

Die Entstehung des Hiobbuches

Jürgen van Oorschot – Erlangen

Die Entstehungsgeschichte eines literarischen Werkes zu kennen, hilft das Werk zu verstehen. Ein solcher Satz leuchtet jedem ein, der nach der Lektüre der Biographie von Inge und Walter Jens über »Frau Thomas Mann«, Katia Mann also, und deren Sanatoriumsaufenthalte erneut zum »Zauberberg« greift.¹ Haben wir es gar mit literarischen Werken zu tun, an die unterschiedlichste Verfasser über mehrere Generationen hin Hand anlegten, so verstärkt sich die Bedeutung diachroner Fragestellungen. Mit den biblischen Büchern liegt uns anerkanntermaßen eine Literatur vor, die in der Regel nicht auf einzelne Verfasser zurückgeht, sondern Ergebnis eines komplizierteren Werdegangs ist.² Um ihn bemüht sich verstärkt die neuzeitliche Bibelauslegung, seit dem 18. Jh. methodisch gefasst in den Zugängen von Literarkritik und der später als synthetische Hinsicht ergänzten Redaktionsgeschichte.

Das Thema der Entstehung des Hiobbuches begegnet in der heutigen Forschungsdebatte als eine Fragestellung unter anderen, ganz so wie es das in diesem Band dokumentierte Symposium widerspiegelt. Die im Folgenden betriebene diachrone Betrachtung des Gegenstandes versteht sich von einem methodisch inkludierenden Ansatz her, darin ganz in der Tradition der neueren Redaktionsgeschichte, die aus Engführungen der alten Literarkritik herausgeführt hat.³ Durch eine konsequente Berücksichtigung aller Textschichten sowie durch die Verbindung von Literaturgeschichte mit synchronen Analysen sowie mit Traditions-, Religions- und Wirkungsgeschichte gelingt es verstärkt, die Chancen einer multiperspektivischen Textwahrnehmung zu nutzen. Die Gesprächsfähigkeit der Exegese über die Grenzen ihres binnentheologischen oder religionswissenschaftlichen Diskurses hinaus ließe sich meines Erachtens zusätzlich verbessern, wenn auch das wissenschaftliche Gespräch mit weiteren Nachbardisziplinen gesucht würde. Dies liegt etwa nahe, wenn es um die Erfassung

1 Inge und Walter Jens, *Frau Thomas Mann. Das Leben der Katharina Pringsheim*, Hamburg 2003.

2 Als neue Versuche einer Gesamtthese vgl. etwa R.G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik*, UTB 2157, Göttingen 2000, oder O. Kaiser, Art. *Literaturgeschichte, Biblische, I. Altes Testament*, in: TRE 21, Berlin/New York 1991, 306–337.

3 R.G. Kratz, *Redaktionsgeschichte/Redaktionskritik, I. Altes Testament*, in: TRE 28, Berlin/New York 1997, 367–378.

der Bildung und des Wandels kollektiver Identitäten⁴ oder um kulturelle Transformationsprozesse geht, die auch die alttestamentliche Exegese in ihren Texten verfolgt.

Im Folgenden werden kurz einige Anmerkungen zur gegenwärtigen literarhistorischen Debatte um das Hiobbuch gemacht, ohne an dieser Stelle auf die neueren Beiträge auch nur annähernd angemessen eingehen zu können.⁵ Im Zentrum steht eine redaktionsgeschichtliche Skizze, die auf eben diesen neueren Analysen fußt und vor allem das Verhältnis von Erzählung und Dichtung sowie die Funktion der Erzählung für die Dichtung neu bedenkt. Mit Jacques Vermeylen gesprochen, betreten wir damit ein Arbeitsfeld: »Un chantier s’ouvre aussi pour une recherche qui n’en est qu’à ses début.«⁶

I. Die Entstehung des Hiobbuches – Tendenzen der Forschung

Trotz methodischer Anfragen an die Leistungsfähigkeit literarkritischer Analysen und trotz alternativer Ansätze, die sich etwa von einer strukturalistischen Hermeneutik oder von rezeptionsästhetischen Modellen her verstehen,⁷ fehlt es in den letzten Jahrzehnten nicht an neuen und teilweise komplexen Gesamtthesen. Sie liegen in den Arbeiten von Victor Maag, Jacques Vermeylen, Theresia Mende, Markus Witte und Wolf-Dieter Syring vor,⁸ ergänzt durch kürzere Beiträge, die etwa in den Aufsätzen von Schwienhorst-Schönberger und Steins (1989), Wolfers (1993), Berges (1995) oder jüngst Kottsieper (2004) und Vermeylen (2004) oder im Kongressband des Colloquium Biblicum Lovaniense von

4 Als Hinweis auf die entsprechenden Debatten und auf Potentiale vgl. J. van Oorschot, *Geschichte, Redaktion und Identität – Überlegungen anhand deuterocesajanischer Prophetien*, in: U. Becker/J. van Oorschot (Hgg.), *Das Alte Testament – ein Geschichtsbuch?! Geschichtsschreibung oder Geschichtsüberlieferung im antiken Israel*, ABG 17, Leipzig 2005, 37–57.

5 Zur Forschung bis 1995 vgl. J. van Oorschot, *Tendenzen der Hiobforschung*, ThR NF 60, 1995, 351–388, und als Überblick W.A.M. Beuken (Hg.), *The Book of Job. Colloquium Biblicum Lovaniense XLII*, BETHL 114, Leuven 1994.

6 J. Vermeylen, *Pour justifier mon Créateur. Les discours d’Élihou (Job 32–37) et leur histoire littéraire*, in: M. Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog*, FS Otto Kaiser, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, (743–773) 773.

7 Vgl. dazu unterschiedliche Beiträge in diesem Tagungsband.

8 V. Maag, *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems*, FRLANT 128, Göttingen 1982; J. Vermeylen, *Job, ses amis et son Dieu*, *Studia Biblica II*, Leiden 1986; T. Mende, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37)*, TThSt 49, Trier 1990; M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, BZAW 230, Berlin/New York 1994, und W.-D. Syring, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*, BZAW 336, Berlin/New York 2004.

1993 publiziert wurden.⁹ Die literarischen Grundbeobachtungen, von denen sie ausgehen, werden seit langem übereinstimmend festgehalten. Ich rufe sie kurz in Erinnerung.

Zu ihnen gehört, dass mit der Frage der Genese der Hiobberzählung sachgemäß auch die Frage nach Gesamtkomposition und Entstehung des Hiobbuches diskutiert werden muss. Den Anlass, nach dem Werdegang der Rahmenerzählung zu fragen, bilden die dortigen literarischen Auffälligkeiten. In ihr konkurriert der Besuch der drei Freunde in 2,11–13 mit dem der Geschwister und Bekannten in 42,11. Dann erwähnt Kap. 2 die Erkrankung Hiobs, ohne dass diese bei seiner Restitution in 42,11–17 berücksichtigt wird. Am Ende setzt sich 42,7 mit seiner zustimmenden Bewertung des Redens Hiobs in einen direkten Gegensatz zur Selbstbeschreibung Hiobs in 42,1–6, der bekennt, ohne Einsicht geredet zu haben. Der positiv gezeichnete Hiob aus 42,7ff. entspricht allerdings wiederum dem frommen Hiob aus 1,21 und 2,10.¹⁰

Literarische Probleme wirft ebenso der sogenannte dritte Redegang auf. Es fehlt eine dritte Rede Zophars und diejenige Bildads in Kap. 25 kommt auffällig kurz daher. Bei genauerer Analyse erscheinen zudem Teile der Hiobreden als inhaltlich spannungsreich. Dies gilt vor allem für Hiobs Bekenntnisse zu Gottes Majestät (26,1–14; 27,11f.), zu dessen verborgener Weisheit (12,7–13,2; 28,1–28), Schöpfermacht (9,5–14) und Gerechtigkeit (24,13–25; 27,7–10.13–23).

Lange Zeit wurden daher Umstellungsversuche mit dem Ziel vorgelegt, einen ursprünglichen dritten Redegang zu rekonstruieren, so erneut von de Wilde, van Selms oder Habel. Aus methodischen Gründen befriedigen derartige Vertauschungsthesen jedoch kaum, da sie in der Regel durch recht pauschale Konsistenzforderungen begründet werden. Man vermisst eine vergleichbare Länge der Reden aller drei Freunde, einen Wechsel zwischen Freundes- und Hiobrede¹¹ sowie die inhaltliche Übereinstimmung mit den bisherigen Positionen, sämtlich Forderungen, die den beiden vorangehenden Redezyklen entnommen werden. Maag, Vermeylen und Witte betreten einen anderen Weg, wenn sie die literarischen Befunde in Hiob 22–31 als Ergebnis eines mehrphasigen Redaktionsprozesses verstehen. Trotz der unterschiedlichen Modelle, die dabei bisher vorgebracht werden, stellt dieser Ansatz methodisch einen Fortschritt dar.

