

Kult und Ethos. Anmerkungen zum Opferhandeln Ijobs (Ijob 1,5)

Hans Rechenmacher, Würzburg

Gerechtigkeit üben und Recht ist Jahwe lieber als Schlachtopfer (Spr 21,3)

‘šō(h) šādaqā w’=mišpaṭ nibḥar l’=YHWH miz=zabḥt’

Das Opfer und seine Wertung in der Weisheitsliteratur

Wie stehen die Weisen zum Kult?² Ein besonders sympathischer zeitgenössischer Vertreter dieses Standes – er soll hier geehrt werden – würde, soweit ich ihn kennen- und schätzen gelernt habe³, Spr 21,3 durchaus als brauchbare Maxime anerkennen, trotz seiner vielfältigen wissenschaftlichen Beschäftigung mit kultisch-priesterlichen Themen des Alten Testaments.⁴ Freilich hat LEO G. PERDUE bereits in den 70er Jahren Einspruch erhoben gegen ein generalisierendes Bild, nach dem sich die Weisheitslehrer des Alten Orients zur Sphäre des Kultischen indifferent bis kritisch ablehnend verhielten. Nach PERDUE gilt vielmehr: Weder für Ägypten und Mesopotamien, noch für Israel bieten die Texte Belege für ein „gestörtes Verhältnis“ zwischen Weisen und Priestern. Weil es im sapientialen Bemühen darum geht, die Beziehungen des Menschen zu den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit zu erforschen, zur Natur, zur Menschenwelt und eben auch zur göttlichen Welt, und daraus Lebensklugheit zu gewinnen, kann die Sphäre des Kults weder unwichtig noch negativ besetzt sein.⁵

¹ Transkriptionen erfolgen nach W. RICHTER 1991-1993.

² Vgl. klassisch den Exkurs „Weisheit und Kultus“ bei G. VON RAD 1970, 240-244.

³ Meine Hochachtung für THEO SEIDL bezieht sich keineswegs nur auf seine fachlichen Qualitäten. Er erschien mir bereits zur Zeit meines Grund- und Hauptstudiums in München in einem umfassenden Sinn als menschliches Vorbild. Nicht unerwähnt bleiben darf an dieser Stelle sein wunderbares Cellospiel, von dem ich mit großer Dankbarkeit bei unseren gemeinsamen Klaviertrio-Aktivitäten genussvoll profitiere.

⁴ Beispielsweise die beiden Monographien T. SEIDL 1982 und T. SEIDL 2006.

⁵ L.G. PERDUE 1977, 345-347.

Spr 21,3 scheint dem Anliegen PERDUES eher zu widersprechen. Unmissverständlich wird hier das Schlachtopfer im Vergleich zu Gerechtigkeit und Recht abgewertet. Das bedeutet, Ethos und Kult werden hinsichtlich ihrer Akzeptanz bei Gott unterschiedlich beurteilt – zu Ungunsten des Letzteren. Diesbezüglich besonders bemerkenswert an Spr 21,3 ist das absolute *zabḥ*, d.h. es geht um das Opfer im Allgemeinen, nicht um das Opfer *des Frevlers* im Speziellen (vgl. Spr 15,8; 21,27; vgl. ferner 17,1 „ein Haus voller Opfer mit Streit“). Dessen Ablehnung wäre auch aus priesterlicher Sicht ohne Weiteres verständlich.

PERDUE räumt ein, der Spruch könne tatsächlich kultpolemisch verstanden werden. Allerdings sei Folgendes zu bedenken: 1. Die Formulierung *‘śō(h) šadaqā w’=mišpaṭ* entstammt möglicherweise priesterlicher Weisung (vgl. Ez 18,5 *w’=’iš kī yihyā šaddiq w’=‘asā mišpaṭ w’=šadaqā... u.ö.*). 2. Das weniger hoch Bewertete muss nicht wertlos oder an sich schlecht sein. 3. Der Terminus *zabḥ*, falls im engeren Sinn als „Gemeinschaftsopfer“ zu nehmen, mag ein Hinweis sein, „that the wise were well aware that those not judged to be *קִדְּשׁ* by the priest could not participate in a communion ritual.“

Insgesamt hält er es für möglich, dass Spr 21,3 auch das Denken der Priesterschaft angemessen ausdrücken könne.⁶

Im Unterschied zu PERDUE insistiert ALEXANDER B. ERNST in seiner Arbeit von 1994 darauf, dass die ältere Weisheit deutlich kultkritische Züge erkennen lasse. Spr 21,3 dient als Kronzeuge, weil hier Kult und Ethos gegenübergestellt werden. „Gerade diese Gegenüberstellung von Kult und Ethos kennt die priesterliche Theologie nicht.“⁷ Ethos erscheint in Spr 21,3 nicht etwa als Bedingung für die Teilnahme am (absolut bedeutsamen) Kult, wie in den Torliturgien von Ps 15; 24⁸, sondern als das, was Jahwe eigentlich will, wohingegen der Kult relativ abgewertet und negativ besetzt erscheint.

Auch Spr 15,8; 17,1; 21,27, in denen das Opfer als „Opfer des Frevlers“ bzw. durch die Bestimmung „mit Streit“ negativ qualifiziert wird, sind nach ERNST insofern für die grundsätzliche Frage relevant, als notiert werden muss, dass eben nie vom Opferhandeln des Gerechten oder Weisen und dessen Wohlgefälligkeit etc. die Rede ist. „Kaum zufällig ist

⁶ L.G. PERDUE 1977, 160.

⁷ A.B. ERNST 1994, 39.

⁸ Vgl. auch Ps 118 und Ez 18; 33.

das Schlachtopfer Paradigma eines Verhaltens, welches dem Willen Jahwes nicht entspricht!⁹

Darüber hinaus weist ERNST auf zahlreiche Sentenzen hin, die kultische Sprache aufnehmen und nach seiner Deutung implizit Kultkritik treiben, etwa Spr 15,26 *tō'ibat YHWH maḥšabōt ra'['] w'='ṭahurīm 'imārē nu'm* „Ein Greuel für Jahwe sind Pläne mit Bosheit, doch rein sind Worte in Freundlichkeit.“ Nur hier werde die zwischenmenschliche Verhaltensweise selbst als *ṭahur* bezeichnet. „In der poetisch kunstvollen Einzigartigkeit der Formulierung zeigt sich wieder die Betonung des Ethos als Eigenart weisheitlichen Denkens ... Vor Gott wirklich rein ist nicht kultische Qualität, sondern Freundlichkeit statt Bosheit.“¹⁰

Auch in der jüngeren Spruchsammlung (Spr 1-9) fehlt nach ERNST eine positive Einschätzung des Kults, trotz anderslautender Urteile aufgrund von Spr 3,9 *kabbid 'at YHWH mi[n]=hōn-i=ka w'='mi[n]=rē(')šīt kul['] tábū'at-i=ka*, worin die Präp *min* meist¹¹ partitiv übersetzt wird, sodass ein kultischer Bezug eindeutig ist, z.B. in der Einheitsübersetzung: „Ehre den Herrn mit deinem Vermögen, mit dem Besten von dem, was du erntest.“¹²

ERNST kann plausibel machen, dass ein komparatives *min* wahrscheinlicher ist.¹³ Der kultische Bezug entfällt: „Ehre Jahwe mehr als dein Vermögen und mehr als das Beste all deines Gewinns.“¹⁴

Jedenfalls für die ältere Weisheit in Israel scheint also gegen PERDUE ein gewisser kultkritischer Zug nicht in Abrede zu stellen sein.

