

# Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch

*Konrad Schmid – Zürich*

## I. Einführung

Dass das Hiobbuch ein gelehrtes Buch ist, steht außer Frage. Da es ein Buch der Hebräischen Bibel ist, lässt sich ohne weiteres vermuten, dass sich diese Gelehrsamkeit auch als Schriftgelehrsamkeit nachweisen lässt. In der Tat ist in der Exegese immer wieder auf buchexterne Schriftbezüge von Hiobtexten aufmerksam gemacht worden,<sup>1</sup> sei es, um relative Anhaltspunkte für deren Datierung zu finden, oder sei es, um das sachliche Profil von Einzelaussagen zu schärfen.

Es ist gelegentlich sogar vermutet worden, dass das Hiobbuch überhaupt nichts anderes als einen riesenhaften Midrasch darstelle,<sup>2</sup> der aus der Esau-Toledot in Gen 36,9–43<sup>3</sup> entwickelt worden sei. In Gen 36,33 findet sich der

- 
- 1 Vgl. z.B. R. Gordis, *The Book of Job. Commentary, New Translation, and Special Studies*, New York 1978, 492.529; M. Fishbane, *The Book of Job and Inner-biblical Discourse*, in: L.G. Perdue/W.C. Gilpin (Hgg.), *The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job*, Nashville 1992, 86–98; T.N.D. Mettinger, *Intertextuality. Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages*, in: H. McKay (Hg.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, FS R.N. Whybray, JSOT.S 162, Sheffield 1993, 257–280; ders., *The Enigma of Job. The Deconstruction of God in Intertextual Perspective*, JNWSL 23 (1997), 1–19; W.P. Brown, *Creatio Corporis and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*, in: ders./S.D. McBride Jr. (Hgg.), *God Who Creates*, FS W. Sibley Towner, Grand Rapids/Cambridge 2000, 107–124; Y. Pyeon, *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job*, StBL 45, Frankfurt a.M. u.a. 2003; T. Stordalen, *Dialogue and Dialogism in the Book of Job*, SJOT 20 (2006), 18–37, 29f. Anm. 39 (Lit.), vgl. auch schon S.R. Driver/G.B. Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation*, ICC, Edinburgh 1921, lxviii. Versuche zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Hiobbuchs finden sich bei J.J. Roberts, *Job and the Israelite Religious Tradition*, ZAW 89 (1977), 107–114.
  - 2 Vgl. N.H. Tur-Sinai, *The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957, LXXf; 28f. Der Einwand, dass die Gleichsetzung von Hiob und Jobab »nur in hellenistischen Kreisen vorgenommen werden« konnte (G. Fohrer, *KAT XVI, Gütersloh 1963*, 71), ist nur partiell berechtigt, denn ein gewisser Anklang der beiden Namensformen ist auch im Hebräischen gegeben. Für die Variation von יוֹב in Gen 36 zu אִיּוֹב in Hiob ließe sich sogar ein sachlicher Grund anführen: Der Name אִיּוֹב kann als Thema des Buches »Anfeindender«/»Angefeindeter« verstanden werden.
  - 3 Vgl. zu diesem Text E.A. Knauf, *Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31–39*, ZAW 97 (1985), 245–253.

Name Jobab (vgl. Gen 10,29; Hiob 42,17b LXX), eines edomitischen Königs, was aufgrund der Gleichsetzung von Edom und Uz in Kgl 4,21 mit der Lokalisierung Hiobs in seinem eigenen Buch in Uz vermittelbar ist. Uz selber taucht zudem als Person in Gen 10,23 auf. In Gen 36,10 wird Eliphaz genannt, in V. 11 dessen Söhne Teman und Zepho, wobei letzterer in der LXX mit »Zophar« wiedergegeben wird. In Gen 36,27 und 36,35 kommen schließlich Bedad und Bilhan vor, deren Namen an Bildad anklingen.<sup>4</sup>

