

Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuchs (Ijob 32–37)

Ilse Müllner

Eine wesentliche Qualität der Elihureden im Ijobbuch ist ihre Nachträglichkeit: Elihu spricht, *nachdem* Ijob und seine Freunde ihre Auseinandersetzung um die angemessene Deutung von Ijobs Schicksal bereits beendet haben.

Dabei handelt es sich zunächst einmal nicht um ein historisches Nacheinander von Textteilen, das von der kritischen Forschung zu rekonstruieren wäre, sondern um literarische Diachronie. Elihu wird von den ErzählerInnen als jemand dargestellt, der die gesamte Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen Freunden passiv verfolgt hat und erst nach dem Abschluss dieses Dialogs das Wort ergreift. Innerhalb des Plots des Ijobbuchs kommt nach Elihu noch Gott zu Wort und – reagierend auf die Gottesreden – auch Ijob (38,1–42,6). Die drei Freunde Ijobs werden nicht mehr als Redner dargestellt, sondern als Hörende (auf das Wort Gottes) und Ausführende seiner Weisung (42,7–9).

Elihu, der Jüngere, der erst abwartet, um schließlich voller Zorn das Sprechen sowohl der Freunde als auch Ijobs fundamental zu kritisieren, repräsentiert einen Zugang zum Thema Generationenverhältnis, das nicht den Erfahrungen der Verfasserin dieses Artikels entspricht. Als Schülerin von *Erich Zenger* habe ich mich niemals genötigt gefühlt, auf das Ende der Worte des Älteren zu warten, um meiner Position Ausdruck zu verleihen. Die Bereitschaft des Lehrers, hermeneutische und methodologische Ansätze der Schülerin – auch solche, die der eigenen Forschungsoption nur teilweise entsprechen – nicht nur zu tolerieren, sondern auch zu fördern, hat einen aufgestauten Zorn wie den des Elihu erst gar nicht aufkommen lassen. Deshalb ist dieses Generationenverhältnis auch nicht

von einem Nacheinander gekennzeichnet, sondern von einer Gleichzeitigkeit, in der die Gedanken Platz haben zu wachsen.

1 Elihu – viele Worte, wenig Sympathie

Die drei Freunde, deren Auseinandersetzung mit dem Protagonisten weite Strecken des Ijobbuchs füllt, gehören zu den ungeliebten Gestalten der Bibel. Ijobs Betroffenheit stehe gegen das theoretische Theologisieren der Freunde; sein authentischer Klageschrei werde von ihnen mit traditionellen, lebensfremden Lehren beantwortet.

Erhalten die drei Freunde Ijobs, denen zumindest eine weite Reise und das siebentägige Schweigen (2,11–13) Sympathie bei den AuslegerInnen verschafft, schon eine negative Kritik, trifft das harsche Urteil einen vierten Gesprächspartner umso härter. Elihu wird als Schwätzer gebrandmarkt, als einer, der viel Aufhebens macht um sein Reden, ohne jedoch etwas zu sagen zu haben.¹ Erkennen die TheologInnen die theologische Kompetenz der drei Freunde noch an (wenngleich sie sich nicht auf die Kontextualisierung ihrer Theologie verstünden), so wird auch die Fähigkeit der theologischen Argumentation dem Elihu noch abgesprochen. Elihu rede nicht nur an Ijob und dessen Problemen vorbei, sondern hätte auch noch theologisch nichts Fundiertes beizutragen.

»However, when one examines the potential for caricature in Elihu's monologue, especially in the first poem, the unevenness of structure, the use of repetition, the naive use of polysemous terms, the frequency of self-reference and the incessant call for hearing indicate that caricature, or at least rhetorical flaccidity, dominates the portrayal of Elihu. ... the excessive repetition of certain lexemes in Elihu's speeches, and in particular of his first speech, also contributes to an overall portrayal of Elihu as the character who speaks a lot but ends up saying very little.«²

Viele Beobachtungen an den Elihureden können in diese Richtung gedeutet werden: Elihu als Parodie eines jugendlichen, geschwätzigen Beschwissers.³

¹ Einen Überblick über die Forschungsgeschichte gibt *H.-M. Wahl*, Schöpfer (1993) 1–35.

² *M. Cheney*, *Dust* (1994) 165.167.

³ Z.B. die wiederholte Wiederaufnahme des Wortes נָסַח aus der narrativen Einführung in den Reden. Nur dass es in der Einführung »Nase« bzw. »Zorn« bedeutet, in den Reden aber das Ich des Elihu hervorhebt in der Phrase וְאֵיךְ נִסַּח אֲנִי א. a. O. 166.

Die vorherrschende Meinung enthält viel Richtiges, ihr Urteil muss sich zunächst aber dem Verdacht aussetzen, dass jene, die so reden, oft – zumindest in ihrer professionellen Rolle – den Freunden näher stehen als dem Ijob. »Wie kommt es« – so fragt *Jürgen Ebach* – »daß sich so viele Ausleger, wie es scheint, leichter mit *Hiobs* Fragen, ja mit *Hiobs* Lage zu identifizieren vermögen als mit der Position der Freunde«?⁴ Was bringt die TheologInnen dazu, andere Theologen gerade als Theologen so harter Kritik zu unterziehen? Was passiert, »wenn Theologen Theologen als Theologen diffamieren«⁵, auf der Seite derer, die so urteilen?

Die Auslegungsgeschichte hat – mit deutlicher Schlagseite zur negativen Kritik – freundlichere und unfreundlichere Weisen der Beurteilung Elihus realisiert. Das Testament Ijobs (zwischen dem 1. Jh. v. und dem 2. Jh. n. Chr. datiert) sieht in den Reden Elihus satanische Eingebung am Werk. Von *Gregor dem Großen* bis zu *Martin Luther* wird er als arroganter Schwätzer verurteilt. Die historische Kritik versucht, über eine Spätdatierung des Texts den Charakter Elihu zu retten: Einer, dem Ijob nicht mehr als leidender Mensch, sondern nur noch als Chiffre für das Leiden begegnet, dessen Sensibilität für die Situation sei nicht mehr so gefordert.⁶ Auch wer sich dezidiert um die Entwicklung von Sympathie diesem Charakter gegenüber bemüht, hat es letztlich schwer und bleibt Elihus Reden gegenüber reserviert.⁷

Schließlich ist jedoch die Anfrage berechtigt, was Elihu so viel Schlimmeres als die drei Freunde mache.⁸ Für eine positive Würdigung der Elihureden steht *Abraham Ibn Esra* mit seinem Ijobkommentar aus dem 12. Jh. Und *Johann Conrad Dippel*, ein Pietist und Zeitgenosse Johann Sebastian Bachs, sieht Elihu sogar von der Kritik Gottes an den Reden der Freunde in 42,7–9 ausgenommen. Schon er lenkt den Blick auf die Ausleger zurück:

»Es ist ja bisweilen des Scheltens auff diesen lieben Mann kein Ende; sonderlich wo der Eiffer wider ihn einen solchen ergreiffet, der mit dem Gebrechen am meisten behafftet, dessen man ihn beschuldiget.«⁹

⁴ *J. Ebach*, Gott (1995) 55.

⁵ Ebd.

⁶ *H.-M. Wahl*, Schöpfer (1993) 93.101. A.a.O. 1–35 ein Forschungsüberblick, der auch die Ijobauslegung vor der historischen Kritik einschließt.

⁷ *C. Newsom*, Hymn (2003) 173.

⁸ *D. Clines*, Job (2004). Ich danke David Clines dafür, dass er mir das Manuskript des in diesem Jahr erscheinenden zweiten Bandes seines Kommentars zur Verfügung gestellt hat.

⁹ *J.C. Dippel*, Licht und Recht anderer Teil, Frankfurt/M. 1704, 17. Zit. n. *H.-M. Wahl*, Schöpfer (1993) 6.

Vielleicht zeichnet der Text das karikierende Bild eines geschwätzi-gen Besserwissers. Wir könnten es aber auch mit der Darstellung eines ungeübten Redners zu tun haben, der dennoch einiges zu sagen hat. Nach den Kommunikationsprofis, den Weisen, die es gewohnt sind, rhetorisch ausgefeilte Ratschläge zu erteilen, muss (und soll) der Jüngere unbeholfen wirken. Dabei gehört die literarische Selbstdarstellung als jüngerer Redner, der biographisch und in der Redeabfolge hinter den Älteren steht, zur Gestalt des Elihu wesentlich dazu.