Der weisheitliche Charakter des Ijobbuches¹⁵ steht außer Frage und bedarf hier keiner Begründung. Wie verhalten sich Kult und Ethos darin? Gibt es Anzeichen für eine Gegenüberstellung von Kult und Ethos, wie von ERNST für die ältere Weisheit behauptet, oder vielmehr für eine grundlegende Einheit im Sinne von PERDUE? Insbesondere fällt die Prominenz der Opferhandlungen im Prosarahmen auf, das Opferhandeln Ijobs in 1,5 und der Freunde in 42,8. GEORG FOHRER marginalisiert diese

⁹ A.B. ERNST 1994, 19.

¹⁰ A.B. ERNST 1994, 66.

¹¹ So bereits in LXX und Vg.

¹² Zu Spr 3,9 meint L.G. PERDUE 1977, 225: „The spheres of nature and cult were seen to be intimately entwined by the sagacious teacher in Prov 3:9-10 who instructs his students that righteous observation of the cultic law to give to God the first fruits of harvest will lead to increased yields.“

¹³ Vgl. schon H. EWALD² 1867, 75.

¹⁴ A.B. ERNST 1994, 87.

¹⁵ Einen knappen Forschungsbericht zu den vergangenen zehn bis zwanzig Jahren bietet C.A. NEWSOM 2007, 155-182.

Tatsache zweifach: Zum einen, indem er betont, dass von Opfern und der Ausübung kultischer Pflichten überhaupt „*lediglich*“ in der Rahmen-erzählung die Rede ist, zum anderen mit einem überlieferungsgeschichtlichen Hinweis: Nachdem FOHRER auf die Übereinstimmung des Ijobdichters, der nach seinem entstehungsgeschichtlichen Modell die „Hioblegende als Rahmenerzählung für seine Dichtung benutzt“ habe, mit der übrigen Lebensweisheit hinsichtlich des Desinteresses am Kult hingewiesen hat, stellt er Folgendes fest: „Wenn er dennoch die Rahmen-erzählung nicht änderte, in der die Opfer als Sühnemittel zweimal erwähnt werden, zeigt das nicht mehr, als daß er sich gegenüber der Erzähltradition zur Treue verpflichtet fühlte und den Kultus jedenfalls nicht ablehnte. Praktisch spielt der Kultus für das Buch Hiob keine Rolle; die Übernahme und Verwendung von ursprünglich kultischen Stil- und Redeformen spricht nicht dagegen.“¹⁶

In diesem Beitrag geht es um Prüfung solcher Aussagen. Zunächst soll die entscheidende Textstelle, Ijob 1,5, sprachlich und inhaltlich untersucht werden, sodann ihre Bezüge zu 42,8. Ein abschließender Teil fragt übergreifend nach Kult und Ethos im Ijobbuch.

Ijob 1,5: Anmerkungen zum Text

וַיְהִי	a	Sooft
כִּי הָקִימוּ יָמֵי הַמִּשְׁתָּחָה	b	die Tage des Trinkgelages herumgegangen waren,
וַיִּשְׁלַח אִיּוֹב	c	sandte Ijob hin
וַיְקַדְּשֵׁם	d	und heiligte sie
וְהָשִׁיבִים בַּבֹּקֶר	e	und eifrig am Morgen
וְהָעֵלָה עֲלוֹת מִסְפָּר בָּלֵם	f	brachte er Brandopfer dar nach ihrer aller Zahl.
כִּי אָמַר אִיּוֹב	g	Denn Ijob sagte sich:
אֲוִלִי חָטְאוּ בָנָי	h	„Vielleicht haben meine Söhne gesündigt
וַיִּבְרְכוּ אֱלֹהִים בְּלִבָּם	i	und Gott geflucht in ihrem Herzen.“
כַּכֵּה יַעֲשֶׂה אִיּוֹב כָּל־הַיָּמִים	j	So tat Ijob allezeit.

Für eine von MT abweichende Lesung bestehen trotz einiger weniger Emendationsvorschläge in der Literatur keine ausreichenden Gründe.

¹⁶ G. FOHRER 1963, 78.

Theologisch bemerkenswert ist das Textplus von LXX zu 1,5f¹⁷, vermutlich ein späterer Zusatz aufgrund von Lev 16,3.¹⁸ Das Ungenügen des Brandopfers *allein* zur Sündenvergebung, wie es LXX wohl empfunden und deshalb erweitert hat, dürfte von den Regelungen der priesterlichen Gesetzgebung bestimmt sein.¹⁹

LXX zeigt auch im Epilog besonderes Interesse an der Sündenvergebung. In 42,9 wird beispielsweise festgestellt, Gott hätte um Ijobs willen den Freunden ihre Sünden vergeben,²⁰ und vorausgeht in 42,7 nicht ein Entbrennen des Gotteszorns wie in MT, sondern die Aussage: ἤμαρτες σὺ καὶ οἱ δύο φίλοι σου „Du hast gesündigt und deine zwei Freunde.“

Im Hinblick auf die unten zu verhandelnde Frage, wie das „Heiligen“ von 1,5d genau zu verstehen sei, lohnt noch ein Blick auf das targumische *wzmnynwn* „und er lud sie ein“ anstelle von *wa=y'qaddiš-i=m* „und er heiligte sie“. Mit demselben aramäischen Verb, D-ZMN, wird in 1,4d *w'=qarā'ū* übersetzt, so dass in beiden Fällen die Abfolge „hinsenden“ – „einladen“ entsteht, im MT standardmäßig durch die Wurzeln *ŠLH* und *QR'* ausgedrückt.²¹ Es ist allerdings kaum anzunehmen, dass Tg einfachhin *QR'* statt *QDŠ* gelesen hat, denn ZMN für *QDŠ* bietet Tg auch in Ex 19,14 *wa=yirid MŠH min ha=har[r] 'il ha='am[m] wa=y'qaddiš 'at ha='am[m] wa=y'kabbisū šimalō*t-a=m*.²² In beiden Fällen erleichtert Tg das Verständnis bzw. beseitigt offene Fragen. MT von Ex 19,14 lässt offen, was Mose eigentlich tut, wenn er das Volk heiligt, wo doch die Leute handeln, wenn sie ihre Kleider waschen, während Tg klarstellt, dass Mose diese Handlung durch Aufruf initiiert. In Ijob 1,5 MT bleibt sogar undeutlich, ob die Söhne beim Opfer überhaupt anwesend sind und ferner, ob Heiligungs- und Opferhandeln koinzidieren oder aufeinanderfolgende

¹⁷ καὶ προσέφερον περὶ αὐτῶν θυσίας und er brachte Opfer für sie dar
κατὰ τὸν ἀριθμὸν αὐτῶν nach ihrer Zahl
καὶ ὄσχον ἓνα περὶ ἁμαρτίας und *einen* Jungstier für ein Sündopfer
περὶ τῶν ψυχῶν αὐτῶν für ihre Seelen

¹⁸ So G. FOHRER 1963, 70f, der folgenden hebräischen Text als Basis vorschlägt: *par[r] 'āhad l' =ḥaṯṯā(')r 'al napāšōt-ē=kim*.

¹⁹ So G. BEER 1897, 2. Zur Verbindung von Brandopfer und Sündopfer in Lev 16 vgl. T. SEIDL 1999, 237.