Es mag sein, dass sich die Namengebung der Akteure im hebräischen Hiobbuch von Gen 36 her inspiriert, doch wäre es einigermaßen gewagt, von diesen Anklängen her auf eine Geburt des Hiobbuchs aus der innerbiblischen Schriftauslegung zu schließen. Es geht dem Hiobbuch wahrscheinlich eher darum, ein Setting seiner Geschichte in der Patriarchenzeit im edomitischen Raum zu evolvieren. Die Genesis-LXX und die Hiob-LXX haben dann eine ausdrückliche Identifizierung der jeweils einander nahestehenden Namen vorgenommen. Im zusätzlichen Schluss der Hiob-LXX, dem Sondergutstext Hiob 42,17a–e, werden Jobab und Hiob explizit gleichgesetzt (Hiob 42,17b: »Früher aber hatte er den Namen Jobab«) und Hiob erhält eine Filiation entsprechend Gen 36,33 (»Zara«/Hiob 42,17c: »Zare«). Umgekehrt ist die Variante »Zophar« in Gen 36,11 (LXX) gegenüber »Zepho« Gen 36,11 (MT) von der innergriechischen Identifizierung der entsprechenden Gestalt aus Gen 36 mit dem dritten Freund Hiobs her motiviert.

Doch auch wenn man das Hiobbuch nicht einfach als Midrasch zu Gen 36 bezeichnen kann, so ist die Frage nach Schriftbezügen im Hiobbuch gleichwohl äußerst ertragreich.<sup>5</sup> Es lässt sich nicht bestreiten, dass das Hiobbuch in einem intensiven Dialog mit der alttestamentlichen Überlieferung steht. Allerdings muss dieses Problemfeld in einem historisch aufgeklärten Sinn angegangen werden. Man darf sich die Autoren des Hiobbuchs wahrscheinlich nicht so vorstellen, dass sie mit verschiedenen anderen Schriftrollen vor Augen, in denen sie jeweils nach ihren Zitaten gesucht hätten, ihr Buch verfasst hätten. Die neue Studie von David M. Carr »Writing on the Tablet of the Heart«<sup>6</sup> zeigt eindrücklich, wie stark der altorientalische und auch altisraelitische Literaturbetrieb durch das *Memorieren* von Texten geprägt war. Texte wurden nicht primär dazu niedergeschrieben, damit sie nachher auf dem Papier standen, sondern sie wurden im Rahmen eines Lehr- und Lernsettings immer wieder kopiert, damit sie – um Carrs Titelformulierung aufzunehmen – den »Herzen« der Tradenten eingeschrieben wurden. Die im Hiobbuch verarbeiteten Passagen anderer alttesta-

4 Auffällig sind diese Verbindungen zudem, weil Gen 36,31–33 mit Bela ben Beor einen Vorgänger Jobabs benennt, der seinerseits wohl midraschstiftend gewirkt hat, nämlich in der Perikope von Bileam ben Beor in Num 22–24. Im babylonischen Talmud bBB 15b werden die Bileamperikope und das Hiobbuch auf dieselbe mosaische Autorschaft zurückgeführt.

5 Vgl. o. Anm. 1.

6 D.M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York u.a. 2005.

mentlicher Bücher wurden, folgt man dem Modell Carrs, vermutlich nicht unmittelbar aus vorliegenden Texten, sondern wahrscheinlich eher aus dem Gedächtnis seiner Schreiber zitiert. Entsprechend macht es wenig Sinn, eine scharfe Grenze zwischen innerbiblischer Auslegung und innerbiblischer Anspielung zu ziehen; die Auslegungen basieren auf Anspielungen und kombinieren Texte in der Weise und in dem Ausmaß, wie sie den Schreibern präsent waren.<sup>7</sup>

Die folgenden Überlegungen werden nicht umfassend, sondern exemplarisch an das Thema innerbiblischer Schriftdiskussion im Hiobbuch herangehen. Sie möchten vor allem nach dessen Beitrag zur Theologie des Hiobbuchs fragen. Welches theologische Interesse steht hinter dieser oder jener Aufnahme biblischer Texte im Hiobbuch? Es wird sich dabei zeigen, dass das Hiobbuch eine *dialektische innerbiblische Schriftkritik* an bestimmten theologischen Positionen des Alten Testaments betreibt und dass sich diese Hintergrundtendenz auch mit der theologischen Argumentation des Gesamtbuchs in Verbindung bringen lässt.