2 Literarische Diachronie

Die Stellung der Elihureden innerhalb der Gesamtkomposition wirft viele Fragen auf. Elihu tritt in Kap 32 des Ijobbuchs auf; er bleibt bis zum Kap 37 präsent, mit Ausnahme der narrativen Exposition (32,1–5) als Redner. Weder vorher noch nachher wird innerhalb des Ijobbuchs auf ihn Bezug genommen. Auch nicht dort, wo die drei namentlich genannten Freunde Elifas, Bildad und Zofar in das Buch eingeführt werden (2,11–13) oder da, wo Gott das Reden Ijobs und seiner Freunde einer Beurteilung unterzieht (42,7–9).

Dieser letzte der menschlichen Gesprächspartner hat eine strukturelle Sonderstellung. Während die drei Freunde mit Ijob insofern in einen Dialog geraten, als sie im Wechsel mit dem Protagonisten zu Wort kommen, und außerdem alle drei Freunde mehrere, von anderen Rednern unterbrochene Reden halten, spricht Elihu en bloc. Von den Elihureden wird daher häufig als »Monologen« gesprochen.¹⁰ Das ist strukturell insofern korrekt, als Elihu nicht im Wechsel mit Ijob spricht wie die anderen Freunde. Dennoch sind seine Reden nicht monologisch angelegt. Sie enthalten ebenso wie die anderen Reden des Ijobbuchs direkte Anreden an ein einzelnes Gegenüber (Ijob), und auch an eine Mehrzahl von Menschen (die Freunde und eine nicht exakt zu identifizierende Gruppe von Weisen in 34,2.10.34).

Allein der Blick auf die Grobstruktur des Ijobbuchs bestätigt: Elihu spielt eine Sonderrolle.¹¹ Diese wird von allen AuslegerInnen des Buchs anerkannt. Uneinigkeit besteht darin, inwieweit diese Sonderstellung literarkritisch relevant ist, ob also die Elihureden zur bereits bestehenden

¹⁰ Z.B. H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 36 im Anschluss an A. Weiser.

¹¹ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Ijob (2001) 298f.

Ijobdichtung¹² nachträglich hinzugefügt worden sind oder aber immer schon Teil dieser Komposition waren. Beide Positionen wurden und werden in unterschiedlichen Modifikationen vertreten.¹³

Die diachrone Fragestellung ist schon vor der historischen Kritik an die Elihureden herangetragen worden. Bereits in der jüdischen Auslegung des 14./15. Jahrhunderts (*Levi Ben Gerson*) hat die These einer potentiellen Nachträglichkeit der Elihu-Reden Fuß gefasst und zwar aufgrund von 31,40: »vollendet sind die Worte Ijobs«. Seit dem 18./19. Jahrhundert wird die spätere Einfügung der Elihureden in der neuzeitlich-historischen Exegese von mehreren Autoren vertreten.¹⁴ Innerhalb der These von der nachträglichen Einfügung der Elihureden variiert sowohl die Haltung zur Einheitlichkeit bzw. historischen Gewordenheit der Elihureden¹⁵ als auch die Ansicht darüber, welcher Teil des Ijobbuchs vorlag, als die Reden eingefügt wurden.¹⁶ Schließlich ist auch die jetzige Position der Elihureden zwischen Ijobs langer Schlussrede (Kap 26–31, wenn man den Redeeinleitungen des masoretischen Texts folgt) und den Gottesreden (Kap 38–41) zum Gegenstand exegetischer Diskussion geworden.¹⁷

¹² Unter Ijobdichtung verstehe ich ein Gesamt aus prosaischem Rahmen und poetischem Dialogteil. Ob diese »von Anfang an die Form einer durch eine Prosaerzählung gerahmten Dialogdichtung« hat – so *M. Köhlmoos*, *Auge Gottes* (1999) 74 – oder aber aus einer älteren Rahmenerzählung und einem jüngeren Dialogteil ohne Elihureden bestand – so z.B. *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Ijob* (2001) 302f, der damit den *Mainstream* der Forschung referiert, spielt für die hier bearbeitete Fragestellung keine Rolle.

¹³ Einen Überblick über die Positionen gibt *H.-M. Wahl*, *Schöpfer* (1993) 8–20.189–207. Die meisten AuslegerInnen gehen davon aus, dass die Elihureden nachträglich zur bereits bestehenden Ijobdichtung hinzugefügt worden sind. Eine der wenigen Ausnahmen ist *Norman C. Habel* in seinem 1985 erschienenen Kommentar. *S. N.C. Habel*, *Job* (1985) 36f. Zur »Umstellungshypothese« von *David Clines* s.u. Anm. 7.

¹⁴ *M. Witte*, *Elihureden* (1993) 20f in seiner kritischen Antwort auf *H.-M. Wahl*, *Elihureden* (1992) pass. Dieser hatte behauptet, dass *J.G. Eichhorn* zunächst in einer 1787 erschienenen *Rezension* zur Einleitung von *D. Michaelis* und dann in der dritten Auflage seiner eigenen Einleitung von 1803 die nachträgliche Einfügung der Elihureden in das Ijobbuch vertreten habe.

¹⁵ Beispielhaft seien hier als VertreterInnen der Einheitlichkeit *H.-M. Wahl*, *Schöpfer* (1993) und der Uneinheitlichkeit *Th. Mende*, *Leiden* (1990) genannt.

¹⁶ *M. Köhlmoos*, *Auge Gottes* (1999) 56–66 etwa bringt Entstehung und Einfügung der Elihureden mit der Entstehung des dritten Redegangs zusammen; sie nimmt Kap 23–37 zusammen in den Blick.

¹⁷ *D. Clines* vertritt in einem Kongresspaper, *Elihu* (2002), und in seinem noch nicht erschienenen Kommentar, *Job* (2004), die These, dass die Elihureden ursprünglich nach Kap 27, also nach dem dritten Redegang, positioniert gewesen wären. Er zählt Kap 28 nach Kap 32–37 auch noch zur Stimme Elihus. So würde Elihu nicht die Abfolge Ijob–JHWH unterbrechen. Sondern die Elihureden wären nach den drei dialogi-

Im Folgenden soll vor allem ein Aspekt der Elihu-Darstellung untersucht werden: die in den Elihureden und ihrer narrativen Exposition dargestellte Diachronie. Sowohl die auktorialen ErzählerInnen¹⁸ (in 32,1–6) als auch Elihu selbst präsentieren diese Rede(n) als nachträglich zum bisher Gesagten. Die Diachronie ist also zunächst ein Element der literarischen Darstellung. Damit ist noch nichts über die Wachstumsgeschichte des Ijobbuchs bis zu seiner vorliegenden Gestalt gesagt.

Diese literarische Darstellung von Nachträglichkeit soll im Folgenden näher untersucht werden. Dazu wird mit synchroner Hermeneutik und Methodik ein Blick auf die literarische Diachronie geworfen. Welche Mittel wählen die ErzählerInnen der Elihureden, um Elihu als einen Redner darzustellen, der auf die abgeschlossene Auseinandersetzung der anderen erst reagiert?

Die Spuren der Nachträglichkeit, die in den Elihureden präsent sind, werden von den meisten AuslegerInnen im Sinn einer historischen Diachronie, also als Spuren der Wachstumsgeschichte des Ijobbuchs gedeutet. Dieser Artikel ist nicht der Ort, um den literargeschichtlichen Argumenten im Einzelnen nachzugehen, wohl aber soll am Ende das Verhältnis von dargestellter und historischer Nachträglichkeit angesprochen werden, um schließlich wieder zurückzukommen zur Ebene des vorliegenden Texts, auf der Elihu als Modellleser fungiert.

3 Der Zorn des ersten Lesers (Ijob 32,1–6)

Sowohl in den Redepassagen als auch auf der Ebene der erzählten Handlung wird Elihus Sprechen als nachträglich zu demjenigen Ijobs und der Freunde dargestellt. Elihu hat das Gespräch zwischen Ijob und seinen Freunden mitverfolgt, schweigend auf eine angemessene Antwort der Freunde gewartet und ergreift schließlich voll Zorn über die Unzulänglichkeit der vorhergehenden Reden das Wort. Soweit die literarische Fiktion. Elihu erhält textintern die Rolle eines Modelllesers, eines Wesens

schen Redegängen positioniert und bildeten eine Überleitung zum »Finale«, der Gottesbegegnung Ijobs (Kap 29–31; 38–41 nach Kap 32–37; 28).