9 L. Schwienhorst-Schönberger/G. Steins, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f.42), BZ NF 33 (1989), 1–24; D. Wolfers, The Speech-Cycles in the Book of Job, VT 43 (1993), 385–402; U. Berges, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens, BZ 39 (1995), 225–245; I. Kottsieper, »Thema verfehlt!«. Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hiob 42,7–9, in: Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog (s. Anm. 6), 775–785, und Beuken, The Book of Job (s. Anm. 5).

10 Zu erwähnen bleibt weiterhin, dass 42,10 als zusammenfassende Bemerkung 42,12f. vorwegnimmt.

11 N.C. Habel, The Book of Job, OTL, 1985, 37.

Gleiches gilt für eine redaktionsgeschichtliche Lösung der Fragen um die Elihureden. Seit J.G. Eichhorn (1787ff.), J.E.C. Schmidt (1797), und weitergehend begründet vor allem durch H.M. Stuhlmann (1804) und M.W.L. de Wette (1807ff.)¹² wird ihre Zugehörigkeit zur ursprünglichen Dichtung bezweifelt. So verwundert das unvorbereitete Auftreten Elihus, das auch nach der Abschlussrede Hiobs in Kap. 28–31 überrascht. Und selbst im Nachhinein bleiben sowohl seine Reden als auch seine Person unerwähnt, da weder die Gottesreden noch der Epilog in 42,7ff. auf sie eingehen. Immer wieder wird auch darauf hingewiesen, dass die sechs Kapitel störend zwischen die Herausforderungsrede Hiobs und die Antwort JHWHs treten. Außerdem greife der Hymnus Elihus in 36,26–37,24 der Gottesrede vor¹³ und müsse als redaktioneller Übergang angesehen werden. Mit dem extrem kleinteiligen Entwurf von Theresia Mende und der einheitlichen Sicht der Reden durch Harald Martin Wahl liegen zwei gegensätzliche Thesen vor, die nach meiner Einsicht zu einer erneuten Analyse herausfordern.¹⁴

Auch die Gottesreden und Antworten Hiobs werden in neueren Arbeiten wiederholt verschiedenen Redaktionen zugewiesen. Inhaltlich wird so versucht, der unterschiedlichen Tendenz von erster und zweiter Gottesrede gerecht zu werden. Zugleich werden damit Lösungen für die Kohärenzprobleme angeboten: In 40,1 finden wir eine Redeeinleitung innerhalb der nicht unterbrochenen Gottesrede. Weiter unterbricht Hiobs erste Antwort in 40,3–5 den Gedanken-gang zwischen 40,2 und 40,8–14. Die ursprüngliche Zugehörigkeit der Gottesreden zur Dichtung und ihre Einheitlichkeit sind weiterhin umstritten. Dies gilt in gleicher Weise für die Antworten Hiobs.

Fragt man nach dieser mehr als groben Übersicht zu Befunden und neueren Beiträgen, ob sich dabei Forschungstendenzen erkennen lassen, so möchte ich dreierlei herausheben:

1. Zur Bestimmung der relativen Abfolge von Redaktionsschichten wandte Markus Witte als Kriterium die Frage nach der tendenzkritisch verstandenen »Kompatibilität der verschiedenen Bearbeitungen« an.¹⁵ Dabei wird angenommen, dass die Fortschreibungen jeweils sinnvoll an vorliegende Aussagen und Tendenzen anknüpfen und auf den unterschiedlichen redaktionellen Ebenen inhaltliche Plausibilität zu unterstellen ist. Witte versucht in dieser Weise vor allem die redaktionsgeschichtliche Arbeit an der Hiobfigur durchzuführen.

12 Vgl. M. Witte, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, BN 67 (1993), 20–25.

13 A. de Wilde, Das Buch Hiob, OTS 22, Leiden 1981, 2f.

14 Mende, Leiden (s. Anm. 8), und H.-M. Wahl, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37, BZAW 207, Berlin/New York 1993.

15 Die Formulierung stammt von O. Kaiser, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 3, Gütersloh 1994, 73f.

Das Kompatibilitätskriterium fügt der klassischen Suche nach Kohärenzen ein weiteres Prüfinstrument hinzu, mit dem die Stimmigkeit der vorgeschlagenen Redaktionsgeschichte bewertet werden kann. Dies ist als Gewinn festzuhalten. Übernimmt man dieses Kriterium, so stellt sich allerdings die direkte Anschlussfrage, was als kompatibel und d.h. als sinnvolle Fortführung bestehender Aussagen anzusehen ist.¹⁶ Wie einfach oder komplex, wie ein- oder multiperspektivisch ist denn eine oder diese Redaktion und das Buch insgesamt? Welche leitenden Vorstellungen hat die Auslegung des Hiobbuches zugrunde zu legen? Damit wird zunächst eine historische Aufgabe beschrieben, nämlich die Annäherung an das Hiobbuch als Werk des frühen Judentums im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. Zugleich stellt sich eine hermeneutische Aufgabe, die mehr als eine historische Konstruktion oder Rekonstruktion erfordert. Abgekürzt lässt es sich so ausdrücken: Verstehen von Texten verbindet zwei Grundvorgänge – die Reduktion von Komplexität genauso wie ihre Inszenierung. Wir vollziehen diese Grundbewegungen in Analyse und Synthese, in der Suche nach der oder den literarischen Abhängigkeiten und in der Wahrnehmung komplexer Mentalitäten oder sozialer wie geistiger Grundströmungen. Beides muss geschehen und zwar einander sinnvoll zugeordnet und sich ergänzend: die analytische Reduktion auf formal und tendenzkritisch klare Profile genauso wie die Lektüre komplexerer Schichtungen oder Bücher. Ein Wechsel zwischen diesen verschiedenen Hinsichten, methodisch angeregt und doch im Rahmen einer zuletzt methodisch nicht zu sichernden Kunst des Verstehens öffnet erst den Blick auf die Vielzahl von Aspekten, die unseren Texten eignet. Der Historiker wird für die Frage nach der Genese dann noch einmal nüchtern in diese Multiperspektivität hineinfragen: Was ist auf welcher Ebene angesichts damaligen Text- und Lektüerverständnisses kompatibel? – wissend, dass sein Text mehr als diese Dimensionen beinhaltet.

2. In neueren Beiträgen zur Entstehung des Hiobbuches zeigt sich die Tendenz, die literarische Identifikation der Schichten mit der Suche nach religions- sowie theologiegeschichtlichen Querbezügen zu verbinden. Diese vernetzende Suche nach Kontexten zielt auf eine bessere historische Verortung der literarischen *strata*.¹⁷ Die Eigenart weisheitlicher Literatur, die Erfahrung und Lehre Generationen übergreifend festhalten will, erschwert eine solche historische Ortsbestimmung noch über das Maß hinaus, das in der Traditionsliteratur des Alten Testaments schon an sich gegeben ist. Erfolgreich durchgeführt hat etwa Markus Witte diese Vernetzung für seine Niedrigkeitsredaktion. Er kann ihre

16 Eine grundsätzliche Anfrage an ein derartiges Vorgehen formuliert thetisch R. Heckl, Ist die Alttestamentliche Exegese ein Spiel mit mehreren Variablen? Zur Anwendung der Begriffe »Kohärenz« und »Inkohärenz« in der alttestamentlichen Exegese, BN NF 124 (2005), 51–56.

17 Vgl. K. Dell, The Book of Job as Sceptical Literature, BZAW 197, Berlin/New York 1991, sowie ihren Beitrag (Job. Sceptics, Philosophers and Tragedians) in diesem Band zur Frage nach dem Verhältnis von weisheitlicher Skepsis in frühjüdischer und zu jener in griechischer Tradition.

