

Tendenzen der Hiobforschung II (1995–2020)

Jürgen van Oorschot

Zur Forschungsgeschichte

JÜRGEN VAN OORSCHOT, Tendenzen der Hiobforschung, in: ThR NF 60 (1995), 351–388 – CAROL A. NEWSOM, Re-considering Job, in: CBR 5/2 (2007), 155–182 – CHOON-LEONG SEOW, Job 1–21: Interpretation and Commentary. William B. Eerdmans Pub. Co., Grand Rapids/Mi 2013, 1–248 – DAVID J.A. CLINES, Job 1–20 (WBC 17). Zondervan, Grand Rapids/Mi 2015, XXIX–CXV – DAVID J.A. CLINES, Job 21–37 (WBC 18 A). Thomas Nelson Publishers, Nashville/TN 2015, mit Bibliographien zu den jeweiligen Kapiteln – DERS., Job 38–42 (WBC 18 B). Thomas Nelson Publishers, Nashville/TN 2015, mit Bibliographien zu den jeweiligen Kapiteln – MARKUS WITTE, Job/Das Buch Ijob/Hiob, in: SIEGFRIED KREUZER (Hg.), Handbuch zur Septuaginta. Bd. 1: Einleitung in die Septuaginta. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2016, 407–421 – DERS., Was die Hiobforschung bewegt – Eine historisch-kritische Übersicht über 300 Jahre literaturgeschichtliche Arbeit am Buch Hiob, in: DERS., Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches (FRLANT Bd. 267). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2018, 13–35.

Kommentare (allgemeinverständlich)

JÜRGEN EBACH, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1, Hi 1–20 (Kleine Biblische Bibliothek). Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1995, XIX + 177 S. – DERS., Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2, Hi 21–42 (Kleine Biblische Bibliothek). Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1996, 169 S. – S. LOREN R. FISHER, The Many Voices of Job. Cascade Books, Eugene/OR 2009, XX + 112 S. – FELIX GRADL, Das Buch Ijob (NSK.AT 12). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2001, 366 S. – STEVEN J. LAWSON, Job (Holman Old Testament Commentary 10, ed. MAX E. ANDERS). B&H Publishing Group, Nashville/TN 2004, 378 S. – RÜDIGER LUX, Hiob. Im Räderwerk des Bösen (Biblische Gestalten 25), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2012, 320 S. – ROLAND E. MURPHY, The Book of Job. A Short Reading. Paulist Press, New York etc. 1999, VII + 137 S. – RAYMOND P. SCHEINDLIN, The Book of Job. W.W. Norton&Company, New York 1998, 237 S. – LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob. Herder, Freiburg a. Br. u. a. 2007, 278 S. – JAMES A. WHARTON, Job (WeBC). Westminster John Knox Press, Westminster 1999, 200 S.

Kommentare (wissenschaftlich)

ROBERT ALTER, The Wisdom Books Job, Proverbs and Ecclesiastes. W.W. Norton&Company, New York 2010, 394 S. – SAMUEL E. VALENTINE, Job (Smyth&Helwys Bible Commentary 10). Smyth&Helwys, Macon/GA 2006, XVII, 750 S. – DAVID J.A. CLINES, Job 1–20 (WBC 17). Zondervan, Grand Rapids/Mi 2015, XXIX–CXV – DERS., Job 21–37

(WBC 18 A). Thomas Nelson Publishers, Nashville/TN 2015, XXIV + 531 S. – DERS., Job 38–42 (WBC 18 B). Thomas Nelson Publishers, Nashville/TN 2015, XXXV + 500 S. – JAMES L. CRENSHAW, Reading Job. A Literary and Theological Commentary. Smyth&Helwys, Macon/GA 2011, XI + 176 S. – JOHN GRAY, The Book of Job (The Text of the Hebrew Bible I, Ed. David J.A. Clines). Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2010, 518 S. – CHOON-LEONG SEOW, Job 1–21. Interpretation and Commentary (Illuminations). William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids/MI 2013, XXVIII + 971 S.

Monographien

RENATE BRANDTSCHIEDT u. a. (Hg.), Hiob. Gott – Mensch – Leid. Echter Verlag, Würzburg 2015, 156 S. – KEN BROWN, The Vision in Job 4 and its Role in the Book. Reframing the Development of the Joban Dialogues (FAT 2. Reihe 75). Mohr Siebeck, Tübingen 2015, XI + 305 S. – MARLEN BUNZEL, Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch (HBS 89). Herder, Freiburg u. a. 2018, 348 S. – CLAUDE E. COX, Armenian Job. Reconstructed Greek Text. Critical Edition of Armenian with English Translation (HUAS 8). Peeters Publishers, Leuven u. a. 2006, XVIII + 446 S. – RENATE EGGER-WENZEL, Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch (FB 83). Echter Verlag, Würzburg 1998, 321 S. – KLAUDIA ENGLJÄHRINGER, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (SBS 198). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003, 202 S. – NINA MEYER ZUM FELDE, Hiobs Weg zu seinem persönlichen Gott. Studien zur Interpretation von Psalmentheologie im Hiobbuch (WMANT 160). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2020, 267 S. – SONJA FELDMAR, Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob (FAT 2. Reihe 111). Mohr Siebeck, Tübingen 2019, XIII + 316 S. – MEIK GERHARDS, Gott und das Leiden. Antworten der babylonischen Dichtung Ludlul bēl nēmeqi und des biblischen Hiobbuches (BEATAJ 60). Peter Lang, Frankfurt a. M. 2017, 335 S. – AXEL GRAUPNER/MANFRED OEMING (Hg.), Die Welt in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches (BThSt 153). Neukirchner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2015, VIII + 211 S. – MARKUS GRIMM, »Dies Leben ist der Tod«. Vergänglichkeit in den Reden Jobs – Entwurf einer Textsemantik (ATSAT 62). EOS Verlag, Sankt Ottilien 1998, XII + 250 S. – KYUNG-TAEK HA, Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches (HBS 46). Herder, Freiburg u. a. 2005, X + 235 S. – RAIK HECKL, Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen (FAT 70). Mohr Siebeck, Tübingen 2010, X + 528 S. – YAIR HOFFMAN, A Blemished Perfection. The Book of Job in Context (JSOT 213). Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 360 S. – TIMOTHY JAY JOHNSON, Now my Eye sees you. Unveiling an Apocalyptic Job (HBM). Sheffield Phoenix Press, Sheffield (2009) 2013, 212 S. – SCOTT C. JONES, Rumors of Wisdom. Job 28 as Poetry (BZAW 398). Walter De Gruyter GmbH, Berlin/New York 2009, XX + 293 S. – GERHARD KAISER/HANS-PETER MATHYS, Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie (BTS 81). Neukirchner Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2006, XII + 145 S. – CHOL-GU KANG, Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6 (WMANT 149). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2017, XIII + 361 S. – MELANIE KÖHLMÖS, Das Auge Gottes. Textstrategien im Hiobbuch (FAT 25). Mohr Siebeck, Tübingen 1999, IX + 386 S. – EVA JENNY KORNECK, Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen (Altes Testament und Moderne 27). LIT Verlag, Berlin 2014, XI + 362 S. – THOMAS KRÜGER u. a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (ATHANT 88). Zürich 2007, VIII + 522 S. –

JISEONG JAMES KWON, *Scribal Culture and Intertextuality. Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah* (FAT 85). Mohr Siebeck, Tübingen 2016, XIX + 277 S. – MARK LARRIMORE, *The Book of Job. A Biography* (Lives of great religious books). Princeton University Press, Princeton/NJ 2013, VIII + 286 S. – STEPHAN LAUBER, *Weisheit im Widerspruch. Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32–37* (BZAW 454). Walter De Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2013, X + 492 S. – ALISON LO, *Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31* (VTS 97). Brill, Leiden u. a. 2003, XIV + 310 S. – PIETER VAN DER LUGT, *Rhetorical Criticism & the Poetry of the Book of Job* (OTS 32). Brill, Leiden u. a. 1995, XVI + 548 S. – PIERRE MARAVAL (Hg.), *Le livre de Job chez les Pères* (DBiPA 5). Centre d'Analyse et de Documentation Patristique, Strasbourg 1996, 284 S. – SCOTT B. NOEGEL, *Janus Parallelism in the Book of Job* (JSOT 223). Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 223 S. – URMAS NÖMMIK, *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie*. Walter De Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2010, XIII + 350 S. – GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne*. Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2003, X + 356 S. – DANIELA OPEL, *Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik* (WMANT 127). Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2010, XVIII + 366 S. – TANJA PILGER, *Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37* (FAT 49). Mohr Siebeck, Tübingen 2010, IX + 275 S. – HOBY RANDRIAMBOLA-RATSIMIHAI, »Wenn ein Mensch stirbt, lebt er dann wieder auf?« (Hi 14,14). Zur Frage einer Jenseitshoffnung im hebräischen und griechischen Hiobbuch (WMANT 153). Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen 2019, 336 S. – LEONIE RATSCHOW/HARTMUT VON SASS (Hg.), *Die Anfechtung Gottes. Exegetische und systematisch-theologische Beiträge zur Theologie des Hiobbuches* (ABIG 54). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016, 276 S. – PETRA RITTER-MÜLLER, *Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Job. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39* (Altes Testament und Moderne 5). LIT Verlag, Münster u. a. 2000, 312 S. – MICHAEL ROHDE, *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch* (ABIG 26). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007, 255 S. – ANDREAS SCHERER, *Lästiger Trost. Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch* (BThS 98). Neukirchener Verlagsgesellschaft, Neukirchen-Vluyn 2008, X + 182 S. – KONRAD SCHMID, *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie* (SBS 219). Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2010, 110 S. – WOLFDIETER SYRING, *Hiob und sein Anwalt* (BZAW 336). Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2004, IX + 211 S. – PIERRE HERVÉ TREMBLAY, *Job 19,25–27 dans la Septante et chez les Pères Grecs. Unanimité d'une Tradition* (Études bibliques. Nouvelle série 47). J. Gabalda, Paris 2002, 571 S. – PIERRE VAN HECKE, *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14*, (Studia Semitica Neerlandica 55). Brill, Leiden u. a. 2011, XVI + 439 S. – JACQUES VERMEYLEN, *Métamorphoses. Les Rédactions successives du Livre de Job* (BETL 276). Peeters, Leuven etc. 2015, XV + 410 S. – STEPHEN J. VICCHIO, *The Image of the Biblical Job. A History*. Volume One: Job in the Ancient World/Volume Two: Job in the Medieval World/Volume 3: Job in the Modern World. Wipf and Stock Publishers, Eugene/OR 2006, XII + 254 S./X + 254 S./X + 248 S. – ROGER WANKE, *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (BZAW 421). Walter de Gruyter, Berlin/Boston 2013, XII+480 S. – BURKHARD WEBER, *Ijob in Lateinamerika. Deutung und Bewältigung von Leid in der Theologie der Befreiung*. Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 1999, II + 384 S. – JOSEF WEHRLÉ, *Der*

leidende Mensch und der mitleidende Gott. Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments. LIT Verlag, Berlin 2012, 226 S.

1. Tendenzen der Forschung

Die Forschung zum Hiobbuch in den letzten gut 20 Jahren spiegelt schon auf den ersten Blick drei Tendenzen, die auch ansonsten in der exegetischen Wissenschaft zu beobachten sind: eine zunehmende Spezialisierung, die Ausdifferenzierung der Forschungsinteressen sowie eine inter- und transdisziplinäre Vernetzung der Exegese. Kurzum: *many things go*. Diese Pluralität in Fokus, Verortung und Methodik der Forschung zum Hiobbuch wird zumeist wertgeschätzt. Zu offensichtlich ist der methodische und hermeneutische Mehrwert einer solchen Multiperspektivität des Forschungsdiskurses, den auch die folgende Auswahl der monographischen Beiträge vor Augen führt. Trotzdem fehlt es weiterhin nicht an Stimmen, die insbesondere Möglichkeit und heuristischen Wert einer literar- und redaktionsgeschichtlichen Arbeit kritisch einschätzen oder grundsätzlich ablehnen. Unterschiedliche Positionierungen in den Forschungsinteressen und Methoden gehören zur Normalität wissenschaftlicher Exegese in diesen Jahrzehnten und spiegeln dabei auch die verschiedenen Kontexte, in denen Exegese in den einzelnen Ländern und deren wissenschaftlichen wie religiösen Kulturen anzutreffen sind. Die Herausforderungen angesichts dieser Vielfalt und Vielzahl an Beiträgen sind offensichtlich. Die Fülle an Publikationen kann in ihrer Breite und Anzahl kaum mehr wahrgenommen werden. Zunehmend verliert sich die Fähigkeit oder Bereitschaft, eine Mehrsprachigkeit im Wissenschaftsdiskurs zu praktizieren, was zumal im geistes- und kulturwissenschaftlichen Gespräch zu einer Verarmung führt. Verengt wird der Blick dann noch einmal, wenn eine methodische oder ideologische Ausblendung von Fragestellungen Platz greift. Die nachfolgende Übersicht zum Forschungsgespräch versteht die Vielfalt der Beiträge als Reichtum und immer wieder auch als Vertiefung des Diskurses. Mit MARKUS WITTE kann diese Multiperspektivität auch als angemessene Umgangsweise mit dem Hiobbuch als Forschungsgegenstand verstanden werden, das »immer mehr zu bieten hat als seine Kommentierung«.¹ Welches breite Interesse das Buch und die Gestalt des Hiob finden, macht schon ein erster Blick deutlich. Aus der Fülle der Literatur seit 1995 werde ich dabei auf eine Auswahl an Monographien eingehen, um deren Beiträge zu einzelnen Forschungsfeldern darzustellen und dabei Tendenzen der Hiobexegese zu markieren. Kommentare können nur am Rand Erwähnung

¹ M. WITTE, Hiobs viele Gesichter, 33.

finden. Wer größere bibliographische Vollständigkeit sucht, wird in den drei Kommentarbänden von CLINES² und in den breiten forschungsgeschichtlichen Übersichten bei SEOW fündig werden.³

2. Der Text des Hiobbuches

Die philologischen und textkritischen Probleme des Hiobbuches begleiten seine Rezeption seit den frühen Zeiten der Kirchenväter und durch die mittelalterliche Exegese hindurch. Die verschiedenen Stadien von den Polyglotten und der christlichen Hebraistik des 16. und 17. Jh.s über den Kommentar ALBERT SCHULTENS aus dem Jahr 1737 bis hin zu den Arbeiten der DAHOOD Schule in 1980er Jahren⁴ hat zuletzt M. WITTE⁵ durchsichtig nachgezeichnet. Mit ihm kann vermerkt werden, dass nunmehr in der Hiobexegese zur Erforschung des Textes »breit auf das Aramäische, Arabische, Akkadische, Ugaritische und nachbiblische Hebräisch zurückgegriffen wird.«⁶ Die maßstabsetzenden Kommentierungen durch CLINES (1989–2001) und SEOW (2013) führen dies in je eigener Akzentsetzung vor Augen. CLINES erweist sich dabei zurückhaltender in der Rekonstruktion textkritisch unklarer Überlieferungen als die ältere Forschung etwa eines EDOUARD DHORME, greift jedoch immer wieder zu Emendationen, Umstellungen bzw. zu alternativen Ableitungen hebräischer Wurzeln, die sich vor allem auf dem Hintergrund des von ihm herausgegebenen Wörterbuchs verstehen.⁷ SEOW versteht die archaisierende Sprache des Hiobbuches als bewusst eingesetztes Stilmittel im narrativen Setting des Buches. Die um etwa ein Sechstel kürzere Old Greek Übersetzung (OG) gehe nicht auf eine andere hebräische Vorlage zurück (gegen HATCH und ORLINSKY), sondern lasse sich aus der Technik des

² D.J.A. CLINES, Job 1–20 (WBC 17), Grand Rapids/Mi 2015, XXIX–CXV – D.J. A. CLINES, Job 21–37 (WBC 18 A), mit Bibliographien zu den jeweiligen Kapiteln.

³ C.-L. SEOW, 2013, 1–248. Insbesondere die profunden Übersichten zur Text- und Sprachgeschichte verdienen Aufmerksamkeit. So geht er auf neuere Arbeiten zu den hebräischen und aramäischen Hiobfragmenten aus den Qumranfunden, zu griechischen Überlieferungen des Hiobbuches genauso wie zu weiteren linguistischen und poetologischen Charakteristika des Buches ein. Recht knapp sind seine literarhistorischen Auslassungen, während es zu den Besonderheiten des Kommentars und so auch seiner Einleitung gehört, die Wirkungsgeschichte von Buch und Stoff von der Zeit des 2. Tempels an bis in die Gegenwart hinein zu verfolgen (110–248). Seine »History of Consequences« verbindet dabei Auslegungs- und Wirkungsgeschichte.

⁴ Vgl. dazu J. VAN OORSCHOT, *Tendenzen*, 353–355.

⁵ M. WITTE, *Hiobforschung*, 14–21.

⁶ M. WITTE, *Hiobforschung*, 18.

⁷ D.J.A. CLINES (Hg.), *Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 1–4, Sheffield 1993–2016.

Übersetzens erklären. So vereinfache OG, indem er schwierige Stellen weglasse oder kürze.⁸ An anderen Stellen stehen die Auslassungen im Dienst einer Glättung des Textes.⁹ Die Kürzungen lassen sich nach SEOW nicht auf eine einzige Ursache zurückführen. Deutlich ist jedoch, dass die ersten sechs Kapitel kaum Auslassungen zeigen und in den Kap. 22–31 auf 25%, Kap. 32–37 auf 35% zunehmen und dann mit Kap. 38–42 wieder auf 16% zurückgehen. SEOW schlägt vor, die unterschiedlichen Übersetzungstechniken als Versuch zur Herstellung eines leserfreundlichen Textes zu verstehen (vgl. 7).¹⁰

Ergänzend zu den philologisch vergleichenden Arbeiten weist WITTE auf die textkritisch (re-)konstruierenden Beiträge eines GEORG BEER sowie seiner Nachfolger¹¹ und auf die älteren Bemühungen um die Hiob-Septuaginta seit dem ausgehenden 19. Jh. hin.¹² Dabei wird deutlich, dass die ehemals überwiegend textkritische Berücksichtigung der Septuaginta und der anderen antiken Versionen (Vulgata, Peschitta, Targumim) seit Mitte des 20. Jh.s zunehmend auch die unterschiedlichen sachlichen und inhaltlichen Profile in den Blick nimmt und damit auch als Teil der antiken Rezeptionsgeschichte verstanden werden kann. Die unten noch exemplarisch darzustellenden Arbeiten von COX, TREMBLAY und MARAVAL gehören in diesen neuen Forschungskontext.¹³ Insgesamt partizipiert die Exegese zum Buch Hiob an den seit dem ausgehenden 20. Jh. vitalen Forschungen zur Septuaginta und zur Qumranüberlieferung.¹⁴

3. Zur Literaturgeschichte und Komposition des Hiobbuches

»Eine Literaturgeschichte bezeichnet den Versuch, literarische Werke nicht bloß je für sich, sondern in ihrem inneren Zusammenhängen, Vernetzungen

⁸ Z. B.: Hi 9,15; 10,4; 11,5; 12,18; 16,3; 17,1; 20,20; 22,3; 30,22; 31,23; 33,20; 34,18; 36,24; 37,6; 39,3; 40,23.

⁹ Z. B.: Hi 7,8; 14,18 f.

¹⁰ Zur Frage des OG vgl. C.-L. SEOW, Job 1–21, 6–9, hier: 7.

¹¹ Ihm nachfolgend KARL BUDDE, BERNHARD DUHM, GUSTAV HÖLSCHER und GEORG FOHRER (dazu M. WITTE, Hiobforschung, 18–19) und mit eigenem Gepräge HARMUT BOBZIN (vgl. J. VAN OORSCHOT, Tendenzen, 354–355).

¹² Einen forschungsgeschichtlichen Überblick zur Hiob-Septuaginta bietet M. WITTE, Job, 407–421.

¹³ M. WITTE, Hiobforschung, 31–33, und die Darstellungen unter 6.

¹⁴ Zu den poetologischen Studien von P. VAN DER LUGT s. u.

und historischen Entwicklungen darzustellen und zu interpretieren.«¹⁵ Im Horizont dieser Fragen nach religionsvergleichenden, traditionsgeschichtlichen und literarhistorischen Kontexten ermöglicht auch die Hiobforschung der letzten beiden Jahrzehnte erneut weiterführende und vertiefende Einsichten. Vier Bereiche stehen dabei besonders im Zentrum der Aufmerksamkeit: (3.1) das Verhältnis von Rahmenerzählung und Dichtung, (3.2) die Heterogenität sowie die Eigenarten der Freundes- und Hiobreden, (3.3) die Elihureden, und in all dem nicht zuletzt innerbiblische Bezüge des Hiobbuches, insbesondere zur Tora, den Psalmen sowie der Jesaja- und Jeremiaüberlieferung.¹⁶ Vor allem Beobachtungen und Thesen zum ersten Fragenkomplex führten dabei zu neuen literarhistorischen Gesamtdeutungen, die auf dem Hintergrund der redaktionsgeschichtlich erschlossenen Genese die Komplexität des Buches als einen weisheitlichen Diskurs traditions- und theologiegeschichtlich durchsichtig zu machen versuchen.