Die nachfolgenden Beispiele sind nach Bezugnahmen auf die Tora, die Propheten und die Psalmen gegliedert, ohne dass damit unterstellt würde, das Hiobbuch setze bereits eine entsprechend gegliederte Vorstufe einer »Hebräischen Bibel« voraus. Kanongeschichtlich gesehen dürfte ihm nicht im Sinne eines »Kanons«, sondern einer »Schrift« ein grundsätzlich zweiteiliges Ensemble von Tora und Propheten vorgelegen habe, wobei die Psalmen möglicherweise noch den »Propheten« zugerechnet werden konnten (vgl. 1QPs<sup>a</sup> 27,11).<sup>8</sup>

Selbstverständlich wird man bei jedem der nachfolgend ausgeführten Beispiele trefflich darüber streiten können, ob das Hiobbuch jeweils tatsächlich der rezipierende Part einer intertextuellen Beziehung sei. Für einige Fälle wird sich dies einigermaßen gut begründen lassen, für andere wird es – der Natur der Sache entsprechend – bei Wahrscheinlichkeitsurteilen sein Bewenden haben müssen.

---

7 Y. Hoffman (The First Creation Story. Canonical and Diachronic Aspects, in: H. Graf Reventlow/ders. [Hgg.], *Creation in Jewish and Christian Tradition*, JSOTS 319, Sheffield 2002, 32–53) hat eine Kategorisierung innerbiblischer Bezugnahmen nach »citations«, »references« und »allusions« vorgeschlagen. Bei allen drei Kategorien Hoffmans dürfte freilich gelten, was die Arbeit von David Carr herausgestellt hat: Sie sind vermutlich über Memorierungsvorgänge vermittelt.

8 Vgl. dazu im Gefolge von J. Barton (*Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London 1986) K. Schmid, *Der Kanon und der Kult. Das Aufkommen der Schriftreligion im antiken Israel und die sukzessive Sublimierung des Tempelkultes* (im Druck).

## II. *Schriftdiskussion im Hiobbuch*

### a) Bezugnahmen auf die Tora

Blickt man zunächst auf die Tora, so lässt sich in theologiegeschichtlich differenzierender Perspektive grundsätzlich erkennen, dass das Hiobbuch offenbar sowohl der priesterschriftlichen wie auch der deuteronomistischen Position in der Tora, die vom Hiobbuch wohl als Ganze vorausgesetzt wird,<sup>9</sup> skeptisch gegenübersteht. Der Gott des Hiobbuchs ist weder ein Gott der transparenten, stabilen und rationalen Weltordnung, wie es die Priesterschrift betont, noch ist er ein Gott, der strikt dem Junktim von Gerechtigkeit und Heil verpflichtet ist, wie es der Deuteronomismus vertritt. Gott ist im Hiobbuch vielmehr »Gott« – wie dies Matitiahū Tsevat<sup>10</sup> bündig formuliert hat –, ein Gott, der sich offenbar nicht von vornherein bestimmten Rationalitätskriterien *unterordnen* lässt. Er steht aber auch nicht *jenseits* aller Rationalität, das Hiobbuch kann sowohl der Priesterschrift als auch dem Deuteronomismus ein relatives Recht zugestehen. Dabei dürfte für das Hiobbuch klar sein, dass diese Texte nicht mehr als selbständige Texte, sondern bereits als Bestandteile einer mehr oder weniger abgeschlossenen Tora bedacht werden.

Zunächst zur *Priesterschrift*.<sup>11</sup> Anklänge an die Priesterschrift hat man in der Hiobforschung an verschiedenen Orten festgestellt. Michael Fishbane<sup>12</sup> hat besonders die Berührungen zwischen Hiob 3 und Gen 1 hervorgehoben und dabei besonderen Wert auch auf die abfolgerechte Aufnahme von Gen 1 in Hiob 3 gelegt.

9 Vgl. zu Datierungsfragen K. Schmid, *The Authors of the Book of Job and the Problem of their Historical and Social Settings*, in: L.G. Perdue (Hg.), *Sages, Scribes, and Seers. Wise Men and Women in the Eastern Mediterranean World* (erscheint in FRLANT).

10 *The Meaning of the Book of Job*, HUCA 37 (1966), 73–106, 105.