Nähe zu frühen Qumrantexten plausibel machen, wovon später noch zu sprechen sein wird.¹⁸

Eine noch unveröffentlichte Dissertation aus dem vergangenen Jahr reiht sich in diese Forschungstendenz ein.¹⁹ So untersucht Michael Rohde die Kennzeichnung Hiobs als Knecht Gottes zusammen mit anderen Elementen der Rahmenerzählung. Davon ausgehend fragt er nach dem Verhältnis von Tora und Weisheit, wie es die Hiobs- und Mosegestalten verkörpern. In welcher Weise sich das Hiobbuch mit der Tora sowie entsprechender Theologie und Frömmigkeit auseinandersetzt, benennen auch Witte sowie Knauf und Guillaume in Aufsätzen aus dem vergangenen Jahr als Aufgabe einer weiteren systematischen Analyse.²⁰

Als Desiderat der Hiobforschung verbleibt in diesem Zusammenhang auch eine Rezeption der neueren Ergebnisse der Psalmen- und Psalterforschung. Sie führte in den zurückliegenden Jahrzehnten zu einem differenzierteren Bild des literarischen Wachstums und der Kult- und Frömmigkeitsgeschichte. Ihre Ergebnisse über die alte formkritische Debatte zum Hiobbuch hinaus zu nutzen, steht noch aus. Dazu verweise ich an dieser Stelle nur auf die Kennzeichnung des Hiobbuches als »nachkultische Dichtung« durch Fritz Stolz und auf den neueren Versuch von Melanie Köhlmoos, das Buch von einer Dominanz des Kultischen her zu verstehen.²¹

3. In den vorgelegten Thesen zur Entstehung des Hiobbuches lässt sich zum Abschluss dieses kurzen Überblicks ein doppelter Trend vermerken. Zum einen werden konsequent die literarisch als inkohärent auffälligen Texte auf ihre Zugehörigkeit zu einer Redaktion hin befragt und entsprechend zugeordnet. Methodisch wird damit die Verkopplung der Literarkritik mit der Redaktionsgeschichte zum Standard. Dahinter sollte nicht zurückgegangen werden.

Zum anderen zeigt sich ein neues Interesse an der Hioberzählung. Sie wird nicht mehr nur als Rahmen der Dichtung angesprochen, sondern auf ihr eigenes Profil hin befragt. Dabei kann ihre Grundfassung mit Schwienhorst-Schönberger und Steins als Segensgeschichte ins Umfeld der Erzvätererzählungen platziert²² oder mit Syring als »formal a-theologisch(e)« weisheitliche »Beispiel Erzählung«²³ zum Leid als Schicksal verstanden werden. So oder so ist die gegenwärtige Publikationslage neu dadurch gekennzeichnet, dass es vermehrt Stimmen gibt, die von der Existenz der ursprünglichen Hiobdichtung ohne ei-

18 Vgl. unten These 5.

19 M. Rohde, *Der Knecht Ijob als neuer Mose*, Diss. Marburg 2004.

20 M. Witte, *Hiobs »Zeichen«* (Hiob 31,35–37), in: ders., *Gott und Mensch* (s. Anm. 6), 723–742, und E.A. Knauf/Ph. Guillaume, *Job*, in: *Th. Römer/J.-D. Macchi/Chr. Nihan*, *Introduction à l'Ancien Testament*, MoBi 40, Genf 2004, 509.

21 F. Stolz, *Psalmen im nachkultischen Raum*, ThSt 129, Zürich 1983, und M. Köhlmoos, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25, Tübingen 1999.

22 Schwienhorst-Schönberger/Steins, *Entstehung* (s. Anm. 9).

23 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 155f.

nen erzählerischen Rahmen ausgehen.²⁴ Die jetzige Hiobberzählung wäre dann in Ansehung einer schon vorhandenen Dichtung abgefasst worden. In der Konsequenz müssen zumindest die späteren Ergänzungen an der Grunderzählung nicht als schlichte Theologie und Frömmigkeit eines »Volksbuches« angesehen werden, sondern sie bezögen sich reflektierend und kommentierend auf eine ausgesprochen aporetische Dichtung. Dass sich damit auch neue Aspekte zum Gesamtverständnis des Buches ergeben, werde ich im Folgenden vorführen.

II. Die Entstehung des Hiobbuches – fünf Thesen zu einer offenen Debatte

These 1: Die ursprüngliche Hiobdichtung existierte ohne eine rahmende Hiobberzählung.

Die Mehrzahl der Ausleger, die sich zur Genese des Hiobbuches äußern, nimmt gegenwärtig an, dass es ursprünglich eine kürzere Grundfassung der Hiobberzählung gab. Zumeist werden dabei fünf Textbestandteile als spätere Zuwächse angesprochen: die Einführung der Freunde in 2,11–13, die zweite und damit verbunden auch die erste Satansszene in 2,1–10 und 1,6–12, eine der beiden Aussagen Hiobs in 1,21 sowie die Bewertung Hiobs und seiner Freunde durch 42,7–9 im Epilog und Bestandteile von 42,10f.²⁵ Einer solchen Grundfassung fehlen nun zwei Motive, die in der Dichtung nicht ohne Bedeutung sind. So führt sie weder die drei Freunde ein, noch macht sie den Leser mit der später vorausgesetzten Krankheit Hiobs bekannt.²⁶ Eine solche Grundfassung der Erzählung ist als einführender Rahmen demnach entbehrlich.

Entsprechend nehmen auch die meisten Ausleger an, dass es als Rahmen eine um die fünf genannten Textbestandteile erweiterte Fassung gab. Urheber der genannten Zusätze, so die gängige These, sei der Verfasser der ursprünglichen Hiobdichtung selbst.²⁷ Damit ergibt sich jedoch ein Folgeproblem, das die Auslegung gerade der letzten Jahre immer wieder umgetrieben hat. Eine um die Satansszenen erweiterte Erzählung mit der Anfechtung und Bewährung Hiobs, einem Hiob, dem abschließend auch noch gegenüber den Freunden Recht gegeben wird, relativiert von Beginn an wesentliche Debatten der Dichtung. Sie führt quasi eine Metaebene ein – literarisch und sachlich. Die Frage nach der Schuld oder Unschuld Hiobs, wie sie die Freundes- und Hiobsreden breit bestimmt, wirkt dann vordergründig, da auf der Metaebene der Rahmenerzählung

24 Zu ihnen gehören Witte, Kaiser und Syring.

25 Für die *opinio communis* vgl. zuletzt etwa Köhlmoos, Auge Gottes (s. Anm. 21), 48–55, oder L. Schwienhorst-Schönberger, Das Buch Ijob, in: E. Zenger (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 2004, 335–348.

26 So in 14,22 und 16,12–16.

27 Anders etwa J. Wellhausen, Rezension zu: A. Dillmann, Hiob, 1869, JDTh 16, 1871, (552–557) 554f., der die Spannung zwischen Dialog und Rahmen dadurch erklärt, dass der Dichter die Erzählung nach Form und Inhalt unverändert übernahm.

eine Antwort bereits nahegelegt wurde. Und welchen Sinn hat es, einem derart bewährten und recht redenden Hiob die Erziehung durch Gott nahe zu legen?

Es sind solche Beobachtungen, die etwa Norman C. Habel und Peggy L. Day dazu führen, das Moment der Ironie im Buch als eine zentrale Kategorie ins Spiel zu bringen.²⁸ Für die diachrone Betrachtung ergibt sich daraus die Frage, welche Annahme die höhere Wahrscheinlichkeit besitzt: Ist eine so erweiterte Erzählung mit ihrer narrativen Selbstrelativierung zentraler Diskurse der Dichtung eher auf den Verfasser der Dichtung zurückzuführen oder haben wir es eher mit der sekundären Deutung und Kommentierung einer vorliegenden Dichtung zu tun? Oder in den Worten zweier neuerer Forschungsbeiträge gesprochen: Handelt es sich bei der Rahmenerzählung um ein »narratives Präludium des Dialogs«²⁹ oder um eine »Tendenzdeutung der Dichtung«³⁰? Wägt man hier Wahrscheinlichkeiten ab, so liegt es meines Erachtens nahe, mit der älteren Auslegung³¹ die erweiterte Hiobberzählung nicht auf den Verfasser der Dichtung zurückzuführen. Curt Kuhl hat dazu vor 50 Jahren in einer behutsamen Sprache formuliert, dass er es für »mehr als unwahrscheinlich« ansehe, »daß der Dichter selbst sein Werk in einen Rahmen gespannt habe, der noch dazu nicht einmal sonderlich gut paßt.«³²

Wer an dieser Stelle, und sei es nur versuchsweise, dieser Argumentation folgt,³³ gewinnt einen neuen Blick auf die Hiobberzählung. Sie ist nun nicht primär als ein- oder ausleitender Rahmen anzusprechen, sondern liefert in schlichter Form eine inhaltlich komplexe Stellungnahme zur ursprünglichen Dichtung.³⁴

Nun wird eine Hiobdichtung ohne narrative Rahmung in der exegetischen Literatur des 20. Jh.s meist als ein Uding angesehen. Trifft diese Einschätzung den Sachverhalt?

28 Habel, *The Book of Job* (s. Anm. 11), 49–53 und passim, und P.L. Day, *An Adversary in Heaven. Satan in the Hebrew Bible*, HSM 43, Atlanta 1988, 73f. Darin werden die Beiträge der Freundesreden im Horizont der Satansszenen gelesen und als »conscious dramatic irony« bewertet. Zur weiteren Debatte um die Ironie im Hiobbuch vgl. van Oorschot, *Tendenzen* (s. Anm. 5), 377–383.

