

# Der Ort des Verstehens.

## Ijob 28 als Teil der Erkenntnisdiskussion des Ijobbuchs

Ilse Müllner, Kassel

### *1. Das Ijobbuch als Erzählung und Gespräch*

Das Ijobbuch ist kein Traktat. Zwar werden theologisch schwergewichtige Themen verhandelt: die Gerechtigkeit Gottes, das Leiden Unschuldiger, Gottes Macht in seiner Schöpfung und in Bezug auf die Menschen. Im Ijobbuch kommen diese theologischen Themen zur Sprache, sie stehen aber nicht einfach als propositionale Gehalte nebeneinander.

Die theologischen Inhalte des Buchs sind narrativ eingebunden, ein Phänomen, das in der jüngeren Auslegungsgeschichte zunehmend an Bedeutung gewinnt.<sup>1</sup> Die im Ijobbuch erzählte Geschichte wiederum besteht zum großen Teil aus erzählter Rede, das Buch lässt sich als Erzählung und als Gespräch verstehen. Auch das Zusammenkommen dieser beiden Grundgattungen des Ijobbuchs ist bedeutsam. Carol NEWSOM, in deren Auslegung des Ijobbuchs die Dialogizität der Gattungen eine zentrale Rolle spielt, zeigt ausgehend von den literaturtheoretischen Überlegungen Mikhail BAKHTINS auf, wie die einzelnen Gattungen ihrerseits Verstehensvorgaben machen, wie also etwa die Erzählung tendenziell monologisch ist, während die Gespräche des Ijobbuchs Vielstimmigkeit repräsentieren. Das Zusammenkommen dieser beiden literarischen Gattungen bringt eine neue Akzentuierung der Polyphonie mit sich.<sup>2</sup>

Gespräch findet im Ijobbuch sowohl zwischen den AkteurInnen statt als auch zwischen den Teiltexten, die zudem verschiedenen Gattungen angehören. Dazu kommt, dass in den Redepassagen das Sprechen selbst zum Thema wird. Die theologischen Sachfragen werden im Horizont (fiktiver) Beziehungen verhandelt, also kontextualisiert. Hand in Hand mit der Thematisierung von Kommunikation geht die Reflexion zu Erkenntnisvorgängen. Wenn bewährtes Wissen und traditionelle Denkmuster – allen voran der Zusammenhang von Tun und

---

<sup>1</sup> S. z.B. schon HABEL (1983) pass., KÖHLMOOS (1999) 107, die den Personenwechsel als narrative Makrostruktur bezeichnet, und neuerdings den Ansatz von NGWA (2005) zur hermeneutischen Funktion des „ ‚Happy‘ Ending“ in Ijob 42,7–17. Auch der Kommentar von EBACH (1996) nimmt die Narrativität des Buchs ernst, wenn er die Kontextualität des Sprechens als zentral darstellt (XIII). Die Beachtung der narrativen Momente des Ijobbuchs geht Hand in Hand mit einer entweder synchron (EBACH) oder diachron (KÖHLMOOS) orientierten Betonung der Verknüpfung von Rahmen und Dialog, die im „literarkritisch orientierten Basismodell“ [SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER (2004) 341f] getrennt behandelt werden.

<sup>2</sup> NEWSOM (2002) pass. und (2003) pass.

Ergehen – nicht mehr tragen, dann liegt es nahe, nicht nur Inhalte zu thematisieren, sondern über das Denken selbst nachzudenken. Die Frage nach dem „Ort der Weisheit“ stellt sich umso dringlicher, wenn die Überlieferungen entsebstverständlich werden. Deshalb geht es im Ijobbuch auch um die Frage nach Quellen und nach Wegen der Erkenntnis. Diese werden nicht losgelöst von ihren Subjekten und deren Kontexten diskutiert. Die Frage nach Erkenntnis, Wissen und Weisheit ist in einen kommunikativen Zusammenhang eingebettet. Diese Erkenntnisdiskussion des Ijobbuchs bildet den Horizont, vor dem ich das „Weisheitsgedicht“ Ijob 28 auslege.

## 2. Der Aufbau des Gedichts

„Ja, es gibt für das Silber einen Fund/eine Fundstelle“ – so beginnt das Weisheitsgedicht Ijob 28 und endet mit dem Hinweis auf Gottesfurcht und ethisch angemessenes Verhalten als Äquivalent zur Weisheit. Was hat das eine mit dem anderen zu tun? Wie gelangt der Text vom Bergbau zur Gottesfurcht? Ich beschreibe im Folgenden den Aufbau dieses Kapitels und verstehe dabei V 28 (die Gleichsetzung von Weisheit und Gottesfurcht, von Verstehen und Meiden des Bösen) als integralen Bestandteil von Kap 28. Von vielen AuslegerInnen ist der Schlussvers des Kapitels als „prosaische Nachschrift“<sup>3</sup> oder als orthodoxe Unterschrift gegen ein aporetisches Weisheitsverständnis gestrichen worden. Ich meine, dass – auch unter literarhistorischen Gesichtspunkten – die Argumente eher für die Integration von V 28 sprechen.<sup>4</sup>

Dass die Gottesbezeichnung אֱלֹהִים nur hier im Ijobbuch vorkommt, kann zum einen poetisches Mittel sein. Zum anderen ist das Tetragramm integrativer Bestandteil der Aussagen über den Zusammenhang von Weisheit und Gottesfurcht, diese Gottesbezeichnung hier wohl eine Referenz auf das Tetragramm.<sup>5</sup> Die Redeinleitung kann gerade dadurch, dass sie das Metrum durchbricht, Aufmerksamkeit erregen und verweist zudem mit dem Verb אָמַר auf V 14.22, auf die Einleitungen zu direkten Reden von תְּהוֹמוֹת, אֲבֵרֹן und מוֹת, zurück.

Nicht nur V 28 ist stilistisch auffällig. V 20 ist eine beinahe wörtliche Wiederholung von V 12, eine Doppelung, die diese beiden Verse besonders hervorhebt. Dazu kommen weitere Stilmittel wie Pendenskonstruktion, Parallelismus und Chiasmus. Die Frage nach dem Ort von Weisheit (חֹכְמָה) und Verstehen (בִּינָה) lenkt ein hohes Maß an Aufmerksamkeit auf sich und ist deshalb als Leitfrage des Weisheitsgedichts zu verstehen. Dass sich diese Leitfunktion nicht bloß auf das Thema Weisheit, sondern näherhin auf den Ort oder auch den Raum der Weisheit bezieht, wird noch zu zeigen sein.

<sup>3</sup> FOHRER (1963) 392; s.a. ZIMMERMANN (1984) 85 zu Verbindungslinien und Divergenzen.

<sup>4</sup> CLINES (2003) 76; HABEL (1985) 401; VAN OORSCHOT (1994) 187.

<sup>5</sup> S.u. S.73.

Bei aller Betonung der Leitfunktion der Frage darf aber nicht übersehen werden, dass das *Thema* Weisheit und Verstehen erst mit V 12 ins Spiel kommt. Eine Einfügung dieser Frage bereits vor V 1 und V 7, wie sie FOHRER im Gefolge von DUHM vornimmt,<sup>6</sup> ist m.E. haltlos und verkennt die innere Dramatik dieses Gedichts. Erst in V 12 wird die Bildwelt des Bergbaus, die den Gedichtanfang prägt, verlassen. Bei einer Lektüre von vorne nach hinten – diese lineare Perspektive muss auch bei der Analyse poetischer Texte Berücksichtigung finden – geht es also zunächst einmal um menschliche Aktivitäten, die den Bergbau und die Gewinnung von edlen Metallen und Steinen betreffen. Erst die Frage von V 12 benennt Weisheit als Thema und legt eine wie immer geartete Korrelation dieser beiden Bereiche nahe. V 1–11 entwickeln zunächst die ungeheuerlich anmutenden Möglichkeiten der Menschen. V 12 markiert dann – zunächst als Frage – eine Grenze dieser Möglichkeiten.

Die gliedernde Funktion des Refrains V 12.20 ist offensichtlich. Aufgrund der Tatsache, dass mit der Frage nach dem Ort der Weisheit in V 12 ein neues Thema ins Spiel kommt, werden V 12 und 20 meist als Eröffnungen je einer neuen Strophe verstanden.<sup>7</sup> Andere Möglichkeiten, mit V 12.20 umzugehen, bestehen darin, die gliedernde Funktion dieser beiden Verse abzulehnen, V 12.20 alternativ als Rahmen oder als Abschlussrefrain zu verstehen.<sup>8</sup> Diese letzte These hat 1988 Pieter VAN DER LUGT ausführlich entwickelt. Sie bietet den Vorteil der strukturellen Integration von V 28, wenn der Hinweis auf die Verbindung von Gottesfurcht und Weisheit auch auf keinen Fall als Antwort auf die Frage in V 12.20 eng geführt werden darf.<sup>9</sup> Ich schließe mich hier dem Entwurf von Pieter VAN DER LUGT an, der mir auch kolometrisch plausibel erscheint.<sup>10</sup> Mit Blick auf markante syntaktische und semantische Auffälligkeiten sowie auf den Inhalt lässt sich folgender Aufbau festhalten:

**V 1–4** besteht aus 2 Bikola und 2 Trikola. Die Einleitungsstrophe thematisiert mit den Arbeitsgängen des Bergbaus die Hochachtung für die menschlichen Leistungen.

**V 5–12** Die neue Strophe setzt mit Stichwortverknüpfungen nach vorne ein (אָבן, מַקוֹם, יִצְאָה). V 12 schließt diese Strophe ab. Thematisch wird in V 5–

<sup>6</sup> FOHRER (1963) 390.

<sup>7</sup> Z.B. FOHRER (1963) 390; VAN OORSCHOT (1994) 187; ZIMMERMANN (1994) 86f. Eine ausführliche Übersicht über die Entwürfe strophischer Gliederungen bietet VAN DER LUGT (1988) 267–269.

<sup>8</sup> VAN DER LUGT (1988) 269–276.

<sup>9</sup> VETTER (1897) in der Darstellung von VAN DER LUGT (1988) 274.

<sup>10</sup> VAN DER LUGT (1988) pass. Er beschreibt eine quantitativ plausible strophische Struktur mit einmal 4 Versen (V 1–4) und dreimal 8 Versen (V 5–12.13–20.21–28). Auch wenn diese Verseinteilung nicht Teil des ursprünglichen Texts ist, so lässt sich das gleichmäßige Metrum doch in diesem Sinn verstehen: Nur in V 3.4.28 finden sich Trikola, sonst besteht jede Zeile aus einem Bikolon. Ähnlich PERDUE (1991) 242–244, in dessen Entwurf aber die erste Strophe mit V 6 endet.

12 das Thema von V 1–4 weiter entwickelt. Neben den Menschen als Subjekt treten noch Wildtiere. Die Negation von deren Möglichkeiten profiliert das menschliche Handeln. Die vom Menschen umgewählten Räume werden von Wildtieren nicht betreten und von wilden Vögeln nicht einmal erspäht.

