

# Tendenzen der Hiobforschung

*Jürgen van Oorschot*

## *Zur Forschungsgeschichte:*

CURT KUHL, Neue Literarkritik des Buches Hiob, ThR NF 21 (1953) 163–205. 257–317. – DERS., Vom Hiobbuche und seinen Problemen, ThR NF 22 (1954) 261–316. – HAROLD HENRY ROWLEY, The Book of Job and its Meaning, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 41 (1958) 167–207. – JAMES BARR, The Book of Job and its Modern Interpreters, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 54 (1971/1972) 28–46. – JÜRGEN KEGLER, Hauptlinien der Hiobforschung seit 1956, in: C. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob, Stuttgart <sup>3</sup>1978, 9–25. – ROGER N. WHYBRAY, Two Jewish Theologies: Job and Ecclesiastes. University of Hall 1980. – DIRK KINET, Der Vorwurf an Gott: Neuere Literatur zum Ijobbuch., BiKi 36 (1981) 255–259. – G. CONTE, Letture die Giobbe, Protestantesimo 39 (1984) 93–96. – WALTER E. AUFRECHT (ed.), Studies in the Book of Job (SR Supplements 16). Wilfrid Laurier University Press, Waterloo/Ontario 1985, XI + 74 S. – JOHN H. EATON, Job (OT Guides). JSOT Press, Sheffield (1985) 1992, XIV + 85 S. – JÜRGEN EBACH, Artikel Hiob/Hiobbuch, TRE 15 (1986) 360ff. – HANS-PETER MÜLLER, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (1978) <sup>3</sup>1995, X + 230 S. – ERNST KUTSCH, Artikel Hiob, EKL <sup>3</sup>II (1989) 531–534.

## *Kommentare:*

FRANCIS I. ANDERSEN, Job (Tyndale Old Testament Commentaries). Inter-Varsity Press, London/Leicester 1976, 294 S. – DAVID J. A. CLINES, Job 1–20 (WBC 17). Word Books Publisher, Dallas/Texas 1989, CXVI + 501 S. – ROBERT GORDIS, The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies (MorS II). The Jewish Theological Seminary of America, New York 1978, XXXIV + 602 S. – HEINRICH GROSS, Ijob (NEB 13). Echter Verlag, Würzburg 1986, 152 S. – NORMAN C. HABEL, The Book of Job (OTL). SCM Press, London 1985, 586 S. – JOHN E. HARTLEY, The Book of Job (NIC). W.B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids 1988, XIV + 591 S. – FRANZ HESSE, Hiob (ZBK AT 14). Theologischer Verlag, Zürich 1978, 219 S. – J. GERALD JANZEN, Job Interpretation. John Knox Press, Atlanta/GA 1985, 273 S. – ROLAND E. MURPHY, Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther (FOTL 13). W.B. Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids/MI 1981, XIV + 185 S. – HAROLD HENRY ROWLEY, The Book of Job (NCeB). W.B. Eerdmans Publ. Co. Marshall, Morgan & Scott Publ., Grand Rapids/MI, London 1970, XX + 281 S. – ADRIANUS VAN SELMS, Job I und II (Predeking van het oude testament). Uitgeverij G.F. Caltenbach b.v., Nijkerk 1982 und 1983, 206 S. und 262 S. – ARIE DE WILDE, Das Buch Hiob (OTS 22). Verlag E. J. Brill, Leiden 1981, XIV + 418 S.

*Monographien:*

- ANTHONY R. CERESKO, Job 29–31 in the Light of Northwest Semitic (BibOr 36). Biblical Institute Press, Rom 1980, XIV + 272 S. – DAVID W. COTTER, A Study of Job 4–5 in the Light of Contemporary Literary Theory (SBL Diss. Ser. 124). Scholars Press, Atlanta/GA 1992, 259 S. – JOHN E. COURSE, Speech and Response. A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job (Chaps. 4–24) (CBQ MS 25). The Catholic Biblical Association of America, Washington 1994, 184 S. – DERMOT COX, The Triumph of Impotence (Analecta Gregoriana 212). Università Gregoriana Editrice, Rom 1978, 187 S. – PEGGY L. DAY, An Adversary in Heaven. *sātān* in the Hebrew Bible (HSM 43). Scholars Press, Atlanta/GA 1988, XII + 177 S. – KATHARINE J. DELL, The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1991, X + 259 S. – GISELA FUCHS, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1993, 319 S. – OTHMAR KEEL, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, 192 S. + 7 Taf. – VERONIKA KUBINA, Die Gottesreden im Buch Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hi 38,1–42,6 (FThSt 115). Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1979, 175 S. – GEORG LANGENHORST, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur Band 1). M. Grünewald Verlag, Mainz 1994, 448 S. – VICTOR MAAG, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems (FRLANT 128). Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, 232 S. – THERESIA MENDE, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37) (TThSt 49). Paulinus-Verlag, Trier 1990, X + 469 S. – WALTER L. MICHEL, Job in the Light of Northwest Semitic, Vol. I (BibOr 42). Biblical Institute Press, Rom 1987, XVIII + 436 S. – JÜRGEN VAN OORSCHOT, Gott als Grenze. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1987, X + 259 S. – DAVID PENCHANSKY, The Betrayal of God. Ideological Conflict in Job (Literary Currents in Biblical Interpretation). Westminster/John Knox Press, Louisville/Kentucky 1990, 124 S. – ROBERT M. POLZIN, Biblical Structuralism. Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts (SemSup 5). Fortress Press, Philadelphia/PA 1977, VII + 216 S. – MARTIN REMUS, Menschenbildvorstellungen in Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie (BEATAJ 21). Verlag Peter Lang, Frankfurt/M. 1993, 132 S. – GERD THEOBALD, Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee. Verlag Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1993, 357 S. – JACQUES VERMEYLEN, Job, ses amis et son Dieu (Studia Biblica 2). Verlag E. J. Brill, Leiden 1986, 100 S. – HARALD-MARTIN WAHL, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 (BZAW 207). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1993, XVI + 247 S. – MARKUS WITTE, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1994, XII + 333 S. – DERS., Philologische Notizen zu Hiob 21–27 (BZAW 234). Verlag W. de Gruyter, Berlin 1995, XII + 202 S. – BRUCE ZUCKERMAN, Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint. Oxford University Press, Oxford/New York 1991, X + 294 S.

### 1. Tendenzen der Forschung

Die Hiobforschung der letzten zwei Jahrzehnte spiegelt den zunehmenden methodischen Pluralismus atl. Wissenschaft und darin zugleich die Vielfalt der Forschungsinteressen. Da mühen sich auf der einen Seite Exegeten in einem engen Zusammenspiel der traditionellen historisch-kritischen Methoden darum, die überlieferten Texte aus ihrer Geschichte heraus zu verstehen. Hierbei gewinnen redaktionsgeschichtliche Modelle zur Entstehung des Buches insgesamt zunehmend an Bedeutung und erweisen im Nachhinein manche literarkritische Einzelanalyse der Vergangenheit als methodisch defizitär. Neben neuen formkritischen Versuchen begegnet auf der anderen Seite eine verstärkte Aufnahme literaturwissenschaftlicher Ansätze aus dem Bereich des Strukturalismus, der Rezeptionsästhetik und des Dekonstruktivismus. Meist mit einigem Abstand zu den Trends der Literaturwissenschaft sollen sie einer in die Jahre gekommenen Bibelexegese neu den Anschluß an gegenwärtige Fragestellungen und Interessen ermöglichen. Will man in der Vielgestaltigkeit dieser neuen Versuche eine Gemeinsamkeit ausmachen, so ist es die Abkehr von der kleinteiligen, literarischen Analyse hin zu einem vorausgesetzten Textganzen. Die Pluralität der Ansätze, Methoden und Interessen kann vom jeweiligen Standpunkt aus bedauert werden. Sie spiegelt jedoch schon in der hier vorzustellenden Auswahl unsere geistes- und mentalitätsgeschichtliche Situation mitsamt ihren materialen Hintergründen. Eins tut dabei not: Information und das Forschungsgespräch.

Aus der Fülle der Literatur seit dem Ende der 70er Jahre kann hier nur eine Auswahl an Kommentaren und Monographien vorgestellt werden, deren jeweilige Beiträge zu den Sachproblemen einen Überblick über Tendenzen der Hiobforschung erlauben. Eine Beschränkung ist vom Umfang her notwendig und zugleich vertretbar, da seit C. KUHLs umfangreicher Besprechung in ThR 1953 und 1954 immer wieder informative Forschungsberichte erschienen. Wer größere bibliographische Vollständigkeit sucht, sei zusätzlich auf die reichhaltige Übersicht bei CLINES (LXIII–CXV) verwiesen.

### 2. Der Text des Buches Hiob

Die philologischen und textkritischen Probleme machen das Hiobbuch zu einem der schwierigsten in der israelitisch-jüdischen Überlieferung. So verwundert es nicht, daß sich mit den Textfunden aus Ugarit und weiteren nordwestsemitischen Überlieferungen manche Hoffnung der Hiobauslegung verband. Nach vorsichtigen Versuchen von M. POPE in seinem Kommentar<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Job (AncB 15), New York <sup>3</sup>1973.

erhoben die beiden Schüler von M. DAHOOD<sup>2</sup>, A.R. CERESKO und W.L. MICHEL, in ihren philologischen Arbeiten zu *Job 29–31 in the Light of Northwest Semitic* (1980) und zu Hi 1-14 als *Volume I* eines *Job in the Light of Northwest Semitic* (1987), ihrem Lehrer folgend, die engste Verbundenheit zwischen ugaritischen und eblaitischen Texten einerseits und dem Hebräischen des Hiobbuches andererseits zum Programm. MICHEL faßt die Grundsätze DAHOODS aus seiner Sicht einleitend zusammen (3): 1.) Es gibt keine wirkliche sprachgeschichtliche Lücke zwischen dem Ugaritischen und dem biblischen Hebräischen. 2.) Die Erwähnung von Ortsnamen aus dem ganzen Bereich Kanaans in ugaritischen Texten läßt auch die geographischen Grenzen als unbedeutend erscheinen. 3.) Es gab eine Kultur im Nahen Osten, die trotz ihrer je spezifischen Ausprägungen eine größere Einheitlichkeit aufweist, als dies in der bisherigen Forschung angenommen wurde. 4.) Die große Konstanz in Begrifflichkeit und Sprache erlaubt die Erklärung zahlreicher *hapax legomena* im Hiobbuch durch Zuhilfenahme des Ugaritischen und Eblaitischen. 5.) Der hebr. Konsonantentext sollte angesichts unserer noch ungenügenden Kenntnis der hebr. Sprache nicht als korrupt bezeichnet werden. 6.) Nordwestsemitische Poesie erhellt unsere Kenntnis hebr. Poesie.

So sehr nun die Bedeutung der eblaitischen, ugaritischen und phönizischen Textfunde für die Auslegung generell anerkannt ist, so sah und sieht sich das in diesen Grundsätzen begegnende Gesamtbild der sog. Schule von Rom ebenso wie die konkrete Durchführung am Hiobbuch fundamentalen Anfragen gegenüber. Diese Diskussion kann hier nicht erneut geführt werden, so daß der Hinweis auf die frühere Kontroverse zwischen DAHOOD und BARR<sup>3</sup> und den Fortgang der Auseinandersetzung genügen muß.<sup>4</sup> Wertvolle Beiträge zu philologischen und vor allem syntaktischen Einzelfragen finden sich in der leider unveröffentlichten, von O. Rössler betreuten Marburger Diss. von H. BOB-

<sup>2</sup> Vorausgehend erschien 1969 von A. C. M. BLOMMERDE, *Northwest Semitic Grammar and Job* (BibOr 22), Rom 1969. Zur umfangreichen Literatur von DAHOOD vgl. die sechsseitige Auflistung bei MICHEL, 338–344.

<sup>3</sup> M. DAHOOD, *Northwest Semitic Texts and Textual Criticism of the Hebrew Bible*, in: C. BREKELMANS (ed.), *Questions disputées d'ancien testament* (BETHL 33), Leuven <sup>2</sup>1989, 11–37. 205–208 (Lit.), und J. BARR, *Philology and Exegesis. Some General Remarks, with illustrations from Job 3*, in: C. BREKELMANS (ed.), *Questions disputées d'ancien testament* (BETHL 33), Leuven <sup>2</sup> 1989, 39–61. 209–210. Dazu vgl. auch O. LORENTZ, *Ugaritisch-Hebräisch in Job 3,3-26, Ug 8* (1976) 123–127.

<sup>4</sup> Vgl. L.L. GRABBE, *Comparative Philology and the Text of Job – A Study in Methodology* (SBL Diss. Ser. 34), Missoula 1977; W.D. BARRICK, *Current Trends and Tensions in Old Testament Textual Criticism*, *The Bible Translator* 35 (1984) 301–308; M.S. MOORE, *A Short Note on Mitchell Dahood's Exegetical Methodology*, *Hebrew Studies* 22 (1981) 35–38, und E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis/Assen 1992, 363ff. (Lit.).

ZIN, *Die »Tempora« im Hiobdialog*, Diss.phil. Marburg 1974, und den gerade publizierten *Philologischen Notizen zu Hiob 21-27* von M. WITTE. Orientiert an den Arbeiten von G. BEER<sup>5</sup> und W. B. STEVENSON<sup>6</sup> bemüht sich letzterer um eine fruchtbare Einbeziehung der neueren textkritischen Ausgaben des Targums (1982), der Peschitta (1982), der Septuaginta (1982) und des Qumrantargums (1973). Auf Grund seiner zeitlichen Ansetzung des Hiobbuches (s.u.) gesteht er im Streit zwischen einem arabistischen (A. SCHULTENS; A. GUILLAUME), ugaritologischen (M. DAHOOD) und aramaistischen Erklärungsmodell (N. H. TURSINAI) dem »Aramäischen eine gewisse Prävalenz« zu (2). Mit Blick auf die Versionen bestätigt sich ihm die auch an anderer Stelle immer wieder gewonnene Einsicht, daß sie aus ihrer jeweiligen Texttradition, -rezeption und -redaktion heraus zu bewerten und gewichten sind.

### 3. Zur Genese des Hiobbuches

Obwohl die Versuche, der literarischen Entstehung des Hiobbuches nachzuspüren, sich zunehmender methodischer und fundamentaler Kritik gegenübersehen<sup>7</sup>, fehlt es nicht an neuen und teilweise recht komplexen Gesamtthesen, wie sie in den letzten Jahren etwa V. Maag, J. Vermeylen, T. Mende und M. Witte vorlegten. Zugleich verstärkt sich die Tendenz zu biographisch orientierten Ein-Versasser-Hypothesen, in denen die wahrgenommenen literarischen Unterschiede auf verschiedene Schaffensphasen eines Autors verteilt werden. So wird unter grundsätzlicher Beibehaltung einer diachronen Analyse die Voraussetzung für Struktur- und Kompositionsbeobachtungen auf der Ebene des jetzt vorliegenden Textes geschaffen. Die Vertreter einer vollständigen oder überwiegenden Einheitlichkeit finden in diesem Abschnitt nur insoweit Erwähnung, als sie sich zu dem literarischen Phänomen detailliert äußern. Ihre alternativen Ansätze werden insgesamt in Abschnitt 3.5 und in Kap. 4 dargestellt.

#### 3.1. Die Rahmenerzählung

Die Genese des Rahmens in 1,1-2,13 und 42,7-17 wird sachgemäß nicht ohne die Frage nach der Gesamtkomposition des Hiobbuches diskutiert werden können. Zugleich müssen die literarischen Auffälligkeiten in der Rahmener-

<sup>5</sup> Der Text des Buches Hiob, Marburg 1895-1897.

<sup>6</sup> Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job, Glasgow/Aberdeen 1951.

<sup>7</sup> Vgl. dazu unten ausführlich den Abschnitt 3.5.

zählung selbst erklärt werden. So konkurriert der Besuch der drei Freunde in 2,11-13 mit dem der Geschwister und Bekannten in 42,11. Weiter kennt die Restsituation Hiobs in 42,11-17 die in 2,1-10 berichtete Krankheit Hiobs nicht, und zudem wird 42,12f. in der zusammenfassenden Bemerkung von 42,10 vorweggenommen. Zuletzt setzt sich 42,7 mit seiner zustimmenden Bewertung des Redens Hiobs in direkten Gegensatz zu 42,3,6, jedoch in eine Linie mit dem frommen Hiob in 1,21 und 2,10.