29 Köhlmoos, *Auge Gottes* (s. Anm. 21), 55.

30 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 127.

31 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 25–35, zur Forschung des 18. bis zum frühen 19. Jh.

32 C. Kuhl, *Neuere Literarkritik des Buches Hiob*, ThR 21 (1953), 163–205.257–317, hier 194.

33 Mit anderen Argumenten aber derselben Schlussfolgerung vgl. Hasse (1789) (*Syring, Anwalt* [s. Anm. 8], 28f.), Stuhlmann (1804) (ebd. 28f.), Maag, *Wandlung* (s. Anm. 8), 17, und Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 103f.

34 Die Konsequenzen einer derartigen Sichtweise wurden von mir in einem älteren Beitrag zur Anthropologie des Hiobbuches skizziert: J. van Oorschot, *Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches*, in: E. Herms (Hg.), *Menschenbild und Menschenwürde*, VWGTh 17, Gütersloh 2001, 320–343; vgl. dazu jetzt auch K.N. Ngwa, *The Hermeneutics of the ›Happy‹ Ending in Job 42:7–17*, BZAW 354, Berlin/New York 2005.

Dazu kann auch an dieser Stelle erneut nur auf den bekannten Befund zu den altorientalischen Vorwurfsdichtungen³⁵ hingewiesen werden. Dort finden sich Texte mit narrativen Einleitungen³⁶ und solche mit einem erzählerischen Abschluss³⁷ genauso wie zwei Beispiele ohne derartige Ein- und Ausleitungen, *Ludlul bel nemeqi* und die sogenannte *Babylonische Theodizee*.³⁸ In beiden zuletzt genannten Fällen entnimmt der Leser die Exposition von Inhalt und redenden Personen der »Ich«-Rede bzw. dem Dialog selbst. Eine Hiobdichtung ohne Rahmen ist also im Kontext altorientalischer Literatur zum Thema sehr wohl denkbar und, anders als unsere Lesegewohnheiten es uns suggerieren wollen, keineswegs ungewöhnlich.³⁹ Wenn sich also, wie im vorigen Abschnitt vorgeführt, andere Gründe benennen lassen, die eine solche Annahme wahrscheinlich machen, steht dem vom altorientalischen Befund her nichts im Wege. Auch alttestamentlich kann auf eine Analogie verwiesen werden, nämlich auf das Buch Kohelet. In seiner ursprünglichen Fassung kommt es ohne erzählerische Einleitung aus und wird erst sekundär mit einer einleitenden Überschrift (Koh 1,1f.) und einem Abschluss (Koh 12,9–11.12–14) versehen. Die Orientierung des Lesers muss auch in diesem Fall aus den Redetexten selbst erfolgen. Als Textstrategie stellt dies in weisheitlicher Literatur offensichtlich ein Mittel der Wahl dar.

Folgt man dieser Spur, so wurde die Hiobdichtung ursprünglich durch die umfängliche Eingangsklage des Protagonisten in Hiob 3* eröffnet. In ihr teilt sich dem Leser das Grundproblem der Dichtung mit und er lernt deren zentrale Person kennen.⁴⁰ Die Klageform, eigentlich kultisches Mittel zu erneutem Lebensgewinn, bringt hier die Todessehnsucht zum Ausdruck. Hiob verwünscht die Nacht seiner Empfängnis und den Tag seiner Geburt. Drastischer kann die Verkehrung von Ordnung in Chaos nicht markiert werden. Und genauso erlebt und versteht Hiob sein Schicksal als leidender Gerechter. Dass es sich bei ihm um einen Weisen und Gerechten handelt, erfährt der Leser aus der nachfolgenden Rede des Eliphaz, der Hiobs vormalige Frömmigkeit und seine Rolle als

35 Mit diesem Begriff ordnet D. Sitzler, Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Wiesbaden 1995, die entsprechenden altorientalischen Werke ein.

36 *CT 1130; Merikare; Worte von Heliopolis; AO 4462* – vgl. zu den einschlägigen Publikationen jeweils Sitzler, Vorwurf (s. Anm. 35), 3–19.20–32 und 72–83.

37 *Sumerischer Hiob* – vgl. Sitzler, Vorwurf (s. Anm. 35), 61–71.

38 *Ludlul bel nemeqi* – dazu Sitzler, Vorwurf (s. Anm. 35), 84–99. Der Abschnitt beginnt als Hymnus und geht dann in ein Klage- und später in ein Dankgebet über. Anfangs- und Schlusstexte sind als »Ich«-Rede gestaltet. In der sogenannten *Babylonischen Theodizee* – dazu Sitzler, Vorwurf (s. Anm. 35), 99–109 – beginnt die »Ich«-Rede als Akrostichon. Insgesamt ist der Text dialogisch angelegt.

39 Mit gleicher Tendenz auch Syring, Anwalt (s. Anm. 8), 18.131–133 und 169.

40 Köhlmoos, Auge Gottes (s. Anm. 21), 112, liefert in ihrer Analyse einige Hinweise, die ebendiese Art der Textstrategie durchsichtig macht: »Im Vordergrund [des Dialogs – Vf.] steht der personale Aspekt, dessen Brennpunkt ... die Person Hiobs selbst ist, die im Verlauf der Debatte immer mehr an Kontur gewinnt.«

Ratgeber nachzeichnet (4,2–6). Die drei Freunde selbst lernt der Leser durch ihre eigenen Reden und im Spiegel der Beiträge Hiobs kennen, so etwa wenn dieser in seiner ersten Erwiderung auf Eliphaz ihre Hilfsangebote als trügerisch entlarvt (6,15ff.).

Über diese knappen Hinweise hinaus führt nun gerade Melanie Köhlmoos, die literarisch den unaufgebbaren Zusammenhang von Dichtung und Erzählung vertritt, in ihrer Analyse »narrativer Makrostrukturen«⁴¹ der Kap. 3–42* vor, dass und wie die Dialoge und Reden ein für den Leser erkennbares und verstehbares »Geschehen« dialogisch entfalten. Unter der Überschrift »Der Dialog als Handlung«⁴² belegt sie damit indirekt die Entbehrlichkeit eines narrativen Rahmens. Schon dialogisch kommt eine verständliche und in sich abgeschlossene Problematik und Aussage zur Darstellung. Diese Präsentation durch die Dichtung ist, wie Köhlmoos weiter deutlich macht, sinnvoll auch im erweiterten Horizont der Hiobberzählung verstehbar, aber eben auch ohne diesen!

Die von ihr vorgetragene Analyse der Grundstrukturen der Dichtung macht zugleich etwas deutlich, was eben bereits als Desiderat der Forschung markiert wurde. Wir haben es in diesem poetischen Gebilde mit einer komplexen Mischung aus Formen und Traditionen zu tun, mit »verschiedenen Kontexten« oder mit einer »Interaktion unterschiedlicher Denk- und Sprachmodelle«. So benennt Köhlmoos⁴³ weiterführend das, was die alte Formgeschichte als Gattung und Sitz im Leben bezeichnete. Kultische, rechtliche und weisheitliche Formen und Inhalte werden dabei jeweils spezifisch abgewandelt und wie etwa die Eingangsklage in Kap. 3* entgegen ihres ursprünglichen Sinnes verwandt. Lange wurden diese Beobachtungen formkritisch thematisiert. Man suchte nach einer für das Hiobbuch angemessenen Rahmengattung oder listete die Verschiebung von mehr psalmistischen und weisheitlichen hin zu juridischen Sprachformen auf.⁴⁴ Alternativ ließe sich die ursprüngliche Hiobdichtung auch als Suche nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Weisheit, Recht und Kult lesen.⁴⁵ Gerade die Eröffnung in Klageform und der deutlich damit korrespondierende Abschluss in Gestalt einer Theophanie schärfen den Blick für diese Sinndimension der Dichtung.⁴⁶ So kann nach dem Stellenwert und der

41 Köhlmoos, *Auge Gottes* (s. Anm. 21), 106.

42 Köhlmoos, *Auge Gottes* (s. Anm. 21), 105, weiter 105–117 und ergänzend 118ff.

43 Köhlmoos, *Auge Gottes* (s. Anm. 21), 123.

44 C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob* (1956), CThM 6, Stuttgart 31978, oder G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963, passim.

45 Stolz, *Psalmen* (s. Anm. 21), 65f., benennt die Hiobdichtung auf dem Hintergrund der oben angedeuteten Befunde als »nachkultische Dichtung«. Dieser Einordnung ist m.W. nie nachgegangen worden. Köhlmoos, *Auge Gottes* (s. Anm. 21), 122–141, knüpft mit ihrer Rede von den Kontexten daran an.