V 13–20 thematisiert die Weisheit und ihren Ort. In V 13 weisen das ePP von עֲרֹכָה wie das Subjekt von מִצָּא ni durch Enjambement auf die Weisheit bzw. das Verstehen zurück. V 13 verweist mit den Stichworten יָדַע, מִצָּא und אָרֶץ auf die letzte Strophe. Auch das Thema übernimmt V 13–20 aus der letzten Strophe, allerdings nur aus ihrem Schlussvers: Es geht um die Weisheit und näherhin um ihren Ort. Diese Passage ist durch Negation bestimmt. Das 10malige לֹא prägt die Atmosphäre der Passage. Verneint wird zweierlei:

1. Die Kenntnis vom Ort der Weisheit und
2. die Möglichkeit, den Wert der Weisheit zu überbieten.

Mit einer kleinen Akzentverschiebung wird in V 20 als Abschluss der Strophe V 12 wiederholt. Auch die Bewegung von V 13–19 mündet in Frage nach dem Ort der Weisheit. Alle Negation ist noch keine Antwort, sondern weist nur wiederum auf die Frage hin: „Wo ist der Ort des Verstehens?“

V 21–28 führt das Thema der Verborgenheit der Weisheit weiter, spezifiziert es aber hinsichtlich der Subjekte. Für den *Menschen* ist die Weisheit verborgen, *Gott* aber kennt sie.

V 21–22 ist an den Anfang der dritten Strophe V 13–14 zurückgebunden. Die verbindenden Motive sind die Unzugänglichkeit der Weisheit und das Sprechen mythischer Größen (תְּהוֹם und יָם in V 14 bzw. אֲבֵרֹן וּמוֹת in V 22). Auch das Stichwort הִי verbindet die Strophenanfänge. Noch einmal wird in den ersten beiden Versen die Unzugänglichkeit der Weisheit betont. Die Aussagen der mythischen Größen von V 21f unterscheiden sich aber von jenen in V 13f. תְּהוֹם und יָם stellen fest, dass die Weisheit nicht bei ihnen sei. אֲבֵרֹן וּמוֹת aber haben von der Weisheit immerhin schon gehört. Schlüsselwörter des Gesamttexts begegnen auch hier. מִקּוֹם kommt in jeder der vier Strophen vor, mit Ausnahme der dritten auch je einmal außerhalb des Refrains. In den letzten drei Strophen wird das Stichwort אָרֶץ genannt. Schließlich nimmt V 23 – der durch eine Pendenskonstruktion das göttliche Subjekt betont – mit בֵּין und מִקּוֹם zentrale Begriffe des Refrains auf. Gottes Beziehung zur Weisheit steht in Zusammenhang mit seinem Schöpfungshandeln. Gott kennt die Weisheit, er hat sie gesehen, aufgestellt, gezählt und erforscht. V 28 schließt sowohl die Strophe als auch das Gedicht ab. Der Vers bezieht sich zwar auf die verbreitete Einsicht vom Zusammenhang zwischen Gottesfurcht und Weisheit, passt diese aber terminologisch ganz an den Kontext an. Damit formuliert V 28 eine Synthese von Verborgensein (für den Menschen) und Zugänglichkeit (für Gott). Den Menschen ist Weisheit über die Vermittlung Gottes zugänglich.

### 3. Stimme und Ort im Ijobbuch

Wer spricht diesen Text? Diese Frage ist zunächst einmal nicht literarhistorisch zu stellen, sondern literarisch. Die Frage nach der Stimme und die Frage nach dem Autor (als texttheoretischer Begriff, nicht im Gegensatz zu einem Redaktor) sind aus methodischen Gründen getrennt zu verhandeln. Auf der Ebene des vorliegenden Texts ist Ijob 28 eindeutig Teil einer Ijobrede. Die Redeeinleitungen im Ijobbuch strukturieren den Redeteil des Buchs von Kap 3–42,6. Diese Redeeinleitungen sind ausgesprochen klar formuliert und positioniert. Abweichungen von der durchgängig verwendeten Redeeinleitung וַיֹּאמֶר N.N. ייִן finden sich vor allem ab Kap 27. Während bis dahin die Redeeinleitungen immer einen neuen Redner einführten, unterteilen 27,1 und 29,1 die *eine* Ijobrede mit dem von der Formel abweichenden „Und Ijob fuhr fort, seinen *māschāl* anzuheben und sagte: ...“ Kap 28 findet sich also in der längsten Ijob in den Mund gelegten Rede von Kap 26–31, die aber in 27,1 und 29,1 durch Redeeinleitungen unterbrochen wird. Hervorzuheben ist auch 31,40, wo vom Ende der Worte Ijobs die Rede ist. Stärker noch als die Besonderheit der Unterbrechung einer Rede durch weitere Redeeinleitungen (die aber im Ijobbuch nicht singulär ist<sup>11</sup>) bringen Inhalt und Form der Rede die ForscherInnen dazu, der Zuweisung von Kap 28 zur Rede Ijobs skeptisch gegenüber zu stehen.<sup>12</sup> Es fehlten direkte Anreden ebenso wie Aussagen in der ersten Person. Außerdem sei die schöpfungstheologische Reflexion über Gottes Weisheit im Mund Ijobs ebenso wenig vorstellbar wie das Bekenntnis zur Gottesfurcht als Äquivalent der Weisheit. Dazu kommen die im Vergleich zu den ersten beiden Redegängen auffallenden Veränderungen des „dritten Redegangs“ ab Kap 25<sup>13</sup>.

Um die Bandbreite der Lösungsversuche anzudeuten, seien hier einige Positionen zur Stimme des Weisheitsgedichts genannt. In manchen Deutungsversuchen verbindet sich die synchrone Frage nach der Stimme mit der diachronen Fragestellung nach der literargeschichtlichen Einordnung des Gedichts.

<sup>11</sup> Vgl. 34,1; 35,1; 36,1 für die Elihu- und 40,1 für die Gottesreden.

<sup>12</sup> Einen Forschungsüberblick gibt LO (2003) 2-15.

<sup>13</sup> Hier sind insbesondere die quantitativen Verhältnisse der Reden zu nennen. Kap 25 hat mit 6 Versen im Mund Bildads die kürzeste Rede des Gesprächsteils. Die Rede Ijobs in Kap 26–31 ist „mit 158 Versen die größte Texteinheit der Dialogdichtung“. [KÖHLMOOS (1999) 58f]. Das Fehlen einer dritten Rede Zofars und die Einführung Elihus als neuen Redner mit einem langen Redeblock (Kap 32–37) werden als weitere Unterschiede zu den beiden ersten Redeteilen wahrgenommen. Dazu kommen inhaltliche Schwierigkeiten wie die Zuordnung von 27,13–23 zur Ijobrede und die Positionierung von Kap 28. Zur Diskussion des Forschungsstandes hinsichtlich des Problems des dritten Redegangs s. WITTE (1994) 1–55.

1. Das Lied werfe ein Licht auf die vorangegangene Diskussion, in der keinem der Diskutanten die Weisheit zugänglich gewesen sei. Es sei also „the poet's personal reflection on the debate thus far.“<sup>14</sup>
2. Kap 28 sei die Entfaltung dieser in 27,11–12 eingeleiteten neuen Lehre. Nach dem redaktionskritischen Modell von Markus WITTE gehört 27,13–23 (die im Mund Ijobs merkwürdige Darstellung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs) nicht zur ursprünglichen Ijobrede. Damit steht die Einlösung der Ankündigung einer neuen Lehre durch Ijob noch aus. Kap 28 tritt in diese Lücke ein.<sup>15</sup>
3. Unabhängig voneinander haben in den letzten Jahren Ed GREENSTEIN und David CLINES vorgeschlagen, Kap 28 als Teil der Elihureden zu lesen. Während GREENSTEIN vor allem philologisch argumentiert<sup>16</sup>, stellt CLINES als „extrinsic evidence“ das Modell einer Vertauschung von Schriftrollen vor, das von der durchschnittlichen Rollenlänge der Jesaja-Rolle von Qumran ausgeht.<sup>17</sup>
4. Auch Ijob als Sprecher von Kap 28 wird von manchen AutorInnen vertreten. Die Septuaginta, deren Text als eigenständiges Kunstwerk behandelt werden muss, vereindeutigt an zwei Stellen den Sprecher. V 10 hat „mein Auge“ (μου ὁ ὀφθαλμός), wo im Hebräischen von (עֵינַי) („sein Auge“) die Rede ist. V 22 hat keine Redeeinleitung („Abadon und Tod sagen“ 22a H), so dass das „wir“ unmittelbar aus dem Mund des Sprechers kommt. LXX evoziert so das Bild von Ijob im Kreis der Weisen.<sup>18</sup> In der jüngeren Forschungsgeschichte lesen Norman WHYBRAY<sup>19</sup>, Cornelia CYSS-WITTENSTEIN<sup>20</sup> und Alison LO<sup>21</sup> Kap 28 als Stimme Ijobs.
5. Carol NEWSOM sieht in Kap 28 eine neue, bis dahin unbekannte Stimme, die sich zu jeder der anderen Stimmen des Ijobbuchs in ein Verhältnis setzt. „[C]hapter 28 [...] introduces a recognizably new voice, different from either the voice of the prose tale narration or from the characters who speak in the wisdom dialogue. This new voice, however, engages

---

14 HABEL (1985) 392.

15 WITTE (1994) 160–162.

16 1. יָׁ könne nicht am Anfang eines Gedichts stehen. 2. הָיָא in V 3b bräuchte ein unabhängiges Nomen als Vorgänger, um sich darauf zu beziehen. 3. Die Handlungen in V 3–11 hätten normalerweise Gott als Subjekt. Diese drei Probleme finden nach GREENSTEIN eine Lösung in der Voranstellung der Elihu-Reden. GREENSTEIN (2003) 263–271.

17 CLINES (2005) pass.

18 WITTE (1994).

19 (1998) 18f.

20 (2000) pass.

21 (2003) 232.

what has come before in a dialogic fashion.”<sup>22</sup> NEWSOM betont die Aussagekraft der Gattung „spekulatives Weisheitsgedicht“, die den Sprecher/die Sprecherin als Figur mit großem Wissen präsentiert.<sup>23</sup>

6. Der Autor/Erzähler, Elihu, Ijob selbst, eine neue Stimme: Fast alle Beteiligten am Gespräch des Ijobbuchs sind als Stimme des Weisheitsgedichts vorgeschlagen worden. Nicht wissenschaftlich, aber literarisch hat der US-amerikanische Dramatiker I.A. RICHARDS diesen Kreis noch um den Satan erweitert. Ihm legt er das Weisheitsgedicht von Kap 28 in den Mund und gibt in seinem Theaterstück damit dem Satan das letzte Wort.<sup>24</sup> Auch literarhistorisch sind für Kap 28 unterschiedliche Vorschläge gemacht worden. Einige der diachronen Entwürfe sind bereits in der Vorstellung der Positionen zur Stimme von Ijob 28 vorgestellt worden. Die beinahe undiskutierte Selbstverständlichkeit, Kap 28 als der Ijobdichtung nachträgliche Ergänzung anzunehmen, ist heute so nicht mehr gegeben. Auch wenn das Verhältnis von Kap 28 im Verhältnis zu den anderen Reden als spannungsvolles beschrieben wird, muss diese Aussage nicht literarhistorisch verstanden werden. Und selbst in literarhistorischen Entstehungsmodellen gehört Ijob 28 nicht zwingend zu den letzten Texten, die der Ijobdichtung noch hinzugefügt worden sind. Das zeigt neuerdings Jürgen van OORSCHOT, der Ijob 28 bereits auf der redaktionellen Stufe der Zusammenfügung von ursprünglicher Ijobberzählung und ursprünglicher Ijobdichtung ansiedelt.<sup>25</sup>

Da ich keinen literarhistorischen Gesamtentwurf des Ijobbuchs vorlege und weil es mir um die Verbindungslinien von Ijob 28 zum Kontext des Ijobbuchs geht, werde ich mit entstehungsgeschichtlichen Aussagen zurückhaltend sein. Ich versuche allerdings zu zeigen, dass dieses Weisheitsgedicht an seinem Platz durchaus Sinn macht – diesen Befund hinsichtlich eines diachronen Entwurfs auszuwerten ist mit Sicherheit möglich, aber nicht Teil meiner Fragestellung.

