

»Wüste« (*midbār*) im Hiobbuch

Detlef Jericke – Heidelberg

Einleitung

»Wüste« ist für die Bewohner der biblischen Kernländer eine naheliegende Erfahrung. Im Osten liegt die Arabische Wüste, im Süden die Sinaihalbinsel. Ausläufer der Wüsten erstrecken sich bis in den Jordangraben und bis an den Ostabfall des jüdischen Berglands. Wüste beginnt wenige Kilometer östlich von Jerusalem.¹ Die Erfahrung des Lebens in der Wüste spielt demzufolge bei der Darstellung der Geschichte Israels, insbesondere bei der Darstellung der Frühgeschichte, wie sie das Alte Testament bietet, eine wichtige Rolle. Zwischen dem Aufenthalt in Ägypten und der Einwanderung nach Kanaan liegt der vierzigjährige Wüstenaufenthalt (Ex 15–Num 10).² Die prophetische Überlieferung und die Psalmen rekurrieren auf diese Wüstenzeit. Vorherrschend ist dabei die Rede von der »großen und furchterregenden Wüste« (Dtn 1,19; 8,15; vgl. Jer 2,6). Die Wüste ist ein Ort der Versuchung (Dtn 8,2; Ps 95,8f.), der Versündigung (Dtn 9,7; Ps 106,14) und des Gerichts (Ez 20,15–17; Ps 106,26; 107,40).³ Für das theologische Verständnis ist dabei entscheidend, dass YHWH Israel nicht nur in die und in der Wüste, sondern auch wieder aus dieser, aus der Gefahrenzone

1 Eine solche kurze Distanz zwischen Kulturland mit mediterranem Klima und Wüstengebieten ist ein Spezifikum Palästinas. In anderen Regionen der Erde ist meist eine Übergangszone von durchschnittlich 30 km festzustellen, vgl. Y. Karmon, Israel. Eine geographische Landeskunde, Darmstadt 1983, 6.

2 Rein zahlenmäßig ist daher der Ausdruck (*ham*)*midbār* am häufigsten in den Büchern Exodus bis Numeri zu finden; vgl. S. Talmon, Art. מִדְבָּר *midbār*, עֲרָבָה *ʿarābāh*, in: ThWAT 6, Stuttgart u.a. 1984, 660–695.

3 Punktuell findet sich daneben die Vorstellung, die Wüstenzeit sei eine Zeit der Unschuld gewesen, als Israel wie ein Kind war, das vom Vater getragen wird (Dtn 1,31; ähnlich Dtn 32,10f.), oder wie eine Braut, die vom Bräutigam gefunden wird (Jer 2,2). Diese Vorstellung scheint damit zusammenzuhängen, dass während der Wüstenwanderungszeit auch die für das spätere Leben im Kulturland gültigen Weisungen vermittelt werden. Das Ereignis der Vermittlung der YHWH-Tora durch Mose ist literarisch-topographisch durch die Verortung am Gottesberg (Horeb, Sinai) in die Darstellung der Wüstenwanderungszeit eingestellt. Die Kombination beider Aspekte, Wüste als Ort der Versündigung und Wüste als Ort der Unschuld, wird so gelöst, dass aus der ursprünglich von YHWH intendierten Zeit der Unschuld und der innigen Verbindung durch den Ungehorsam des Volks eine Zeit der Bestrafung erwächst (Hos 9,10f.; 13,5–8; vgl. Ps 78).

hinaus führt. Die Prophetenbücher verwenden mehrfach das Stichwort »Wüste« im Sinne einer zukünftigen Erfahrung. Auch in diesem Zusammenhang ist die Wüste als eine lebensbedrohende Region geschildert. So ist die Rede davon, dass Städte und Länder »zur Wüste« werden (Jes 27,10; Jer 50,12; 51,43). Neben den zurückblickenden oder vorausweisenden Verwendungszusammenhängen wird »Wüste« auch als präsentische Erfahrung ins Wort gesetzt. Dazu zählen die Belegstellen im Hohenlied und im Hiobbuch. Im Hohenlied ist die Wüste lediglich eine Art Hintergrund, eine Folie für das städtisch-höfische Leben, in dem sich die mehrfach umschriebene Vereinigung der Geliebten abspielt. Die Wüste ist aller Schrecken entkleidet. Die geliebte Frau kommt zwar aus der Wüste (Hld 3,6; 8,5), wird jedoch auf schnellstmöglichem Weg in ein städtisch-höfisches Ambiente geführt. Durch die Verbindung der geliebten Frau mit dem Wüstenleben (Hld 1,5) und durch den Hinweis, dass wertvolle Duftstoffe aus der Wüste das Kulturland erreichen (Hld 3,6), wird Wüste ein Teil der luxuriösen Stadtkultur. Anders stellen sich die Befunde im Hiobbuch dar. Die Wüste ist, ähnlich wie in der prophetisch-deuteronomistischen Tradition, als ein für Menschen gefährlicher, unbewohnbarer Bezirk dargestellt. Die drei Belegstellen für (*bam*)*midbār* sind verteilt auf die drei formgeschichtlich voneinander abzuhebenden Abschnitte des Buchs.⁴ Der erste Beleg (1,19) findet sich in der Prosaerzählung, der zweite steht innerhalb des Dialogteils (24,5), der dritte schließlich in der YHWH-Rede (38,26).

Hiob 38,26

In Hiob 38f. präsentiert sich YHWH als derjenige, der das Chaos bändigt und ordnet.⁵ Wüste wird als Teil von YHWHs Schöpfungswerk vorgestellt (38,26).⁶

4 Zum Aufbau des Buchs und zur Frage der literarischen Entstehungsgeschichte vgl. J. van Oorschot, Tendenzen der Hiobforschung, ThR 60 (1995), 351–388; M. Treves, The Book of Job, ZAW 107 (1995), 261–272; H. Spieckermann, Art. Hiob/Hiobbuch, in: RGG⁴ 3, Tübingen 2000, 1777–1781; K. Schmid, Der Hiobprolog und das Hiobproblem, in: M. Oeming /K. Schmid (Hgg.), Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34; J.E. Patrick, The Fourfold Structure of Job. Variations on a Theme, VT 55 (2005), 185–206; vgl. auch den Beitrag von J. van Oorschot in diesem Band.