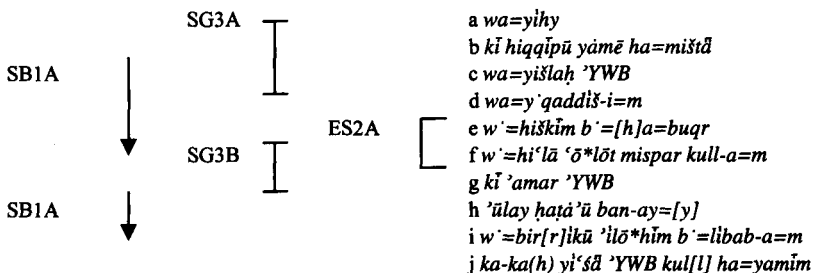
²⁰ Vgl. καὶ ἔλυσεν τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῖς διὰ Ἰωβ in LXX anstelle des hebräischen *wa=yiśšā(') YHWH 'at pānē 'YWB*.

²¹ Vgl. ausführlich die Diskussion unten.

²² Vgl. G. BEER 1897, 2. Zu beachten ist darüber hinaus der Parallelismus *QR' – QDŠ*, wie er sich in Joël 1,14; 2,15; 4,9 zeigt. Vgl. S.R. DRIVER / G.B. GRAY 1921, 8.

Sachverhalte bilden. Tg spricht ausdrücklich von „einladen“ und beseitigt das Nebeneinander von QDŠ wird und H-‘LY.

Satzsyntax



Die satzsyntaxtischen Verhältnisse stellen sich wie folgt dar: Ersparungskonstruktionen ergeben sich für 1,5c-f und 1,5h-i: nur einmal lexematisch ausgedrückt ist jeweils das Subjekt: 'YWB in 1,5c-f, *ban-ay=[y]* in 1,5h-i. Es handelt sich in beiden Fällen um einen Satzbund SB1A.²³

Als „erweiterter Satz“ ES2A ist 1,5e-f anzusprechen, d.h. als verbaler Aussagerahmen aus Modifikatorverbalsatz 1,5e mit dem Modalverb H-ŠKM und semantischem Leitsatz 1,5f.

Satzgefüge aus Hauptsatz und untergeordnetem Nebensatz werden jeweils durch die Konjunktion *kī* angezeigt in 1,5b und 1,5g, freilich in je unterschiedlicher Funktion: temporal im ersten, kausal im zweiten Fall. 1,5g fügt sich als Nebensatz zunächst zu 1,5f, sodann aber auch zum ganzen Satzbund 1,5c-f. Für 1,5b liegen die Dinge komplizierter. Auf der syntaktischen Oberfläche handelt es sich in 1,5(a-b)c um einen ES2B, d.h. *HY* steht als Tempusmarker bzw. Progressanzeiger im Modifikatorverbalsatz²⁴, die intendierte Tiefenstruktur ist aber ein Temporalsatzgefüge SG3A. Im Anschluss an die iterativen Sachverhalte von 1,4 versteht sich 1,5a-b also im Sinne von: „Sooft...“²⁵ oder „Wenn jeweils...“.

1,5a-i bildet mithin einen einzigen Satzbund.

²³ Nach der Taxonomie von H. IRSIGLER 1993, 86-96.

²⁴ Vgl. zu diesem Satzbundtyp besonders H. IRSIGLER 1993, 90.

²⁵ So W. GESENIUS / E. KAUTZSCH ²⁸1909, 526 §164d.

Was 1,5j betrifft, so weist das Deiktikon *ka-ka(h)* auf den Gesamtkomplex 1,5a-i zurück. Zu beachten ist ferner die Inklusion mit 1,5a durch das Lexem *yamīm*.

Verbformationen und ihre Funktionen

wa=yihy 1,5a knüpft an 1,4 an, das mit seinen *w-qatal*-Formationen generellen Sachverhalt im Sinne eines wiederholten, gewohnheitsmäßigen Tuns ausdrückt. Die Inhalte von 1,5 werden damit der gleichen Aktionsart zugewiesen. In 1,5e.f werden die *w-qatal*-Formationen wieder aufgenommen.²⁶

Sowohl 1,1-3 als auch 1,4-5 gehören zum Erzählhintergrund. Mit Ausnahme von 1,3a handelt es sich um mit dem Tempusmarker *HYY* erweiterte Nominalsätze, die lokalisieren, identifizieren, qualifizieren etc. 1,1-3 vs. 1,4-5 entspricht also statischem vs. iterativ, gewohnheitsmäßige-m Hintergrund.

1,5j weist auf den Gesamtkomplex 1,5a-i durch das Deiktikon *ka-ka(h)* resümierend zurück. Die iterative Aktionsart wird sowohl mittels *x-yiqtol* als auch lexikalisch (*kul[l] ha=yamīm*) zum Ausdruck gebracht.

Erst in 1,6 setzt mit *wa=yihy ha=yōm* der Erzählvordergrund ein. Keineswegs kann der Übergang von 1,3f auf 1,4a als literarkritisch relevante Spannung bewertet werden.²⁷ Vielmehr bietet diese Gepflogenheit des Opferhandelns Ijobs eine Konkretisierung seiner Qualifizierung in 1,1c-f.

Die Abfolge der Formationstypen in 1,5 *wayyiqtol* – *w-qatal*²⁸ – *x-yiqtol* dient der narrativen Profilierung. 1,5a-d leiten von den Aktivitäten der Kinder zu denen des Ijob über, 1,5e-i stellen sein Opferhandeln dar, 1,5j schließt den Komplex resümierend als Erzählhintergrund ab.

Einzelfragen zu 1,5a-b

Ein lexikalisches Problem bietet H-*NQP*. Der einzige G-Stamm-Beleg in Jes 29,1 ...*sipū šanā ‘al šanā haggīm yinqū* „...fügt Jahr an Jahr,

²⁶ Zu einer möglichen explikativen Funktion vgl. unten, S. 265.

²⁷ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER / G. STEINS 1989, 7 meinen einen stilistischen Bruch feststellen zu können: 1,1-3 seien von knappen, substantivisch dominierten Formulierungen geprägt, 1,4-5 von ausführlichen, verbal dominierten.

²⁸ Der syntaktisch untergeordnete Komplex 1,5g-i kann hier unberücksichtigt bleiben.

mögen die Feste reihum gehen!“ zeigt als Subjekt ein Zeitkonkretum. Rechnet man für den H-Stamm mit Kausativierung, so müsste man in Ijob 1,5b mit kontextgetilgtem 1. Sy rechnen und „die Tage des Trinkgelages“ wären dann 2. Sy, „Sooft sie [«die Söhne aus» 1,4] die Tage des Trinkgelages [im Sinne eines Zeitzyklus] herumgehen gemacht hatten,...“. Freilich ist auch für den H-Stamm intransitiver Gebrauch nicht ausgeschlossen („innerliches Transitiv“). Die Belege dafür bei Fortbewegungsverben sind allerdings relativ spärlich.²⁹ Da in Ijob 1,5 der einzige Beleg für den H-Stamm in Fügung mit einem Zeitsubstantiv vorliegt, lässt sich die Frage nicht entscheiden.³⁰

PERDUE diskutiert umfänglich, ob nicht allein schon mit der Formulierung *hiqqipū yāmē ha=mištā* Kultus ins Spiel gebracht würde. Dazu verweist er unter anderem auf den oben zitierten Beleg des Verbuns im G-Stamm, Jes 29,1, der Fügung mit einschlägigem *haggim* zeigt, sowie auf 1,4b *‘SY mištā*, das auch zum Ausdruck einer kultischen Feier gebraucht wird (1Kön 3,15; Jes 25,6). Ein nicht-kultisches Verständnis liegt freilich – zu diesem Ergebnis gelangt auch PERDUE selbst³¹ – sehr viel näher, denn *mištā* findet sich überwiegend in nichtkultischen Kontexten³² und es bliebe für Ijob 1,4-5 unverständlich, warum Ijob als Familienoberhaupt bei der hypothetischen Kultfeier abwesend wäre und die Heiligung im Anschluss, anstatt zur Vorbereitung, vornähme.