#### 4. *Raum, Wert, Weisheit*

M.E. sind es vor allem zwei semantische Felder, die in Ijob 28 herangezogen werden, um Aussagen über die Weisheit zu treffen. Zum Ersten ist das der *Raum* unter Betonung seiner unzugänglichen Aspekte. Zum Zweiten wird der *Wert* der Weisheit durch den Vergleich mit anderen Gütern – Silber, Gold, Edelsteine –

<sup>22</sup> NEWSOM (2003) 170. Vgl. ZUCKERMAN (1991) 140: „... that the presence of a new voice that has drawn back from the rogh-and-tumble of debate to see things from a more dispassionate perspective.“

<sup>23</sup> NEWSOM (2003) 172.

<sup>24</sup> RICHARDS (1972) 324f. Allerdings wird Ijob 28 mit einigen „satanesken“ Veränderungen rezipiert: Der gesamte Abschnitt über das Handeln Gottes wird gestrichen. V 28 liegt im Mund von „Destruction and Death“ und lautet: „To know what is to be feared is Wisdom; to keep from ill-doing is understanding.“

<sup>25</sup> VAN OORSCHOT (2005).

profiliert. Wert, Raum und Weisheit stehen in einem komplexen metaphorischen Verhältnis. Die beiden metaphorischen Konzepte Raum und Weisheit einerseits, Wert und Weisheit andererseits betonen sowohl die Unzugänglichkeit der Weisheit als auch ihren hohen Wert. Aus dieser Kombination – Unzugänglichkeit und hoher Wert – entsteht eine kognitive Diskrepanz, die mit Begriffen wie Begehren oder Suchen umschrieben werden kann. Wäre die Weisheit unzugänglich, aber nicht wertvoll, dann wäre ihre Unerreichbarkeit kein Problem. Wäre sie andererseits zwar wertvoll, aber leicht zu finden, gäbe es kaum Handlungsbedarf. Diese beiden metaphorischen Konzepte sind nicht nur im vorliegenden Text auf eine Weise verbunden, die es m.E. erlaubt, von einer Gestalt, also von der kohärenten Strukturierung eines semantischen Felds (Weisheit) nach mehreren Metaphern zu sprechen.<sup>26</sup> Die Kohärenz der beiden metaphorischen Konzepte Weisheit und Raum bzw. Weisheit und Wert wird im vorliegenden Text noch durch mehrere Überschneidungen der semantischen Felder unterstrichen.

Unzugänglichkeit – eine Metapher, die auf Raumvorstellungen basiert – und Wert – eine Metapher, die auf sozialen Interaktionen basiert (Tausch) – gehören nicht zu gänzlich getrennten semantischen Welten, sondern überschneiden sich im vorliegenden Gedicht partiell im Wortfeld ‚Metalle‘ und ‚Edelsteine‘. Diese werden in der ersten Strophe hinsichtlich der schwierigen Bedingungen ihrer Gewinnung in den Blick genommen. In der zweiten Strophe werden einige dieser Stoffe wieder aufgenommen, nun aber, um ihren Wert hervorzuheben. Silber, Gold (in dieser wahrscheinlich am Prototypischen orientierten Reihenfolge<sup>27</sup> sowohl in V 1 als auch in V 15.17; Goldstaub auch in V 6) und Saphir werden im Kontext der schwierigen Bedingungen, sie zu erlangen, *und* im Zusammenhang mit dem unüberbietbaren Wert der Weisheit erwähnt.

Die Weisheit steht also sowohl zu Raumvorstellungen als auch zu Konzepten von materiellem Wert in metaphorischer Relation. Wenn ich von metaphorischen Relationen des Weisheitskonzepts spreche, dann meine ich nicht, dass es eine wörtliche Bestimmung dessen geben könnte, was Weisheit ist, und dass diese dann auf einen ihr fremden Bereich *übertragen* würde. Mit George LAKOFF und Mark JOHNSON beschreibe ich die metaphorische Relation so:

Das Wesen der Metapher besteht darin, daß wir durch sie eine Sache oder einen Vorgang in Begriffen einer anderen Sache bzw. eines anderen Vorgangs verstehen und erfahren können.<sup>28</sup>

Ich gehe davon aus, dass das semantische Feld der Weisheit im vorliegenden Text durch die Verbindung mit den Feldern „Raum“ und „Wert“ strukturiert wird. Weisheit und Raum bzw. Wert werden so miteinander verbunden, dass be-

<sup>26</sup> Vgl. LAKOFF/JOHNSON (2004) 100–102.

<sup>27</sup> VAN WOLDE (2003) 27.

<sup>28</sup> LAKOFF/JOHNSON (2004) 13.



stimmte Aspekte des Raums das erläutern, was diese Texte unter Weisheit verstehen. Die metaphorische Relation zwischen Weisheit und Raum bzw. Wert ist

- a) partiell: Nicht alles, was für Räume gilt, gilt auch für die Weisheit. Die metaphorische Relation hebt bestimmte Bereiche von Raum bzw. Wert hervor, um das Konzept von Weisheit zu strukturieren.
- b) Diese Metapher ist basal in dem Sinn, dass sie die Vorstellung von Weisheit nicht nur in diesem einen poetischen Text, sondern in der biblischen Sprache prägt. Das „Suchen“ und „Finden“ von Weisheit gehört zum gängigen biblischen Sprachgebrauch<sup>29</sup> und ist selbst Teil der Raummeter. Auch der unvergleichlich hohe Wert der Weisheit ist ein Topos, der in Modifikationen immer wiederkehrt.<sup>30</sup>

Wenn ich im Folgenden vom semantischen Feld der Weisheit spreche, dann beziehe ich auch Forschungsergebnisse mit ein, die aus erkenntnistheoretischen oder erkenntnisdiskutierenden<sup>31</sup> Fragestellungen erwachsen sind. Da hier mein Hauptinteresse nicht auf der lexikalischen Profilierung einzelner Begriffe liegt, sondern auf dem Erfassen von semantischen Konzepten, kann m.E. mit einem Wortfeld gearbeitet werden, zu dem die Begriffe חכמה, בינה, דעת, aber auch etwa Augen und Ohren gehören.<sup>32</sup> In manchen Begriffen – besonders deutlich ist das beim Hören und bei den Ohren – überschneiden sich zudem die Wortfelder Kommunikation und Erkenntnis (s. V 22b).

#### 4.1 Der Ort der Weisheit

In Bezug auf räumlich geprägte Konzepte sprechen LAKOFF und JOHNSON von „Orientierungsmetaphern“. Sie stellen fest, dass „die meisten unserer basalen Konzepte [...] nach einer oder mehreren Metaphern der räumlichen Orientierung organisiert werden.“<sup>33</sup> Das gilt insbesondere für intellektuelle Konzepte, die häufig eine physische und kulturelle Grundlage haben.<sup>34</sup> Ganz selbstverständlich sprechen wir vom hohen oder niedrigen Niveau einer Diskussion, von intellektuellem Tiefgang und von geistigen Höhenflügen. Universalisierungen in Bezug auf die Semantik ist mit Vorsicht zu begegnen. Dennoch zeigen Untersu-

<sup>29</sup> Spr 3,13; 8,1–4.32–26; Sir 24,7–8.19–22; Bar 3,9–4,4. NEWSOM (2003) 172, bringt die Vorstellung vom Suchen und Finden mit der Gattung Weisheitsgedicht zusammen. S.a. SCHELLENBERG (2002) 17, die neben דעת die Verben בקש pi. Und מצא als Erkenntniswörter nennt.

<sup>30</sup> Spr 2,4; 3,14f; 8,10.11.19; 10,20 (hier Silber in Vergleich mit der „Zunge des Gerechten“); 16,16; 22,1.

<sup>31</sup> Zu diesem Begriff, der eine Distanz zur Erkenntnistheorie als philosophischer Disziplin andeutet, s. SCHELLENBERG (2002) 24f.

<sup>32</sup> Vgl. FOX (1993) pass.

<sup>33</sup> LAKOFF; JOHNSON (2004) 26.

<sup>34</sup> Gegen FORTESCUE (2001) 35, der den lexikalischen Ausdruck geistiger Aktivität grundsätzlich mit Metonymie und nicht mit Metapher in Verbindung bringt.

chungen aus der kognitiven Linguistik, dass vergleichbare Strukturen und Konzepte das Sprechen über Erkenntnisvorgänge in unterschiedlichen Kulturen prägen.<sup>35</sup> Räumlich basierte Orientierungsmetaphern stehen hier häufig im Hintergrund.

Our conceptualisation, which is so pervasive that it mostly goes unnoticed, structures ideas or insights as entities, often as physical objects that can be localised in a spatial environment. It is by virtue of this basic conceptualisation that we think of ideas as things one can find, grasp, give, receive, and much more.<sup>36</sup>

Verknüpfung von Weisheit – also einem intellektuellen Bereich – mit Raum wird in Ijob 28 auf besondere Weise geleistet.

Wer von Kap 27 herkommend liest und nicht schon mit der Erwartung des Weisheitsthemas auf Ijob 28 stößt, wird von den ersten beiden Versen zunächst in die Welt der Edelmetalle eingeführt. Dass diese *verortet* werden, macht zumindest das Leitwort מְקוֹם deutlich.<sup>37</sup> Das Vokabular dieser ersten beiden Verse passt ganz zum Gegenstand. Gold, Silber, Eisen und Kupfer werden mit Handlungen in Verbindung gebracht, die tatsächlich zu den *termini technici* der Gewinnung von Edelmetallen gehören. Besonders deutlich ist das beim Verb וָקַץ, von dessen sieben Vorkommen es fünf in einen Zusammenhang mit wertvollen Metallen stellen.<sup>38</sup> Auch die Lexeme, die mit der Wurzel קָצַץ in Verbindung stehen, weisen eine deutliche Affinität zu Metallen auf.<sup>39</sup>

Die Begriffe von V 3–11 sind jedoch nicht mehr ausschließlich in diesem Feld zu Hause. V 3.4 zeichnen ein Bild von der Schwere und Außergewöhnlichkeit der Arbeit im Berg. Das dreifache מֵן in V 4 rückt die Arbeiter, die „Vergessenen“ weg von der menschlichen Gemeinschaft. In V 5–6 gerät die Erde in den Mittelpunkt des Interesses, was durch die Pendensstellung von אֶרֶץ in V 5a angezeigt wird. In V 7–8 ist die Verneinung לֹא ebenso dominant, wie es in V 4 (und 5a) der Gedanke des „weg von“, ausgedrückt in der Partikel מֵן, war. Verneint werden die Handlungsmöglichkeiten von Tieren, die damit hinter den

35 FORTESCUE (2001) pass.

36 VAN HECKE (2003) 147.

37 Manche AuslegerInnen leiten auch מוֹצֵא in V 1a räumlich ab, indem sie es mit dem Verb מוֹצֵא in Verbindung bringen. LXX übersetzt sowohl מוֹצֵא als auch מְקוֹם mit τόπος und parallelisiert die Begriffe auch weiter durch einen Relativsatz in 1a. BUBER/ROSENZWEIG übersetzen mit „Fundort“. Wahrscheinlicher aber ist eine Ableitung von קָצַץ, wobei sich das Herauskommen sowohl auf den Ort als auch auf den Vorgang der Kupellierung beziehen kann. Dabei wird das Silber von der Schlacke getrennt und kommt gerade nicht heraus, sondern bleibt im Gefäß liegen. VAN WOLDE (2003) 11f.20, betont, dass hier der gesamte Vorgang der Silbergewinnung ins Bild gebracht werden soll. Anders HABEL (1985) 389, der mit Hinweis auf 2 Kön 2,21 mit „source“ übersetzt.