5 Zur YHWH-Rede Hiob 38f. vgl. O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978, 51–125; J. Lévêque, L'interprétation des discours de Yhwh (Job 38,1–42,6), in: W.A.M. Beuken (Hg.), The Book of Job, BEThL CXIV, Leuven 1994, 203–222; M. Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, FAT 25, Tübingen 1999, 321–351; P. Ritter-Müller, Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39, ATM 5, Münster u.a. 2000; M. Oeming, Die Begegnung mit Gott, in: Oeming/Schmid (Hgg.), Hiobs Weg (s. Anm. 4), 95–119; L. Wilson, Job 38–39 and Biblical Theology, RTR 62/3 (2003), 121–138.

Durch Platzregen (38,25) sorgt YHWH dafür, dass auch das »Land ohne Menschen, eine Wüste, in der kein Mensch ist«, bewässert wird (38,26). Die für den Menschen ruinöse Einöde wird zufrieden gestellt, gesättigt und lässt grünes Gras hervorsprossen (38,27). In den drei Versen Hiob 38,25–27 kommt die Erfahrung zur Sprache, dass in menschenfeindlichen Wüstengebieten erstaunlich reichhaltiges pflanzliches und tierisches Leben möglich ist. Die quantitativ geringen Niederschläge fallen in der kurzen winterlichen Regenzeit, häufig als Platzregen, welche die Trockentäler in reißende Bäche verwandeln. Diese Erfahrungen interpretieren Hiob 38,25–27 im Sinne der von YHWH immer wieder neu gesetzten Schöpfungsordnung.⁷ Was jedoch für die Pflanzenwelt segensreich ist, bedeutet für Menschen eine Bedrohung. Wüste ist ein für Menschen ungeeigneter Lebensraum. Das zeigt im Detail die Satzstellung in V. 26. Der Ausdruck *midbār* ist gerahmt von den beiden Fügungen *'arās lo'-zš* »ein Land ohne Menschen« und *lo'-ādām bō* »kein Mensch darin«. Nach Hiob 39,5–8 ist Wüste Wohnort für Wildesel.⁸ Zur Bezeichnung der Wüste sind hier die Lexeme *'arābāb*⁹ bzw. *m^elehāb* »Salzwüste« verwendet. Salzwüste ist nach alttestamentlicher Vorstellung ein Aufenthaltsort verfluchter Menschen, so ausdrücklich Jer 17,5f.: »Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut, auf schwaches Fleisch sich stützt und dessen Herz sich abwendet von YHWH. Er ist wie ein kahler Strauch in der Steppe (*bā'arābāb*), der nie einen Regen kommen sieht; er bleibt in der Wüste (*bammidbār*), im salzigen Land (*'arās m^elehāb*), wo niemand wohnt«. Auch Texte aus dem Zweistromland reden davon, dass ein Vertragsbrüchiger wie ein Wildesel in der Wüste leben muss.¹⁰

Die Aussagen von Hiob 38f. hinsichtlich der Wüstenthematik lassen sich daher dahingehend zusammenfassen, dass YHWHs Ordnung die Wüste ausschließlich als Lebensbereich wilder Tiere vorsieht. YHWH sorgt für das Über-

6 *midbār* steht ohne Artikel. Möglicherweise soll der allgemeingültige Charakter der Äußerungen hervorgehoben werden. Ob an dieser Stelle auch ein textkritisches Problem vorliegt, bleibt offen. In den LXX-Handschriften fehlt der Vers ebenso wie der folgende V. 27. In den kritischen Editionen wird die Übersetzung des Theodotion angegeben, wo ζρημων, ebenfalls ohne Artikel, steht (Ritter-Müller, Welt [s. Anm. 5], 28f.).

7 »Das Bewässern der Wüste ist ... im Alten Orient stets ein Kosmos schaffender, man könnte auch sagen ein Kultur schaffender Akt« (Keel, Jahwes Entgegnung [s. Anm. 5], 58).

8 Zur Bedeutung der Ausdrücke *parā'* bzw. *'arōd* und zu ihrem synonymen Gebrauch vgl. Keel, Jahwes Entgegnung (s. Anm. 5), 67, Anm. 231 mit älterer Literatur.

9 Häufig parallel zu *midbār* (Talmon, Art. מִדְּבָר [s. Anm. 2]).

10 C.F. Fensham, Common Trends of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah, ZAW 75 (1963), 155–175, v.a. 163f.; Keel, Jahwes Entgegnung (s. Anm. 5), 66f. Vgl. aus den Vasallenverträgen Asarhaddons (VTE) § 39: »So möge Sin, der Mond des Himmels und der Erde, euch in Aussatz hüllen und veranlassen, daß ihr von [sic] den Göttern und dem König nicht erscheinen könnt. Lauft umher auf der Steppe wie ein Wildesel oder eine Gazelle« (TUAT 1, 170; zum Text H.U. Steyemans, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, Fribourg/Göttingen 1995, 78–82).

leben der in die Wüste gesetzten Tiere und Pflanzen, indem er von Zeit zu Zeit Regengüsse über die Wüstengebiete schickt. Für die Menschen ist Wüste ein lebensfeindlicher, todbringender Ort, in den sie allenfalls als Verfluchte geraten. Grundsätzlich hält YHWHs Ordnung Menschen aus dem todbringenden Bereich der Wüste fern. Insofern steht neben der Sorge für die Pflanzen auch der Schutz und die Vorsorge für die Menschen.¹¹