Einzelfragen zu 1,5c

ŠLH steht hier, wie öfters, ohne ausgedrücktes Objekt und Dislokativ. Letzteres ist aus dem Kontext (Suffix, 3. m. sg., im Folgesatz 1,5d als <GOAL> im semantischen Konzept des Satzbauplans) getilgt, Ersteres wird als syntaktische Nullstelle interpretiert, d.h. die ausgesandten Boten erscheinen weder im Satz noch in dessen Kontext, ihre Rolle ist aber semantisch vorausgesetzt. Man kann für dieses Phänomen auch von einer „indefiniten Leerstelle“ sprechen.³³

²⁹ Vgl. die Übersicht bei H. RECHENMACHER 1994, 232f, wo für 42 im H-Stamm belegte Fortbewegungsverben nur bei fünf mit intransitivem Gebrauch gerechnet wird.

³⁰ Gegen G. FOHRER 1963, 70, Anm. 5a zu *hiqqipū*, der einfach behauptet, was zu erweisen wäre: „Eigentlich »im Kreise herumgegangen waren«; daher können nicht die »Söhne« das Subjekt des Satzes sein und die Tage des Festes das Objekt.“

³¹ L.G. PERDUE 1977, 169.

³² Vgl. J. GAMBERONI 1995, 512.

³³ G. VANONI 1993, 34f.

FOHRER 78 versteht 1,5c im Sinne der „üblichen Ladung zur Anwesenheit beim Opfer“ und übersetzt den Satz mit „ließ Hiob sie holen“.³⁴ Dagegen spricht, dass *ŠLH* sonst nie in dieser Weise gebraucht wird. Die Satzkonkordanz zeigt deutlich, dass immer, wenn die Adressaten des Sendens kommen (sollen), dies durch einen entsprechenden Folgesatz oder eine Infinitivkonstruktion ausgedrückt wird, z.B. in Ijob 1,4d-e *w' = šalāhū w' = qarā'ū l' = šālušt 'ahāyō*t-ē = him*.³⁵ In dem von FOHRER vorgeschlagenen Verständnis wäre also Ijob 1,5 singularär unter den zahlreichen Belegen zu *ŠLH*. Die Anwesenheit der Söhne beim Opfer bzw. bereits bei dessen Vorbereitungen mag aus sachlichen Gründen postuliert werden. Sie wird jedenfalls in 1,5c nicht ausgedrückt.

Bezieht sich das Suffix der 3. m. pl. in 1,5c auf die Söhne allein oder auch auf die Töchter?³⁶ Obwohl die Grammatik beides zulässt – wie auch das Lexikon im Hinblick auf *ban-a(y) = w* – ist die Frage zu Gunsten der ersten Option zu beantworten. Denn in 1,4d-e sind als Subjekt eindeutig die Söhne vorausgesetzt. Eine Änderung der Referenz innerhalb der Morphemreihe mit 3. m. pl. von 1,4b-1,5f würde eines Hinweises bedürfen.

Einzelfragen zu 1,5d

Wie verhält sich 1,5d zu dem nachfolgenden 1,5e? Handelt es sich um zwei aufeinanderfolgende Sachverhalte, ist also die Heiligung ein Akt der dem Opfer vorausgeht³⁷, oder ist ein einziger Sachverhalt gemeint, nämlich Heiligung, die sich im Opfer vollzieht?

³⁴ So beispielsweise auch K. BUDDÉ ²1913, 2; H. RINGGREN 1989, 1200, lässt die Frage offen: „Nach Ijob 1,5 «heilig» Ijob seine Söhne durch stellvertretende Opfer – oder lädt er sie zum Opfermahl ein?“

³⁵ Besonders häufig wird neben *QR'* zum Ausdruck der entsprechenden Sachverhalte – je nach Grad der Freiwilligkeit bzw. Eigeninitiative des Geladenen – *LQH*, '*SP* und *H-Bō'* verwendet, hier jeweils ein Beispiel: 2Sam 11,4a-b *wa=yišlah DWD mal'akim wa=yiqqah-i=ha* 2Sam 11,27b *wa=yišlah DWD wa=yi'sūp-a=h 'il bēt=ō*, Est 5,10c *wa=yišlah wa=yabē*(?) 'at 'ō*hib-a(y)=w w' = 'at ZRŠ 'išt=ō*.

³⁶ Entschieden für Letzteres F. DELITZSCH 1876, 49: „Daß die Suff. sich zugleich auf die Töchter beziehen, bedarf kaum der Bemerkung. Es waren zehn Ganzopfer ...“, für Ersteres G. FOHRER 1963, 78: „So bringt Hiob sieben Tiere als Brandopfer dar.“

³⁷ So M.H. POPE 1965, 8, der die Heiligung bzw. Reinigung als Voraussetzung für die nachfolgenden Opfer ansieht; in diesem Sinne auch L.G. PERDUE 1977, 69. TH. MENDE 1990, 265f sieht hier in 1,5d versus 1,5e gar eine literarkritisch relevante Doppelung. Für die Gegenposition (Opfern als Explikation des Heiligens) vgl. beispielsweise G. FOHRER 1963, 78 und W.-D. SYRING 2004, 62.

Die gestellte Frage hat eine verbalsyntaktische und eine sachkritische Komponente.

Was die letztere betrifft, so zeigt die Satzkonkordanz zu D-QDŠ, relativ wenig einschlägige Belege (menschliches Subjekt und menschliches, aber nicht speziell priesterliches Objekt).³⁸ Unter ihnen verdient 1Sam 16,5 besondere Beachtung. Samuel wendet sich an Isai und dessen Söhne mit folgender Aufforderung:

d	<i>hitqaddišū</i>	Heiligt Euch
e	<i>w' = bā(') tim ' it = ī b ' = [h] a = zabḥ</i>	und kommt mit mir zum Opfer!
f	<i>wa = y' qaddiš ' at YŠY</i>	So heiligte er Isai
	<i>w' = ' at ban - a (y) = w</i>	und dessen Söhne
g	<i>wa = yigrā(') la = him l' = [h] a = zabḥ</i>	und lud sie zum Opfer.

Die Fortsetzung in 16,5f-g zeigt Samuel als Subjekt des Heiligens. Will man nicht einen Widerspruch in den Text hineinlesen, so ist klar, dass die „Heiligungsaktion“ des Samuel darin besteht, dass er die Selbstheiligung der Kultteilnehmer initiiert, bewirkt. Bereits oben konnte zu Ex 19,14 Analoges für Mose gesagt werden, der das Volk heiligt, indem er veranlasst, dass die Leute ihre Kleider waschen. Auch Jos 7,13a-d *qū* m qaddiš ' at ha = ' am [m] w' = ' amarta hitqaddišū l' = maḥar* spricht eindeutig für ein Verständnis in diesem Sinn: Die Heiligung des Volkes durch Josua besteht in seiner Aufforderung an das Volk, *sich* zu heiligen!

Damit wird das einzige Argument gegen *zwei unterschiedene Sachverhalte* des Heiligens *und* des Opfern von FOHRER³⁹ hinfällig, dass nämlich diese Heiligung *vor* der Kulthandlung der Betreffende für sich selbst vorzunehmen habe und eine solche für Ijob 1,5 darum nicht in Frage komme. Ex 19,14, Jos 7,13a, 1Sam 16,5 beweisen, dass zwischen dieser Selbstheiligung und einer transitiven Formulierung kein Widerspruch besteht.⁴⁰

³⁸ Außer 1Sam 16,5 sind zu beachten (die Objekte jeweils in Klammern notiert): Ex 19,14b (*' am [m]*); Jos 7,13b (*' am [m]*); Jer 22,7a (*mašhi* tim*); 51,27c (*gōyi* m*); 51,28x (*gōyi* m*); Joel 2,16b (*qahal*).