3.1 Das spannungsvolle Miteinander von Rahmenerzählung und Dichtung – oder: Gesamtthesen zum literarischen und redaktionsgeschichtlichen Verständnis des Hiobbuches

Wer zu einem Gesamtverständnis des Hiobbuches kommen will, wird über das Verhältnis von Prosa- zu Poesieabschnitten Rechenschaft ablegen müssen. Schon die Figur des Alciphron stellt in HERDERS teilweise dialogisch angelegter Schrift »Vom Geist der ebräischen Poesie« kritisch die Frage nach deren Verhältnis: »Halten Sie denn die historische Einleitung mit den Gedichten gleich alt?«¹⁷ HERDER und ihm nachfolgend vertreten viele Ausleger des 18. und 19. Jh.s eine sachliche und/oder literarisch-historische Vorrangstellung der poetischen Teile. Damit wird sowohl der poetologischen Theoriebildung HERDERS zur Ursprünglichkeit der Poesie als auch der Überzeugung zur Echtheit der Worte des Hiob Rechnung getragen. In einer ausgesprochen literarisch differenzierten Weise findet sich diese Sichtweise bei J.G. HASSE, 1789, der damit über eine poetologisch die Unterschiede hintanstellende Interpretation eines HERDER¹⁸, EICHHORN und MICHAELIS überlieferungs- und redaktionskritisch hin-

¹⁵ Im Anschluss an U. KÖPFE, Art. Literaturgeschichte/Literaturgeschichtsschreibung, in: RGG⁴ (2002), 403–405, formuliert so K. SCHMID, Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung, Darmstadt 2008, 15.

¹⁶ Vgl. M. KÖHLMÖOS, R. HECKL, K. SCHMID, D. OPEL, S. FELDMAR und unten Abschnitt 7.

¹⁷ J.G. HERDER, Sämtliche Werke. B. SUPHAN u. a. (Hg.), Berlin 1877–1913, XI, 312.

¹⁸ J.G. HERDER, ebd.: »Die ersten Kapitel sind mit einer patriarchalischen Einfalt, mit einer so hinreißenden Kürze, einer so schweigenden Erhabenheit geschrieben, daß sie des

ausging.¹⁹ Demnach stammen »von diesem Dichter nur die eigentlichen Reden, Hiobs, seiner Freunde und Gottes. Die Geschichte Hiobs, Kap. I. II. und XLII., ist aus späterer Zeit, und das ganze Buch ist zur Zeit der gemeinschaftlichen Sammlung des A.T. in diese Gestalt und Form gekommen.«²⁰ Der Rahmen entstehe demnach in späterer Zeit, gerade weil er frühere Zeiten in den Blick nimmt.²¹ Fraglos setzen diese Deutungen voraus, dass die ursprünglichen Reden als eine eigene Größe rezipierbar und damit auch verstehbar sind.

Verfaßers der Poesien ganz werth sind: ja die Scene des ersten Kapitels ist offenbar der Grund des ganzen Buches.«

¹⁹ J.G. HASSE, Vermuthungen über das Buch Hiob (Magazin für die biblisch-orientalische Literatur und gesammte Philologie I). Königsberg/Leipzig 1789, 161–192, hier 169 f.: »Das Buch Hiob entstand aus philosophisch-poetischen Unterredungen [...], die ein trefflicher Dichter des Hebr(äischen) Alterthums [...] niederschrieb [...]. Zur Haupt-Person wählte der Dichter den Hiob, einen berühmten Mann der Vorzeit, von dem der Orient so viel erzählte, und den man als das nachahmungswürdigste Muster in der Geduld aufstellte. Ihm gesellte er seine Freunde zu, die die allgemeine Sage ebenfalls nannte, und so kamen diese vier Stücke: 1) Hiobs Unterredung mit seinen drey Freunden Kap. III, 2. – XXXI. 2) Elihus Rede Kap. 32,6 – XXXVII. 3) und 4) zwey Reden Gottes K. XXXVIII.XXXIX. und XL.XLI. auf die Nachwelt, aber unverbunden und unverkettet, ohne Eingang und Abschluß. Mit Recht hielt man diese zu der Zeit, da die Reste des hebr(äischen) Alterthums gesammelt und in ein Ganzes gebracht wurden, der Aufbewahrung ferner werth. Man verband diese Reden mit einem Eingange, der die Geschichte Hiobs, so weit und wie sie sich aus der allgemeinen Sage des Orients ergab, enthielt, setzte historische Notizen, wo man sie hatte, hinzu, (Kap. 32, 1–5.) knüpfte die Reden selbst an einander – und ließ Hiob auf Gottes Aussagen sich bescheiden zurückziehen, (Kap. XLII.) worauf seine glücklicheren Lebens-Umstände folgten, wie sie die Tradition lieferte – und so wurde das Buch ergänzt und geschlossen – und für Hiobs Krankheit blieb nichts übrig, als die damals übliche Lösung, daß sie die Wirkung eines bösen Geistes seyn müsse.« Nach HASSE sind also »von diesem Dichter nur die eigentlichen Reden, Hiobs, seiner Freunde und Gottes. Die Geschichte Hiobs, Kap. I. II. und XLII, ist aus späterer Zeit, und das ganze Buch ist zur Zeit der gemeinschaftlichen Sammlung des A.T. in diese Gestalt und Form gekommen.«

²⁰ J.G. HASSE, Vermuthungen, 176. Zur Literatur dieser Zeit vgl. die materialreiche Darstellung bei JÖRG MERTHEN, Hiob – religionsphilosophisch gelesen. Rezeptionsgeschichtliche Untersuchungen zur Hioblektüre Herders, Kants, Hegels, Kierkegaards und zu ihrer Bedeutung für die Hiobexegese des 18. und 19. Jahrhunderts, Dissertation Univ. Paderborn 1990, und M. WITTE, Hiobforschung, 24–29.

²¹ So etwa auch J.C. FRIDRICH, Historisch-kritische Untersuchungen über den Stammvater, das Vaterland, und die älteste Geschichte der Chaldäer (ABBL 10). 1800, 425–458, 445, und P.C. BERNSTEIN, Über das Alter, den Inhalt, den Zweck und die gegenwärtige Gestalt des Buches Hiob (ASEST 1/3 1813), 1–137, hier 11: »Prolog und Epilog, diese märchenhaften Schlüssel zu dem Hiobschen Leben und dem Inhalte des Gedichtes, können eben so wenig als die [statt »dir« – Anm. JvOo] Reden Elihu's, bey unseren Untersuchungen irgend eine Stimme haben, da sie [...] zuversichtlich spätere Zusätze sind, und dem Gedichte durchaus nicht entsprechende Nachrichten enthalten. Auf sie werden

In der damaligen Debatte ist der Hinweis darauf, dass ein Autor sowohl poetische als auch narrative Elemente in einem Werk versammeln könne, oder die Herleitung der Narration aus einem »Volksbuch«, auf das der Autor zurückgreife²², eher eine Einzelstimme. Dies gilt auch für die These EICHHORNS, dass die Dichtung ohne eine Erzählung nicht verständlich sei.²³

Seit dem ausgehenden 19. Jh. bis ins zweite Drittel des 20. Jh.s dominiert die Annahme einer mündlich (STEUERNAGEL; HÖLSCHER) oder schriftlich (WELLHAUSEN; BUDDÉ) vorliegenden Erzählung, die vom Hiobdichter als Rahmen für sein Buch verwandt worden sei. Daneben plädiert eine Anzahl von Exegetinnen und Exegeten dafür, Poesie- und Prosaabschnitte auf *eine* gestaltende Hand zurückzuführen. Unterschiede in den Teilen werden dabei immer wieder mit einer sukzessiven Abfassung des Werkes erklärt.²⁴ Diese biographische Hilfsannahme hat literarisch und sachlich differente Texte vor sich und erkennt dahinter eine sie zusammenbindende Person. Eine solche Annahme kann nie mehr als ein nicht belegbares Postulat sein, da wir zu dieser imaginierten Person keinerlei Zugang haben. Trotzdem erfreut sich diese Konstruktion bis in neuere Kommentare großer Beliebtheit (etwa CLINES, 1989, LVII f.; HARTLEY, 20 ff.).²⁵

Die neuere Debatte führt über solche im besten Fall als spekulative Denkmöglichkeiten zu bezeichnenden Lösungen hinaus. Dabei ist ein verstärktes Interesse an der Hiobberzählung zu bemerken. Sie wird nicht mehr nur als Rahmen der Dichtung angesprochen, sondern auf ihr eigenes Profil hin befragt. Dabei kann ihre Grundfassung mit SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER und STEINS als Segensgeschichte ins Umfeld der Erzvätererzählungen platziert²⁶ oder mit SYRING als »formal a-theologisch(e)« weisheitliche »Beispielberzählung« zum Leid als Schick-

wir daher gegenwärtig niemals Rücksicht nehmen, sondern allein dem Gedichte, so weit es den Stempel der Echtheit führt, folgen.«

²² K. BUDDÉ, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen 1913², XIII u. a.

²³ J.G. EICHHORN, Einleitung in das Alte Testament. Bd. 5. Vierte Original-Ausgabe, Göttingen 1824, 192–194.

²⁴ Vgl. die Darstellung in J. VAN OORSCHOT, Tendenzen, 374–377. Dort (357) auch zu den Positionen von HASSE und J. VERMEYLEN, 1986.

²⁵ Das Weiterleben von textmechanischen Umstellungsthesen vor allem zu Hi 24–28 erscheint angesichts der methodischen Weiterentwicklung einer redaktionsgeschichtlich abgesicherten Literarkritik ausgesprochen anachronistisch. Dies gilt um so mehr als es sich bei Autor*innen findet, die das Hiobbuch als Werk eines Verfassers verstehen (HARTLEY, Job, 24–26) oder im Rahmen der Theorie des autonomen Kunstwerks den Text in seiner Endgestalt betrachten (CLINES, Job 21–37, 708).

²⁶ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER/G. STEINS, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijobberzählung (Ijob 1 f/42), (BZ.NF 33 1989), 1–24.

sal verstanden werden.²⁷ Die Dissertation von MELANIE KÖHLMOOS verbindet dieses Interesse an der eigenen Stimme der Erzählung mit einer Gesamtinterpretation, die auf dem Hintergrund der Arbeiten von UMBERTO ECO zum »Lector in fabula« (1979; dt. 1987) und »Die Grenzen der Interpretation« (1990; dt. 1992) nach den Textstrategien des Hiobbuches fragt. Welche diskursiven und narrativen Strukturen finden sich im Buch und in welcher Weise befähigen und lenken sie den Leser? Die Studie nimmt ihren Ausgangspunkt bei einer kritischen Sichtung der Forschung (10–29), mit der sie folgende Eckpunkte teilt: (1) Das Buch stellt literarisch und thematisch ein Werk *sui generis* dar, wie es die formgeschichtliche Debatte wiederholt vorgeführt hat. (2) Prosa-Erzählung und Dialogdichtung bilden eine kohärente Struktur, bei der insbesondere die Erzählung »eine literarisch und theologisch ernstzunehmende Größe« darstellt (29).²⁸ (3) Die Dialogdichtung entfaltet ein dramaturgisch gestaffeltes Geschehen. (4) Dazu werden Gattungen und Traditionen mit Blick auf den Duktus des Buches herangezogen und gemischt. (5) Das Buch insgesamt gibt sich als mehrfach gewachsene, redaktionell analysierbare Gesamtheit zu erkennen.²⁹ Die kritische Rezeption ECOS mit Blick auf die Hiobexegese fordert nach KÖHLMOOS insbesondere eine »Entpersonalisierung der Hiobinterpretation« (41), um so sämtliche Stimmen der Dichtung und damit den Text insgesamt wahrzunehmen. Der Blick auf das Buch in seiner narrativen Struktur, das Verhältnis von Kontext und Ko-Text als Wahrnehmung des Umgangs mit der Tradition³⁰ sowie die Wahrnehmung der interpretierenden Mitarbeit des Lesers/der Leserin eröffnen demnach neue Dimensionen der Interpretation (41–43).

²⁷ W.-D. SYRING, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte* (BZAW 336), Berlin u. a. 2004.

²⁸ M. KÖHLMOOS wendet sich dabei auch gegen die abwertenden Assoziationen, die mit dem Begriff des Rahmens für die ein- und ausleitende Narration verbunden sind (75 f.) und insistiert darauf, dass »die beiden Textteile sich gegenseitig interpretieren« (76).

²⁹ Eine ehemals selbständige Novelle (Hi 1,1–5.13–20.21b; 42,12–17) sei vom Vf. der Grundfassung der Dichtung ergänzt (um Hi 1,6–12.21a.22; 2,1–13; 42,7–11) und zum Rahmen des Buches gemacht worden. Spätere Fortschreibungen findet sie in den Elihureden (Hi 32–37), in Hi 24–25; 27,7–28,28; 40,1–41,26 sowie 29,1.17–20; 30,2–8; 31,1–3.38–40; 39,13–18 – vgl. 46–73 und verstreut im Buch.

³⁰ Im Dialog identifiziert KÖHLMOOS drei Kontexte: Kult/Kultdichtung – Weisheit – Recht (123 f.), die sich auch außerhalb des Hiobbuches »gegenseitig interpretieren« (124). Damit macht sie auf Beobachtungen zur wechselseitigen Beeinflussung ehemals getrennter Traditionsbereiche aufmerksam, die auch die Hiobforschung zunehmend wahrnimmt – vgl. etwa K. SCHMID, R. HECKL und M. ROHDE.

Im Ergebnis zeichnet KÖHLMOOS die innere Kohärenz der Grundfassung³¹ des Buches nach und beschreibt dabei deren dramaturgisches Muster. Die Frage nach der Gegenwart Gottes bilde das zentrale Thema, formal und inhaltlich verbunden mit dem Motiv des Auges Gottes. In drei ausführlichen Kapiteln zu Dichtung (Kap. 4; 74–143), zum Dialog zwischen Hiob und den Freunden (Kap. 5; 144–320) und zum Dialog zwischen JHWH und Hiob samt Abschluss des Buches (Kap. 6; 321–354) wird jene Strategie erhoben, die darauf zielt »im Bewußtsein des Publikums« eine »Verbindung und Verknüpfung diskursiver und narrativer Strukturen« hervorzubringen (355). Die Rahmenerzählung ordne das Geschehen nach räumlichen Aspekten und arbeite mit Mehrdeutigkeit und Mehrschichtigkeit von Situation und Charakteren (78). Letztere werde durch Zurückhaltung in der Charakterisierung der Personen, in der Angabe von Motiven und Wertungen erreicht. So eingeführt, kreise der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden um die Frage nach dem Ort Gottes, derjenige zwischen JHWH und Hiob um die Frage nach dem Ort des Menschen. Über das Hiobbuch hinaus signalisiere das Werk intertextuell eine Teilhabe am Diskurs zu Monotheismus, Tempeltheologie, Schöpfung, Anthropologie und Gerechtigkeit (361–364). Als Brückentexte werden dabei Deuteroseja³², Ps 104 und Ps 8 benannt, ohne dazu jedoch einen literarischen Nachweis zu führen. Die kritische Positionierung des Hiobbuches zu bestimmten Teilen der nachexilischen Theologie berühre vor allem die Frage nach der von Gott bestimmten Gerechtigkeit. Der Leser werde in den unterschiedlichen Teilen des Buches zu der Einsicht geführt, dass Gerechtigkeit keine für das Verhältnis von Gott und Mensch taugliche Kategorie ist. Die Aporien des Dialogs und die Ausblendung der Gerechtigkeitsfrage im Rahmen und in der Gottesrede konzentrieren das Verhältnis ganz auf eine schöpfungstheologische Ebene (351–354). Die reflektierte textstrategische Interpretation verbindet sich hier mit einer profilierten theologischen und traditionsgeschichtlichen Platzierung des Buches.

Eine vergleichbar intensive Verbindung von literarischer Untersuchung und inhaltlicher Analyse der Diskurse liegt mit der 2010 erschienenen Arbeit von RAIK HECKL vor. Schon der Titel signalisiert mit »Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels« eine Entwicklung der Hiobfigur, deren redaktionsgeschichtliche Erschließung erneut bei der Frage nach dem Verhältnis von Rah-

³¹ Vgl. Anm. 29. Diese synchrone Analyse zeigt sich dabei anschlussfähig für weitergehende Fragen nach den Textstrategien nachfolgender Redaktion, wie KÖHLMOOS im Ausblick des Buches deutlich macht (366).

³² Vgl. unten JJ. KWON, *Scribal Culture*.

menerzählung und Dichtung ihren Ausgangspunkt nimmt. Als Prämisse hält HECKL dabei fest, dass die Entstehung des Rahmens nicht unter Absehung von den Dialogen diskutiert werden darf.³³ Dies führt ihn zur Wiederanknüpfung an die Forschungsdebatten der 1950er Jahre, wie sie schon in der Monografie von SYRING 2004 und bei VAN OORSCHOT 2007 erfolgte.³⁴ Methodisch bedeutet dies für HECKL, die formale und inhaltliche »Kohärenzstruktur« (9) von Rahmen und Dichtung getrennt voneinander zu erheben und erst in einem zweiten Schritt nach den jeweiligen Bezügen zu fragen. Die Vorgeschichte der beiden Textbereiche wird dabei ausgeklammert.³⁵ Die formale Differenz zwischen Poesie und Prosa dürfe nicht übersehen werden, wie es die neuere Forschung weitgehend tue. Parallelen für eine »sekundäre erzählerische Rahmung von Traditionselementen« (27) findet er alttestamentlich bei der Einbettung von Gesetzeskorpora in die Tora bzw. bei prophetischen Büchern, und außerbiblich bei der Prophezeiung des Neferti und den Sprüchen des Achiqar (28 f.).

In einem Dreischritt untersucht HECKL »Kohärenz, Intention, und Funktion der Dichtung« (Kap. 2; 31–220), »Kohärenz, Intention und Funktion der Rahmenerzählung« (Kap. 3; 222–337) und die »literarische[n] Querbezüge der Rahmenerzählung« (Kap. 4; 338–444). Im Ergebnis kann er Bezüge des Dialogs auf die Erzählung nicht feststellen, jedoch immer wieder »massive Diskrepanzen« (176), insbesondere in Milieu und Setting. Kommunikativ und inhaltlich erweise sich die Hiobdichtung als eine in sich selbststehende literarische

³³ R. HECKL, 4 f. – mit K. SCHMID, Das Hiobproblem, in: M. OEMING/K. SCHMID, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThS 45). Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34, hier 19.

³⁴ W.-D. SYRING, *Anwalt*, konzentriert sich auf die Analyse der Hiobberzählung (51–149), die er umfanglich rezeptions- und forschungsgeschichtlich einordnet (7–50). In Anknüpfung an die alte Forschung (J.G. HASSE – s. o.) und unter Anlehnung an das Grundmodell von M. WITTE, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230)*, Berlin/New York 1994, skizziert er eine fünfphasige Entstehung des Buches (Tabelle, 168, und Thesen, 169–173): I – Ursprüngliche Erzählung (Leid als Schicksal) + Ursprüngliche Dichtung (Leid als [un]gerechte Strafe); II – Ergänzung der selbständigen Dichtung um die Elihureden (Leid als Läuterung); III – Verknüpfende Hiobredaktion mit einer Erweiterung der Erzählung (Leid als Bewährung), verknüpfenden Kap. 2,11–3, sowie Erweiterungen der Dichtung; IV – Anthropologische Bearbeitung (mit WITTES Niedrigkeitsredaktion); V – Theologische Bearbeitung(en) (mit WITTES Majestäts- und Gerechtigkeitsredaktion). Im Grundansatz greift SYRING damit die von WITTE, *Vom Leiden zur Lehre*, 192, in einer Nebenbemerkung formulierte Frage nach einer erst sekundär erfolgten Zusammenführung von Erzählung und Dichtung durch einen späteren Redaktor auf. Dazu: J. VAN OORSCHOT vgl. Anm. 39.

³⁵ Auf diesen Sachverhalt ist wiederholt kritisch hingewiesen worden (J. VERMEYLEN, *Metamorphosen*, 50; Rezension M. KÖHLMÖS, in: *ThLZ* 3 [2013], 307).