11 Vgl. zur einleitungswissenschaftlichen Diskussion K. Koch, *P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung*, VT 37 (1987), 446–467; T. Pola, *Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditions-geschichte von P<sup>g</sup>*, WMANT 70, Neukirchen-Vluyn 1995; E. Otto, *Forschungen zur Priesterschrift*, ThR 62 (1997), 1–50; E. Zenger, *Art. Priesterschrift*, TRE 27, Berlin/New York 1997, 435–446; ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart u.a. 2004, 156–175; zur Theologie N. Lohfink, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in: J.A. Emerton (Hg.), *Congress Volume Göttingen 1977*, VT.S 29, Leiden 1978, 183–225; ders., *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988, 213–253; E.A. Knauf, *Der Exodus zwischen Mythos und Geschichte. Zur priesterschriftlichen Rezeption der Schilfmeer-Geschichte in Ex 14*, in: R.G. Kratz u.a. (Hgg.), *Schriftauslegung in der Schrift*, FS O.H. Steck, BZAW 300, Berlin/New York 2000, 73–84; ders., *Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten*, in: T. Römer (Hg.), *The Future of Deuteronomistic History*, BEThL 147, Leuven 2000, 101–118.

12 *Jeremiah iv 23–26 and Job iii 3–13. A Recovered Use of the Creation Pattern*, VT 21 (1971), 151–167, 153; ders., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, 321; vgl. Pyeon, *You Have Not Spoken* (s. Anm. 1), 89; N. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, OTL, Philadelphia 1985, 104.

Hiob 3,4: Jener Tag (LXX: Jene Nacht) sei Finsternis (יְהִי חֹשֶׁךְ) und Gott oben (מִמַּעַל) frage nicht nach ihm.

3,6: Jene Nacht (הַלַּיְלָה) ...

3,8: ... die es verstehen, den Leviatan (לְוִיָּתָן) zu wecken.

3,11: Warum starb ich nicht im Mutterleib ...

3,13: ... und hätte Ruhe.

Gen 1,3: Es sei Licht (יְהִי אֹרֶךְ).

1,7: Gott schied das Wasser ... von dem Wasser über (מִעַל) der Feste.

1,14: Es sollen Lichter sein ...

Tag und Nacht (הַלַּיְלָה) zu scheiden.

1,21: Gott schuf die großen Seetiere (הַתַּנִּינִים) ...

1,28: Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen ...

2,1: ... und er ruhte ...

Ein Vergleich der Texte zeigt aber schnell, dass bis auf die Gegenüberstellung  $\text{יְהִי חֹשֶׁךְ} - \text{יְהִי אֹרֶךְ}$  (allerdings bei ungleichen Subjekten), die in der Tat als subversive Rezeption von Gen 1,3 deutbar ist,<sup>13</sup> die Verbindungen zu gering sind, als dass Fishbanes Auslegung insgesamt gefolgt werden könnte.<sup>14</sup> Aufgrund der Anklänge an Gen 1 erkannte Fishbane in Hiob 3 eine Verfluchung der gesamten Schöpfung. Die Argumentation des Textes selbst macht allerdings klar: In Hiob 3 geht es um die Auslöschung (אָבַד) *des einen Kalendertags* der Geburt Hiobs, für den allein die Aufhebung der Ordnung von Gen 1 gilt.

Hiob 3,1–4a: Und Hiob öffnete (פָּתַח) seinen Mund (אֶת פִּיהוֹ) und verfluchte (וַיִּקְלֹל) den Tag seiner Geburt (אֶת יוֹמֹ). Und Hiob sprach: Ausgelöscht sei der Tag (יִום), da ich geboren wurde (אֹלַדְ), und die Nacht, die sprach: Empfangen ist ein Knabe. Jener Tag (LXX: Jene Nacht) sei Finsternis (יְהִי חֹשֶׁךְ) und Gott oben (מִמַּעַל) frage nicht nach ihm.

Diese Auslöschung soll so vonstatten gehen, dass dieser Tag und auch die zugehörige Nacht aus dem die Zeit konstituierenden Rhythmus von Tag und Nacht, also aus dem Kalender, herausfallen.<sup>15</sup> Offenbar ist für Hiob die Ordnung der Schöpfung so verkehrt, dass er selber für den Tag seiner Geburt die Aufhebung der Schöpfungsordnung fordert, damit die Störung, die sein Leben darstellt, aus der Wirklichkeit eliminiert wird. Hiob argumentiert also in dialektischer Weise *mit* der Priesterschrift *gegen* die Priesterschrift: *Damit* die Stabilität der Welt erhalten bleibt, soll der Tag seiner Geburt gestrichen werden.