¹⁸ Auch wenn das Ijobbuch vor allem eine männliche Perspektive auf die Welt repräsentiert (C. Maier - S. Schroer, Ijob [1999] 196–199), soll hier im Sinn einer Hermeneutik des Verdachts von einer gemischtgeschlechtlichen Erzählgemeinschaft ausgegangen werden.

zwischen Textsemantik und Textpragmatik.¹⁹ Wie wird diese Nachträglichkeit im Detail inszeniert?

Kap 31 endet mit dem Hinweis auf das Ende der Worte Ijobs. Das in V 40 verwendete Verb תָּמַם kann nicht auf ein rein zeitliches Zu-Ende-Kommen reduziert werden. Es impliziert Vollendung oder Vollständigkeit und weist zudem zurück auf den Anfang des Ijobbuchs, wo der Protagonist als תָּם וְיֵשֶׁר vorgestellt wird. Ijob scheint nichts mehr zu sagen zu haben; in seinen Reden hat er alle Höhen und Tiefen dessen ausgelotet, was es in seiner Situation zu sprechen gibt. 32,1 setzt diesen Gedanken fort und spricht vom Ende der Freundesreden. Sie hören auf (שָׁבַת), Ijob zu antworten.²⁰ 32,1 begründet das Gesprächsende damit, dass Ijob gerecht sei – allerdings in wessen Perspektive? Ist es Ijobs Selbsteinschätzung (בְּעֵינָיו), die ihn zu einem Gerechten macht – so der am besten bezeugte hebräische Text. Oder sind es die Freunde Ijobs, die ihn für gerecht halten (בְּעֵינֵיהֶם), wie es einige Textzeugen vorschlagen?²¹ Im einen Fall wäre Resignation das Motiv dafür, keine weiteren Worte mehr zu Ijob zu sprechen, im anderen hätte Ijob die Freunde überzeugt. Elihu jedenfalls wählt die erste Variante – Ijob hält sich selbst für gerecht (32,2). Dass sowohl Ijob als auch die Freunde aufhören zu reden, ist eine deutliche Zäsur im Ijobbuch.²²

Die Auseinandersetzung hatte schon die ganze Zeit auf Gott als eigentlichen Gesprächspartner Ijobs verwiesen; er ist in den meisten Fällen, in denen Ijob sich an ein Du wendet, angesprochen.²³

»The friends, for all their talk, are no real partners in dialogue, but mere evesdroppers on the one meaningful conversation, that between God and Job.«²⁴

Das lässt sich beispielhaft an der Verwendung des Verbs עָנָה (antworten) zeigen, das auch in den Elihureden eine Rolle spielt. Dieser Begriff prägt die Redeeinleitungen des Dialogteils von Anfang an und betont den dialogischen Charakter der Reden – das gilt auch für die Elihureden

¹⁹ S.u.

²⁰ Für *D. Clines*, *Elihu* (2002) ist der Abstand zwischen dem Ende der Freundesreden und der Feststellung in 32,1 einer der Anhaltspunkte für seine Umstellung der Elihureden vor Kap 28. S.o. M.E. ist der Hinweis auf die Freunde auch im jetzigen Kontext gut verständlich, da zum ersten Mal im Ijobbuch auf eine Rede Ijobs – egal welcher Länge – keine Antwort von einem der drei Freunde folgt.

²¹ *G. Fohrer*, *Hiob* (1963) 446.

²² Der Einschnitt wird von den Masoreten außergewöhnlich gekennzeichnet, nämlich mit je einer Petuchah nach 31,40 und nach 32,1.

²³ *I. Müllner*, *Erkenntnis* (2003) 175.

²⁴ *D. Clines*, *Job* (1989) 305.

(32,6; 34,1; 35,1). Und es gilt auch da, wo die Grobstruktur diesen Begriff eigentlich etwas deplatziert erscheinen lässt, nämlich wenn keiner der anderen Redner unmittelbar vorher zu Wort gekommen war (z.B. 3,2; 34,1; 35,1). Antworten sind auch die Elihureden in einem viel umfassenderen Sinn, nämlich ihrem Genus nach, als »Reflexion auf die *gesamten* zuvor gehaltenen Reden des Buches«. ²⁵

Innerhalb der Reden kommt das Verb vor allem im Mund Ijobs vor und da besonders häufig im Zusammenhang einer Kommunikation zwischen Ijob und Gott, die Ijob einerseits herbeisehnt und andererseits fürchtet. Um die Möglichkeit, Gott könnte Ijob antworten, geht es in 9,16; 12,4; 23,5; 30,20; 31,35. Die Verteilung der Belege zeigt, dass die Frage nach der Antwort Gottes für Ijob zunehmend dringlicher wird. Sie häuft sich in der letzten Rede Ijobs, just bevor Elihu zu Wort kommt. Hier spielt der Text mit der Verbalwurzel ענה. Ijob klagt, dass Gott ihn entrechtet habe (30,11 ענה II pi); er stellt fest, dass Gott auf seine Klage nicht antwortet (30,20); und schließlich wünscht Ijob sich Gottes Antwort (31,35).

Nun erwarten Leser und Leserinnen mit Ijob, dass Gott auch zu Wort kommt. Diese Erwartung wird hier gerade nicht erfüllt. Unvermittelt und überraschend wird eine Person ganz neu eingeführt, die vorher noch nicht einmal als Leerstelle (etwa in Form eines anonymen Publikums) präsent gewesen wäre. Die Elihureden bilden damit kompositorisch ein retardierendes Element. ²⁶ Die Begegnung zwischen Ijob und Gott, auf die das Ijobbuch zusteuert, wird noch einmal hinausgezögert. Mit Sicherheit trägt diese Verzögerung zum schlechten Image des Elihu bei. Wer auf ein – wie auch immer geartetes – großes Finale des Ijobbuchs wartet und auf ein solches auch durch den Hinweis auf die Vollendung der Reden Ijobs eingestimmt wird, ist sicherlich kein/e geduldige/r ZuhörerIn des Elihu, der dementsprechend massiv um die Aufmerksamkeit der LeserInnen und HörerInnen werben muss (vgl. die Höraufforderungen in 33,1.31 an Ijob; 34,2.10 an eine Gruppe von Weisen etc.). ²⁷ Andererseits ist die Geduld der LeserInnen nicht erst an dieser Stelle gefordert; schon der Durchgang durch drei Redegänge verlangt einiges von dieser Tugend. ²⁸

Das erste, was wir von Elihu erfahren, ist sein Zorn. Die Namensnennung in ihrer Ausführlichkeit, *Er ist (mein) Gott, der Sohn (dessen), den*

²⁵ J. Ebach, *Streiten mit Gott II* (1996) 114.

²⁶ M. Köhlmoos, *Auge Gottes* (1999) 64.

²⁷ Vgl. M. Cheney, *Dust* (1994) 165.

²⁸ Vgl. M. Köhlmoos, *Auge Gottes* (1999) 5.

Gott gesegnet hat, der Busiter aus dem Geschlecht – Erhaben, legitimiert Elihu in besonderer Weise als Redner.²⁹ Der Zorn wird ganz besonders herausgestellt. Er wird

- als erstes Attribut des Elihu genannt und
- vier Mal wiederholt, bildet
- eine Klammer um die Einführung der Person Elihus und ist
- in der Formulierung von $\text{זַרְמַתְּ} + \text{אֵל}$ im Ijobbuch nur noch in 42,7 belegt: mit Gott als Subjekt!

Der Zorn Elihus richtet sich sowohl gegen Ijob als auch gegen seine Freunde – gegen alle also, die bislang im Dialog zu Wort gekommen waren. Gegen Ijob richtet sich der Zorn Elihus, weil er sich für gerecht hält im Verhältnis zu Gott oder gar sich für gerechter hält als Gott (32,2) – beide Übersetzungen von $\text{זַרְמַתְּ} + \text{אֵל}$ sind möglich.