Größe. Umgekehrt setzt der Rahmen die Dichtung narrativ und inhaltlich voraus. Er lehrt sie als »eine interpretierende Auslegung der in sein eigenes Konzept integrierten Dichtung« (321) zu lesen. Der ideale Fromme werde darin als Paradigma eingeführt, der »ohne Aussicht auf Segen und auch im Leid bis hin zur Infragestellung seiner körperlichen Integrität an seiner Gottesbeziehung festhalten« wird (322). Der Epilog präsentiere dann das Ergebnis der Prüfung: Hiob leistet Fürbitte und wird restituiert. Die formalen und inhaltlichen Unterschiede zwischen Rahmen und Dichtung deutet HECKL als »partielle und teilweise differente Rezeption der Dichtung durch den Rahmen«, wie sie als »Kennzeichen der ›Literatur auf zweiter Stufe« (361) im Sinn der Rezeption entsprechend eigener Intention üblich sei. Als Intention erkennt er zweierlei: Dem Leiden soll ein Sinn gegeben werden. Und: Alles Böse soll letztlich auf JHWH zurückgeführt werden (Hi 42,11). Dazu knüpft der Vf. des Rahmens an die Abrahamgeschichte an (377–381), wenn er etwa das Milieu, das Alter, dessen Qualifizierung als »sattes Lebensalter« (Hi 42,17) und die Bezüge zu Gen 22 in Parallele zu den Erzelternerzählungen entwickelt. Hiob wird als neuer Abraham Modell für ein Israel, das eine ideale Gottesbeziehung lebt (381). Die Entwicklung der Hiobfigur wird darüber hinaus ergänzt durch den Rückgriff auf Dtn 28 (381–392) und auf 1Sam 1–4 (392–427). Als Vorläufer der Patriarchen entsteht so ein leidender Gerechter und Gottesknecht, der die Geschichte Israels präfiguriert und unter Aufnahme des Tun-Ergehens-Zusammenhangs sich kritisch zur dtr. Segen-Fluch-Theologie und deren geschichtstheologischer Generalisierung verhält. »Doch denkt es den Deuteronomismus weiter, indem es ein neues Ideal einer zweckfreien Gottesbeziehung aufstellt, dieser aber zugleich eine eschatologische Heilsbedeutung zuweist und dabei die Gebotserfüllung nicht als die exklusive Gottesbeziehung thematisiert.« (440)

Die Arbeit macht deutlich, wie fruchtbar eine Gesamtuntersuchung des Buches³⁶ sein kann, die neu von einer Klärung des Verhältnisses zwischen Erzählung und Dichtung ausgeht und dabei zugleich die traditionsgeschichtlichen und theologischen Diskurse mit in den Blick nimmt. Sie lehrt das Hiobbuch differenzierter wahrzunehmen und es im Kontext der Literaturgeschichte des perserzeitlichen und frühhellenistischen Juda zu lesen. Im Sinne HECKLS wären hier allerdings die angeführten Bezüge literarisch an manchen Stellen präziser³⁷

³⁶ Kap. 5 (445–469) widmet sich den Elihureden, die er als zunächst eigenständige, kommentierende Ergänzung zur selbständigen Dichtung liest. Eine Verbindung mit der Dichtung sei erst nach deren Erweiterung um Prolog und Epilog erfolgt.

³⁷ Dies betrifft vor allem die Bezüge zu 1Sam 1–4, dem Jeremiabuch und Deuteronom. Nach welchen Kriterien werden diese Bezüge behauptet und begründet? Wie lässt sich die unterschiedliche Validität der Beobachtungen in der Auswertung zur Geltung bringen? Angesichts der Differenziertheit der Befunde und der teilweise wenigen Beob-

und die unterschiedlichen Teile des Hiobbuches selbst redaktionsgeschichtlich differenzierter noch einmal zu besehen. Eine poetologische Schärfung der Begrifflichkeit wurde schon angemahnt.³⁸

Inhaltlich setzt die 2013 erschienene Studie von ROGER MARCEL WANKE zur *Præsentia Dei* eine Linie fort, die bereits KÖHLMOOS gezeichnet hatte: das Hiobbuch als Ringen um die Frage der Gegenwart Gottes zu verstehen. Der Arbeit geht es um eine dezidiert theologische Interpretation des Buches, die sich dabei zugleich der diachronen Vielschichtigkeit des Werkes stellt. Redaktionsgeschichtlich fußt die Untersuchung insbesondere auf den Forschungsbeiträgen von WITTE (Vom Leiden zur Lehre), SYRING (Hiob und sein Anwalt), KÖHLMOOS (Das Auge Gottes) und VAN OORSCHOT³⁹. Mit SYRING und VAN OORSCHOT teilt sie die Annahme der ursprünglichen Eigenständigkeit einer Grunderzählung und Dichtung, mit WITTE zahlreiche Detailergebnisse in der literarkritischen Analyse von Abschnitten des 3. Redegangs, die er allerdings redaktionsgeschichtlich

achtungen erscheint die ein und andere Schlussfolgerung (zumal 470–478) zum jetzigen Forschungsstand gewagt.

³⁸ M. KÖHLMOOS, Rezension, in: ThLZ (2013), 310.

³⁹ J. VAN OORSCHOT, Die Entstehung des Hiobbuches, in: T. KRÜGER u. a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen (ATHANT 88), Zürich 2007, 165–184, der eine vierstufige Entwicklung erkennt. Danach lässt sich eine selbständige Hiobdichtung (1) in Hi 3*; 4–23*; 27–31*; 38–39* als älteste Stufe identifizieren. Eine Gottesfurcht-Redaktion (2) ergänzt danach eine bis dahin nicht mit der Dichtung verbundene Hiobberzählung in Hi 1,1a.2–5.13–20; 42,11*.12.13.16b um die Satansszenen und um die positive Präsentation Hiobs als Knecht Gottes (Hi 1,1b.6–12.21 f.; 2,1–10.11–3,1). So kommentiert und entwickelt sie die aporetische ursprüngliche Hiobdichtung weiter. Die Konturen der Hiobfigur dieser Redaktion werden besonders anhand der Hiobworte in Hi 27,5 f. und 28 deutlich. Die Bearbeitung versteht Hiob als Gottesfürchtigen, der an seiner Rechtschaffenheit festhält. Entsprechend gehen auf diesen Redaktor damit auch die Fortschreibungen in Kap. 42,7–9; 42,10.12a sowie 12,7–13,2; 25,5 f.11 f.; 26; 28; 29,1; 39,13–18 zurück. Sprachfähigkeit, Wissen und Handlungsoptionen werden in der Gottesfurcht-Redaktion durch eine negative Anthropologie und Theologie zurückgewonnen, welche die Enttäuschungen als Realitätsgewinn versteht. Präsentiert wird diese neue Wirklichkeit in den Dimensionen von Lehre, Bekenntnis und Frömmigkeit. Die Retraditionalisierung (3) setzt mit den Elihureden und der Gerechtigkeitsredaktion (Erweiterung der Hiobreden um Hi 7,20a.21; 9,2–14; 12,4–6; 17,8–10; 19,28 f.; 24,5–8.13–25; 27,7–10.13–23; 30,1b–8, diejenige des Reinigungseides um 31,1–3.11 f.15.18.23.28.33 f.38–40 sowie der Gottesrede um 40,6,8–14) ein. Als radikale, letzte Stimme legt eine Niedrigkeitsredaktion (4) mit der Erweiterung der Dichtung um Hi 4,12–21; 15,11–16; 25,1–6; 40,3–5; 42,1–6* einen grundsätzlichen Gegenentwurf zur traditionellen Weisheit vor. Sie entkoppelt Recht und Unrecht von der Erfahrungsebene. Definitorisch wird die Gerechtigkeit zum Prädikat Gottes und die Ungerechtigkeit zu demjenigen des Menschen. Sie steht mit dieser Sicht allein im Buch, das nirgends auf diese hamartologische Anthropologie reagiert.

anders zuordnet. Des Weiteren greift die Arbeit das von FRITZ STOLZ 1983⁴⁰ in die Debatte um die Psalmen eingeführte Phänomen des Nachkultischen auf und wendet es konsequent für ein Verstehen des Hiobbuches an. Dabei verbindet er eine form- und traditions-geschichtliche Analyse mit tendenzkritischen und redaktionsgeschichtlichen Auswertungen. »Die drei Phänomene nachkultisch, nachweisheitlich und nachrechtlich bilden eine redaktionelle Schicht im Hiobbuch, die für die Verknüpfung der Erzählung und Dichtung verantwortlich ist und deren Bearbeitung das Gottesbild unter der Frage nach der Gegenwart Gottes kritisch literarisch und kritisch theologisch reflektiert und verarbeitet.« – so lautet die grundlegende These seiner Arbeit (75).⁴¹ Profil und Zielstellung der kritisch-theologischen Redaktion gewinnt WANKE aus seiner Analyse der Rahmenerzählung (Kap. 2.2). Die Fortschreibung der ursprünglichen Erzählung verbindet diese zugleich mit der Dichtung, inhaltlich »bereiten die verknüpfenden Texte im Prolog die Bearbeitungen in der Dichtung vor« (164). Der jetzt vorliegende Rahmen wird als subtile Erzählung mit einer dichten Theologie verstanden, welche die Aporien von Erzählung und Dichtung narrativ anklängen lässt. Dazu gehört ein nicht zuletzt durch die Satansgestalt agierender, menschenfeindlicher Gott, der unverständlich und verborgen handelt, zusammen mit einer Relativierung des Tun-Ergehens-Zusammenhangs und der Segensvorstellung (163–165). In der Zuordnung der Texte gibt es bei der nachweisheitlichen Bearbeitung starke Übereinstimmungen mit WITTES »Majestätsredaktion« und bei der nachrechtlichen mit seiner »Gerechtigkeitsredaktion«, wobei sich jedoch durch die Einbindung beider Tendenzen und Texte in eine kritisch-theologische Redaktion ein erweiterter Horizont ergibt.⁴² Im Bereich der nachkultischen Bearbeitung geht er fast durchgängig auch literarkritisch eigene Wege.

WANKE konstatiert im redaktionsgeschichtlichen Prozess eine Verlagerung des Interesses weg von der Hiobsgestalt hin zur Frage nach Gott (450). Alle

⁴⁰ F. STOLZ, *Psalmen im nachkultischen Raum* (ThSt 129), Zürich 1983.

⁴¹ Folgende Texte gehen nach R. WANKE auf diese Redaktion zurück: (1) Erweiterung der bislang selbstständigen Erzählung und deren gleichzeitige Anbindung an die Dichtung um Hi 1,1b.3c.4–5.6–12.21–22; 2,1–7.8–10.11–13; 3,1; 42,7–10.11aßy.12a; (2) Erweiterung der Dichtung durch die nachkultische Bearbeitung um Hi 3,2–10.21–23; 6,1.4.8–13; 7,1–10.12–21; 9,17–18.24c–31; 10,2–22; 13,20–28; 14,1–22; 16,7–18; 17,3–4.11–16; 19,7–10; 30,16–23, durch die nachweisheitliche Bearbeitung um Hi 9,4–13; 11,7–10; 12,7–25; 26,5–14; 28,1–27, und durch die nachrechtliche Bearbeitung um Hi 3,14–15.17–19; 9,21–22; 21,22–26; 24,18–24; 27,1.7–10.13,23 und 31,1–3.7–15.18.21–23.28.33.35c.38–40. (3) Ergänzung von Gottesreden und einer Antwort Hiobs in Hi 38,4–38; 39,13–18; 40,15–24 und 40,25–41,26 und Hi 40,3–5; 42,2 – vgl. R. WANKE, 77 sowie die Analysen in Kap. 2 (79–377).

⁴² Vgl. dazu exemplarisch die Kap. 2.4.2 (220 ff.) und 2.4.3 (240 ff.).

drei Bearbeitungen verbindet das Anliegen, die Verborgenheit, Nicht-Verstehbarkeit und Ungerechtigkeit Gottes als Modus seiner Gegenwart auszusagen (451). Die Umwandlung von Klagen in reflektierende Monologe kombiniert die nachkultische Bearbeitung mit einer Gottesvorstellung, in der Gott wortlos und unheilvoll, bedrohlich wirkend präsent ist (227–232). Fortgeführt wird diese Linie in der nachweisheitlichen Bearbeitung, die Gottes Macht nur noch als ambivalente Größe kennt und dies bis in eine Umkehrung der Schöpfungsaussagen fortführt (235–244; 300). Ambivalent beschreiben die nachrechtlichen Texte dann auch die Gerechtigkeitsfrage. Sie führen einen Hiob vor, der an Gottes und seiner eigenen Gerechtigkeit festhält, auch wenn er erstere weder erkennen noch verstehen kann und ihm letztere als begrenzt vorgeführt wird. Die Stärke der Arbeit liegt unbestreitbar in der eindrücklichen Verknüpfung von redaktionsgeschichtlicher These und theologischer Auslegung. Gelegentlich scheint in Einzelanalysen dabei eine daraus erwachsende Schwäche auf. So kann in Einzelfällen gefragt werden, ob es nicht zu rasch zu einer Gleichsetzung von inhaltlich-theologischen Einsichten mit literar- und redaktionsgeschichtlich auswertbaren Tendenzen kommt. Oder breiter gefragt: Lässt sich das anhand der Analyse der Rahmenerzählung gewonnene Profil der kritischen Redaktion mit ihren nachkultischen, -weisheitlichen und -rechtlichen Aspekten durchgehend als trennscharfe, redaktionelle Tendenz innerhalb der Dichtung zur Anwendung bringen? Bei der Rahmenerzählung leuchtet es durchaus ein, dass die erkennbare Vorlage in diesem Sinne bearbeitet wurde. In der Hiobdichtung kann jedoch vermutet werden, dass schon die ursprüngliche Fassung inhaltliche Aspekte in den drei genannten Richtungen aufweist. Müssen hier also nicht noch deutlicher zusätzliche Kriterien für eine redaktionelle Scheidung hinzukommen? Dazu liefert WANKE immer wieder Einzelbeobachtungen, auf Ganze gesehen bleiben hier jedoch Argumentationslücken.

Im 3. Kapitel werden die Elihureden, ergänzt um einige, wenige Zusätze in der Dichtung als letzte Bearbeitung des Hiobbuches vorgestellt. Sie führen die Fragestellungen und Tendenzen der kritisch-theologischen Redaktion weiter. Letztere erweitert die Freundesreden um Texte der Niedrigkeitsredaktion WITTES (Hi 4,12–21) und macht aus Hiob einen Lehrer der verborgenen Weisheit Gottes (Hi 11,6*–10; Hi 28,28). Zusätzlich führt sie die Vorstellung vom Geist Gottes ein, der allein dem Menschen einen Zugang zur Weisheit möglich macht. Aus der Weisheit wird somit eine Gabe Gottes.

Die posthum 2015 erschienene Untersuchung von JACQUES VERMEYLEN, die unter dem bezeichnenden Titel »*Métamorphoses. Les Rédactions successives*

du Livre de Job« frühere Arbeiten fortführt⁴³, nimmt erneut den Ausgangspunkt bei der Analyse der Rahmenerzählung, ergänzt um diejenige der Elijureden. Im Ergebnis unterscheidet er fünf Stufen in der Entstehungsgeschichte des vorliegenden Buches. Anders als bei KÖHILMOOS oder WANKE steht nach VERMEYLEN im Hiobbuch allerdings nicht eine theologische oder philosophische Entwicklung oder Auseinandersetzung im Hintergrund, sondern eine dezidiert politische. Einzig die älteste Fassung, die aus der Königszeit stammende Hiob-erzählung, beschäftigt sich mit dem Geschick des Individuums Hiob, das durch Gottes Schickungen seinen Besitz verliert und am Ende restituiert wird.⁴⁴ In allen weiteren Redaktionen verkörpern Hiob und seine Gesprächspartner unterschiedliche Trägerkreise und deren Positionen. Wie er prägnant in einem früheren Buch formulierte, wird die Figur Hiobs jeweils genutzt, um eine »propaganda politique« zu betreiben.⁴⁵ Entsprechend (re-)konstruiert er die jeweiligen Kontexte der Redaktion mit ihren existentiellen Herausforderungen für die konkrete, politische *societas* und die Gemeinschaft der Juden im perserzeitlichen und hellenistischen Juda. Man wird ihm in dem Plädoyer recht geben wollen, das Hiobbuch nicht zu einem theologiegeschichtlichen oder gar philosophischen Lehrstück verkommen zu lassen. Entsprechend sind für ein historisch interessiertes Verstehen jeweils die geschichtliche Realität der Zeiträume und die Pragmatik mitzudenken. Ob das Maß an Konkretion, das er einfordert, jedoch die redaktionsgeschichtliche Urteilskraft nicht überfordert, ist ebenso zu bedenken.

Aus der Mitte des 5. Jh. v. Chr. stammt nach VERMEYLEN die erste »Édition« des Buches. Sie fügt mit Hilfe der Überleitung in Hi 2,11–13 den Grundstock der Dichtung (Hi 3–31*; 38*; 40,3–5 – vgl. 181) in die archaische Erzählung ein. Hinter ihr stehe eine Nehemia-Schule, die ein radikales Restaurationsprogramm mit Zion und dem Tempel als neuer Mitte vertritt. Ursache des Leidens der zentralen Figur Hiob seien die *r'chain* die an anderer Stelle als »peuple du pays« zu identifizieren seien (272–275). Aus dem Umfeld der Wirksamkeit Esras im ausgehenden 4. Jh. v. Chr. stamme die zweite Redaktion des Buches. Sie verstärkte die Gegensätze zwischen Hiob und seinen Freunden durch eine Idealisierung der Hiobfigur und seiner Gerechtigkeit.⁴⁶ Ins Umfeld von Ben

⁴³ Vgl. J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques* (StB 2), Leiden 1986 – dazu J. VAN OORSCHOT, *Tendenzen*, 357 und 364.

⁴⁴ Hi 1,1a.2–3.13–19.20a(21aβ.b?); 42,10aa.11–13.16b–17.

⁴⁵ J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques* (StB 2), Leiden 1986, 369–372, hier 371.

⁴⁶ Der mit der Esra-Schule verbundene Textbereich findet sich in Hi 1,1b.4–12.20b–21aα.(21aβb?).22; 2,1–10; 6,10.15–20; 7,1–4a.5–11a.12.16–19.20*.21; 9,5–10.13.20 (corr.).21.25–31; 10,3aβ.4–15aα.20–22; 12,13.16–25; 13,1–2.16.20–27; 14,3b.13.14aβ–

Sira zu Beginn des 2. Jh. v. Chr. platziert VERMEYLEN den Grundbestand der Elihureden (Hi 32–37*) und eine Hiobfigur, die auf Grund ihrer hellenisierenden Tendenzen kritisch besehen und einem erzieherischen Leiden durch Gott ausgesetzt werde. Diese Redaktion ergänze die Gottesrede um Hi 38,39–39,40 sowie die Hiob- und Freundesreden.⁴⁷ In der Zeit von Antiochos IV. Epiphanes steigere sich die Kritik an Hiob durch eine vierte Redaktion.⁴⁸ Sein Geschick wird nun dezidiert als Bestrafung dargestellt. Folgerichtig stehe am Ende seine Unterwerfung (Hi 40,6–42,6).⁴⁹

VERMEYLENS Arbeit zum Hiobbuch fordert mit einer minutiösen Lektüre nicht nur durch ihre redaktionsgeschichtliche Differenziertheit heraus, sondern stellt sich im Verständnis der Hiobfigur zugleich gegen eine in der Moderne häufige Parteinahme für Hiob. Eine solche Identifikation mit Hiob entspreche nicht dem ursprünglichen Sinn des Textes.⁵⁰ Die konsequente Verknüpfung mit den politisch-theologischen Debatten des frühen Judentums widersetzt sich weiteren Lesegewohnheiten, die hier philosophische, weisheitliche, psalmistische oder Fragen nach dem Bösen traktiert finden wollen. Auch wenn man dem Autor nicht in allen Textzuweisungen und redaktionellen Zuordnungen folgen will, so fordert er mit seinem Versuch, einzelne Tendenzen des Hiobbuches im Zusammenhang traditionsgeschichtlicher und politischer Debatten dieser Jahrhunderte zu lesen, die Forschung bleibend heraus.

»Wie liest sich das [Hiob-; Anm. JvOo] Buch, wenn man vom Prolog herkommt? Wie liest es sich, wenn man es vom Epilog her versteht? Welche Horizonte eröffnen sich, wenn man die Gottesreden ins Zentrum der Aufmerksam-

17; 16,7–8*; 16,18–17,1; 17,3–4,11; 19,4,7.13.17.20.23–29; 24,1–4,5*.6*.11–12a.13.16aß–17a.18aß.19.24; 26,5–13; 27,7–10.13–23; 28,1–2,5–6,9–14.21.23–27; 29,12–20.25b; 30,12b.13b.(24–)25; 31,1–10.13–17.19–22.24–35aα.38–40a; 42,7–9.10aß.b. – vgl. 182.

⁴⁷ In den Reden füge sie Hi 3,16.24–26; 4,12–21; 5,3–7.17–27; 6,14; 7,4b.11b.13–15; 8,4.6aα.9.11–12; 9,11–12; 10,1; 11,4–6.11–12.14–15.20b; 12,3b–12.14–15; 13,9–10.15.17–19; 13,28–14,3a.4–6.18–22; 15,2–7.11–19.28b.31; 16,3; 17,12.15–16; 18,2–3.4b; 19,12.15*; 20,23.26b.28; 21,3b–4a.10.16–21.27–33; 22,24–25.29–30; 23,8–9.14; 25,1–6; 26,1–4.14; 27,1.11–12; 28,7–8.15–20.22.28; 30,11.15aα; 31,11–12.18.23 hinzu. Dazu kommt eine Ergänzung im Schlussteil der Erzählung um Hi 42,14–16a – vgl. 182 und 326–330.