Die Wüstenerzählungen in den Büchern Ex–Num setzen ebenfalls voraus, dass die Wüste für die hindurchziehenden Israeliten lebensbedrohlich ist. Die Gefahren bringen das Volk dazu, sich gegen Mose und Aaron (Ex 17,2; Num 20,3), letztlich gegen YHWH selbst aufzulehnen (Num 20,13). Die Auflehnung gegen YHWH und dessen Beauftragte ist wie im Hiobbuch als »Rechtsstreit« (*rib*) gekennzeichnet (Hiob 9,3; 10,2; 31,35; 40,2 u.ö.).¹² In den Erzählungen von der Wüstenwanderung löst YHWH den Rechtsstreit, indem er zunächst die Israeliten aus der akuten Notlage befreit und ihnen Wasser, Nahrung und Schutz vor Angreifern zukommen lässt (Ex 15–17). Anschließend vermittelt er ihnen durch Mose seine Tora und führt sie, trotz wiederholter Auflehnung und entsprechender Strafe, in das zugesagte Kulturland. YHWH führt Israel durch die lebensbedrohende Wüste, er handelt geschichtsmächtig und er handelt allein für und an Israel. Nach Hiob 38 und 39 dagegen hält YHWHs Schöpfungshandeln Menschen von vornherein aus der Wüste fern. An die Stelle des allein für Israel handelnden Gottes, der das Volk aus Ägypten durch die Wüste in das Land Kanaan führt, tritt der Schöpfergott, der den gesamten Kosmos ordnet und das Chaos bändigt.¹³ Das Schöpfungshandeln ist umfassend. Es erstreckt sich auf die Menschen, die aus der lebensfeindlichen Wüste ferngehalten werden, und auf die Wüste selbst, deren eigenwillige und den Menschen fremde Lebensordnung erhalten wird.

11 Mit Ironie (K. Budde, *Das Buch Hiob*, HK II/1, Göttingen 21913, 245) oder Naturbewunderung (B. Duhm, *Das Buch Hiob*, KHC XVI, Freiburg i.Br. u.a. 1897, 187) hat der Text nichts zu tun.

12 Vgl. S.H. Scholnick, *Poetry in the Courtroom. Job 38–41*, in: E.R. Follis (Hg.), *Directions in Biblical Hebrew Poetry*, JSOT.S 40, Sheffield 1987, 185–204.

13 Lévêque, *L'interprétation* (s. Anm. 5), 207f. verweist darauf, dass *'esāb* »Plan« (Hiob 38,2) im Zusammenhang mit dem Handeln YHWHs meist sein Eingreifen in die Geschichte oder in die Geschehnisse von Menschen meint. Die Beobachtung spricht nicht gegen eine schöpfungstheologische Interpretation von Hiob 38. Vielmehr dürfte auch hier davon auszugehen sein, dass ein Motiv, das in den Geschichtsüberlieferungen und in den prophetischen Büchern verankert ist, neu akzentuiert wird.

Hiob 24,5

Eine Störung der Schöpfungsordnung beschreibt Hiob 24.¹⁴ Die Verse 1–4 listen soziale Unrechthandlungen auf:¹⁵ Grenzmarkierungen werden zu eigenen Gunsten verrückt, Herden geraubt (V. 2), Waisen und Witwen bestohlen (V. 3), Arme aus ihren Stellungen vertrieben (V. 4). Die Verse 5–12 schildern die Folgen dieser Ausbeutung:¹⁶ Die Verarmten müssen wie wilde Tiere leben, ohne ausreichende Nahrung und Schutz vor Gefahren. Abschließend wird die Anklage gegenüber Gott erhoben, dass er den Aufschrei, das Gebet nicht erhört (V. 12b).¹⁷ Aspekte der Wüstenthematik enthält insbesondere der textkritisch schwierige V. 5 mit den Stichworten *bammidbār* und *ʿarābāb*: »Siehe, wie Wildesel¹⁸ in der Wüste ziehen sie hinaus bei ihrer Arbeit,¹⁹ nach Nahrung suchend. Wüste ist für sie²⁰ Speise für die Kinder«. Die entrechteten Menschen leben wie wilde

14 Durch die Stichworte *paraʿ* und *ʿarābāb* ist V. 5 an die zitierten Textabschnitte der YHWH-Rede Hiob 38f. angebunden (G. Fohrer, *Das Buch Hiob*, KAT XVI, Gütersloh 1989, 372).

15 H. Strauß, *Hiob*. 2. Teilband: 19,1–42,17, BK XVI/2, Neukirchen-Vluyn 2000, 91f.

16 Zu V. 5 als Beginn einer neuen Sinneinheit s. Duhm, *KHC XVI* (s. Anm. 11), 121f.; Budde, *HK II/1* (s. Anm. 11), 137; A. Weiser, *Das Buch Hiob*, ATD 13, Göttingen 1951, 182; Fohrer, *KAT XVI* (s. Anm. 14), 372; J. Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob Teil 2: Hiob 21–42*, Neukirchen-Vluyn 1996, 37; Strauß, *BK XVI/2* (s. Anm. 15), 89. Die von Fohrer (s. Anm. 14, 367–374) vorgenommene Aufteilung des Kapitels in »vier Lieder« mit z.T. erheblichen Versumstellungen überzeugt nicht. Fohrer bestimmt V. 5–8 als zweites Lied und schiebt zwischen V. 1–4 noch V. 10–12 und V. 22f. als Vervollständigung des ersten Liedes ein. V. 5–8 seien »objektive Beschreibungen«, während lediglich V. 1–4,10–12,22f. an Kapitel 23 anschließen. Weiter führt Fohrer Unregelmäßigkeiten im Metrum an. Die metrischen Abweichungen betreffen jedoch nur V. 1, V. 5 und V. 18–21, also immer die Verse, die einen neuen Sinnabschnitt einleiten, die Überschriften. Auch inhaltlich bietet das Gefälle von V. 1–4 (Sachverhalt) zu V. 5–12 (Folgen) keine Probleme. Zu Versumstellungen besteht demnach kein Anlass; so schon Budde (s. Anm. 11, 137f.) gegen die Aufteilung in verschiedene Gedichte bei Duhm (s. Anm. 11, 121–127).