Die Freunde trifft Elihus Zorn, weil diese keine (angemessene) Antwort fanden, mit der sie Ijob widerlegen und dadurch sein Unrecht hätten erweisen können (32,3).³⁰ Oder ist es Gott, dem die Freunde in ihrer Art zu reden nicht gerecht werden konnten (das אֵל würde sich dann nicht mehr auf den letzten Satz des Verses beziehen). Das jedenfalls ist die Auffassung des ursprünglichen hebräischen Texts, der durch die schriftgelehrten Masoreten in einem *tiqqûn soferim* geändert worden war. Die ursprüngliche Vorstellung, Gott ins Unrecht zu setzen (הִשְׁרִיחַ hi), war von den Masoreten als unangemessen abgelehnt worden.³¹ Auch wenn in *einem* Text nicht beide Möglichkeiten realisiert werden können, zum Denken Elihus würde beides passen. Seine Ausführungen zeigen, dass es ihm um die Gerechtigkeit oder Wahrhaftigkeit sowohl Ijobs als auch Gottes geht. Und dass in Elihus Vorstellung diese beiden »Wahrhaftigkeiten« gegeneinander stehen. Auch Elihu greift Ijob um Gottes Willen an.

Der Zorn Elihus bildet eine Klammer zwischen V 2 und V 5, rahmt also die narrative Einführung dieses Handlungsträgers. Dabei wird der Zorn gegen die Freunde mitsamt seiner Begründung stilistisch ganz besonders betont: durch Wiederholung und durch einen merkwürdigen Stolperstein in V 5. Bereits V 3 spricht von Elihus Zorn über die fehlende Antwort der Freunde; V 5 wiederholt das nicht nur, sondern fügt auch den Hinweis auf die Wahrnehmung dieses Faktums ein. Unmittelbar bevor Elihu zu sprechen beginnt, bevor seine Rede als Antwort (אֵלֵי הוֹאֵה

²⁹ H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 173.

³⁰ D. Clines, Book of Job (1995) 132 versteht diese Begründung eher als Vorwand und führt den Ärger auf den Generationenkonflikt zurück. S.u.

³¹ R. Rendtorff, Theologie (1999) 323. S. aber 40,8 ohne entsprechende Korrektur!

ויען) folgt, nimmt er das Fehlen der Antwort der Freunde noch einmal wahr – als ob der Raum zwischen V 3 und V 5 noch eine letzte Chance für einen Antwortversuch der Freunde bereitgestellt hätte.

Drei Mal wird in 32,1–5 das Fehlen einer Antwort der Freunde festgestellt (V 1.3.5): *מענה מענה* beziehungsweise *מענה*. Dieser Begriff impliziert eine dialogische Situation. Das Verb *ענה* kennzeichnet die gängige Redeeinleitung im Ijobbuch – auch in Ijob 3,2, wo noch gar nicht deutlich wird, worauf Ijob mit seinen folgenden Worten reagiert. Außerdem ist es Zofar, der in 11,2 die Notwendigkeit einer Antwort auf Ijobs Wortfülle feststellt. Der Mangel, den Elihu wahrnimmt, kann sich also nicht darauf beziehen, dass die drei Freunde gar nicht geantwortet hätten, sondern nur, dass sie mit ihren Antwortversuchen an ein Ende gekommen sind. Diese – in Elihus Augen – gescheiterte Kommunikation ruft seinen Zorn hervor. Das Scheitern bildet den Boden dafür, dass Elihu selbst sich als berufen wahrnimmt, nun seine eigene Antwort zu geben.

4 Das Wissen des Jüngeren (32,4.6–22)

Elihu steht in der Reihenfolge der menschlichen Redner des Ijobbuchs an letzter Stelle. Er hat – so die Fiktion des Texts – alle Reden Ijobs und seiner drei Freunde aufmerksam verfolgt, mit dem eigenen Sprechen aber abgewartet.³² Der Begriff des Wartens (*פיקה* pi) kommt im Buch Ijob nur an einer weiteren Stelle vor: in Ijobs Klage zu Beginn des Dialogteils (3,21) beschreibt er Menschen, die auf den Tod warten, ohne dass er eintritt. Die Mühseligkeit des Wartens ist an beiden Stellen gegeben. Die Zurückhaltung Elihus wird schon in der narrativen Einführung mit dem geringeren Alter des Redners begründet (32,4). Mit dem Einblick in die Motivationslage Elihus auf der Ebene der erzählten Handlung hebt der/die ErzählerIn diesen Handlungssträger besonders hervor.

In seiner ersten Rede führt Elihu dieses Motiv weiter aus. Die Ausführlichkeit, mit der Elihu sein eigenes Sprechen begründet, die der ers-

³² Der Text von V 4a bereitet Schwierigkeiten. Zum einen ist die Verbindung von *פיקה* pi. mit dem Akkusativ sonst im MT nicht belegt. Zum anderen stellt V 4b mit seiner pluralischen Formulierung einen Bezug zu den Freunden Ijobs her. Deshalb verändern G. Fohrer, Hiob (1963) 446, H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 38 und andere den Text und lesen *פיקה פיקה* (Fohrer) oder *פיקה פיקה* (Wahl) und stellen dies direkt hinter *פיקה*: Das Warten Ijobs gilt den Freunden, »solange sie mit Ijob redeten«. J. Ebach, Streiten mit Gott II (1996) 91 bleibt bei MT und übersetzt: »Elihu hatte mit Worten gegen Hiob gewartet«.

ten Rede Elihus fast schon apologetischen Charakter³³ verleiht, ist von dieser Motivation her zu verstehen. Wenn es außergewöhnlich ist, dass der Jüngere eine andere Position bezieht als die älteren, dann muss besonders viel metakommunikative Arbeit geleistet, dann muss das Sprechen des Jüngeren besonders ausführlich thematisiert werden. Das geschieht innerhalb der ersten Rede (32,6–33,33) besonders in Kap 32. Die Intention der Rede ist aber nicht erschöpft, wenn die Motivation des Sprechers benannt ist. Der Zorn mag den Impuls geben; Ziel der Rede aber ist es, Ijob zu belehren.³⁴ Das wird daran deutlich, dass diese Rede viele Elemente aus der Sphäre der Weisheitslehre enthält, wie z.B. die Höraufforderung (32,10), die Zitation eigener (32,7) und fremder Gedanken (32,13) und schließlich Begriffe aus dem Bereich der Weisheit (חכמה und verwandte Begriffe 32,7.9.13; בינה und das Verb בין 32,8.9.12).

5 Jugend und Alter: eine Kontroverse innerhalb des Ijobbuchs

Zunächst greift V 6 das aus der Einleitung (V 4) bekannte Motiv *Jugend versus Alter* wieder auf, allerdings aus der Perspektive des Redners und mit anderen Worten. Elihu wendet sich an mehrere Personen, die ihm gegenüber stehen und die zuvor gesprochen haben. Ich gehe davon aus, dass in V 6 die Freunde gemeint sind, obwohl die Anredestruktur innerhalb dieser ersten Rede nicht ganz eindeutig ist.³⁵ Dafür, dass sich Elihus Rede in Kap 32 zunächst an die Freunde Ijobs wendet, spricht Folgendes:

- a) Ijob wird in V 12 in der dritten Person bezeichnet und
- b) in Kap 33 in der zweiten Person angesprochen.
- c) In 33,1 signalisiert ein Höraufruf an Ijob einen Wechsel der Redesituation.

³³ Vgl. H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 45.

³⁴ D. Clines, Job (2004).

³⁵ S.a. K. Engljähringer, Theologie (2003) 134, Anm. 27. Im vorliegenden Text gilt allerdings die Höraufforderung in V 10 nur Ijob, auch wenn viele KommentatorInnen in den Plural ändern. G. Fohrer (1963) 449, sieht darin die »Umschreibung des unpersönlichen Subjekts in der Aufforderung«. Dass der nachfolgende Anredewechsel es rechtfertigen kann, hier durchaus an Ijob zu denken, stellt auch D. Clines, Job (2004) zur Stelle fest.

- d) Elihus Argumentation für das Rederecht der Jugend läuft bei Ijob offene Türen ein. Elihu bezieht in diesem ersten Redeabschnitt (32,6–22) hinsichtlich des Verhältnisses von Alter und Weisheit Ijobs Position (s.u.).