⁴⁸ Der Textbestand dieser Redaktion findet sich in Hi 5,1; 14,7–12; 20,15.19–21; 21,15; 22,2–11.17–18; 24,5–6*.9–10.12b.14–16aα.17b–18aα.b.20–23; 28,7–8; 30,1–8.20–23; 32,2–5.6b.10.15–16.18; 33,31; 34,7–9.16–20.25.29b–33; 35,1–12.14–15; 36,13–14; 37,1–3.5.11–13.16; 39,17; 40,1–2 – vgl. 347–349.

⁴⁹ Hi 33,15aß; 36,7aß.11b.16–21; 37,4.12*.19.23 verbleiben als nicht zuzuordnende Ergänzungen.

⁵⁰ Vgl. die tabellarische Übersicht auf 370.

keit rückt?» (8) Mit diesen Fragen unterstreicht KONRAD SCHMID in einer kleinen Studie den diskursiven und multiperspektivischen Grundcharakter des Hiobbuches. Und die in diesem Forschungsüberblick aufgeführten Tendenzen belegen diese schon eingangs angesprochene Sichtweise eindrücklich. In drei Hinsichten markiert SCHMID knapp diesen Grundcharakter: (1) in der Buchlektüre, vor allem durch eine Lesung vom Prolog her (Kap. 2; 19–32); (2) in einer innerbiblischen Lektüre (Kap. 3; 33–55); und (3) in einer Lektüre innerhalb der antiken Literatur (Kap. 4; 56–62). Hinweise zum zeit- und sozialgeschichtlichen Hintergrund (Kap. 5; 63–70) sowie zu »Aspekte[n] einer historischen Theologie des Hiobbuches« (Kap. 6; 71–85) ergänzen diese Lektürehinweise. Im Rahmen der neuen Debatte um das Verhältnis von Rahmenerzählung und Dichtung wendet er sich dezidiert gegen ein Verständnis der Narration als einer naiven Volkserzählung. Sie verfolge vielmehr eine klare theologische Intention und habe es als eigenständige Größe ohne die Dichtung nie gegeben (20 f.).⁵¹ »Der Hiobprolog exponiert nicht nur das Hiobproblem, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür.« (21) Der himmlische Test Gottes mithilfe Satans, nur dem Leser bekannt, kritisiert vorab die Freunde und wird nach dem Ordnungspostulat der Gottesreden von Hiob selbst anerkannt. Zugleich bleibt nach SCHMID eine kritische Spannung zwischen dem weisen JHWH der Gottesreden und dem Prolog.⁵² Die Konsequenzen dieser Lektüre des Buches vom Prolog her sind bedeutsam. Das Buch trägt dann »wesentliche Merkmale einer negativen Theologie«. »Jegliches affirmative Reden von Gott im Hiobbuch wird durch den Prolog theologisch zurückgenommen.« (29) Zugleich widerstreitet diese Sinnlinie literarhistorisch einer isolierten Lektüre der Erzählung, wie sie SYRING oder HECKL plausibel machen wollen. Offen bleibt dann allein, ob sich diese Intention schon auf der Ebene der ursprünglichen Dichtung wahrscheinlich machen lässt oder ob sie zu einer späteren redaktionellen Stufe gehört, die auf vorhergehende theologische und literarische Strata reagiert.⁵³ Hier müsste ein Vergleich zwischen der Grundfassung der Dichtung und dem Prolog weiterhelfen.

Der dialektisch ausgerichteten narrativen Logik des Hiobbuches entspricht nach SCHMID auch die »dialektische Schriftkritik« (54), die sich anhand der inner-

⁵¹ Hier formuliert er allerdings einen vermeintlichen Konsens zwischen den Vertretern der Vorstellung einer zunächst eigenständigen Existenz der Dichtung ohne jede rahmende Narration und den Vertretern, welche die Dichtung nicht ohne Rahmenerzählung kennen – vgl. etwa R. HECKL.

⁵² Wie stark man diese Differenz zwischen der »bewusst gebrochene[n] Fiktion« (27) des Prologs und der ambivalenten Ordnungsvorstellung der ersten Gottesrede betonen will, wäre zu diskutieren.

⁵³ Vgl. mit dieser Sichtweise J. VAN OORSCHOT, Entstehung, und R. WANKE.

biblischen Vernetzungen des Buches feststellen lässt. Davon führt er exemplarisch einzelne knapp vor, auch wenn er einräumen muss, dass sie »sich nicht immer mit letzter Sicherheit bestimmen« lassen (54).⁵⁴ Deutlich ist dabei erneut, dass die weitere traditionsgeschichtliche und literarhistorische Klärung der (weisheitlichen) Diskurse im frühen Judentum zu den lohnenden Aufgaben auch der Hiobexegese zählt.⁵⁵ In der Einzeichnung des Hiobbuches in die antike Literatur stellt SCHMID die Frage, ob die Dichtung als eine bewusste Kombination der mesopotamischen Traditionslinie eines *Ludlul bēl nēmeqi* und der Babylonischen Theodizee zu lesen ist (60–62). Mit KNAUF u. a. sieht er das Buch in der politischen Situation des 6. Jh. v. Chr. im Nordwest-Arabien des Nabonid angesiedelt, ohne dass diese fiktive Platzierung auch dessen Entstehungszeit wäre. In politischer Instabilität weisen die Züge der Patriarchenzeit auf den paradigmatischen Charakter der Aussagen hin. In einer kritischen Absetzung von Priesterschrift und Deuteronomismus denkt es als theologisches Traktat »letztlich über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des Redens von Gott« nach (69–71). Die Implikationen dieses Nachdenkens umreißt SCHMID knapp und anregend (Kap. 6; 71–85). Am Ende – und hier fügt sich diese Stimme in die neuere Debatte um das Hiobbuch ein – hält er fest: »[S]ein entscheidendes theologisches Gepräge verdankt das Hiobbuch der Verbindung von Rahmen und Dialogen.« (63)

3.2 Die Reden in Hiob 3–31

Lange Zeit erschienen die Redegänge der Dichtung als eine Abfolge traditionsverbundener Apologien, die in sich wiederholenden Argumentationen die Infragestellung durch das Hiobgeschick und die Eingangsklage in Hi 3 zu relativieren versuchen. Zum Thema der Auslegung wurden sie vor allem, weil sie sich einer klaren Gliederung entzogen. Diese Situation hat sich nach den Vorarbeiten durch MAAG, WITTE und VERMEYLEN⁵⁶ deutlich verändert. So liegen mittlerweile eine ganze Reihe von Einzelstudien vor, die uns die unterschiedlichen Reden der Dichtung deutlich profilierter und vertiefter verstehen lassen.

⁵⁴ Diesem Problem begegnet man unter dem nicht immer präzise bestimmten Stichwort der Intertextualität auch in anderen Arbeiten.

⁵⁵ Vgl. unten 5 – sowie etwa K. DELL/W. KYNES, *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2013; B. SCHIPPER/D.A. TEETER (Hg.), *Wisdom and Torah. The Reception of »Torah« in the Wisdom Literature of the Second Temple Period*, Leiden/Boston 2013.

⁵⁶ Dazu vgl. J. VAN OORSCHOT, *Tendenzen*, 359–362.

In der 2005 erschienenen, durch J. EBACH betreuten Dissertation zu »Hiob 3 – Frage und Antwort« stellt KYUNG-TAEK HA die Bedeutung und Funktion der Eingangsklage ins Zentrum. In einer synchronen Untersuchung wird kompositorisch zunächst eine Frage und Antwort-Struktur im Buch hervorgehoben (Kap. III – 25–44), dann – aufbauend auf der eigenen Exegese des Kapitels (Kap. IV – 45–92) – nach »drei Hauptmotive[n] aus Hiob 3 in den anderen Reden« gefragt (Kap. V – 93–144), nämlich der Schöpfung, dem Todeswunsch und der Verfolgung durch Gott, um abschließend Hi 3 und die Abschlussrede Hiobs in Hi 29–31 (Kap. VI – 145–162) und Hi 3 und die Antwort Gottes in Hi 38,1–41,26 (Kap. VII – 163–196) in ihren Bezügen zu untersuchen. Seine Motivuntersuchungen zu Hi 3–28 legen dabei eine Einordnung von Hi 3 als »vorweggenommenes summarium« bzw. als »Grundlage der Hiobreden« (197) nahe. Diese These stützt sich vor allem auf die Beobachtung, dass drei zentrale Motive dieser Klage in den späteren Reden Hiobs immer wieder begegnen (197–202). Seine strukturellen Untersuchungen machen auch die Inkongruenz zwischen der mikrostrukturellen Stellung von Hi 3 als Reaktion auf das sieben-tägige Schweigen der Freunde Hiobs und den makrostrukturellen Bezügen des Kap.s 3, vor allem zwischen Hi 3 und 38 f.* sowie zu den nachfolgenden Hiobreden, deutlich.

So findet sich die paradoxe Verwendung des Schöpfungsmotivs erneut in Hi 10,8–12 und Hi 26,5–14. Auch die Erweiterung der Hiobrede in Hi 9,5–10 (nach WITTE Gerechtigkeitsbearbeiter) greift dieses Motiv auf. An allen drei Stellen kommt mit der Erschaffung des Menschen nicht mehr das Moment der Nähe bzw. Relation Gottes zu seinem Geschöpf zur Sprache, sondern es wird die ersehnte oder faktische Abwendung des Schöpfers thematisiert. Jeweils kehrt sich damit die sonstige Verwendung des Schöpfungsmotivs paradox um und es wird Hiobs Unverständnis über Gottes machtvolles Handeln zum Ausdruck gebracht. Inhaltlich parallel verwendet Hi 3 den Todeswunsch, der in der Klage programmatisch die Stelle der üblichen Bitte um Errettung einnimmt. Dieser paradoxe Gebrauch kultischer Redeweise signalisiert in der Grenzsituation das Scheitern der kultisch-religiösen Ordnung. Die Gestalt Hiobs steht damit für eine dauerhafte Infragestellung des Kultus, dem jenseits einer oberflächlichen Normalität keine positive Erwartung mehr entgegengebracht wird. Die kultische Antwort auf die Herausforderungen durch Leid und Feindschaft verspricht keine Abhilfe. Die Totenwelt wird vielmehr zum Ort der Zuflucht vor dem Leben und vor Gott. Beide sind unerträglich geworden. HAS Ergebnisse zeigen eine starke inhaltliche Parallelität zu WANKE (s. o.). In Aufnahme von Analysen durch GORDIS (virtual quotations – 5 Arten; 39), HABEL (verbal allusion und motif repetition – 40), und COURSE (direkte und indirekte Bezugnahmen

auf vorausgehende Reden sind nachweisbar – 41 f.)⁵⁷ leistet die Untersuchung einen weiterführenden Beitrag zur differenzierenden Wahrnehmung der Reden und kann ihren inneren Zusammenhang kompositionell und inhaltlich deutlich markieren.

Die Arbeit von KEN BROWN beschäftigt sich mit der Vision des Eliphaz in Hi 4,12–21 und deren Rolle im Buch. Die inhaltliche Differenz zu den sonstigen Aussagen Eliphaz und die Nähe zu Äußerungen Hiobs (Kap. 2; 99–146) führen ihn, ergänzt um Wortschatz und Stilbeobachtungen, zu der kompositions- und literarkritischen These, dass die Vision ursprünglich den Abschluss der Eingangsklage Hiobs gebildet hat.⁵⁸ Im Zusammenhang damit rechnet er mit weiteren Umstellungen im dritten Redegang⁵⁹, die auf die theologisch brisante These von der Unmöglichkeit menschlicher Gerechtigkeit nun im Mund des Eliphaz reagieren. An ihrer ursprünglichen Stelle reflektiere Hiob in Hi 4,12–21 sich selbst und sein Geschick (269). Zugleich verstehe er die Vision als Zeichen des Gerichts Gottes über ihm und als Hinweis auf eine Täuschung durch Gott. Als einzig Sicheres verbleibe ihm der Tod.⁶⁰ Mit den Umstellungen werde aus dem Ankläger Gottes der geduldig leidende Hiob. Inhaltlich stellt sich bei BROWNS Thesen die Frage nach dem Verhältnis von Hi 4,17–19 zu Hi 15,14–16 (299). Methodisch bleibt zu fragen, wodurch der inhaltliche Bezug zwischen Vision und drittem Redegang am plausibelsten zu erklären ist: durch eine Umstellungsthese oder durch die Annahme redaktioneller Fortschreibungen.⁶¹ Forschungsgeschichtlich ist man seit den 1950er Jahren weitest-

⁵⁷ R. GORDIS, *The Book of God and Man: A Study of Job*, Chicago 1978; N. C. HABEL, *The Book of Job. A Commentary (OTL)*, London 1985; J.E. COURSE, *Speech and Response. A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (Chaps. 4–24)*, Washington 1994.

⁵⁸ Zu dieser These vgl. bereits GINSBERG und GREIFENSTEIN – bei BROWN, 150–168.

⁵⁹ So gehöre Hi 26,2–4 ursprünglich zu einer Rede Bildads und findet sich jetzt im Mund Hiobs. Sonstige Umstellungen implizieren keinen Rednerwechsel – vgl. Übersicht 220.

⁶⁰ Mit dieser Deutung entsteht ein gewisser Widerspruch zu Hi 3 und dem dort durch Hiob ersehnten und nicht erreichbaren Tod.

⁶¹ In Auseinandersetzung mit WITTE formuliert BROWN: »They [Hi 4,12–21 und Hi 15,11–16 – Anm. JvOo] correspond exactly to Job's own mode of expression, and form the basis of much of his argumentation.« (298) Hier hat aus meiner Sicht die Annahme einer redaktionellen Fortschreibung den Vorzug, da man in dem Fall die faktische Verortung der Stellen bei Eliphaz ernst nehmen kann. Als weiteres Argument gegen redaktionsgeschichtliche Lösungen führt BROWN auf: »The vision is not only too subversive to attribute to it is too central to assign to a redactor.« Die Vorstellung, dass man inhaltlich zentrale Aussagen nicht bei Redaktoren finden könne, trägt in solche literarhistori-

gehend von solchen Umstellungsthese abgekommen. Dabei spielte nicht zuletzt auch die Überlegung eine Rolle, dass eine redaktionsgeschichtliche Argumentation die Forderung nach formal und inhaltlich konsistenten Redaktionsschichten einschließt und somit argumentativ valider daherkommt als die Annahme einer singulären Umstellung. Innovativ verbleibt bei BROWN das Anliegen, zu einem Brückenschlag zwischen einer kanonischen, synchronen und diachronen Auslegung zu kommen (1–4; 297).

Die Untersuchung von ANDREAS SCHERER aus dem Jahr 2008 verbindet das Interesse an den Freundesreden mit deren theologischer Neubewertung. Exemplarisch wendet er sich dazu den Reden des Eliphaz zu, den er als »frommen Theologen und tiefgründigen Weisheitslehrer« versteht (28; VII). Die Analyse seiner Reden soll deren Kommunikationsstrategie und ihren theologischen wie anthropologischen Wert herausarbeiten. Zugleich soll verständlich werden, warum sie letztlich Hiob nicht zu überzeugen vermochten (29). Eine Antwort darauf findet er darin, dass sich der Hiobdichter die Dynamik der Eliphaz-Reden zunutze mache, »um so die Aporien eines angemessenen Umgangs mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang auf[z]uzeigen« (155). Durch diese Verwendung der Argumente des Eliphaz bleibe er hinter den Möglichkeiten seiner eigenen Theologie und Anthropologien zurück. Dies stellt der Hiobdichter in der »problematischen Zerrissenheit des Eliphaz vor Augen« (154). »Eliphaz [...] vermag den Reichtum der ursprünglich von ihm ins Feld geführten Traditionen nicht in seiner gesamten Breite und Tiefe festzuhalten.« (157) An diesen Stellen unterscheidet SCHERER in seiner Argumentation nicht zwischen Darstellungsebene (Hiob versus Eliphaz) und den dahinter liegenden Intentionen eines Verfassers (161–163). Weiter erkennt er weniger in den inhaltlichen Positionen als in einer kommunikativen Fehlhaltung der Freunde ein entscheidendes Defizit (166). Wie schon andere Autoren vermerkt er, dass der Hiobdichter Eliphaz vielschichtiger und facettenreicher entwerfe. Eine redaktionelle Differenzierung innerhalb der Eliphaz-Reden, etwa mit einer Niedrigkeitsredaktion in Hi 4 wie bei WITTE u. a., lehnt SCHERER ab. Wenn dann festgehalten wird, dass Eliphaz Hi 4,17 in seinen Konsequenzen in den Reden nicht »voll erfasst« (161) und dies als ein Grund für das »Versagen gegenüber Hiob und vor Gott« (161) angesehen wird, dann wäre hier erneut nach der Plausibilität redaktionsgeschichtlicher Analysen zumindest zu fragen.

schen Differenzierungen allerdings Bewertungen ein, die seit Jahrzehnten als methodisch überholt gelten dürfen.

Das Interesse an der Eigenart der Freundesreden verbindet sich in der Arbeit von URMAS NÖMMIK aus dem Jahr 2010 mit einem methodisch integrativen Ansatz. Ihm geht es darum, text-, literar-, form- und redaktionskritische Ansätze auf der einen Seite mit poetologischem und rhetorisch-kritischem Vorgehen auf der anderen Seite zusammenzuführen (Kap. 2 und 3). Bei dieser methodischen Zusammenführung kommt nach NÖMMIK der Kolometrie⁶² eine Schlüsselrolle zu (4 f.). In ihrem Zusammenspiel mit der Reaktionsgeschichte werde in der Rekonstruktion der ursprünglichen Textstufen der Boden für eine Erforschung der intertextuellen Verbindungen bereitet (Kap. 4 und 5). Redaktionsgeschichtlich rezipiert er die Ergebnisse von WITTE und deren Resonanz bei SYRING, KAISER und VAN OORSCHOT (s. o.). Mit seiner Frage, ob der Hiobdichter die Freundesreden jeweils in unterschiedlichem Stil und in je eigener Typisierung gestaltet, reiht er sich in die neuere Forschungssituation zu den Reden ein (5–8). Er verbindet dies mit der übergreifenden Frage, ob es zwischen den in Proverbien, Psalter, Prophetie und Hiobbuch in den letzten Jahrzehnten beobachteten Gerechtigkeitsredaktionen einen Bezug gibt (13, Anm. 58) und ob sich deren Datierung zwischen dem 6. und 3. Jh. v. Chr. präziser eingrenzen lässt (14).

In einer Kombination von poetologisch-rhetorischem Zugang und redaktionsgeschichtlicher These beschreibt NÖMMIK den regelmäßigen Aufbau (153–158), die kolometrischen Eigenheiten der ursprünglichen Freundesreden (u. a. 90; 91; 116 f.) und weitere bislang wenig berücksichtigte Kennzeichen wie Wortschatz (128 f.) oder Klangfarben (139). Dabei verschweigt er keineswegs den methodischen Zirkelschluss, »daß wir bei der Aussonderung der sekundären Zusätze die kolometrische Regelmäßigkeit der ursprünglichen Reden vorausgesetzt haben« (91, Anm. 30). Im Ganzen seiner Argumentation bleibt die Kolometrie allerdings nur einer von mehreren Argumentationssträngen. So kann er mittels der Aufbauanalysen die frühere These von ungeordneten und sich wiederholenden Reden der Freunde korrigieren und die Gottesfurcht als Hoffnung für Hiob und als durchgängigen Leitgedanken in den Reden des Eliphaz herausarbeiten (u. a. 144 f.). Diese ruft Eliphaz Hiob warnend in Erinnerung, appelliert dabei an seine Vernunft. Ein vergleichbarer Leitgedanke fehlte in den Reden von Bildad und Zophar, die sich ausschließlich in Anschuldigungen ergehen. Ergänzend liefert er Hinweise zu Stil und Gestaltungsmiteln. Inhaltlich nehmen die Reden ihren Ausgang bei einer theologisierten Vergeltungslehre (159–162; 170 f.) und ergänzen dies u. a. durch eine Lehre vom

⁶² Neben dem Hinweis auf die Arbeiten von O. LORETZ sei auch das Potential der Studie von H. BOBZIN, *Die Tempora im Hiobdialog*, Diss. Marburg/L. 1974, keineswegs ausreichend gewürdigt – vgl. 3.5 und jeweils in der Analyse.

Untergang der Gottlosen.⁶³ Ein Vergleich der Freundesreden mit den Ahiqarsprüchen (237–249) zeigt inhaltliche und sprachliche Parallelen zu den Zophareden. In einem Ausblick formuliert NÖMMIK Thesen zur traditionsgeschichtlichen Stellung der Hiobdichtung als Teil der Entwicklung der Weisheitsliteratur (288–291), im Spannungsfeld von Weisheit und Psalmen (291–195) und auf dem Hintergrund der Prophetenliteratur (295–297). Ergänzt wird dies um weitere Bezüge zu alttestamentlichen und außerbiblichen Texten (297–299). Die Skizzen formulieren auf weiten Strecken zukünftige Aufgaben, die angesichts der Quellenlage so anspruchsvoll sind wie das Unternehmen einer alttestamentlichen Literatur- und Traditionsgeschichte insgesamt.

