachchristlichen Kontext. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte, Kairos 28, 1986, 174-193.

Geyer, C.-F., Das Jahrhundert der Theodizee, Kant-Studien 73, 1982, 393-405.

Geyer, C.-F., Das Theodizeeproblem - ein historischer und systematischer Überblick, in: Theodizee - Gott vor Gericht?, hg.v. W.Oelmüller, München 1990, 9-32.

Geyer, C.-F., Einführung in die Philosophie der Antike, Darmstadt 1978.

Geyer, C.-F., Leid und Böses in philosophischen Deutungen, Freiburg/München 1983.

Giesebrecht, F., Der Wendepunkt des Buches Hiob, Diss.Berlin 1879.

Gilbert, G.H., The poetry of Job, Chicago 1889.

Gillies, A., Herder und Ossian, Göttingen 1933.

Glatzer, N.N., Jüdische Ijob-Deutungen in den ersten christlichen Jahrhunderten, in: FrRu 26, 1974, 31-34.

Glatzer, N.N., Knowest Thou ...? Notes on the Book of Job, in: Studies in Rationalism, Judaism and Universalism. In Memory of L.Roth, ed. R.Loewe, London 1966, 73-86.

Glatzer, N.N., The Book of Job and Its Interpreters, in: Biblical Motifs. Origins and Tranformations, hg.v. A.Altmann u. P.W.Loum, Cambridge/Mass. 1966 (Institute of Advanced Judaic Studies, Brandeis University. Studies and Texts 3), 197-220.

Gleissner, R., Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland, Stuttgart 1988.

Glutsch, K.H., Die Gestalt Hiobs in der deutschen Literatur des Mittelalters, Diss. Karlsruhe 1972.

Godet, F., Das Buch Hiob, in: Ders., Bibelstudien, deutsch bearb. v. J.Kägi, Teil I, 2.Aufl. Hannover 1878, 147-190.

Goethe, J.W., West-Östlicher Divan. Noten und Abhandlungen, 4. Aufl. Berlin 1988 (Berliner Ausgabe Bd.3), 161-320.

Goeze, J.M., Beweis, daß der Satz: ein Sandkorn, ein Wassertropf, ein Blumenblat, ein Würmchen ist weit größer als der aufgeklärteste Verstand der geübtesten Weltweisen, wahr und vernünftig sey, Hamburg 1774.

Goguet, A.Y., Untersuchungen von dem Ursprung der Gesezze, Künste und Wissenschaften wie auch ihrem Wachsthum bei den alten Völkern, Teil 1, übers. v. G.C.Hamberger, Lemgo 1760.

Gollwitzer, H., Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens, 8.Aufl. München 1979.

Gollwitzer, H., Zur Einführung, in: Karl Barth, Hiob, hg.v. H.Gollwitzer, Neukirchen-Vluyn 1966 (BSt 49), 9-30.

Göntgen, J.G., Der Schriftforscher. Unterhaltungen mit Personen von vierzehn bis vierundzwanzig Jahren, Teil 2, Leipzig 1787 (184-287 zu Hi 37,2-5).

Gottsched, J.C., Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften, in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zween Theilen abgehandelt werden ... , 7.Aufl. Leipzig 1762 (=Ausgew. Werke, hg.v. P.M.Mitchell V,1, Berlin/New York 1983).

Gottsched, J.C., Versuch einer Critischen Dichtkunst durchgehends mit den Exempeln unserer besten Dichter erläutert ..., 4.Aufl. Leipzig 1751.

Gradl, F.W., Ein Atheist liest die Bibel. Ernst Bloch und das Alte Testament, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1979.

Gregor der Große, Moralia in Iob, CChr.SL 143-146.

Greschat, M., Bibelkritik und Politik. Anmerkungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat, in: Text - Wort - Glaube, FS K.Aland, Berlin 1980, 324-343.

Greve, E.J., Ultima capita libri Jobi; nempe Cap. 38,39,40,41 et Capitis 42 pars, Ad graecam Versionem recensita, notisque instructa; accedit Tractatus de metris Hebraicis praesertim Jobaeis, Daventer 1788.

Groethuysen, B., Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, Bd.1: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung (1927), Frankfurt 1978.

Grotius, H., Annotationes ad vetus Testamentum, in: Opera omnia theologica I, Amsterdam 1679.

Grynäus, S., Das Buch Hiob in einer poetischen Uebersetzung nach des sel. Hrn. Prof. Schultens Erklärung mit Anmerkungen, Basel 1767.

Guarda, V., Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards, Königstein 1980 (Monographien zur philosophischen Forschung 194).

Gunkel, H., Art. Hiobbuch, RGG^2 II, 1924-1930.

Gunkel, H., Art. Individualismus II: Individualismus und Sozialismus im AT, RGG^2 3, 234-239.

Guntermann, G., Barthold Heinrich Brockes' "Irdisches Vergnügen in Gott" und die Geschichte seiner Rezeption in der deutschen Germanistik. Zum Verhältnis von Methode und Gegenstand literaturiwssenschaftlicher Forschung, Bonn 1980 (Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 36).

Guttmann, J., Die Philosophie des Judentums (1933), Ndr. Wiesbaden 1985.

Guttmann, J., Kant und das Judentum, Leipzig 1908.

Gutzen, D., Ästhetik und Kritik bei Johann Gottfried Herder, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 263-285.

Gutzen, D., Poesie der Bibel. Beobachtungen zu ihrer Entdeckung und ihrer Interpretation im 18.Jahrhundert, Diss. Bonn 1972.

Gutzen, D., Zum Problem der Bibelübersetzung im 18.Jahrhundert. Eine Rezension der Hiob-Übersetzung von J.D.Michaelis in den Schleswigschen Literaturbriefen, in: Teilnahme und Spiegelung, FS H.Rüdiger, hg.v. B.Allemann u. E.Koppen, Berlin/New York 1975, 625-633.

Hacke, G. [Haccius], Hiobische Postill. Darin Auf alle gewöhnliche Sonntags- und vornehmste Fest-Evangelia ein ähnlicher und mercklicher Spruch aus dem Buche Hiobs mit reifflichem Nachsinnen erwehlet ..., Hamburg/Ratzeburg 1674.

Haering, T., Hegel, sein Wollen und sein Werk, 2 Bde, Ndr. Aalen 1963.

Hafer, T., Der Korthumische Hiob gegen D.Luthern vorgenommen, Dortmund 1716.

Hahn, H.A., Commentar über das Buch Hiob, Berlin 1850.

Hainthaler, T., "Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört" (Jak.5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament, Frankfurt/Bern/New York/Paris 1988.

Haller, A. von, Gedichte, hg.v. L.Hirzel, Frauenfeld 1882.

Hamacher, W., Das Versprechen der Auslegung. Überlegungen zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche, in: Spiegel und Gleichnis, FS J.Taubes, hg.v. N.W.Bolz u. W.Hübener, Würzburg 1983, 252-273.

Hamann, J.G., Biblische Betrachtungen, in: Sämtliche Werke, hg.v.J.Nadler, Bd. I, Wien 1949, 7-249.

Hänlein, Beyträge zur Erklärung dunkler Stellen im Hiob, Göttingische Bibliothek der neuesten theologischen Literatur, 3, 1796/7, 791-805.

Hanson, A.T., Job in early Christianity and rabbinic Judaism, ChQ 2, 1969/70, 147-151.

Harder, H.-B., Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders. Zusammenhänge mit den Schriften der Bückeburger Zeit, in: Bückeburger Gespräche über J.G.Herder 1983, hg.v. B.Poschmann, Rinteln 1984, 1-9.

Hardt, H. v.d., In Jobum, Historiam populi Israelis in assyriaco exilio ..., Tomus I, Helmstedt 1728.

Häring, H., Das Problem des Bösen in der Theologie, Darmstadt 1985 (Grundzüge der Forschung 62).

Hartlich, C., Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952 (Schriften der Studiengemeinschaft der Ev.Akademien 2).

Hase, T. [Hasäus], De Leviathan Jobi et ceto Jonae, Bremen 1723.

Hasse, J.G., Vermuthungen über das Buch Hiob, veranlaßt durch des Herrn R.Michaelis Einleitung ins Alte Testament ..., Magazin für die biblisch-orientalische Litteratur und gesammte Philologie 1, 1789, 161-192.

Hassencamp, J.M., Von den Spuren der Unsterblichkeit, welche sich in der ältesten schriftlichen Urkunde des Menschengeschlechtes, in dem Buche Hiob, vorfinden, Rinteln 1785.

Haupt, L., Hiob. Ein Gespräch über die göttliche Vorsehung. In das Deutsche übertragen, Leipzig 1848.

Hauschildt, F., Die Ethik Sören Kierkegaards, Gütersloh 1982 (Studien zur evangelischen Ethik 15).

Hausen, A., Hiob in der französischen Literatur. Zur Rezeption eines alttestamentlichen Buches, Bern/Frankfurt 1972.

Hävernick, H.A.C., Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments, hg.v. H.A.Hahn, Erlangen 1848 (Beilage III, 203-208 über Hi 19).

Hayd, H., Das Buch Job. In gereimtem Versmaasse übersetzt und mit ... Erklärungen versehen, München 1859.

Haym, R., Herder nach seinen Leben und seinen Werken, 2 Bde (1877/1885), Berlin 1954.

Hazard, P., Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18.Jahrhundert, Hamburg 1949.