46 Kottsieper, *Kritik Gottes* (s. Anm. 9), 782, leitet aus der Beobachtung dieser Korrespondenz die in einer Anmerkung versteckte These ab, dass mit Hiob 3* und 38f.* eventuell eine ältere

Leistungsfähigkeit von Erfahrung und Weisheit, Tora und Berit sowie Kult und Frömmigkeit angesichts der Hiobkrise gefragt werden, ohne dass die Metaebene der Hiobberzählung den Beitrag der Dichtung von Beginn an relativiert.⁴⁷

These 2: Hiob 42,7–9 setzt eine Verknüpfung von Hiobberzählung und -dichtung voraus. Zugleich lässt sich von diesem Abschnitt her die Grundfassung der Erzählung und ihre Bearbeitung erschließen.

Der kurzen Gottesrede in 42,7–9 kommt für die Klärung der literarischen Verhältnisse zentrale Bedeutung zu. Darauf wurde schon mehrfach hingewiesen.⁴⁸ Dass dieser Bestandteil des Rahmens in Kenntnis der Hiobdichtung abgefasst wurde und also die Verbindung von Rahmen und Erzählung voraussetzt, wird gleich zweifach deutlich. Zum einen kennt er Eliphaz und seine zwei Freunde. Zum anderen weiß er um die Auseinandersetzung zwischen Hiob und den drei Freunden und nimmt in Gestalt des Gotteswortes dazu Stellung.

Weitergehend kann nun gefragt werden, welche Elemente der Hiobberzählung der Abschnitt voraussetzt. Vier Grundbeobachtungen geben dabei über die Stellung des Textes Auskunft.

1. 42,7 ist mit zentralen Motiven des Prologs verknüpft. Dem Urteil über Hiob in 42,7b, dass er »Rechtes geredet« hat,⁴⁹ entsprechen die beiden Urteile in 1,22 und 2,10b. Sie halten fest, dass Hiob »sich nicht versündigte (1,22) mit seinen Lippen (2,10b)« und »nichts Törichtes wider Gott gegeben hat« (1,22). Hier gibt es eine gleich zweifache Konkordanz. Es handelt sich um ein uneingeschränkt positives Urteil und alle Stellen beziehen sich auf Hiobs Reden. Über beide Formulierungen in Kap. 1 und 2 ergibt sich eine weitere indirekte Verknüpfung von 42,7 mit den beiden Satansszenen. In ihnen unterstellen der Ankläger und Hiobs Frau, dass Hiob Gott »ins Angesicht hinein segnen« – spricht:

Gestalt der Dichtung greifbar werde, die erst sekundär um die Freundesreden erweitert worden sei.

47 Dass in dieser Weise auch die nachfolgenden Redaktionen befragt werden können, sei hier ausdrücklich als Hinweis auf weiteres Potential der vorgetragenen literarhistorischen These vermerkt.

48 Vgl. zuletzt Ngwa, *The Hermeneutics of the »Happy« Ending* (s. Anm. 34).

49 Zur Debatte um das Verständnis von 42,7b β und dem neueren Vorschlag von Oeming vgl. Kottsieper, *Kritik Gottes* (s. Anm. 9). Er selbst schlägt ein Verständnis von ״עַלַּי , das nicht die Präposition + Suffix 1. c. sg. (»über mich«) liest, sondern eine Langform von ״עַל analog zu 3,22; 5,26; 15,22 und 29,19, die im Sinn von »hinsichtlich dessen, was dasteht«, »dessen, was Sache ist« zu verstehen wäre. Die angeführten Stellen verwenden allerdings durchgehend ein Meteg bei der Langform. Redaktionsgeschichtlich fügt sich eine solche Deutung noch stimmiger in das hier vertretene Gesamtbild. Kottsieper kann auf ihrer Basis, wie von mir aus anderen Gründen vertreten, 42,7–9 zeitlich vor den Elihureden ansetzen und als »frühen Nachtrag zur ursprünglichen Hiobdichtung« einordnen (ebd. 783). Die Lösung, 42,7–9 wiederum als separaten Bestandteil der Rahmenerzählung zu verstehen (ebd. 784) und demnach eine isolierte, glossierende Fortschreibung anzunehmen, bürdet sowohl der philologischen als auch der redaktionskritischen These eine zu große Last auf.

fluchen wird. Damit gehört auch das Segensmotiv und so eine Verbindung zu 1,10b; 42,12a und 1,21 (JHWH als Gebender und Nehmender) zum Text- und Sinngeflecht, in dem 42,7 auszulegen ist.⁵⁰

2. Die Rede von Hiob als dem »Knecht« JHWHs ist sowohl in 42,7f. als auch in den beiden Satansszenen verankert (1,8 und 2,3). Zu dieser Kennzeichnung Hiobs gehört weiter seine Beschreibung als »rechtschaffen und aufrichtig und gottesfürchtig und dem Bösen fern«. Damit erweisen sich der Beginn des Prologs in 1,1b, die Satansszenen, der Anfang des Epilogs und der Abschluss von Hiob 28,28 als sprachlich und sachlich miteinander verbunden. An der zuletzt genannten Stelle wird die Gottesfurcht und das Fern-Sein vom Bösen als die dem Menschen zukommende Weisheit festgehalten.

3. Das Motiv des Opfers verbindet 42,8, in dem die Freunde zum Opfer und Hiob zur Fürbitte bestimmt werden, mit 1,4f., dem Vermerk der Opfer Hiobs für seine feiernden Söhne.

4. Eine mittelbare Verknüpfung unseres Abschnittes gibt es über das Motiv des »Festhaltens an seiner Rechtschaffenheit«, das sich in der mit 42,7–9 verbundenen zweiten Satansszene gleich zweifach findet (2,3; 2,9), hin zu 27,5f., einem redaktionell bedeutsamen Abschnitt der von Witte so genannten Majestätsredaktion.⁵¹

Aus diesen Beobachtungen soll hier folgende Schlussfolgerung gezogen werden: Die zahlreichen Parallelen und die intensive Verzahnung machen es wahrscheinlich, dass der Verfasser von 42,7–9 mit dem Ergänzender der ursprünglichen Hioberzählung identisch ist. Auf diesen Bearbeiter geht auch die Verbindung von Erzählung und Dichtung sowie die Fortschreibung der ursprünglichen Dichtung im Sinne der Majestätsredaktion zurück. Für letztere stehen u.a. die eben erwähnten Abschnitte in 27,5f. und 28.⁵²

These 3: Das erste Hiobbuch, das eine Erzählung und Dichtung umfasst, entsteht durch die Gottesfurcht-Redaktion. Sie ist verantwortlich für die jeweils erste Fortschreibung der ursprünglichen Hioberzählung und -dichtung sowie für deren Verbindung.

Die Analyse des vielfach vernetzten Gotteswortes in 42,7–9 führte mitten in die Textwelt einer Redaktion, die gleich mehrfach unser Bild des Hiobbuches prägte. An dieser Stelle ist die Konsequenz der zweiten These noch einmal aus redaktionsgeschichtlichem Blickwinkel zusammenzufassen: Die Redaktion er-

50 Diese Beobachtungen relativieren die von Kottsieper, *Kritik Gottes* (s. Anm. 9), 784, benannten Unterschiede zwischen 42,7 und 1,5 bzw. 1,9, die ihn dazu veranlassen, 42,7–9 als isolierte Bearbeitung anzusprechen.

51 Witte, *Leiden* (s. Anm. 8), 205–215.

52 Zum ursprünglichen Bestand der Hioberzählung können als kritisches Minimum alle Elemente gerechnet werden, die sich nicht von 42,7–9 und damit aus dem Fundus der sekundären Bearbeitung herleiten lassen. Damit ergibt sich als Textumfang Hiob 1,1a.2–5.13–20; 42,11a.12b.13.16b – ähnlich bei Witte, *Hiobs »Zeichen«* (s. Anm. 20), 740, Anm. 85.

gänzt die bis dahin selbständige Hioberzählung in 1,1a.2–5.13–20; 42,11*. 12.13.16b um die Satansszenen und um die positive Präsentation Hiobs als Knecht Gottes (1,1b.6–12.21f.; 2,1–10.11–3,1). Dies dient ihr als Mittel einer subtilen Kommentierung und Fortentwicklung der aporetisch daherkommenden ursprünglichen Hiobdichtung (3*; 4–23*; 27–31*; 38–39*). Deutlich wurde dabei auch, dass diese Redaktion über ihre Hiobfigur, nämlich über den gottesfürchtigen und an seiner Rechtschaffenheit festhaltenden Hiob, an zentralen Inhalten von Wittes Majestätsredaktion in Hiob 27,5f. und 28 partizipiert. Dies legt es nahe, den von uns so genannten Gottesfurcht-Redaktor auch dort am Werk zu sehen. Insgesamt gehen auf diesen Redaktor damit auch die Fortschreibungen in 42,7–9; 42,10.12a sowie 12,7–13,2; 25,5f.11f.; 26; 28; 29,1; 39,13–18 zurück.