17 Dies scheint der Sinn der schwierigen Formulierung *wəʿalōʿāb loʾyāsīm ʿpillāb* (Hiob 24,12b) zu sein; zur Lesart *ʿpillāb* statt *tiplāb* vgl. Apparat BHS und Fohrer (s. Anm. 14), 369 mit älterer Literatur; zur Interpretation Weiser (s. Anm. 16), 183; H. Groß, *Ijob*, NEB. AT 13, Würzburg 1986, 90; Ebach (s. Anm. 16), 37.

18 Subjekt sind die am Ende von V. 4 genannten »Ausgebeuteten des Landes«. Die Wildesel in V. 5 stehen als Vergleichspunkt. Die V. 5 einleitende Partikel *ben* hat in diesem Zusammenhang auf den Vergleich hinweisende Funktion. Zu den syntaktischen Problemen: Fohrer (s. Anm. 14), 369; Strauß (s. Anm. 15), 85 (jeweils mit Verweis auf W. Gesenius/E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 28¹⁹⁰⁹ [Nachdr. Darmstadt 1991], 391, § 118r). Eine Änderung in *hem* (Budde [s. Anm. 11], 137f.) ist nicht notwendig.

19 Mitunter wird, der Lesart der Vulgata folgend, *lʾim* »zu ihrer Arbeit« vorausgesetzt (Fohrer [s. Anm. 14], 369; Strauß [s. Anm. 15], 84).

20 Die Singularform *lō* hat rückverweisend distributiven Charakter (Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* [s. Anm. 18], 486f., § 145m; Strauß [s. Anm. 15], 85). Eine andere Möglichkeit ist, *loʾ* (»nicht«) zu lesen (Duhm [s. Anm. 11], 122; vgl. Gesenius/Kautzsch, *Grammatik* [s. Anm. 18], 500, § 152a). Ohne Anhaltspunkt in der Textüberlieferung ist die Annahme, der masore-

Tiere in der Wüste. Ihren Kindern droht der sichere Tod, da nur die Wüste, also der Todesbezirk, als Speise zur Verfügung steht. Im Licht von Hiob 38f. gelesen liegt eine grundlegende Störung von YHWHs Ordnung vor.

Ursache für die Störung sind soziales Unrecht und Rechtsverletzungen. Hiob 24 steht damit auf dem Boden der prophetischen und der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition.²¹ Allerdings zeigt der Vorwurf, Gott stelle das Recht der Witwen, Waisen und Armen nicht wieder her (Hiob 24,12b), dass die Situation krisenhaft gestört ist und dass die Rechtstraditionen nicht mehr tragen.²² Die Rechtstraditionen der im weitesten Sinne prophetischen Überlieferung basieren auf einem exklusiven Verhältnis YHWHs zu Israel, das durch die Herausführung aus Ägypten begründet wird. YHWH kann in direkter Zuwendung zu Israel das Volk in die lebensfeindliche Wüste und durch sie hindurch führen. In der Wüste wird YHWHs Tora vermittelt. Durch Strafen wie den auf vierzig Jahre verlängerten Wüstenaufenthalt oder – in späterer Zeit – den zeitweiligen Verlust des Landes kann YHWH das durch Auflehnung einseitig gestörte Verhältnis zu Israel wieder herstellen. Der im Hiobbuch vorgestellte YHWH dagegen greift nicht mehr unmittelbar und exklusiv für Israel ein. Die Anklagen von Hiob 24 gehen zunächst ins Leere. YHWH begnügt sich in seiner Antwort Hiob 38f. mit dem Hinweis auf seine den gesamten Kosmos umfassende Ordnungsfunktion. Diese sieht kein unmittelbares Eingreifen für Israel oder eine Wiederherstellung der von Menschen verletzten Rechtsordnung vor. Die Aufrechterhaltung der einmal von YHWH gegebenen Rechtsordnung liegt in der Verfügungsgewalt der Menschen. YHWHs Eingreifen betrifft allein die Schöpfungsordnung.

Mit dem Wechsel der Perspektive von dem für Israel zuständigen geschichtsmächtigen Gott zum universalen Schöpfergott ist auch eine Neuinterpretation des Verständnisses von »Wüste« verbunden. Wüste bleibt ein lebensbedrohlicher Bezirk. Allerdings werden Menschen, die durch menschliches

tische Text sei durch Dittographie aus *l'leham* »nach Speise« entstanden (Fohrer [s. Anm. 14], 369).

21 Fohrer (s. Anm. 14), 370; Strauß (s. Anm. 15), 99f. Das Verrücken von Grenzen zu eigenen Gunsten gilt als Vergehen gegen Gottes Landgabe (Dtn 19,14; Hos 5,10; Prov 22,28). Ein Rechtsschutz für Witwen, Waisen und Arme ist breit bezeugt (Ex 22,21; 23,6; Dtn 10,18; 14,29; 15,1–11; 24,14,17–21; 26,12f.; 27,19; Jes 1,17,23; 10,2; Jer 2,34; 5,28; 7,6; 20,13; 22,3,16). Enge Verbindungen zeigen Hiob 24,6.11 zu Dtn 24,19–22. Dort ist als Recht der Fremdlinge, der Waisen und der Witwen die Nachlese bei der Olivenernte und im Weinberg vorgesehen. Nicht einmal dies wird ihnen gewährt, so der Vorwurf in Hiob 24. Sie halten zwar Nachlese, jedoch im Weinberg des »Gottlosen«, d.h. eines solchen Menschen, der nichts mehr lässt zur Nachlese und damit gegen Gottes Recht verstößt. Sie müssen Öl und Wein pressen und bleiben dennoch durstig (V. 11), d.h. sie erhalten nichts vom Getränk als Lohn. Weiser (s. Anm. 16, 182) interpretiert den Vers mit den Worten: »was man nicht einmal dem Arbeitstier vorenthält ..., das verweigert man ihnen«, und verweist auf Dtn 25,4; 1Kor 9,9; 1Tim 5,18; ähnlich Fohrer (s. Anm. 14), 372.