Hazard, P., Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg 1939.

Heath, T., An essay towards a new english version of the book of Job, from the original hebrew, with a commentary, and some account of his life, London 1756.

Hebräische oder jüdische Philosophie, in: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet u. hg. v. W.T.Krug, Bd.2, 2.Aufl.Leipzig 1833, 372f.

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt 1970 (Theorie Werkausgabe 12).

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Frankfurt 1969 (Theorie Werkausgabe 17).

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, hg.v. G.Lasson, Hamburg 1974 (PhB 61/63).

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion, hg.v. W.Jaeschke, Hamburg 1983 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 3).

Hegel, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2: Die bestimmte Religion, hg.v. W.Jaeschke, 2 Bde (4a: Der Text, 4b: Anhang), Hamburg 1985 (G.W.F.Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte 4a/b).

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, nebst einer vollständigen Erklärung derselben, welche aus den auserlesensten Anmerckungen verschiedener Engländischen Schriftsteller zusammengetragen ..., mit vielen Anmerkungen begleitet ... von J.A.Dietelmair ... u. S.J.Baumgarten, Teil 5, Leipzig 1756 [Englisches Bibelwerk].

Heiligstedt, A., Präparationen zum Buche Hiob mit den nöthigen die Uebersetzung und das Verständnis d. Textes erleichternden Anmerkungen, Halle 1871.

Heinel, N., Der Begriff der Wiederholung bei Sören Kierkegaard, Diss. Wien 1976.

Hengstenberg, E.W., Das Buch Hiob, Leipzig 1875.

Henke, H.P.K., Narratio critica de interpretatione loci Job Cap. XIX v. 25-27, in antiqua ecclesia, Helmstedt 1783.

Henrich, D., Über Kants früheste Ethik. Versuch einer Rekonstruktion, Kant-Studien 54, 1963, 404-431.

Heppe, H., Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, hg.v. E.Bizer, Neukirchen 1935.

Herbst, N.F., Fortgesetzte Prüfung der Böldickischen Lehr-Sätze von der Freyheit des Willens ..., Halle 1755.

Herder, J.G., Briefe an Johann Georg Hamann. Im Anhang Herders Briefwechsel mit Nicolai, hg.v. O.Hoffmann (1887), Ndr. Hildesheim/New York 1975.

Herder, J.G., Sämmtliche Werke, hg.v. B.Suphan u.a., Berlin 1877-1913.

Herrmann, F., Das Buch Hiob. Aus dem Grundtext übers. u. m. Anmerkungen vers., Leipzig 1900.

Herrmann, H.P., Naturnachahmung und Einbildungskraft. Zur Entwicklung der deutschen Poetik von 1670-1740, Homburg v.d.Höhe 1970.

Heschel, A.J., Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums (1955), Neukirchen-Vluyn 1980 (Information Judentum 2).

Hess, J.J., Geschichte Moses Bd.2, Zürich 1777 (=Ders., Geschichte der Israeliten vor den zeiten Jesu IV).

Heß, P.D., Art. Hess, J.J., RE^3 7, 793-801.

Hildebrandt, D., Voltaire: Candide, Frankfurt/Berlin 1963.

Hinckelmann, A., Ijobi theologiam evangelicam, hypothesibus pontificiorum, reformatorum, et socinianorum, contrariam, Hamburg 1687.

Hiob, in: Zedlers Universallexikon 13, Leipzig/Halle 1735, 149f.

Hiob. Hebräischer Text nebst einem nach den neuesten Hilfsmitteln bearb. Kommentar, vorzugsweise z. Handgebrauch für angehende Theologie-Studirende, Berlin 1839.

Hirsch, E., Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, hg.v. H.M.Müller, Tübingen/Goslar 1986.

Hirsch, E., Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens, 5 Bde, Gütersloh 1949-1954.

Hirsch, E., Kierkegaard-Studien 2: Der Dichter, Gütersloh 1930 (SASW 31).

Hirzel, L, Hiob, 2. Aufl., durchges. v. J.Olshausen, Leipzig 1852.

Hirzel, L., Hiob (KEH 2), Leipzig 1839.

Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, hg.v. H.Graf Reventlow, W.Sparn u. J.Woodbridge, Wiesbaden 1988 (Wolfenbütteler Forschungen 41).

Hitzig, F., Das Buch Hiob übersetzt und ausgelegt, Leipzig/Heidelberg 1874.

Hobbes, T., Behemoth or the Long Parliament, hg.v. F.Tönnies, London 1889.

Hobbes, T., Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates, hg.v. I.Fetscher, Frankfurt/Berlin/Wien 1976.

Hobbes, T., Vom Menschen - Vom Bürger (Elemente der Philosophie II/III), hg.v.G.Gawlick, Hamburg 1977 (PhB 158).

Hodges, W., Elihu or an enquiry into the principal scope and design of the bookof Iob, London 1750.

Hoennicke, G., Art. Weisheit, RE^3 21, 64-73.

Hoffmann, C., Juden und Judentum im Werk deutscher Althistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1988 (Studies in Judaism in Modern Times 9).

Hoffmann, F., Vernünfftige Physicalische Theologie und gründlicher Beweis Des Göttlichen Wesens und dessen vollkommensten Eigenschafften ..., Halle 1742.

Hoffmann, H., Julius Wellhausen. Die Frage des absoluten Maßstabes seiner Geschichtsschreibung, Diss. Marburg 1967.

Hoffmann, J.A., in: Zedlers Universallexikon, 13, Leipzig/Halle 1735, 450.

Hoffmann, J.A., Neue Erklärung des Buchs Hiob, darin das Buch selbst aus der Grund-Sprache mit dem darin liegenden Nachdruck ins Teutsche übersetzet ..., mit Fleiß übersehen, und mit einer Paraphrasi, wie auch Vorbericht von Hiobs Person, Buche und dessen Auslegern vermehret, Hamburg 1734.

Hoffmann, J.G.E., Hiob, Kiel 1891.

Hoheisel, K., Das antike Judentum in christlicher Sicht. Ein Beitrag zur neueren Forschungsgeschichte, Wiesbaden 1978 (Studies in Oriental Religions 2).

Hohner, U., Zur Problematik der Naturnachahmung in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts, Erlangen 1976 Erlanger Studien 12).

Hölscher, F., Das Buch Hiob im Parallelismus membrorum. Uebersetzt aus d. Hebr., Osnabrück 1839.

Holtzmann, H.J., Das Buch Hiob und das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, Deutsche Warte. Umschau über das Leben und Schaffen der Gegenwart 8, 1875, 129-151.208-226.

Holzhausen, F.A., Uebersetzung des Buchs Hiob. Für Studirende zur Vorbereitung auf academische Vorlesungen, Göttingen 1839.

Homann, R., Art. Erhaben, das Erhabene II, 2.-3., HWP 2, 627-635.

Hosse, F., Hiob, ein erbauliches dramatisches Gedicht für unsere Zeit, nach dem hebräischen Originale bearb., Elberfeld 1849.

Hubbeling, H.G., Spinoza, Freiburg/München 1978.

Hübener, W., Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus, in: Ders., Zum Geist der Prämoderne, Würzburg 1985, 133-152.

Huber, P., Hiob. Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos, Düsseldorf 1986.

Huber, W., Theodizee, in: Geschichtsbewußtsein und Rationalität, hg.v. E.Rudolph u. E.Stöve, Stuttgart 1982 (FBESG 37), 371-404.

Hübner, J., Neu-Vermehrtes Poetisches Hand-Buch, Das ist, eine kurtzgefaste Anleitung zur Deutschen Poesie, Leipzig 1712.

Hufnagel, W.F., Hiob neu übersetzt mit Anmerkungen, Erlangen 1781.

Hülsemann, F., Hiob und Socrates im Gespräch mit ihren Freunden. Versuch einer dialogischen Parallele, Neue Theologische Blätter, oder Nachrichten, Anfragen und Bemerkungen theologischen Inhalts, hg.v.J.C.W.Augusti, I,2, Gotha 1798, 40-43.

Humbert, P., Art. Weisheitsdichtung, RGG^2 5, 1804-1809.

Hume, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (1742/8), Hamburg 1973 (PhB 35).

Hupfeld, H., Die Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob im Alten Testament nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter, DZCW 1850, Hefte 35 u. 37, 273-278.284-288.289-292.

Hutcheson, G., An Exposition of the Book of Job, being the sum of 316 lectures preached in the City of Edinburgh, London 1669.

Ilgen, C.D., Jobi antiquissimi carminis hebraici natura atque virtutes, Leipzig 1789.

Innozenz III., De contemptu Mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres, PL 217, 701-746.

Irmscher, H.., Grundzüge der Hermeneutik Herders, in: Bückeburger Gespräche über J.G.Herder 1971, hg.v. J.G.Maltusch, Bückeburg 1973 (Schaumburger Studien 33), 17-57.

Irmscher, H.D., Grundfragen der Geschichtsphilosophie Herders bis 1774, in: Bückeburger Gespräche über J.G.Herder 1983, hg.v. B.Poschmann, Rinteln 1984, 10-32.

Irwin, W.A., Job and Prometheus, JR 30, 1950, 90-108.

Jackson, A., Annotations upon the five books, immediately following the historicall part of the Old Testament (commonly called the five doctrinall or poeticall books) to wit, the book of Job, the Psalms, the Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Solomon, London 1658.