38 Ijob 28,1; Ps 12,7; 1 Chron 28,18; 29,4. In Mal 3,3 bezieht sich das Verb direkt auf die Söhne, deren Läuterung wird aber mit jener von Edelmetallen verglichen.

39 VAN WOLDE (2003) 5.

Menschen zurückbleiben. Falke und Löwe dienen dazu, die Fähigkeiten der Menschen noch einmal stärker zu profilieren. Menschen betreten Wege, die von Falken noch nicht einmal erspäht werden. Dass das Handeln des Menschen machtvoll ist, wird durch die Wendung *יָדוּ שְׁלַח* ausgedrückt.<sup>40</sup> Das Umwühlen ist die einzige Handlung des Menschen in diesem Kontext, die zweimal genannt wird (V 5.9). V 10b und 11b fassen alles Handeln des Menschen zusammen und betonen die Wahrnehmung des Verborgenen. Insbesondere V 11b bereitet das neue Thema „Weisheit“ vor. Das Nomen *תְּעִלְמוֹת* kommt im Ijobbuch noch in einer Rede Zofars in Kap 11,6 vor. Dort geht es um die *תְּעִלְמוֹת חִכְמוֹה*, die Gott Ijob lehren soll. Hier ist es der Mensch, der die Verborgenen ans Licht führt – eine Aussage, die auch ganz unabhängig von der Bergbauvorstellung abstrakt verstanden werden kann.

So weit könnte also die erste Strophe dahingehend interpretiert werden, dass sie die Fähigkeiten des Menschen in Bezug auf die Gewinnung von Edelmetallen und Edelsteinen aus den Tiefen der Erde bewundernd hervorhebt.

Drei Brechungen mögen hier benannt sein:

1. Neben den genannten Stoffen können am ehesten die Verben *יָצַק* und *זָקַק* als *termini technici* des Bergbaus angesehen werden. Diese beschränken sich aber auf die ersten beiden Verse.<sup>41</sup> Diese ersten beiden Verse lösen die Assoziation des Bergbaus aus, die dann auch in den weniger spezifischen folgenden Versen weiter wirkt.

In conclusion, the two first verses of Job 28 contain prototypical Hebrew words from the conceptual domain of metallurgy: the names and sequence of the precious metals, the verb *z qaq*, ‚purify‘, in relationship with gold, the collocation of *y šaq*, to ‚cast‘, and copper, make it likely, that this conceptual or cognitive domain will be triggered in the contemporaneous reader’s mind. Once activated, the other verses are profiled against this setting.<sup>42</sup>

2. Die Handlungsfelder und Gegenstände gehen über die Vorstellungswelt des Bergbaus nicht nur einfach hinaus, sondern spielen zwei weitere semantische Felder ein, die im Verlauf von Ijob 28 eine große Rolle einnehmen werden: Weisheit einerseits und Gottes Handeln andererseits. Zwischen den semantischen Feldern Weisheit und Bergbau gibt es in diesem Gedicht mehrere Überschneidungen (etwa die Verben *חָקַר*<sup>43</sup>, *יָדַע*<sup>44</sup>,

<sup>40</sup> Ob der Feuerstein Objekt des Handelns des Menschen oder das *כּ* instrumental zu verstehen ist, es also um Werkzeuge aus Feuerstein geht, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle.

<sup>41</sup> Ellen VAN WOLDE (2003) 28, führt auch noch *צָרַף* an, das an vier Stellen in Kombination mit Metallen erscheint. Dieses Lexem ist aber so häufig, dass mir dieser Befund nicht so signifikant erscheint.

<sup>42</sup> VAN WOLDE (2003) 23f.

<sup>43</sup> V 3.27.

רָאָה<sup>45</sup> und neben den wertvollen Gegenständen auch Begriffe wie אֲרִיץ<sup>46</sup>, עֵץ<sup>47</sup>, יִקָּר<sup>48</sup> und רָרַךְ<sup>49</sup>). Hervorzuheben sind solche hier im Kontext Bergbau verwendeten Begriffe, die nicht nur in Ijob 28 Brückenfunktion haben, sondern auch sonst weisheitliche Assoziationen wecken. Das gilt insbesondere für Verb und Nomen der Wurzel חָקַר. Dieses Verb wird in Ijob 28 mit Mensch und Gott als Subjekt ausgesagt und kommt in Bezug auf Verborgenes häufig mit Gott als Subjekt vor.<sup>50</sup> Ed GREENSTEIN hat zudem bemerkt, dass viele der hier genannten Handlungen normalerweise von Gott ausgesagt werden<sup>51</sup>. Einige der Handlungsräume gehören zu Gottes Domäne, etwa der mit der Handlung „der Finsternis ein Ende zu setzen“ verbundene Handlungsraum – eine vergleichbare Handlung wird von Gott als Subjekt in Jes 42,16 ausgesagt. Gott ist es auch, der Verborgenes erforscht, z.B. in Ps 44,22, wo er auch die תַּעֲלָמוֹת לֵב kennt. Schon in 28,24 ist es Gott, der bis zu den Enden (קְצוֹת) der Erde sieht. Während es in Ijob 9,5 Gott ist, der die Berge umwälzt, ist es in 28,9 der Mensch.

Ich würde nicht so weit gehen wie GREENSTEIN, der auf der Basis dieser Überlegungen Gott als Subjekt von V 3–11 liest und Kap 28 als Ende der Elihu-Reden postuliert. Das *double entendre* in Kap 28 – wie Katherine DELL es nennt<sup>52</sup> – ist beabsichtigt. Dass Menschen hier Handlungsfelder beschreiten, die anderswo Gott zugeschrieben werden, indiziert keine Verschiebung der Handlungen in die Sphäre Gottes, sondern eher eine Brechung in der Wahrnehmung der menschlichen Leistungen, die auch durch die anderen hier ausgeführten Beobachtungen bestärkt wird.

3. Diese menschlichen Leistungen sind nicht ausschließlich positiv zu werten. Sie gehen einher mit Zerstörung, sind nicht produktiv. Diese Dimension wird vor allem in Kontrast zum Schöpfungshandeln Gottes deutlich, das in V 23–27 dargestellt wird. Die Menschen verhalten sich in Bezug auf die Erde destruktiv, sie brechen auf, wühlen um, binden ab ...<sup>53</sup> Vergleichbares Handeln in Bezug auf die Weisheit ist nicht zielführend – das legt das Gedicht nahe.
4. Schließlich steht die Syntax in scharfem Kontrast zur semantischen Entfaltung der menschlichen Macht. Der Mensch als Subjekt kommt eigent-

44 V 7.23.

45 V 10.24.27.

46 V 5.13.24

47 V 7.10.21.

48 V 10.16.

49 V 8.23.26.

50 GREENSTEIN (2003) 268, nennt Jer 17,10; Ps 44,22; 139,1.23. Für Jer 31,37 gehört sogar die Unerforschlichkeit der Grundfesten der Erde zum Bestand von Schöpfung und Bund.

51 GREENSTEIN (2003) 267.

52 DELL (1995) 119.

53 Vgl. VAN WOLDE (2003) 33; ZIMMERMANN (1994) 92.

lich nicht vor. Seine Einführung ist so unspektakulär wie mehrdeutig. Wir erschließen den Menschen als Subjekt von pluralischen oder passiven Formulierungen, bis in V 3 der Mensch als logisches Subjekt von שִׁים erscheint und das הוּא ganz selbstverständlich mit diesem Menschen identifiziert wird. Ausdrücklich genannt wird der Mensch – אָנוּשׁ – aber in V 1–12 nur an einer Stelle: Fern vom Menschen hängen die Vergessenen (V 4). Dieser V 4 benennt zwar Untergruppen, aber gerade nicht die Menschen als solche. Menschliche Subjekte sind entweder implizit zu erschließen oder meinen nicht den Menschen schlechthin (V 4). Wo Menschen Subjekte sind, werden also gerade keine anthropologischen Aussagen gemacht.

Besonders auffällig ist das in V 9 und V 5. In V 9 wäre nach all den Tieren und der in Bezug auf sie verneinten Handlungen ein betontes menschliches Subjekt zu erwarten. Stattdessen ist das Subjekt wiederum implizit aus dem Verb zu erschließen, das eigentlich grammatikalisch noch auf den Löwen von V 8 zurückweisen müsste. Auch in V 5a fehlt der Mensch als Subjekt. Das Brot geht aus der Erde hervor. Ein Vergleich mit Ps 104,14 kann diesen Akzent deutlich profilieren. Dort heißt es:

צְמִיחַ חֲצִיר לְבִהֵמָה וְעֵשֶׂב לְעִבְדַת הָאָדָם לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן־הָאָרֶץ:

Er (Gott) lässt Gras sprießen für das Vieh  
und Pflanzen für die Arbeit des Menschen,  
um Brot hervorzubringen aus der Erde.

In Ps 104 ist es der Mensch, der durch seine Arbeit aus den Gütern der Erde Brot gewinnt,<sup>54</sup> in Ijob 28 liegt das Gewicht ganz auf der Erde, die das Brot hervorbringt.<sup>55</sup> Alle menschlichen Leistungen also sind gerade nicht explizit als solche benannt, sondern werden dem Menschen als logischem Subjekt im Leseprozess zugeschrieben. Das erste Mal Subjekt ist der Mensch – אָנוּשׁ – in V 13, gerade da, wo es um sein Nichtwissen geht. Erst in der verneinten Handlung wird der Mensch als Subjekt explizit genannt. Erst dort, wo die Grenzen seines Handelns aufgezeigt werden, steht der Mensch unzweideutig als Handelnder fest.

Bevor aber der Mensch als Subjekt benannt wird, münden die Ausführungen zu den Orten von Silber, Gold und Edelsteinen, zu den Tiefengrabungen der Menschen und zu ihrer Kompetenz, Wege zu beschreiten, die nicht einmal das scharfäugigste aller Tiere wahrzunehmen vermag, in eine Frage, die den Wert all diesen Könnens mit einem Handstreich in Zweifel zieht:

<sup>54</sup> Vgl. ZENGER (1994) 38.

<sup>55</sup> Zur Bedeutung der Erde in Ijob 28 s. DELL (1995) pass.