Die Vorschläge zur Entstehung der erzählerischen Abschnitte variieren die drei seit langem präsentierten Ansätze einer mündlich (Steuernagel; Hölscher) bzw. schriftlich (Wellhausen; Budde) vorliegenden Erzählung, deren sich der Hiobdichter bediente, oder einer erst nachträglich mit der unabhängig entstandenen Dichtung verbundenen Fassung (Kuhl<sup>8</sup>). Dabei nimmt die Zahl der Exegeten zu, die hinter den Prosa- und Poesieeilen *eine* gestaltende Hand erkennen.<sup>9</sup> So betont DE WILDE das gleichbleibende Niveau von Sprache und Stil, das zusammen mit der inhaltlichen Unerläßlichkeit von Prolog und Epilog für die Dichtung die ursprüngliche Einheit erweise (6f.). Der Verfasser hätte dazu auf eine ältere, wohl mündlich<sup>10</sup> vorliegende Sage des frommen und leidenden Hiob zurückgegriffen, die jedoch in seiner Zeit nur noch mit Widerspruch aufgenommen werden konnte. Ihm verleihen die folgenden Reden Hiobs Ausdruck. DE WILDE kommt zu dieser literarkritischen Einschätzung auf dem Hintergrund eines methodischen Postulats, das die Beweislast den Bestreitern der Einheitlichkeit aufbürdet und im Zweifel für eine gleichbleibende Verfasserschaft eintritt (15). Unebenheiten erklären sich dabei zuerst durch die Einbettung von Aussagen in einen überlieferten Rahmen oder durch die sukzessive Abfassung (16). Auf die zuletztgenannte biographische (Hilfs-)These greifen ausdrücklich auch ROWLEY (14, 179), CLINES (LVIIIff.), HARTLEY (20ff.) und VAN SELMS (I 230–233 und z. St.) zurück. Die immer wieder erwähnten inhaltlichen Unterschiede zwischen Rahmen und Dichtung werden dabei auf den Gestaltungswillen des Verfassers zurückgeführt. So erklärt sich etwa für ROWLEY (8ff.) die Unkenntnis der Dichtung von den Ursachen des Leidens Hiobs dadurch, daß Hiob und die Freunde nach der Dramaturgie des Verfassers von der Himmelsszene samt der Satansgestalt keine Kenntnis

<sup>8</sup> WITTE (36) weist darauf hin, daß bereits R. SIMON 1678 in seiner *Historie critique du Vieux Testament*, Buch I, c. IV, 30, eine unabhängige Entstehung der Erzählung und ihre sekundäre Verknüpfung mit den Reden vertrat. Ihm schlossen sich A. SCHULTENS (Kommentar 1737/1774, S. XXXIII) und J. G. HASSE (1789) weiterführend an.

<sup>9</sup> Vgl. etwa A. VAN SELMS, Job I/II, 1982/1983, 32f. und 230f., der abgesehen von Hi 32-37 alle Teile des Buches auf den Hiobdichter, wenngleich auch auf verschiedene Lebensabschnitte zurückführt.

<sup>10</sup> In diesem Sinne äußern sich ausdrücklich HABEL (35) und DELL (7<sup>3</sup>).

haben. Genauso lasse sich keine Spannung zwischen der gottergebenen Geduld Hiobs im Prolog und seiner Selbstverfluchung und Anklage Gottes in der Dichtung aufbauen. Verweigere er dort die Absage an den Gott seiner vergangenen, guten Erfahrungen, so protestiere er in Kap. 3 und den Reden gegen den gegenwärtigen Gott der Freunde, den er als Verursacher seiner Leiden erlebe. Hiob unterscheide zwischen diesen beiden Gotteserfahrungen, und sie dürfe auch der Leser nicht einlinig gegeneinander stellen.

Daneben tritt HESSE in seinem Kommentar noch einmal für die lange Zeit als *opinio communis* geltende Auffassung ein, daß der Hiobdichter sein Werk in eine ältere, von einem anderen Verfasser stammende Erzählung einfüge (8f.). Die ursprünglich nur Hi 1 und 42,11; 42,12-17 umfassende Geschichte verändere er geringfügig, indem er auf der Grundlage von 42,11 mit 2,11-13 einen eigenen Übergang zum Redenteil schaffe (10). Erst später sei dem Gesetz der Doppelung folgend mit Hi 2,1-10 eine zweite Himmelsszene und ein zweiter Schicksalsschlag ergänzt worden. In modifizierter Form legt VERMEYLEN diese These erneut vor. Nach ihm stand am Anfang eine volkstümliche Rahmenerzählung, die in drei Teilen einen völlig passiven Helden präsentiert (1,1a.2-4), seinen Sturz vorführt (1,13-19) und mit der großartigen Restauration die Gnade Jahwes herausstreicht (42,10a.11-13 (14-17?)). Diese Fassung kennt nach VERMEYLEN noch keine Bewertung des Verhaltens Hiobs, sondern konzentriert sich ganz auf Jahwe. Die Dichtung werde dann unter Ergänzung von 2,11-13 in diese Erzählung eingefügt. Erst in einer dritten Fassung wachsen dem Rahmen weitere Elemente zu, die Hiobs völlige Integrität ebenso herausstellen (1,1b; 1,20-2,10; 42,7-9.10aβ.b) wie sie die Freunde verurteilen (42,14-17).

Die von MAAG vertretene Lösung unterscheidet sich von den bisher dargestellten dadurch, daß er mit einer unabhängigen Entstehung von Dichtung und Erzählung und einer längeren, eigenständigen Existenz der beiden Größen rechnet. Im Hintergrund der von ihm formal als Kunstprosa und inhaltlich als Novelle bestimmten nachexilischen Erzählung in 1,1-2,10 und 42,10a.11-17 (42ff.) erkennt er eine vorexilische Hiobtradition. Diese zeichne Hiob, wie auch Ez 14,12-20, als vorbildlichen Gerechten, der, noch ohne daß von einem Leiden seiner Kinder oder von einem Satan die Rede sei, ins Unglück müsse (45ff.). Die Beiträge des Novellisten zur bisherigen Hiobtradition, d.h. die beiden Himmelsszenen<sup>11</sup>, werden für M. zum Schlüssel der Interpretation. Auf dem Hintergrund der theologischen Entwicklung in der exilisch-nachexili-

<sup>11</sup> Sowohl inhaltlich (Der Streit zwischen Jahwe und Satan bleibt ungelöst.) als auch vom Aufbau her (Es bleibt eine erzählerische Lücke zwischen Dulder- und Restitutionszene. Vgl. sein Schema auf S. 40.) fehlt laut MAAG eine dritte Himmelsszene. Sie ging nach der redaktionellen Verbindung von Novelle und Dichtung verloren.

schen Zeit, die er besonders unter dem Einfluß des Ezechielbuches sieht (68–72), droht ein Dualismus im Gottes- und Weltverständnis. Dabei werde unverständliches und nicht als Strafe annehmbares Leiden einem Satan zugeschrieben (72). Der Novellist mühe sich nun darum, den göttlichen Gegenspieler mit Hilfe der himmlischen Ratssymbolik theologisch erneut monistisch dem Wesen Jahwes zuzuordnen. M. weist die theologischen Konsequenzen dieser insgesamt erfolgreichen Bemühung des synagogalen Judentums bis in die Kanonwerdung hinein auf. »Die Hiobnovelle verheißt einem monistischen Judentum das Endglück Hiobs« (90). Auf den Verfasser der unabhängig entstandenen Dichtung gehen die heute zum Rahmen gehörenden Teile 2,11-13 und 42,7-9 zurück, die erst durch einen späten Kompilator mit der ursprünglichen Novelle verbunden werden. Diese früher bereits von M.H. STUHL-MANN (1804), W.M.L. DE WETTE (1807) u.a.<sup>12</sup> vertretene These findet sich angedeutet ebenfalls im Rahmen der redaktionsgeschichtlichen Gesamtthese WITTEs (1994, S. 192) und ausgeführt bei O. KAISER<sup>13</sup>. Ihre Plausibilität hat sich innerhalb des Gesamtmodells zu erweisen.

### 3.2. Die Reden in Hi 3-31

Trotz unterschiedlicher Gliederungsversuche herrscht weitgehende Übereinstimmung, daß zumindest in den Schlußreden der Freunde der ursprüngliche Aufbau gestört ist. So begegnet keine dritte Rede Zophars und diejenige Bildads in Kap. 25 zeigt sich auffällig kurz. Bei genauerer Analyse erscheinen zudem Teile der Hiobreden inhaltlich spannungsreich.

Verweigert man nicht wie ANDERSEN mit dem Hinweis auf den hypothetischen Charakter der so unterschiedlich vorgeschlagenen Lösungen eine Erklärung und deutet danach den Befund noch inhaltlich als zunehmende Sprachlosigkeit der Freunde Hiobs (214), so wird durchgehend mit sekundär eingefügten Abschnitten gerechnet, die teilweise auch zu den nachfolgenden Umstellungen führten. Nach DE WILDE fügten spätere Redaktoren mit 26,2-4 und 27,2-6 Fragmente des Hiobdichters in das durch seinen Tod noch unvollendete Werk ein (14). Sie beabsichtigten dabei, das Werk des Dichters mit der traditionellen Vergeltungslehre in Übereinstimmung zu bringen, wozu sie mit 24,13-18a; 24,18b-24 und 28,1-4 auch auf Material fremder Hand zurückgrif-

<sup>12</sup> Ausführliche Angaben zur Forschungsgeschichte bei WITTE, S. 192, Anm. 66.

<sup>13</sup> Grundriß der Einleitung, Bd. 3, Gütersloh 1994, 78–80.

fen. DE WILDE versucht dann folgende Rekonstruktion des ursprünglichen Redegangs: Hiob – 23; Bildad – 25,1-3; 26,2-14; 25,4-6; Hiob – 24,1-12.25, 27,12; Zophar – 27,7-11.13; 24,18b.19; 27,14-23; Hiob – 26,1-4; 27,2-6. Das 28. Kapitel weist er, seinem Grundsatz folgend, im Zweifel für eine einheitliche Verfasserschaft zu votieren, bis auf die Verse 1-4 dem Hiobdichter zu. Von ihm sei es als ein »Interludium« (268) nach dem Ende der fruchtlosen Gespräche menschlicher Weisheit und als Übergang zum Dialog mit Jahwe über die göttliche Weisheit gedacht.

Auf der gleichen Linie versuchen VAN SELMS (Eliphas – 22; Hiob – 23,1-24,12.25; Bildad – 24,13-24 und 27,13-23; Hiob – 26,1 und 27,2-12; Zophar – 26,2-13 und 25,2-6; Hiob – 29-31; II, S. 230–232), HABEL (Hiob – 21; Eliphas – 22; Hiob – 23; Zophar – 24; Bildad – 25,1-6 und 26,5-14; Hiob – 26,1-4 und 27,1-12; Zophar – 27,13-23; Abschluß – 28; S. 37) und HARTLEY (Erweiterung der dritten Rede Zophars um 27,13-23 und Reduzierung der letzten Antwort Hiobs auf 26,1-14; 27,2-12; S. 24–26; 362) eine Wiederherstellung eines dritten Redegangs, der das Kriterium sprachlich-stilistischer und inhaltlicher Konsistenz mit den ersten beiden Redegängen erfüllen müsse (HABEL, 37). Weitergehende Erklärungen über die Ursache derart umfangreicher Vertauschungen im Werk ein und desselben Verfassers geben sie nicht. Kap. 28 führen sie, wie auch ROWLEY (14; 179), auf den Dichter selbst zurück, wobei nur strittig bleibt, ob er (HARTLEY, 27: Brücke zwischen Dialog und den letzten Reden in 29,1-42,6; HABEL, 392f.: Reflektion des Verfassers über die bisherigen Reden) oder ein Späterer (ROWLEY, 179) für die Einfügung verantwortlich ist. VAN SELMS läßt die Frage offen (II 233).

Für MAAG geht die Störung der äußeren Ordnung im dritten Redegang wie bei DE WILDE mit einer Verwischung der sachlichen Standpunkte Hand in Hand. Er sieht dahinter die Redaktoren der von ihm isolierten Rezension A, die Hiob sukzessive auf die Linie der Freunde einschwenken lassen. Dem dienen die Zusätze zur Hiobsrede in 23,13-25 (ursprünglich wohl Teil der Bildadrede; S. 147), 26,5-14 und 27,7-23 (Teil der vermißten Zopharrede; S. 149). Das Hiob in den Mund gelegte Weisheitslied in Kap. 28 erlaubt es der Redaktion durch die Vorwegnahme von Aussagen der Gottesrede, die Kap. 38f.\* und damit den Abschluß der ursprünglichen Dichtung ohne Substanzverlust wegzulassen. Damit kommt der Redaktor seinem Ziel einer Entschärfung der Dichtung näher und kann dem auch ohne ein Auftreten Gottes zur rechten Theologie bekehrten Hiob das letzte Wort überlassen. Vermochte nach MAAG ein derartiges »Versanden von Hiobs grimmigem Widerstand« (196) damals kaum zu überzeugen, so weist dies vielleicht eher auf eine Schwäche der Rekonstruktion als auf unfähige Redaktoren.

VERMEYLEN sieht sich zu umfangreichen literarkritischen Eingriffen genö-

tigt. Von der ursprünglichen Dichtung<sup>14</sup> trennt er eine Hiob idealisierende und die Freunde verurteilende Redaktion (13-23; 28; S. 65–71), die er in 6,10b; 7,1-21; 9,5-13.25-31; 10,1-22; 12,11-25; 13,20-14,22; 16,18-17,1; 17,3f.; 19,23-29; 24,10f.15.16b-24; 26,5-27,1; 27,7-10.13-23; 28,1-6.9-14.21.23-27; 29,11-20; 30,20-31; 31,38-40a findet. Darin wird der gerechte und vollkommene Hiob zur Schlüsselfigur, mit der sich der Redaktor und die hinter ihm stehende radikale Gruppe der Tempelgemeinde identifiziere.<sup>15</sup> Wie Hiob müssen auch sie zum Ende des 5. Jh.s als Gerechte in unverständliches Leid, das dieses neu gedeutete Hiobbuch sie jedoch weder als Folge eigener Schuld noch als Werk eines böartigen Gottes, sondern als Bewährungsprobe verstehen lehrt. Eine folgende Schlußredaktion ergänze in diesem Bereich nur wenige Verse.

M. WITTE erscheint in seiner 1994 veröffentlichten Diss. eine Lösung der Probleme des dritten Redegangs nur mit Blick auf die Genese der gesamten Hiobdichtung möglich. Darin folgt er Maag und Vermeylen, entwickelt jedoch über ihre Versuche hinausführend ein formal und inhaltlich differenzierteres Bild der einzelnen Redaktionsschichten. Seinen Ausgangspunkt nimmt er bei einer integrativ verstandenen Analyse von Sprache, Stil und poetischer Struktur in Hi 21-27, zusammen mit literar-, form- und kompositionskritischen Untersuchungen (57–171). Dabei stößt er auf die Spuren dreier spezifischer Schichten, einer erstmals in der Forschung isolierten *Niedrigkeitsredaktion* in 25,1-6 und 4,12-21; 15,11-16; 40,3-5; 42,2.3aßb.5-6, einer *Majestätsredaktion* in 26,1-14; 27,5aß.11-12; 28,1-14.20-28; 29,1 und 12,7-13,2; 39,13-18, und einer *Gerechtigkeitsredaktion* in 24,5-8.13-25; 27,7-10.13-23 und 7,20a.21(?); 9,2-14; 12,4-6; 17,8-10(?); 19,28f.(?); 30,1b-8 (Erweiterung der Hiobreden); 31,1-3.11f.15(?).18.23.28.33f.38-40 (Erweiterung des Reinigungseides); 40,1-2.6-14.[40,15-41,26(?)] und 42,1.3a.4 (Veränderung der Gottesrede und Antwort

<sup>14</sup> Dazu zählt er innerhalb der Kap. 3-31: 3,1-15.17-26; 4,1-5,27; 6,1-10a.11-13.15-30; 8,1-22; 9,1-4.14-24a.32-35; 11,1-20; 12,1-10; 13,1-19; 15,1-35; 16,1-17; 17,2.5f.; 18,1-21; 19,1-22; 20,1-29; 21,1-34; 22,1-30; 23,1-17; 24,1-9.12-14.16a.25; 25,1-6; 26,1-4; 27,2-6.11f.; 29,1-10.21-25; 30,1-31 und 31,1-37.40b (S. 27f.). Zum inhaltlichen Profil und weiteren Fortschreibungen vgl. u. 364.371f. und J. VERMEYLEN, *Le méchant dans les discours des amis de Job*, in: W. A. M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (BETHL 94), Leuven 1994, 101–127.