22 Strauß (s. Anm. 15), 100.

Unrecht in der Wüste oder wie in der Wüste leben müssen, von YHWH nicht mehr aus dieser Situation befreit. Er führt auch keine Menschen mehr in die Wüste. Er sorgt dafür, dass in der Wüste nur wilde Tiere leben, die für die dort herrschenden Lebensbedingungen ausgerüstet sind. Stören Menschen diese von YHWH gesetzte Ordnung, gibt es keine unmittelbare Rettung.

Die Akzentverschiebung zeigt sich auch am Verhältnis der Darstellung von Hiobs Leiden und der ausgewogenen Situation der in Hiob 24 beschriebenen Entrechteten. Zwischen ihnen und Hiob wird keine Verbindung hergestellt. Hiob scheint lediglich allgemeine Erfahrungen zu beschreiben, um die Rechtmäßigkeit seiner Anklagen gegen Gott zu unterstreichen (V. 25).²³ So zeigt sich zumindest indirekt, dass sein Leiden nicht in herkömmlicher Weise durch Unrecht anderer oder durch eigene Schuld zu erklären ist. Hiob steht in einem für ihn nicht durchschaubaren Spezialverhältnis zu dem Gott, der sich erst in Hiob 38f. als universaler Schöpfergott vorstellt. Hiob ist Testfall für Gott. Dies wissen jedoch zunächst nur die Leserinnen und Leser des Hiobbuchs, die den Prolog in den ersten beiden Kapiteln des Werks kennen.²⁴

Hiob 1,19

In einem zweifachen Erzählgang entfalten Hiob 1 und 2, wie es zu Hiobs ausgewogener Situation kommt. Diese beruht nicht auf eigenem Verschulden (1,1.8; 2,3),²⁵ sondern auf einer Verabredung im himmlischen Thronrat, die ebenfalls zweifach geschildert ist. Im ersten Erzählgang folgen auf die Thronratsszene (1,6–12)²⁶ vier Schläge, die Hiobs soziales Umfeld treffen (1,13–19). Zwei der

23 Das Kapitel wird daher häufig als nachträgliche Erweiterung innerhalb des von Hiob 3 bis Hiob 31 reichenden Dialogteils angesehen (Fohrer [s. Anm. 14], 34–36; Köhlmoos, *Auge* [s. Anm. 5], 58f.). M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*, BZAW 230, Berlin/New York 1994, 116–130, 215–220 rechnet Hiob 24,5–8 zu einer späten »Gerechtigkeitsredaktion«. Allerdings wird dabei auch klar, dass die Verse mit ihrer sozialen Anklage keineswegs isoliert im Hiobbuch stehen (a.a.O., 128f.).

24 Schmid, *Hiobprolog* (s. Anm. 4).

25 Die Vermutung von U. Berges (*Der Ijobrahmen* [Hiob 1,1–2,10; 42,7–17]. *Theologische Versuche angesichts menschlichen Leidens*, BZ NF 39 [1995], 225–244, hier 234), Hiobs Kinder seien nicht frei von Schuld, da ihre Gelage keine »alkoholfreien Treffen« seien, ist rationalisierend.

26 Die erste Himmelsszene wird meist als literarisch sekundär angesehen (Köhlmoos, *Auge* [s. Anm. 5], 50f. mit älterer Literatur). Die Suffixe V. 13 in der Wendung »seine Söhne und seine Töchter« beziehen sich sinngemäß auf Hiob. Im vorliegenden Text ist jedoch der Satan letztes vorausgehendes Subjekt (V. 12b), auf das die Suffixe verweisen. Schließt man jedoch V. 13 direkt an V. 5 an, so relativieren sich die Verständnisschwierigkeiten. Bereits LXX hat die Unebenheiten beim Übergang von V. 12 zu V. 13 erkannt und fügt in V. 13 einen Hinweis auf Hiob ein. Statt *ūbanāw* liest sie *oi vtoì Ioβ* und glättet so die syntaktischen Pro-

Schläge sind – zumindest erzählerisch-fiktiv – historisch begründet: Raubzüge der Sabäer und der Chaldäer, die Hiobs Diener und seinen Kamelbestand vernichten. Alternierend dazu werden zwei Katastrophen geschildert, die naturbedingt erscheinen: zunächst ein Feuer, das die Kleinviehherden trifft (V. 16), schließlich ein starker Wind aus der Wüste (V. 19). Der zweite Erzählgang bringt eine Verschärfung, indem nun Hiob selbst vom Satan geschlagen wird (2,7). Der zu Beginn der Hioberzählung als in jeder Hinsicht integer (*tām* 1,1.8) vorgestellte Hiob verliert alle Lebensmöglichkeiten und ist aufgrund seiner Krankheit sozial ausgegrenzt.²⁷ Hiob ist am Nullpunkt und bleibt bekanntlich dennoch standhaft in seinem Festhalten an Gott (2,10).

Das Stichwort »Wüste« fällt innerhalb des ersten Erzählgangs im Zusammenhang der vierten Katastrophe: »ein starker Wind von jenseits der Wüste« *rū'āh g^edōlāb ... me'ebār hammidbār* erfasst das Haus, in dem »die jungen Menschen« aus Hiobs Großfamilie sind, und lässt es einstürzen (1,19).²⁸ Der Zu-

bleme. Dazu kommt die Beobachtung, dass keiner der vier Schläge von Hiob 1 auf den Satan zurückgeführt wird, wie dies nach der Darstellung der ersten Himmelsszene zu erwarten wäre.

Ebenso führt V. 21b Hiobs Situation auf YHWH zurück. Die Verabredung in der Himmelszene bewirkt für den weiteren Fortgang der Erzählung in Kapitel 1 nichts. Wieder glättet LXX zumindest die größte Unebenheit, indem V. 16 die Gottesbezeichnung Elohim nicht übersetzt und somit das »Feuer Gottes« auf ein einfaches »Feuer« reduziert wird. Damit wird die Verständnismöglichkeit offen gelassen, dass die Schläge vom Satan verursacht sind. Zur eigenständigen Interpretation des Textes durch LXX vgl. auch den Beitrag von M. Witte in diesem Band.