Welches inhaltliche Profil weist diese Redaktion nun auf? Sie präsentiert uns Hiob als Lehrer einer aporetischen Weisheit. Es ist jene Weisheit, welche die ursprüngliche Hiobdichtung uninterpretiert in den Gottesreden der Kap. 38–39* präsent setzt: der unergründliche Schöpfer und Herr der ambivalenten Wirklichkeit, ist menschlicher Einsicht und Gerechtigkeitsforderung unzugänglich. Der Hiob der skeptischen Gottesfurcht proklamiert nun die Einwilligung in diese *docta ignorantia*, indem er die Majestät und Weisheit dieses Gottes lehrt. Erzählerisch begegnet unsere Hiobgestalt in der erweiterten Rahmenerzählung als *docta ignorantia benedicta*.⁵³ Die auf alle Spekulation verzichtende Einwilligung in die Präsenz des undurchschaubar handelnden Gottes⁵⁴ wird gesegnet. Dieser Segen bleibt unableitbar,⁵⁵ nicht einklagbar⁵⁶ und unverständlich.⁵⁷

53 Der Begriff der *docta ignorantia*, der be- oder gelehrten Unwissenheit, wird in der mittelalterlichen Gotteslehre erstmals von Augustin (354–430) in De Div. Nom. 7 gebraucht und formuliert einen Vorbehalt des Wissenden gegenüber seinem Wissen, also ein bleibendes Nicht-Wissen im Wissen. Die begriffliche Neuschöpfung der *docta ignorantia benedicta*, die gesegnete, belehrte Unwissenheit, wendet diesen Begriff auf die Hiobgestalt an.

54 Die Satansgestalt kann dabei nur als eine Gestalt des Handelns Gottes und nicht als eine von Gott unabhängige Größe gesehen werden.

55 Der Segen ist hier nicht kultisch erwartbare Reaktion auf die Klage Hiobs, da diese in ihrer Intention gerade die kultische Logik konterkariert. Wer Mittel, die zum Lebensgewinn gedacht sind, nutzt, um den Tod herbeizusehnen, wie dies in Hiob 3 geschieht, kann den ihm zukommenden Lebensgewinn nicht auf seine Klage zurückführen.

56 Die Gottesrede(n) hat (bzw. haben) zuvor jede Verrechtlichung des Gottesverhältnisses zurückgewiesen – vgl. dazu auch den Beitrag von Y. Hoffman (The Book of Job as a Trial. A Perspective from a Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts) in diesem Band.

57 Nach dem Scheitern einer weisheitlichen Durchdringung des göttlichen Handelns, wie es die ursprüngliche Dichtung und die Gottesfurcht-Redaktion festhalten, stellt das »Happy End« des Buches keine einsichtige Lösung dar. Wiederholt ist darauf in der Literatur hingewiesen worden. Der erneute Segen für Hiob am Schluss des Buches ist die faktische Lösung und eine Logik gewinnt sie – im Sinne der Redaktion – erst als Segen für die Einwilligung in das Nicht-Verstehbare.

Das Gottesbild dieser Redaktion wird bestimmt von der Gestalt des Schöpfers, der als solcher zugleich Herr des in der Welt gegenwärtigen Chaos ist. Die Präsenz Gottes und die Gegenwart des Chaos können angesichts der letztlich Undurchschaubarkeit des Welthandelns Gottes dazu führen, dass der weise und gerechte Gott und Gott als Menschenfeind, dass Gott und Satan für den Menschen ununterscheidbar werden.⁵⁸

Als Fluchtpunkt markiert die Redaktion eine skeptische Gottesfurcht, die mit der ursprünglichen Hiobdichtung im Nacken ein Minimum weisheitlicher Sprachfähigkeit zurück zu gewinnen versucht. Wir können dabei die alttestamentliche Weisheit geradezu bei einem Grenzgang beobachten: Nichts wissend um Gott und Welt, da diese Erkenntnis nach Hiob 28 allein Gott eignet, lehrt sie die Menschen, Gott als Gott zu achten und das Böse zu meiden (Hiob 28,28). Gottesfurcht ist hier Konsequenz einer *docta ignorantia*, oder anders gesagt: das Ende der Weisheit und nicht mehr ihr Anfang. Mit Dell gesprochen,⁵⁹ wird hier Erkenntnis suspendiert und religiös mit Gottesfurcht verbunden. Damit entsteht eine spezifisch frühjüdische Gestalt von Skepsis, in der sich griechische Skepsis jedoch kaum wiedererkannt hätte. Schon Witte hat auf die Nähe der entsprechenden Texte zu Kohelet aufmerksam gemacht.⁶⁰ Gottesfurcht ist hier letztes verantwortbares Wort aller Theo-Logik und die Eindämmung des Bösen wird zum Grundsatz einer Ethik der weltanschaulichen Skeptiker. In geschickter Weise wird damit durch die Gottesfurcht-Redaktion die elitäre Botschaft der ursprünglichen Dichtung anschlussfähig für eine Belehrung der Vielen. Damit erleichtert sie eine breitere Rezeption des Hiobbuches, die bekanntermaßen vor allem den Hiob der Erzählung wahrnehmen wird.⁶¹ Die wenigen Skeptiker mögen dem inneren Ringen Hiobs und seiner Freunde folgen, wie es die langatmige Dichtung bestimmt, und am Ende die weisheitlichen und rechtlichen Aporien der Gottesrede erschrocken aushalten. Den vielen Unwissenden steht mit der Rahmenerzählung Gottesfurcht und menschliche Verantwortungsbereitschaft⁶² gegenüber dem Bösen vor Augen.⁶³ Der Hiob des Buches

58 H. Spieckermann, Die Satanisierung Gottes, in: I. Kottsieper u.a. (Hgg.), »Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?«. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444, sprach in diesem Zusammenhang von einer Satanisierung Gottes.

59 Vgl. den in diesem Band veröffentlichten Beitrag.

60 Witte, Leiden (s. Anm. 8), 214f.

61 Vgl. G. Oberhänsli-Widmer, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 1998.

62 Diese Ethik lässt sich im Sinn von Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung – Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984, als Verantwortungsethik kennzeichnen. Ihrer pessimistischen Anthropologie folgend zielt sie nicht darauf, dass das Gute getan, sondern dass das Böse verhindert wird.

63 Ngwa, The Hermeneutics of the ›Happy‹ Ending (s. Anm. 34), 89–94, weist in Anlehnung an M. Gillespie und seine Untersuchungen zum Umgang mit irritierend-chaotischen Erfahrun-

ist in seinen Grenzerfahrungen singulär und taugt gerade nicht als Beispiel, Vorbild oder Modell. Lehrend verkörpert er die Einsichten eines Grenzgängers. Die Vielen sollen nicht Hiob werden, sondern wie er gottesfürchtig und sich vom Bösen fern halten. Allein in dieser Weise eignet er sich als Leitbild.

Das Profil dieser Redaktion verschiebt das Verständnis der bei Witte als Majestätsbearbeitung angesprochenen Stellen stärker in Richtung einer skeptischen Weisheit. Daher erschien mir die Benennung als Redaktion skeptischer Gottesfurcht sinnvoll. Schon die neue Kontextualisierung des Begriffs »Gottesfurcht« macht deutlich, dass diese Redaktoren traditionelle Redeweise aufnehmen und nun dazu verwenden, die weisheitliche Aporie der Dichtung mittels ihrer Lehre in Worte zu fassen. Die erweiterte Erzählung bringt dies narrativ zum Ausdruck.⁶⁴ In dieser Perspektive ist der Dulder Hiob nicht der naive Fromme, der ohne Kenntnis aller theologischen Hintergründe⁶⁵ seine Treue und Rechtschaffenheit bewährt. Sein Nicht-Wissen ist, wie er es uns selbst dann in Hiob 28 mitteilt, Verkörperung des weisheitlich Nicht-Wissbaren. Diese theologisch begründete Skepsis wurde, alle klagenden und rechtlichen Möglichkeiten durchspielend, von Hiob existentiell festgehalten und abschließend in 42,7 ins Recht gesetzt.⁶⁶

These 4: Die Elihureden eröffnen die Heimholung Hiobs in die Bahnen approbierter Weisheit. Sie setzen die Gottesfurcht-Redaktion und damit auch die erweiterte Hioberzählung sowie die erste Bearbeitung der Hiobdichtung voraus.