Die Studie von DANIELA OPEL aus dem Jahr 2010 zielt, basierend auf einer grundlegenden Analyse der Herausforderungsreden Hiobs in Hi 29–31 (Teil 1 mit Kap. 2–5, 21–166), auf einen Vergleich der ethischen und theologischen Konzeptionen des Hiobbuches mit den griechischen und syrischen Hiobübersetzungen sowie exemplarischen Ethoskonzeptionen in Ben Sira und 1Q/4QInstruction. Dabei sollen »Entwicklungen und Konstanzen des Umgangs frühjüdischer Weisheitskreise mit Normen und deren Begründungen nach »Hiobs Krise« (20) dargestellt werden. Die literarhistorischen Prämissen orientieren sich weitestgehend an WITTE (12; 16). Die drei analytischen Kapitel zu Hi 29–31 bieten eine sorgfältige philologische und inhaltliche Untersuchung, abgeschlossen durch knappe Summarien (58; 77; 156 f.). Kap. 5 (159–166) bündelt den Ertrag: Danach zeigt Hi 29–31 einen aktualisierenden und kritischen Dialog mit der Tradition, insbesondere der Tora (159 f.).⁶⁴ Es zeige sich »der universale Charakter des Hiobsproblems« (162) und zugleich wende sich Hiob gegen gültige jüdische Traditionen, die angesichts der Leiden Hiobs nicht halten, was sie versprechen. »Der Gott der Weisheit ist identisch mit dem Gott der Heilsgeschichte.« (162) Mit dieser These weist OPEL auf eine Verbindung von Weisheit und Tora hin, die gewöhnlicherweise erst für das Buch Ben Sira behauptet wird. Die Vf.in reiht sich damit in zahlreiche Untersuchungen ein, die das Hiobbuch und die Hiobtraditionen in einem frühjüdischen Kontext von Traditionen und Theologie verstehen wollen.⁶⁵

Diesen Untersuchungen fügt sie mit dem Blick auf die LXX, die Peschitta und Qumran einen dreifachen Vergleich hinzu. Worin bestehen die jeweiligen

⁶³ Zusammenfassend zum Profil der Reden vgl. 271–279.

⁶⁴ Vgl. die Auflistung der Anspielungen (160) mit Hiob und Bileam als gottesfürchtige Nicht-Israeliten, zur Schöpfungstheologie der Priesterschrift und dem affirmativen Verweis auf K. SCHMID (161).

⁶⁵ Vgl. auch 162, Anm. 8 mit Hinweisen auf weitere Literatur und Anm. 16.

Spezifika? Für die LXX-Fassung stellt sie fest: »Die massive Infragestellung der Traditionen Israels wird außer Kraft gesetzt, dagegen ein jüdisch-hellenistisches Frömmigkeitsideal, wie es sich bei Ben Sira zeigt (vgl. Kap. 7) betont: Das Festhalten an und die Verfolgung der Gerechtigkeit führt den Frommen in jedem Fall zum Erfolg.« (201)⁶⁶ Eine vergleichbare Tendenz zeigt Hiob in der Peschitta. Er erscheint demütiger, zuversichtlicher, rechtschaffener und weniger aggressiv. Gottes Güte und Gerechtigkeit rücken ihn in ein makelloseres Licht (225). In beiden Versionen wird Hiobs Verhalten als Gerechter hervorgehoben. Anfragen und Anklagen gegen Gott werden gemildert oder getilgt. Schöpfungstheologische Motive verschwinden fast völlig. Hiobs Emotionalität und sein Anspruch auf seine Unschuld werden betont (228). Nimmt man Ben Sira zum Vergleich hinzu, so wird in beiden Konzeptionen das moralisch integrere Verhalten des Protagonisten anthropologisch begründet. Das Individuum tritt mit seiner Lebensführung in den Vordergrund (272 f.). Mit 1Q/4Q-Instruction kommt eine ganz eigene Stimme hinzu. Zu deren Kennzeichen gehört, dass Einsicht in göttliche Ordnung durch Offenbarung möglich wird. Erfahrung kommt dabei nur als ein unterstützendes Moment hinzu, genauso wie die Tora nur eine untergeordnete Rolle spielt. Anders als in Hi 29–31 und bei Ben Sira fehlt eine Universalisierungstendenz. Das Ethos in Q ist partikular angelegt, verbunden mit einer klaren Dichotomie (Söhne der Wahrheit und Söhne des Fleisches). Der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird eschatologisiert (323). Die materialreiche Untersuchung schlägt eine Schneise hinein in die Vielfalt der frühjüdischen Stimmen, die durchaus weitere Studien anregen kann.

3.3 Einzeluntersuchungen zu Hiob 28, den Elibureden und den Gottesreden

Verborgene die Sache, enigmatisch der Text und seine Auslegung. So könnte ein Resümee über die Geschichte der exegetischen Bemühungen um die 28 Verse im Munde Hiobs lauten, wie sie in Hi 28 vorliegen. Die sprachliche und formale Sonderstellung innerhalb des Hiobbuches und ihr Inhalt lassen sie wie einen erratischen Block erscheinen. Bis heute stehen die Eigenheiten im Mittelpunkt der Auslegung. Ohne jede Anrede oder ein dialogisches Element, im Ton deutlich von den bisherigen Reden abweichend begegnet zumindest in den Versen 1–27 ein Weisheitsbegriff, den das Hiobbuch sonst nicht zu kennen scheint.⁶⁷

⁶⁶ Vgl. ergänzend 182 f.; 191 und 199–202.

⁶⁷ Zum Begriffsbefund vgl. die einschlägigen Analysen in ThWAT II, Sp. 920 ff. bzw. THAT I, Sp. 557 ff.

So greifen die einen Ausleger*innen zu literarkritischen Erklärungen oder Umstellungshypothesen⁶⁸ während andere das Kapitel funktional auf der Ebene der Dichtung oder des gesamten Hiobbuches einzuordnen versuchen. In auffällig methaphorischer Redeweise erscheint dabei Hi 28 mal als Brücke zwischen Dialog und Schlußrede Hiobs⁶⁹, mal als Interludium zwischen Dialog und Gottesreden⁷⁰ oder dann wieder als Kontrapunkt zum Dialogteil und zur abschließenden Lösung in den Gottesreden.⁷¹ Mit der 2009 erschienen Arbeit von SCOTT C. JONES »Rumors of Wisdom. Job 28 as Poetry« liegt eine philologische und inhaltliche Neudeutung des Textes vor. Basal werden dabei die philologischen Fragen zu Hi 28,3 f.9–11 abweichend von der Mehrheit der Ausleger*innen beantwortet. Der konzeptionelle Hintergrund (conceptual background) wird zum einen mit Blick auf die akkadischen Königsinschriften und das Gilgamesch-Epos (XI, 31–38, 233 pass.) und zum anderen philologisch mit Blick auf den masoretischen und griechischen Text, Peschitta, Vulgata, Targumim und Qumran (7–8; 105–117) bestimmt. Dabei versteht JONES Hi 28 »als Dichtung« (»as Poetry«). Mit Kap. 4 (105–210) legt er eine umfangliche textkritische und philologische Kommentierung vor.

Der erste Teil der Hiobrede (Hi 28,1–11) wird dabei nicht als Beschreibung des Bergbaus (vertikal), sondern als Anspielung auf die Königsreisen altorientalischer Herrscher verstanden (horizontal). Dies erfolgt auf dem Hintergrund einer Unterscheidung zwischen einer realistischen, symbolischen und kosmischen Deutung von Hi 28 (232 f.).⁷² Die Anspielung der Metaphern des ersten Teils des Kapitels auf altorientalische Königsreisen entsprechen dabei der Rede vom kosmischen Bauwerk Gottes im 2. Teil, Hi 28,23–27. »Wisdom is the ancient plan of the cosmos and the foundation deposit which symbolizes the stability of the world.« (233) Mit NEWSOM versteht JONES das Gedicht von der Gattung eines *Speculative Wisdom Poem* (237) her, das auf der Suche nach der

⁶⁸ Vgl. D.J.A. CLINES, Job 21–37, 899–926, der Hi 28 als Abschluss der 4. Elihured (Hi 36,1–37, 24) ans Ende dieses Komplexes ordnet.

⁶⁹ Vgl. J. LÉVÉQUE, Job et son Dieu (EtB), Paris, 1970, 600.

⁷⁰ Vgl. F.I. ANDERSON, Job, Leicester 1976, 222–224, und A. DE WILDE, Das Buch Hiob (OTS XXII), Leiden 1981, 268–270.

⁷¹ Vgl. N.C. HABEL, The Book of Job, Louisville 1985, 392 f.

⁷² In Erweiterung des Ansatzes von S.A. GELLER unterscheidet er zwischen Vorder- und Hintergrund. Die Realebene als foreground spricht von dem bergwerklichen Durchforschen eines »Kundschafters« (explorer) zur »ersten« Entdeckung (von Fundstätten) kostbarer (irdischer) Schätze. Die symbolisch-metaphorische Ebene als background spricht von dem kosmischen Durchforschen eines (göttlichen) »Kundschafters« zur »ersten« Entdeckung der Weisheit als den kostbarsten (nicht irdischen) Schatz. Beide Ebenen müssen – metaphorisch gesprochen – als ineinander verweben angesehen werden; vgl. 30–31.

Transcendent Wisdom ist. Die menschlichen Bemühungen setze Hiob in Kontrast zu Gottes schöpferischem Umgang mit der Weisheit (V. 23–27) und erweise so die Defizienz aller Unternehmungen der Freunde.⁷³ Darin sieht JONES die Funktion des Gedichts innerhalb des Hiobmonologs. Die Annahme der Freunde, dass ihnen die Weisheit zugänglich ist, werde parodistisch verneint (233; 237; 242–244). Der Schlussvers in Hi 28,28 wird in Verknüpfung mit Hi 1–2 gelesen (243 f.): Die in Hi 28,28 dem Menschen anempfohlene Weisheit ist deckungsgleich mit dem weisen Hiob in Hi 1,1,8 und 2,3. So weist Hi 28 im Mund Hiob nicht nur die Freunde in ihre Schranken, sondern empfiehlt den weisen Hiob des Rahmens als Alternative zu den Freunden.⁷⁴ Diese Ausführungen im Mund Hiobs entfalten eine ironische Kraft, da nun »Job has out-traditioned the traditionalists« (243). Und so steht am Ende Hiob als der einzige dar, der wirklich weise ist.

Mit deutlich anderer Zielstellung versucht ALISON LO mit »Job 28 as Rhetoric« 2003 die rhetorische Strategie des Hiobbuches nachzuzeichnen. In einer holistischen Lesung des Buches soll dabei gegen historisch-kritische, strukturalistische oder dekonstruktivistische Ansätze nachgewiesen werden, dass Hi 28 integraler Bestandteil der Entwicklung der Plots ist. Es sei Teil der rhetorischen Strategie des Autors, die eine Entwicklung weg von weniger und hin zu mehr adäquaten Perspektiven vorführe. Der Verfasser bediene sich dabei kontradiktorischer Gegenüberstellungen, d. h. ansonsten nicht zu Hiob passende Aussagen finden sich in seinem Mund. Der zentrale Konflikt des Buches sei der zwischen Hiobs und Gottes Integrität, zwischen beider Gerechtigkeit. In der Bewegung des Buches werde zunächst die Unangemessenheit der Perspektive der Freunde durch Hiobs Festhalten an seiner Erfahrung als leidender Gerechter zur Darstellung gebracht. Hi 38 ff. stelle dann die Unangemessenheit von Hiobs Perspektive dar. »Job 28 functions as a transition.« (235) Als inhaltlicher Schlüssel zum Verständnis der Reden des Buches dient LO Hi 42,7b (96). Die Aussage im Mund Gottes könne dabei nicht so verstanden werden, als seien alle Worte Hiobs wahr und alle Aussagen der Freunde falsch. Dies leitet er aus Hi 38–41 und dem dortigen Tadel mitsamt der Ironie gegenüber Hiob ab. Also gebe es Aussagen Hiobs, die falsch und andere, die richtig sind (95). Wahr ist Hiob, wenn er die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts der Erfahrungen

⁷³ Vgl. 242: »[...] parabolic subversion of the trope of the search for wisdom.«

⁷⁴ Eine solche Lektüre, die Hi 1–2 mit Bezug auf die Reden der Dichtung liest, geht konkordant mit neueren Thesen zum inhaltlichen Verständnis und zum redaktionsgeschichtlichen Ort der vorliegenden Rahmenerzählung – vgl. R. HECKL und J. VAN OORSCHOT (Anm. 39).

stellt und diese Frage angesichts des unverständlichen Leidens nicht im Namen einer Ideologie verschweigt. Falsch und seine Grenzen als Mensch übersteigend werde Hiob, wenn er Gott als willkürlich und unmoralisch hinstellt (95). Die inhaltlich anregende Untersuchung, die erneut die wichtige Bedeutung der Rahmenerzählung für ein Gesamtverständnis des vorliegenden Buches zeigt, suspendiert durch die vorausgesetzte Einheitlichkeit des Buches allerdings die Frage, auf welcher Ebene eine solche rhetorische und theologische Synthese zu stehen kommt.

Nachdem bereits die rabbinische Diskussion des 14. und 15. Jh.s Bedenken an der Zugehörigkeit der Elihureden in Hi 32–37 zum Hiobbuch äußerte, begann zum Ende des 18. Jh.s eine breitere Infragestellung ihrer Authentizität durch J.G. EICHHORN (1787 ff.), J.E.C. SCHMIDT (1797) und weitergehend begründet vor allen durch H.M. STUHLMANN (1804) und M.W.L. DE WETTE (1807 ff.)⁷⁵. In ihrer 2010 vorgelegten Untersuchung argumentiert TANJA PILGER angesichts der drei großen Erklärungsversuche, welche die Befunde im Rahmen einer ursprünglichen Zugehörigkeit der Reden, durch eine Umstellungsthese oder als Interpolation verstehen, auf der Basis des letzteren. In den Begründungen verweist sie ergänzend zu WAHL, WITTE, KÖHLMOS, KAISER, SYRING und VAN OORSCHOT (10–16) auf spezifische theologische Begriffe (21 f.) sowie auf komplexe theologische Inhalte und wiederholte Anredewechsel (12; 20–24), die jeweils einzig für diese Reden charakteristisch sind. Damit setzt sie sich auch von den Argumentationen SEOWS (12; 20) und CLINES' (17) ab. Die Arbeit bietet eine Analyse (Kap. 2), Komposition (Kap. 3) und Theologie der Elihureden (Kap. 4). Als Ergebnis von redaktionskritischer und kompositionsgeschichtlicher Untersuchung stellen sich die Texte für PILGER in ihrem ursprünglichen Bestand als »eine einzige Erwiderung Elihus in einer Rede« (24) auf die Redegänge zwischen Hiob und den drei Freunden dar. In deren zwei Teilen (Hi 32,6–10.18–22; 33,1–15*.16–25.29–33 und Hi 36,22 f.27–33; 37,6–13) tritt Elihu als geduldiger und junger Redner auf. Er »widerspricht der Unschuldbehauptung Hiobs und setzt ihr Gottes Kommunikations- und Offenbarungsweisen in Traum, Vision und Krankheit entgegen« (24). Erziehung des Leidenden, ein Engel als Fürsprecher vor Gott und Lösegeld zur Befreiung des Menschen sind weitere Elemente des theologischen Profils dieser Grundschicht. Sie erfährt eine dreifache redaktionelle Fortschreibung. In der ersten wird durch Ergänzung von Hi 32,11–17; 36,5–15 Elihus Rede als autoritative Antwort an die Freunde gestaltet. Die Pädagogik Gottes wird hier mit Vergeltungslehre und

⁷⁵ Vgl. M. WITTE, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, in: BN 67 (1993), 20–25.

Umkehrtheologie verbunden. Leiden befreit so zur Hinwendung zu Gott. Die zweite Fortschreibung fügt mit Hi 34,1–6.10–15.23–32.36 f. eine neue Rede Elihus hinzu und ergänzt Hi 32,2–5; 33,26–28; 36,1–4. Neben den kompositionellen Konsequenzen wird durch Hi 34 der Schwerpunkt auf die Frage nach Hiobs Gerechtigkeit und Gottes Unrecht gelegt. Mehrfach werden solche Unschuldsbeteuerungen aus früheren Reden Hiobs kritisch mit Gottes Recht und Gerichtshandeln kontrastiert. Die dritte Fortschreibung fügt mit Hi 35,1–15 eine dritte Rede Elihus hinzu, die ganz Gottes Transzendenz und Souveränität herausstreicht. Dem sündigen Menschen verbleibt in der ihm eigenen Gerechtigkeit einzig die Hinwendung zum Schöpfer in Vertrauen und Gottesfurcht. Als Entstehungszeit macht sie das 4. Jh. v. Chr. für die Grundschicht und das 3. Jh. v. Chr. für die Ergänzungen plausibel. Inhaltlich und sprachlich setzen die Reden eine schriftliche Fassung des Hiobbuches und inhaltlich u. a. einen etablierten Monotheismus sowie eine »anerkannte Wohlordnung der Schöpfung« (28) voraus. »Die inhaltlichen Voraussetzungen und die Kenntnis der Figur Hiobs in Ezechiel und Jesus Sirach sprechen für eine Entstehung der Elihureden in persisch-hellenistischer Zeit als *terminus a quo*. Für den Entstehungszeitraum der Elihureden sind die Textüberlieferungen in Qumran, die griechische Übersetzung des Hiobbuches in der Septuaginta und der Exeget Aristeas zu Rate zu ziehen und beim *terminus ad quem* zu berücksichtigen.« (30 f.)⁷⁶ Mit dieser Untersuchung liegt nach MENDE und VERMEYLEN erstmals wieder eine redaktionsgeschichtliche These zu den Elihureden vor, die eine Mehrschichtigkeit dabei deutlich behutsamer und damit auch plausibler als MENDE begründet.

Auch STEPHAN LAUBER schließt sich in seiner Untersuchung 2013 der literarhistorisch differenzierenden Sicht PILGERS an, selbst wenn er deren Argumentation mit Adressatenwechsel und inhaltlichen Differenzen nicht für überzeugend hält (39; 157–166). Seine Untersuchung greift dabei deutlich weiter aus, da sie ein Gesamtverständnis der unterschiedlichen Abschnitte der Elihureden – eine Grundfassung in zwei Abschnitten: (I) Hi 32 und Hi 33,1–36,21*; (II) Hi 37,13* und Hi 37,14–24*; mit zwei Fortschreibungen: R¹ verbindet die Redeeinheiten in Hi 33,1–36,21* durch Proömium 32,6–11 und Redeeinleitungen 34,1; 35,1; 36,1 sowie harmonisierenden Zusätzen (34,29–30.31–33; 35,14–15; 36,6 [?]) und R² als Zusammenstellung von 32,6–36,21* mit dem Lehrhymnus Hi 36,24–37,13 und der Verbindung der nun vorliegenden Elihureden mit der Hiobdichtung und der Hioberzählung mittels Hi 37,14–19 – weitere Zufügungen dabei: 36,22–23; 37,23 – mit der Frage nach dem Verhält-

⁷⁶ Zur Komposition der einzelnen Strata vgl. jeweils die Abschnitte in Kap. 3. Zu Palästina als Entstehungsort vgl. 27–35.

nis von Dichtung und Rahmenerzählung sowie deren Genese verbindet. In großer argumentativer Dichte wird die bisherige Diskussion aufgenommen⁷⁷ und eine eigene literar- und kompositionskritische Sicht auf die Elihureden begründet, die zugleich ein Gesamtverständnis des Hiobbuches einschließt. Der methodische Zugriff wird dabei integrativ gewählt.⁷⁸ Die Arbeit setzt mit einer Übersetzung, der Analyse der Verbformationen und Syntax (Kap. 2; 41–117) sowie einer detaillierten Diskussion der Forschung im Rahmen der eigenen Literar- und Kompositionskritik (Kap. 3; 118–182) ein. Mit WITTE wird dabei ein Missverhältnis konstatiert, bei dem Autor*innen wie MENDE mit großem Zutrauen zur Tragfähigkeit literarkritischer Urteile und gleichzeitiger Vernachlässigung poetologischer wie stilistischer Kriterien argumentieren (140). Die Untersuchungen zu ausdrucks- und inhaltsorientierter Kritik der Textstruktur (Kap. 4; 183–307)⁷⁹, Textpragmatik und Redeform (Kap. 5; 308–374)⁸⁰ und zur Kritik der Textverankerung (Kap. 6; 375–440) bilden die weiteren materialen Schwerpunkte der Studie.

Im Ergebnis stellt sich für LAUBER der Textkomplex und seine Verankerung im Hiobbuch folgendermaßen dar: Die Elihu-Reden zeigen sich als ein eigenständiges Kommentarwerk, das ursprünglich nicht zur Aufnahme in das Buch gedacht war. Sie sind als Auseinandersetzung mit der Dichtung im Schulbetrieb verankert. Mit HECKL (2010) weist er darauf hin, dass die ursprünglichen Reden weder eine Kenntnis der Rahmenerzählung noch der Verbindung von Rahmen und Dichtung zeigen (401–406; 443 f.). Die älteste Fassung der Elihureden bezieht sich allein auf die Dichtung und kennt die Rahmenerzählung sowie deren Verbindung mit der Dichtung noch nicht. Zugleich spreche die fehlende Erwähnung Elihus in der Rahmenerzählung auch gegen eine Einfügung der Elihu-Reden bei der Zusammenfügung von Rahmen und Dichtung (402–406).