Jacobi, F.H., Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811), in: Ders., Werke III, hg.v. F.Roth u. F.Köppen, Darmstadt 1968, 247-460.

Jacobus de Voragine, Legenda aurea, hg.v. R.Benz, 10.Aufl. Darmstadt 1984.

Jaeschke, W., Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983 (EdF 201).

Janßen, H.-G., Das Theodizee-Problem in Kants kritischer Philosophie, FS 65, 1983, 351-368.

Janßen, H.-G., Das Theodizeeproblem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie, Bern/Frankfurt 1982.

Janßen, H.-G., Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt 1989 (Grundzüge 74).

Jaspers, K., Hiob, in: Einsichten, FS G.Krüger, hg.v. K.Oehler u. R.Schaeffler, Frankfurt 1962, 86-106.

Jauß, H.R., Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, 2.Aufl. Frankfurt 1984.

Jones, W.P., Science in Biblical Paraphrases in Eighteenth Century England, PMLA 74, 1989, 41-51.

Justi, K.W., Hiob. Neu übersetzt u. erläutert, Kassel 1840.

Kaiser, O., Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik, in: Das ferne und das nahe Wort, FS L.Rost, Berlin 1967 (BZAW 105), 114-123.

Kaiser, O., Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik, in: Glaube, Geist, Geschichte, FS E.Benz, hg.v.G.Müller, u. W.Zeller, Leiden 1967, 75-90.

Kallen, H.M., The Book of Job as a Greek tragedy, restored with an introductory essay on the original form and philosophic meaning of Job by H.M.Kallen and an introduction by G.F.Moore, New York 1918.

Kamphausen, A., Art. Bunsen, RE^3 3, 556-562.

Kamphausen, A., Art. Umbreit, RE^3 20, 225-228.

Kannengießer, C., Job (Chez les Pères),DSp 8, 1974, 1218-1225.

Kant, I., Briefe, hg.v. J.Zehbe, Göttingen 1970.

Kant, I., Gesammelte Schriften, hg.v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1902ff (Akademie-Ausgabe).

Kant, I., Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hg.v. K.H.L.Pölitz, 2.Aufl. Leipzig 1830, Ndr. Darmstadt 1982.

Kant, I., Werke in zehn Bänden, hg.v. W.Weischedel, Darmstadt 1975.

Kantzenbach, F.W., Johann Gottfried Herder in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1970.

Kaufmann, H.E., Die Anwendung Hiobs in der rabbinischen Aggada, Diss. Frankfurt 1893.

Kautzsch, K., Die Philosophie des Alten Testaments, Tübingen 1914 (Religionsgeschichtliche Volksbücher Reihe 6, Heft 6).

Keel, O., Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978 (FRLANT 121).

Kemmler, G., Hiob oder die Weisheit der Urzeit. Freunden heiliger Poesie gewidmet, Cannstatt 1858.

Kemmler, G., Hiob oder Kampf und Sieg im Leiden, In dichterischer Form wiedergegeben, Stuttgart 1877.

Keßler, C.D., Hiob aus dem hebräischen Original neu übersezt ..., Tübingen 1784.

Ketelsen, U.-K., Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung. Poesie als Sprache der Versöhnung: alter Universalismus und neues Weltbild, Stuttgart 1974 (Germanistische Abhandlungen 45).

Kierkegaard, S., Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst, hg.v. H.Diem u. W.Rest, München 1976 (dtv-Bibliothek 6070).

Kierkegaard, S., Entweder - Oder, hg.v. H.Diem u. W.Rest, München 1975 (dtv-Bibliothek 6043).

Kierkegaard, S., Gesammelte Werke, hg.v. E.Hirsch, H.Gerdes, H.W.Junghans, Gütersloh 1979ff.

Kierkegaard, S., Gesammelte Werke. Die Tagebücher, hg.v. H.Gerdes, Düsseldorf/Köln 1962-1974.

Kierkegaard, S., Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hg.v. H.Diem u. W.Rest, München 1976 (dtv-Bibliothek 6084).

Kindervater, C.V., Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens, Leipzig 1788.

Kirchmaier, G.C., De Basilisco, unicornu, phoenice, behemoth, leviathan, dracone araneo, tarantula,et aver paradisi dissertationes aliquot, 2.Aufl. Wittenberg 1669 u.ö.

Klatt, W., Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode, Göttingen 1969 (FRLANT 100).

Kleist, E.C. von, Sämtliche Werke, hg.v. J.Stenzel, Stuttgart 1980.

Klempt, A., Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17.Jahrhundert, Göttingen/Berlin/Frankfurt 1960 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 31).

Klostermann, A., Art. Hiob, RE^3 8, 97-126 (Lit.).

Klostermann, E., Kant als Bibelerklärer, in: Reinhold-Seeberg-Festschrift Bd 2, Zur Praxis des Christentums, hg.v. W.Koepp, Leipzig 1929, 13-26.

Knapp, J., Art. Oehler, G.F., RE^3 14, 280-286.

Knobel A., De carminis Jobi argumento, fine ac dispositione, Breslau 1835.

Koch, J., Kleine Geographisch-Historische Abhandlungen zur Erläuterung Einiger Stellen Mosis und vornemlich des ganzen Buches Hiobs, Lemgo 1747.

Koch, J., Recht beleuchtetes Buch Hiobs, mit vielen dabey gemachten neuen Entdeckungen, nötigen Anmerkungen und erbaulichen Nutzanwendungen, 3 Tle, Lemgo 1743.1744.1747.

Koch, J., Verschiedene vortrefliche bisher noch dunckel gewesene Schrift-Stellen vom Messia, vornemlich Aus den Psalmen, Hiob und Mosen, Lemgo 1738.

Koch, K., Vorwort, in: Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, hg.v. K.Koch, Darmstadt 1972 (Wdf 125), VII-XII.

Koepke, W., Truth and Revelation. On Herder's Theological Writings, in: J.G.Herder. Innovator through the Ages, hg.v. W.Koepke, Bonn 1982 (Modern German Studies 10), 138-156.

Kondylis, P., Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus (1981), München 1986.

Königsberger, B., Exegetische Untersuchungen zum Buche Hiob nebst einer Einleitung zum Buche, Breslau 1896 (dasselbe als Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 40, 1896, 289-306.337-352.385-395.433-442).

Korff, H.A., Voltaire im literarischen Deutschland des 18.Jahrhunderts, Heidelberg 1918.

Kortüm, R.A., Das Buch Hiob aus dem Hebräischen Grund-Text auffs neue getreulich ins teutsche übersetzt ..., Leipzig 1708.

Kosegarten, J.G.L., Ueber das Buch Hiob (Rez. K.Schlottmann, Hiob), Kieler Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur 1853, 761-774.

Köster, F.B., Das Buch Hiob und der Prediger Salomo's nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. Nebst Abhandlungen über den strophischen Charakter dieser Bücher ..., Schleswig 1831.

Köstlin, K.W.T., De immortalitatis spe, quae in libro Jobi apparere dicitur, Tübingen 1846.

Kraus, H.-J., Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn 1970.

Kraus, H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, 4.Aufl. Neukirchen-Vluyn 1988.

Kraus, H.-J., Herders alttestamentliche Forschungen, in: Bückeburger Gespräche über Johann Gottfried Herder 1971, hg.v. J.Maltusch, Bückeburg 1973 (Schaumburger Studien 33), 59-75.

Kravitz, L.S., Maimonides and Job, HUCA 38, 1967, 149-158.

Krehl, A.L.G., Observationes ad interpretes Graecos ac Latinos veteres libri Iob criticae I, Leipzig 1834.

Kremer, J., Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18.Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller, Berlin 1909 (Kant-Studien Erg.heft 13).

Krolzik, U., Säkularisierung der Natur. Providentia-Dei-Lehre und Naturverständnis der Frühaufklärung, Neukirchen-Vluyn 1988.

Kubina, V., Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1-42,6, Freiburg/Basel/Wien 1979 (Freiburger Theologische Studien 115).

Kügelgen, C.v., Die Bibel bei Kant. Ein Kompendium Kantischer Bibelkunde, Leipzig 1904.

Kühn, D., Art. Schlottmann, K., RE^3 17, 619-621.

Kupisch, K., Kirchengeschichte IV. Das Zeitalter der Aufklärung, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1975.

Laks, H.J., The enigma of Job. Maimonides and the Moderns, JBL 83, 1964, 345-364.

Lämmermann, G., Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions- und Selbstbewußtseinstheorie Bruno Bauers, München 1979 (BEvTh 84).

Lang, B., Ernst Bloch als Leser des Alten Testaments, TThQ 158, 1978, 110-120.

Lange, D., Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion, Hegel-Studien 18, 1983, 201-224.

Lange, J., Biblisch-historisches Licht und Recht, Theil II, Halle 1734.

Langhorne, W., Job. A Poem. In Three Books, London 1760.

Lassenius, J., Hiobs Klage, darin das Büchlein Hiobs erkläret und mit andern Historien illustriret wird, Nürnberg 1661.

Laue, L., Die Composition des Buches Hiob. Ein litterar-kritischer Versuch, Diss. Leipzig 1896.

Leclercq, J., From Gregory the Great to St.Bernard, in: CHB 2, 183-197.

Lee, S., The Book of the Patriarch Job, transl. from the original Hebrew ..., to which is prefixed an introduction ... and to which is appended a commentary ..., London 1837.