³⁹ G. FOHRER 1963, 78, Anm. 34. Obwohl Ex 19,10.14; Jos 7,13 gerade das Gegenteil seiner Auffassung belegen, führt er sie als Beweisgründe an.

⁴⁰ F. HORST 1968, 12: „Wie 1 S 16 s lehrt, fordert der, der die Opferung vollzieht, sowohl zu solcher Heiligung auf, wie zugleich er es ist, der sie an den Aufgeforderten (Geladenen: Zeph 1 7) vornimmt“. Zu fragen wäre, ob HORST mit bestimmten Heiligungsriten durch den Opferakteur rechnet. Das tut etwa B. DUHM 1897, 4, freilich ohne Belege und nur im Modus der Mutmaßung: „...weitere [i.e. zu den Aktivitäten der Teilnehmer hinzu] mag der

Hinsichtlich der Verbalsyntax meint SYRING $w=qatal$ in 1,5e.f explikativ deuten zu können. In einem dreiseitigen Exkurs zur „Funktion der waw -Perfekt-Formen in der Einleitung zur Hiobberzählung“⁴¹ unterscheidet er zunächst die Verwendung zur Fortführung eines narrativen $x=qatal$, etwa in Ijob 1,1c, von derjenigen in 1,4a-d zum Ausdruck genereller, iterativer Sachverhalte. Diese gehe häufig mit explikativer Funktion einher. Das sei zwar nicht in 1,4, aber in 1,5e-h der Fall.

Bei SYRING bleibt unklar, ob diese Explikation im Sinne einer syntaktischen Subordination verstanden werden soll. Dann würde sich der Wechsel der Formationen von 1,5d auf 1,5e in diesem Sinn erklären: „...heiligte sie, indem er eifrig am Morgen Opfer ...“. Von den übrigen Belegen, die er für $w=qatal$ anführt, lassen sich mit Ijob 1,5 im Hinblick auf den engen satzsyntaktischen Bezug durch Ersparungskonstruktion noch vergleichen: 1Sam 7,15-17 und Jos 15,2-3 (u.ö. in Jos 15-19). Letzteres sollte wegen der Sondersprache, die diesen geographischen Angaben eignet, nicht als „Beweismittel“ herangezogen werden. Für 1Sam 7,15-17 gilt: Explikatives Verhältnis im Sinne von Ijob 1,5 kann hier nicht vorliegen, denn dann würde „richten“ (15a) mit „richten“ (16c) expliziert.⁴² Angesichts dieses Befundes halte ich explikative Funktion von $w=qatal$ -Formationen für nicht nachweisbar. In Ijob 1,5e-f kann somit nicht aufgrund der Verbalsyntax auf ein explikatives Verhältnis von 1,5e-f zu 1,5d geschlossen werden.

Opfervorstand vollzogen haben, irgend welche mehr positive Weihen, Austeilung eines gottesdienstlichen Gewandes u. dgl.“

⁴¹ W.-D. SYRING 2004, 66-68.

⁴² Vgl. zu diesem Beleg auch B.K. WALTKE / M. O'CONNOR 1990, 534, mit dem Hinweis $w=qatal$ "signifies a past situation that is subordinate or exegetical to a situation represented by" narrativen Verbformationen.

W.-D. SYRING 2004, 67 führt darüber hinaus folgende Beispiele von Satzreihen mit $w=qatal$ an: Gen 29,3; Ex 33,9-10; 2Sam 15,5; 2Kön 18,4; 2Kön 21,6 par. 2Chr 33,6. „Die in diesen Belegen verwendeten wP -Sätze [i.e. $w=qatal$ -Sätze] dienen zur Explikation eines bereits benannten Vorgangs oder einer zuvor angedeuteten Situation.“

Abgesehen von der fraglichen Plausibilität dieses Urteils an den einzelnen Stellen, der entscheidende Punkt ist damit nicht getroffen. Wenn etwa in Gen 29,3 $w-qatal$ -Sätze stehen, hat das mit Explikation nichts zu tun, sondern mit der Verwendung dieser Formation in Pro- und Apodosis von Temporal- und Bedingungsgefügen, vgl. H. IRSIGLER, 1986, 15. Gleiches gilt für Ex 33,9-10 und 2Sam 15,5. Auch $w=qatal$ in 2Kön 18,4 erklärt sich nicht aus einem explikativen Bezug zum vorangehenden Sachverhalt. Hier liegt vielmehr einfach koordinierender Anschluss an $x=qatal$ vor. Für 2Kön 21,6 par. 2Chr 33,6 ist der Wechsel von $wayyiqtol$ auf $w=qatal$ schlicht und einfach aus der Opposition zwischen individuellem und generellem Sachverhalt zu erklären.

Resümierend ergibt sich bis hierher für die Rituallogik in Ijob 1,5 folgendes Bild: (1) Heiligung und Opferhandeln sind verschiedene Sachverhalte. (2) Die Anwesenheit der Söhne wird nicht ausgesagt und ist für die Heiligung sachlich auch nicht notwendig, weil die entsprechenden Akte von den Adressaten der Botschaft Ijobs selbst vorzunehmen sind.

Einzelfragen zu 1,5e-f

H-ŠKM heißt nicht „etwas frühmorgens tun“ und ist auch etymologisch nicht mit einem postulierten Etymon *šukm für „Morgen“ in Verbindung zu bringen, sondern bedeutet „etwas eifrig, engagiert tun“.⁴³

‘ōlā als Opferterminus wird von fast allen Kommentatoren beachtet. In Spr und auch in Koh fehlt das Wort, wohingegen umgekehrt das dort gebrauchte *zabḥ* in Ijob nicht zu finden ist, im Dialogteil übrigens weder das Eine noch das Andere. Der Grund liegt möglicherweise in der archaischen Konnotation des Brandopfers, die der in der Rahmen-erzählung vorausgesetzten Szenerie der patriarchalen Vorzeit entspricht. Auch Noah, einer, der in Ez 14,14.20 neben Ijob und Daniel genannten außer- und vorisraelitischen Gerechten bringt ein Brandopfer dar (Gen 8,20) und das Opferhandeln der Nichtisraeliten Bileam und Balak (Num 23,1.4.6 u.ö.) wird durch das Lexem ‘ōlā bzw. H-‘LY ausgedrückt. Zur Darbringung durch das Familienoberhaupt und nicht den Priester bietet Gen 22 einen weiteren Beleg.⁴⁴

Zur Opfermaterie wird nichts gesagt. Was die Zahl der dargebrachten Opfer angeht, so sind mit „alle“ die sieben Söhne gemeint.⁴⁵ Der Opferzweck wird nur indirekt in der begründenden inneren Rede Ijobs angegeben: Für eine hypothetische Sünde der Söhne gegen Gott soll Vergebung erwirkt werden. Sündenvergebung als Wirkung der ‘ōlā an Stellen, wo diese nicht mit der *ḥattā(‘)t* kombiniert ist, kann über Ijob 1,5 hinaus nicht ohne weiteres belegt werden, jedenfalls nicht, wenn man zwischen Sühne und Sündenvergebung differenziert.⁴⁶ Umso verständlicher wird von daher das oben diskutierte Textplus in LXX.