- 27 L. Schwienhorst-Schönberger/G. Steins, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f.; 42), BZ NF 33 (1989), 1–24; Köhlmoos, Auge (s. Anm. 5), 99.
- 28 Der letzte Satz in V. 19 *wayyipol 'al-bann'ārīm wayyāmūtū* »es [das Haus] fiel auf die jungen Menschen und tötete sie« lässt offen, ob Hiobs Kinder oder Hiobs Diener getötet werden. Nahezu einmütig wird in der kommentierenden Literatur der Satz so verstanden, dass Hiobs Kinder getötet werden (neben den Kommentaren u.a. Schwienhorst-Schönberger/Steins, Entstehung [s. Anm. 27], 15; Köhlmoos [s. Anm. 5], Auge, 79). Der Ausdruck (*ban*)*n'ārīm* kann in seltenen Fällen kollektiv die Kinder eines Menschen bezeichnen (Hiob 24,5; außerdem Gen 25,27; 48,16; 1Sam 16,11). An den meisten Belegstellen bedeutet er aber »junge Menschen«, »junge Krieger« oder »Diener«. Im letztgenannten Sinn ist (*ban*)*n'ārīm* im Zusammenhang der ersten drei Schläge (Hiob 1,15–17) zu übersetzen. Wenn V. 19 denselben Ausdruck verwendet, dann ist zunächst daran zu denken, dass der »Wind von jenseits der Wüste« die Dienerschaft des Hauses, nicht aber die Kinder Hiobs vernichtet. LXX variiert bei der Übersetzung von *bann'ārīm* und gibt damit bereits eine erste Interpretation. V. 15 und V. 17 heißt es τοὺς παῖδας »die Diener«, davon abweichend V. 16 τοὺς ποιμένες »die Hirten« und V. 19 ἐπὶ τὰ παιδία »auf die Kinder«. Von daher wurde in der Exegese die Vorstellung geläufig, V. 19 meine den Tod der Kinder. Gegen diese von der LXX-Überlieferung beförderte Auffassung ist ein weiteres Indiz anzuführen. In Hiob 42 wird die Wiederherstellung Hiobs eingeleitet, indem YHWH die Verdoppelung von Hiobs vormaligem Besitz zusagt (42,10). Zahlenmäßig kommt dies in der Verdoppelung des Viehbestands zum Tragen (42,11). Die Zahl der Kinder wird jedoch nur einfach restituiert (42,12). Meist behilft man sich mit der Erklärung, dass Kinder nicht zum Besitz gerechnet werden (Fohrer

sammenbruch des Hauses steht für den Verlust der gesamten ökonomischen und familiären Lebensmöglichkeiten. »Das Haus« *habbayit* bezeichnet eben nicht nur das Wohngebäude, sondern den gesamten Besitz und die gesamte Hausgemeinschaft, d.h. die eine gemeinsame Ökonomie bildende Großfamilie (Gen 15,2; Jos 24,15; 1Sam 7). Mit dem Zusammenbruch des Hauses scheint Hiob ohne Zukunft zu sein, auch ohne Kinder, die das »Haus Hiob« weiterführen.

Die Szenerie ist nicht »in der Wüste« lokalisiert. Der Wind kommt vielmehr »von jenseits der Wüste« *me'ebār hammidbār*. Die geläufigsten Verbindungen der Präposition *'ebār* mit einer Ortsangabe sind *'ebār bayyarden* »jenseits des Jordan« und *'ebār hannābar* »jenseits des Flusses«, d.h. des Eufkrat. Die Ortsangaben »Jordan« und »Fluss« bzw. »Eufkrat« bezeichnen dabei eine Grenze. Der Blick richtet sich auf das Gebiet jenseits dieser Grenze. »Jenseits des Jordan« bezeichnet, je nach Standort, das Ostjordanland (Num 32,32; 34,15; 35,14; Dtn 1,1 u.ö.) oder das Westjordanland (Num 32,19; Dtn 3,20.25 u.ö.). Das Gebiet »jenseits des Flusses« ist entweder Syrien/Palästina westlich des Eufkrat (1Kön 5,4; Esr 8,36; Neh 2,7.9; 3,7) oder das Zweistromland östlich dieses Flusses (Jos 24,2f. u.ö.). So richtet sich auch Hiob 1,19 der Blick auf das Gebiet jenseits der Wüste. Wüste ist Grenzland. Hiob lebt auf der einen Seite, der Wind kommt von der entgegengesetzten Seite dieser Grenze. Leben spielt sich auf dieser oder jener Seite ab, nicht aber in der Wüste selbst. Eine solche Vorstellung hält die Ortsbestimmung »Wüste« offen für die schöpfungstheologische Füllung, wie sie Hiob 38f. vornehmen. Die Katastrophe trifft Hiob zwar aus der Wüste, nicht jedoch in derselben. Hiob lebt nicht in der Wüste und somit auch nicht in dem Bezirk, der als Aufenthaltsort verfluchter Menschen gekennzeichnet ist. Hiob verbleibt in einem Bereich, der von YHWH für menschliches Leben eingerichtet ist.²⁹ Die Erzählung ist somit von Anfang an auf die im Epilog (Hiob 42,7–17) geschilderte Wiederherstellung Hiobs bzw. des »Hauses Hiob« hin ausgerichtet.

Hiob als Figur der jüdischen Diaspora

Die Bedeutung von »Wüste« im Hiobbuch erschließt sich aus den schöpfungstheologisch geprägten Schlusskapiteln des Buchs, insbesondere aus Hiob 38f. »Wüste« ist kein Ort menschlichen Lebens. YHWHs Schöpfungshandeln bestimmt die für Menschen nicht bewohnbare Wüste als Lebensbereich wilder Tiere. Auf diese Vorstellung hin wird die Wüstenthematik bereits zu Anfang des

[s. Anm. 14], 544). Geht man jedoch davon aus, dass 1,19 gar nicht den Tod der Kinder meint, so bestätigen die weiteren zehn Kinder die von YHWH versprochene Verdoppelung.