Die Reden Elihus seien damit ursprünglich eine Reaktion auf die Dichtung, die den 3. Redegang bereits kenne. Es handele sich um einen mehrstimmigen Diskussionsbeitrag, dessen unterschiedliche Teile erst redaktionell zusammen-

⁷⁷ Es findet eine ausführliche Würdigung und Kritik der Beiträge von VERMEYLEN (38 f.), NICHOLS (119–126), MENDE (126–156) und PILGER (157–166) statt.

⁷⁸ »Die literarkritische Analyse setzt Elemente der Analyse von inhalts- und ausdrucksorientierter Textstruktur sowie des Illokutionsverlaufs voraus, gleichzeitig haben diese Analyseschritte jedoch ihrerseits ebenfalls die Ergebnisse der literarkritischen Unterscheidungen zu berücksichtigen, wollen sie einer synchronen Harmonisierung von Elementen disparater Schichten entgegen.« (166 f.)

⁷⁹ Profile formaler und inhaltlicher Art werden markiert und jeweils Kohäsion und Differenzen herausgearbeitet – vgl. auch die Synthese mit Schaubild 305–307.

⁸⁰ Mit Hilfe der Kategorien der Sprechakttheorie von AUSTIN und SEARLE (308) wird diese Fragestellung erstmals zu den Elihureden angewandt.

gebunden wurden. Die Nichterwähnung Elihus im Prolog erklärt sich mit LAUBER allein dadurch suffizient, dass die Elihureden erst nach der Verbindung von Rahmen und Dichtung aufgenommen wurden (402), eine Sichtweise, die sich mehrfach in der neuen Debatte zu Rahmen und Dichtung findet (s.o.). Dafür spricht weiter, dass die Elihureden nur Bezugnahmen auf Dichtung und Gottesreden aufweisen, und durch die Krankheitsbeschreibung in Hi 33,19–22, durch die Erwähnung eines Fürspracheengels in Hi 33 ohne Hinweis auf die Satansgestalt, durch die Annahme eines größeren, nicht auf drei Freunde begrenzten Auditoriums wie in Hi 2,11–13 und durch die fehlende Tröstungsabsicht inhaltlich sperrig zur Rahmenerzählung stehen (402, Anm. 81 – mit HECKL). Hinzu kommt die Abqualifizierung und Zurückweisung Hiobs in den Elihureden, die sich mit der Rahmenerzählung nicht verträgt.

Mit dieser Arbeit liegt damit eine literarkritisch, strukturell und textpragmatisch begründete These zur Mehrschichtigkeit der Elihureden vor (166–182; 289–305; 372–374), die zugleich eine differenzierte Bezugnahme auf unterschiedliche Teile des Hiobbuches begründet. Damit regt sie die Forschung sowohl zu den Elihureden und als auch zum Gesamtverständnis des Buches an. Traditionsgeschichtlich weist LAUBER auf eine Verankerung der Reden in Weisheit und Apokalyptik hin (406–431). Sie ständen am Anfang einer Reflexion über die weisheitliche Begabung des Menschen. Was in den Elihureden in der rationalen Durchsichtigkeit der Welt noch verbunden sei, trete dann zunehmend auseinander (406 f.). Vor der Mitte des 3. Jh.s v. Chr. entstanden, sieht er sie im Schulbetrieb der hellenistischen Zeit verankert (429–431; 440).

Den seit langem sehr unterschiedlich gedeuteten Gottesreden, die mal Begegnung oder »Vergegnung«, als notwendige Antwort oder »magnificent irrelevance«⁸¹ eingeordnet wurden, wendet sich CHOL-GU KANG in einer theologischen Auslegung 2017 zu. Ausgehend von inhaltlich-theologischen Fragen berührt die Studie auch die bekannten literarischen Probleme zur Gottesrede. Mit Verweis auf den hypothetischen Charakter einer diachronen Differenzierung von Redaktionen wird eine Theologie der Gottesreden auf der Basis eines »Endtextes« erhoben, der mit dem »jetzige[n] Text« identisch sei (17). Im Gespräch mit der vor allem deutschsprachigen Literatur seit GEORG FOHRER wird nach Text, Komposition, inhaltlicher Analyse sowie Gattung und Tradition gefragt. Ein zusammenfassender Abschnitt versucht eine Summe zu den kosmologischen, anthropologischen und theologischen Implikationen der Gottesrede zu präsentieren. Die vorgetragenen Deutungslinien bemühen sich um ein Verständnis der Hiobdichtung als eines einheitlich aufeinander bezogenen Werkes, in dem am

⁸¹ So urteilt C.J. BALL, *The Book of Job*, Oxford 1922, 2.

Ende eine theologisch stimmige und die zugespitzten Aussagen der Redegänge hinter sich lassende Interpretation vorgelegt wird. Die Welt ist demnach stabil, von Gott geleitet und versorgt, trotz aller Ambivalenzen (254–261). Der im Wettersturm erscheinende Gott wird »jetzt zu einem wirklichen Gesprächspartner« (276). Dabei schließt er sich in weiten Teilen der Deutung von RAIK HECKL zu den Gottesreden an.⁸² Ziel der Gottesreden ist nach KANG, dass Hiob seine Sicht auf Welt, Gott und sich selbst korrigiert. Intendiert sei ein Erkenntnisprozess: Die Welt ist weder im Chaos versunken noch in der Hand eines Frevlers, sondern in Gottes Hand, der das Chaos eingrenzt. Der Chaostkampf ist ein beständiger Prozess (316; 318 [3.]). Die Ergebnisse der Untersuchung sind eher als Kompendium einer moderat abwägenden Rezeption vorliegender Deutungsversuche zu verstehen, denn als eine neue, eigenständig profilierte Sicht.

4. *Das eine Hiobbuch – synchrone Lesarten*

Die stärkere Ausdifferenzierung der Forschung zum Hiobbuch zeigt sich auch bei der Frage nach der Kohärenz. Galt bis in die 1970er Jahre innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion, dass die ursprüngliche Kohärenz eines biblischen Buches im Zuge der Abwägung des literarischen Befundes zu begründen ist, so finden sich seitdem zunehmend Arbeiten, die eine Integrität des vorliegenden Textes voraussetzen oder die der diachronen Heterogenität des Buches keine Bedeutung für ihre Fragestellungen beimessen. Die bereits vorgestellten Arbeiten von LO und KANG zählen zu solchen Beiträgen. Der materialreiche Kommentar von SEOW zeigt an einer diachronen Differenzierung ebenfalls kein Interesse und geht von einem Verfasser des Buches aus. Die einschlägigen Beobachtungen zu den literarischen und inhaltlichen Unterschieden werden durch die Verwendung unterschiedlicher Gattungen aus den Bereichen von Weisheit, Recht und Kult, als Ironie oder Parodie oder andere Gestaltungsmittel gedeu-

⁸² Auch R. HECKLS, 189–204, Interpretation der Gottesreden geht über deren Aussagen und Intention deutlich hinaus, wenn er sie als »Dialog zwischen Gott und Hiob« (203) oder als »Wiederherstellung der gestörten Beziehung zwischen Gott und Hiob« (203; auch 192 und 201) versteht. Selbst wenn man die Antworten Hiobs als Teil der ursprünglichen Dichtung einordnet, bleibt die zusammenfassende Sicht der Dichtung durch HECKL doch allzu harmonisierend: »[G]leichzeitig deutet sich eine bleibende Beziehung und Kommunikation zwischen Hiob und Gott an.« (471) Ansatzpunkt für eine solche Sicht ist einzig Hi 38,1 mit seinem Hinweis, dass Gottes Antwort aus dem Wettersturm erfolgt. Mehr als eine legitimatorische Funktion wird man der einleitenden Notiz und der damit gegebenen Anspielung auf eine Theophanie nicht zumessen können. Eine Theophanie wird weder erzählerisch durchgeführt noch durch entsprechende Motive entfaltet. In dieser Weise sind auch KANGS Deutungen kritisch infrage zu stellen.

tet. Dahinter steht, wie in zahlreichen angelsächsischen Publikationen zu beobachten, eine vitale Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit und den Ergebnissen literarhistorischer Texterschließung, die zu einer Atomisierung oder Spekulation führe (229). Die historische Verortung des Buches bleibt entsprechend holzschnittartig und wird bei SEOW nach 515 v. Chr. und zwischen Deutero- und Tritoesaja angesiedelt.

Inspiziert durch unterschiedliche literaturwissenschaftliche Ansätze (RICHTER; UTZSCHNEIDER; EGGER; LYONS; BUßMANN; GREIMAS) wendet sich PETRA RITTER-MÜLLER in ihrer 2000 publizierte Studie der immer wieder als enigmatisch empfundenen ersten Rede Gottes »aus dem Sturmwind« zu. Ihre Untersuchung konzentriert sich dezidiert auf die synchrone Betrachtung des masoretischen, »um ca. 1000 nC schriftlich fixierten Text[es]« (37), den sie unterschieden nach Ausdrucks- (Kap. 1; 37–97) und Inhaltsseite (Kap. 2; 99–262) befragt. Dabei wird jeweils die Wort-, Satz- und Textebene gesondert analysiert. Der Leser wird begleitend über den sprachwissenschaftlichen Hintergrund der Vorgehensweise informiert und mit teilweise umfangreichen Auflistungen der Befunde versorgt, so dass er sich einer Art Materialsammlung gegenüber sieht. Die Arbeit führt eine Vielzahl von Textverflechtungen vor, nicht zuletzt zwischen der Rede und der vorangehenden Dichtung. Wiederholt wird dieser Befund auch zur Abwehr literarkritischer Ausscheidungen aus Hi 38 f. genutzt, die jedoch auch nach Einschätzung der Vf.in eher selten und nur mit Blick auf wenige Verse in der exegetischen Literatur vorgetragen werden. Die inhaltliche Untersuchung beschreibt mittels einer »Komponentenanalyse« (J. HJELMSLEV; A.J. GREIMAS) »Isotopien oder Sinnlinien« (261). »Pragmatische Notizen zu Ironie und rhetorischen Sprachelementen« (Teil 3, 263–277) beschließen die Untersuchung und versuchen mit BUßMANN (»Verstellung im Reden« – 264) und LAPP (»Simulation der Unaufrichtigkeit« – 265) eine sprachwissenschaftliche Fundierung der Diskussion zur Ironie in den Gottesreden. »Die Ironie zeigt, daß Gott Ijob wegen seiner falschen Weltbetrachtung tadelt, indem er Ijobs Erkenntnisfähigkeit bestreitet und ihm gleichzeitig beschreibend die Welt in ihrer Vielfältigkeit, Geordnet- und Rätselhaftigkeit vor Augen führt.« (276) »Die Ironie zeigt sich als künstlerisches Mittel, welches die Hinwendung Gottes zu Ijob aufrechterhält und ihm eindringlich seine falsche Weltauffassung zeigt.« (277) Ein Blick auf die zweite Gottesrede und Hiobs Antworten vermisst man in dieser Untersuchung.

In einer Untersuchung aus dem Jahr 2003 wendet sich KLAUDIA ENGLJÄHRINGER den Freundesreden als einer »Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob« zu. Bei erneut deutlicher Skepsis gegenüber

»Tragfähigkeit und Überprüfbarkeit« (11) diachroner Analysen unternimmt sie eine Untersuchung des fiktiven Dialogs »möglicher Identifikationsfiguren« (13). Dieser Blick auf den vorliegenden Text soll Inhalt und Geschehenscharakter des Buches erschließen (13). Die Untersuchung nimmt als Ausgangspunkt Hi 42,7–9 und Hi 2,11–13, die seien als Ausgang und Mündung des Redeteils »Schlüssel zum Verstehen und Beurteilen dessen, was in der langen Redeauseinandersetzung vor sich geht« (15). Die Analyse der Abschnitte führt zu voraussetzungsreichen Textbeschreibungen. So erkennt die Vf.in in Hi 2,11–13 den Ausdruck »echter, ideal gezeichneter Freundschaft in großer Sensibilität, getragen von Respekt und Solidarität« (17 f.) bzw. »Betroffenheit« (18). Die literarischen Analysen, auf der Basis von Kommunikationsmodellen nach C. KAHRMANN u. a., »Erzähltextanalyse«, Weinheim 1996⁴, münden in eine theologische und teilweise psychologisierend-rezeptive Deutung.⁸³ Dabei bewegt sich die Auslegung immer wieder zwischen historisch-deskriptiver und gegenwartsbezogen applikativer Ebene hin und her.

Für die Freundesreden zentral sind nach ENGLJÄHRINGER die direkten an Hiob gerichteten Anreden. Sie legen die Dynamik der Reden offen und erlauben es, deren Entwicklung nachzuzeichnen. Inhaltlich werde hier deutlich, »wie der Anspruch unbedingter Gültigkeit einer theoretischen Konzeption die Wahrnehmung von Mensch und Wirklichkeit mehr und mehr beeinträchtigt, und zunehmende Härte verlangt.« (74) Im Unterschied zu Versuchen einer Profilierung der einzelnen Gestalten versteht sie die drei Freunde eher als eine »Gruppe, die sich in ihrer Position Ijob gegenüber einig sind« (75). Bei den Reden Hiobs an die Freunde konstatiert sie eine meist kollektive Wir-Anrede, ein engagiertes und motivierendes Reden Hiobs und das Aufbrechen selbstverständlich vorausgesetzter Rollenmodelle. Inhaltlich hebt sie die Sprachgewalt, das Scheitern aller Tröstungsversuche sowie das Motiv der trügerischen Worte hervor (94–98). Weiter spielen die Zurückweisung der Schuldfrage sowie die Feindschaft Gottes gegenüber Hiob, die Unverfügbarkeit Gottes und die widersprüchlichen Gottesvorstellungen Hiobs eine wichtige Rolle. Nachzeichnung und wertende Positionierung verbindet ENGLJÄHRINGER miteinander. So erscheint Elihu als Lehrer einer Weisheit, die sich nicht auf die Abgründe des leidenden Hiob einlässt (156 f.). Die zusammenfassenden Thesen zu Hiobs Weg reduzieren den Gehalt auf sehr schlichte Einsichten.⁸⁴ Die abschließende

⁸³ Vgl. etwa zu Hi 3: »abgründige Erfahrung«; »Theologie des Lebens«; »Das kann niemand unberührt lassen« (27) – oder vergleichbar 36; 86; 187 f.

⁸⁴ Dazu gehören etwa die zusammenfassenden Überschriften: »Begegnung macht eine Wende möglich.« bzw. »Der Streit kann beendet werden, weil zwei Personen jeweils sich selbst und den anderen ernst nehmen« (187).

Zusammenfassung des Ertrags lässt das Profil der Arbeit noch einmal deutlich erkennen (189–196).

5. Neuere Ansätze zu Intertextualität, Semiotik und Poetiktheorien

Die Frage nach den literarischen Gattungen und der Formensprache begleitet die Rezeption des Hiobbuches seit Anbeginn. Zuletzt hat WITTE »Hiobs viele Gesichter« (22 f.), ihre Schwerpunkte treffend markiert. Poetologische und rhetorische Untersuchungen eines ROBERT LOWTH im 18. Jh. noch bezogen auf die griechische und römische Dichtung, abgelöst durch HERDER und EWALD mit dem Vorderen Orient als Rahmen und der nachfolgenden Frage nach der Gattung des Gesamtwerkes, traditions- und religionsgeschichtlich verbreitert im 19. Jh., ausgebildet zur formgeschichtlichen Methode durch MOULTON und GUNKEL beim Übergang zum 20. Jh. mit der Bestimmung des Sitzes im Leben zwischen Recht, Kult und Weisheit, wird die Frage seit dem 21. Jh. durch semiotisch und intertextuell ausgerichtete Studien verbreitert (FISHBANE, KÖHLMOOS, KYNES u. a.)⁸⁵. Damit wird die Verflochtenheit des Hiobbuches und seiner Stoffe über die bislang in biblischem Kontext besehenen Bezüge hinaus sichtbar. Rezeptionsorientierte Ansätze wie der *Reader Response Criticism*, der etwa im Hintergrund des Kommentars von CLINES steht, weiten den Horizont nun hin zum produktiven Beitrag der Leser*innen. Damit kommt eine kaum mehr überschaubare Vielfalt an Kontexten in den Blick, die mit dem Hiobbuch in Verbindung gebracht wurden und werden.⁸⁶ Nicht nur für einen solchen Forschungsüberblick stellt sich damit die Frage der Auswahl und Zielstellung. Die Antworten darauf sind so unterschiedlich wie die Kontexte, in denen das Hiobbuch rezipiert wird und es seine Wirkung entfaltet. Die Fokussierung auf eine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Gestalt und dem Buch mag hier eine Hilfe zur Eingrenzung sein.

In der kleinen Auswahl an Publikationen, die hier zur Sprache kommen können, basiert die von PIETER VAN DER LUGT 1995 vorgelegte Studie auf seiner selbst entwickelten Poetiktheorie, wie vorausgehende Einzeluntersuchungen deutlich machen. Er legt eine Theorie zu Sprechzyklen des Hiobbuches vor, basierend auf dem Verständnis der poetischen Einheiten und ihrer Kennzei-

⁸⁵ Vgl. M. WITTE, *Hiobs viele Gesichter*, 23, Anm. 48, und K. DELL/W. KYNES, *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2013.

⁸⁶ Vgl. zur Übersicht L. BATNITZKY/I. PARDES (Hg.), *The Book of Job, Aesthetics, Ethics, Hermeneutics, Perspectives on Jewish Texts and Contexts* 1, Berlin u. a. 2015.

chen. Dabei spielen Anfangs- und Endmarker zur Bestimmung von Kola, Bi- und Trikola und damit der poetischen Struktur eine entscheidende Rolle. In Konsequenz seiner Untersuchungen weist er die gängige Gliederung des Dialogs in drei Redegänge zurück und erkennt alternativ zwei in Hi 4–14 und Hi 15–26. Die Antwort auf diese beiden Zyklen wird aus Hiobs erster Antwort auf die göttlichen Reden in Hi 40,1–5 extrahiert. Weitere Umstellungen und vom vorliegenden Text abweichende Zuweisungen (etwa Hi 24 als Bildad-Rede; dritter Zyklus als Redegang zwischen Hiob und Gott in Hi 27–31 und Hi 38–41, mit der Antwort von Hiob in 42,1–6 als Abschluss) lassen ein neues Hiobbuch entstehen. Die Kriterien der Rekonstruktion dieser Einheiten sind durchgehend poetische und linguistische. Der Vf. glaubt, dass die ersten beiden Sprachzyklen eine identische Anzahl von 270 Grundeinheiten (»lines of Hebrew Poetry«) und 25 Trikola aufweisen. Er isoliert elf Gedichte in jedem der ersten zwei Zyklen, wobei nur acht im dritten Zyklus vorkommen. Angestrebt wird eine stark formale Begründung der exegetischen Entscheidungen. Ob die breit vorgeführten Versuche im Bereich von Strophik, Metrik und Syntax die Last der Begründungen zu derart weitgehenden makrostrukturellen und damit in der Konsequenz auch inhaltlichen Thesen zu tragen vermögen, darf bezweifelt werden. Ihre Plausibilität beruht zuletzt auf einer Zustimmung zu seiner Poetiktheorie.

Bescheidener kommt SCOTT B. NOEGEL mit einer Untersuchung zum sogenannten Janus-Parallelismus aus dem Jahr 1996 daher. Der von YELLIN 1933 bereits bemerkte und von GORDON 1978⁸⁷ systematisch eingeführte Janus-Parallelismus spielt mit der Polysemie eines Wortes, dessen eine Bedeutung die Zeile mit der vorherigen und dessen andere Bedeutung die Zeile mit der folgenden Zeile verbindet. Auf diese Weise entsteht, je nach Lesung, ein Parallelismus nach vorne oder nach hinten. NOEGEL unterscheidet in seinen Analysen dabei verschiedene Formen dieses Parallelismus und grenzt deren Anwendung von anderen poetischen Techniken ab (Kap. 3; 39–130). Alle Polyseme seien in den Hiob- und Freundesreden auf diese Vernetzungen durch den Janus-Parallelismus zu befragen (132), der zu den Kennzeichen der Weisheitsliteratur gehöre (139). Diese Polysemie sei auch in Übersetzungen des Hiobbuches weitestgehend erhalten geblieben (140). Mit einer Auswertung des »complex system of referencing« (148) im Blick auf literarkritische Fragen zum dritten Redegang und zum Verhältnis der Gottesreden zum Dialog schließt er. Demnach gehöre Hi 28 auf

⁸⁷ C. GORDON, *New Directions*, in: *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 15/2 (1978), 59–66.

Grund der Referenzen ursprünglich zur Dichtung. Weitere Auffälligkeiten werden aus der Intention des Verfassers erklärt (149 f.).