⁴³ R. BARTELMUS 1991, 17-26.

⁴⁴ Bei den Opfern des Jakob / Israel in 31,54; 46,1 handelt es sich um *zabāḥīm*.

⁴⁵ Vgl. die Überlegungen zur Morphematik 3. m. pl. oben.

⁴⁶ Das hält C. EBERHART 2002, 73f trotz Lev 5,10 und Num 15,25 für notwendig. Ijob 1,5 ist der einzige Beleg, den er in dem Abschnitt zur Sündenvergebung als Wirkung der ‘ōlā angibt. Ohne diese Differenzierung ergäbe sich freilich ein anderes Bild: Denn nach Lev 1,4 würde gleichsam programmatisch Sühne als Hauptintention des Brandopfers bestimmt. Ij

Obwohl DUHM kompromisslos feststellt: „Selbstverständlich sind die Kinder beim Opfer zugegen...“⁴⁷, sagt der Text nichts davon und eine solche Anwesenheit kann schon deshalb nicht absolut vorausgesetzt werden, weil, wie gesagt, im engeren Sinn vergleichbare Belege zu einem sündenvergebenden Brandopfer fehlen.

Das kultische Handeln Ijobs wäre nicht nur diesbezüglich⁴⁸ singular im Alten Testament: Auch für ein *privates*, prophylaktisch wegen nur vielleicht begangener Sünden dargebrachtes Opfer gibt es keinen Beleg.⁴⁹

Einzelfragen zu 1,5g-j

Für die Deutung des viel diskutierten *bir[r]jiku 'ilō*hīm* ist vor allem der weitere Textverlauf zu berücksichtigen. Von der euphemistischen Verwendung von *BRK* mit göttlichem Objekt in 1,11; 2,9 her, scheiden alternative Vorschläge⁵⁰ aus. Die Frage, warum eine so massive Sünde für Ijobs Söhne, wenn auch nur „im Herzen“ verübt, ernsthaft als Möglichkeit (*'ūlay*) in Frage kommt, kann wohl gleichfalls mit dem Verweis auf 1,11; 2,9 beantwortet werden. Die Bezüge innerhalb des Erzählverlaufs stehen im Vordergrund, nicht so sehr Fragen der Plausibilität isolierter Sachverhalte.

Kult und Ethos im Ijob-Prolog

Insgesamt lassen die vielen Leerstellen deutlich erkennen, dass dem Autor nicht vordergründig an der Rituallogik gelegen ist. Das Opfer hat vor allem eine literarische Funktion, nämlich die in 1,1c-f festgestellte

42,8 geht es um die Beschwichtigung des Zornes Gottes, von Sündenvergebung ist nur in der LXX die Rede, vgl. noch 2Sam 24,25 (*'š*lōt w' = šālamīm*). Allgemein zu Ort und Funktion des Opfers im Alten Testament vgl. A. MARX 2005, 143-210; speziell zum Opfer Ijobs und seiner Freunde D. IWANSKI 2006, 239-244.

⁴⁷ B. DUHM, 1897, 5.

⁴⁸ Für die spätere Zeit kann immerhin auf das bei Flavius Josephus belegte regelmäßige Opfer für den (nicht anwesenden) römischen Kaiser im Jerusalemer Tempel verwiesen werden (Bell 2,409f).

⁴⁹ A. BRENNER 1989, 43f.50f. Sie weist daraufhin, dass der offizielle Kult durchaus Sühne auch für nur mögliche und sogar zukünftige Sünden vorsieht (Lev 16; Num 28-29). Mit dem freiwilligen und individuellen Tun Ijobs sei dies aber nicht vergleichbar.

⁵⁰ Eingehend diskutiert bei D. IWANSKI 2006, 131-136. Er verhandelt auch das entscheidende Argument gegen die Annahme eines Euphemismus, nämlich jene Stellen, die *QLL* mit göttlichem Objekt belegen (Lev 24,15; Jes 8,21).

Vollkommenheit Ijobs in Lebenswandel und Frömmigkeit zu illustrieren, insbesondere die durch *yārē(') 'ilō*hīm* angezeigte spezifisch religiöse Qualität. Aber auch die Annexionsverbindung *sār mi[n]=ra[']* wird durch 1,5 verdeutlicht, denn die Intention des Opfers ist es ja, mögliches Übel zu entfernen bzw. fernzuhalten. Zugleich wird mit dem euphemistischen *BRK* in 1,5i vorausgewiesen auf die Dialoge zwischen Satan und Gott, sowie zwischen Ijob und seiner Frau.

Wenn nun die Vollkommenheit Ijobs im Prolog ausgerechnet mit seinem Opferhandeln illustriert wird, dann bedeutet dies gegenüber der älteren Weisheit ein wirkliches Novum. Nicht etwa beispielhaftes Almosengeben oder rühmenswerte Rechtspflege zeigen Ijobs Vorbildlichkeit, sondern eine noch dazu „überdurchschnittliche“ kultische Aktivität. Das Verhältnis von Kult und Ethos wird also im Ijobprolog gegenüber dem Befund des Sprüchebuches geradezu umgekehrt.

Freilich wird dieser Aspekt des Übermaßes von mehreren Autoren zum Anlass genommen, Ijobs Opferhandeln negativ zu bewerten. Nach ATHALYA BRENNER sollen die Leser mittels dieser Überzeichnung und der darin erkennbaren „gentle irony“ erkennen, dass nur der Dialogteil Werk des Autors sei, der Rahmen hingegen Tradition, die er aufnimmt, um seinen Adressaten einen Weg zu bahnen vom Althergebrachten (Prosaerzählung) zu den neuen und ganz andersartigen Gedanken der Dichtung.⁵¹ Unter diesen Voraussetzungen wäre es keineswegs die Absicht des Autors, kultisches Handeln besonders positiv zu bewerten.

Allerdings sind die angeblichen Signale für eine solche Ironie fragwürdig. Weder die vier Qualifizierungen Ijobs in 1,1 und die fast märchenhafte Darstellung seines Wohlstandes sowie seines Familienglücks, noch sein prophylaktisches Opferhandeln bedürfen einer anderen Erklärung als der herkömmlichen, dass nämlich hier ein idealisiert vollkommenes Bild von menschlicher Untadeligkeit und damit übereinstimmendem Glück gezeichnet wird. Diese absolute Unanfechtbarkeit des Ijob ist die unverzichtbare Grundlage für alles Weitere.⁵²

⁵¹ A. BRENNER 1989, 48.

⁵² Zur Kritik an A. BRENNER vgl. ausführlich D. IWANSKI 2006, 137 Anm. 55. M. FOX 2005, 357, nimmt zu älteren Positionen Stellung, die Ironie voraussetzen: M. BUBER 1950, J.G. WILLIAMS 1971, Y. HOFFMANN 1981, C.A. NEWSOM 2003 und D.J.A. CLINES 1985. Interessanterweise äußert er sich nicht zu A. BRENNER 1989, obwohl sein Beitrag schon aufgrund des Titels wie ein Gegenartikel erscheint: rhetorisch fragend „Job the Pious?“ (BRENNER) versus affirmativ „Job the Pious“ (FOX).