<sup>15</sup> Unter völlig anderen Vorzeichen versucht R. ALBERTZ in seiner *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 2* (ATD.E 8/2), Göttingen 1992, 561–569, eine sozialgeschichtlich interessierte Deutung des Hiobbuches. Nach ihm handelt es sich um den literarischen Niederschlag einer »breite(n) seelsorgliche(n) Tätigkeit« von »Angehörigen der frommen Oberschicht« an ihren, nach der zweiten Hälfte des 5. Jh.s v. Chr. in Folge einer wirtschaftlichen und sozialen Krise, verarmten »Kollegen« (565). Zu anderen sozialgeschichtlichen Deutungsversuchen vgl. ALBERTZ, 561–563, und R. KESSLER, »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt«. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25, ZTHK 89 (1992) 139–158.

Hiobs). Die *ursprüngliche Dichtung* ende demnach mit einem Dialog zwischen Eliphaz und Hiob, dem sich unmittelbar der dreigliedrige Reinigungseid Hiobs, die Herausforderung Gottes und eine Gottesrede ohne Antwort Hiobs anschlossen.<sup>16</sup> Die Leid- und Rechtsklage verstummt angesichts der allein von Gott getragenen Schöpfung (182), deren weise Leitung und Ordnung »die Fragen nach dem Grund seines Leidens und nach der immanent vergeltenden Gerechtigkeit Gottes in einem kosmologischen Mysterium umfaßt« (187). Als Schlüssel zur Erhellung des historischen Wachstums erweist sich W. die Frage nach der Kompatibilität der verschiedenen Bearbeitungen. Bildet die ursprüngliche Dichtung mit einem unschuldig leidenden Hiob, der Gottes Schickungen ohne Leidenstheologie, aber auch ohne Schuldzuweisung gegenübersteht, den gegebenen Ausgangspunkt der Entwicklung, so sei diese zunächst durch die Elihureden ergänzt worden. Sie erklärten nun Hiob zum Schuldigen und verteidigten Gottes Gerechtigkeit im Sinne traditioneller Weisheit. Eine solche Position konnte ohne Selbstwiderspruch nur vertreten werden, solange Hiobs Rechtgläubigkeit noch nicht durch die Fortschreibungen der Majestäts<sup>17</sup> und Gerechtigkeitsredaktion<sup>18</sup> herausgestrichen wurde. Aus der argumentativen Abfolge der makrokompositionellen Struktur ergibt sich für W. die weitere Reihenfolge der Bearbeitungen. So ergänze der Niedrigkeitsbearbeiter den Gedanken der kreatürlichen Sündhaftigkeit des Menschen. Dadurch wird die weisheitliche Polarität von Frevlern und Gerechten, wie sie auch die Elihureden bestimmt, ins anthropologisch Grundsätzliche überstiegen. Darauf reagiere die Majestätsredaktion, dem Schlußtext der Niedrigkeitsredaktion in Hi 25 folgend, im 26. Kapitel. Sie stehe sachlich mitten zwischen deren negativer Anthropologie und dem weisheitlichen Optimismus der Elihureden. Der ursprünglichen Dichtung am nächsten sehe sie den Menschen vor der Unbegreiflichkeit und seiner Weisheit an die Gottesfurcht und

<sup>16</sup> Zur *ursprünglichen Dichtung* gehören nach WITTE Kap. 3,1\*-13\*.17-26; 4,1-11; 5,1-5a**α**b.6-9.11-21.23-27; 6,1-10\*.11-13.15-26.28-30; 7,1-20a**β**b.21a**β**b; 8,1-6a**α**b.7-22; 9,1[...].15-28.30-35; 10,1-22; 11,1-5.7\*.10-20; 12,1-3a; 13,3-16.18-27a; 14,1\*.2.5a.6.7a-12\*.13\*-22; 15,1-10.17.20-28a.29.30a**β**b.32-35; 16,1-22; 17,1-4.6f.11-16; 18,1-4a**β**b.5-21; 19,1-12.13-27; 20,1-23a**β**b.24.25f.\*.27-29; 21,1-17a.18-21.23-34; 22,1-11.13-16.19-23.26-30\*; 23,1-17; 24,1[...].2-4.10-12; 27,1-6\*; 29,2-16.21-25a; 30,1a\*.9\*-31; 31,4-10.13f.16f.19-22.24-27.29-32.35-37; 38,1-18.21-27.29-41; 39,1-12.19-25.26-30\* [...]. Vgl. S. 191 und 231-238.

<sup>17</sup> Vgl. Hiobs Bekenntnisse zur Majestät Gottes in 26,1-14; 27,11f. und zur verborgenen Weisheit Gottes in 12,7-13,2; 28,1-14.20-28; 29,1. Das erstere bereitet in Kap. 26f. inhaltlich das letztere in Kap. 28 vor.

<sup>18</sup> Auf sie gehen Hiobs Bekenntnisse zur Macht des Schöpfers in 9,5-14 und seiner Gerechtigkeit in 24,13-25 und 27,7-10.13-23 zurück. Mit dem letzten nimmt der Redaktor eine Korrektur an der Vorstellung der verborgenen Weisheit vor, wie sie sowohl der ursprünglichen Dichtung als auch der Majestätsredaktion eigen ist.

seine relative Einsicht gewiesen. An diesen letzten Gedanken knüpft die Gerechtigkeitsredaktion an und unterstreicht den Glauben an eine innerweltliche Gerechtigkeit Gottes, vor allem mit Blick auf ihren strafenden Charakter. Ohne daß ein eschatologischer Ausblick begegnet, kommt dabei dem Tod und der Art des Sterbens eine wichtige Signalfunktion zu.

Über diese hier angedeutete Profilierung der einzelnen Wachstumsstufen im Rahmen einer Gesamtlösung hinaus leistet die Arbeit von WITTE insofern einen wichtigen Beitrag zur Forschung, als sie sich um eine literar- und theologiegeschichtliche Verzahnung der Redaktionen mit weiteren frühjüdischen Überlieferungen bemüht. So weist er auf die Verwandtschaft der Niedrigkeitsbearbeitung zu den Niedrigkeitsdoxologien (1QS 11,9-20) und den Lobliedern (1QH) der Qumrangemeinschaft hin, so daß er diese Schicht des Hiobbuches als protochassidisch anspricht und ins frühe 3. Jh. v.Chr. datiert (194–205). Die Majestätsredaktion siedelt er im Umfeld einer Jerusalemer Weisheitsschule des ausgehenden 3. Jh.s und theologiegeschichtlich zwischen Prv 8 einerseits und Sir 24 bzw. Bar 3 andererseits an.<sup>19</sup> Möglicherweise gehört sie ins Umfeld von 11QPs<sup>a</sup>18 (205–215). Das heute vorliegende Hiobbuch erweise sich insgesamt als »ein literarisches Produkt einer Krisenzeit« (220), die am Ende des Perserreiches und zu Beginn des Hellenismus, also innerhalb des 3. bis zum Anbruch des 2. Jh.s, das palästinische Judentum erfasse. Damit rückt W. die Entstehung des Buches nach DELL (Mitte des 4. Jh.s) nun bis an die Grenzen des zeitlich Vorstellbaren. Behält er recht, so erwiese sich das dunkle 4. und 3. Jh. als eine eminent dynamische und für den israelitisch-jüdischen Glauben bedeutsame Zeit.

### 3.3. Die Elihureden

Nachdem bereits die rabbinische Diskussion des 14. und 15. Jh.s Bedenken an der Zugehörigkeit der Kap. 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 allem durch H. M. Stuhlmann (1804) und M. W. L. De Wette (1807 ff.).<sup>20</sup> So verwundert das unvorbereitete Auftreten Elijus, das auch nach der Abschlußrede

<sup>19</sup> Vgl. dazu die Auslegung von Hi 28 mit einer literarischen und geistesgeschichtlichen Einordnung bei J. VAN OORSCHOT, Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten *חַיִּימוּת*, in: W. A. M. BEUKEN (ed.), *The Book of Job* (BETHL 94), Leuven 1994, 182–201.

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

Hiobs in Kap. 28–31 überrascht. Und selbst im Nachhinein bleiben sowohl seine Reden als auch seine Person unerwähnt, da weder die Gottesreden noch der Epilog in 42,7ff. auf sie eingehen. Immer wieder wird auch darauf hingewiesen, daß die sechs Kapitel störend zwischen die Herausforderungsrede Hiobs und die Antwort Jahwes treten, und besonders der Hymnus Elihus in 36,26-37,24 greife der Gottesrede vor (DE WILDE, 2f.) und müsse als redaktioneller Übergang angesehen werden. Bis heute werden wiederholt formale Eigentümlichkeiten angeführt, zu denen DE WILDE (3f.) etwa die Weitschweifigkeit, das Zurücktreten der vorher zu findenden Metaphorik, den schon von DRIVER-GRAY<sup>21</sup> vermerkten abweichenden Wortschatz, die prozentual höhere Zahl von Aramaismen und die teilweise wörtlichen Bezugnahme auf die Freundesreden zählt. Auch der vergleichsweise schlechtere Textzustand spricht nach DE WILDE für eine »gestufte Geschichte der ältesten Texte« (4). Formgeschichtlich fand schon FOHRER<sup>22</sup> in der Anknüpfung an den »Vortrag des Weisheitslehrers« ein Spezifikum der Elihureden. H.-M. WAHL (143–155; 205f.) spricht in seiner Monographie von homogenen Einzelreden, die zwar der Vorlage des Buches formal angepaßt seien, sich jedoch durch den Aufbau und die neue Rahmengattung des »weisheitlichen Lehr- und Erbauungsmonolog(s)« von der dialogischen Wechselrede der Kap. 4–31 deutlich unterscheiden.

Die aufgeführten Argumente begründen für Rowley (12f.; 206), Hesse (11), De Wilde (2–5), Van Selms (II 233f.), Maag (204–215), Vermeylen (23f.), Clines (LVIII f.), Dell (197f.), Gross (7; 112ff.), Mende (3 u.ö.) und Wahl (172ff.; 204–207) die Zuweisung der Reden zu einem späteren Verfasser. Dabei rechnet DE WILDE wie bereits bei den Freundesreden mit erheblichen Umstellungen gegenüber der ursprünglichen Fassung.<sup>23</sup> MAAG findet im Verfasser der Elihureden den theologisch subtilen »Vertreter des synagogalen Schicksalsglaubens« (204) seiner Sekundär-Rezension C am Werk. Anders als sein Vorgänger, der Korrektor der Rezension B (s. u.), will er durch überlegene Weisheit argumentativ überzeugen und den Zweifler innerlich überwinden. Dazu ersetzt er die gewalttätige Gottesrede in Kap. 40f. durch Elihus Monolog und die erzwungene Kapitulation Hiobs in 42,1-6 durch 40,3-5. Inhaltlich

<sup>21</sup> S. R. DRIVER – G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job* (ICC 14), Edinburgh (1921) 1950, XLff.

<sup>22</sup> Das Buch Hiob (KAT XVI), Gütersloh 1989, 41.

<sup>23</sup> So rekonstruiert er folgende Abfolge: Einleitung – 31,40c; 32,1-5; Erste Rede – 32,6-9.15-17.11-14.18-22; 33,1-3.5f.4.7-30; Zweite Rede – 34,1f.4-13; 12,7-10; 34,14-19.25a.21-24.25b.20.26-37; Dritte Rede – 35,1; 33,31-33; 35,4.2f.5-16; Vierte Rede – 36,1-25; Schlußhymnus – 36,26.29f.27f.31-33; 37,1-15.17.16.18-24. Als Glossen scheidet er 32,10a und 34,3 aus.

ergänze der Verfasser »die Schicksalstheologie der Freunde um das Argument der verpaßten Gelegenheiten zur Einkehr und Umkehr und um das Element der Heilsträchtigkeit des Leidens« (211). Elihu kommt als Vertreter synagogaler Theologie damit die Rolle zu, die in der ursprünglichen Dichtung Jahwe einnimmt.

VERMEYLEN (23f.; 72-79) weist die Elihureden mitsamt der zweiten Gottesrede, der ihr folgenden Antwort Hiobs und einzelner kürzerer Zusätze in 3,16; 6,14; 28,7f.15-20.22.28; 39,17 und 40,1f. einer vierten Phase der Entstehung des Hiobbuches zu. In großer inhaltlicher Nähe zu den Freundesreden wird ein erneuter Versuch unternommen, Hiob von seinen frevlerischen Anklagen abzubringen. Im Ton schärfer geworden, läßt die zweite Rede Gottes Hiob nur noch den Weg in die völlige Unterwerfung, hierin den von V. unterstellten Lesern in der Epoche des Hellenismus am Ende des 3. oder beginnenden 2. Jh.s ein Vorbild gebend: Es gilt angesichts der Versuchungen dieser Zeit, treu zu Jahwe zu stehen, da seine Weisheit und Größe alles menschliche Verstehen übersteigt. V. begründet seine zeitliche Einordnung mit der inhaltlichen Nähe dieser Schlußredaktion des Hiobbuches zur Botschaft des Siraciden und erkennbaren Beziehungen der Elihureden zu den Büchern Tobit und Baruch.

TH. MENDE nun versucht in ihrer Trierer Diss. aus dem Jahr 1989 nichts Geringeres, als die Problematik der Elihureden mittels einer redaktionsgeschichtlichen Gesamtlösung zum Hiobbuch zu entwirren. Damit unterstreicht sie, wie bereits Maag, Vermeylen und nachfolgend Witte, die Notwendigkeit eines Fortschreitens der diachronen Erklärung des Hiobbuchs von isolierten Einzeluntersuchungen zu kohärenten Gesamtthesen. Ob durch ihr Vorgehen die Grenzen der literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Urteilskraft überschritten werden, muß anhand des vorgelegten Versuchs geprüft werden. M. stellen sich die Elihureden als uneinheitliche Größe dar<sup>24</sup>, was nicht zuletzt der tiefere Grund für die oft abwertenden Urteile zu Form und Inhalt sei. Mittels einer methodisch isolierten literarkritischen Analyse (15-143) der Kap. 32-37 zerlegt sie die Reden in einen Grundbestand mit drei nachfolgen-

<sup>24</sup> Nach H.H. Nichols, *The Composition of the Elihu Speeches*, *AJSL* 27 (1911) 97-186, reüssierte die These von der Uneinheitlichkeit der Reden in modifizierter Form wieder durch D.N. Freedman 1968 (ein Autor verfasse drei oder vier separate Reden, die als systematische Überarbeitung je einem Redegang zugeordnet werden sollten) und dann mit noch spekulativeren Hypothesen fortgeführt durch G.W. Martins 1972 (vgl. die ausführliche Darstellung auch zu Jastrow, 1920, und Irwin, 1937, bei Mende, 6-12; zu Martens auch Wahl, 21f. und Appendix).

den Bearbeitungen.<sup>25</sup> In subtilster Differenzierung wird jeder Adressaten-, Stimmungs- und Aussagewechsel registriert und zusammen mit teilweise auch textkritisch zu klärenden Auffälligkeiten<sup>26</sup> zum Anlaß literarkritischer Aufteilungen genommen. Die Entscheidungen erscheinen dabei an verschiedenen Stellen höchst fragwürdig. Die partiell ausgesprochen kleinteiligen Zuweisungen lassen M. Kriterien gewinnen, die gesamte Genese des Hiobbuches zu enträtseln. Dabei leitet sie die Annahme, daß auf Grund der weitgespannten theologischen Ziele der ursprünglichen Elibhureden ihr Verfasser kaum als »bloßer Interpolator« (143) verstanden werden könne. Vielmehr betätige er sich als Redaktor des gesamten Hiobbuches, was in gleicher Weise für die drei folgenden Bearbeiter zutrefte.<sup>27</sup> Dabei erweitere und vertiefe der Verfasser der Elibhureden die Thematik der ursprünglichen Hiobdichtung. So leidet nun Hiob nicht allein unter dem ungerechten Gericht seines Gottes, sondern zudem unter dem sichtbaren Segen des Frevlers. Gottes Gerechtigkeit steht damit in einer doppelten Krise, da weder die Rettung des Gerechten noch die Bestrafung des Gottlosen erlebt werde. Erhoffe die Dichtung das erstere im

<sup>25</sup> Dem *Grundbestand* weist sie 32,2f.6-14 (Prosaerleitung mit Einführungsrede); 33,1-15α.b.16-30 (Rede an Hiob); 34,2-6.10b-15.21-24.26-29a; 36,5-7α.b.8-12.15.22f. (Rede an die Freunde) und 37,23 (Abschluß), dem *ersten Bearbeiter* (*B*<sup>1</sup>) 34,1.16-20.25.33; 35,2.3b; 36,1.13f.16-21.24-33; 37,14f.17-22, dem *zweiten* (*B*<sup>2</sup>) 32,4; 33,31-33; 34,7-10a.34-37α.b; 35,1.3a.4-8.12-16; 37,24 und dem *dritten* (*B*<sup>3</sup>) 32,1-5.15-22; 34,29b-32; 36,2-4; 37,1-3.5-12a (ohne *מסבות* und *לפעלם*). 12bβ.13 zu. Daneben verbleiben als nicht weiter zuzuordnende *Glossen*: 33,15aβ; 34,37aβ; 35,9-11; 36,7aβ; 37,4; *מסבות* in 37,12aα; *ציום* *לפעלם כל אשר יצום* in 37,12aβb und 37,16 – vgl. die Übersicht S. 139f.