Leibniz, G.W., Causa Dei / Die Sache Gottes, in: ders., Philosophische Schriften II,2, hg.v. H.Herring, Darmstadt 1985, 314-381.

Leibniz, G.W., Die Theodizee (1710), Hamburg 1968 (PhB 71).

Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz bis 1980, begr. v. K.Müller, hg.v. A.Heinekamp, 2.Aufl. Frankfurt 1984.

Leiden, hg.v. W.Oelmüller, Paderborn/München/Wien/Zürich 1986 (Kolloquium Religion und Philosophie 3).

Leigh, E., Annotations on five poetical books of the Old Testament, viz. Job, Psalmes, Proverbs, Ecclesiastes, and Canticles, London 1657.

Lempp, O., Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18.Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller, Leipzig 1910.

Lessenich, R.P., Dichtungsgeschmack und althebräische Bibelpoesie im 18.Jahrhundert. Zur Geschichte der englischen Literaturkritik, Köln/Graz 1967 (Anglistische Studien 4).

Lessing, G.E., Werke in drei Bänden, hg.v. H.G.Göpfert, München/Wien 1982.

Leß, G., Vermischte Schriften, Theil 1, Göttingen 1782.

Leutwein, C.L., Versuch einer richtigen Theorie von der biblischen Verskunst, worinnen die äusserliche Verfassung der in der H.Schrift vorkommenden Lieder und Gedichte, nach dem hebräischen Wohlklang und der daraus entspriesenden Versart erläutert wird, Tübigen 1775.

Leuze, R., Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, Göttingen 1975 (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19.Jh., 14).

Levinger, J.S., Maimonides' Exegesis of Job, in: Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish hermeneutics through the centuries, hg. v. B.Uffenheimer, Sheffield 1988 (JSOT Suppl.Ser.59), 82-88.

Ley, J., Das Buch Hiob nach seinem Inhalt, seiner Kunstgestaltung und religiösen Bedeutung ..., Halle 1903.

Lichtenstein, A.A.H., Disquisitio num liber Iobi cum Odyssea Homeri comparari possit? Helmstedt 1773.

Liebeschütz, H., Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967.

Liebeschütz, H., Die politische Interpretation des Alten Testaments bei Thomas von Aquino und Spinoza, AuA 9, 1960, 39-62.

Lilienthal, M., Biblischer Archivarius der heiligen Schrift Alten Testaments, Königsberg/Leipzig 1746.

Lindau, H., Das Theodizeeproblem im 18.Jahrhundert, Leipzig 1911.

Lindemann, C.A., Versuch einer Philosophie des Buches Hiob, Wittenberg 1811.

Lindner, H., Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders, Weimar 1960 (Beiträge zur deutschen Klassik 11).

Link, C., Die Überwindung eines Problems. Bemerkungen zur Frage der Theodizee, in: "Wenn nicht jetzt, wann dann?", FS H.-J.Kraus, Neukirchen-Vluyn 1983, 339-351.

Lipenius, M., Bibliotheca realis theologica omnium materiarum, rerum et titulorum, Frankfurt 1685 (Lit. zum Hiobbuch Bd. 2, 109-113).

Loades, A., Kant and Job's Comforters, New studies in Theology 1, 1980, 119-138.

Loades, A., Kant and Job's Comforters, Newcastle upon Tyne 1985.

Lötzsch, F., Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant, Köln/Wien 1976.

Löwenbrück, A.-R., Johann David Michaelis' Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 157-170.

Löwenthal, M., Praktische Philosophie oder klare Darstellung der im Buche Hiob obwaltenden Ideen, nebst wortgetreuer, rhythmisch gegliederter Uebersetzung u. fortlauf. Commentar, Frankfurt 1846.

Lowth, R., De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae, Oxford 1853 (ed. J.D.Michaelis Göttingen 1758, ^{2}1770).

Lücke, F., Ueber den richtigen Begriff und Gebrauch der exegetischen Tradition in der Evangelischen Kirche. Ein Beitrag zur theologischen Hermeneutik und deren Geschichte, Theologische Zeitschrift (hg.v. Schleiermacher, de Wette u. Lücke) 3, 1822, 121-170.

Ludolf, H., Historia Aethiopica, Frankfurt 1681.

Lütgert, W., Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon. Ein Beitrag zur Charakteristik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung und ihres Überwinders Immanuel Kant (1901), 2.Aufl. Gütersloh 1924.

Lütgert, W., Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd.1: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus (1922), Ndr. Hildesheim 1967.

Luther, M., Werke in Auswahl, hg.v. O.Clemen, Bd. 8: Tischreden, Berlin 1930.

Magnus, E.I., Philologisch-historischer Kommentar zum Buche Hiob, 1.Buch: Das echte Gedicht, Halle 1851.

Maimon, S., Ueber die Theodicee, Deutsche Monatsschrift III, 1791, 190-212.

Maimonides (Mose ben Maimon), Führer der Unschlüssigen, übers. v. A.Weiss, Hamburg 1972 (PhB 184 a-c).

Malantschuk, G., Die Begriffe Immanenz und Transzendenz bei Sören Kierkegaard, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 463-495.

Manley, T., The Affliction and Deliverance of the Saints: or, the whole booke of Iob, composed into English heroicall verse, metaphrastically, London 1652.

Märklin, J.F., De Sermone Dei ad Iobum Cap. 38.39 eiusque scopo, Diss. Tübingen 1777.

Marquard, O., Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18.Jahrhunderts, in: Ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 39-66.

Marquard, O., Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 3, 1978, 23-42.

Marquard, O., Idealismus und Theodizee, in: Ders., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt 1973, 52-65.

Marquard, O., Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis, in: Spiegel und Gleichnis, FS J.Taubes, hg.v. N.W.Bolz u. W.Hübener, Würzburg 1983, 160-167.

Marquard, O., Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie, Information Philosophie 13, 1985, 6-21.

Martens, W., "Tugend", ein Leitwert der Aufklärungszeit, auch im Hinblick auf Goethe, in: Germanistik aus interkultureller Perspektive. Articles réunis et publiès par Adrien Finck et Gertrud Gréciano. En hommage à Gouthier-Louis Fink, Straßburg 1988 (Collection Recherches Germanistiques 1), 201-213.

Martens, W., Über Naturlyrik der frühen Aufklärung (B.H.Brockes), in: Wege der Worte, FS W.Fleischhauer, Köln/Wien 1978, 263-276.

Marti, K., Geschichte der israelitischen Religion, 5.Aufl. Straßburg 1907.

Matenko, P., Job and Faust, in: P.Matenko/S.Sloan, Two Studies in Yiddish Culture, Leiden 1968, 75-162.

Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards, hg. u. eingel. v. M.Theunissen u. W.Greve, Frankfurt 1979.

Matthes, J.C., Het boek Job, vertaald en verklaard, 2.Aufl. Groningen 1876.

Maull, J.P., Medicina theologica oder Gründliche Beschreibung des höchsten Kleinods der Welt ... , vorgestellet in vier erbaulichen und christlichen Gesprächen vom Gold von Mitternacht ..., Gotha 1714.

May, H.G., Prometheus and Job. The Problem of the God of Power and the Man of Worth, AThR 34, 1952, 240-246.

Meier, E., Geschichte der poetischen National-Literatur der Hebräer, Leipzig 1856.

Meier, G.F., Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Teil 1, 2.Aufl. Halle 1754.

Meier, G.F., Beurtheilung des abermaligen Versuchs einer Theodicee, Halle 1747.

Meinecke, F., Die Entstehung des Historismus, hg.v. C.Hinrichs, 4.Aufl. München 1965.

Meinhold, J., Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, Leipzig 1908.

Meintel, J.G., Kurze, doch gründliche Erklärung des Buchs Hiob, worinn die dunkel- und schwerscheinenden Stellen aller Capitel ... beleuchtet und erwogen, und der Grundtext mit seinen Puncten gerettet wird ..., Nürnberg 1771.

Meintel, J.G., Metaphrasis libri Jobi, sive Iobus metricus, vario carminis genere ..., Nürnberg 1774.

Melsheimer, L.F., Das Buch Hiob, aus dem Hebräischen metrisch übersetzt u. mit kurzen Anmerkungen, Mannheim 1823.

Mendelssohn, M. / Lessing, G.E., Pope ein Metaphysiker! (Danzig 1755), in: Mendelssohn, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe Bd.2, 43-80.

Mendelssohn, M., Rez. R.Lowth, Praelectiones, in: Ders., Rezensionsartikel in Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste (1756-1759), bearb.v. E.Engel, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977 (=Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe Bd. 4), 20-62.394-408.

Mercer, J., Commentarii in librum Job, Genf 1573.

Merx, A., Das Gedicht von Hiob, Jena 1871.

Meyer, E., Geschichte des Altertums IV, 1: Das Perserreich und die griechen bis zum Vorabend des peloponnesischen Krieges (1900), 6.Aufl. Darmstadt 1965.

Meyer, G.W., Versuch einer Hermeneutik des Alten Testaments, Teil 2, Lübeck 1800.

Michaelis, J.D., Deutsche Übersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen für Ungelehrte. I.Theil, welcher das Buch Hiobs enthält, Göttingen/Gotha 1769.

Michaelis, J.D., Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes. Des ersten Theils, welcher die Einleitung in die einzelnen Bücher enthält, erster Abschnitt, Hamburg 1787.