Und die Weisheit – wo ist sie zu finden?  
 Und wo ist der Ort des Verstehens? (V 12)

Diese doppelt formulierte Frage verschiebt den Fokus auf ein Terrain, das terminologisch zwar vorbereitet, aber noch nicht angesprochen worden war: die Weisheit. Dass eine Antwort auf diese Frage nur kurz angedeutet wird, da im Folgenden gerade nicht vom Ort, sondern vom Wert der Weisheit die Rede ist, stützt die oben vorgestellte Gliederung, nach der der Refrain den Schluss dieser Strophe bildet, nicht die Überschrift der nächsten. So nimmt dieser erste Refrain das räumliche Begriffsfeld aus Strophe 1 und 2 auf, um es mit dem in dieser Ausdrücklichkeit neuen Feld der Weisheit zu verknüpfen.

#### 4.2 Der Wert der Weisheit

Stilistisch war der Abschnitt 28,13–19 schon in V 7.8 vorbereitet worden. Wie dort, so prägen auch hier die Negationen die Darstellung. In 28,13–19 ist die Verneinung durch  $\text{לֹא}$  10x, diejenige durch  $\text{אֵין}$  1x gegeben. Mit Ausnahme der beiden Redeeinleitungen V 14, die aber verneinte Aussagen einführen, sind alle Sätze dieses Abschnitts negiert. V 13.14 nehmen den Faden der ersten und zweiten Strophe wieder auf und betonen die Unzugänglichkeit der Weisheit. V 15–19 entwickeln das Bild vom hohen Wert der Weisheit, der durch kein noch so wertvolles Gut übertroffen werden kann. Von Anfang an steht der Wert der Weisheit unter einem doppelt negativen Vorzeichen:

- a. Die Weisheit kann mit keinem anderen Gut an Wert verglichen werden. Ihr Wert ist immer größer.
- b. Die Weisheit ist unzugänglich. Der Mensch kennt den Weg zu ihr nicht, und sie lässt sich im Land der Lebenden nicht finden.

Die Ausführungen vom Wert der Weisheit werden sofort auf der Folie ihrer Un erreichbarkeit gehört. So entsteht eine kognitive Diskrepanz, eine Spannung zwischen Wollen und Können, die erst im weiteren Verlauf des Gedichts aufgelöst wird.

Die Bildwelt wird in diesem Abschnitt verlagert. In Kontinuität mit V 1–12 bleiben die Edelmetalle und -steine im Fokus des Interesses, die Weisheit als Gegenstand kommt nun aber explizit hinzu. Das Handlungsfeld wird zudem vom Bergbau zum Tausch verlagert, von der Arbeit am natürlichen Material zur sozialen Interaktion. „Nicht, daß der Erwerb von Weisheit *höher* zu achten sei als der anderer Kostbarkeiten, ist hier betont, sondern daß es sich um kategorial *Unvergleichliches* handelt.“<sup>56</sup> Insofern differiert die Aussagerichtung dieses Bilds von derjenigen der  $\text{בֵּין טוֹב}$ -Sprüche (z.B. Spr 3,14; 16,16), die von einem

<sup>56</sup> EBACH (1996) 60.

„besser – als“ ausgehen.<sup>57</sup> Das Bild vom Tauschwert der Weisheit ist dort impliziert, wo vom Erwerb der Weisheit die Rede ist (etwa Spr 4,5.7). In diese Denkbewegung gehören auch die Sprüche hinein, die von der Weisheit als höchstem Gut handeln. In Ijob 28,15–19 wird die *Terminologie* des Erwerbens gar nicht bemüht. Der Vergleich von Weisheit und Kostbarkeiten zielt ganz darauf ab, die Unvergleichlichkeit der Weisheit herauszustellen und impliziert so, dass Weisheit auch auf dem Weg des Erwerbs nicht zu haben ist. „This higher level wisdom cannot be bought; she is totally inaccessible by any normal human means of acquisition.“<sup>58</sup>

Mit der Unmöglichkeit, die Weisheit zu *erwerben*, ist aber das Problem ihrer Unzugänglichkeit nicht gelöst. Die Wiederholung der Frage von V 12 in V 20 zeigt, dass die Ausführungen von V 13–19 an der Grunddiskrepanz nichts geändert haben. Der Ort der Weisheit ist immer noch fragwürdig. Eine Nuance verschiebt sich allerdings von V 12 zu V 20. Ist die Weisheit in V 12 Subjekt des Sich-Finden-Lassens, also passiv, wird sie in V 20 aktiv dargestellt: Sie „kommt“ von einem Ort. Diese Handlung reicht aber m.E. nicht aus, die Weisheit hier als Personifikation wie in Spr 8 und Sir 24 zu begreifen.<sup>59</sup>

Zusammenfassend sollen noch einmal folgende Züge der ersten drei Strophen (28,1–20) benannt werden:

1. Das Thema von V 1–11 ist der Bergbau. Dass es um Weisheit geht, wird – trotz des schillernden Vokabulars – erst in V 12 deutlich.
2. Die Fähigkeiten des Menschen werden gebrochen dargestellt. Hier ist vor allem das Fehlen des expliziten Subjekts „Mensch“ hervorzuheben. Der אָנוּ ist Subjekt erst seines Nichtwissens in V 13.
3. Die dritte Strophe greift zunächst auf die räumliche Unzugänglichkeit der Weisheit zurück, um anschließend ihren hohen Wert und ihre Unbezahlbarkeit festzustellen.
4. Aus der Verknüpfung von hohem Wert und Unerreichbarkeit entsteht eine kognitive Diskrepanz, die auf eine Fortführung des Gedankengangs drängt.

### 4.3 Gott und Weisheit

Nachdem V 21 noch einmal die Verborgenheit der Weisheit vor den Augen aller Lebewesen – auch der Vögel – festgestellt hat, bringt V 22 eine überraschende Wende. Anders als Urflut und Meer, die nur negative Auskunft geben

---

<sup>57</sup> Die Zusammenstellung von Weisheit mit wertvollen Materialien kann unterschiedliche Aussagerichtungen haben. Neben den oben erwähnten etwa auch die Vorstellung von Weisheit (bzw. ihren Äquivalenten) als Schmuck (Spr 3,21; 4,9) oder als Quelle von Reichtum (Spr 8,18; 10,16).

<sup>58</sup> HABEL (1985) 398.

<sup>59</sup> Gegen HADLEY (1995) 239-242.

konnten, kommen nun die Kräfte der Unterwelt zu Wort. Sie haben von der Weisheit gehört. Abadon und Tod bilden einen harschen Kontrast zu den Lebewesen von V 21. Wenn *ihnen* die Weisheit zugänglich ist, dann ist sie den Lebenden tatsächlich verborgen. Aber auch der Zugriff von Abadon und Tod auf die Weisheit ist eingeschränkt. Sie haben von ihr gehört. Dass das שׁמֵעַ von V 22b wirklich die skeptischen Assoziationen des deutschen „Hörensagens“ trägt,<sup>60</sup> würde ich bezweifeln. Sicher ist, dass es sich um eine gegenüber anderen Möglichkeiten defizitäre Form der Wahrnehmung handelt. Das wird im einzig anderen Beleg des Ijobbuchs auch deutlich, wo das Hören gegenüber der Gotteschau zurückfällt (42,5). Immerhin wird zum ersten Mal im Gedicht mit der Weisheit eine positive Aussage verbunden.

Diese bereitet V 23ff vor, wo an exponierter Stelle אלהים als Subjekt eingeführt wird. Mit Gott als Subjekt werden nun positiv alle Verbindungslinien zur Weisheit dargestellt, die zuvor nur negativ oder im Modus der Frage präsent waren. Mit den Stichworten בִּין דֶרֶךְ, יָדַע und מִקּוֹם knüpft V 23 an negierte oder in Frage gestellte Möglichkeiten an. Gott sind Zugänge eröffnet, die den Tieren verborgen (V 7f) und für die Menschen fragwürdig (V 12.20) waren. Merkwürdigerweise werden Gott hier aber nur teilweise spezifisch göttliche Handlungen zugeschrieben. Das Erblicken (נָבַט) wird im Buch Ijob sonst nur von menschlichen Subjekten ausgesagt, dasselbe gilt für das Verstehen (יָחַי hi.), ein Verb, das in allen Stämmen eher selten mit Gott als Subjekt zusammen gebracht wird.<sup>61</sup> V 23–27 „portrays God exercising cognitive skills to discover Wisdom. God, the Sage, pursues research that humans cannot match.“<sup>62</sup> Zusammen mit den oben gemachten Beobachtungen über die im ersten Teil des Gedichts von Menschen ausgesagten Handlungen, die sonst dem göttlichen Handlungsspektrum angehören, wird hier eine Verschränkung von menschlichem und göttlichem Handeln angedeutet, die den Weg für die Synthese in V 28 ebnet.

Mit dem in der Parallelstellung als Merismus zu bezeichnenden אֲרִיץ und שׁמֵיִם führt V 24 Schöpfungsterminologie ein, sodass die weiteren Handlungen Gottes in diesem Horizont gehört werden. Es sind jeweils vier Handlungen, die Gott an der Welt und an der Weisheit vollzieht.<sup>63</sup> Gottes Verhältnis zur Weisheit wird also im Kontext des Schöpfungshandelns interpretiert. Weisheit und Schöpfung stehen in einem engen Verhältnis. Wie jedem anderen Bestandteil der Schöpfung gebührt auch der Weisheit ein spezieller Ort.<sup>64</sup> Die fundierende

<sup>60</sup> So etwa die Elberfelder Übersetzung und die Übersetzung von Martin BUBER. Die revidierte Lutherbibel hat gar „nur ein Gerücht“.

<sup>61</sup> יָדַע mit Gott als Subjekt im Ijobbuch: 11,11; 23,10; 28,23; 35,15.

<sup>62</sup> HABEL (2003) 291.

<sup>63</sup> Scott HARRIS (1983) pass., bezieht das vierfache ePP in V 27 auf vorangehende Satzinhalte und damit auf die Schöpfung anstelle der Weisheit. Ich halte diesen Vorschlag weder syntaktisch noch in Bezug auf die Bewegung des Gedichts für überzeugend.

<sup>64</sup> HABEL (2003) 290f.



Raummetaphorik wird hier aufgenommen und im Horizont der Schöpfungstheologie vertieft. Mit dem Gewicht des Windes (V 25 vgl. V 15) und vielleicht auch mit dem merkwürdigen Begriff des Zählens (V 27) wird die Wertmetaphorik ins Schöpfungshandeln eingebunden.

Besondere Bedeutung hat das Verb חקר. Es fasst wohl die ersten drei Handlungen zusammen<sup>65</sup> und weist zurück auf V 3. Dort war es der Mensch, der die letzten Dunkelheiten, hier ist es Gott, der die Weisheit erforscht. Das Verb gehört eigentlich in den Bereich der Kognition und damit zur weisheitlichen Terminologie. Sein Gebrauch im Kontext des Bergbaus ist untypisch. Es verbindet auf besondere Weise beide semantischen Felder.<sup>66</sup>

Dass die Weisheit Objekt des Erforschens ist, sagt etwas über ihre Qualität. Anders als der Begriff בִּקְשׁ pi. bezieht sich חקר nicht auf einen verlorenen Gegenstand, sondern auf ein Objekt, dessen Ausmaße und Beschaffenheit unbekannt sind. Die Weisheit hat Dimensionen, die sich – auch Gott – erst durch intensive Beschäftigung mit ihr erschließen.