<sup>26</sup> Vgl. dazu etwa die Analyse des 24. Kapitels (155 ff.), mit bedenkliehen Bemerkungen zum Verhältnis von Text- und Literaturkritik (159).

<sup>27</sup> Zur Redaktionsgeschichte des Hiobbuches insgesamt vertritt MENDE folgende Vorstellung: Eine *ursprüngliche Hioblegende* findet sie in der weisheitlichen Lehrerzählung in 1,1-4a.5αγ.b.13a.14-17.20.21αβ.22 und 42,11αβ.b (das exemplarische Verhalten des Gerechten im Leid; ohne Janenamen; S. 274). Zur *ursprünglichen Hiobdichtung* gehören 1,1-4a.5αγ.6-12.13a.14-17.20-22; 2,11α.b (S. 274); 3,1-3.7-9a.10-13.16.25f. (S. 249); 4-20 (Die Kap. 4-18.20 werden von ihr nicht untersucht) 23,1.3-7.10-15 (S. 185); 38,1.3-6.16-21.31-33.39f.41\*; 39,1.3f.9.11f.26-28; 40,3-5 (S. 241) und 42,10α.b.11f.16f. (S. 274). In den Bereich der grundlegenden Überarbeitung des Hiobbuches durch den *Verfasser der primären Elibhureden* fallen in der Rahmenerzählung 1,4b.5aβ.13b.18f.; 2,1-10.11aβ(?).12f.; 42,7-9.13-15, in der Klage Hiobs 3,4.6.20.23, in den Hiobreden 19,25.27a; 21,1-9.11-14.17a.18-27.29-33a.34; 23,2 (3-7.10-15 vom Hiobdichter übernommen). 16f.; 24,1-5αβ.9.12f.22f.25; 27,2-6 und in den Gottesreden 38,2.8f.11-14.22-27.34-36; 39,5-8.13-24.29f.; 40,1f.; 42,3aβ.b-6. Auf den *ersten Bearbeiter der Elibhureden* (*B*<sup>1</sup>) gehen 3,5.14f.17-19.21f.24; 29,2-11.21-25a; 30,9-11.16-19.24-31; 40,6-8.12-15a.16-18.20f.23-32; 41,1-3; 42,1-2, auf den *zweiten* (*B*<sup>2</sup>) 21,15f.; 22,1-7.9-16.19-28; 23,1.8f.; 24,5aγ.b.6-8.10f.14-17.21; 25,1-6; 26,1-4; 29,12-20; 30,1-3a.4-8.20-23; und auf

Rahmen der Vollendung von Schöpfung und Geschichte (Hi 38f.\* interpretiert auf dem Hintergrund der Priesterschrift, 386–389), so ergänze die primäre Elihuredaktion innerhalb desselben Gesamtrahmens den Gedanken der göttlichen Erziehung in der Geschichte. Das dort erfahrbare Leid rufe Gerechte wie Frevler zur Umkehr und diene so ihrer Bewahrung im Endgericht (327–397). Diese Antwortversuche versteht M. als Teil des exilisch-nachexilischen Ringens um Jahwes Gerechtigkeit (398–427). Die erste Bearbeitungsschicht (B<sup>1</sup>) aus der Zeit zwischen Antiochus III. und dem Antiochus IV. lege bei gleichem Grundverständnis den Schwerpunkt stärker auf die »gläubige(n) Bewältigung der den Menschen gegenwärtig bedrängenden Leiden« (428), worin M. die ehemals reichen, nun aber machtlos und arm gewordenen Gerechten des 2. Jh.s zu erkennen meint (429). Für die zweite Bearbeitung (B<sup>2</sup>) stelle sich die gleiche Problematik in verschärfter Form. Die auf Grund ihrer antihellenistischen Haltung marginalisierten Frommen beklagen resignierend die Nutzlosigkeit aller Frömmigkeit und rufen damit den Widerstand traditionell dtr Kreise hervor. B<sup>2</sup> unterstreicht im Rahmen des bestehenden Buches die »weltranszendente Größe« Gottes, dem weder die Resignation am Rand des Unglaubens noch die hilflose Repetition der überlieferten Sätze angemessen sei (430). Mit B<sup>3</sup>, der dritten Bearbeitung, sieht M. den Leser dann in die Zeit Antiochus IV. versetzt, die das Schweigen Gottes als Reaktion auf die Unbußfertigkeit im Volk zum Thema macht. Den mitleidenden Frommen tröstet der Bearbeiter mit dem Hinweis auf Jahwes bleibende Herrschaft und mit dem Glauben an die Auferstehung der Toten (431f.). Zeitlich und sachlich liegen die Bearbeitungen also nahe beieinander und fügen dem Grundkonzept der Dichtung bzw. ihrer ersten Überarbeitung durch den Verfasser der ursprünglichen Elihureden nur jeweils spezifische Nuancen hinzu. Mithin verbleiben neben den methodischen Anfragen an eine derart isolierte und stark differenzierende Literarkritik zusätzliche Bedenken, ob diese engräumige Redaktionsgeschichte mit ihren einzig an Hi 32-37 entwickelten Kriterien in der Lage ist, die Entstehung des gesamten Hiobbuches zu erklären.

Die Monographie von H.-M. WAHL wendet sich wie bereits Mende (3ff.) gegen die seit Gregor dem Großen bis in unsere Tage immer neu zu findende formale und inhaltliche Abwertung der Elihureden. Dabei führt er *in praxi* vor, daß literarkritische Urteile nicht zu Werturteilen werden müssen. Vielmehr bieten die Reden nach W. eine eigenständige und noch über die Gottesreden und den Epilog hinausgehende Lösung des Hiobproblems an. Sie zeigen

---

den dritten (B<sup>3</sup>) 3,9b; 19,7.12.14bβ.15a.20.22.26.27b.29aβ; 22,8.17f.29f.; 24,18α.b.19-20.24\*; 26,5-14; 27,1.7.8αα.b.9-23; 28,1-28; 29,1; 30,12-15; 31,1-37.40b; 38,15.28-30.37f.; 39,10.25; 40,9-11.19; 41,4-26 zurück (vgl. dazu S. 275f.).

den gerechten und unverfügbaren Schöpfergott, der gerade durch das Leiden dem sündigen Menschen zu einer lebendigen Gottesbeziehung helfen will. Durch Zurechtweisung zur Einsicht und auf dieser Weise zu Gott zu finden – so verbindet die Leidenspädagogik Elihus die den einzelnen und die Gemeinschaft treffende gerechte Vergeltung Gottes mit dessen gnädigem Willen. Der spätestens vor seinem nahen Tod durch einen Mittlerengel<sup>28</sup> zur Wirklichkeits-erkenntnis befreite Mensch (33,23ff.) wird neu zum Leben erblühen. Daneben setzt sich W. (Teil IV) unter Hinweis auf den kunstvollen Aufbau und die »klimaktische Argumentation« für die andernorts formkritisch<sup>29</sup> oder literarkritisch<sup>30</sup> bezweifelte Einheitlichkeit der Reden ein.

Zu einer anderen Sicht derselben Kapitel kommt die zunehmende Zahl von Auslegern, die wie HABEL (36f.) in den Elihureden einen integralen Bestandteil des ursprünglichen Hiobbuches sehen. Die Reden bereiteten danach als »anticlimax« die Theophanie vor, indem der von Hiob geforderte »arbitere« auftrete<sup>31</sup> und so an Gottes Stelle den irdischen Dialog im Sinne der Orthodoxie beende. HARTLEY (29) fügt dieser Erklärung die Thesen FREEDMANS hinzu und sieht in der Bezugnahme auf die vorangegangenen Fragen Hiobs aus dem Dialog<sup>32</sup> dessen Vorbereitung auf die Antwort Gottes.<sup>33</sup> Bei gleicher Position in der Verfasserfrage erkennt MCCABE den Worten Elihus eine Brückenfunktion zwischen den Herausforderungsreden Hiobs und den Gottesreden zu. Als Wiederholung der Argumente aus den Freundesreden dokumentierten sie deren Scheitern und führten zugleich durch den Hymnus in Kap. 36f. antizi-

<sup>28</sup> Die Gestalt des מְלִיץ, eines himmlischen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, bestätigt in ihrer Singularität innerhalb der ATs die Elihureden als jüngeren Teil des Hiobbuches (WAHL, Teil V und S. 206f.).

<sup>29</sup> WESTERMANN, Der Aufbau des Buches Hiob (CThM 6), Stuttgart <sup>3</sup>1978, 133–141, rekonstruiert einen ursprünglichen Aufbau der sekundären Reden. Ähnlich argumentiert FOHRER, Studien zum Buche Hiob (1956–1976) (BZAW 159), Berlin <sup>2</sup>1983, 94ff., und ders., a. a. O., 445ff.

<sup>30</sup> Vgl. Anm. 24. Auf die Untersuchung von Mende geht Wahl noch nicht ein.

<sup>31</sup> H. D. BEEBY, Elihu, Job's Mediator?, SEAJT 7 (1965) 33–54, verbindet diese Sicht mit der Forderung, die Elihureden primär im Kontext des Eides Hiobs (Kap. 31) und der Gottesreden auszuliegen.

<sup>32</sup> Vgl. D. N. FREEDMAN, The Elihu Speeches in the Book of Job, HTR 61 (1968) 51–59. So beziehe sich Kap. 32f. besonders auf Kap. 12–14, Kap. 34 auf den 3. Redegang, Kap. 35 auf den 2. und 3. Redegang und Kap. 36f. auf die Gottesrede in Kap. 38.

<sup>33</sup> J. W. MCKAY, Elihu – A Proto-Charismatic?, ET 90 (1979) 167–171, und S. HEMRAJ, Elihu's Missionary Role in Job 32–37, BB VI/I (1980) 49–80, unterstreichen die seelsorgerliche Bedeutung Elihus als Mittler Gottes, bevor es zur heilenden Begegnung mit Jahwe komme.

pierend zum eigentlichen Höhepunkt des Buches. Die formalen und stilistischen Eigenheiten der Kapitel erklärten sich nach diesen Auslegern als bewußtes Mittel des *einen* Dichters zur Charakterisierung der Elihugestalt. Die sog. späten Aramaismen ließen sich auch »on the basis of earlier Semitic linguistic usage« (HABEL, 36) verstehen. Eine Variation dieser Erklärungsversuche liefert GORDIS, indem er die Elihureden einer späteren Lebensphase des Dichters zuweist. Stilistische Unterschiede ließen sich dann als Folge eines gereiften Stils verstehen (546–553). Das biographische Konstrukt sichert die Einheitlichkeit und soll die formalen und inhaltlichen Unterschiede integrieren, ohne (hoffentlich) ihre angemessene Würdigung zu verhindern. Einen Schritt weiter geht BAKON und macht Elihu zum bisher unbekanntem Dichter des gesamten Hiobbuches.

### 3.4. Die Gottesreden und Hiobs Antworten

Begegnung oder »Vergegnung«, not-wendende Antwort oder »magnificent irrelevance«<sup>34</sup> – so lauten die widersprüchlichen Urteile über die Reden Jahwes »aus dem Wettersturm«. Zusammen mit dem inhaltlichen Wert und der formalen Qualität wird bis heute die ursprüngliche Zugehörigkeit zur Dichtung und ihre Einheitlichkeit kontrovers diskutiert. Nachdem die Stimmen fast verstummt sind, die ein Ende der Dichtung nach den Herausforderungsreden Hiobs in Kap. 29–31 postulieren<sup>35</sup>, variiert HESSE diese grundsätzliche Bestreitung einer ursprünglichen Gottesrede. Obwohl er aus dramaturgischen und theologischen Gründen die Notwendigkeit einer Reaktion Gottes bejaht, endet die Dichtung seiner Meinung nach mit einer wortlosen Theophanie Jahwes. In dieser existentiellen Begegnung bestätige sich nicht allein die Unschuld Hiobs, sondern verstummen auch all seine Fragen, ohne daß eine verbale Antwort an die Stelle der alten, ausgehöhlten Satz Wahrheiten tritt. Die Fragwürdigkeit eines derartigen Modells unterstrichen zuletzt KEEL (15–24) und VAN OORSCHOT (21–49; Appendix) mit dem Hinweis auf Hiob als Problemträger, der Unangemessenheit einer Trennung in existenzielle und essentielle Aspekte innerhalb des altorientalischen Kontextes und einem Aufweis der Bezüge zwischen Kap. 3–31 als Frage und der bzw. den Gottesreden als Antwort.

<sup>34</sup> So urteilt C. J. BALL, *The Book of Job*, Oxford 1922, S. 2.

<sup>35</sup> Vgl. dazu zuletzt J. VAN OORSCHOT, *BZAW* 170, 3<sup>3</sup> und 47<sup>103</sup>.

Als Gegenpol zur Bestreitung jeglicher Gottesreden verteidigen zahlreiche neuere Ausleger wie GORDIS<sup>36</sup>, KUBINA, HABEL und HARTLEY den vorliegenden Textbestand als einheitlich. Trotz zugestander »Anhaltspunkte . . . , die eine Aufteilung in verschiedene Einheiten . . . nahelegen« (30), sieht KUBINA in Kap. 40ff. denselben Gestaltungswillen am Werk wie in der unstrittig ursprünglichen ersten Gottesrede (38f.).<sup>37</sup> Das Hauptgewicht der Argumentation trägt jedoch die Erhebung einer einheitlichen Struktur von Reden Gottes und Antwort Hiobs (119–121), die erst in der Zweipoligkeit das ursprüngliche Konzept des Dichters erfasse. Dem Handeln Jahwes in der Natur (38f.) stelle der Verfasser dessen Walten in der Geschichte (40, 6ff.) gegenüber, auf dem auch der wesentliche Akzent liege.<sup>38</sup> Dabei werde Hiob als dem Urbild der gegen Gott rebellierenden Menschheit (159) in den Gestalten von Behemoth und Leviathan der Spiegel vorgehalten. Gottes Antwort soll als Gericht über alle gottfeindlichen Mächte verstanden werden. Dem Chaos und »Non-sens« (154) setzt Gott seinen geschaffenen und immer wieder zu schaffenden Kosmos samt dessen universalen Sinn entgegen. Die Dichtung führt aus Verzweiflung und Krise über Gottesferne und Gericht zur Gottesgemeinschaft und entwirft damit nach KUBINA (151) eine mit dem Jahwisten oder der Priesterschaft vergleichbare Geschichtskonzeption. Innerhalb der so verstandenen zweipoligen Struktur werden literarische Auffälligkeiten funktional erklärt<sup>39</sup> oder eine Ausscheidung mit dem Grundsatz abgelehnt, sich im Zweifel für die literarische Integrität zu entscheiden (30).

Gegen eine offene oder verdeckte Umgehung der literarischen Probleme durch eine vorkritische Auslegung des vorgefundenen Textes wendet sich VAN OORSCHOT in seiner Monographie *Gott als Grenze*, da der Text selbst zur literarkritischen Urteilsbildung nötige. Die bis *dato* angebotenen Lösungen subsumiert er unter fünf Modellen und wägt in ihrer Beurteilung unwahr-

<sup>36</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung in VAN OORSCHOT, 248f.

<sup>37</sup> Sie weist auf gemeinsames Vokabular (115f.) und gleiche Stilmittel (116–119) hin.