צַעִיר לַיָּמִים – mit dieser Begrifflichkeit greift die Elihuredede auf eine Wahrnehmung Ijobs in 30,1 zurück. Sein sozialer Abstieg wird unter anderem damit bebildert, dass die Jüngeren über ihn lachen, dass jene, denen gegenüber er Leitungsaufgaben wahrgenommen, denen er Rat gegeben und die er getröstet hat (29,21–25), sich nun in seinem Unglück über Ijob lustig machen. Das komparativische Moment wird in 32,6 durch die Aneinanderreihung zweier Nominalsätze erreicht, in denen einander die Personalpronomina »ich« und »ihr« prononciert gegenüberstehen, was durch die konzentrische Struktur verstärkt wird, die als Oberbegriff des Ganzen die Zeit (לַיָּמִים) in die Mitte stellt.³⁶ In 30,1 wird die Jugend der anderen von Ijob direkt als Vergleichspunkt zu seiner eigenen Lebenssituation wahrgenommen. Die anderen sind jünger und stehen – auch deshalb – in ihrer sozialen Stellung unter Ijob. Ihr Spott trifft besonders hart. Elihus Vorsicht ist also durchaus begründet, schon allein im Ijobbuch selbst.

Die Position, das Alter verbürge Weisheit oder zumindest Erkenntnisvorsprung, findet sich sowohl bei Bildad als auch in einer Rede des Elifas. In Bildads erster Rede steht das frühere Geschlecht, stehen die Eltern, für die Weitergabe von Erkenntnissen, die sie selbst erforscht haben. Sie gilt es zu fragen, denn: »Wir sind von gestern und wir wissen nicht ...« (8,9). Diese Phrase, das »Von-Gestern-Sein« gibt es auch in unserer Sprache, wo sie bezeichnenderweise die völlig gegensätzliche Konnotation hat. Wer (heute) von gestern ist, weiß gerade nicht mehr Bescheid, findet sich in der immer schneller werdenden Welt nicht zurecht. Im alten Israel ist es genau anders herum: Wer von gestern ist, hat wirklich etwas zu sagen. Je länger das Leben dauert, desto größer sind die Möglichkeiten, Erfahrungen zu sammeln. Und je mehr Erfahrungen gemacht werden können, desto mehr haben die Menschen zu sagen. Dass Erfahrungen nicht mit Erlebnissen gleichzusetzen sind, sondern Reflexion beinhalten, ist dabei selbstverständlich. Nur solche Prozesse, die das Erleben mit der reflexiven (nicht unbedingt intellektuellen) Verarbeitung verbinden, führen zu Weisheit. Da solche Prozesse wohl auch schon damals ihre eigene Zeit beansprucht haben, wurde Weisheit

³⁶ Jung (A) – ich (B) – an Tagen (X) – ihr (B') – alt (A'). S.a. K. *Englähriinger*, *Theologie* (2003) 134, Anm. 28.

eher dem Alter zugeschrieben. Deshalb führt Elifas in 15,10 das Alter der Redner gegen Ijobs vermeintliche Selbstgerechtigkeit ins Feld.

Bildad und Elifas bewegen sich mit der Vorstellung vom Vorrang des Alters vor der Jugend in guter weisheitlicher Gesellschaft.

5.1 Elihu steht auf der Seite Ijobs

Im Ijobbuch findet eine Auseinandersetzung darüber statt, inwiefern die Verbindung von Alter und Weisheit Gültigkeit beanspruchen kann. Ijob selbst stellt in einer seiner Reden (12,12) diesen Zusammenhang in Frage. Er steht damit gegen die Freunde (8,9; 15,10), die ganz selbstverständlich den Vorrang des Alters behaupten. Ijob weiß aber auch, dass auch Frevler alt werden (21,7); schon allein deshalb kann es keine Gleichsetzung von Weisheit und Alter geben.

Elihu nun stellt sich in dieser ersten Rede auf die Seite Ijobs gegen die Freunde, indem er das zweifache Argument Ijobs wieder aufgreift: Er stellt die Selbstverständlichkeit des Zusammenhangs zwischen Alter und Weisheit in Frage und er behauptet einen Erkenntnisvorsprung Gottes. Beide Argumentationslinien sind aus dem Mund Ijobs (Kap 12) bekannt. Dass Elihu zunächst positionell auf der Seite Ijobs steht, hindert ihn nicht an harscher Kritik (z.B. 35,16). Innerhalb der repräsentierten Kommunikationssituation hat die Nähe zu Ijob rhetorische Funktion. Der Zorn Elihus ist nur den LeserInnen, nicht aber den Handlungsträgern bekannt. Sich auf Ijobs Seite zu zeigen, sichert Elihu die Aufmerksamkeit Ijobs, die dem eigentlichen Ziel der Rede, nämlich Ijob zu belehren, dient.

5.2 Elihu löst die Freunde ab

Der Begriff לָרֹץ (ver-kriechen), der sonst nur noch in Dtn 32,24; Mi 7,17 vorkommt, weist auf die Körperhaltung der Schlange hin. Sie verkörpert Elihus demütige Zurückhaltung und seine Furcht davor, selbst gegenüber den Älteren das Wort zu ergreifen. Seine demütige Haltung steht allerdings in einem Gegensatz zu seinem Umgang mit seinem Wissen und dem der anderen. Noch bevor er auf das Wissen und die Weisheit Ijobs und der Freunde referiert, bringt er sein eigenes Wissen ins Spiel. Einer der zentralen Begriffe der Elihureden, das Wissen bzw. die Erkenntnis (Wurzel עָרַף), wird zunächst in Elihus Selbstbezug als seine Tugend zum Thema gemacht. Die eigene Bescheidenheit wird auf eine Weise thematisiert, die sich selbst konterkariert.

Elihus eigene Haltung hat einen Wandel durchlaufen, den er in dieser ersten Rede schildert. War sein Handeln zunächst vom Warten geprägt gewesen (חכה pi. in 32,4; יחל hi in 32,11.16), ist es nun gekennzeichnet vom Antworten. ענה ist ein Schlüsselwort der ersten Rede Elihus (32,12.15.16.17.20; 33,12.13).³⁷ In Kap 32 bezieht sich das Antworten sowohl auf die Freunde Ijobs als auch auf Elihu selbst. Auf der Seite der Freunde geht es – aus der Perspektive Elihus – um ein Versagen, um das Fehlen einer angemessenen Antwort (32,12.15.16). Der Satz לא ענה עוד (»sie antworten nicht mehr«) wird sogar wiederholt (32,15.16). Diese Sicht auf das Versagen der Freunde war bereits durch die Einleitung vorbereitet worden (32,1.3.5); Elihu und der Erzähler teilen diese Wahrnehmung. An Stelle der Freunde antwortet nun Elihu (32,17.20).

Innerhalb der Rede des Elihu findet eine Veränderung noch einmal statt, die schon in der Redeeinleitung auf narrativer Ebene vollzogen worden war: vom Antworten der Freunde zum Antworten Elihus:

Ebene der Narration

32,1	מענות	»jene drei Männer«
32,3	מענה	»seine drei Freunde«
32,5	מענה	»die drei Männer«
32,6	ויען	Elihu

Ebene des Diskurses

32,12	עונה	die Freunde
32,15	ענו	die Freunde
32,16	ענו	die Freunde
32,17	אענה	Elihu
32,20	ואענה	Elihu

Elihu und die Freunde schließen einander als Sprechende aus. Wo das Antworten von den Freunden ausgesagt wird – wenn auch verneint – hat das Antworten Elihus keinen Platz. Es löst zunächst narrativ, dann diskursiv das Sprechen der Freunde ab. Dass dieser Prozess ein für Elihu mühseliger und wenig selbstverständlicher ist, wird unter anderem in der Betonung des Subjekts durch das doppelte אף-אני in V 17 deutlich. Es heißt nicht einfach »ich antworte«, sondern »ich, auch ich antworte«. Diese Formel bleibt im Ijobbuch ganz auf Elihu beschränkt; sie kommt außer in 32,17 nur noch in 32,10 in Bezug auf die Kundgabe seines Wis-

³⁷ Zehn der insgesamt 60 Belege der Wurzel im Ijobbuch stehen in den Elihureden. N.C. Habel, Job (1985) 445. Er deutet das »Antworten« in juristischem Horizont als »Verteidigung« Gottes.

sens vor. »Das Warten auf die Weisheit des Alters war vergeblich und ist zu Ende. Elihu wurde enttäuscht. Jetzt kann und muß er selber eine Antwort versuchen«. ³⁸

Ebenso wie die Subjekte des Antwortens stehen einander die Subjekte der Erkenntnis, des Wissens gegenüber. Auch in Bezug auf die Weisheit, die mit der Fähigkeit, angemessene Antworten zu finden, verbunden ist, sieht sich Elihu den Freunden gegenüber. Es wäre zu erwarten, dass die Zahl der Jahre in einem direkten Verhältnis zur Tiefe des Wissens stünde. Eine solche Annahme ist nicht bloß dem Elihu zu eigen; er bezieht sie aus der Tradition, die zum Teil auch von den Freunden Ijobs vertreten wird.