Unter der Leitfrage »What aesthetic problem did the book of Job set out to resolve?« (30) sucht YAIR HOFFMAN einen Zugang zum Hiobbuch. In einer methodisch-hermeneutischen Positionsbestimmung grenzt er sich zunächst sowohl von dekonstruktivistischen als auch von einseitig leserorientierten Ansätzen ab (Kap. 1). Das in der spätbiblischen Periode des 6.–4. Jh. v. Chr. entstandene Buch dürfe nicht der Beliebtheit eines heutigen Leserwillens preisgegeben werden (28). Die historische Rückfrage führt ihn zur These, dass das Buch sich in seiner Struktur weder aus den antik-aristotelischen Gattungen (Kap. 2) noch aus den altorientalischen Literaturen und deren Konventionen (Kap. 3) heraus angemessen verstehen lasse. »The book represents a new innovation within the context of biblical literature in terms of composition, even though it is not at all isolated from the literary conventions of its cultural milieu. The strikingness of this innovation lies in the fact that the book was a path-finder in a number of parallel realms: in that of the structure of the framework [...] in that of dialogue [...]; in that of narrative.« (81) Die Innovation besteht nach HOFFMAN in »the combination of narrative prose« und »poetic dialogues« (78), also exakt in der Kombination von Rahmenerzählung und Dichtung, die uns schon in den neueren Gesamtdeutungen beschäftigt hat (s. o. 3.1). Ein Vergleich mit der Listenzissenschaft und den darauf basierenden weisheitlichen Sprachformen in Kap. 4 macht noch einmal deutlicher, worin das Spezifische der Lösung »to resolve his aesthetic difficulty« (114) liegt. Es musste um mehr als um eine bloße Sammlung von Hymnen, Klagen, Listen, Sprichwörtern, Reden oder Erzählungen gehen. »The solution which took shape was that of a work with a dramatic framework based upon an ancient story, and the development of that story through speeches raising various aspects of theodicy.« (113) Konventionelle Gattungen blieben angesichts des unkonventionellen Inhalts genauso unangemessen wie konventionelle Sprache (Kap. 6). Im Ergebnis versteht er den Autor des Buches als frei in seiner Auswahl aus der Tradition. Die Grundannahme der Untersuchung, dass es ein Entsprechungsverhältnis zwischen Form und Inhalt, Ästhetik und Theologie gibt⁸⁸, nimmt hier die Gestalt einer Autorenprojektion an. Auch wenn der Vf. sich im Rahmen seines New Criticism gegen die Suspendierung der historischen Frage wendet, kann seine Charakterisierung des Autors kaum historisch gelesen werden. Dieser beschriebene Autor vermag in Freiheit mit der ästhetischen Herausfor-

⁸⁸ Zum Verhältnis von Gattungsbestimmung und Gesamtdeutung vgl. die erhellenden Überlegungen bei M. WITTE, *Hiobs viele Gesichter*, 62 f.

derung umzugehen, um sich sprachlich angemessen zur Frage der Theodizee zu äußern (301 f.). In dieser Herausforderung kann das Hiobbuch mit Koh und Hld verglichen werden (304). Der Titel des Buches fasst insofern treffend die These: *Blemished Perfection*. Weder inhaltlich noch formal liegt ein abgerundetes Ganzes vor. In seiner Ambiguität spiegelt dieser Torso die Gebrochenheit und das Fragmentarische der Botschaft des Buches zur Gerechtigkeit Gottes.

Der Leuener Alttestamentler PIERRE VAN DER HECKE legt 2011 unter dem Titel »From Linguistics to Hermeneutics« einen theoretischen Beitrag (3–43; 47–110; 261–294) zur Weiterentwicklung und alttestamentlichen Nutzung funktionaler Grammatik (S.C. DIK; T. GIVÓN) und kognitiver Semantik (R. LANGACKER) verbunden mit einer pragmatischen (47–257) und kognitiv-semantischen Analyse (261–398) von Hi 12–14 vor. Wie der Titel signalisiert, versteht er dabei Linguistik und Hermeneutik nicht als separate, sondern in Fortführung RICŒEURS als aufeinander dialektisch bezogene Zugriffe (37–43). Ziel seiner Untersuchung ist demnach, »to present a linguistic analysis that is relevant for this hermeneutical process« (43). Mit welchem Ertrag hier der Verstehensprozess vorbereitet und damit die Hiobexegese befruchtet werden kann, muss sich in der Einzelwahrnehmung der dichten Untersuchungen zu Pragmatik und Semantik der Kap. 12–14 zeigen, die hier nicht geleistet werden kann. Als Ergebnis der funktionalen Analyse versteht der Vf. die Rede Hiobs als Diptychon mit Hi 13,18 als Angelpunkt (Adressatenwechsel, veränderten Themen, weniger Themenvielfalt ab Hi 13,18 u. a. m.). Insgesamt findet er vor allem Themenfelder aus dem Bereich des Erkennens und Sprechens. Die semantische Analyse zentraler Begriffe der Rede führt zur These, dass sich die Art des Denkens bei Hiob und seinen Freunden wenig unterscheidet. Different sei nicht die Art ihres Denkens, sondern die Erfahrungen und Beobachtungen, von denen es ausgeht (zusammenfassend: 402–404). Das in seinen hermeneutisch-linguistischen und analytischen Teilen gleichermaßen herausfordernde Buch setzt die Studien VAN DER HECKES fort, in denen er aktuelle Fragestellungen der Linguistik für die althebräische Grammatik und Exegese nutzbar machen will.⁸⁹

Das Hiobbuch als fiktive Dichtung wird für GERHARD KAISER und HANS-PETER MATYS 2006 zum Schlüssel für das Verständnis der Theologie des Buches. Die Frage, ob es in seiner jetzt vorliegenden Fassung aus einer Komposition und/oder Dichtung hervorgeht, wird dabei ausgeklammert (6–8). Präsentiert wird

⁸⁹ Vgl. etwa PIERRE VAN DER HECKE, *Conceptual Blending. A Recent Approach to Metaphor*. Illustrated with the Pastoral Metaphor in Hos 4,16, in: DERS. (Hg.), *Metaphor in the Hebrew Bible* (BEThL 187), Leuven 2005, 215–231.

diese Theologie in Gestalt eines kleinteilig untergliederten Essays durch KAISER (1927–2012) ergänzt durch vier Exkurse von MATHYS. Das »Hiobbuch als Dichtung« (117 f.) wird durch KAISER in Abgrenzung von H.R. JAUSS und G. THEOBALD und in Nähe zu M. KÖHLMOOS positioniert. Seine Ausführungen bieten im Sinn eines *Close Reading* eine dichte Nachzeichnung und Interpretation des Buches. Fragen der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte werden knapp, aber erhellend debattiert.

6. Zu Rezeption und Wirkung des Hiobbuches

Der Blick auf die Rezeption und Wirkung⁹⁰ des Hiobbuches begleitet die Geschichte des Buches seit den frühen Anfängen. Dazu gehören Hinweise zu innerbiblischen Bezügen zu Buch und Gestalt innerhalb des Alten oder Neuen Testaments genauso wie solche zu Unterschieden zwischen masoretischem Text, Septuaginta und anderen Übersetzungen. Lange Zeit hindurch handelt es sich um Ausführungen innerhalb von Kommentaren oder anderen Werken. Erst mit dem 19. Jh. wird die Rezeptionsgeschichte zu einem eigenständigen Genre.⁹¹ In den letzten 25 Jahren lässt sich eine verstärkte Berücksichtigung der Rezeption und Wirkung des Buches feststellen, die nicht zuletzt eine entsprechende Sensibilisierung durch wissenschaftstheoretische Debatten im Hintergrund hat. So berücksichtigen die Hiobkommentare von JÜRGEN EBACH (1995/1996), SAMUEL E. VALENTINE (2006) und SEOW (2013) die Rezeptionsgeschichte systematisch als Heuristik bei der Interpretation des Buches. Dabei wird die ganze Breite der vorhandenen und geschaffenen Bezüge des Buches und Stoffes deutlich. Daneben widmen sich einzelne Monografien oder Monografie-Reihen den genannten Aspekten von Rezeption und Wirkung.

Eine dreibändige Beschäftigung mit »The Image of the Biblical Job: A History« hat STEPHEN J. VICCHIO vorgelegt. Der Autor ist Professor für Philosophie am College of Notre Dame of Maryland. Seine Geschichte der Interpretation des Buches verfolgt dessen Rezeption vom 3. Jh. v. Chr. bis zum ausgehenden 19. Jh. Die chronologische Übersicht wird durch thematische Querschnitte in den jeweiligen Anhängen ergänzt. Die Auswahl der Materialien organisiert

⁹⁰ Zur knappen Orientierung vgl. D. DIECKMANN-VON BÜNAL, Art. Rezeptionsästheik (AT), in: Wibilex <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/> (Zugriff 15. 5. 2020), und DERS., Art. Wirkungsgeschichte, in: Wibilex <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/43327/> (Zugriff 15. 5. 2020).

⁹¹ Einen kurzen historischen Abriss gibt M. WITTE, Hiobs viele Gesichter, 31–33.

VICCHIO anhand von vier thematischen Schwerpunkten: (1) Antworten auf die Frage nach dem Übel in der westlichen Tradition; (2) Bilder des biblischen Hiob und ihr Auftreten in der Geschichte der westlichen Tradition; (3) Frage nach der Überwindung des Todes und deren Fehlen im Hiobbuch; (4) Ambiguitäten im Hiobbuch und dem Umgang damit. Die anregenden und knappen Übersichten sind ganz bezogen auf englischsprachige Literatur, meist auf us-amerikanische Publikationen. Die Darstellung bewegt sich nicht unbedingt auf der Höhe der exegetischen Debatten. Bezogen auf die Alte Welt begegnen nach VICCHIO vor allem vier Hiobbilder: Der Dulder Hiob; der zornige Hiob; Hiob als Christusgestalt; Hiob als Krieger/Kämpfer Gottes (Warrior/Wrestler). Diese vier Bilder seien in der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition des Mittelalters fortgeführt worden.

Aus der Feder der Freiburger Judaistin GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER stammt eine Studie zur Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, die mit der Fokussierung auf die jüdische Antike, spricht: von der biblischen Vorlage über das frühjüdische Schrifttum bis zur Hiobdarstellung in Talmud und Midrasch, und auf die Literatur der jüdischen Moderne des 20. Jh.s zwei klare Schwerpunkte aufweist. Die Figur Hiobs, so die dahinterstehende Einsicht der Autorin, sei in der dazwischenliegenden Zeit des Mittelalters und der Neuzeit bis zum Ende des 19. Jh.s in der jüdischen Literatur nur marginal vertreten (4). In ihrer materialreichen Untersuchung werden in direktem Zugriff auf die berücksichtigten Texte die jeweiligen Profile der Hiobbilder herausgearbeitet. Dazu gehört Hiob als gottergebener Dulder und Glaubensheld (Testament Hiobs) oder in radikaler Umdeutung der Ketzer Hiob im Talmud. Diese unterschiedlichen Wertungen wurden immer erneut mit der Debatte um die jüdische bzw. nichtjüdische Volkszugehörigkeit Hiobs verbunden. Dass sich das Bild in der jüdischen Moderne noch einmal weitet, führen die Untersuchungen zu RACHEL BLUWSTEIN (1931), ISAAK LEIB PEREZ (1894), JOSEPH ROTH (1930) sowie zu Hiob als Deutefigur der Schoa und zum Rebell Hiob in der modernen israelischen Literatur plastisch vor Augen. Die bleibende und je neue Aktualität der Hiobfigur und des Hiobbuches wird in dieser Studie durch eine profunde Kennerin der Literaturen ins Licht gerückt. Erneut gilt dabei, dass auch die Wirkungsgeschichte als Heuristik beim Verstehen des Ausgangswerks dienen kann.

Im Rahmen der Cahiers de Biblia Patristica gibt PIERRE MARAVAL 1996 einen Sammelband zur Rezeption des Hiobbuches bei HILAIRE DE POITIERS, ZENON VON VERONA, AUGUSTIN, JOHANNES CHRYSOSTOMOS, THEODORET VON CYR sowie der armenischen und kappadozischen Tradition heraus, ergänzt um einige Anmerkungen zu griechischen und lateinischen Übersetzungen. Angestrebt wird eine

repräsentative Auswahl, die einen knappen und übersichtlichen Einblick in die theologiegeschichtliche Bedeutung der Hiobfigur und der mit ihr verknüpften Fragestellungen gibt.

Als Teil der neueren Forschungen zur Septuaginta⁹², die in der LXX-Überlieferung einen gegenüber der masoretischen Tradition deutlich eigenständigen Text erkennt, legt PIERRE HERVÉ TREMBLAY 2002 eine exemplarische Untersuchung zu Hi 19,25–27 vor, einem Textabschnitt, der für die christliche Verankerung des Auferstehungsglauben seit der frühen Kirche immer wieder von großer Bedeutung war. In seiner Arbeit wendet er sich gegen die einseitige Dominanz des hebräischen Originals in der Exegese (12). Mit BARTHÉLEMY spricht er sich gegen eine Zurückweisung biblischer Aussagen aus, die sich – wie der Auferstehungsglaube in Hi 19 – aus dem hebräischen Original nicht gewinnen lassen, aber zur kirchlichen Tradition in den Bahnen von LXX und V gehören (u. a. Jes 7,14–14). Im Ergebnis bietet er eine leserzentrierte Lektüre des griechischen Textes dieser Stelle (495). In Kap. 1 begründet er eine ausschließlich griechische Lektüre des Abschnitts (496), die auch nicht an Polemik gegen akademische Gepflogenheiten und Rigorismen spart (498 f.). Kap. 2 konzentriert sich auf Hiobs Brief (LXX). Textkritik in Kap. 3, die griechische Lektüre in Kap. 4 und die Nachzeichnung der griechischen Wirkungsgeschichte im Testament Hiobs und der griechischen Väterüberlieferung (Kap. 5 – Vorgeschichte und Voraussetzungen der LXX in der griechischen Tradition; Kap. 6 – Rezeptionsgeschichte in der griechischen Tradition; Kap. 7 – ausgewählte griechische Väter zu Hi 19) sowie eine abschließende traditionsgeschichtliche Analyse (Kap. 8) gehören zu den weiteren Schwerpunkten der Arbeit. Die partiell etwas redundante Studie bringt mit ihrer Lektüre des LXX-Hiob eine markante Stimme in die Debatte ein.

2006 legte der ausgewiesene Spezialist für armenische Übersetzungen alttestamentlicher Schriften CLAUDE E. COX, der 1998 bereits eine Arbeit zu »The Armenian Translation of Deuteronomy« publizierte, eine Studie zur armenischen Ausgabe des Hiobbuches vor, die zugleich für die LXX-Forschung von Interesse ist. Zu Beginn findet sich eine Liste der armenischen Handschriften, die Hiobtexte enthalten (XIV–XVIII), mit Angaben zu Alter, Typus und Provenienz. Die Übersetzung der Bibel ins Armenische erfolgte im 5. Jh. aus dem Syrischen und Griechischen. Der Herkunftstext des armenischen Hiob ist ein griechi-

⁹² Vgl. die forschungsgeschichtliche Übersicht bei M. WITTE, *Job/Das Buch Ijob/Hiob*, in: S. KREUZER (Hg.), *Handbuch zur Septuaginta*, Bd. I. Einleitung in die Septuaginta, Gütersloh 2016, 407–421.

scher. Die vorgelegte Edition orientiert sich an folgenden Eckpunkten: (1) Für die griechische Textgrundlage wird der Einfluss der Hexapla des ORIGENES plausibel gemacht. (2) Die Textedition erfolgt in kritischer Auseinandersetzung mit der 1805 erschienen Edition des ZOHRAPIAN, der sich allein auf neun Textzeugen stützte und eine diplomatische Edition erstellte (407). Der zweite kritische Bezugspunkt ist die ZIEGLER'sche Ausgabe des Old Greek, einer eklektischen Edition aus dem verfügbaren Material. (3) Die armenische Textedition erlaubt neue Einsichten in die LXX-Überlieferung (408 f.). Die Arbeit bietet nach einführenden Hinweisen (1–4) die Auswahl der Manuskripte, die für die kritische Edition genutzt wurden, deren Gruppierung und Charakterisierung (5–34). Die kritische Edition mit dem rekonstruierten griechischen Text, der kritisch erstellten Fassung des armenischen Textes, einer englischen Übersetzung und textkritischen Anmerkungen (47–274) bilden den Hauptteil der Studie. Ergänzt wird dies durch Anmerkungen zur kritischen Edition und Übersetzung (275–374) sowie zur Zugehörigkeit des armenischen Textes (375–405). Mit der Arbeit liegt eine grundlegende Untersuchung in diesem Bereich vor.

Eine breit angelegte und allgemeinverständliche Wirkungsgeschichte des Hiobbuches publizierte MARK LARRIMORE 2013 als Biografie seiner Verwendung. Der Religionswissenschaftler nimmt sich dabei alle Freiheiten, welche eine Wirkungsgeschichte bieten kann und präsentiert knappe Darstellungen zu Hiob in »Ancient Interpreters« (Chap. 1), »Job in Disputation« (Chap. 2), »Job Enacted« (Chap. 3), »Job in Theodicy« (Chap. 4) und »Job in Exile« (Chap. 5). Durch Register gut erschlossen, zeigt er die Breite und Vielfalt des Hiobbuches »in use« (19).

Dem Hiobbuch in seelsorglichen, allgemeintheologischen und pädagogischen Bereich zu begegnen, überrascht auf dem Hintergrund der Wirkungsgeschichte nicht. Und so finden sich immer wieder einmal Bibelausleger*innen, die sich jenseits der fachwissenschaftlichen Thematisierung mit Hiob in einer dieser Dimensionen beschäftigen. Dazu gehört LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER⁹³ und RENATE BRANDSCHEIDT⁹⁴, die 2007 und 2015 unter dem Aspekt des Leids das Hiobbuch in einer Monografie bzw. zusammen mit anderen in einem Sammelband befragt haben. Im Horizont zeitgenössischer Fragen nach Gott und dem Leiden versucht MEIK GERHARDS 2017 »Antworten der babylonischen Dichtung Ludlul bēl nēmeqi und des biblischen Hiobbuches« zu finden. Dabei

⁹³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. B. 2007.

⁹⁴ R. BRANDSCHEIDT u. a., Hiob. Gott-Mensch-Leid, Würzburg 2015.

werden zentrale Textbereiche des Hiobbuches biblisch-theologisch ausgelegt. JOSEF WEHRLE bezieht es neben Klagegebeten in eine Studie zu Anthropologie und Theologie des Alten Testaments und deren Gegenwartsrelevanz mit ein.⁹⁵ In einer Verbindung von selektiver Rezeption alttestamentlicher Exegese, systematisch-theologischer Reflektion und Pädagogik präsentiert EVA JENNY KORNECK, *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen.*⁹⁶

Immer wieder wird das Hiobbuch im Kontext der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes bzw. der Theodizee oder religionsphilosophisch im Zusammenhang der Sinnsuche des Menschen befragt. Oszillierend zwischen Interdisziplinarität und Gegenwartsbezug erreichen die einzelnen Beiträge dabei eine unterschiedliche inhaltliche Dichte und Nähe zum Buch Hiob. Aus den letzten Jahren seien dazu aus dem deutschsprachigen Raum der Sammelband von GRAUPNER/OEMING und die kleine Studie von HARTMUT ROSENAU⁹⁷ genannt.

Aspekte des »Beziehungsraumes im Text« untersucht die Erfurter Dissertation von MARLEN BUNZEL, »Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch«, aus dem Jahr 2018, die, inspiriert durch den Spatial Turn⁹⁸, die unterschiedlichen Raumdimensionen mit Blick auf ihren theologischen Gehalt in sämtlichen Hiobreden des Buches verfolgt. Dieser Zugang über die Wahrnehmung Hiobs soll das Beziehungsgeschehen zwischen ihm und Gott erschließen. Geboten wird eine »raumhermeneutische Lektüre des Ijobbuches [...], die sich in die Beziehung Ijobs und seine Beziehung zu Gott hineinbegibt« (303). Die unterschiedlichen Perspektiven auf und in dieser Beziehung und ihr Wandel im Buch wird mittels dieser rezeptionsästhetischen und raumhermeneutischen Untersuchung in einer auch exegetisch anregender Weise durchgeführt. In den Einzelanalysen gelingt ein dichtes Gespräch mit der Forschung.

Im Schnittbereich exegetischer und systematisch-theologischer Forschung verbindet der Sammelband von LEONIE RATSCHOW und HARTMUT VON SASS die Frage nach der Anfechtung Gottes und der Anfechtung des Hiob mit dem alttestamentlichen Buch (5). Wie angemessen ist eine Verwendung der theologischen

⁹⁵ J. WEHRLE, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott*, Berlin 2012.

⁹⁶ E.J. KORNECK, *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept (AT und Moderne, Bd. 27)*, Berlin 2014.

⁹⁷ H. ROSENAU, *Auf der Suche nach dem gelingenden Leben. Religionsphilosophische Streifzüge*, Neukirchen-Vluyn 2000.

⁹⁸ Zur umfangreichen Rezeption der Raumdebatten im Alten Testament vgl. M. BUNZEL, *Beziehungsraum*, 23, Anm. 34.