<sup>38</sup> Vgl. GORDIS, 562ff.: Er erkennt in der ersten Rede die schöpferische Kraft Gottes in der vom Menschen unabhängigen Schöpfung und in der zweiten seine schöpferische Freude an den für den Menschen gefährlichen und widerlichen Geschöpfen. – und HARTLEY, 32f., in anderer Durchführung: Die erste Rede wende sich gegen Hiobs Zweifel am gerechten Weltregiment Jahwes und die zweite fordere Hiob zur Kapitulation angesichts des allmächtigen Weltenherrschers auf.

<sup>39</sup> So gelten 40,1 und 40,6f. oder 40,3 und 42,1 nicht als literarkritisch relevante Wiederholungen sondern als gestalterisches Mittel des Verfassers innerhalb der Doppelstruktur. Im Ansatz gleich, wenn auch in der Durchführung abweichend, formuliert HABEL (528) zu 40,1f.: »Pivotal point between the two balanced speeches«.

scheinliche und wahrscheinlichere Antworten ab.<sup>40</sup> Dabei bestätigt sich ihm die Zusammengehörigkeit der ursprünglichen Dichtung in Hi 3-31\* mit einer Gottesrede und zugleich die theologische Verschiedenheit der Antwort Jahwes von den Positionen der Freunde Hiobs. Skeptisch beurteilt er die Integrität der jetzigen Kap. 38,1-42,6, da 40,1 als erneute Redeeinleitung innerhalb einer Gottesrede auch als Stilmittel unverständlich bleibe. Eine Heilung des Textes sei durch die bloße Streichung von 40,1 nicht zu erreichen, da 40,2 nicht als Abschluß der ersten Gottesrede in Frage kommen.<sup>41</sup> 40,2 finde seine inhaltliche und funktionale Fortsetzung in 40,8-14. Weiter lasse sich Hiobs Reaktion in 40,3-5 kaum als Antwort auf 40,2 und d. h. als Verzicht auf die Herausforderung zum Rechtsstreit vor der Behandlung der Thematik in 40,8-14 verständlich machen. Die Abschnitte über Behemoth (40,15-24\*)<sup>42</sup> und Leviathan (40,25-41,26)<sup>43</sup> versteht er als redaktionelle Ergänzungen.<sup>44</sup> Die Antworten Hiobs lassen sich nach v. O. nicht zwei verschiedenen Ebenen zuweisen, sondern ergänzen einander inhaltlich und strukturell. In der *ursprünglichen Gottesrede*, 38,1-18.21-27.29-39,12.19-27\*.28\*.29f.; 40,2.8-14 verteidige Gott seine Freiheit und Unverfügbarkeit sowohl gegen die durch die Freunde repräsentierte Tendenz damaliger Weisheitstheologie, die undialektisch das Weltgeschehen und Gottes Willen gleichsetze, als auch gegen den Protest Hiobs, der die

<sup>40</sup> *Modell A* bestreitet sowohl die Ursprünglichkeit einer Gottesrede als auch die einer Antwort Hiobs (Volz, Kuhl und Hesse). *Modell B* verteidigt den überlieferten Text als ursprünglichen Abschluß der Dichtung (u. a. Weiser, Terrien, Gordis, Kubina, Habel und Hartley). *Modell C* findet in zwei parallelen Reden mit jeweils folgender Antwort Hiobs die primäre Konzeption, die sich nur durch eine oder mehrere geringfügige Erweiterungen vom jetzigen Text unterscheide (Stier, Keel oder Westermann, Ruprecht). *Modell D* rekonstruiert mit 38f.\* den ursprünglichen Bestand. Ihm sei keine verbale Reaktion Hiobs gefolgt (Schmid und Maag). *Modell E* findet sich in drei Spielarten und rekonstruiert eine ursprüngliche Rede mit einer Antwort Hiobs (Budde, de Wilde; Driver und Gray; Duhm, Würthwein, Hölischer, Fohrer und van Oorschot). Im Anhang der Arbeit (231–259) finden sich 21 wesentliche Ausleger mitsamt ihren literarkritischen und theologischen Urteilen zusammenfassend dargestellt.

<sup>41</sup> Mit der Frage nach Hiobs Herausforderung zum Rechtsstreit wird ein neuer Aspekt eingeführt, so daß sich eine inhaltliche Zäsur zu 39,30 ergibt. Zur Literarkritik VAN OORSCHOTS vgl. zusammenfassend S. 10–17; 147–191.

<sup>42</sup> Als ursprünglich selbständige Naturbeschreibung findet der Abschnitt ergänzt um V. 19f. und V. 24 Eingang in die Gottesrede.

<sup>43</sup> Eine Bildung mit Blick auf die vorhandene Gottesrede, wobei 41,1-4 eine Brückenfunktion zwischen 40,25-32 und 41,5ff. zukomme.

<sup>44</sup> Für die sekundäre Abfassung spreche die formale Eigenart: In 38f. findet sich ein typischer Wechsel von Beschreibungen und sie beherrschenden rhetorischen Fragen. In 40,15ff. treten die rhetorischen Fragen gehäuft im ersten (40,25-32) und die beschreibenden im zweiten Teil auf (41,5-26). Die funktionale Zuordnung von Beschreibung und Frage fehle.

eigenen Erfahrungen zum Maßstab der Bewertung des Handelns Gottes mache. In dieser Frontstellung markiere die Reaktion Gottes die notwendige Grenze zwischen dem Menschen als Geschöpf und Gott als dem Schöpfer. Dabei anerkennt die *Antwort Hiobs* in 40,3-5; 42,2,3a\*.b.5f. die Verborgenheit Gottes, die sich ihm erst in der Begegnung mit diesem erschloß. Der durchschaute Gott Hiobs und der Freunde war der notbringende Gott.<sup>45</sup>

Bei gleichem Grundmodell sieht DE WILDE (S. 8f.11-13) mit der Ausscheidung von 41,5-26<sup>46</sup> und der Korrektur einer durch diesen Zusatz erfolgten Umstellung die ursprüngliche Gottesrede in 38,1-39,30; 40,15-41,4; 40,2.8-14 wiederhergestellt.<sup>47</sup> Darauf antworte Hiob in 40,3-5; 42,2.3b.5f. mit dem Bekenntnis seiner Kreatürlichkeit. Weitergehend und mit grundsätzlich anderem Verständnis präsentiert VERMEYLEN eine Gottesrede in 38,1-41; 39,1-16.18-30 und eine Entgegnung Hiobs in 40,3-5 als Teil der ursprünglichen Dichtung. Nach seiner Rekonstruktion (s.o. Anm. 14) bestätigt die Jahwerede die Position der Freunde und führt Hiob die Großartigkeit und Vielfalt der Schöpfung und Gottes vollkommene Freiheit vor Augen, so daß sich Hiobs ganzer Hochmut und Stolz erweise. Darin werde nichts weiter als die traditionelle Theologie der vorexilischen Propheten, des Dtn und der dtr Literatur vertreten. Sie protestiert hier gegen eine willkürliche Gnadentheologie, die Gottes Wohlwollen ohne jedes erkennbare Kriterium zugeteilt sein läßt. V. zeichnet die Auseinandersetzung in Konflikte der Gemeinde des zweiten Tempels ein. Einer radikalen, ins Unglück gefallenen Gruppe von »Orthodoxen«, die ihr Leid auf dem Hintergrund ihres Selbstverständnisses als fromme und sündlose Gemeinschaft völlig unverständlich findet, träten moderate Vertreter entgegen. Sie sähen in der unglücklichen Situation eine Strafe für die allgemein bei allen Menschen vorhandene Schuld.<sup>48</sup> Von ihr gelte es sich zu reinigen, so daß Gott den Menschen wieder neu herstellen könne, wie es der bekehrte Hiob erlebe. Die spontane Sympathie neuzeitlicher Leser für einen Hiob als *l'homme révolté*

<sup>45</sup> Zur Theologie der Gottesrede vgl. VAN OORSCHOT, 192-209. Zusammen mit Kohelet behandelt R. N. WHYBRAY knapp die herausragende Bedeutung der *Two Jewish Theologies: Job and Ecclesiastes*, University of Hull 1980.

<sup>46</sup> Die mangelnde Verbindung zur Rede durch 41,4 und die aufgeblähte, nichts Neues hinzufügende Beschreibung des Leviathans begründet die Ausscheidung.

<sup>47</sup> Einsprüche gegen die verbleibenden Behemoth- und Leviathanabschnitte weist WILDE zurück: Keine Überlänge; herausfordernde Fragen wie in Kap. 38f. finden sich auch hier; beschreibende Elemente begegnen durchgehend; 41,2f. bildet eine gute Überleitung zum Abschlußteil in 40,2.8-14. M. P. REDDY schließt ebenfalls im Rahmen einer Gottesrede die Behemoth- und Leviathanabschnitte den anderen Tierszenen an, verbindet dies allerdings mit einer gewagten und im Rahmen seines Aufsatzes ungenügend begründeten Rekonstruktion: 38,1-35.37f.; 39,1-12.27-30; 38,36.41; 39,26.13-25; 38,39f.; 40,15-24; 41,33f.1-9.10a.12-32; 41,10b.11; 42,3a; 40,7-14.2f.

<sup>48</sup> Vgl. die Niedrigkeitsredaktion bei WITTE.

gehe am Hiobbuch vorbei. Weder die Grundschrift noch andere Redaktionen ließen sich als Protest gegen die traditionelle Theologie der Gemeinde des zweiten Tempels verstehen. Vielmehr würden in ihrem Rahmen auf die existenziellen Herausforderungen ihrer Vertreter Antworten zur Präsenz Jahwes und seiner Gerechtigkeit versucht. V. legt damit nichts weniger als eine fundamentale Kritik an einem gängigen Interpretationsschema der Hiobexegese vor.

In anderer Weise gilt dies auch für den Gesamtentwurf MAAGS, der in scharfer Profilierung die unterschiedlichen Akzente der Kap. 38ff. voneinander abgrenzt und in ihnen sehr verschiedene Verfasser am Werk sieht. Die Gottesrede der ursprünglichen Dichtung in 38,1\*.2-39,2.5.19.26f. gewährt dem Rationalisten Hiob den langersehnten Trost. »Über die Brücke des sprachlosen Staunens« führt ihn die Rede Schritt für Schritt und für den Leser nachvollziehbar »zum Vertrauen gegenüber seinem Schöpfer und Schicksals Herrn« (117). Die eigene Finsternis der Sinnfrage (Kap. 3) erweist sich in der Erkenntnis des wahren Wesens Gottes als Mangel an Einsicht. »So genest Hiob an Jahwäs Fragen« (119). Derartiges vorgeführt, kann sich der Dichter nach M. eine Antwort Hiobs ersparen. Von dieser väterlich-pädagogischen Rede sei die barsche Entgegnung in 40,6.7a.8-14 mit dem nachfolgenden Bußbekenntnis in 42,1f.6 deutlich abzusetzen. Hier demonstriert der brutale und zynische Gott der Synagogentheologie seine gewaltige Übermacht. Die darin greifbare Sekundär-Rezension B ersetze so die ursprüngliche Rede und antworte damit weder auf die Ausgangsfrage Hiobs »*qua ratione?*« noch auf die ihm von den Freunden aufgedrängte »*qua iure?*« Pointiert kann M. formulieren: »So vergewaltigt der Korrektor die Dichtung mit derselben Brutalität, mit der er seinen Gott Hiob vergewaltigen läßt« (200). In der scharfsichtigen Konturierung der einzelnen Teile der Gottesreden liegt die unbestreitbare Stärke der Thesen M.s. Daß er dabei die synagogale Weisheitstheologie des 5. bzw. 6. Jh.s v.Chr. mit ins Spiel bringt, gibt seinen Überlegungen die in einer historisch interessierten Auslegung eigentlich selbstverständlich voraussetzende Tiefe. Ob sich die literar- und redaktionskritischen Entscheidungen mit ihrer antithetischen Auslegung einer pädagogisch-seelsorglichen Rede in 38f.\* und eines brutal-zynischen Machtwortes in 40,6-14 samt der These von unabhängig umlaufenden Fassungen des Hiobbuches bewähren, gilt es abzuwarten. In anderem Zusammenhang weist auch WITTE Hi 38ff.\* und 40,7-14 verschiedenen Textschichten zu. Korrespondiert in der *ursprünglichen Dichtung* der menschlichen Klage (Kap. 3) das Gotteswort aus Kap. 38f.\*, in dem der Aufschrei des leidenden Menschen angesichts des kosmologischen Mysteriums verstummt, so formuliere erst der *Niedrigkeitsbearbeiter* auf dem Hintergrund seiner kreatürlichen Sündenlehre die Unterwerfungsaussage Hiobs in 40,3-5 und 42,2-3\*.5f. Auf den *Gerechtigkeitsbearbeiter* gehe dann die Einfügung der

Rechtsthematik in 40,7-14 und die Umgestaltung zu zwei Gottesreden und zwei Antworten Hiobs zurück. Nun unterwirft sich Hiob in 42,1-6 der gerechten Schöpfermacht Gottes. In einer neuen Gesamthese begegnet hier MAAGS Unterscheidung *qua ratione* und *qua iure*.

Abschließend bleibt die Monographie von O. KEEL vorzustellen, die auf dem Hintergrund der altorientalischen Bildkunst einen wesentlichen Beitrag zur Deutung der Gottesreden leistet. Dabei macht er die häufige Ignoranz gegenüber dem von ihm dokumentierten Vergleichsmaterial mitverantwortlich dafür, daß die Erklärung der Gottesreden heutigen, vor allem naturwissenschaftlichen Denkvoraussetzungen verhaftet bleibe. Nach einer form-<sup>49</sup> und literarkritischen<sup>50</sup> Positionsbestimmung deutet er die erste Gottesrede aus dem Doppelaspekt von Zurückweisung Hiobs und Darstellung des göttlichen Weltplans. Dabei steht das Bild vom Kosmos schaffenden Gott (38,4-38) und die in der vorderasiatischen Glyptik seit dem 2. Jh. v. Chr. beliebte Vorstellung vom »Herrn der Tiere« (38,39-39,30) im Hintergrund. In ihrem Bezugsrahmen erscheinen die zehn Tierszenen und Jahwes immer erneutes Schaffen eines Kosmos in der unheimlichen Lebenswelt von Tieren, die mit Dämonen an verfluchten und zu Ruinen gewordenen Orten hausen. Wider allen Anschein herrscht aber auch im nicht zu leugnenden Chaos (gerichtet gegen die Freunde) Jahwes ordnende Macht (gegen Hiob gewandt). Eindrücklich erschließen sich dem Leser in der detaillierten Auslegung die einzelnen vom Hiobdichter gewählten Bilder. In der zweiten Gottesrede sieht K. eine Reaktion auf die Anfrage nach der Gerechtigkeit Gottes. Ihr begegnet der Dichter durch den Verweis auf Jahwes immer wieder zu erringenden Sieg über Behemot und Leviathan, die als Nilpferd<sup>51</sup> und Krokodil (127 ff.) die Chaosmächte (151 ff.) repräsentieren. Als Hintergrund dieser Darstellung macht K. die ägyptische Tradition der Nilpferd- und Krokodiljagd durch den göttlichen König und den Königsgott Horus plausibel. Beide Gottesreden formulieren Antworten auf die durch den Problemträger Hiob aufgeworfenen Fragen. Sie weisen dabei nicht allein die Vorwürfe Hiobs zurück, daß die Welt ins Chaos gefallen sei (Hi 3) oder Gott gar selbst als רשע (9,24) sein Unwesen treibe. Vielmehr

<sup>49</sup> Die Zuordnung des Hiobbuches zu einer präzisen Gattung bleibe unbefriedigend. Die vage Bezeichnung als »Streitrede« sei angemessener (24–35).

<sup>50</sup> KEEL (35–44) verteidigt die Ursprünglichkeit zweier Gottesreden (38,1-39,30; 40,2 und 40,6-41,26) mit zwei Antworten Hiobs (40,3-5 und 42,1-6). Ausgeschlossen werden allein 40,1 (Dittographie aus 40,3) – vgl. zusammenfassend VAN OORSCHOT, 250f.