Michaelis, J.H., Anleitung zum rechten Verstande des Buchs Hiob und der Reden Elihu 1704 (nachgew. in Reimarus, Vorbericht, Cap.IX, § 8 zusammen mit Egard, P., Erleuterung des Buchs Hiob).

Michaelis, J.H., Uberiores adnotationes philologico-exegeticae in Hagiographos V.T.libros, Halle 1720.

Michaelis, K.F., Die Geschichte Hiobs mit poetischer Feder beschrieben, Wittenberg 1726.

Migliore, D.L., Barth and Bloch on Job: A Conflict of Interpretations, in: Understanding the Word. Essays in honour of B.W.Anderson, hg.v. J.T.Butler u.a., Sheffield 1985 (JSOT, Suppl.Ser. 37), 265-279.

Mirbt, C., Art. Wöllner, J.C., RE^3 21, 428-435.

Moldenhawer, D.G., Das Buch Hiob übersetzt, 2 Tle, Leipzig 1780/1.

Moldenhawer, J.H.D., Uebersetzung und Erläuterung des Buchs Hiob, Quedlinburg/Blankenburg 1778 (Uebersetzung und Erklärung des Alten Testaments, Bd. 5).

Molter, G.F., De Gubernatione Universi morali malorumque cum hac congruentia, Diss. Marburg 1796.

Mößler, C.W., Hilfsbuch für Nichttheologen und unstudierte Freunde der Bibellektüre. Altes Testament. Das Buch Hiob, Neustadt 1823.

Mottu, H., Le figure de Job chez Bloch, RThPh 27, 1977, 307-320.

Müller, H.-P., Das Hiobproblem, Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, Darmstadt 1978, ^{2}1984 (EdF 84).

Müller, H.-P., Welt als "Wiederholung". Sören Kierkegaards Novelle als Beitrag zur Hiob-Interpretation, in: Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C.Westermann, hg.v. R.Albertz, Göttingen 1980, 355-372.

Müller, K., Die Auslegung des Theodizeeproblems im Buche Hiob, ThBl 1, 1922, 73-79.

Nachtigal, J.C.C., Ueber die muthmaßliche Bildung des Buches Hiob, MRP 6, 1796, 89-106.

Nachtigal, J.C.C., Ueber die Weisen-Versammlungen der Israeliten, ABBL 9, 1799, 380-452.

The National Union Catalog Pre-1956 Imprints, Bd. 54, Mansell 1980, 306f (Lit.).

Neher, A., Hiob als Thema der modernen jüdischen und Welt-Literatur, Ariel (Dt.Ausg.) 42, 1976, 65-72.

Nelson, S., Antideistische Bibel das ist die heilige Schrift des alten und neuen Testaments mit Anmerkungen und Erklärungen, übers. u. verm.v. G.W.Panzer, T. VI, Erlangen 1770.

Neumann, F., Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944 (1944), Frankfurt 1984.

Niemeyer, A.H., Charakteristick der Bibel, Teil 2, Halle 1776.

Nusser, G., Der Begriff "Wiederholung" bei Kierkegaard, ThZ 20, 1964, 423-439.

Oecolampad, J., In librum Job exegemata, Basel 1532 u.ö.

Oehler, G.F., Die Grundzüge der alttestamentlichen Weisheit. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1855 (Tübinger Universitätsschriften aus dem Jahre 1854).

Oelmüller, W., Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel. Mit einer neuen Einleitung, Frankfurt 1979.

Oetinger, C.F., Das rechte Gericht in dem kurz und verständlich erklärten, übersetzten und zergliederten Buch Hiob, mit Anmkerungen aus der Philologie und Physik der Alten und Neuen ..., Frankfurt 1748 (u.ö.).

Oettli, S., Das Buch Hiob erläutert für Bibelleser, Calw 1908.

Olearius, G., 55 Predigten über das Buch Hiob, Leipzig 1633 u.ö.

Otto, R., Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917), München 1979.

Otto, R., Herder auf dem Wege zu Spinoza, Weimarer Beiträge 24, 1978, 165-177.

Otto, W.F., Goethes Prometheus, in: Ders., Mythos und Welt, hg. v. K.v.Fritz, Stuttgart 1962, 83-95.

Owen, J., The five Great Sceptical Dramas of History (Prometheus vinctus, Job, Faust, Hamlet, El Mágico), London/New York 1896.

Palm, J.G., Abhandelung von der Unschuld Gottes bey der Zulassung des Bösen und dem Fall unserer ersten Eltern, Hamburg 1736.

Palm, J.G., Fortgesetze Abhandelung von der Unschuld Gottes bey der Zulassung des Bösen, und dem Fall unserer ersten Eltern, Hamburg 1737.

Pape, S.C., Hiob übersetzt. Ein Versuch. Begleitet mit einer Vorrede von Eichhorn, Göttingen 1797.

Patrick, S., The Book of Job paraphras'd, London 1679, ^{2}1685, ^{3}1697.

Perlitt, L., Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen, Berlin 1965 (BZAW 94).

Pfeiffer, M., Das Buch Hiob und die Psalmen Davids, nebst den Klageliedern des Jeremias und allen übrigen Gesängen der heiligen Schrift. Aus d.Grundsprache in deutsche Lieder übersetzt, Salzburg 1809.

Philipp, W., Das Werden der Aufklärung aus theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957 (FSThR 3).

Pineda, J. de, Commentarius concionatorius in Jobum (1597) Köln 1739.

Platon, Parmenides, in: Platon. Sämtliche Werke 4, hg.v. W.F.Otto u.a., Hamburg 1958, 61-102.

Pope, A., An Essay on Man (1733/34), in: The Poems of Alexander Pope, III/1, hg.v. M.Mack, London 1950.

Preuß, H.D., Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1987.

Procksch, O., Die Theodizee im Buche Hiob, AELKZ 58, 1925, 722-724.739-742.763-765.

Pury, R. de, Hiob, der Mensch im Aufruhr (1955), Neukirchen 1957 (BSt 15).

Puschmann, J., Alttestamentliche Auslegung und geschichtliches Denken bei Semler, Herder, Eichhorn, Schleiermacher und unter besonderer Berücksichtigung de Wette's, Diss. Hamburg 1959.

Rad, G.v., Weisheit in Israel, 3.Aufl. Neukirchen-Vluyn 1985.

Rambach, J.J., Collegium historiae ecclesiasticae veteris testamenti, Oder Ausführlicher und gründlicher Discurs über die Kirchen-Historie des alten Testaments, hg. v. E.F.Neubauer, Teil 1, Frankfurt/Leipzig 1737.

Rau, S.F.J., Orationes duae (II: De poëticae facultatis excellentia et perfectione spectata in tribus poëtarum principibus, scriptore Jobi, Homero et Ossiano, 1799), Leiden 1800.

Réau, L., Art. Job, Iconographie de l'art chrétien II,1, 1956, 310-318.

Reed, E.E., Herder, Primitivism and the Age of Poetry, MLR 60, 1965, 553-567.

Reimarus, H.S., Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 2 Bde, Frankfurt o.J. (1972).

Reimarus, H.S., Vorbericht. Vom Hiob und dessen Buche, in: J.A.Hoffmann, Neue Erklärung des Buchs Hiob, Hamburg 1734.

Reimer, L., Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 302-346.

Reinbeck, J.G., Beantwortung der Einwürffe, welche ihm in einer ohnlängst heraus gekommenen Schrifft ... sind gemacht worden ..., Berlin 1736.

Reinhard, L., Der Erklärung und neuen Übersetzung des Buches Hiobs, anderer Theil, nebst einer Vorrede, von dieses Biblischen Buches rechten und nützlichen Gebrauch, Leipzig 1750.

Reinhard, L., Deutliche Erklärung und Zergliederung des Buches Hiobs, bestehend in Homiletischen Dispositionibus und einer neuen Übersetzung desselbigen, Leipzig 1749.

Reiske, J.J., Conjecturae in Jobum et proverbia Salomonis, cum ejusdem oratione de studio Arabicae linguae, Leipzig 1779.

Renz, H., Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel im Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie, Göttingen 1977 (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jh., 29).

Reuss, E., Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881 (zu Hiob 278-293 [Lit.]).

Reuss, E., Hiob, Braunschweig 1888.

Reventlow, H. Graf, Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zu Aufklärung, Göttingen 1980 (FKDG 30).

Reventlow, H. Graf, Bibelexegese als Aufklärung. Die Bibel im Denken des Johannes Clericus (1657-1736), in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 1-19.

Reventlow, H. Graf, Die Auffassung vom Alten Testament bei Hermann Samuel Reimarus und Gotthold Ephraim Lessing, EvTh 25, 1965, 429-448.

Reventlow, H. Graf, Wurzeln der modernen Bibelkritik, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 47-64.

Reventlow, H.Graf, Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20.Jahrhundert, Darmstadt 1982 (EdF 173).

Reventlow, H.Graf, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel, in: Historische Kritik in der Theologie, hg.v.G.Schwaiger, Göttingen 1980, 11-36.

Richter, F., De aetate libri Jobi definienda, Leipzig 1799.

Ricoeur, P., Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II, Freiburg/München 1971.

Riedel, F.X., Das Buch Job in zwölf Gesängen, Preßburg 1779.

Rietmann, J.J., Hiob, oder das alte Leid im neuen Liede, St.Gallen/Bern 1843.