5.3 Wenn ein Jüngerer das Wort ergreift

Das Alter wird in der hebräischen Bibel als ambivalent erfahren. ³⁹ Einerseits bringt es herbe Einschränkungen mit sich, vor allem die zunehmende Schwäche, die im Gegensatz zur Kraft der Jugend steht. In 2 Sam 19,36 werden die Bereiche beschrieben, in denen der alte Mensch – in diesem Fall handelt es sich um den 80-jährigen Barsillai – seine Schwäche erlebt. Barsillai spricht über sein Alter in Form von rhetorischen Fragen. Dabei steht die Erfahrung von Mangel im Zentrum. Folgende Bereiche sind davon betroffen:

- a) das Erkennen von Gut und Böse (עָדַת),
- b) das Schmecken der Speisen und Getränke (טַעַם) und
- c) das Hören der Sänger und Sängerinnen (שָׁמַע).

In seinem Alter – so fragt Barsillai – hat er da noch jene Fähigkeiten? Die drei Verben aus 2 Sam 19,36 kommen auch im Kontext der Weisheit vor, nicht nur in den Elihureden. Das Hören und das Erkennen gehören zu den Grundfähigkeiten weiser Menschen. Und das Schmecken der Speisen ist Vergleichspunkt für die geistige Unterscheidungsfähigkeit weiser Menschen (12,11//34,3). Diese Kompetenzen gehören zur Weisheit, und die Weisheit wird gemeinhin alten Menschen zugesprochen. Sie haben bereits einen Erfahrungsschatz gewonnen, der jüngeren Menschen fehlt. Deshalb sind es auch die Alten, die Recht sprechen (Dtn 21,2–6.19f; 22,15–18 etc.) und Ratschläge erteilen.

Sich an den Rat der Jungen statt der Alten zu halten, hat schon den Nachfolger Salomos, Rehabeam, auf einen von Gott nicht gewollten Weg

³⁸ K. Engljähringer, *Theologie* (2003) 136f.

³⁹ Vgl. H.-W. Wolff, *Anthropologie* (1994) 177–189.

geführt (1 Kön 12). Auch Sir 25,4–6 bringt Weisheit, Ratschlag und Alter zusammen. In Ez 7,26 steht der alte Mensch sogar synonym für den Weisen mit der Aufgabe des Ratschlags in einem Atemzug mit den Propheten, die für Visionen, und den Priestern, die für die Tora zuständig sind; in dieser Trias steht in Jer 18,18 der $\square\text{D}\square$ an derselben Position wie in Ez 7,26 der alte Mensch.

Was kann der Hinweis auf die Verknüpfung mit der kurzen Rede Barsillais in 2 Sam 19 leisten? Er bringt noch einmal die andere, die schwere Seite des Alters ins Bewusstsein. Damit unterstützt dieser intertextuelle Bezug die Infragestellung der weisheitlichen Selbstverständlichkeit eines Vorrangs des Alters vor der Jugend. Weder Ijob noch Elihu behaupten, dass es keine Verbindung zwischen Alter und Weisheit gibt. Sie stellen nur in Frage, dass diese immer und in jedem Fall gültig ist. Beide wehren sich gegen eine rhetorische Strategie, die ihnen auf unterschiedliche Weise ihre eigene Fähigkeit zu denken und zu argumentieren abspricht. »It is not to Elihu's point to deny wisdom to the friends or to the elderly in general; he is only concerned to make room for himself in the dialogue, as the transition with $\text{D}\square\text{D}$... to the next verse shows.«⁴⁰

Für Ijob hat die Zurückweisung der unhinterfragten Verbindung von Alter und Weisheit die Funktion, gegen die allzu große Selbstgewissheit der Freunde einen erkenntnistheoretischen Vorbehalt zu formulieren (Kap 12). Die Erkenntnisfähigkeit der Menschen – ob alt oder jung – kommt an ihre Grenzen, weil Gottes Macht sich auch auf die Klugheit erstreckt. Er bestimmt, »wer irrt und wer in die Irre führt« (12,16). Gott ist fähig, auch den Ältesten die Fähigkeit zu schmecken (= zu urteilen; $\square\text{D}\square$ 12,20) zu entziehen. Für Elihu geht es allerdings darum zu begründen, warum er als Jüngerer das Wort ergreift. In beiden Fällen haben wir es mit einer Reaktion auf Menschen zu tun, die die Berufung auf das Alter als Verhinderung eines wirklichen Dialogs benutzen. Und zwar, wie an Ijob sichtbar, unabhängig vom Alter ihres Gegenübers. Mit der argumentativen Überwindung des Vorurteils, das dem Alter einen Erkenntnisvorsprung zugesteht, wird der Bogen zurück zum Ausgangspunkt der Rede, zu Elihus Zorn geschlagen. *David Clines*⁴¹ sieht den Generationenkonflikt als tiefes Motiv des Zornes Elihus an. Nicht theologische Spitzfindigkeiten, sondern persönliche Infragestellung liegen an der Wurzel des massiven Ärgers. Elihus Wut wäre dann eine Kränkung, nicht durch

⁴⁰ D. Clines, Job (2004) zu 32,9.

⁴¹ Book of Job (1995) 132.

divergierende Positionen bedingt, sondern durch die Zurückweisung seines Rederechts.

Explizit benennt Sir 32,3.7–9 im Kontext der Verhaltensregeln bei Gastmählern das Redevorrecht der Älteren gegenüber den Jüngeren. Zwar gelten auch für den Älteren kluge Beschränkungen – die Weisheit soll ja das Fest bereichern und nicht im unpassenden Moment die HörerInnen abschrecken, etwa wenn gerade gesungen wird (Sir 32,3f). Für die jungen Menschen gelten aber viel stärkere Einschränkungen. Dass sie überhaupt das Wort ergreifen, ist keine Selbstverständlichkeit. Dazu muss schon eine Notwendigkeit vorhanden sein, wie etwa dann, wenn ein junger Mensch aufgefordert wird zu sprechen.

Elihu muss also, um sein eigenes Rederecht zu begründen, einigen argumentativen Aufwand betreiben. Er tut das, indem er sein eigenes Rederecht mehrfach thematisiert als jemand, der sich der Nichtselbstverständlichkeit seines Sprechens mehr als deutlich bewusst ist. Er weiß um den Vorrang des Alters in der Redeordnung und hat diese soziale Übereinkunft auch lange nicht in Frage gestellt (32,6f). Er nimmt allerdings gegen die Konvention seine Überzeugung in Anspruch, dass es nicht das Alter ist, sondern der Geist Gottes, der Menschen weise macht (32,8). Diesen nimmt er als Sturm in seinem Inneren wahr und fühlt sich durch ihn gedrängt zu sprechen (32,18). Dabei bleibt er sich der Abhängigkeit von Gott immer bewusst (33,4; 34,14). Elihus Weisheit ist nicht nur »Erfahrungsweisheit« (die er als Jüngerer auch nicht im selben Maß aufweisen kann wie die älteren Redner), sondern auch »Offenbarungsweisheit«.⁴² So baut Elihu seine Rhetorik langsam auf und steigert den »Gedankengang vom *Recht zu reden* (V 6–10) – ist Elihu doch vom *göttlichen* [sic!] *Geist* נְשִׁמָּה - רִוּחַ legitimiert –, über seine *Pflicht zu reden* (V 11–16), schließlich *zum Drang zu reden* (V 17–22). Am Ende ist Elihu nicht nur derjenige, der als Stellvertreter Gottes reden kann, sondern auch derjenige, dessen Gewissen ihn sogar zum Reden zwingt, da ansonsten sein Inneres zerbirst (V 19ff).«⁴³

⁴² L. Schwienhorst-Schönberger, Ijob (2004) 1023. Vgl. Zofar in 20,3.