<sup>51</sup> E. RUPRECHT, Das Nilpferd im Hiobbuch, VT 21 (1971) 209–231, versteht 40,15\*–31 wieder als einheitlich (sekundär: 40,1; 40,3-5; 40,15\* (אשר-עשיתי), 41,4-26) und vom Nilpferd handelnd.

lehnen sie nach K. auch diejenigen Denkmodelle ab, die Gut und Böse unmittelbar auf Jahwe zurückführen bzw. wie die Freunde alles Böse in der Welt als Folge menschlicher Schuld erklären wollten. Es erscheine hier eine dritte Macht neben Gott und Menschen, die als Unheilsmächte eine relative Eigenmächtigkeit besäßen. Die Satansgestalt in der Rahmenerzählung setze diese Linie ebenso fort<sup>52</sup> wie die apokalyptische und Teile der neutestamentlichen Literatur (157f.). Zu bedauern bleibt, daß K. in seiner Auslegung die Antworten Hiobs unberücksichtigt läßt.

### 3.5. Zur Einheit des Hiobbuches

Galt bis in die 70er 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. Dahinter steht in der hier zu besprechenden Literatur entweder ein Urteil über die Leistungsfähigkeit bisheriger Literarkritik zum Hiobbuch oder eine strukturalistische Hermeneutik.

So formuliert etwa F. I. ANDERSEN in seinem Kommentar folgenden Dreischritt, nach dem sich – erstens – auf Grund des großen zeitlichen Abstands die Fragen des literarischen Wachstums nicht mehr beantworten ließen und – zweitens – die gegen die Uneinheitlichkeit vorgebrachten Argumente nicht schlüssig seien. Danach erscheint es ihm – drittens – möglich, den Text als Produkt eines Verfassers auszulegen (55). Als Bestätigung dieser Sichtweise wird dem Leser dann ein harmonischer und künstlerischer Aufbau eines Buches vorgeführt (20–23), das auf der Grundlage der Offenbarung Gottes als des überlegenen und gerechten Herrn Antworten auf die Probleme des Leidens geben will. A. zeichnet die Aussage der einzelnen Texte jeweils in einen gesamtbiblisch-christlichen Horizont ein, wobei bewußt die Grenze einer historischen Erklärung überschritten wird. Bedauerlicherweise unterscheidet er nicht zwischen der Auslegung des israelitisch-jüdischen Wortes und den neutestamentlich-christlichen Weiterungen, so daß sich bedenkliche Vermischungen ergeben.

Auch D. J. A. CLINES betont die Notwendigkeit, den jetzt vorhandenen Text auszulegen, da einzig er sicher greifbar sei und jede Rekonstruktion von

<sup>52</sup> KEEL weist die Rahmenerzählung dem Verfasser der Dichtung zu (158<sup>427</sup>).

Vorstufen in hohem Maß spekulativ bleiben müsse (XXXIV). Trotzdem beteiligt er sich in behutsamer Analyse daran, den Anzeichen einer sukzessiven Entstehung des Buches nachzugehen (s.o.). Dadurch bleibt im Ansatz eine »historical perspective« (LVIff.) erhalten, wenn die Möglichkeit ihrer Erhellung auch eher skeptisch beurteilt wird. Im Grundsatz gilt dies auch für Ausleger wie HARTLEY u.a.<sup>53</sup>, die durch eine biographische Rahmenthese Divergenzen oder Doppelungen der Lebensgeschichte des einen Verfassers zuweisen (s.o.). Dabei wird die Redaktionsgeschichte zur biographischen Skizze einer »highly educated person«, eines »devout servant of Yahweh« (Hartley, 17).

Die Vertreter eines strukturalistischen Ansatzes<sup>54</sup> stehen der literar- und formkritischen Analyse nicht nur skeptisch gegenüber, sondern betrachten ihr Vorgehen wie etwa R. M. POLZIN als geradezu kontraproduktiv (58). Durch die literarkritischen Ausscheidungen werde es unmöglich, den Text in seiner vorliegenden Gestalt auszulegen. Genau darin jedoch liegt eine der wesentlichen Konsequenzen einer strukturalistischen Hermeneutik, die P. dreifach kennzeichnet: »structuralism studies wholes<sup>55</sup>, studies them as systems of transformations<sup>56</sup> and studies them as self-regulating or closed<sup>57</sup>« (5). Damit wird es zur wesentlichen Aufgabe der Auslegung, die gegebene Struktur des Hiobbuches mit ihren »movements« oder »segments of the story« (62) in synchroner Analyse zu erschließen. Von einer Vorgeschichte des Werkes kann dabei als

<sup>53</sup> Für einen breiten Leserkreis versucht H. BRÄUMER, *Das Buch Hiob. Kap. 1–19* (Wuppertaler Studienbibel), Wuppertal und Zürich 1992, eine Kombination von Sacherklärung, theologischer Reflektion und applizierender Deutung. Historische Einleitungsfragen interessieren dabei nicht. In einer Vers-für-Vers Erklärung finden sich manche anregenden Details, jedoch auch gewagte und, jedenfalls im Sinn eines geschichtlichen Verstehens, irreführende Eintragungen, wie etwa die »Identitätskrise« Hiobs als wesentlicher Teil des Hiobproblems.

<sup>54</sup> Zur Vielfalt der strukturalistischen Ansätze vgl. etwa D. E. GREENWOOD, *Structuralism and the Biblical Text* (Religion and Reason 32), Berlin u.a. 1985, M. BIEHL, *Strukturalismus und strukturelle Analyse*, in: W. NETHÖFEL, *Theologische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn* 1992, 297–341. Als ältere Übersicht zu Linguistik – Literaturwissenschaft – Altes Testament vgl. den gleichnamigen Aufsatz von H. D. PREUSS, *VuF* 27 (1982) 2–28.

<sup>55</sup> Der Text wird als strukturierte Ganzheit angesehen, dessen System von »gesetzesähnlichen« Beziehungen zu erheben ist.

<sup>56</sup> Das jedem Text oder Buch zugrundeliegende System kennzeichnet den Text auch in seinen Veränderungsmöglichkeiten.

<sup>57</sup> Veränderungsmöglichkeiten gibt es nur innerhalb der gegebenen Struktur. Die Wandlung in eine andere ist nicht möglich (»closed system«).

Grenzaussage gesprochen werden (HABEL, 9). Sie bleibt jedoch für die Auslegung ohne jede Bedeutung.

Die hermeneutisch vorausgesetzte Integrität bestätigt sich POLZIN (64–83)<sup>58</sup> und, ihn fortführend, auch HABEL in der erhobenen Struktur einer »rich paradoxical totality« (9; 35–39). In drei Erzählbewegungen mit je zwei »episodes« (Habel, 70–73 – Schema) werden die Konflikte ausgetragen, die Polzin (58) und Habel (35) im Rahmen des Gegensatzes von Glaubensinhalt und Erfahrung bzw. von göttlichem Willen und den Geschehnissen auf der Erde sehen. Das Buch werde dabei von einer Erzählung durchzogen, in die lange Reden integriert seien. In Einleitung und Kommentierung untersucht Habel ausführlich die Funktionen der einzelnen Erzähl- oder Redeelemente, die als Exposition, Verwicklung, Scheinlösung und Abschluß den jeweiligen Episoden Struktur geben.<sup>59</sup> Der vermutlich nachexilische Verfasser (40–42) verbinde dabei den altorientalischen Erzähltypus des »leidenden Gerechten« mit dem Streitgespräch (44f.), wie er überhaupt ein hohes Maß an Freiheit und kreativer Vielfalt im Umgang mit vorgegebenen Formen und Inhalten zeige. Allein auf diese Weise gelinge es ihm, die paradoxe Realität einzufangen und die infragegestellte Integrität Hiobs und Gottes jenseits der durch die Dichtung überwundenen Ebene einer Übereinstimmung mit einer »mechanistic moral or natural law of reward and retribution« (68) zu bestätigen. Das unschuldige Leiden Hiobs führe zu einer neuen Gottesbegegnung als Transzendenzerfahrung, die helle und dunkle Seiten Gottes und die darin eingeschlossene Ambivalenz der Welt umfasse. Weisheit stellt sich dem Verfasser nun nicht mehr als ewiges göttliches Gesetz sondern als personale Größe dar, die sich in der Begegnung erschließt.

Die Übernahme eines strukturalistischen Ansatzes läßt das untersuchte Hiobbuch folgerichtig als »a complete, selfregulating entity« erscheinen, »that adapts to new conditions by transforming its features, while retaining its essential methodological character.«<sup>60</sup> Mit großem Scharfsinn gelingt es dabei,

<sup>58</sup> Er findet vier »movements« in Hi 1-37 (Preparations; A contradiction is set up and expounded: God afflicts Job); 38,1-42,6 (The theophany; First contradiction is resolved but a new one set up); 42,7-9 (The second conflict resolved but a new one set up) und 42,10-17 (The last conflict resolved and equilibrium reestablished).

<sup>59</sup> Movement I: God afflicts the hero (1,1-2,10 – Episode I: The hero is tested – 1,6-20; E.II: The hero is tested again – 2,1-10); Movement II: The hero challenges Gods (2,11-31,40 – E.I: The hero's dispute with his friends – 2.11-28,28; E.II: The hero's challenge – 29,1-31,40) und Movement III: God challenges the Hero (32,1-42,17 – E.I: The advent of the arbiter – 32,1-37,24; E.II: The advent of the adversary – 38,1-42,9).

<sup>60</sup> So faßt GREENWOOD, 3, den Kerngedanken des strukturalistischen Systems.

Strukturen freizulegen oder herzustellen<sup>61</sup>, die in der herkömmlichen Exegese unberücksichtigt blieben. Allerdings bleibt zu fragen, ob mittels dieser im Ansatz ahistorischen Methode Antworten auf die Fragen nach der Entstehung eines biblischen Buches versucht werden sollten. Die Ergebnisse sind so vorhersehbar wie wenig hilfreich, da die Integrität bzw. die Behandlung des Hiobbuches als »complete, self regulating entity« methodisch vorausgesetzt wird. Bedenklich werden die Ergebnisse aus meiner Sicht, wenn etwa Day, Whedbee oder Cox die literar- und redaktionskritisch ungeklärten Fragen formkritisch beantworten und dabei auch vor neuzeitlichen Eintragungen nicht zurückschrecken (s.u.). Präzisierend wäre bei einem komplementären Einsatz literaturwissenschaftlicher Fragestellungen<sup>62</sup>, wie etwa rezeptionsästhetischer Ansätze<sup>63</sup>, die Anwendungsmöglichkeit erneut zu besehen und eine bessere Anpassung an ihren Gegenstand zu fordern, der uns anerkanntermaßen als historisch gewachsene Größe entgegentritt.

#### 4. Neuere Ansätze zu Formkritik, Text- und Rezeptionstheorien

Nach den fruchtlosen Versuchen, das Hiobbuch einzig einem formprägenden Bereich zuzuweisen, finden sich heute häufig Beschreibungen einer Rahmengattung (Streitgespräch – DE WILDE, 61f.; MURPHY, 18), die Zuweisung zur altorientalischen Auseinandersetzungsliteratur (KAISER<sup>64</sup>) oder der Hinweis auf eine Gattung *sui generis* (MAAG, 97f.; HARTLEY, 38ff.; MURPHY, 16f.). Daneben gibt es vor allem im angelsächsischen Bereich seit Ende der 50er Jahre eine Diskussion, die sich dem Stilmittel der Ironie im Hiobbuch zuwandte.<sup>65</sup> Von anfänglichen Versuchen etwa die Gottesrede mit der als Schlüsseltext verstandenen Frage in 40,8 oder das Verhältnis von Dichtung und Rahmenerzählung auf diese Weise zu erschließen, ging W. WHEDBEE in einem

<sup>61</sup> Strenggenommen geht es nicht darum, dem Buch innewohnende Strukturen zu erschließen, die etwa dem Verfasser als Entwurf seines Werks zugrunde lagen. Vielmehr sei von außen eine neue Einsicht zu gewinnen, in dem aufgedeckt werde, zu welcher Struktur das Buch gehöre – vgl. DAN VIA, *Kerygma and Comedy in the New Testament: A Structuralist Approach to Hermeneutic*, Philadelphia 1975, 7ff.

<sup>62</sup> Zur Übersicht vgl. T. EAGLETON, *Einführung in die Literaturtheorie* (SM 246), Stuttgart und Weimar <sup>3</sup>1994.

<sup>63</sup> Vgl. dazu innerhalb der deutschen Diskussion etwa die Konstanzer Schule eines H. R. JAUSS und W. ISER – dazu R. WARNING, *Rezeptionsästhetik* (UTB 303), München <sup>4</sup>1994.

<sup>64</sup> O. KAISER, *Einleitung*, Gütersloh <sup>5</sup>1984, 392.

<sup>65</sup> Vgl. dazu den Überblick bei R. J. WILLIAMS, *Current Trends*, in: W. E. AUFRICHT, 1985, 18–22, zu Beiträgen aus den Jahren 1959 bis 1978.

Aufsatz 1977 dazu über, das ganze Hiobbuch als Komödie zu verstehen. So findet er die für diese Gattung kennzeichnenden Elemente von Ironie, Sarkasmus und Parodie samt dem harmonischen Ende im Buch wieder, das sich nicht zuletzt mittels dieser Formbestimmung als einheitliches Ganzes verstehen lasse. In gleicher Weise werden bei R. E. MURPHY etwa die fundamentalen Unterschiede zwischen dem Hiob der Kap. 1f. und 3 mittels Ironie oder die Darstellung der Freunde als karrierierend oder parodierend gedeutet (18f.). Die dahinterstehende Rahmenkonzeption eines Hiobbuches als Drama findet sich auch an anderen Stellen.<sup>66</sup>

D. Cox versucht mit seiner Monographie *The Triumph of Impotence* 1978 eine neuartige Gesamtinterpretation (29), indem er das Hiobbuch als Reaktion auf die Erfahrung des Absurden versteht. Der Mensch des 5. vorchristlichen Jh.s sehe sich zunehmend einer Welt ohne Sinn und innere Vernunft gegenüber. Die alten Kategorien der Vergeltungslehre erhellen dem sich als Einzelwesen Verstehenden sein Schicksal nicht mehr, und seine Welt versinkt ihm ins Irrationale und Beängstigende (23f.). Dabei unternimmt C. letztlich den alten Versuch, die Gottesreden als wirkliche Antwort auf den Hiob des Dialogs aufzuweisen (30). Hiob erscheint darin als Prototyp eines Menschen, welcher der Absurdität menschlicher Existenz zuerst revoltierend und schließlich bejahend gewahr wurde. Die Gottesrede lehrt ihn die Zufälligkeit und relative Irrationalität als Basis des Lebens zu akzeptieren. Einzig der Glaube an die Existenz eines transzendenten Gottes, der verborgen am Ende des Weges wartet, unterscheide den Verfasser des Hiobbuches von heutigen Schriftstellern des Absurden wie Camus, Becket oder Kafka (160ff.). Allein die unableitbaren Erfahrungen der Präsenz Gottes befreien den Hiob der C.schen Interpretation und damit potentiell auch den modernen Menschen aus dem Käfig der Absurdität. Da er die verborgene Existenz Gottes erlebte, wurde ihm existenziell erfahrbar, wonach er strebend unterwegs bleibt. Darin besteht sein Triumph, »that of impotence over power« (176). Wie unschwer zu erkennen ist, führt C. in seiner Auslegung eine geistige Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus des 20. Jh.s. Dabei muß sich der anregende Versuch fragen lassen, ob die zugrundegelegte, zeitlose Erfahrung des Absurden (23f.) nicht in unzulässiger Weise das eigene historische Profil des Hiobbuches einebnet. Die erhobene Interpretationslinie führt entgegen der eigenen Forderung (29) ferner zu einer unterschiedlichen Berücksichtigung der Texte des Hiobbuches (5f.).