Würde das Gedicht mit V 27 schließen, wie es literarhistorische Entwürfe immer wieder vorgeschlagen haben,<sup>67</sup> dann wäre für die Menschen das Problem der Zugänglichkeit von Weisheit nicht gelöst. Weisheit wäre dann nicht einmal partiell erreichbar, sondern ihr Zugang bliebe gänzlich ein Privileg Gottes. So weit ginge nicht einmal der „Skeptiker“ Kohelet, für den „[d]as fehlende Erkenntnisvermögen [...] zum wesentlichen Unterscheidungsmerkmal der Toten von den Lebenden [wird]; die Erkenntnisfähigkeit selbst erweist sich dadurch als eines der grundlegendsten Merkmale des Lebens insgesamt.“<sup>68</sup> Was nach der Darstellung von

1. Wert und Verborgenheit der Weisheit für die Menschen und
2. der Zugänglichkeit der Weisheit für Gott

noch fehlt, ist eine Synthese. Diese bietet V 28, der in der Beziehung zu Gott den Schlüssel zur Weisheit sieht. Dieser Vers ist semantisch eng mit seinem unmittelbaren und mittelbaren Kontext verknüpft. Die Zusammenstellung von חכמה und בינה aus V 12.20 wird aufgegriffen. Sie kommt im Ijobbuch noch in den Gottesreden vor, wobei die beiden Begriffe hier und in den weiteren 13 Belegen der Hebräischen Bibel immer in dieser Reihenfolge stehen. Das Motiv der

<sup>65</sup> HABEL (2003) 293.

<sup>66</sup> ELLEN VAN WOLDE (2003) 24, schließt daraus, dass das Verb in V 3 metaphorisch gebraucht wird, zumal es syntaktisch auffällig nur hier in der Partizipialform zu finden ist. Diese Deutung verstärkt [oder: unterstreicht] noch einmal die Kritik an der Vorstellung eines wörtlichen Bereichs (Bergbau), der auf einen abstrakten Bereich (Weisheit) metaphorisch übertragen wird. AITKEN (2003) 131f, interpretiert ähnlich: „This would support that interpretation that it is not a metaphor of mining, in which God (or a miner) is searching for all sorts of precious stones, but that it is a picture of God seeking Wisdom, who is presented in sapiential terms as gold and silver (28:1).“

<sup>67</sup> Z.B. FOHRER (1963) 392; ZIMMERMANN (1994) 85.

<sup>68</sup> SCHELLENBERG (2002) 194.

Verbindung von Weisheit und Gottesfurcht ist bekannt.<sup>69</sup> Im Kontext von Gottesfurcht kommen beide Begriffe (חַכְמָה und בִּינָה) zusammen nur noch in Spr 9,10 vor. Auch wenn der Gedankengang von anderer Stelle her vertraut ist, machen es die unterschiedlichen Formulierungen doch schwer, von einer Formel zu sprechen. Immerhin ist die Bindung an die Formulierung יְרֵאת יְהוָה – an allen anderen Stellen mit Tetragramm – so stark, dass in Ijob 28,28 das außergewöhnliche אֲדָנִי steht. Da der Gottesname in den Reden des Ijobbuchs (außerhalb des Rahmens) nur in 12,9 vorkommt, ist die Verwendung von אֲדָנִי mit der Vermeidung des Tetragramms im Ijob-Dialog (vgl. יְרֵאת שְׂרִי in Ijob 6,14) und vielleicht auch schon mit dem Ersetzungsprozess des Tetragramms in Verbindung zu bringen. יְרֵאת אֲדָנִי kommt in der hebräischen Bibel nur hier vor.

Die Rede von der יְרֵאת יְהוָה findet sich demgegenüber vor allem in weisheitlicher Tradition 22x [...]. So wird man hier (Ijob 28,28) einen der Fälle zu sehen haben, in denen der normalerweise übliche Gottesname durch das Herrenprädikat ersetzt wurde, zumal auch hier wieder die Übersetzung ‚mein Herr‘ wenig Sinn ergibt.<sup>70</sup>

Die Wendung „vom Bösen weichen“ kommt weder so noch in ähnlicher Weise an den anderen Belegstellen der Verbindung von Weisheit und Gottesfurcht vor. Die Kombination aus Gottesfurcht und Vermeidung des Bösen ist Teil der Beschreibung Ijobs in 1,1. Von höchster auktorialer Stelle – dem Erzähler – wird also Ijob bestätigt, jene Kriterien zu erfüllen, die laut der Stimme Ijobs in 28,28 die Möglichkeit des Menschen beschreiben, Weisheit zu erlangen.

Es stellt sich die Frage, ob die Weisheit Gottes und die Weisheit der Menschen identisch sind, eine Frage, die Jürgen van OORSCHOT negativ beantwortet. Er sieht

eine dem Menschen grundsätzlich verborgene, kosmische Weisheit in vv. 1-27 und die dem Menschen zugewiesene Weisheit als Gottesfurcht in v. 28. Dabei hebt die zweite Weisheit, die Gottesfurcht, die Verborgenheit der ersten Weisheit nicht auf. Sie setzt diese in dem hier vorgetragenen Verständnis gerade voraus.<sup>71</sup>

Die Weisheit der Menschen ist aber m.E. gerade keine andere als die von Gott ausgesagte. Hier wird kein Gegenüber von zwei unterschiedlichen Weisheitsbegriffen konstruiert. Gerade die Verbindung von חַכְמָה mit בִּינָה in V 12.20 und 28, einem Begriff, der sonst immer die dem Menschen zugängliche Weisheit repräsentiert,<sup>72</sup> spricht dafür, dass die Weisheit, die Gegenstand des Handelns Gottes ist, keine andere ist als die, die – über die Vermittlung der Gottes-

<sup>69</sup> Spr 1,7; 2,5; 9,10; 15,33; Ps 111,10; Sir 1,14.

<sup>70</sup> RÖSEL (2000) 204.

<sup>71</sup> VAN OORSCHOT (1994) 187.

<sup>72</sup> Der Begriff בִּינָה wird in der ganzen hebräischen Bibel auf Gott bezogen. ZIMMERMANN (1994) 92f.

beziehung – dem Menschen zugänglich ist. Damit erfolgt zwar eine starke Theologisierung der Weisheit, diese bleibt aber im Blick auf Gott und auf die Menschen dieselbe.

## 5. Vernetzungen im Ijobbuch

### 5.1 Kein Ich und kein Du – das (un)kommunikative Setting des Gedichts

Die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Erkennens ist im Ijobbuch zentral. Sie wird im Gesprächsteil immer wieder gestellt und steht häufig in Zusammenhang mit der Thematisierung gelingender oder scheiternder Kommunikation. Annette SCHELLENBERG sieht einen Zusammenhang zwischen der im Ijobbuch zentralen Leidensthematik und der Frage nach dem Erkennen darin, dass „die Suche nach Antworten auf das so beunruhigende Leiden Hiobs aufs engste mit der Beurteilung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit verbunden ist.“<sup>73</sup>

Im Kontext des Redeteils fällt Ijob 28 dadurch auf, dass es weder direkte Anreden noch Ich-Aussagen enthält. Damit unterscheidet sich dieses Kapitel vom Vorhergehenden. In Kap 27 werden die Freunde zum letzten Mal direkt angesprochen. In den Ijobreden sind das Ansprechen der Freunde oder auch Gottes gängig, wenn auch nicht jede Rede Ijobs ein dialogisches Element in Form einer direkten Anrede der Freunde enthält. Für die Freundesreden gilt anderes: Mit Ausnahme der letzten Bildad-Rede in Kap 25, die auch rein quantitativ aus dem Rahmen fällt, wird Ijob in jeder der Reden angesprochen. In Ijobs Reden fehlt die direkte Anrede der Freunde im ersten Redegang in Kap 3, der Eröffnungsrrede, und in Kap 9–10, wo allerdings die Anrede Gottes breiten Raum einnimmt. Im dritten Redegang enthält die Rede Ijobs in Kap 23–24 keine Anrede, weder an die Freunde noch an Gott. Insgesamt also ist das Fehlen direkter Anrede ungewöhnlich. Ijob wendet sich ab Kap 28 nicht mehr an die Freunde, und in der Schlussrede Kap 29–31 sind die Anreden an Gott spärlich (30,20–23). Erst wieder die Elihu-Reden und die Gottes-Reden werden die dialogische Anredestruktur fortführen.<sup>74</sup>

Mit Kap 28 kommt es zu einem Wendepunkt im repräsentierten Beziehungsgeschehen. Dieser Wendepunkt ist auch insofern außergewöhnlich, als nicht nur die Anreden, sondern auch das Ich gänzlich fehlen. In allen Reden zuvor hatte Ijob seine Person thematisiert. Diese Selbstthematisierung Ijobs fällt in Kap 28 weg und setzt erst in 29,2 wieder ein. In den Passagen direkter Anrede werden immer wieder Möglichkeit, Quellen und Grenzen von Erkenntnis angesprochen (etwa in 5,27). Oft wird mit der Frage nach der Erkenntnis auch die Kommuni-

<sup>73</sup> SCHELLENBERG (2002) 209.

<sup>74</sup> Dazu ausführlicher MÜLLNER (2003) 173-178.

kation zwischen den Gesprächsteilnehmern zum Thema gemacht (etwa in 6,24ff oder in 13,5ff).

Das Fehlen dialogischer Stilmittel gibt anderen Denkformen Raum. Eine Zusammenfassung oder Aufnahme zentraler Themen des bis dahin geführten Dialogs, wie etwa die Gerechtigkeit Gottes und das Leiden des Unschuldigen, wäre zu erwarten. Diese im Ijobbuch verhandelten Inhalte werden aber nun gerade nicht noch einmal zum Thema gemacht. Kap 28 greift eine andere Linie auf, die bereits während der vorangehenden Auseinandersetzungen eine Rolle gespielt hat, nämlich die Frage nach Erkenntnis und Weisheit. Damit erweist sich die Epistemologie als Schlüsselthema des Ijobbuchs. Sie ist durchgängig in den Reden präsent und wird hier zum Hauptgegenstand erhoben. Losgelöst von konkreten kommunikativen Zusammenhängen – und damit auch von den Vorwurfsstrukturen, die bislang eine Rolle gespielt haben – stellt Ijob die Frage nach der Weisheit in den Raum und zeichnet ein skeptisches Bild der menschlichen Möglichkeiten. So beschließt dieses Weisheitsgedicht die Auseinandersetzung Ijobs mit seinen Freunden.