⁴³ H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 132f. S.a. N.C. Habel, Job (1985) 446.

6 Weitere Spuren der Nachträglichkeit

Die ausführliche Begründung, die der/die ErzählerIn und Elihu dafür geben, dass er als der Jüngere das Wort ergreift, ist mit Sicherheit die deutlichste Markierung der Nachträglichkeit. Sie konzentriert sich auf die narrative Einleitung und auf den ersten Teil der ersten Rede, also auf Kap 32. Der Text hat aber auch andere Mittel, um Elihu als einen Gesprächspartner darzustellen, der erst nach dem Sprechen der anderen das Wort ergreift. Elihu ist einer, der lange zuhört und dann erst spricht. Von daher ist verständlich, dass sich die Elihureden zu den anderen Reden des Ijobbuchs reflexiv verhalten. Sowohl die Reden der Freunde als auch diejenigen des Ijob werden reflektiert, kommentiert und ergänzt.

»Meisterhaft beherrscht der Dichter die Technik des *Zitates* ... Im übrigen Buch ist dieses Verfahren unbekannt, weder Hiob noch die Freunde zitieren einander wirklich. Dagegen nimmt der Dichter der Reden immer wieder bei der Argumentation die Position Hiobs fast wörtlich auf, um ihn schließlich zu widerlegen.«⁴⁴

Diese Beobachtung teile ich grundsätzlich, allerdings mit der Modifikation, dass Elihu Ijob nicht immer widerlegt – beispielsweise nicht in der Kritik am unhinterfragten Erkenntnisvorrang des Alters (s.o.). Auch wenn Elihu Ijob kritisiert, er weist nicht alle Positionen Ijobs zurück. Die Kritik Elihus richtet sich Ijob gegenüber auf dessen Weise, über sich, die Welt und Gott zu *sprechen*. Der Vergleich mit Elifas Kritik an Ijob lässt diesen Zug der Elihureden umso profilierter hervortreten. Elifas kritisiert Ijobs Taten (15,16; 20,15ff), nicht Ijobs Worte. Elihu dagegen ist mit dem beschäftigt, was er während des vorgängigen Gesprächs gehört hat.⁴⁵ Nicht Ijobs gesamtes Leben, sein Leiden, seine Redlichkeit im Handeln sind Elihus Thema. Er konzentriert sich ganz auf das angemessene Sprechen Ijobs. Die Angemessenheit des Redens war zwar auch wechselseitig von den Gesprächspartnern des vorgängigen Dialogteils zum Thema gemacht worden.⁴⁶ Nur Elihu beschränkt sich Ijob gegenüber darauf, dessen Sprechen zu thematisieren.

Dass die Reden der Freunde unzulänglich sind, stellt Elihu explizit fest. In 32,14 formuliert Elihu sein Vorhaben dezidiert in Absetzung zu den Reden der Freunde. Deren Kenntnis setzt der Text voraus; Elihu kann sich nur auf der Basis des Wissens um diese Reden von ihnen distanzie-

⁴⁴ H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 173.

⁴⁵ Vgl. a.a.O. 79.

⁴⁶ Vgl. I. Müllner, Erkenntnis (2003) 172f.

ren. Seine Chance liegt auch darin, dass die Freunde nun keine Antworten mehr parat haben, dass sie ebenso wie Ijob mit ihrem Sprechen an ein Ende gekommen sind (32,15f).

7 Zum Verhältnis von dargestellter und historischer Nachträglichkeit

Literarisch repräsentierte und historische Diachronie im Sinn der Wachstumsgeschichte scheinen in den Elihureden ganz selbstverständlich zusammenzukommen. Die meisten AuslegerInnen gehen davon aus, dass die Elihureden nachträglich in das bereits bestehende Ijob-Buch eingefügt worden sind (s.o.). Neben der literarischen Nachträglichkeit, die das Buch Ijob ja deutlich sichtbar hält, gibt es auch noch andere, nicht an der Textoberfläche sichtbare Argumente für die spätere Einfügung der Elihureden. Zum Beispiel lässt sich eine Veränderung des naturwissenschaftlichen Paradigmas feststellen, wenn man die Gottesreden (mythologische Vorstellung von der Herkunft des Wetters in 38,28.29.35.37) mit den Elihureden, die bereits an einen Wasserkreislauf denken (36,27ff), vergleicht.⁴⁷ Hier ist nicht der Ort, um die Argumente pro oder contra historischer Nachträglichkeit zu diskutieren. Wohl aber soll das *Verhältnis* zwischen literarischer und historischer Diachronie angedacht werden.

In der diachronen Auslegung ist nicht nur der literarische Elihu nachträglich zu seinen literarischen Vorrednern; die AutorInnen der Elihureden stehen im selben Verhältnis zu den ErzählerInnen des den Elihureden vorgängigen Ijobbuchs. Elihu als der jüngere (Ebene der literarischen Darstellung) repräsentiert dann eine jüngere Generation von jüdischen DenkerInnen (Ebene der Wachstumsgeschichte des Buchs Ijob). Diese nutzen die Möglichkeit, ihre eigene Meinung in das Buch einzuschreiben und so neue Perspektiven auf das Ijobproblem zu eröffnen. Das ist vor allem der Gedanke der Leidenspädagogik Gottes.⁴⁸ Die jüngere Generation der Weisen verkleidet sich im Gewand ihres Protagonisten. Sie versteckt ihre redaktionelle Tätigkeit der Bucherweiterung nicht, im Gegenteil: Sie tut alles, um ihre Spuren nicht zu verwischen.⁴⁹ Der

⁴⁷ H.-M. Wahl, Schöpfer (1993) 160f.

⁴⁸ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Ijob (2004) 1022.

⁴⁹ Vgl. Jer 25,13; 30,1; 45,1. R. Albertz, Exilszeit (2001) 236 sieht diese drei editorischen Notizen als Hinweis auf die »drei dtr. Ausgaben des Jeremiabuches während der Exilszeit.«

argumentative Aufwand, den Elihu betreibt, um seinen Beitrag zur Debatte zu rechtfertigen, kann dann gelesen werden als Reflex der späteren Weisen auf die Schwierigkeit, überkommene Meinungen traditioneller Kreise zu kritisieren. So zeichnen die AutorInnen der Elihureden das Ijobbuch (ohne diese Reden) als bereits teilweise geschlossenes Werk, zu dem sie sich in Beziehung setzen.⁵⁰

Eine solche Verhältnisbestimmung muss sich allerdings immer bewusst sein, auf welcher Ebene sie argumentiert. *Harald-Martin Wahl* etwa, dessen Elihu-Monographie bis heute eine der wenigen ausführlichen Beschäftigungen mit diesem Text darstellt,⁵¹ überträgt die rekonstruierte Wachstumsgeschichte des Texts in m.E. nicht sachgemäßer Weise auf die textinterne Kommunikationssituation: »Dem ›historischen‹ Hiob, wie die Rahmenerzählung (c. 1,1–2,13) und die Dialoge (c. 3–31) ihn vorstellen, wird der Dichter nicht gerecht. Aber das kann er ja auch gar nicht, weil er die Reden als Lehr- und Erbauungsdichtung lange nach dem übrigen Hiobbuch geschrieben hat. Vielmehr versucht er dem Klagenen seiner Zeit die Zuwendung und Lebendigkeit Gottes als Möglichkeit des Glaubens erfahrbar zu machen, um den zermürbenden Zweifel aufzuheben.«⁵²

Demgegenüber muss festgestellt werden, dass die Elihureden zwar eine Nachträglichkeit zum Dialog zwischen Ijob und seinen Freunden fingieren, nicht aber einen Abstand zwischen diesen Situationen. Für Elihu ist Ijob immer noch das vom Leiden geschlagene Gegenüber. Eine mangelnde Trostfähigkeit des Handlungsträgers Elihu wird man nicht damit erklären können, dass dieser »als fiktive Figur einer späteren Zeit entstammt«⁵³ als die Freunde! Und auch, dass »der Dichter« nicht »mit den klagenden Freunden die unmittelbare Betroffenheit vom Leide Hiobs«⁵⁴ teile, ist ein unzulässiges Argument, weil es die AutorInnen in die textinterne Kommunikationssituation einschreibt. Elihus Nachträglichkeit kann keine von Ijob distanzierte sein. Und die AutorInnen der Elihureden sind von »Ijob und seinen Freunden« ebenso weit entfernt wie die AutorInnen der vorgängigen Ijob-Dichtung.