29 Möglicherweise ist auch die Wendung vom »starken Wind« *rū^{ah} g^edōlāb* auf einen theologischen Bedeutungsgehalt im Sinne einer von Gott gesandten *rū^{ah}* hin offen (vgl. *rū^{ah} 'alohim* Gen 1,2), zumal das Feuer der zweiten Katastrophe ausdrücklich als »ein Feuer Gottes« *'es 'alohim* (V. 16) bezeichnet ist. Gott kontrolliert das Geschehen, auch wenn es so aussieht, als gebe er dem Satan freie Hand; vgl. Köhlmoos, Auge (s. Anm. 5), 92–103.

Buchs ausgerichtet. Wüste ist leeres Land (Hiob 1). Wenn dennoch Menschen in oder wie in der Wüste leben müssen, sind sie schutzlos und entrechtet, dem Tod überlassen (Hiob 24). Rein äußerlich ist ihre Lage derjenigen Hiobs vergleichbar. Hiob 24 zieht jedoch nicht den Vergleich zwischen Hiob und den wie in der Wüste lebenden Entrechteten, da die Ursache für die jeweilige lebensbedrohliche Lage unterschiedlich bestimmt wird. Die Situation der Entrechteten von Hiob 24 ist auf menschliches Unrecht zurückzuführen. Daher bleibt eine Rettung durch YHWH aus. Hiobs Katastrophe dagegen ist von Gott inszeniert. Dem entspricht, dass Hiob nicht in der Wüste, sondern allenfalls am Rand der Wüste oder in dem der Wüste benachbarten Kulturland lebt. Eine Wiederherstellung Hiobs und seines Hauses, d.h. seines Besitzes und seiner Familie, ist möglich und findet auch statt (Hiob 42).

Die solchermaßen beschriebene Füllung des Stichworts »Wüste« im Hiobbuch unterscheidet sich von der eingangs geschilderten deuteronomistisch-prophetischen Tradition. Diese verbindet die Vorstellung eines von YHWH geschützten, zeitlich begrenzten Lebens in der Wüste mit der Darstellung der Frühgeschichte Israels und integriert dabei die Wüstenmotivik in das erzählerische Gefälle Exodus–Wüstenwanderung–Gesetzesübermittlung–Landnahme. YHWH ist der Gott Israels, der für und an Israel handelt. Das Hiobbuch dagegen präsentiert eine Figur, die nicht explizit Teil Israels ist. Zumindest fehlt ein direkter Hinweis auf Israel. Ebenso wenig ist Jerusalem erwähnt. Hiob steht für eine Diasporasituation, näher hin für die Situation einer ökonomisch aufgestellten und etablierten jüdischen Diaspora, die ihren Blick nicht oder nicht mehr auf eine Rückkehr in das Israel zugesagte Land bzw. nach Zion/Jerusalem gerichtet hat. Paradigmatisch zeigt dies die Überschrift in Hiob 1,1: »Es war ein Mann im Land Uz, Hiob war sein Name«. Das Land Uz lässt sich nicht ohne Weiteres lokalisieren.³⁰ Zumindest im Rahmen des Hiobbuchs ist jedoch an eine Gegend im edomitisch-arabischen Grenzgebiet, also in Nordwest-Arabien, gedacht.³¹ Elifas kommt aus dieser Region, aus Teman. Teman wird parallel zu Edom (Jer 49,7.20) oder zum edomitischen Vorort *Bozra/Buṣṣera* verwendet (Am 1,12). Daher dürfte Teman eine Bezeichnung für das edomitische Kernland um Bozra

30 Meist begnügt man sich mit dem Hinweis, Uz liege außerhalb Israels (Köhlmoos, Auge [s. Anm. 5], 80); die Schlussfolgerung: »Mit dieser Lokalisierung ist ein Rekurs auf heilsgeschichtliche theologische Konzeptionen von vornherein ausgeschlossen« (Köhlmoos, a.a.O., 81), entspricht tendenziell der hier vorgetragenen These, dass die Diasporasituation eine neue Füllung der mit der alttestamentlichen Darstellung der Geschichte Israels verbundenen Traditionen forderte.

31 M. Görg, *Ijob aus dem Lande 'Uz*. Ein Beitrag zur »theologischen Geographie«, BN 12 (1980), 7–12; E.A. Knauf, *Supplementa Ismaelitica 4. Ijobs Heimat*, BN 22 (1983), 25–29; ders., *Hiobs Heimat*, WO 19 (1988), 65–83; J. Day, *How Could Job Be an Edomite?*, in: W.A.M. Beuken (Hg.), *The Book of Job*, BEThL.CXIV, Leuven 1994, 392–399.

sein.³² Elifas, Teman und Uz sind Namen aus den Genealogien Esaus bzw. Edoms oder Seirs (Gen 36,10f.28). Auch Schuach, der Herkunftsort des Bildad, weist in den arabischen Raum (Gen 25,2; 1Chr 1,32). Im LXX-Postskript zu Hiob 42,17 wird Hiob mit Jobab, einem Gen 36,33 genannten edomitischen König, gleichgesetzt (Hiob 42,17d). Die Ausitis, so die griechische Übersetzung für »Land Uz«, wird im Grenzgebiet von Idoumaia/Edom und Arabien verortet (Hiob 42,17b).³³ Hiob könnte somit als identitätsstiftende Figur einer in Arabien ansässigen jüdischen Diaspora gedeutet werden. Über eine solche ist allerdings aus vorchristlicher Zeit wenig bekannt. Möglicherweise kamen im 6. Jh. v. Chr. Judäer aus Babylonien mit Nabonid nach Tema.³⁴ Ausreichende Dokumente für eine solche These liegen jedoch nicht vor.³⁵ Die arabische Perspektive im Hiobbuch könnte ebenso gut darauf zurückzuführen sein, dass das Gebiet unmittelbar südlich von Juda seit persischer Zeit von arabischen Stämmen kontrolliert wurde und dass seit dem 3. Jh. v. Chr. für diese Region die Bezeichnung Idoumaia bezeugt ist. Auch in diesem Gebiet lebten Judäer in einer Art Diasporasituation.³⁶ Unter diesem Gesichtspunkt wäre auch die Beobachtung verständlich, dass die Figur des Hiob Parallelen zur Figur des im südlichen Palästina heimatisierten Abraham aufweist.³⁷ Allerdings lässt das Hiobbuch im Gegensatz

32 E.A. Knauf, Edom. The Social and Economic History, in: D.V. Edelman (Hg.), *You Shall Not Abhor an Edomite for He is Your Brother. Edom and Seir in History and Tradition*, Atlanta 1995, 93–117.