Kategorie der Anfechtung beim Verständnis des Hiobbuches? In den Beiträgen und befördert durch die Herausgeberschaft verbindet sich eine dichte und kundige Rezeption der exegetischen Hiobforschung mit einem sensiblen Umgang mit der anachronistischen Rückfrage nach den Phänomenen der Anfechtung (etwa 26–29). Alttestamentlich sind daran M. KÖHLMOOS, R. HECKL und K. SCHMID beteiligt, die ihre an anderen Stellen schon publizierten Sichtweisen einbringen. Spannend ist eine Auseinandersetzung von KÖHLMOOS mit HECKL (42–44) und eine Positionierung von HECKL zu beiden (69, Anm. 16). Literarisch und inhaltlich kreist die Argumentation dabei erneut um das Verhältnis von Dialog und Erzählung. So begründet KÖHLMOOS ein notwendiges Miteinander von Dichtung und Narration im Buch, ohne deren Zusammenspiel eine eindeutige Antwort auf Verursacher und Ursache von Hiobs Leid nicht möglich sei (58–59). Ihre Gesamtdeutung führt die verschiedenen Möglichkeiten der Bezugnahme von Narration und Dichtung knapp auf (60–62). So gelingt es dem Band, neu aufgeworfene Grundfragen der gegenwärtigen Hiobforschung in die Debatten dieses interdisziplinären Settings einzubringen.

7. Traditionen und deren Vernetzungen

Die Hiobexegese der zurückliegenden Jahre hat wiederholt thematische und traditionsgeschichtliche Vernetzungen mit anderen Literaturen des frühen Judentums in den Blick genommen. Zwei Studien beschäftigen sich in sehr unterschiedlichem Zuschnitt mit Vergänglichkeit (1998) und Jenseitshoffnung (2019). Die Arbeit von MARKUS GRIMM sucht ganz in der Tradition von T. SEIDL nach einer textadäquaten semantischen Darstellungsweise, die exemplarisch am Wortfeld *MûT* entwickelt (Kap. 3; 31–77) und anhand der Verwendung des Begriffs in den Reden Hiobs vorgeführt wird (Kap. 4; 77–224). Methodisches Ziel ist es, »aus gegebenen Texten semantische Strukturschemata« zu gewinnen, »von denen gelten kann, dass sie tatsächliche Bedeutungsstrukturen abbilden« (225; Kap. 2; 2–30). Im Ergebnis und als Auswertung der fünf Strukturschemata des Wortfeldes von *MûT* und *HYY* (69–73) wird eine enge semantische Verbindung beider Begriffe festgehalten. Beide damit bezeichneten Sachverhalte existieren gleichzeitig, jedoch mit unterschiedlichem Gewicht. Gegenüber den allgemeinen Befunden fällt in den Hiobreden auf, dass Hiob sich als sozial Geächteter präsentiert, was in der sonstigen Verwendung von *MûT* nur ein Nebenton ist. Zugleich betont er die Unumkehrbarkeit eines Prozesses von zunehmender Todesverfallenheit Hiobs.

Dieser abgezielten semantischen Studie tritt mit der Arbeit von HOBY RANDRIAMBOLA-RATSIMIHAIH zur Frage von Jenseits- und Auferstehungshoffnung im hebräischen und griechischen Hiobbuch eine breiter ausgreifende Untersuchung an die Seite. In deren Zentrum steht die Exegese der einschlägigen Kapitel Hi 14; 16 und 19. Ein umfangreicher Forschungsüberblick referiert vor allem markante Auslegungen zu diesen Kapiteln (12–62). Im Hauptteil werden zunächst die antiken Versionen (63–74) vorgestellt, bevor die hebräischen Textbereiche in Hi 13,14–14,22; Hi 16,1–17,16 und Hi 19,1–29 (77–283) und nachfolgend deren LXX-Fassung ausgelegt werden (285–311). Im Ergebnis ihrer klassischen Textanalysen verneint die Vf. in eine Jenseitshoffnung sowohl im hebräischen (313–317) als auch im griechischen Hiobbuch (317–318). Innerhalb der alttestamentlichen Entwicklung von Jenseits- und Auferstehungsvorstellungen präsentiert das Hiobbuch »die Konfrontation JHWHs mit der Endgültigkeit des menschlichen Todes« (319). Nicht allein punktuell, sondern das ganze Leben ist eine dem Tod verfallene Existenz. Die Studie bestätigt damit die These von der Kompetenzerweiterung JHWHs (320 f.). Das Hiobbuch nimmt in der Traditionsentwicklung demnach eine Position zwischen den Individualpsalmen und den apokalyptischen Aussagen ein.⁹⁹

Eine andere traditions- und theologiegeschichtliche Verortung des Hiobbuches, als sie die großflächige Platzierung bei RANDRIAMBOLA-RATSIMIHAIH im Kontext der Jenseitsvorstellungen vorführt, postuliert TIMOTHY JAY JOHNSON in seiner Studie aus dem Jahr 2009. Die Grundthese des Buches, die der Vf. bereits in seiner Dissertation aus dem Jahr 2004 vorgestellt hatte, liest das Hiobbuch im Kontext der aufkeimenden Apokalyptik. Sie sei Interpretationskontext für die verschiedenen Sprachformen des Hiobbuches und als eine Art Rahmengattung zu verstehen. Eine ausschließlich weisheitliche Einordnung des Buches sei ungenügend (3–10; Verweis auf DUFF). In Kap. 1 wird dabei das Buch mit NEWSOM als polyphones Werk und auf dem Hintergrund des Rechtslebens, der griechischen Tragödie, des Dramas und der Comedy bzw. Parodie eingeordnet.

⁹⁹ Jenseits der Gesamtthese und einer Debatte dazu verbleiben einzelne inhaltliche und formale Anfragen. Kann die für die Reden des Hiobbuches charakteristische Verwendung unterschiedlicher Gattungen wirklich sozialgeschichtlich gedeutet werden und etwa davon gesprochen werden, »dass die Klagelieder nicht nur im kultischen und weisheitlichen Bereich, sondern auch im Rechtsleben verankert sind und dass das Gebet eine Art Rechtsrede vor Gott darstellt«? (110) Andere Ausleger weisen seit F. STOLZ zum Phänomen der Mischgattungen auf eine sekundäre Verwendung in literarischem Buchkontext hin. Die Auswahl der Literatur hinterlässt Fragen, wenn einschlägige Publikationen der neueren Hiobforschung gänzlich unerwähnt bleiben (KÖHLMOOS; HECKL; WANKE u. a.). Formal sind vor allem im Einleitungsteil zahlreiche Fehlschreibungen übersehen worden (falsche Schriftgröße; Fußnoten auf den falschen Seiten).

In Kap. 2 »Comparing Job to Apocalypse« weist er die These, das Hiobbuch sei als Gattung sui generis zu verstehen, zurück. Stattdessen greift er auf ROBERT L. WEBB und seine vier Definitionsversuche zur Apokalyptik zurück (40–41). Parallelen zum Hiobbuch findet er dabei in folgendem: (1) Gottes Selbstoffenbarung aus dem Sturmwind; (2) die Stellung des Lesers, der in Hi 1–2 Einblick in die Hintergründe der Geschehnisse um Hiob bekommen hat (46 f.); (3) das Medium der Kommunikation ist Offenbarung (Hi 4,17–21); (4) ein jenseitiger Mittler der Offenbarung (ebenfalls Hi 4,17–21); (5) drei Offenbarungstexte in Hiob – Hi 4; Hi 28 und Hi 38 ff. – und die Frage der Pseudonymität (51–53); (6) Motive der Protologie (Urgeschichte oder Beginn von Geschichte): Hi 4,17b; 28,23–28.¹⁰⁰ Kap. 3 führt eine eschatologische Interpretation des Hiobstoffs und Kap. 4 ein »Reading Job through Apocalyptic Eyes« vor. Die Arbeit regt durch ihre neue Perspektive dazu an, einzelne Momente einer Weisheit auf dem Weg hin zur Apokalyptik wahrzunehmen. Ob eine Einordnung des gesamten Buches unter eine solche Rahmengattung oder Traditionszuweisung gelingen kann, bleibt allerdings fraglich. Dagegen spricht schon die starke Fokussierung bei JOHNSON auf immer dieselben Einzeltexte wie Hi 4,17–21, Hi 28, Hi 38 ff. und die Rahmenerzählung.

In den Zusammenhang der Suche nach den inneralttestamentlichen Bezügen des Hiobbuches gehört die Studie von MICHAEL ROHDE, die in einer primär traditionsgeschichtlichen Anlage den *Knecht Hiob im Gespräch mit Mose* sieht. Sie setzt zunächst bei der bescheiden anmutenden Frage nach dem Verständnis der Rede vom »Knecht Hiob« ein, wie sie in Teilen der sogenannten Rahmenerzählung zu finden ist. Die Analyse dieser Abschnitte in deren motiv- und traditionsgeschichtlichem Kontext (Kap. II) führen den Vf. zu neuen Einsichten im Detail und auf die Spur zweier Kommentierungen eines bereits als Erzählung und Dichtung vorliegenden Hiobbuches (Kap. III). Die Figur Hiobs als Knecht erweist sich ihm dabei als hintergründige Kommentierung der Moseüberlieferung durch eine »theologische Denkfigur« (passim), mit der personalisiert ein spezifisches Verhältnis von Prophetie, Weisheit und Kult vorgeführt wird (Kap. IV). Eine direkte literarische Auseinandersetzung mit der Mosegestalt ist nicht nachweisbar, auch wenn für Hi 1,6–12; 1,22; 2,1–10 und 42,7–10 gilt: Diese »Teile der Überlieferung des Hiobbuches stehen im Dialog mit Rollenbildern Moses.« (5) Zu den Referenztexten zählt ROHDE Lev 8,14–21; Dtn 34,10–12; 18,15–18; Num 11,24b–29; 12,6–8 und Hos 12,14. Literarhistorisch ordnet er die entsprechenden Hiobtexte einer »rollenbezogene[n] Bearbeitung« zu (176). Der Studie gelingt mit ihrer Frage nach der »Mosaisierung

¹⁰⁰ Vgl. die weiteren Kriterien: 55–64.

Hiobs« und den vorgeführten Indizien für deren Referenzen eine anregende Untersuchung zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Tora, Kult und Weisheit. Eine präzisere literarhistorische Kartierung sowie eine Kriteriologie für die genauere Erfassung der intertextuellen Bezüge bleiben weiterhin ein Dilemma.

Eine andere Art der Bezugnahme untersucht JISEONG JAMES KWON, wenn er Bezüge zwischen dem Hiobbuch und Deuterjesaja mit Blick auf die Schreibkultur und Intertextualität untersucht. Er startet mit einer Bestandsaufnahme der bisherigen Versuche, die literarischen Abhängigkeiten zwischen beiden Textbereichen (Kap. 1 und 2) bzw. die Bezüge zu anderen biblischen Büchern herauszuarbeiten (Kap. 3). Erstere findet er in gemeinsamen Wörtern, Sprachformen und Themen bzw. in den Themen von Theodizee, des leidenden Knechtes, der Schöpfung und des Monotheismus. Mündlichkeit, anonyme und zeitlich über mehrere Generationen verlaufenden Prozesse seien dabei bislang zu wenig berücksichtigt worden. Kritisch wendet er sich gegen eine Nutzung eines modernen Intertextualitätsbegriffs à la KRISTEVA zur Erfassung antiker Textproduktion bzw. im Kontext traditioneller Exegese (33 f.). In Kap. 4 positioniert er sich zu Fragen von *Scribes and Scribal Culture* in Israel. Lese- und Schreibfähigkeit sei hier ganz wie in Ägypten und dem Zweistromland auf Eliten begrenzt, ohne dass diese ausschließlich an Tempel oder Königshof angesiedelt gewesen seien. Beispiele aus dem babylonischen Exil und dem ägyptischen Elephantine würden belegen, dass Schreiber durchaus unabhängig von beiden Institutionen zu denken seien. Der dabei im Analogieschluss zu sumerischen, assyrischen, ugaritischen und ägyptischen Texten plausibel zu machende »Intellectual Background of Job and Deutero-Isaiah« (Kap. 5) erkläre zutreffender als eine literarische Abhängigkeit die Bezüge zwischen den beiden Textbereichen. Um welche »Scribal Ideas in Job and Deutero-Isaiah« es sich handelt, führt er dann in Kap. 6 vor: »God's control and God's freedom« (184). »Consequently, Job and Deutero-Isaiah most probably reflect the scribal ideas of the period between the critical reception of the Deuteronomistic theology and the rise of the apocalyptic theology.« (221) Das gemeinsame kulturelle Wissen erkläre die Nähe. Die Arbeit führt in anregender Weise neuere Überlegungen zur Schreiber- und Schriftkultur des perserzeitlichen Juda mit der Hiobexegese zusammen.

Die Erkundung des theologiegeschichtlichen und damit zugleich des literarischen Umfeldes sowie der Rezeption des Buches führt die anregende Studie von SONJA FELDMAR zu »Eschatologischen Fortschreibungen im Buch Hiob« aus dem Jahr 2019 fort. Sie wendet sich den sogenannten eschatologischen Glossen

in Hi 14, 12b; 19,28 f.; Hi 29,18–20 und Hi 31,11 f.23.28 zu, die sämtlich Anlass zu der Frage geben, ob hier der Konsens der Grundfassungen des Buches verlassen wird, dass der Tod die definitive Grenze menschlichen Lebens und jeder Gottesbeziehung ist. Anlass zu der Vermutung, dass es für eine Durchbrechung der Todesgrenze auch im Hiobbuch Anknüpfungspunkte gibt, bietet seine eindeutige Wirkungsgeschichte, die mit der Septuaginta-Fassung und dem Testament Hiobs klare Belege für eine solche Überwindung kennt. Auch in der kontroversen rabbinischen bzw. christlichen Auslegungsgeschichte wird das Hiobbuch als Leugner bzw. Zeuge für den Auferstehungsglauben herangezogen. Ihren Ausgangspunkt nimmt die Untersuchung bei den Thesen von M. WITTE¹⁰¹ zu den endogenen (»Radikalisierung der Reflexion über das Wesen der Zeit«; »Radikalisierung der Frage nach der Gerechtigkeit«) und exogenen Faktoren (»Theologisierung bzw. Jahwisierung der Weisheit«; »Integration geschichtlicher Themen«) einer Eschatologisierung (3), ergänzt um weiterführende Überlegungen von OPEL und MENDE (3–5). Trotz aller zugestandenen Unschärfe des Begriffs der Eschatologie im Alten Testament besteht für das Hiobbuch Einigkeit, dass hier einzig die individuelle und nicht eine kosmologische Dimension im Blick ist. Redaktionsgeschichtlich schließt die Vf.in sich dem Modell von WITTE in seiner durch VAN OORSCHOT (s. o. Anm. 39) modifizierten Fassung an (6–7). Die zu untersuchenden eschatologischen Fortschreibungen werden zeitlich erst nach den einschlägigen großen Redaktionen angesetzt (7) und erlauben »eine Momentaufnahme eines Glaubens an ein Leben über den Tod hinaus« (9).

Eine umsichtige philologische Analyse der Kap. 14 (13–52), 19 (53–97), 29 (98–135) und 31 (136–186) erhebt dabei Kontext, Stellung und Wirkung (LXX; V; Q; Targum) der in Frage stehenden Stellen. Eine eschatologische Fortschreibung kann für Hi 14,12a^β, Hi 14,14^{LXX}, Hi 14,14^{Tg} (51), für Hi 19,28 f. (96 f.), für Hi 29,17.18–20 (134 f.) und für Hi 31,11–12.14.23.28 (185 f.) plausibel gemacht werden. Die nachfolgende traditionsgeschichtliche Untersuchung (187–271) geht zentralen Motiven dieser Fortschreibungen, wie Gott als dem Löser, dem Schwert in Gerichtsvorstellungen, dem Phönix, dem Todesschlaf und dem Vergehen der Himmel sowie der Neuschöpfung, nach. Im Ergebnis sieht die Autorin in Hi 19,28 f.; 31,11 f.14.23.28 denselben Ergänzter am Werk, der in der Mitte des 2. Jh. v. Chr. durchgängig die Vorstellung eines jenseitigen Ausgleiches durch Gottes endzeitliches Strafgericht über die Frevler einträgt. Davon sind isolierte Einzelzusätze in Hi 29,18–20 (»postmor-

¹⁰¹ M. WITTE, Psalm 37 im Spannungsfeld von Weisheit und Eschatologie, in: J. DIEHL u. a. (Hg.), Weisheit als Lebensgrundlage. FS für F.V. REITERER zum 65. Geburtstag (DCLS 15), Berlin u. a. 2013, 411–436.

tales Restitution des Einzelnen (Hiobs)« – 275) und Hi 14,12aß (»apokalyptische Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung der Toten« – 275) abzuheben. In vorsichtiger Weise versucht FELDMAR am Ende eine Einzeichnung dieser Bearbeitung in die Modelle von WITTE und VAN OORSCHOT (274–276). Das Wagnis der These ergibt sich aus der schmalen Textbasis, auf der diese zweistufigen Bearbeitungen rekonstruiert werden (müssen). Ihr Gewinn und ihre Stärke besteht fraglos zum einen in der subtilen Erhellung des Umfeldes eschatologischer sowie apokalyptischer Aussagen im frühen Judentum und seiner Umwelt und zum anderen in der Nachzeichnung der Wirkungsgeschichte dieser Hiobstellen in den Versiones und den Targumim.

Ein traditionell in der Hiobexegese bereits häufiger besehenes Terrain betritt die 2020 von NINA MEYER ZUM FELDE vorgelegte Untersuchung zur Psalmen-theologie im Hiobbuch. Sie analysiert das Buch in seiner Endgestalt, verstanden nicht als Autorenliteratur sondern als Diskursgeschichte (22–24). Mittels einer traditions-geschichtlichen Analyse von Vorstellungskomplexen und prägenden Sachverhalten will die Vf.in kulturell geteilte Grundvorstellungen der Hiobauto-ren, deren Übereinstimmung, Abwandlung und Fortbildung durch sie sowie die Einschätzung des traditionskonformen, verändernden oder fortbildenden Charakters des Buches erheben. Wer die Träger solcher Prozesse sind und wie sich diese Arbeit mit und an den Traditionen in das theologische Denken ihrer Zeit einordnet, gehört weiter zu den fünf Zielen der Arbeit (40 f.). Die Vorstellungskomplexe von Leben und Tod sowie Klage und Vertrauen untersucht das 2. Kap. (42–115) im Vergleich zwischen dem Hiobbuch sowie Ps 13 und 23. Im Anschluss wird die Entwicklung der Gottesbeziehung Hiobs anhand der Hiobreden nachgezeichnet (116–234), metaphorisch als Weg Hiobs zu seinem persönlichen Gott versprachlicht (»mit traditions-gesättigter Psalmensprache den Gebetsprozess des Protagonisten innerhalb seiner JHWH-Relation« [15]). Diese Entwicklung stellt sich für die Vf.in analog und in Abgrenzung zur Dy-namik der individuellen Klagelieder als Bewegung von der Klage zum Trost dar (zusammenfassend: 235–238). Nähe und Differenz zwischen Psalmen und dem Hiobbuch werden dabei noch einmal deutlich. Im Ergebnis zeichnet sie ein ausgesprochen abgerundetes Bild: »Im Verlauf seines Weges findet Hiob also nicht wie der Beter aus Ps 13 von der Klage zum Lob oder wie der Beter aus Ps 30 von der Trauer zur Freude, sondern von der Klage zum Trost und zum Vertrauensbekenntnis auf JHWH.« (237 f.) »Da er jedoch in seiner Got-tesschau JHWHs wahres Wesen und nicht mehr dessen Fremdheit (Hi 3 und 19,27) gesehen hat, ist er getröstet (Hi 42,5). Aufgrund seiner (wiederhergestell-ten) Gottesbeziehung und seines Gottvertrauens kann er zuversichtlich in die Zukunft blicken. [...] Seine Gottesbeziehung ist sein Trost [...] und schenkt

ihm Lebenssinn und Zuversicht.« (238) Wie sich in diesem Prozess weisheitliche Traditionskritik vollzieht, wird abschließend auf vier Seiten unter Aufnahme bekannter Überlegungen von FREULING, WANKE und KRÜGER knapp festgehalten (240–243). Diese Konsequenzen kommen recht allgemein daher (vgl. die zusammenfassenden sechs Punkte auf S. 242) und lassen in dieser Allgemeinheit den Hintergrund der Textanalysen kaum erkennen. Greift man in den Einzelanalysen der Hiobtexte noch die Sperrigkeit und widerständige Dynamik des Hiobbuches, so fehlt sie den zusammenfassenden Auswertungen fast gänzlich. Für diesen und für alle Forschungsbeiträge in der Vielfalt der Arbeiten zum Hiobbuch gilt, dass sich unsere Versuche, die abständigen Texte in unserer Gegenwart zu verstehen, immer erneut an ihnen selbst zu bewähren haben.

Summary

The article presents in selected monographs the research on the Book of Job from 1995–2020 and classifies them into trends in research. Thereby it is possible to gain an overview to the broad spectrum of scientific publications.