Die gängigen Hypothesen sehen in den Elihureden die erste Erweiterung der Dichtung. Die davon abweichende Einordnung soll daher zunächst begründet werden. Als Ausgangsbeobachtung dienen dabei die klaren inhaltlichen und stilistischen Parallelen zwischen dem Beginn des Epilogs in 42,7–9 und dem Brückentext, 31,40b–32,5, welcher Hiobdichtung und Elihureden verbindet. Wolf-Dieter Syring hat diese Bezüge zuletzt überzeugend herausgearbeitet.⁶⁷ In beiden Abschnitten spielt die Rede vom Zorn eine entscheidende Rolle, einmal

gen in Märchen und Volkserzählungen auf eine analoge Funktion des Epilogs hin, Stabilität und eine offene Möglichkeit des Umgangs mit derartigem Erleben zu befördern.

64 Sie führt dabei aus dem Dialog und Streit zwischen Hiob, den Freunden und Gott heraus und nimmt den Leser mit in eine Außenperspektive. Zugleich provoziert sie durch ihre spannungsreiche Anknüpfung und ihren Widerspruch zu Prolog und Dialog eine erneute Lektüre bzw. einen neuerlichen Verstehensversuch. Dies hat Ngwa, *The Hermeneutics of the »Happy« Ending* (s. Anm. 34), 5f.84–88 sowie 101–117 sehr schön herausgearbeitet.

65 Diese Unkenntnis wird zwar erzählerisch durch die Himmelsszene vorgeführt, gilt aber sachlich für die Hiobfigur nur, wenn sie ohne den Horizont des lehrenden Hiob aus Hiob 27,5f.11f. und Hiob 28 wahrgenommen wird.

66 Die von Ngwa, *The Hermeneutics of the »Happy« Ending* (s. Anm. 34), vorgelegte Deutung des Epilogs führt ihn als komplex auf Prolog und Dichtung eingehende Größe vor, die gerade dadurch eine heuristische Funktion hat. Sie regt zur Relecture von Buch und der mit ihm verbundenen Sachgehalte an.

67 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 145f.

als Zorn Gottes über Eliphaz⁶⁸ und seine zwei Freunde und das andere mal als Zorn Elihus über Hiob und über die drei Freunde. Formal verbindet beide Abschnitte ein redundanter Stil. Dieser Befund kann wie bei Witte und Syring in dem Sinn erklärt werden, dass nicht der Verfasser der Elihureden für den Brückentext verantwortlich ist. Er sei vielmehr sekundär vom Majestätsbearbeiter geschaffen worden, der damit nachträglich eine Verbindung zwischen beiden Korpora herstelle.⁶⁹ Nun weisen jedoch vier Beobachtungen darauf hin, dass der Verfasser und Ergänzter der Elihureden selbst diese Überleitung geschrieben hat und dies in Kenntnis von 42,7–9 und d.h. in Kenntnis der zur Gottesfurcht-Redaktion gehörenden Abschnitte.

1. Das Urteil Gottes über die Freunde in 42,7 erwähnt Elihu nicht, sondern nur Eliphaz und seine zwei Kollegen. Elihus Beitrag bleibt damit durch die Redaktion unkommentiert, was angesichts seines Anspruchs, eine Weisheit zu vertreten, die über diejenige der bisherigen Freundesreden hinausführt, verwundert. Dies legt den Gedanken nahe, dass dem Redaktor die Elihureden noch nicht vorlagen.

2. Die Elihureden setzen Hiob 28 und damit einen zentralen Text der Gottesfurcht-Redaktion voraus. So liefert Hiob 37,24 als letztes Wort der Reden eine weiterführende Interpretation von Hiob 28,28, der Aufforderung zur Gottesfurcht als Konsequenz der Skepsis: »Darum fürchten ihn die Menschen, alle die weisen Herzens sind, schaut er aber nicht an.« Was hier durch Gott beachtet wird, ist die Gottesfurcht und nicht der weise daherkommende Mensch. Auch das Konzept der inspirierten Weisheit Elihus ist im Sinne des Kompatibilitätskriteriums als Reaktion auf die gelehrte Skepsis von Hiob 28 zu lesen. Hiob 28 hätte mit seiner These von der Unzugänglichkeit der Weisheit Gottes nur schwer formuliert werden können, als gleichzeitig schon die Lehre der göttlichen Inspiration menschlicher Weisheit vorlag. Inhaltlich vertritt Elihu in 32,7f. nämlich die Auffassung, dass die traditionelle Weisheit mit ihren Aporien durch eine Weisheit zu überwinden ist, die durch den Geist allen Menschen zukomme. Der Geist ist dabei sowohl Lebensgabe Gottes (33,4 – vgl. Gen 2,7) als auch Gabe von Weisheit und Einsicht (32,8.18). Hier wird also ein Weg aufgewiesen, wie Gottes Weisheit zu den Menschen gelangen kann, eine Position, die sachlich eine Aufgabe angeht, die mit Hiob 28 erst gestellt wurde.⁷⁰

3. Die Elihureden setzen mit ihrer Kritik an den Freunden das Urteil Gottes aus 42,7 über diese Freunde voraus. Elihu stuft jeweils das Reden der Freunde (32,11ff.) oder ihr Antworten (32,3) als defizient ein. In Fortführung von 42,7

68 Vgl. Hiob 19,11 als Hiobrede mit dem Motiv des Zorns Gottes über Hiob.

69 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 145f.

70 Darüber hinaus stehen hier Weisheit und Recht Seite an Seite (32,9), was weitergehend nach dem Verhältnis von Weisheit und Tora fragen lässt.

wird damit ihre falsche Theologie als Ursache ihrer Sprachlosigkeit bzw. der Wirkungslosigkeit ihrer Weisheit gedeutet.⁷¹

4. Syring und andere Ausleger vor ihm sehen einen Gegensatz zwischen dem Zorn Elihus über Hiob in 32,2 und dem positiven Urteil Gottes über Hiob in 42,7. Damit ergäbe sich ein »Problem der gegensätzlichen Beurteilung«.⁷² Eine genauere Lektüre zeigt jedoch, dass wir es mit einer klassischen Fortschreibung zu tun haben. Elihu ist nicht über den Hiob aus 42,7 erzürnt, der »Rechtes« über Gott geredet hat. Vielmehr wendet sich sein Zorn gegen einen Hiob, der sich »für gerechter als Gott« hält (32,2b). Der Verfasser benennt die Gefahr, dass Hiob menschlicher Selbstüberschätzung und Hybris erliegt. Redaktionsgeschichtlich gesprochen, sieht der Elihudichter die Zeit gekommen, einer Tendenz entgegenzuwirken, die sich von der ursprünglichen Hiobdichtung über die Gottesfurcht-Redaktion hin aufgebaut hat. In der Dichtung hält Hiob durchgängig an seiner Erfahrung und Selbsteinschätzung als leidender Gerechter fest und dann wird ihm dies in 42,7–9, im Prolog und in 27,5f. als »Festhalten an seiner Recht-schaffenheit« positiv gedeutet. Liegt als nächster Schritt nicht ein Missbrauch und eine Fehldeutung solcher Aussagen nahe? Droht hier nicht eine erneute Verrechtlichung des Gottesverhältnisses, die mit Dichtung und Gottesfurcht-Redaktion klar zurückgewiesen worden war?⁷³

Damit stehen wir schon mitten in Überlegungen zur Vorgehensweise und Tendenz der Redaktion. Dazu vier Anmerkungen.

1. Der Verfasser und Ergänzter der Elihureden greift immer wieder vorhandene Motive und Traditionen auf und nutzt sie als Material für eigene Aussagen. In dieser Weise beziehen sie etwa die Gottesrede in Hiob 38–39* ein. So verwenden sie auch Worte der Gottesfurcht-Redaktion aus Hiob 26,14.20, die damit wie die Gottesrede zeitlich vor den Elihureden existiert haben können.⁷⁴

2. Aus der Perspektive der Elihureden droht die gerade schon angedeutete Gefahr in der Entwicklung der Hiobfigur. Sobald die skeptischen Akzente der Gottesfurcht-Redaktion in den Hintergrund treten oder wegfallen, wird aus dem Lehrer Hiob (27,11f.; 12,7–13,2) erneut derjenige, der sich selbst gegenüber Gott ins Recht setzen wird. Der Redaktor kann für eine solche Lektüre den vorliegenden Text in Anschlag bringen, so wenn die Lehren aus 12,7–13,2 direkt im Anschluss in 13,3ff. als Basis der Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit verstanden werden.