Dieses Argument Hiobs in Hiob 3 scheint nun zudem durch den Einbezug weiterer Schriftaussagen vermittelt zu sein. Zunächst ist für den harschen Ton, den der ab Hiob 3 rebellische Hiob gegenüber dem dulddenden Hiob von Hiob 1f. anschlägt, die Überleitung von der Rahmenerzählung zu den Dialogen in Hiob 3,1 zu beachten:

13 D.J.A. Clines, Job 1–20, WBC, Dallas 1989, 84.

14 In der LXX werden die Verbindungen zu Gen 1 verstärkt, s. die Wiedergabe sowohl von לְוִיָּתָן Hiob 3,8 wie auch הַתַּנִּינִין Gen 1,21 mit κήτος.

15 Vgl. B. Duhm, Das Buch Hiob, KHC XVI, Freiburg u. a. 1897, 17. »Hiob wünscht also, dass sein Geburtstag aus dem Jahr verschwinde.«

Hiob 3,1: Und Hiob *öffnete* (פּתַח) *seinen Mund* (אֵת פִּיהוּ) und verfluchte (וַיִּקְלַל) den Tag seiner Geburt (אֵת יוֹמוֹ).

Hiob 3,18: Sorglos sind die Gefangenen dort [sc. im Totenreich], sie hören nicht die Stimme des *Drangsalierers* (נִגְשׁ).

Jes 53,7: Er wurde *drangsaliert* (נִגְשׁ) und beugte sich und *öffnete seinen Mund nicht* (וְלֹא יִפְתַּח פִּיו) wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt, und er *öffnete seinen Mund nicht* (וְלֹא יִפְתַּח פִּיו).

Die Redeeinleitung in Hiob 3,1 »und er öffnete seinen Mund« ist, wie man oft bemerkt hat, keine Floskel. Im Hiobbuch ist sie singular (vgl. noch 32,20). Sie könnte sich aber als Anspielung an Jes 53,7 aus dem letzten Gottesknechtslied erklären, so dass Hiob in Hiob 3 bewusst als Antipode des Gottesknechts erscheint, der ebenso wie Hiob drangsaliert wurde (vgl. נִגְשׁ in 53,7 und Hiob 3,18), und zwar in beiden Fällen von Gott selbst. Bemerkenswert ist, dass diese Redeeinleitung in 3,1 somit implizit die Wandlung Hiobs vom Dulder zum Rebell *begründet*. Literarhistorisch gesehen setzt Hiob 3,1 jedenfalls den Zusammenschluss von Rahmen und Dialogen entweder schon voraus oder aber stellt ihn erstmals her, Hiob 3,1 kann aber kaum Eröffnung der noch selbständigen Dialoge sein, wenn man mit einer solchen Annahme überhaupt rechnen will. Von Hiob 1f. her ist zu erwarten, dass Hiob auch im Folgenden seinen Mund nicht öffnet, doch Hiob 3,1 macht hintergründig klar: Hiob schweigt nicht wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird. Er *öffnet* seinen Mund, um seinen Geburtstag zu streichen, damit das Drangsaliere durch Gott ein Ende hat: Im Totenreich gibt es keine Bedrängnis mehr.

Die Annullierung des eigenen Geburtstags in Hiob 3 scheint weiter durch eine modifizierende Aufnahme von Jer 20,14–18 beeinflusst zu sein.<sup>16</sup> Die thematische und sprachliche Nähe beider Texte lässt jedenfalls eine bewusste Assoziation wahrscheinlicher erscheinen, als dass beide Passagen einfach gleicherweise toposisch geprägt wären.

Hiob 3,3: Ausgelöscht sei der *Tag* (יּוֹם), da *ich geboren wurde* (אוֹלַדִּי), und die Nacht, die sprach: Empfangen ist ein Knabe.<sup>17</sup>

Hiob 3,9f.: Es sollen finster werden die Sterne ihrer [sc. jener Nacht] Dämmerung; sie harre auf Licht, und es komme nicht, sie *schaue* (יִרְאֶה) nie die Wimpern der Morgenröte, weil sie des Mutterschoßes Pforte mir nicht verschloss und nicht verbarg das *Leid* (עִמָּלִי) vor meinen Augen!