33 Die Verlagerung der Hiob-Uz-Tradition in das nördliche Ostjordanland, in die Gegend von *Šēh Sa'd*, dem biblischen Karnaim (Am 6,13; vgl. D. Kellermann, 'Aštārōt – 'Ašterōt Qarnayim – Qarnayim. Historisch-geographische Erwägungen zu Orten im nördlichen Ostjordanland, ZDPV 97 [1981], 45–61), ist erstmals bei Josephus (Ant 1,145) festzumachen. Nach dieser Darstellung ist Uz Gründer von Damaskus und der Trachonitis. Josephus rekurriert vermutlich einerseits auf alttestamentliche Texte, die eine genealogische Verbindung von Uz mit den Aramäern konstruieren (Gen 10,23; 22,21), andererseits auf die Erwähnung der »Söhne des Ostens« (*b'ne qadēm*) in Hiob 1,3, die auch im Zusammenhang des Aufbruchs von Jakob in das Ostjordanland genannt sind (Gen 29,1). Die Verlagerung der Hiob-Uz-Tradition in das nördliche Ostjordanland hat vermutlich mit der starken Stellung der dortigen jüdischen Diaspora zu tun (G. Schmitt, *Die Heimat Hiobs*, ZDPV 101 [1985], 56–63). Letztendlich wäre demnach die Traditionsverlagerung ein weiterer Hinweis darauf, dass Hiob eine zentrale Identifikationsfigur der Diaspora war.

34 I. Ben-Zvi, *The Origins of the Settlement of Jewish Tribes in Arabia*, ERLS 6 (1960), 35*–37*. 130–148. Tema (Hiob 6,19; Jes 21,14; Jer 25,23) wird in der Oase *Tēma'* in Nordarabien lokalisiert (E.A. Knauf, *Art. Tema*, in: NBL 3, Zürich 2001, 799) und sollte nicht mit dem in Edom gelegenen Teman (s.o. Anm. 32) verwechselt werden.

35 K. Galling, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter*, Tübingen 1964, 20.

36 Vgl. D. Jericke, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27–19,38*, CHANE 17, Leiden 2003, 81–86.

37 H. Strauß, *Zu Genesis 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches* (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17), in: A. Graupner u.a. (Hgg.), *Verbindungslinien*, FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 377–384; A. Michel, *Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17*, in: A. Michel/H.-J. Stipp (Hgg.), *Gott, Mensch, Sprache*, FS W. Groß,

zur Abrahamgeschichte keinerlei jüdische Perspektive erkennen. Demnach könnte auch an die jüdische Diaspora im Zweistromland zu denken sein, zumal in Hiob 38f. ähnliche Motive zu finden sind wie in den Vasallenverträgen Asarhaddons.³⁸

Die Schwierigkeiten einer näheren Verortung der Diaspora, die sich im Hiobbuch artikuliert, weisen darauf hin, dass eine solche lokale Festlegung nicht intendiert ist. In diesem Sinn ist vermutlich auch die märchenhaft wirkende Formulierung Hiob 1,1 zu verstehen.³⁹ Wichtiger sind sozialgeschichtliche Gesichtspunkte. Hiob ist Identifikationsfigur einer erkennbar ökonomisch etablierten Diaspora. Allerdings ist Hiob nicht in einen größeren Sozialverband mit gemeinsamen genealogischen Wurzeln eingebunden. Sein soziales Umfeld ist weitgehend auf sein »Haus« begrenzt, eine größere Sozialgemeinschaft fehlt, auch die Freunde sind nicht als Blutsverwandte ausgewiesen. Ein dauerhaftes Leben in der Diaspora bedeutete zwar nicht die völlige Trennung von der Größe »Israel«, allerdings die Trennung von einer allen Israeliten gemeinsamen Geschichte und die Trennung von dem gemeinsamen Wohnen in dem von YHWH gegebenen Land. Die Absonderung der eigenen Großfamilie von einer größeren sozialen Gemeinschaft brachte Gefahren mit sich, die bis zur Vernichtung der Existenz führen konnten. In einer solchen Situation konnte der Rekurs auf die Traditionen zur Frühgeschichte Israels lediglich in Fragen historischer Vergewisserung identitätsbildend sein. Zur Bewältigung der aktuellen Situation mussten die Traditionen neu akzentuiert werden, so auch die Vorstellung von »Wüste«. Im Hiobbuch geschieht dies im Rückgriff auf schöpfungstheologische Aussagen. YHWH als universaler Schöpfergott, der über den gesamten Kosmos herrscht, war für Juden, die in der Diaspora lebten und sich dort etabliert hatten, in höherem Maß identitätsstiftend als der an Exodus und Landgabe gebundene Gott Israels.

St. Otilien 2001, 73–98; T. Veijola, Abraham und Hiob, in: C. Bultmann u.a. (Hgg.), *Vergewisserung des Alten Testaments*, FS R. Smend, Göttingen 2002, 127–144.

38 S.o. Anm. 10.

39 Zum »märchenhaften« Eindruck, den die Erzählung von Hiob 1–2 vermittelt, vgl. Schmid, *Hiobprolog* (s. Anm. 4), 9–11.