⁵⁰ C. Newsom, *Sapiential Hymn* (2003) 161.

⁵¹ C. Newsom, *Sapiential Hymn* (2003) 160, Anm. 1 stellt fest, dass die beiden Arbeiten von T. Mendel, *Leiden* (1990) und H.-M. Wahl, *Schöpfer* (1993) die Ausnahme darstellen, »that proves the rule of scholarly neglect«.

⁵² H.-M. Wahl, *Schöpfer* (1993) 101.

⁵³ A.a.O. 175.

⁵⁴ A.a.O. 174.

Was die historisch diachrone Betrachtungsweise dennoch leistet, ist, dass sie Einblick gibt in die Entstehung von später kanonisch gewordenen Texten, in Verschriftlichungsprozesse, die zunächst Leseprozesse waren. Elihu führt uns an die Grenze von Textentstehung und Kommentierung.

8 Elihu als Modellleser

Schon in der narrativen Einführung der Reden wird Elihu als Modellleser gezeichnet, als einer, der einen Kommunikationsvorgang nicht nur beobachtet, sondern ihn auch als abgeschlossenen wahrnimmt. Er ist – auf der Ebene des Texts – der erste Kommentator des im vorgängigen Dialog repräsentierten Kommunikationsprozesses zwischen Ijob und seinen drei Freunden.⁵⁵ Modellleser ist Elihu auch insofern, als er sich durch einen textinternen Kommunikationsvorgang, der ihn an keiner Stelle direkt einbezieht, angesprochen fühlt. Elihu kommt im Dialog zwischen Ijob und seinen Freunden ja gerade nicht vor. Ebenso wenig wie die vergangenen, gegenwärtigen und künftigen LeserInnen des Ijobbuchs, die sich dennoch ebenso wie Elihu berufen fühlen, den im Buch dargestellten kommunikativen Prozess zu kommentieren. Damit macht Elihu einen Raum sichtbar, der in jedem Text vorhanden ist, den Raum für die LeserInnen. Seine Position ist zwischen Semantik und Pragmatik angesiedelt. Und auch da, wo Elihu als Teil der textuellen Welt auf der Ebene der Semantik zu verorten ist, verlässt ihn der Geruch der Textpragmatik nicht mehr. Das Flair des Kommentators haftet ihm an – und hält den Raum für weitere LeserInnen offen.

Die Grenze des Bildes »Modellleser« liegt darin, dass Elihu seine Reaktion zwar als nachträglich zu einem bereits abgeschlossenen Kommunikationsvorgang begreift, er aber ebenso Handlungsträger innerhalb der textuellen Welt ist und sich an die anderen literarischen Handlungsträger wendet (auch das durchbricht er aber in 34,2.10.34). Das Fortschreiben und das Kommentieren gehen hier noch Hand in Hand.

Wird diese Nachträglichkeit nicht nur als literarische, sondern auch als historische gedeutet, dann geben die Elihureden Einblick in den Wachstumsprozess eines biblischen Buches. Da wird eine Gruppe sichtbar, die ihre eigene Nachträglichkeit nicht kaschiert, sondern in Gestalt des Protagonisten thematisiert.

⁵⁵ Schon C. Westermann, *Aufbau* (1977) 139f sieht Elihu als ersten Repräsentanten einer Reihe von Auslegern an, die das Buch missverstehen.

Die literarische wie die historische Diachronie der Elihureden ist eine Einladung an Leserinnen und Leser, sich in das Gespräch im Text einzumischen. Damit bleibt der biblische Text transparent auf die in ihm repräsentierten unterschiedlichen Positionen hin ebenso wie auf die (wahrscheinliche) Entstehungsgeschichte, deren Spuren die Texte tragen. Die theologische Auslegung hat die Aufgabe, diese Transparenz sichtbar zu halten und nicht ihrerseits zu verschleiern. Damit trägt sie dazu bei nachzuweisen, dass die Vielstimmigkeit der biblischen Texte nicht zu Gunsten einer einzigen ideologischen Position aufgegeben werden kann.

Die »theologische Diskurshermeneutik«⁵⁶ nimmt Maß an der zweieinen Bibel selbst, die keine »systematisierte Einheit« ist, sondern »komplexe, spannungsreiche, unsystematische und kontrastive Größen«⁵⁷ zusammenhält. Die Auseinandersetzung der Charaktere des Ijobbuchs setzt sich fort im Gespräch der biblischen Texte und schließlich im biblisch orientierten theologischen Diskurs. Diesem hat die Exegese zu dienen. »Eine *theologische* Exegese des Buches Hiob muß den in der Endgestalt hochkomplexen Diskurs zwischen Hiob und seiner Frau, Hiob und den drei Freunden (einschließlich Hiob 28!), Hiob und Elihu, Hiob und Gott – und zwar im Horizont des im Prolog zwischen Gott und dem Satan (als Mitglied des himmlischen Hofstaats) geführten Dialogs – so herausarbeiten, daß die Leser der Kommentierung mit den Sprechern im Buch Hiob selbst in Kommunikation treten können.«⁵⁸

Literaturverzeichnis

- Albertz, Rainer*, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001.
- Cheney, Michael*, Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job (CB 36), Stockholm 1994.
- Clines, David J. A.*, Putting Elihu in his Place. A Proposal for the Relocation of Job 32–37. Paper read in the Biblical Hebrew Poetry Section of the Society of Biblical Literature in Toronto on 26th November 2002.
- Ders.*, Job 1–20 (WBC), Dallas, Texas (1989).
- Ders.*, Job 21–42 (WBC), Dallas, Texas (erscheint voraussichtlich 2004).
- Ebach, Jürgen*, Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, in: *Ders.*, Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch,

⁵⁶ E. Zenger, Exegese (2002) pass.

⁵⁷ A.a.O. 363.

⁵⁸ A.a.O. Exegese (2002) 365.

- zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 55–66.
- Ders.*, Streiten mit Gott. Hiob I + II, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Engljähringer, Klaudia*, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198), Stuttgart 2003.
- Fischer, Georg S. J.*, Spuren des Schöpfers. Zur Rolle der Natur im Ijobbuch, in: *I. Fischer - U. Rapp - J. Schiller* (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS Johannes Marböck), Berlin-New York 2003, 157–166.
- Fohrer, Georg*, Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh 1963.
- Habel, Norman C.*, The Book of Job (OTL), Philadelphia 1985.
- Köhlmoos, Melanie*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999.
- Maier, Christl - Schroer, Silvia*, Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten, in: *L. Schottroff - M.-T. Wacker* (Hg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh ²1999, 192–207.
- Müllner, Ilse*, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: *I. Fischer - U. Rapp - J. Schiller* (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS Johannes Marböck), Berlin-New York 2003, 167–180.
- Newsom, Carol*, Elihu's Sapiential Hymn (Job 36.24–37.13): Genre, Rhetoric and Moral Imagination, in: *T. J. Sandoval - C. Mandolfo* (Hg.), Relating to the Text. Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible, London-New York (2003), 160–174.
- Rendtorff, Rolf*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf, Bd. 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart ⁴2001, 297–308.
- Ders.*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger* (Hg.), Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon, Stuttgart 2004, 989–1036.
- Wahl, Harald-Martin*, Seit wann gelten die Elihureden (Hi 32–37) als Einschub?, in: BN 63 (1992) 58–61.
- Ders.*, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 (BZAW 207), Berlin-New York 1993.
- Westermann, Claus*, Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler, Stuttgart ²1977.
- Witte, Markus*, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub? in: BN 67 (1993) 20–25.
- Wolff, Hans Walter*, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh ⁶1994.
- Zenger, Erich*, Exegese des Alten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: ThR 98 (2002) 357–366.