B. ZUCKERMAN sucht den Schlüssel zum Verständnis der komplexen Struk-

<sup>66</sup> Vgl. H. SCHORLEMMER, *Hiob auf der Bühne*, Diss. München 1983, M. BOCHET, *La théatralité du livre des Job*, in: Ders., *Présence de Job dans le théâtre d'après guerre II en France*, Bern 1988, 23–27, und L. ALONSO SCHÖKEL, *Towards a Dramatic Reading of the Book of Job*, *Semeia* 7 (1977) 45–61 (»imaginative drama«).

tur des vorliegenden Hiobbuches in einer vergleichenden Untersuchung biblischer, rabbinischer und anderer Überlieferungsprozesse. Er gehört damit zu einer Reihe neuerer Ausleger, die sich der Wirkungsgeschichte des Hiobstoffes zuwenden (s.u.). Das in ihr waltende Grundprinzip beschreibt er mit der Metapher des Kontrapunktes. Die von ihm als plausibel angesehene, längere Entstehungsgeschichte des Hiobbuches (8f.; 26ff.) lasse sich als eine »manifestation of historical . . . counterpoint« (178) fassen. Analog zu anderen Überlieferungsvorgängen etwa bei der im späten 19. Jh. von Y. L. PERETS geschriebenen jiddischen Geschichte *Bontsye Shvayg* (oder *Bontsye the Silent*) entwickle sich die Behandlung der Hiobthematik im Wechselspiel konträrer und doch zusammenhängender Positionen. Am Ende stehe ein Ganzes, das sich mit einer Fuge vergleichen lasse. Deren Einzelthemen seien im Prinzip auf ihre historischen und kulturellen Kontexte hin zu befragen, was jedoch im Blick auf das Hiobbuch nur für die größeren Strukturelemente zu sicheren Ergebnissen führe. Am Anfang der Hiobüberlieferung steht nach Z. eine traditionelle Erzählung, die in der passiven Hinnahme der Schickungen Gottes die dem Menschen bestimmte Lebenshaltung erkennt. Der in dieser Weise vorbildliche Hiob stehe im Zentrum der Geschichte. Gegen das Muster des geduldig Leidenden protestierend bilde die ursprüngliche Hiobdichtung (Kap. 3–31\* und 38–42\*) einen Kontrapunkt und bediene sich der Stilmittel einer Parodie. Formal wandle sich etwa die Wortkargheit und Kürze der Erzählung, der die geduldige Ergebung in Gottes Willens entspreche, zur Weitschweifigkeit der immer erneuten Bitten und Klagen. Weiter verleihe der Verfasser dem Todeswunsch des leidenden Gerechten entgegen der israelitischen oder altorientalischen Tradition eine parodistische Abzweckung. So sei Hi 3,11 nicht die letzte Klage und damit die völlige Ergebung in Gottes unverständlichen Willen (wie etwa in Jer 20,14–18), sondern werde zu »Job's opening battle cry« (126). Lieber wolle Hiob als Schatten im Totenreich enden, als lebendig in dieser Welt kriechend vor Gott seine Schuldlosigkeit leugnen. Z. erkennt in den schon von anderen Auslegern vermerkten satirischen und ironischen Elementen nicht nur Einzelzüge, sondern den wesentlichen Bestandteil der Gesamtstruktur. Nicht unerwartet finde sich ein erneuter Gegenschlag zu dieser parodistischen Fortschreibung in Hi 28 und besonders in den Elihureden Hi 32–37. Deren Verfasser unternehme es aus Protest gegen die Gott herausfordernde Dichtung, »to rewrite Job« und »to rewrite the role of the Friends« (161). In groben Strichen skizziert Z. den Traditionsprozeß über die zwischen-testamentliche Literatur und die Versionen bis hin zu den ntl. Überlieferungen. Er versteht ihn als einen dynamischen Vorgang, der mit jedem neuen Leser/Hörer auch zu einer neuen Interpretation führe. »The audience is always the final arbiter« (9). Dieser redaktions-, wirkungsgeschichtliche und rezeptions-

ästhetische Ansatz will die berechtigten Gesichtspunkte historisch-kritischer Analyse mit der Lektüre des Endtextes als des kanonischen und damit breit auf die westliche Zivilisation wirkenden »Job the Silent« verbinden (9f.).

Auf den Ergebnissen der bisherigen formgeschichtlichen Arbeit fußend versucht K. J. DELL eine neue Synthese: *The Book of Job as Sceptical Literature*. Dabei führt sie die immer wieder konstatierte Verwendung unterschiedlichster Gattungen losgelöst von ihrem ursprünglichen »Sitz im Leben« in einem neuen »Sitz im Buch« (Fohrer) zum formalen Ausdruck dieses Skeptizismus. Das ganze Buch sei durch den »improper use« oder »misuse of genre« gekennzeichnet (109ff.), der als Rahmenggattung des Ganzen und mit einem heutigen Begriff als Parodie<sup>67</sup> anzusprechen sei (148–157). Diese literarische Technik von Anknüpfung bei Traditionellem und ironisierender, skeptischer Abwandlung erlaube es dem Verfasser schon formal, seinem Protest gegen die Weisheit seiner Zeit Ausdruck zu verleihen.<sup>68</sup> Inhaltlich wende sich das Buch, das weder formal noch von der Sache her einfachhin der Weisheitsliteratur zugeordnet werden dürfe (58–88), gegen einen Jahweglauben, wie ihn die Freunde mit dem wissenden Dogmatismus ihrer Retributionstheologie repräsentieren. Hiobs Widerspruch verneine, unterstützt durch die Struktur des Buches selbst (184ff.), jedwede Antwortmöglichkeit. Die Gegensätze und Unvereinbarkeiten etwa zwischen den Fragen Hiobs im Dialogteil und der darauf bewußt nicht eingehenden ersten Gottesrede stehen für eine kurze Phase jüdischer Theologie, »where moral ambiguities were present and where skeptical questioning endangered traditionally held beliefs.« (216). D. siedelt den Verfasser im intellektuellen Milieu des vorhellenistischen 4. Jh.s v. Chr. an, das vielleicht in Verbindung mit dem frühen griechischen Skeptizismus stand. Die provozierenden Widersprüchlichkeiten dieser konstruktiven Skepsis seien jedoch durch spätere Bearbeitungen wie etwa in Hi 28; 32–37, die Satansszenen im Prolog oder die Behemoth- und Leviathanabschnitten der heutigen zweiten Gottesrede rasch neutralisiert worden (195ff.).

In einer J. Muilenburgs »rhetorical criticism« verpflichteten Arbeit<sup>69</sup> führt

<sup>67</sup> In Anlehnung an S. JOHNSON definiert sie Parodie als »an kind of writing in which the words of an author or his thoughts are taken and by a slight change adapted to some new purpose« (149).

<sup>68</sup> DELL gewinnt durch diese Beobachtung ein Kriterium zur Identifizierung späterer Bearbeitungen (137f.). »The occurrence of the »misuse of forms« technique« findet sich nur in ursprünglichen Hiobreden und in der ersten Gottesrede (214; s. u.).

<sup>69</sup> Dabei soll die formkritische Frage nach den gemeinsamen Formen und Inhalten auf Grund eines übereinstimmenden Verwendungszusammenhangs durch die Analyse der spezifischen Eigenheiten der rhetorischen Struktur ergänzt werden. Begriffswiederholungen, gemeinsame Wortwurzeln, Signalworte und Begriffsfelder sollen auf ihre Spur führen (14f.).

J. E. COURSE in seiner Monographie *Speech and Response* mittels einer Analyse der jeweils einleitenden Teile der Reden in Kap. 4–24 den Nachweis, daß entgegen der häufig geäußerten Meinung direkte und indirekte Bezugnahmen auf vorausgegangene Beiträge zu erkennen sind. Schon die stereotype Verwendung von **וַיִּבֶן** in den Einleitungen der Reden weisen ihn darauf hin, daß auf eine vorangegangene Rede oder ein Geschehen (so in 3,2 – S. 3–5) geantwortet werden soll. Entgegen der These von Terrien und Whedbee, nach der die Reden sich häufig auf weiter zurückliegende Äußerungen beziehen (»delayed reaction«, 149f.), findet C. die Verbindungen zu den jeweils direkt vorausgehenden. Die Bezugnahmen gehörten zur Arbeitsweise des ursprünglichen Dichters und stellten keine sekundäre Verkopplungen dar. Sie setzten sich auch über seinen Untersuchungsbereich nach Kap. 24 fort, so daß Bezüge auf Vorausgehendes in Kap. 28 oder 32–37 wohl ebenfalls auf die erste Hand zurückgehen (159). Jeder der drei Freunde bedient sich in den Einleitungen spezifischer Begriffe, die der hilfreichen Tabelle im Anhang (161–169) übersichtlich zu entnehmen sind. Inhaltlich bestimmen vier Schlüsselthemen die Einführungen: die Integrität Hiobs, die Gerechtigkeit Gottes und die vorhandene bzw. fehlende Weisheit der Streitgegner. Als wesentliches Postulat der Untersuchung ergibt sich, daß die Reden des Buches Hiob nicht als isolierte Einheiten gelesen werden dürfen. Ob die Bezugnahmen sich dabei vornehmlich auf die jeweils vorangehenden Reden konzentrieren und ob nicht etwa den Beiträgen des Eliphaz eine Schlüsselfunktion auch für diejenigen Zophars und Bildads zukommt, bleibt dem Rezensenten fraglich.

Der Versuch zur Rezeption literaturwissenschaftlicher Forschung kennzeichnet die 1989 an der Gregorian University abgeschlossene Diss. von D. W. COTTER, die 1992 unter dem Titel *A Study of Job 4-5 in the Light of Contemporary Literary Theory* erschien. Breiten Raum nimmt dabei eine Darstellung des *status questionis* zu einer »theory of poetry, from a Formalist viewpoint« ein (S. 2; Kap. 1 (S. 5–115): The Poetic Function of Language; The Language of Poetry; The Organization of Poetic Language; The Reader of Poetry; Methodology; An Excursus on Ambiguity). Auf diese Weise soll die als Desiderat empfundene, kritisch reflektierte Einbeziehung der Ansätze des russischen Formalisten R. JAKOBSON in die Auslegung der hebr. Poesie gefördert werden. COTTER selbst siedelt sich methodisch im Bereich des New Criticism anglo-amerikanischer Provenienz an, für den C. BROOKS<sup>70</sup> oder W. NOWOTNY<sup>71</sup> und der russische Formalismus zusammen mit der sogenannten Prager Schule prägend waren. Die Aufgabe der Interpretation wird in der

<sup>70</sup> Vgl. u. a. *A Shaping Joy*, New York 1971, und *The Hidden God*, New Haven 1963.

<sup>71</sup> Vgl. *The Language Poets use*, London 1962.

konsequenten Ausblendung eines Verfassers und seiner Welt gesehen. Sie weiß sich einer »Reader-Related« Auslegung verpflichtet, die entgegen der als traditionell qualifizierten Position (101) vom Ideal eines gültigen Textsinns Abschied nimmt. Der Textsinn liege im Leser oder werde zumindest durch den Text in ihm aktiviert (100–105). Für COTTER verbindet sich dieses Grundverständnis bruchlos mit seinem theologischen Anliegen, zu verstehen, was Gott durch die Dichtung der hebr. Bibel *uns* sagen will (107f.; 242f.). Die in den Kap. II–IV vorgeführte, allein auf Hi 4 und 5 begrenzte Analyse<sup>72</sup>, will auf dem breiten methodologischen Hintergrund *in concreto* vorführen, »how does a poem function?« (231). Die Dichtung wolle in Hi 4f. das charakterliche Porträt eines Eliphaz vorführen, der zwischen der Loyalität zu seinem Freund Hiob und derjenigen zu seinen moralischen und religiösen Überzeugungen hin und her gerissen sei. Neben einzelnen Einsichten zur Auslegung von Hi 4f. erweist sich der Wert der Studie vornehmlich in der übersichtlichen Präsentation dieses Ansatzes heutiger Exegese.

Als Beispiel der neuen, von D. N. Fewell und D. M. Gunn hg. Reihe *Literary Currents in Biblical Interpretation*, soll noch kurz auf D. PENCHANSKYS Beitrag *The Betrayal of God. Ideological Conflict in Job* eingegangen werden. Auf dem Hintergrund einer durch den russ. und franz. Strukturalismus, den Neomarxismus und die Dekonstruktionisten F. JAMESON<sup>73</sup> und P. MACHÉREY<sup>74</sup> beeinflussten Diskussion rückt er die verschiedenartigsten Dissonanzen ins Zentrum des Interesses.<sup>75</sup> Dazu zählt er Spannungen innerhalb des Textes und seiner Struktur selbst, zwischen der Binnenwelt des Textes und der gesellschaftlichen Außenwelt und innerhalb der Wirkungsgeschichte des Hiobbuches. Sie erst erschließen die Pluralität der unausgeglichen nebeneinander stehenden Positionen. Zugleich ermöglichen sie den heutigen Lesern, die nach der Erfahrung des Holocausts und unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft leben, auf Grund ihrer anthropologischen und theologischen Vielfalt eher einen Zugang zur Tradition des Buches als die konventionell

<sup>72</sup> Vgl. Kap. II The Text of Job 4–5 (117–152; davon finden sich allein auf 18 Seiten Listen zu »Parallelism« und »Semantic Groups«), Kap. III und IV Analyse zu Hi 4 bzw. 5 (153–199 bzw. 201–230) und Kap. V Conclusions (231–243).

<sup>73</sup> Vgl. u. a. *Marxism and Form*, Princeton 1971, und *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca 1981.

<sup>74</sup> Vgl. *A Theory of Literary Production*, London 1978.

<sup>75</sup> Als neuere Darstellung zur Dekonstruktion vgl. P. V. ZIMA, *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik* (UTB 1805), Tübingen und Basel 1994. Zu den weiteren, davon geprägten Arbeiten gehören etwa D. J. A. CLINES, *Deconstructing the Book of Job*, in: *The Bible as Rhetoric: Studies in Biblical Persuasion and Credibility*, (ed.) M. Warner, London 1989, 65–80, und E. M. GOOD, *In Turns of Tempest. A Reading of Job*, Stanford 1990.

einlinige Interpretation, die nach dem *einen* Textsinn innerhalb eines einheitlichen Verstehenshorizontes fragte. So spiegeln sich in dieser Hiobinterpretation die *data* gegenwärtiger nordamerikanischer und europäischer Befindlichkeit: Grundlegend wird die Möglichkeit eines autoritativen Wertesystems fraglich. Fundamentale Lebensfragen können gestellt, präzisiert, aber nicht beantwortet werden. »The questions themselves are questioned. The multitudes of answers cancel each other out« (56). Was nach der Dekonstruktion verbleibt, erweist sich als die subtile Humanität eines liberalen und sozialen Weltenbürgers (82f.). Und so taucht, trotz aller methodischen und im Wagnis neuen Verstehens anregenden Gelehrsamkeit, die Gefahr auf, daß eine so verstandene Auslegung zum Selbstgespräch wird, auch wenn dem Verf. nichts ferner liegt (75ff.)!

### 5. Einzelthemen in der Hiobexegese

Im Zusammenhang ihrer Gesamtuntersuchung zu Begriff und Vorstellung von *sātān* in *the Hebrew Bible* skizziert P. L. DAY von den Satansszenen im Prolog ausgehend eine Deutung, die im Hiobbuch die endgültige Absage an die Religion eines personalen Gottes findet und für eine kosmisch-transzendente Schöpfergottheit kämpft (85; 103–106; 148f.). Eine »basic structural integrity« (71) voraussetzend unterscheidet sie zwischen der fiktiven Welt der Volkssage (»folktales«, 76f.) in Prolog und Epilog und der realen Welt der Kap. 3,1–42,6 (83). In letzterer erweise die traditionelle Weisheit ihre ganze Hilflosigkeit, so daß sich der Leser mit dem märchenhaften Ende der Restitution Hiobs in der »world of fantasy« der Rahmenerzählung (84) betrogen vorkomme. Genau darin liege die Absicht des Verfassers, der sich dabei durchgehend des Stilmittels der Ironie bediene. In diesem Sinn setze er auch die Figur des *sātān* ein. Ersehnt Hiob in 9,33 einen Mittler, so identifiziere ihn der die Ironie erkennende Leser mit *sātān*, der Hiob und Jahwe unparteiisch besehe und die Tragfähigkeit der sittlichen Weltordnung in Frage stelle. Eine vergleichbar ironische Bezugnahme findet D. zwischen Hiobs Hoffnung auf einen himmlischen Mittler in 16,19–21 und seinem nur dem Leser bekannten himmlischen Ankläger. So scheitere Hiob mit seinem Vertrauen auf den Mittler an dieser Stelle ebenso wie später in 19,25–27 oder wie ein Elihu, der mit göttlicher Einsicht prahle, jedoch dem Geschehen aus Kap. 1f. geradezu widerspreche. Zum Schluß helfe kein Mittler, und auch Jahwe trete nicht als persönlicher Gott fürsprechend für Hiob vor der Ratsversammlung auf. Vielmehr begegne der Schöpfer des Kosmos, ohne die zur personalen Gottesvorstellung gehörende Frage nach der Gerechtigkeit Hiobs zu beantworten. So konstatiert DAY:

»The personal god is dead; the metaphor of benevolent intermediary has failed« (105).