Jer 20,14: Verflucht (אֲרוּרָה) sei der *Tag* (הַיּוֹם), an dem *ich geboren wurde* (יְלִידַתִּי)! der Tag, da mich meine Mutter gebar, er sei nicht gesegnet!

Jer 20,18: Warum nur kam ich aus dem Mutterleib, dass ich *Leid* (עִמָּלִי) und Kummer *schaute* (לִרְאוֹתִי), dass meine Tage in Schande vergingen?

16 Vgl. dazu E.L. Greenstein, Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job, in: J. Kaltner/L. Stulman (Hgg.), Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East, FS H.B. Huffmon, London/New York 2004, 98–110, 102f.

17 MT: גִּבֹּר; LXX bietet: οὐδὲ ἀπεσεν, was הִנֵּה זָכַר entspricht und somit eine zusätzliche Verbindung zu Jer 20,15 (זָכַר) etabliert.

Möglicherweise enthält Hiob 3,8 sogar einen verdeckten Hinweis auf die Szene in Jer 20:

Hiob 3,8: Die Verflucher des Tages<sup>18</sup> (אָררֵי יוֹם) sollen sie [sc. die Nacht der Geburt] verwünschen (יִקְבְּרוּ).

Nur in Hiob 3,8 und Jer 20,14 lässt sich die Verbindung von »fluchen« (אָרַר) und »Tag« (יוֹם) in der Hebräischen Bibel belegen. Hiob wünscht sich demnach jemanden wie – den ihm nach der Fiktion des Buches natürlich unbekanntem – Jeremia, der seine Geburtsnacht verwünscht.

Die Anklänge an Jer 20 in Hiob 3 dienen nun wahrscheinlich dazu, ein innerbiblisches Motiv für die Umkehrung von Gen 1 für den Geburtstag Hiobs zu gewinnen. Anders als Jeremia *verflucht* der fromme Hiob aber nicht den Tag seiner Geburt, vielmehr wünscht er dessen Annullierung, dessen Streichung aus dem Kalender. Hiob 3 zeichnet also ein differenziertes Bild des Aufbegehrens Hiobs: Hiob *könnte* wie Jeremia fluchen, aber er hält grundsätzlich noch an der Güte der gesamten Schöpfungsordnung fest, aus der sein eigenes Leben herausgefallen ist. Die Welt und ihre kalendrarische Ordnung, ist Hiobs Geburtstag einmal daraus eliminiert, bleiben intakt.

Tritt der Hiob von Hiob 3 so in ein differenziertes Verhältnis zur Theologie der Priesterschrift, so gilt dies ähnlich vom Hiobbuch insgesamt. Das Hiobbuch distanziert sich auf der einen Seite deutlich vom *ordo*-Konzept der Priesterschrift. Der Gott Hiobs ist kein Garant für eine jederzeit stabile Weltordnung, wie sie die Priesterschrift vertritt, und vor allem ist diese Weltordnung für Menschen – wiederum entgegen der Priesterschrift – überhaupt nicht intellegibel.<sup>19</sup> Die Kaskade rhetorischer Fragen in den Gottesreden sind nachgerade ein Manifest antipriesterschriftlichen Protests. Der Mensch kennt die Ordnung der Schöpfung nicht und er wird sie auch nie kennen lernen. Gen 1 formuliert das Gegenkonzept dazu: Hier ist der »blueprint« der Schöpfung offenbar.

Gleichwohl lehnt das Hiobbuch die priesterschriftliche Position nicht einfach insgesamt ab. Neben der Rezeption von Gen 1 in Hiob 3 wird ganz am Schluss des Buches noch einmal eine Grundaussage der Priesterschrift aufgenommen, wenn Hiob wie Abraham und Isaak »alt und lebenssatt« stirbt – Hiob 42,17 ist gleich formuliert wie die priesterschriftlichen Sterbenotizen für Abraham und Isaak in Gen 25,8a und 35,29. Dass Hiob 42,17 die priesterschriftliche Väter-

18 Zu Änderungsvorschlägen vgl. die Diskussion bei Clines, Job 1–20 (s. Anm. 13), 71; s. auch E.L. Greenstein, *The Language of Job and its Poetic Function*, JBL 122 (2003), 651–666, 654f.