Eine extreme Position vertritt PAUL RAKITA GOLDIN. Er bewertet Ijobs Opferhandeln nicht nur als übertrieben, sondern geradezu als frevelhaft. Zugleich sei Ijob 1,5 gewissermaßen der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches. Denn das Unglück breche nach 1,13 über Ijob herein am Tag des Opfernens, an dem Tag, an dem im Haus des Erstgeborenen gefeiert wird – vorausgesetzt ist hier ein ununterbrochener Wochenzyklus des Feierns an jedem Tag des Jahres. Die Opfer seien leer und verwerflich aus folgendem Grund:

„If Job were genuinely concerned that his children may habitually blaspheme at the feasts (...), then it is his obligation to find a remedy, instead of continually purchasing their pardon in the form of offerings. And if Job does not sincerely believe that the feasts comprise the integrity of his children, then his show of sacrifice is mere ostentation, a vain mockery of ritual.“⁵³

Abgesehen von der Tatsache, dass der Text es offen lässt, ob die Zyklen des Feierns wirklich ohne Unterbrechung aufeinander folgen und damit auch, ob der Tag des Unglücks von 1,13 wirklich ein Opfertag war, ist GOLDINS Deutung schlicht unvereinbar mit den Aussagen über Ijobs Untadeligkeit in 1,1.⁵⁴

Es bleibt also dabei: Hinsichtlich der Vollkommenheit Ijobs akzentuiert der Prolog nicht sein Ethos, sondern seinen Kultus. Kult wird implizit positiv gewertet.

Kult und Ethos im Ijobbuch

An erster Stelle ist hier das Opferhandeln des Ijob in 1,5 zu demjenigen der Freunde in 42,8 in Beziehung zu setzen. Das auffällige Nebeneinander von diesbezüglichen Entsprechungen und Nichtentsprechungen könnte nach unterschiedlichen Richtungen gedeutet werden. Sehr plausibel bleibt nach wie vor, die Auffassung, dass 42,8 gegenüber 1,5 literarisch sekundär und diesem nachgebildet ist.

An übereinstimmenden Einzelzügen sind zu nennen: (1) der selbe Opferterminus *‘ōlā* im Rahmen der Fügung mit H-‘LY (besonders

⁵³ P.R. GOLDIN 1996, 384.

⁵⁴ Eine eingehende Kritik von GOLDINS Überlegungen kann hier nicht geleistet werden. Entscheidend ist, dass hinreichende Signale im Prolog fehlen, die seine Idee, Ijob mache sich durch diesen „exzessiven Kult“ der Übertretung des Gesetzes schuldig – er verweist auf Dtn 24,16 –, stützen könnten.

auffällig: die gleiche Verbformation *w-qatal!*); (2) eine quantifizierende Angabe (allerdings recht unterschiedlicher Natur: *mispar kull-a=m* versus *šáb'ā par[r]īm w'=šáb'ā 'ēlīm*); (3) ein vergleichbarer Opferzweck: Sündenvergebung bzw. Beschwichtigung des göttlichen Zornes.

Die Differenzen wiegen freilich sehr viel schwerer. Zunächst ist hier auf einen grundlegenden, die Makrostruktur des Buches betreffenden, Unterschied hinzuweisen: Ijobs Opfern stellt sich dar als ein habituelles, regelmäßig wiederholtes und dem Erzählhintergrund zugehöriges Handeln, das der Freunde hingegen als ein einmaliges und dem Erzählvordergrund zugehöriges.⁵⁵ Ferner sei an Differenzen noch notiert: (1) die Opfermaterie wird nur in 42,8 spezifiziert; (2) in 1,5 geht es nur um potentielle, in 42,8 um aktuelle Sünden; (3) in 1,5 wird fürbittendes Gebet nicht erwähnt, in 42,8 liegt hier sogar der Akzent.

Für die Frage nach Kult und Ethos liefert 42,8 keinen mit 1,5 vergleichbaren Beitrag, da das Opferhandeln 42,8 nicht zur Illustration von Vollkommenheit dient, sondern zur Wiederherstellung eines gestörten Verhältnisses zur Gottheit. Die implizit positive Wertung des Opfers, von Gott ausdrücklich anbefohlen, ist aber auch hier festzustellen.

Was den poetischen Dialogteil angeht, so reicht es, um dessen angeblich durch und durch kultische Prägung nachzuweisen, nicht aus, auf die – im Übrigen ganz eigentümliche – Verwendung von Redetypik aus dem Bereich der Klagespsalmen und Hymnen hinzuweisen.⁵⁶ Im Gegenteil muss auffallen, dass im Rahmen von Ijobs Unschuldsbeteuerungen gegenüber den Freunden Hinweise auf ein tadelloses Verhalten im kultischen Bereich fehlen. Es werden allerdings auch keine negativen Wertungen vorgenommen, weder explizit noch implizit.

In Ijob 31, dem sogenannten „großen Reinigungseid“ findet sich freilich unter den vielen genannten Vergehen auch ein kultisches: Es betrifft ganz offensichtlich verbotenen Astralkult.⁵⁷

26a 'im 'ir'ā 'ōr

26b kī yahil[l]

26c w'=yariḥ yaqar hō*lik

Wenn ich das Licht [der Sonne] sah,

wie es erstrahlt,

und den prächtig gehenden Mond,

⁵⁵ Es liegt auch keine strenge Symmetrie der beiden Opfer hinsichtlich des Erzählverlaufs vor. Hierzu müsste das Opfer der Freunde nach der Wiederherstellung Ijobs stattfinden (Ijob [noch] im Glück – Ijob [wieder] im Glück).

⁵⁶ Im Einzelnen vgl. L.G. PERDUE 1977, 172-177, der ferner auf in kultischen Kontexten verwendete Lexeme hinweist.

⁵⁷ Im Einzelnen bleibt vieles unklar, vgl. das Referat bei H. STRAUß 2000, 226-228.

- 27a *wa=yipt b'=[h]a=sitr libb=i* und mein Herz insgeheim sich betörte,
 27b *wa=tiššaq yad=i l' =pi=[y]* und ich küsste meine Hand zu meinem Mund!
 28a *gam hū(') 'awō*n pālīlī* Auch das ist Schuld für den Richter!
 28b *kī kih[h]ašī l'=[h]a='il mim=ma'l* Denn Gott droben hätte ich verleugnet.

Für den Ijobdichter ist das dargestellte kultische Vergehen ohne Zweifel wichtig. Deutlich wird auch, dass im Gegensatz zur älteren Weisheit hier ein konfessorischer Zug ins Spiel kommt, jedenfalls implizit zwischen richtiger und falscher Religion unterschieden wird. Gleichzeitig gilt: Die Tatsache, dass nur *ein* kultisches Vergehen unter zehn genannt wird – im Vergleich etwa mit der Reihe in Ez 18,5-9, die gleich mit vier kultischen Punkten ansetzt – zeigt doch einen unverkennbaren Schwerpunkt auf dem Ethos. Ferner fällt die weisheitliche Prägung der Aussagen auf. 27a mit der sapiential einschlägigen Wurzel *PTY* macht deutlich, dass es um ein Handeln im Gegensatz zur Weisheit geht. 28b begründet dessen Verwerflichkeit mit dem Verweis auf seine „Tiefenstruktur“⁵⁸ und den Gott droben, gemeint ist wohl im Unterschied zu den nur geschaffenen Größen Sonne und Mond. Nicht Offenbarungs-, sondern typisch weisheitliches Ordnungsdenken bestimmt also die Argumentation.

Ertrag und Ausblick

Im Unterschied zur älteren Weisheit gibt es im Ijobbuch keine Anzeichen, dass Kult gegenüber Ethos nachteilig bewertet würde. Das Opferhandeln Ijobs, an gewichtiger Strukturposition im Prolog, bietet vielmehr eine Illustration für seine ethisch-religiöse Vollkommenheit. Dieses Faktum entstellungsgeschichtlich zu erklären, in dem Sinne, dass der Redaktor *entgegen* seiner eigenen Haltung diesen Zug der Erzählung einfach übernommen habe,⁵⁹ kann deshalb nicht überzeugen, weil auch das übrige Buch, eine kultkritische Haltung nirgends erkennen lässt. Im Epilog fordert Gott selbst die Freunde zu einer Opferhandlung auf und im „großen Reinigungseid“ erscheint in Ijob 31,26-28 inmitten der ethischen Verfehlungen auch eine kultische.