The Hymn to Wisdom thus serves a valuable function by setting the Joban debate in perspective: If questions about the nature of God cannot be answered by mere mortals, then the Hymn, in most elegant fashion, explains why this is necessarily so.<sup>75</sup>

Während die Inhalte des Gedichts (etwa die Kosmologie als Grenze der menschlichen und Erweis der göttlichen Möglichkeiten) auch an anderen Stellen des Ijobbuchs eine Rolle spielen, ist die Form im Kontext des Buchs einzigartig. Wer das Ijobbuch nicht nur als eine Auseinandersetzung über Inhalte, sondern als Gespräch zwischen Formen und Gattungen versteht, kann erkennen, dass das Gedicht sich nicht nur inhaltlich, sondern auch formal zu den beiden Grundgattungen Erzählung und Gespräch verhält. Es nimmt die monologische Position der Erzählung mit ihrer Privilegierung der Erzählerrolle auf und ist gleichzeitig sowohl durch die poetische Form als auch durch die Stilisierung als Stimme Ijobs in das Gespräch eingebunden. Insofern ist es hier – am Ende des Gesprächs zwischen Ijob und seinen drei Freunden an der richtigen Position. Der Weisheitsdialog zeigt als Gattung die Grenzen der menschlichen Erkenntnis auf, da er die unterschiedlichen Positionen in ihrer Rivalität präsent hält.<sup>76</sup> Wenn wir dazu tendieren, uns immer schon mit Ijob gegen die Freunde zu verbünden, haben wir unsere „generic competence“ verloren, so hat es Carol NEWSOM jüngst in einem Vortrag ausgedrückt.<sup>77</sup> Der Dialog kann aufhören, er ist aber nicht an ein Ende gekommen. Das Weisheitsgedicht verhält sich dazu, indem es nicht eine der Positionen privilegiert, sondern die Grenzen der Positionalität selbst auf-

---

<sup>75</sup> ZUCKERMAN (1991) 142.

<sup>76</sup> NEWSOM (2003) 197.

<sup>77</sup> NEWSOM (2005).

zeigt.<sup>78</sup> Sein Ende bindet sich zurück an Ijob 1,1. Weisheit ist genau das, was Ijob lebt. Insofern wird Ijob hier schon in einer ersten „kleinen“ Gottesrede Recht gegeben. Das heißt aber nicht, dass das Ijobproblem nun gelöst ist. Wir wissen nun – anders als in 1,1, dass Weisheit und Wohlergehen nicht Hand in Hand gehen müssen. Das Weisheitsgedicht installiert Ijob wiederum als Weisen und Rechtschaffenen (was von den Freunden in Frage gestellt worden war), es suspendiert aber Ijobs zentrale Frage nach der Gerechtigkeit. Die Verlagerung der Aufmerksamkeit von der Gerechtigkeit<sup>79</sup> auf die Weisheit betrachtet NEWSOM als interpretative Gewalt gegenüber Ijob.<sup>80</sup> Da ich das Gedicht, anders als NEWSOM, als Stimme Ijobs lese, sehe ich darin eher die Markierung einer Grenze in Richtung der Freunde. Nicht noch einmal das zu betonen, was schon mehrfach gesagt ist, nämlich dass die Freunde in Ijobs Augen mit ihren „windigen Worten“ (16,3a) der Tod der Weisheit (12,2) seien, sondern auszusteigen aus dem Vorwurfs-Diskurs, um die rechte Erkenntnis und den Zugang zur Weisheit selbst in Frage zu stellen – das richtet sich nicht gegen Ijob, sondern ist Zeichen für die Dynamik des Weisheitsgesprächs, in dem nun die Möglichkeiten von Erkenntnis grundsätzlich befragt werden.

## 5.2 Die Grenzen der Erkenntnis

Dass das menschliche Erkennen an Grenzen stoßen kann, ist im Kontext des Ijobbuchs nicht neu. Ijob 28 ist nicht der (in der Lesereihenfolge) erste Text des Ijobbuchs, der das ungebrochene Vertrauen in die menschliche Erkenntnisfähigkeit in Frage stellt. Die eigene Erfahrung, die Überlieferung und sogar – für weisheitliches Denken ungewöhnlich – die persönliche Offenbarung werden von den Freunden recht ungebrochen als Erkenntnisquellen benannt und zur Argumentation herangezogen. Es ist wohl kein Zufall, dass in der ersten Elifas-Rede alle diese Erkenntnisquellen eine Rolle spielen.<sup>81</sup>

Wo die Inhalte strittig sind, muss auf den Akt des Erkennens rekurriert werden. Man wird zwar nicht von einer Krise der Weisheit reden müssen, die sich im Ijobbuch ausspricht, wohl aber „von Lebendigkeit und Kühnheit der intellektuellen Tradition der Weisheit Israels in Auseinandersetzung mit neuen Erfahrungen“ – so Johannes MARBÖCK.<sup>82</sup> Dass es im Ijobbuch um traditionelle Inhalte geht, die zur Reflexion der Erfahrung des Protagonisten nicht taugen, ist unstrittig. Die kognitive Diskrepanz zwischen Tradition und Erfahrung macht eine Reflexion nötig, die über die Inhalte hinaus das Wissen selbst thematisiert.

<sup>78</sup> Gegen NEWSOM (2003) S. 179. Sie betrachtet den „Besitz der Weisheit“ als höchsten durch das Gedicht vertretenen Wert.

<sup>79</sup> 17x צדק, 7x צדיק, 7x צדק, 4x צדקה im Ijobbuch.

<sup>80</sup> NEWSOM (2003) 177.

<sup>81</sup> 4,8.12; 5,27ff.

<sup>82</sup> MARBÖCK (1999) 123.

Zofar wirft in 11,6–12 die Frage nach menschenmöglichem Erkennen auf. Ähnlich wie in Ijob 28 wird dieses skeptisch mit der Größe der Schöpfung in Verbindung gebracht. Ähnlich wie in Ijob 28 werden auch dort Raumvorstellungen von Größe, Höhe und Tiefe evoziert, um das menschliche Erkennen davon abzusetzen. Ähnlich auch wie in Ijob 28 wird demgegenüber die Erkenntnisfähigkeit Gottes profiliert. Als markante Stichwortverbindungen sind zu nennen:

- Die **תעלומות** der Weisheit (V 6 vgl. 28,11.21). In Bezug auf die Erdschätze ist der Mensch zwar in der Lage, Verborgenes ans Licht zu führen (28,11), Weisheit und Verstehen aber sind allem Lebendigen verborgen (28,21). Für Zofar ist es Gott, der die verborgene Weisheit lehren kann.
- Die Grenze (**תכלית**) bezieht sich in Ijob 28,3 auf die enormen Möglichkeiten des menschlichen Forschens (in der Erde!), in 11,7 geht es um die Grenze Gottes und die Frage, ob Ijob sie finden kann, will oder darf.

Weitere verbindende Stichworte sind Himmel, Erde, Scheol, Maß, erkennen und die Wurzel **חקק**. Neben diesen Parallelen sind aber gerade die Unterschiede signifikant. Zofars Reflexion über die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit steht in einer Passage der direkten Anrede Ijobs. Die verneinten Möglichkeiten werden in der zweiten Person formuliert. Dass diese Grenzen über den konkret angesprochenen Ijob hinaus die Menschen in ihrem Menschsein betreffen, kann interpretiert werden, ist aber so nicht ausgesprochen. Gottes Erkennen bezieht sich nicht auf die Weisheit und ihre Dimensionen, sondern auf die Schuld der Menschen (V 11), was, in der zweiten Person formuliert, wiederum den Blick auf die angenommene Schuld Ijobs lenkt. Mit *seinem* Rekurs auf die Weisheit und die Grenzen der Erkenntnis entzieht Zofar Ijobs evidenter Selbsterfahrung die Grundlage. Diese Rede von der Grenze menschlichen Erkennens im Angesicht der Größe Gottes wird instrumentalisiert, um Ijobs Argumenten den Boden zu entziehen.<sup>83</sup> Auch die Verortung der Weisheit im Rat Gottes (15,8) dient dazu, Ijobs Ansprüche abzuwehren.

Ijob seinerseits thematisiert vor allem die Grenze der einen von den Freunden bevorzugten Erkenntnisquelle, der Tradition. Nicht bei den Alten sind Weisheit und Einsicht, sondern allein „bei ihm“ (12,12f).<sup>84</sup> Die Zuschreibung von **חכמה** und **תבונה** an Gott erinnert auch in der Wortwahl an Ijob 28,12.20.28. Das Schweigen wäre für die Freunde wirkliche Weisheit (13,5). Und in Bezug auf Gott stellt sich die Frage, ob man ihn Erkenntnis lehren kann (21,22). Weder für Ijob noch für seine Freunde ist die Frage nach der Weisheit, nach Möglichkeiten und Grenzen des Erkennens also, in Ijob 28 gänzlich neu gestellt.

<sup>83</sup> VAN OORSCHOT (1994) 197f.

<sup>84</sup> Anders CLINES (2005) 293ff, der 12,7ff für ein ironisches fiktives Zitat der Freunde hält.

## 5.3 Kosmologie und Erkenntnis

Zwar geht die Weisheit mit dem Bergbau in Ijob 28 eine ganz spezifische Verbindung ein, einzelne Züge auch dieses metaphorischen Verhältnisses sind dem Ijobbuch jedoch nicht neu. Auf die Basisfunktion der Raummetaphorik für das Konzept „Erkenntnis“ und „Weisheit“, schließlich für Kognition insgesamt, wurde bereits hingewiesen. Diese metaphorische Basisrelation wird in Ijob 28 in spezieller Weise entfaltet, wozu auch die Verbindung von Weisheit und Kosmologie gehört.

In 9,2–13 (ebenfalls eine Ijob-Rede) wird Gottes Schöpfungshandeln dargestellt. Mit ארץ, שמים, הרים, מקום und הפך werden Stichworte genannt, die auch in Kap 28 eine Rolle spielen. Jene Handlung, die in 28,5.9 vom Menschen ausgesagt wird (das Umwälzen von Bergen), steht hier im Kontext des schöpferisch-machtvollen Handelns Gottes. Überhaupt ist dieses Lob des Schöpferhandelns in Kap 9 eher durch Negation gekennzeichnet (die Sonne strahlt *nicht*, die Säulen der Erde zittern). Darin wird es mit Gottes Macht einerseits und den Grenzen menschlichen Erforschens (hier חקר, in Kap 28 das Verb חקר) andererseits zusammengebracht. Der Mensch kommt sowohl in Bezug auf die Schöpfung als auch in Bezug auf Gott selbst an die Grenze seiner Erkenntnis- und Wahrnehmungsfähigkeit (9,10f). Allerdings gibt es in Kap 9 keine Vermittlung, wie sie die Gottesfurcht in Kap 28 darstellt.