Robscheit, H., Herder als Ausleger des Alten Testaments (dargestellt an seiner Schrift Vom Geist der Ebräischen Poesie), in: Herder im geistlichen Amt, hg.v. E.Schmidt, Leipzig 1956, 26-38.

Rohde, P.P., Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek b. Hamburg 1959.

Rohrer, B., Das Erdbeben von Lissabon in der französischen Literatur des 18.Jahrhunderts, Diss. Heidelberg 1933.

Roos, M.F., Einleitung in die biblische Geschichten von der Schöpfung bis auf die Zeit Abrahams, Tübingen 1774.

Rosenkranz, K., Die Poesie und ihre Geschichte. Eine Entwicklung der poetischen Ideale der Völker, Königsberg 1855.

Rosenmüller, E.F.K., Iobus latine vertit et annotatione perpetua illustravit (Scholia in Vetus Testamentum V), 2.Aufl. Leipzig 1824.

Rosenmüller, J.G., Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend (1783). Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Herrn Prof. Kants, die Auslegung der Bibel betreffend, Erlangen 1794.

Roston, M., Prophet and Poet. The Bible and the Growth of Romanticism, London 1965.

Rouillard, P., Die Gestalt Ijobs in der Liturgie. Empörung, Resignation oder Schweigen?, Conc (D) 19, 1983, 674-678.

Rousseau, J.J., Correspondance complète, ed. R.A.Leigh, Bd.4, Genf 1967, 37ff.

Sachs, M., Zur Charakteristik und Erläuterung des Buches Job, ThStKr 1834.

Sack, K.H., Art. Sack, Friedrich Samuel Gottfried, RE^3 17, 321-323.

Sander, H., Das Buch Hiob zum allgemeinen Gebrauche, Leipzig 1780.

Schäfer, K., Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München 1968.

Schärer, J.R., Das Buch Hiob aus dem Grundtext metrisch übersetzt u. erläutert, 2 Tle, Bern 1818.

Schelling, F.W.J., Philosophie der Offenbarung (Schellings Werke, hg.v. M.Schröter, VI), München 1927.

Schellong, D., Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher, 2.Aufl. München 1984 (Theologische Existenz heute, 187).

Scherpe, K., Gattungspoetik im 18.Jahrhundert. Historische Entwicklung von Gottsched bis Herder, Stuttgart 1968 (Studien zur allgemeinen und vergleichenden Literaturwissenschaft 2).

Schestow, L., Auf Hiobs Wage. Über die Quellen der ewigen Wahrheiten, Berlin 1929.

Schestow, L., Kierkegaard und die Existenzphilosophie. Die Stimme eines Rufenden in der Wüste, Graz 1949.

Scheuchzer, J.J., Jobi physica sacra, oder Hiobs Naturwissenschaft, verglichen mit der heutigen, Zürich 1721.

Schleiermacher, F.D.E., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd.2, hg.v. M.Redeker, 7.Aufl. Berlin 1960.

Schleiermacher, F.D.E., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hg.v. H.-J. Rothert, Hamburg 1958 (PhB 255).

Schloemann, M., Wegbereiter wider Willen. Siegmund Jacob Baumgarten und die historisch-kritische Bibelforschung, in: Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung (s.d.), 149-155.

Schlottmann, K., Das Buch Hiob. Verdeutscht u. erläutert, Berlin 1851.

Schmid(t), S., Exercitationes Theologicae de Deo et eius attributis. Item de Theologica Naturali cum clave Jobea, hoc est, Exercitatio Theologia de eo, quid Jobus in sua disputatione statuerit? et in quo lapsus sit?, Wolfenbüttel 1690.

Schmid(t), S., In librum Ijobi commentarius, Straßburg 1670, ^{2}1705.

Schmid, C.H., Theorie der Poesie nach den neuesten Grundsätzen und Nachrichten von den besten Dichtern, 2 Bde, Leipzig 1767/8.

Schmid, H., Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, hg.v. H.G.Pöhlmann, 10.Aufl. Gütersloh 1983.

Schmidt, C.B., Auszug aus D.Robert Lowth's Vorlesungen über die heilige Dichtkunst der Hebräer, mit Herders und Jones's Grundsätzen verbunden ..., Danzig 1793.

Schmidt, J., Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd.1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus, Darmstadt 1985.

Schmidt, J.F., Poetische Gemählde und Empfindungen aus der heiligen Geschichte, Altonna 1759.

Schmidt, J.J., Biblischer Physicus, Oder Einleitung zur Biblischen Natur-Wissenschaft und deren besonderen Theilen, zur Erkänntnis und Preiß des Schöpffers, und zum rechten Verstande der Heiligen Schrift, sofern dieselbe irgendwo von Physicalischen Dingen handelt ..., Leipzig 1731.

Schmidt, J.M., Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, 2.Aufl. Neukirchen-Vluyn 1976.

Schmidt, J.M., Karl Friedrich Stäudlin - ein Wegbereiter der formgeschichtlichen Erforschung des Alten Testaments, EvTh 27, 1967, 200-218.

Schmidt-Biggemann, W., Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung, Frankfurt 1988.

Schmitt, C., Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Hamburg 1938 (Ndr. Köln 1982).

Schneider, A., Die neuesten Studien über das Buch Hiob, Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1859, Nr.27, 213-216.

Schneider, B., Über die Mehrdeutigkeit des Begriffes "moralisch" im 18.Jahrhundert, in: Acta Germanica 3, 1968, 63-69.

Schnurrer, C.F., Dissertationes philologico-criticae singulas primum nunc cunctas, Gotha/Amsterdam 1790.

Schoeps, H.J., Die außerchristlichen Religionen bei Hegel, ZRGG 7, 1955, 1-34.

Schöffler, H., Deutscher Geist im 18.Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte, hg.v. G.v.Selle, 2.Aufl. Göttingen 1967.

Schöffler, H., Protestantismus und Literatur. Neue Wege zur englischen Literatur des 18.Jahrhunderts, 2.Aufl. Göttingen 1958.

Scholder, K., Herder und die Anfänge der historischen Theologie, EvTh 22, 1962, 425-440.

Scholder, K., Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17.Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966.

Scholem, G., Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala (1962), Frankfurt 1977.

Schönfeld, I., Die malende Poesie im 18.Jahrhundert und ihre Ueberwindung durch den Sturm und Drang, Diss. München 1920.

Schragmüller, J.C., Jobus patientiae theatrum, Speyer 1661.

Schreiner, S.E., Exegesis and Double Justice in Calvin's Sermons on Job, ChH 58, 1983, 322-338.

Schröder, H.-C., Die Revolutionen Englands im 17.Jh., Frankfurt 1986.

Schröder, N.W., Institutiones ad fundamenta linguae hebraeae, Frankfurt 1770 u.ö.

Schulin, E., Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 2).

Schultens, A. (Hg.), Hariri al Basri, Tres priores Consessus Franeker 1731; Hariri al Basri, Consessus quartus, quintus et sextus, Leiden 1740.

Schultens, A., Commentarius in librum Iobi (1737) in compendium redegit et observationes criticas atque exegeticas adspersit Vogel, G.J.L., Halle 1773/4.

Schultens, H.A., Das Buch Hiob aus dem Hebräischen mit Anmerkungen von H.A.Schultens, nach dessen Tode vollendet v. H.Muntinghe. Aus dem Holländischen mit Zusäzen und Anmerkungen d. Herrn Prof. I.P.Berg v. K.F.Weidenbach, Leipzig 1797.

Schultz, H., Das Buch Hiob in seiner Bedeutung für unsere Zeit, in: Ders., Zu den kirchlichen Fragen der Gegenwart. Sechs Reden, Frankfurt 1869, 57-71.

Schultz, W., Die Korrektur des Weltbildes des Theodizee bei Leibniz durch Kant und Goethe und das moderne Denken, NZSTh 9, 1967, 173-200.

Schulweis, H.M., Karl Barth's Job, JQR 65, 1975, 156-167.

Schulz, W., Philosophie in der veränderten Welt, 2.Aufl. Pfullingen 1972.

Schupp, F., Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen des Menschen und vom Widerstand gegen die Zerstörung, Düsseldorf 1990.

Scott, T., The Book of Job in English Verse, translated from the Original Hebrew, with Remarks, Historical, Critical and Explanatory, London 1771.

Sehmsdorf, E., Die Prophetenauslegung bei J.G.Eichhorn, Göttingen 1971.

Seinecke, L.C.F.W., Der Grundgedanke des Buches Hiob, Clausthal 1863.

Semler, J.S., Apparatus ad liberalem Veteris Testamenti interpretationem, Halle/Magdeburg 1773.

Senault, J.F., Paraphrases sur Iob, Paris 1664 u.ö.

Seneca, L.A., De providentia, in: Ders., Philosophische Schriften lat. u. dt., I, hg.v. M.Rosenbach, Darmstadt 1969, 1-41.

Serpilius, G., Lebensbeschreibungen der Biblischen Scribenten / Davon der VII.Theil praesentiret Personalia Jobi, Leipzig 1710 (Lit).

Shaftesbury, A., Ein Brief über den Enthusiasmus an Mylord ***, in: Ders., Der gesellige Enthusiast. Philosophische Essays, hg. v. K.-H.Schwabe, München/Leipzig/Weimar 1990, 5-40.

Sherlock, W., Buch von der Vorsehung Gottes, ... mit e. Vorrede vers. v. J.L.Mosheim, Hamburg 1726 (engl. A Discourse concerning the Divine Providence, London 1694 u.ö.).