Die Entstehung des primären Ijobbuches wird mit guten Gründen in die Perserzeit datiert.⁶⁰ Der skizzierte Befund zum Verhältnis von Kult und

⁵⁸ Es wäre letztlich ein Leugnen Gottes; zu D-KHŠ^x vgl. Spr 30,9.

⁵⁹ Vgl. G. FOHRER 1963 mit seiner oben S. 278 zitierten Aussage.

⁶⁰ So zuletzt K. SCHMID 2008, 152f.

Ethos würde sich vor diesem Hintergrund plausibel erklären als Zusammenfließen unterschiedlicher Strömungen. Das weisheitliche Denken nimmt kultische Themen auf, desgleichen werden national-religiöse Aspekte wichtig. Diese Verschmelzung von vormalig geschiedenen Literaturbereichen zeigt sich auch in formalen Aspekten der Redetypik. Für das Ijobbuch fällt, längst beobachtet, besonders die gleichzeitige Indienstnahme von Redeformen aus den Bereichen der Weisheit, des Rechtslebens und des Psalters auf.⁶¹

Wie stehen die Weisen zum Kult? Diese Eingangsfrage lässt sich für die Welt des Alten Testaments nicht pauschal beantworten. Jener Weisheitslehrer jedenfalls, dem wir das Ijobbuch verdanken, lässt kultkritische Züge nicht erkennen.

Literatur

- BARTELMUS Rüdiger, *haškem w^lammed* – die „Unermüdlichkeitsformel“ und die Etymologie von *hiškīm* oder: Hat engagiertes Lehren etwas mit dem Beladen von Kamelen zu tun? in: Groß W. (Hg.), Text, Methode und Grammatik, FS W. RICHTER, St. Ottilien 1991, 17-27.
- BEER Georg, Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897.
- BRENNER Athalya, Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book, in: JSOT 43 1989, 37-52.
- BUBER Martin, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950.
- BUDE Karl, Das Buch Hiob, HK II/1, Göttingen²1913.
- CLINES David J.A., False Naivety in the Prologue to Job, in: Ahroni (Hg.), Biblical and Other Studies, FS D. GOITEIN, HAR 9, Colombus 1985, 127-136.
- DELITZSCH Franz, Das Buch Iob, BC 4/2, Leipzig²1876.
- DRIVER, Samuel R. / GRAY, George B., A critical and exegetical commentary on the Book of Job, ICC 14, Edinburgh 1921.
- DUHM Bernhard, Das Buch Hiob, KHC 16, Tübingen 1897.
- EBERHART Christian, Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament. Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen, WMANT 94, Neukirchen-Vluyn 2002.

⁶¹ Besonders instruktiv sind zu diesem Punkt die Listen und Überlegungen bei G. FOHRER 1963, 50-53.

- ERNST Alexander B., *Weisheitliche Kultkritik: zu Theologie und Ethik des Sprüchebuchs und der Prophetie des 8. Jahrhunderts*, BThSt 23, Neukirchen-Vluyn 1994.
- EWALD Heinrich, *Die salomonischen Schriften*, Göttingen ²1867.
- FOHRER Georg, *Das Buch Hiob*, KAT 16, Gütersloh 1963.
- FOX Michael, *Job the pious*, in: ZAW 117 2005, 351-366.
- GAMBERONI Johann, *Artikel šty*, in: ThWAT VIII 1995, Sp. 509-535.
- GESENIUS Wilhelm / KAUTZSCH Emil, *Hebräische Grammatik*, Leipzig ²⁸1909.
- GOLDIN Paul Rakita, *Job's transgressions*. Luis Alonso Schökel and José Luz Ojeda, in: ZAW 108, 1996, 378-390.
- HOFFMAN Yā'ir, *The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job. A Reconsideration*, in: VT 31 1981, 160-170.
- HORST Friedrich, *Hiob*, BK.AT 16/1, Neukirchen 1968.
- IRSIGLER Hubert, *Unveröffentlichtes Arbeitspapier „Hebräische Syntax“*, München 1986.
- IRSIGLER Hubert, *Großsatzformen im Althebräischen und die syntaktische Struktur der Inschrift des Königs Mescha von Moab*, in: Ders. (Hg.), *Syntax und Text. Beiträge zur 22. Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg 1993*, 81-121.
- IWANSKI Dariusz, *The Dynamics of Job's Intercession*, AnBib 161, Rom 2006.
- MARX Alfred, *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, VT.S 105, Leiden 2005.
- MENDE THERESIA, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)*, TThSt 49, Trier 1990.
- NEWSOM Carol A., *The Book of Job: a Contest of Moral Imaginations*, Oxford 2003.
- NEWSOM Carol A., *Re-considering Job*, in: CBR 5 2007, 155-182.
- PERDUE Leo G., *Wisdom and Cult: a Critical Analysis of the Views of Cult in the Wisdom Literatures of Israel and the Ancient Near East*, SBL.DS 30, Missoula, Mont. 1977.
- POPE Marvin H., *Job: Introduction, Translation, and Notes*, AncB 15, Garden City, NY 1965.
- RAD Gerhard von, *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970.
- RECHENMACHER Hans, *Jungfrau, Tochter Babel: Eine Studie zur sprachwissenschaftlichen Beschreibung althebräischer Texte am Beispiel von Jes 47*, ATSAT 44, St. Ottilien 1994.

- RICHTER Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta*: BHT; das ist das ganze Alte Testament transkribiert, mit Satzeinteilungen versehen und durch die Version tiberisch-masoretischer Autoritäten bereichert, auf der sie gründet, ATSAT 33.1-16, St. Ottilien 1991-1993.
- RINGGREN Helmer, Artikel *qdš*, in: ThWAT VI 1989, Sp. 1179-1201.
- SCHMID Konrad, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER Ludger / STEINS Georg, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), in: BZ 33, 1989, 1-24.
- SEIDL Theodor, Tora für den „Aussatz“-Fall: literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14, ATSAT 18, St. Ottilien 1982.
- SEIDL Theodor, Levitikus 16 – „Schlußstein“ des priesterlichen Systems der Sündenvergebung, in: Fabry H.-J. (Hg.), *Levitikus als Buch*, BBB 119, Berlin 1999, 219-248.
- SEIDL Theodor, *Vermittler von Weisung und Erkenntnis: Priester außerhalb der Priesterschrift. Eine Textstudie*, ATSAT 81, St. Ottilien 2006.
- STRAUB Hans, *Hiob. Kapitel 19-42*, BKAT 16,2, Neukirchen-Vluyn 2000.
- SYRING Wolf-Dieter, *Hiob und sein Anwalt: die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*, BZAW 336, Berlin 2004.
- VANONI Gottfried, Fragen der Syntax und Semantik von Verbvalenzen im Althebräischen, in: Irsigler Hubert (Hg.), *Syntax und Text: Beiträge zur 22. Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg*, ATSAT 40, St. Ottilien 1993, 25-47.
- WALTKE Bruce K. / O'CONNOR Michael P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Ind. 1990.
- WILLIAMS James G., ‚You have not spoken Truth of Me‘. Mystery and Irony in Job, in: ZAW 83 1971, 231-255.