Im Unterschied zu den gewagten Konsequenzen der formkritisch fundierten Neuinterpretation bei Day bewegt sich die 1993 publizierte Leipziger Diss. von M. REMUS zu den *Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch* aus dem Jahr 1988 in den traditionellen Bahnen deutscher Hiobauslegung, wie sie etwa durch die Arbeiten von Hölscher, Fohrer oder Würthwein und Westermann repräsentiert werden. R. fußt auch in der literarkritischen Klärung der Textbasis auf ihren Ergebnissen (11–13; 37–39; 63–67; 81–84; 93–96) und unternimmt es durch die Analyse der »fünf großen Hauptteile« (8), der Reden der Freunde, Hiobs, Elihus und Gottes mitsamt der Rahmenerzählung, die anthropologischen Aussagen des Buches zu erheben. Als grundlegend erweist sich ihm dabei die Verkopplung der Frage nach dem Menschen mit derjenigen nach Gott: »Der Mensch ist nur von Gott her und auf Gott hin zu verstehen« (111). Die Kreatürlichkeit des Menschen und die ursächliche Verbindung des menschlichen Ergehens mit Gottes Handeln bilden Prämisse und Basis aller weiteren Überlegungen. Ihre Entfaltung ergibt allerdings eine notwendige »Mehrstimmigkeit«, so daß »von unterschiedlichen Positionen aus und auf Grund differenter Erfahrungen unterschiedliche, sich aneinander reibende, nicht zu harmonisierende Antworten mit jeweils eigenem Legitimitätsanspruch und eigenem Wahrheitsgehalt möglich sind« (116). Darin spiegele sich die Vielschichtigkeit menschlichen Lebens mit seinen unterschiedlichen Erfahrungsbereichen. Die Pluralität anthropologischer Orientierungen sei im Ganzen des Hiobbuches als Position zu verstehen. Sie verweigere die eine befriedigende Antwort und demonstriere damit die Unlösbarkeit der beiden zentralen Fragen des Buches nach der menschlichen Existenz im Leid und der Gerechtigkeit Gottes. Damit »zwingt (es) den Menschen dazu, verschiedene Menschenbild- und Gottesvorstellungen auszuhalten, mit ihnen zu leben und nach eigenen, tragfähigen, immer wieder neu zu gewinnenden Antworten zu suchen« (117). R. erhebt damit den Aspektcharakter seiner Nach-Zeichnung zum Programm, das er auch in der spannungsreichen Zusammenstellung unterschiedlichster Texte als bewußtes Gestaltungsprinzip wiederfindet (116, Anm. 449). Der »Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie« bewegt sich im Gesprächshorizont atl. Exegese und dabei vor allem der Diskussion zum Hiobbuch, wobei die Literatur der 80er Jahre nur am Rande rezipiert wird. Eine schärfere Profilierung der Aussagen durch die Berücksichtigung systematisch-theologischer oder philosophischer Erörterungen zur Anthropologie unterbleibt.

In Umfang und Konzentration auf das Hiobbuch erstmalig führt G. FUCHS mit ihrer Bonner Diss. aus dem Jahr 1992 eine Untersuchung zu *Mythos und*

*Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen* durch. Die auch andernorts zu beobachtende neue Sensibilität für die Bedeutung des Mythos mündet hier in eine Spurensuche zu direkten oder indirekten Rückgriffen auf altorientalische Chaoskampfvorstellungen, die sich abgesehen von Hi 28 und Hi 32-37 systematisch der gesamten Hiobdichtung zuwendet. Der exegetischen Einzeluntersuchung stellt F. die Darstellung eines Grundschemas altorientalischer Chaoskampfversionen voran (Teil A, 29–64). Es soll dazu dienen, die Gemeinsamkeiten und Eigenheiten in Struktur, Motivgerüst und Terminologie zu erkennen. Dazu greift sie auf das babylonische Enuma Eliš-Epos, die ugaritischen und hurritisch-hethitische Traditionen und auf die seltener behandelten Überlieferungen der Theogonie Hesiods und der Jošaminstücke des mandäischen Johannesbuches zurück. Im Ergebnis bestätigt sich ihr Gunkels These eines gemeinsamen Grundgerüsts, »das es gestattet, selbst späte und schon verfremdete oder auch umgedeutete Texte dem ursprünglichen Chaoskampfkomplex zuzuweisen« (60). Entsprechend erschließen sich ihr im exegetischen Teil (65–264) auch noch subtilste Anklänge, so daß auf manche Einzeldiskussion ein neues Licht fällt. Aber auch die Gesamtanlage der Dichtung werde vom Rückgriff auf den Mythos vom Chaoskampf bestimmt. In Klage und Anklage Hiobs<sup>76</sup> zeige er sich ebenso wie in den Freundesreden<sup>77</sup> als »Prototyp für den Konflikt zwischen Hiob und Gott«. »Das reale, menschliche Unglück erlebt Hiob offenbar als Abbild und konkrete Erscheinungsform jenes Geschehens in der Urzeit« (284). Bis in die Struktur hinein finde sich der Kampf des Bösen gegen Gott bzw. der Gottes gegen den Bösen wieder.<sup>78</sup> Neben diesem gestörten Gottesverhältnis dienten die Motive vom Urmenschen, dem Sonnenvogel Phönix und dem Weltenbaum in Kap. 29 zur rückblickenden Kennzeichnung der frühen Gottesgemeinschaft Hiobs. Erst die Gottesreden lösen die Spannung des Konfliktes auf, entscheidend wiederum durch eine spezifische Umformung der Chaoskampftraditionen. Charakteristisch ist dabei die Ironisierung von mythischen Motiven<sup>79</sup> und der Rede von der guten Schöpfung Gottes, die F. sowohl in 38,4-21.22-38 (Erschaffung und Bau der Welt; Wetter und Gestirne) als auch in 38,39-39,30 (»Wunder der Tierwelt«) erkennt. Anders als Keel es behaupte (s. o.), überwinde der Verfasser gerade durch die Art der Aufnahme archaischer Vorstellungen vom *Herrn der Tiere* die darin vorausgesetzte Kampfsituation. Aus dem Chaoskämpfer, dem sich auch Hiob gegenüber wähnt, werde hier der fürsorg-

<sup>76</sup> »Grundlinien der Hiobklage: Rückfall der Welt ins Chaos« (65–94).

<sup>77</sup> »Die Freundesreden: Der urzeitliche Gegner als warnendes Beispiel« (95–125).

<sup>78</sup> Drei Phasen: Angriff durch den Bösen – Abwehr unter Einsatz dämonischer Mächte – weltumfassende Vernichtung des Angreifers (285).

<sup>79</sup> Vgl. vor allem 38,1-21.

liche Schöpfer. Die gleiche innere Bewegung prägte auch die Behemoth- und Leviathanabschnitte, die in der »Logik des Mythos«<sup>80</sup> ein Wesen in zweierlei Gestalt beschreiben und wobei dieses zugleich als Tier und als mythische Gestalt aufgefaßt werden soll. Im Mittelpunkt von 40,15ff. stehe wie insgesamt in den Gottesreden »Ironie, Humor, Güte und Fürsorglichkeit Gottes« (263).

Die im Detail anregende, teilweise der Gefahr einer Überinterpretation nicht entgehende Arbeit unterstellt insgesamt eine große Nähe der Adressaten zum mythischen Denken<sup>81</sup>, das als »Substrat« in typischen Termini und einem festen Motivgerüst bewußt<sup>82</sup> oder unbewußt (291) vorauszusetzen sei. Ausdrücklich wendet F. sich gegen eine bloß bildliche Interpretation der mythischen Anklänge (11; 19<sup>43</sup>; 25-28). Gerade auf dem Hintergrund des intensiven Rückgriffs auf die mythischen Elemente werde die gewaltige »Leistung des Alten Testaments, und besonders der Gottesreden in der Hiobdichtung« deutlich, »die auch dem Chaoswesen einen Platz *innerhalb* der Schöpfungsordnung eingeräumt haben« (293). Das Grundbekenntnis der atl. Glaubens zu dem einen Gott erweise sich gerade auch in der Verarbeitung der Chaostkampf-motive durch den Hiobdichter (290f.).

Als Überarbeitung seiner Heidelberger Diss. legt G. THEOBALD mit *Hiobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee* einen primär systematisch interessierten Beitrag vor. Für die atl. Wissenschaft erweist sich vor allem der Mittelteil mit den »Paradigmen der literarischen Wirkungsgeschichte des Buches Hiob« (69–238) als Fundgrube. Darin führt Th. die unterschiedliche Rezeption des vorliegenden Hiobbuches von der Zeit der Alten Kirche bis in unser Jahrhundert hinein vor. Präsentiert werden dabei Gregor der Große mit seinen *Moralia in librum Job*, Hartmanns von Aue mit der frühmittelalterlichen Novellenlegende des Armen Heinrich, die Hiobdramen der Reformationszeit von Jacob Ruf, *Die beschreibung Jobs* (1535), Johan Narhamer, *Historia Jobs* (1546), Iohannis Lorichii, *Iobus patientiae speculum* (1543), und Hans Sachs, der Hiob (1547), sowie die aus der Barockzeit stammenden Stücke von Johann Bertesius, *Hiob. Tragikomödia* (1603), und Anna

<sup>80</sup> Aufnahme eines Begriffs von K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 11 ff. (Fuchs, 260).

<sup>81</sup> Vgl. etwa die Analyse zu 15,25-28, das in verschiedenen Bildern des Chaostkampf-mythos' Hiob als Herausforderer Gottes zeichne (104–106), oder der von Fuchs in Kap. 25 gefundene Aufruhr der Gestirne im Zusammenhang der grundsätzlichen Aussage über die kreatürliche Unreinheit und Ungerechtigkeit des Menschen, der als »hochmythische(s) Motiv« evtl. den Anlaß für Lücken der jetzigen Überlieferung des dritten Redegangs gewesen sei (286).

<sup>82</sup> Vgl. u. a. S. 220 oder 114: »Es ist ganz so, als ob die alten Götter des Mythos hier wieder lebendig geworden wären – auch wenn sie ungenannt bleiben!«

Rupertina Fuchs, *Aufgedeckter Spiegel Wunderbarer Gottes Regierung...* (1714). Ihm schließt Th. Überlegungen zu den Strukturanalogien zwischen dem Hiobbuch und Goethes *Faust* an. Abschließend wendet er sich den drei neuzeitlichen Werken von Archibald MacLeish, »J. B.« (1956), Samuel Beckett, *En attendant Godot* (1952), und Hans Ehrenberg, *Hiob – Der Existentialist* (1952) zu. Th. illustriert mit diesem wirkungsgeschichtlichen Bogen seine Kernthese des schon im Hiobbuch vorgeführten Übergangs von einer metaphysischen Rechtfertigung Gottes zu einer poetischen Theodizee. Darunter versteht er die »Rechtfertigung der Schöpfung, sofern sie frei wird von der Selbstfixierung auf ihren Grund im absoluten Subjekt (...) zu einer metasubjektiven Selbstdarstellung der Schöpfung durch das gedichtete Wort« (32). Die endliche und damit im Prozeß der Wirkungsgeschichte sich unabschließbar fortsetzende Lösung der Theodizeefrage, die nach Th. prägnant in den Gottesreden zum Ausdruck kommt, liegt »in der poetischen Darbietung der Schöpfung, deren Unerschöpflichkeit ihre eigene autoritative Verantwortung transzendiert(e)« (32). Im Dichterwort stellen die Gottesreden demnach die »letztgültige Zweckfreiheit der Schöpfung gegen die Hiobklage« (108) und erweisen damit das Wesen derselben, das in der »Grundlosigkeit im doppelten Sinn von selbstbezoglicher Freiheit und Verdanktheit« (109) zu finden sei. Seine Hiobinterpretation versteht sich als Gegenmodell zur »existenzial-theologischen Reduktion« im Sinne einer weisheitlichen Theorie der Schöpfung (106). Exegetisch nimmt Th. die traditionellen Beobachtungen historisch-kritischer Auslegung wahr, interpretiert jedoch gerade die Widersprüche aus einer Intention des Dichters heraus, und zwar »als Mittel zur Chiffrierung eines wörtlich unsagbaren komplexen Textsinnes« (72).

Begegnet bei Theobald die Wirkung des Hiobbuches eingebettet in eine systematisch-theologische Fragestellung, so wählt die 1993 an der Kath.-Theol. Fakultät in Tübingen verfaßte Diss. *Hiob unser Zeitgenosse* von G. LANGENHORST die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Untertitel) zum zentralen Gegenstand. Dabei bewegt er sich in den methodischen Bahnen eines Modells der Strukturanalogien, wie es von D. Mieth und K.-J. Kuschel entwickelt wurde.<sup>83</sup> Ihm geht es um die Nachzeichnung struktureller Ähnlichkeiten von Wirklichkeitserfassung in theologischen und literarischen Werken, die mittels »archetypischer Leitfiguren tiefenstrukturell gedeutet werden.«<sup>84</sup> Seine Aufgabe bestimmt L. folgendermaßen: »Zweierlei soll hier... erstmals in einer umfassenden rezeptionsgeschicht-

<sup>83</sup> Vgl. D. Mieth, *Dichtung, Glaube und Moral*, Mainz 1976, und K.-J. Kuschel, *Auf dem Weg zu einer Theopoetik*, in: Ders., »Vielleicht hält Gott sich einige Dichter«, *Literarisch-theologische Porträts*, Mainz 1991, 366–396.

<sup>84</sup> Vgl. Kuschel, a. a. O., 217.

lichen, problemorientierten und interdisziplinären Arbeit untersucht werden: Einerseits die Bedeutung der Hiobsgestalt in der Literatur unseres Jahrhunderts und andererseits die Bedeutung dieser literarischen Rezeption für die Theologie« (22). In einer höchst materialreichen Darstellung<sup>85</sup> zeichnet L. drei wesentliche Rezeptionsschübe im 20. Jh. nach: 1.) 1914–1935 mit Hiob als Kronzeugen der zerbrechenden Weltansicht der Moderne (71–119); 2.) 1930–1960 mit Hiob als Verkörperung des jüdischen Volkes nach dem Holocaust (120–223) und teilweise parallel dazu 3.) von 1945 bis heute mit Hiob als dem zeitgenössischen Menschen, der mit seinen Existenzfragen ringt (224–320). Da es L. um mehr als nur um eine Auflistung literarischer Verwendungen des Hiobstoffs geht, müht er sich im Schlußteil um einen literarisch-theologischen Diskurs, der gegenseitige Herausforderungen und Zumutungen des »Hiob in der modernen Literatur« und des »Hiob der Bibel« formuliert (321–350). Dies mündet nach einer systematisch-theologischen Zwischenreflexion (351–384) in eigene Thesen zu »Umriss(e)n einer Hiobdeutung aus christlicher Perspektive« (385–406). Die überaus anregende Arbeit führt in gewinnender Weise ein auf Erfahrungs-, Wirklichkeits- und Sprachgewinn ausgerichtetes Gespräch zwischen Literatur und Theologie vor Augen (328f.). Zugleich bekommt die gegenwärtige Hiobauslegung in zweifacher Weise einen Spiegel vorgehalten: Einerseits nötigt die Vielfalt und Unterschiedlichkeit ihrer Thesen L. zum Rückzug auf eine vage Größe von »konsensfähige(n) Ergebnisse(n) der exegetischen Diskussion« (30). Daraus folgt ein teilweise selektiver und eklektizistischer Rückgriff auf Resultate der Hiobauslegung. Andererseits unterstreicht er, daß sich in den redaktionsgeschichtlich profilierten Schichten des Hiobbuches bereits die Vielfalt der Wirkungsgeschichte spiegelt. So profitieren Exegese und literarisch-theologische Rezeptionsforschung sehr direkt voneinander.

Beide Beobachtungen führen uns zum Anfangspunkt unseres Blicks auf die Tendenzen der Hiobforschung zurück. Will die Exegese vor der Pluralität der Ansätze und Methoden und vor dem Dissens in den Ergebnissen nicht kapitulieren und sich auf eine Spielwiese der Beliebigkeit zurückziehen, so nötigt sie die gegenwärtige Lage m.E. einerseits zu einem erneuten hermeneutischen und methodischen Gespräch über alte und neue Richtungsgrenzen hinweg. Zugleich werden sich unsere Versuche, die abständigen Texte heute zu verstehen, immer erneut an ihnen selbst zu bewähren haben.

<sup>85</sup> Vgl. die nach meiner Kenntnis umfassendste Bibliographie zu »Hiob in der Literatur« des 20. Jh.s auf S. 408–415(–437).