Siegrist, C., Das Lehrgedicht der Aufklärung, Stuttgart 1974.

Simon, J., Spuren Hamanns bei Kant?, in: Hamann - Kant - Herder. Acta des vierten Internationalen Hamann-Kolloquiums 1985, hg.v. B.Gajek, Frankfurt 1987 (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft 34), 89-110.

Simon, R., Histoire critique du Vieux Testament, Rotterdam 1685, Ndr. Frankfurt 1967.

Simonis, J., Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum, Halle 1756.

Skibbe, M., Die ethische Forderung der patientia in der patristischen Literatur von Tertullian bis Pelagius, Diss. Münster 1964.

Slök, J., Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes de silentio, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 280-301.

Smalley, B., Medieval exegesis of wisdom literature, hg.v. R.E.Murphy, Atlanta 1986.

Smalley, B., The study of the Bible in the Middle Ages (1952), Oxford 1984.

Smend, R., De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19.Jahrhundert, ThZ 14, 1958, 107-119.

Smend, R., De Wette und das Verhältnis zwischen historischer Bibelkritik und philosophischem System im 19.Jh., ThZ 14, 1958, 107-119.

Smend, R., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, Göttingen 1989.

Smend, R., Nachkritische Schriftauslegung, in: Ders., Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien 1, München 1986 (BevTh 99), 212-232.

Smend, R., Universalismus und Partikularismus in der alttestamentlichen Theologie des 19.Jahrhunderts, EvTh 22, 1962, 169-179.

Smend, R., W.M.L. de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament, Basel 1958.

Smend, R., Wellhausen und das Judentum, ZThK 79, 1982, 249-282.

Snell, C.W., Drei Abhandlungen philosophischen Inhalts, Leipzig 1796.

Snell, C.W., Grundriß zu einer neuen Theorie des Übels, Philosophisches Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl 4, 1794, 284-339.

Spalding, J.J., Letzte Amtspredigt, Berlin 1788.

Spanheim, F., Historia Jobi, sive de obscuris historiae commentatio, 2.Aufl. Regensburg 1710.

Sparn, W., Leiden - Erfahrung und Denken. Materialien zum Theodizeeproblem, München 1980 (Theologische Bücherei 67).

Sparn, W., Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems, NZSTh 32, 1990, 207-225.

Spieß, M., Hiob metrisch übersetzt, Buchholz/Leipzig 1852.

Spinoza, B. de, Theologisch-politischer Traktat (1670), hg.v. G.Gawlick, Hamburg 1976 (PhB 93).

Stäudlin, K.F., Theologiae moralis Ebraeorum ante Christum historia, Göttingen 1794.

Stäudlin, K.F., Ueber die Philosophie, den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob, in: Ders., Beyträge zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehr überhaupt und der verschiedenen Glaubensarten insbesondere, Bd.2, Lübeck 1797, 132-267.

Steadman, J.M., Leviathan and Renaissance Etymology, JHI 28, 1967, 575f.

Steuernagel, C., Das Buch Hiob, in: Die Heilige Schrift des Alten Testaments II (hg.v. E.Kautzsch), 4.Aufl. Tübingen 1923, 323-389.

Stickel, J.G., Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert u. übersetzt mit exegetischen u. kritischen Bemerkungen, Leipzig 1842.

Stickel, J.G., In Iobi locum celeberrimum c.XIX,25-27. De Goële. Commentatio philologico-historico-critica, Jena 1832.

Stieber, G.S., Behemoth et Leviathan, Elephas et Balaena, e Job XL, XLI ..., Diss. Altdorf 1708 (Praes. J.W.Baier).

Stisser, W., Das Ausbündige Buch Des Heiligen Hiobs / Als ein Drama Sacrum oder Geistliche Trauer- und Freudengeschicht in 112 Predigten ..., Leipzig 1704.

Stockhammer, M., Das Buch Hiob. Versuch einer Theodizee, Wien 1963.

Stockhammer, M., Leibnizens Theodizee, Kant-Studien 51, 1959/60, 322-337.

Stockhammer, M., Thomas Mann's Job - Jacob, Jdm 8, 1959, 242-246.

Storr, G.C., Observationes ad analogiam et syntaxin hebraicam pertinentes, Tübingen 1779.

Strack, J., Das Buch deß Heiligen Manns Gottes Jobs: Darinnen ein jedes Capittel in gewisse Hauptstück verfasset / und auß Gottes Wort und der Vätter Zeugnuß erkläret wird ..., Teil 1, 2.Aufl. Frankfurt 1618.

Strauss, L., Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat (1930), Ndr. Darmstadt 1981.

Stresow, C.F., Theodicee der götlichen Offenbarung, oder Darlegung der hohen Weisheit, und allgemeinen Menschenliebe Gottes, in Kundmachung seines Worts und Willens, Lübeck 1771.

Strich, F., Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner, Bd. 1, Ndr. Tübingen 1970.

Strigel, V., Liber Iobi, ad Ebraicam veritatem recognitus, et argumentis atque scholiis illustratus, Leipzig 1566 u.ö.

Strolz, W., Die Hiob-Interpretation bei Kant, Kierkegaard und Bloch, Kairos 23, 1981, 75-87.

Strolz, W., Hiobs Auflehnung gegen Gott, Pfullingen 1967.

Studer, G.L., Das Buch Hiob für Geistliche u. gebildete Laien übers. u. kritisch erläutert, Bremen 1881.

Stuhlmann, M.H., Hiob. Ein religiöses Gedicht. Aus dem Hebräischen neu übersetzt, geprüft u. erläutert, Hamburg 1804.

Stuss, J.H., De epopoeia Jobaea, Gotha 1753.

Susman, M., Das Hiobproblem bei Franz Kafka, in: Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden, 1929, 31-49.

Suter, R., Kafkas "Prozess" im Lichte des "Buches Hiob", Frankfurt/Bern 1976.

Taubes, J., [Diskussionsbeitrag zu Kanon und Lizenz in antiker Literatur], in: Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen, hg.v. H.R.Jauß, München 1968 (Poetik und Hermeneutik 3), 545f.

Taubes, J., Statt einer Einleitung: Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von T.Hobbes, in: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hg.v. J.Taubes, Paderborn 1983 (Religionstheorie und politische Theologie 1), 9-15.

Taubes, J., Zur Konjunktur des Polytheismus, in: Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, hg.v. K.H.Bohrer, Frankfurt 1983, 457-470.

Tauler, J., Die Predigten Taulers, hg.v. F.Vetter, Dublin/Zürich 1968 (DTM 11).

Ternay, H. d'A. de, Kant e la Bible. Des traces aux frontières, in: Le siècle des Lumières et la Bible, hg.v. Y.Belaval u. D. Bourel, Paris 1986 (Bible de tous les temps 7), 823-835.

Tertullian, Über die Geduld, BKV 7, 34-59.

Theodicy in the Old Testament, hg.v. J.L.Crenshaw, London/Philadelphia 1983 (Issues in Religion and Theology 4).

Theodizee - Gott vor Gericht? Hg.v. W.Oelmüller, München 1990.

Theunissen, M., Greve, W., Einleitung: Kierkegaards Werk und Wirkung, in: Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards (s.d.), 11-104.

Thomas von Aquin, Expositio super Iob ad litteram, Rom 1965 (Opera omnia 26).

Thompson, W., A Poetical Paraphrase on Part of the Book of Job in imitation of the style of Milton, London 1726.

Thomson, J., The Seasons and the Castle of Indolence, hg.v. J.Sambrook, Oxford 1972.

Titelmann, F., Elucidatio paraphrastica in librum D. Job, Antwerpen 1547 u.ö.

Tobler, J., Anmerkungen zur Ehre der Bibel. Bey Anlaß der Michaelisschen Uebersetzung des Alten Testaments, und einiger andrer neuen Schriften, 1. Abschnitt, Halle 1771.

Toland, J., The Life of John Milton (1698), in: The Early Lives of Milton, hg.v. H.Darbishire, London 1932, 83-197.

Totok, W., Das Problem der Theodizee in der deutschen Gedankenlyrik der Aufklärung, Diss. Marburg 1948.

Trentepohl, K., Das Buch Hiob, übersetzt u. metrisch bearbeitet, Vechta 1860.

Trousson, R., Le Thème de Prométhée dans la Littérature Européenne, 2.Aufl. Genf 1976.

Umbreit, F.W.C., Das Buch Hiob. Uebersetzung und Auslegung, nebst Einleitung über Geist, Form und Verfasser des Buchs, Heidelberg 1824, ^{2}1832.

Vaihinger, J.G., Das Buch Hiob, der Urschrift gemäß metrisch übersetzt u. erläutert, Stuttgart/Tübingen 1842.

Vatke, W., Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt, Berlin 1835 (Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt, 1).

Vatke, W., Historisch-kritische Einleitung in das Alte Testament. Nach Vorlesungen hg.v. H.G.S.Preiss, Bonn 1886.

Veiel, E., Erklärung des Buchs Hiob in deutschen Reim-Gebäuden abverfasset ..., Ulm 1686.

Velthusen, J.C., Sermonum Eliae Busitae, carminibus religionis antiquissimis inter textorum ex Iobi C. XXXII-XXXVII, I (quae interpretationem continet) Rostock 1789, II (quae apparatum hermeneuticum continet) Rostock 1790.