עֲשֵׂה גְדֻלוֹת וְאִין חֶקֶר וְנִפְלְאוֹת עַד־אִין מִסְפָּר

Dieser Satz in 9,10 weist bereits zurück auf eine Elifas-Rede, er ist wörtliches Zitat aus 5,9. Die Grenze menschlichen Erkennens wird in 5,9; 9,10 mit zwei nominalen Begriffen ausgedrückt (חקר und מספר), die in 28,27 als Verben zu den vier Handlungen Gottes an der Weisheit gehören, wobei vor allem das ספר in Bezug auf die Weisheit doch recht merkwürdig scheint. Angesichts der oben dargelegten Verschränkung und sogar Vertauschung von göttlichem und menschlichem Handeln in Ijob 28 kann die Verwendung der beiden Verben als Anspielung auf Ijob 5,9; 9,10 gelesen werden. Was der Menschen Grenze in Bezug auf das Erkennen markiert, bezeichnet gerade Gottes Umgang mit der Weisheit.<sup>85</sup>

Hier könnten noch weitere Verbindungslinien aufgezeigt werden zur Kosmologie der Tiere (sie ist vielleicht so etwas wie natürliche Theologie), die traditionelles Wissen in Frage stellt (12,7ff), und zu Elihus Schöpfungslehre in 36,22, die Gottes Macht betont. Diese intertextuellen Bezüge zu vertiefen, würde aber

<sup>85</sup> Elifas Darstellung seiner Erkenntnisfähigkeiten entlarvt sich in Kap 5 übrigens selbst. In seiner Entfaltung der Schöpfungstheologie negiert er das menschliche Forschen (V 9) mit derselben Terminologie, mit der er in V 27 feststellt, etwas – und zwar das Handeln Gottes an Ijob – erforscht zu haben.

zu weit führen. Um allerdings den Bogen auch zu Ende schlagen zu können, ist es nötig, noch einen Blick auf die Gottesreden zu werfen, die so oft mit Ijob 28 in Verbindung gebracht werden. Dabei spielt der Gedanke von Ijob 28 als Vorbereitung der Gottesreden eine große Rolle. Ich meine, mit der Thematisierung der Verbindung von Kosmologie und Erkenntnisdiskussion in Kap 9.11.12 gezeigt zu haben, dass ein zentrales Thema der Gottesreden bereits eingeführt ist. Das Besondere an diesen Reden sind eben nicht so sehr ihre Inhalte, schon gar nicht reduziert auf ein paar theologische Sätze, sondern ist ihre Verortung im Mund Gottes. Wird der Gesprächskontext nicht mitbedacht, führen die Parallelen zwischen Ijob 28 und den Gottesreden dazu, deren Argumente nach Ijob 28 als überflüssig wahrzunehmen.<sup>86</sup> Die Stichwortverbindungen sind zahlreich und wohl primär in der Sache begründet. Die Rhetorik der Gottesreden zeigt eine Kosmologie, die die Weisheit den Tieren zuordnet (38,36: חכמה und בינה) oder sie ihnen entzieht (39,17: wiederum חכמה und בינה). Auch die Wolken agieren in Weisheit (38,37 nur חכמה). Damit ist die hier entfaltete Schöpfungslehre nicht nur noch weniger anthropozentrisch, sondern sie zeigt auch auf, dass Weisheit etwas ist, was ganz in der Hand Gottes liegt. Dass mit dieser Zuordnung der Weisheit zu Hahn und Strauß das Wort חכמה zum letzten Mal im Ijobbuch auftaucht, mag die kritische Sicht des Buchs auf allzu selbstbewusste Inanspruchnahme der Weisheit von Seiten der Gelehrten strukturell spiegeln. Gott kann Weisheit geben oder vergessen machen. Das Wissen des Menschen – konkret: Ijobs – wird nur ironisch auf die Geheimnisse der Schöpfung bezogen (38,5.18.21). Die Verfügungsmacht Gottes über die Weisheit liegt auf der Linie von Ijob 28. Anders als Kap 28 führen die Gottesreden den Weisheitsdiskurs und den Gerechtigkeitsdiskurs wieder zusammen, allerdings um Ijobs Anspruch auf ein angemessenes Urteil über eine zentrale Eigenschaft Gottes, nämlich seine Gerechtigkeit, in Frage zu stellen. Dazu entheben sie den Angesprochenen seiner Vogelschauerspektive und fügen ihn in die Ordnung der Schöpfung ein.

Wenn wir einen groben Durchgang durch die Kosmologien des Ijobbuchs machen, dann lässt sich m.E. eine Bewegung nachzeichnen, in der Ijob 28 seinen Platz einnimmt.

Zunächst verknüpft Ijob 3 die Kosmologie mit dem Einzelschicksal<sup>87</sup>, Zeiten und Räume der Welt (inclusive Gold und Silber) werden ganz im Horizont des Schicksal Ijobs gesehen. Die Freunde entwerfen eine Kosmologie, um ihre Gerechtigkeitsvorstellung zu stützen. Zofars Rede in Ijob 11 (und auch die Entwürfe der Elihu-Reden, z.B. 34,12f) sind darin überdeutlich. Gottes in seinem Schöpfungshandeln verankerte Weisheit bezieht sich gerade auf die Wahrnehmung der Schuld, nämlich Ijobs. Ijob 28 schließlich löst die Weisheitsfrage von der Diskussion um die Gerechtigkeit Gottes und ist darin gerade nicht gegen

<sup>86</sup> FOHRER (1963) 392.

<sup>87</sup> PEZZOLI-OLGIATI (2005).



Ijob gerichtet. Die Gottesreden endlich lösen die in Ijob 3 hergestellte Verbindung von Kosmologie und Einzelschicksal auf und führen Ijob seinem angemessenen Platz zu.

Die Gottesbeziehung, die in Ijob 28,28 als Synthese der Diskrepanz von Unzugänglichkeit der Weisheit für den Menschen und Zugänglichkeit der Weisheit für Gott benannt worden war, wird in den Gottesreden und Ijobs Antworten handelnd eingelöst.

### *Literaturverzeichnis*

- AITKEN, James K., Lexical Semantics and the Cultural Context of Knowledge in Job 28, Illustrated by the Meaning of *h qar*, in: Ellen VAN WOLDE (Hg.), *Cognition in Context* (BIS 64) Leiden/Boston 2003, 119-138.
- CLINES, David J. A., 'The Fear of the Lord is Wisdom' (Job 28:28). A Semantic and Contextual Study, in: Ellen VAN WOLDE (Hg.), *Cognition in Context* (BIS 64) Leiden/Boston 2003, 57-92.
- CLINES, David J. A., Putting Elihu in his place: A proposal for the relocation of Job 32-37, in: *JSOT* 29,2 (2005) 243-253.
- CYSS-WITTENSTEIN, Cornelia, Reading Job 26-31 with Bakhtin, in: *Gravitas* 1 (2000) <http://www.gtu.edu/library/Gravitas/Winter2000-1.html>
- DELL, Katharine J., Plumbing the Depths of Earth: Job 28 and Deep Ecology, in: NORMAN C. Hadley, Judith, *Wisdom and the goddess*, in: John DAY (Hg.), *Wisdom in Ancient Israel* (FS J.A. Emerton) Cambridge 1995, 234-243.
- EBACH, Jürgen, *Streiten mit Gott. Hiob*, 2 Bände, Neukirchen-Vluyn 1996.
- FOHRER, Georg, *Das Buch Hiob* (KAT 16) Gütersloh 1963.
- FORTESCUE, Michael, Thoughts about Thoughts about Thoughts, in: *Cognitive Linguistics* 12/1 (2001) 15-45.
- FOX, Michael V., Words for Wisdom. *תבונה* and *בינה*; *עֲרֻמָּה* and *מִזְמָה*; *עֵצָה* and *תוֹשִׁיָּה*, in: *ZAH* VI/2 (1993) 149-169.
- GREENSTEIN, Ed, The Poem on Wisdom in Job 28 and Its Conceptual and Literary Contexts, in: Job 28. Ellen VAN WOLDE (Hg.), *Cognition in Context* (BIS 64) Leiden/Boston 2003, 253-280.
- HABEL, Norman C., The narrative art of Job. Applying the Principles of Robert Alter, in: *JSOT* 27 (1983) 101-111.
- HABEL, Norman C., *The Book of Job. A Commentary*, Philadelphia 1985.
- HABEL, Norman C., The Implications of God Discovering Wisdom in Erth, in: Ellen VAN WOLDE (Hg.), *Cognition in Context* (BIS 64) Leiden/Boston 2003, 281-298.
- HADLEY, Judith M.: *Wisdom and the goddess*. In: John DAY/ Robert P. GORDON/ H.G.M. WILLIAMSON (Hg.), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J. A. Emerton* (FS Emerton, J.A.) Cambridge 1995, 234 - 243.
- HARRIS, Scott L., Wisdom or Creation? A new Interpretation of Job XXVIII 27, in: *VT* 33 (1983) 419-427.

- VAN HECKE, Pierre J.P., Searching for and Exploring Wisdom. A Cognitive-Semantic Approach to the Hebrew Verb *h qar* in Job 28, in: Ellen van Wolde (Hg.), Job 28. Cognition in Context (BIS 64) Leiden/Boston 2003, 139–162.
- KÖHLMOOS, Melanie, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25) Tübingen 1999.
- LAKOFF, George/JOHNSON, Mark, Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern, Heidelberg 2004.
- LO, Alison, Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31, VTS 97, Leiden, 2003.
- VAN DER LUGT, Pieter, The Form and Function of the refrains in Job 28. Some Comments relating to the 'Strophic' Structure of Hebrew Poetry, in: W. VAN DER MEER/J.C. DE MOOR (Hg.), The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry (JSOT S74) Sheffield 1988, 265–293.
- MARBÖCK, Johannes, Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zu Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: James Alfred LOADER/Hans Volker KIEWELER (Hrsg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments (FS Georg Sauer/Wiener Alttestamentliche Studien 1) Frankfurt u.a. 1999, 121–135.
- MÜLLNER, Ilse, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: Irmtraud FISCHER/Ursula RAPP/Johannes SCHILLER, Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS Johannes Marböck/BZAW 331) Berlin u.a. 2003, 167–180.
- NEWSOM, Carol Ann, The Book of Job as Polyphonic Text, in: JSOT 97 (2002), 87–108. DIES., The book of Job. A Contest of Moral Imaginations, Oxford u.a. 2003.
- NEWSOM, Carol Ann, Dramaturgy and the Book of Job, Vortrag gehalten auf dem internationalen Symposium „Das Buch Hiob und seine Interpretationen“, 14.–19. August 2005 auf dem Monte Verità, Ascona (Schweiz).
- NGWA, Kenneth Numfor, The Hermeneutics of the 'Happy' Ending in Job 42:7–17. (BZAW 354) Berlin 2005.
- VAN OORSCHOT, Jürgen, Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten חכמה, in: W. A. M. BEUKEN (Hg.), The Book of Job, Leuven 1994, 183–201.
- VAN OORSCHOT, Jürgen, Die Entstehung des Hiobbuchs. Vortrag gehalten auf dem internationalen Symposium „Das Buch Hiob und seine Interpretationen“, 14.–19. August 2005 auf dem Monte Verità, Ascona (Schweiz).
- PERDUE, Leo, Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job (JSOT.S 112), Sheffield 1991.
- PEZZOLI-OLGIATI, Daria, Leben – Tod, Unterwelt, Welt. Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3, Vortrag gehalten auf dem internationalen Symposium „Das Buch Hiob und seine Interpretationen“, 14.–19. August 2005 auf dem Monte Verità, Ascona (Schweiz).

- RICHARDS, I.A., *Internal Colloquies. Poems and Plays*, London 1972.
- RÖSEL, Martin, Adonaj - warum Gott ‚Herr‘ genannt wird (FAT 29) Tübingen 2000.
- SCHELLENBERG, Annette, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188) Göttingen/Freiburg 2002.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Das Buch Ijob, in: Erich ZENGER u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2004, 335–347.
- WHYBRAY, Norman, *Job*, Sheffield 1998.
- WITTE, Markus, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21 – 27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230) Berlin 1994.
- VAN WOLDE, Ellen, Wisdom, Who Can Find It? A Non-Cognitive and Cognitive Study of Job 28:1–11, in: Dies. (Hg.), *Job 28. Cognition in Context*, (BIS64) Leiden/Boston 2003, 1–36.
- ZENGER, Erich, Ich will die Morgenröte wecken. Psalmenauslegungen II, Freiburg/Br. 1994.
- ZIMMERMANN, Ruben, Homo Sapiens Ignorans. Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung, in: *Biblische Notizen* 74 (1994) 80–100.
- ZUCKERMAN, Bruce, *Job the silent: a study in historical counterpoint*, New York: Oxford University Press 1991.