3. Genau diese Tendenz ergibt sich nun aus den Elihureden selbst. Sie wenden sich gegen die weisheitliche Skepsis und proklamieren eine neue Hochach-

71 Diesen Zusammenhang vermerkt auch Vermeylen, *Créateur* (s. Anm. 6), 746.

72 Syring, *Anwalt* (s. Anm. 8), 146 s. Anm. 461.

73 Vgl. Hiob 34,5f.

74 Vgl. 36,29 und 36,30. Entsprechend lässt sich kaum pauschal davon sprechen, dass bei Vorliegen der Abschnitte der Majestätsbearbeitung den Elihureden der Boden entzogen würde – so Kaiser, *Grundriß* (s. Anm. 15), 74.

tung menschlicher Weisheit. Damit droht eine Verschiebung im Hiobbild durch die Intention der Elihureden selbst. Ihr zuvorkommend korrigiert der Verfasser das Hiobbild des lehrenden Gerechten, damit aus dem skeptischen Lehrer keiner wird, der sich zum Rechtsstreit ermutigt fühlt und so »gerechter als Gott« zu werden scheint. Die Redaktoren verbinden also zweierlei miteinander: die Kritik der Selbstrechtfertigung Hiobs und die Beförderung der Leistungsfähigkeit menschlicher Weisheit.

4. Dies fortsetzend wird in den Elihureden wiederholt deutlich, dass der Weisheit als Erkenntnisfähigkeit und -bemühen der Menschen erneut Geltung verschafft werden soll. Dies wird in der Kritik Elihus an den Freunden vorgeführt (32,13; 32,14ff.), die verstummen oder Gott als Ersatz ins Spiel bringen. Demgegenüber will Elihu sein eigenes Wissen offenbaren (32,10b.17b). Er kann reden aus dem Geist, der in ihm ist (32,18).

These 5: Im Sinn traditioneller Weisheit entwickelt ein Gerechtigkeitsredaktor⁷⁵ die Hiobgestalt sowie Vorstellungen von Vergeltung und Tod weiter. Darauf reagiert ein Niedrigkeitsredaktor⁷⁶ mit einem theologischen Gegenentwurf in Gestalt einer hamartiologischen Anthropologie.

In Textzuordnungen und Tendenzen dieser beiden letzten großen Bearbeitungen des Hiobbuches schließe ich mich den Analysen von Markus Witte im Wesentlichen an.⁷⁷ Sie liegen seit längerem literarisch vor. So kann ich mich auf wenige Bemerkungen zur geänderten Chronologie beschränken. Bei Witte stellt die Niedrigkeitsredaktion nach den Elihureden die erste Fortschreibung der ursprünglichen Dichtung dar. In dem hier vorgelegten Entwurf wird sie zur letzten. Zwei Überlegungen sind dabei leitend.

Zum einen lässt sich die von Witte herausgearbeitete Nähe zu protochassidischen Traditionen zeitlich besser einordnen, wenn diese Bearbeitung in der relativen Chronologie der Entstehung des Hiobbuches nicht bereits zu einem so frühen Zeitpunkt anzusetzen ist. Immerhin kennen wir die Texte mit den deutlichsten Parallelen, nämlich die Abschnitte aus der »Gemeinschafts- bzw. Sektenregel« (1 QS) in ihrer kompositionellen Endgestalt erst aus der Zeit um 100 v. Chr.⁷⁸ Und auch die Parallelen zu den »Hodayot« (1 QH) führen ins 1. vorchristliche Jahrhundert. Selbst die Annahme älterer Teile von 1 QS im 2. Jh. v. Chr. belässt eine Lücke, die bei der hier vorgeschlagenen Abfolge geringer wird.

75 Auf ihn geht die Erweiterung der Hiobreden um 7,20a.21; 9,2–14; 12,4–6; 17,8–10; 19,28f.; 24,5–8.13–25; 27,7–10.13–23; 30,1b–8, diejenige des Reinigungseides um 31,1–3.11f.15.18. 23.28.33f.38–40 sowie der Gottesrede um 40,6.8–14 zurück.

76 Die Niedrigkeitsredaktion verantwortet die Erweiterung der Dichtung um 4,12–21; 15,11–16; 25,1–6; 40,3–5; 42,1–6*.

77 Witte, Leiden (s. Anm. 8).

78 G. Vermes, in: E. Schürer/ders., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C. – A.D. 135), III/1, Edinburgh 1986/87, 384.

Entscheidender ist zweitens jedoch, dass die in den Abschnitten dieser Redaktion vorgeschlagene Lösung der Schuldproblematik in keiner Schicht des Buches aufgegriffen wird. Dies überrascht angesichts ihrer theologischen Bedeutung. So trennt die Niedrigkeitsredaktion erstmals im Hiobbuch zwischen einem ethischen und innerweltlichen Urteil und einem im strengen Sinne theologischen Urteil über den Menschen. Gerechtigkeit im ersteren Sinn und damit in den Bahnen des Schuldaufweises der Freunde bzw. in denen des Reinigungseides Hiobs orientiert sich danach an den relativen Abstufungen von Gut und Böse, Weise und Töricht, wie sie aus der Erfahrungsweisheit erwachsen und sich lehrmäßig verdichteten. Die Niedrigkeitsredaktion lässt diese Kategorie von Gerechtigkeit unberührt und unbehandelt. Sie ergänzt sie jedoch durch eine Gerechtigkeit bzw. Ungerechtigkeit des Menschen, die sich ausschließlich über dessen Gottesverhältnis definiert. Danach stellt Gerechtigkeit ein Prädikat Gottes als des Schöpfers dar und nicht eines der Geschöpfe. Als Geschöpfe sind sie nicht Gott und somit auch *coram Deo* nicht gerecht, sondern schuldig. Dass auf diese neu eingeführte Kategorie weder reagiert, noch dass sie mit dem innerweltlichen Gerechtigkeitsbegriff vermittelt wird, ist eher verständlich, wenn es sich um die letzte größere Fortschreibung handelt.⁷⁹

Auffällig ist nun, dass diese letzte Redaktion ihre gewandelte Anthropologie ausgerechnet in den Mund der beiden Freunde Hiobs, Eliphaz und Bildad, legt (4,12–21; 15,11–16 bzw. 25,1–6). Wird ihre Botschaft von der kreatürlichen Unreinheit des Menschen damit nicht durch das in 42,7 schon vorhandene Urteil über die Freunde und ihr Reden über Gott von vornherein diskreditiert? Diese Frage verstärkt sich noch, wenn man die Beobachtungen K. Schmidts aufnimmt,⁸⁰ dass die Einführung der Aussagen des Eliphaz als Offenbarung im Vergleich zu sonstigen Beschreibungen eines Offenbarungsempfangs distanzierende Elemente aufweisen. Diese Hinweise erschließen eine differenzierte Lektüre, welche die Beiträge im Mund der unterschiedlichen Sprecher ernst nimmt. Es ergibt sich so eine dreifache Perspektive zu den Aussagen um Schuld und Gerechtigkeit der Kreatur »Mensch«. Die Freunde mögen diese Sicht des Menschen zunächst in ihrem Sachgehalt vortragen. Gegen Hiob gewandt, und d.h. im Duktus der Freundesreden, erweist sich diese Lehre in ihrem Mund jedoch als unzureichend. Sie wird als Rede der Freunde falsifiziert. Zugleich – und damit ist die zweite Ebene berührt, die im Horizont der Bearbeiter liegt – wird die Rede vom gerechten Hiob, wie sie die Gerechtigkeitsredaktion herausgestellt hat,⁸¹ in Frage gestellt. Hiob, wie er in Klage und Wechselrede auftritt, ist als solcher nicht gerecht. Er gehört vielmehr in die lange Reihe der schuldigen Kreaturen. Und genau dies gesteht (der) Hiob (der Niedrigkeitsredaktion) mit 40,3–5

79 In Einzelanalysen wäre auch danach zu sehen, ob die Niedrigkeitsredaktion nicht an Texte und Motive früherer Redaktoren anknüpft.

80 Vgl. seinen Beitrag in diesem Band (Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch).

81 Vgl. Witte, Leiden (s. Anm. 8), 183–190.215–220.

und 42,1–6* ein, sein kreatürliches Ungenügen *coram Deo*. Durch die Platzierung dieser Antwort Hiobs vor 42,7–9 kann das Urteil dieser Verse über Hiob und die Freunde nun als Verifikation des demütigen Hiob gelesen werden. Im Sinn der neuen Zusätze soll 42,7 also auf 42,1–6 bezogen werden, während die Gottesfurcht-Redaktion zuvor den gesamten Redekorpus 3–31* im Blick hatte. Auch diese kompositionelle Anordnung der Zusätze des Niedrigkeitsbearbeiters gibt einen weiteren Hinweis darauf, dass mit ihm die letzte Redaktion greifbar ist.

Die Niedrigkeitsredaktion beendet auf der literarischen Ebene des Buches einen Prozess, der sich in seiner Wirkungsgeschichte in anderer Weise fortsetzt. Diese Entwicklungen zu verstehen, hilft beim Verstehen seiner Inhalte und der Lebenswirklichkeiten, auf die sie verweisen.