Verra, V., Mito, Rivelazione e Filosofia in J.G.Herder e nel suo tempo, Milano 1966 (Studi sul pensiero filosofico e religioso dei secoli XIX e XX, 2).

Viëtor, K., Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur, in: Ders., Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte, Bern 1952, 234-266.

Vilmar, A.F.C., Wie soll das Buch Hiob praktisch (erbaulich) behandelt werden?, PThB 11, 1866, 57-74.

Vischer, W., Hiob, ein Zeuge Jesu Christi, 2.Aufl. München 1934 (Schriftenreihe der Bekennenden Kirche 8).

Vogel, A., Quid de fato senserint Judaei et Graeci, Jobo et Sophocli Philoctete probatur, Diss. Greifswald 1869.

Voigtländer, J.A., Der Satan als Irrgeist und Engel des Lichts zur Aufklärung des Buches Hiob dargestellt, ASEST 3 (3.St.), 1817, 27-108.

Volck, W., Das Buch Hiob und der Prediger Salomo, in: Volck, W., Oettli, S., Die poetischen Hagiographen ..., Nördlingen 1889 (KK 7).

Volck, W., De summa carminis Jobi sententia, Erlangen 1870.

Voltaire, Correspondance, Bd. 20, (The Complete Works of Voltaire, ed. T.Besterman, Bd. 104), Oxfordshire 1971, 134f.

Voltaire, Poëme sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien, Oeuvres complètes 9, Paris 1877, 470-478.

vom Hofe, G., "Weitstrahlsinnige" Ur-kunde. Zur Eigenart und Begründung des Historismus beim jungen Herder, in: Johann Gottfried Herder, hg.v. G.Sander, Hamburg 1987 (Studien zum 18.Jahrhundert 9), 364-382.

vom Hofe, G., Die Geschichte als "Epopee Gottes". Zu Herders ästhetischer Geschichtstheorie, in: Bückeburger Gespräche über J.G.Herder 1983, hg.v. B.Poschmann, Rinteln 1984, 56-81.

vom Hofe, G., Schöpfung als Dichtung. Herders Deutung der Genesis als Beitrag zur Grundlegung einer theologischen Ästhetik, in: Was aber (bleibt) stiften die Dichter? Zur Dichter-Theologie der Goethezeit, hg.v. G.v.Hofe u.a., München 1986, 65-87.

Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß, hg.v. H.Düntzer u. F.G.v.Herder, Leipzig 1861-1862.

Vorländer, K., Immanuel Kants Leben, neu hg.v. R.Malter, 4.Aufl. Hamburg 1986 (PhB 126).

Vorsehung Gottes, in: Zedlers Universallexikon Bd. 50, Leipzig/Halle 1746, 1124-1218.

Wagenmann, Art. Stäudlin, K.F., RE^3 18, 741-744.

Wagner, S., Franz Delitzsch. Leben und Werk, München 1978 (BevTh 80).

Wahl, S., Sören Kierkegaard et le livre de Job, Etre et Penser. Cahiers de Philosophie, 27, 1948, 147-166.

Walther, F.A., Geschichte der Weltweisheit der alten Hebräer, 2 Tle, Göttingen 1750/1.

Warburton, W., Göttliche Sendung Mosis, aus den Grundsätzen der Deisten bewiesen, Teil III. In die Sprache der Deutschen übersetzt, und mit verschiedenen Anmerkungen versehen v. J.C.Schmidt, Frankfurt/Leipzig 1753.

Wasselynck, R., Les "Moralia in Job" dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin, RThAM 31, 1964, 5-31.

Wasselynck, R., Les compilations des "Moralia in Job" du VII^e au XII^e siècle, RThAM 29, 1962, 5-32.

Wegener, R., Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18.Jahrhundert bis auf Kant und Schiller, Halle 1909.

Weinrich, H., Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon, in: Ders., Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, München 1986, 74-90.

Weinrich, H., Voltaire, Hiob und das Erdbeben von Lissabon, in: Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte. Portugiesische Forschungen der Görresgesellschaft, hg.v. H.Flasche, Erste Reihe, 4, 1964, 96-104.

Weishaupt, A., Apologie des Misvergnügens und Uebels, 2.Aufl. Leipzig/Frankfurt 1790.

Weismann, C.E., Schediasmata academica sive dissertationes varii argumenti nostrorum maxime temporum controversiis absque studio, Tübingen 1725.

Weitenauer, I., Job, Psalmi, Salomon et Siracides, ex hebraicis graecisque fontibus sensu literali dilucide explicati, Augsburg 1769.

Weller, H., Die ersten 12 Capitel des Buchs Hiob, Nürnberg 1563.

Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte, 9.Aufl. Berlin 1958.

Wellhausen, J., Rez. A.Dillmann, Hiob (1869), JDTh 16, 1871, 552-557.

Welte, B., Das Buch Job, übers. u. erklärt, Freiburg 1849.

Werdermann, J.C.G., Neuer Versuch zur Theodicee oder über Freyheit, Schicksal, Gut. Uebel und Moralität menschlicher Handlungen, Teil 1 und 2, Dessau/Leipzig 1784.

Werdermann, J.C.G., Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker, Leipzig 1793 (=Ders., Neuer Versuch zur Theodicee, 3.Teil).

Werner, A., Art. Herder, RE^3 7, 697-703.

Werner, A., Herder als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie, Berlin 1871.

Werner, A., Herders Verhalten zum Alten Testament, ZWTh 14, 1871, 351-383.

Werner, C., Der heilige Thomas von Aquino, Bd. 1, Regensburg 1889.

Wesley, S., Dissertationes et conjecturae in librum Jobi, tabulis geographicis et figuris aeneis illustratae, London 1736.

Wessel, K., Hiob, RBK III, 1978, 131-152.

Wette, W.M.L. de, Beytrag zur Charakteristik des Hebraismus, in: Studien, hg.v. C.Daub u. F.Creuzer, 3, 1807, 241-312.

Wette, W.M.L. de, Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums, 2.Aufl. Berlin 1818.

Wette, W.M.L. de, Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments I, Berlin 1817, ^{4}1833, ^{5}1840 (Lehrbuch der historischen-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments).

Wiegmann, H., Geschichte der Poetik. Ein Abriß, Stuttgart 1977.

Wielandt, U., Hiob in der alt- und mittelhochdeutschen Literatur, Diss. Freiburg 1970.

Wiernikowski, I., Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch, Diss. Breslau 1902.

Wiles, M.F., Theodore of Mopsuestia as representative of the antiochene school, in: CHB 1, 489-510.

Willi, T., Herders Auffassung von Kritik und Kanon in den Bückeburger Schriften. Überlegungen zur Frage der Critica sacra, Theologische Zeitschrift 29, 1973, 345-362.

Willi, T., Herders Beitrag zum Verstehen des Alten Testaments, Tübingen 1971 (BGBH 8).

Willms, B., Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie, Darmstadt/Neuwied 1970.

Wilson, J.F., Pulpit in Parliament. Puritanism during the English Civil Wars 1640-1648, Princeton 1969.

Wolfson, J., Das Buch Hiob. Mit Beziehung auf Psychologie und Philosophie der alten Hebräer neu übersetzt und kritisch erläutert, Breslau 1843.

Wollf, K., Schiller's Theodicee bis zum Beginn der Kantischen Studien. Mit einer Einleitung über das Theodizee-Problem in der Philosophie und Literatur des 18.Jahrhunderts, Leipzig 1909.

Yaffe, M.D., Providence in Medieval Aristotelianism. Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job, Hebrew Studies 20-21, 1979-1980, 62-74.

Young, E., A Paraphrase on Part of the Book of Job, in: Ders., The Complete Works, ed. J.Nichols, Bd. 1, 1854, Ndr. Hildesheim 1968, 245-259.

Yovel, Y., Bible Interpretation as Philosophical Praxis. A Study of Spinoza and Kant, Journal of the History of Philosophy 11, 1973, 189-212.

Yovel, Y., Hegels Begriff der Religion und die Religion der Erhabenheit, ThPh 4, 1976, 512-537.

Zapf, P., Hiob. Ein dramatisch-didactisches Bild aus dem Morgenlande. Mit einem Anhang von Sonetten, Brooklyn/München 1866.

Zeller, J.C., Auslegung des Büchleins Hiob, Hamburg 1667/Stuttgart 1669.

Zimmermann, F.G., Klassification der Benennungen: Juden, Hebräer, Hellenisten und Hellenen, in: Museum für Religionswissenschaft in ihrem ganzen Umfange, 2, 1805, 638-663.

Zinzendorf, N.L.v., Predigt über Hi 7,20, in: Ders., Hauptschriften, hg.v. E.Beyreuther u. G.Meyer, Bd.5, Hildesheim 1963, 229-240.

Zöckler, O., Das Buch Job. Theologisch-homiletisch bearbeitet, Bielefeld/Leipzig 1872 (ThBW 10).

Zöllner, J.F., Giebt es im menschlichen Leben ein Uebergewicht des Guten oder des Bösen? in: Sammlung der deutschen Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesen worden in den Jahren 1792-1797, Berlin 1799 (Abteilung Philosophie), 72-82.

Zöllner, J.F., Ueber den Versuch einer Theodicee, in: Sammlung der deutschen Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesen worden in den Jahren 1790 und 1791, Berlin 1796 (Abteilung Philosophie), 101-110.

Zschokke, H., Das Buch Job, Wien 1875.