19 Hier lässt sich weiter die Beobachtung anführen, dass in Hiob 19,7 innerhalb des Vorwurfs, dass Gott חַמָּס »Gewalt« gegen Hiob übe, ein Begriff, der in der priesterschriftlichen Fluterzählung eine zentrale Rolle spielt (Gen 6,13), in singulärer Weise auf Gott als Subjekt übertragen wird. Allerdings ist zu beachten, dass Hiob 19,7 nur die Meinung Hiobs, nicht des Hiobautors widerspiegelt.

geschichte voraussetzt und nicht umgekehrt, ist aufgrund des literarischen Settings des Hiobbuchs in der Patriarchenzeit wahrscheinlich: Anleihen des Hiobbuchs aus der Vätergeschichte der Genesis – in ihrer damaligen, literarisch bereits breit entwickelten Gestalt, sind nur naheliegend.

Gen 25,8a: Und Abraham verschied und *starb* (וימת) in einem guten Alter, *alt und [lebens]satt* (זקן ושבֵע).

Gen 35,29: Und Isaak verschied und *starb* (וימת), ... *alt und lebenssatt* (זקן ושבֵע ימים).

Hiob 42,17: Und Hiob *starb* (וימת) *alt und lebenssatt* (זקן ושבֵע ימים).

Im Tod ist die Weltordnung gewissermaßen wieder hergestellt, wenn sie auch davor für den Menschen nicht einsichtig ist. Wenn Hiob »alt und lebenssatt« stirbt, so wird damit der Priesterschrift ein relatives Recht eingeräumt.

Auch die priesterschriftliche Opfertheologie wird im Hiobbuch in dialektischer Weise bedacht: Schon die Opfer Hiobs selbst in Hiob 1,5 erscheinen in einem zweideutigen Licht. Einerseits dienen sie dem Nachweis von Hiobs Frömmigkeit. Andererseits kann man aber fragen, ob sie in ihrer Funktion einer *vorsorglichen* Versicherung möglichen menschlichen Fehlverhaltens gegenüber göttlicher Ahndung nicht auch kritisch gesehen sind: Dazu sind Opfer eigentlich nicht da.<sup>20</sup> Auch die Opfer der Freunde Hiobs in Hiob 42,8 sind ambivalent präsentiert: Die Freunde sollen Opfer von sieben Stieren und sieben Widdern darbringen, offenbar um ihre Schuld zu sühnen. Nur schon der Umstand, dass diese Opfer durch eine Fürbitte Hiobs begleitet werden müssen, zeigt aber, dass das gemäß der Priesterschrift für die Sühne suffiziente Opferinstitut hier keineswegs als selbstwirksam oder selbstgenügsam angesehen wird. Diese differenzierte Haltung zum Opferkult in Hiob 42 wird weiter durch die konkrete Zahl der Opfertiere indiziert. Die Freunde sollen sieben Stiere und sieben Widder opfern. Diese Zahl erinnert an die Bileamperikope in Num 22–24.<sup>21</sup> Auch in Num 23,1f.4.14.29f. werden jeweils sieben Stiere und sieben Widder geopfert.<sup>22</sup> Bileam und Balak möchten dort mit ihren Opfern offenbar eine *do ut des*-Relation zu Gott herstellen (Num 23,1f.), genau dies wird aber durch Gott nicht gewährleistet – im Gegenteil: Bileam muss Israel *entgegen* seinem Auftrag und *entgegen* seiner Intention segnen. Die Opfer sind in Num 22–24 und – wohl von daher inspiriert – im Hiobbuch entgegen der Auffassung der Priesterschrift keine selbstwirksamen Instrumente. Sie sind nicht unnütz, sie sind auch nicht falsch, aber sie sind auch keine Mittel, sich mit letzter Sicherheit Gottes Zuwendung zu verschaffen.

So lässt sich insgesamt ein zwar kritischer, aber nicht einfach ablehnender, sondern dialektischer Umgang mit der priesterschriftlichen Theologie im Hiobbuch feststellen.

20 Vgl. auch die Beobachtungen von D.J.A. Clines, *False Naivety in the Prologue to Job*, HAR 9 (1985), 127–136 und A. Brenner, *Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book*, JSOT 43 (1989), 37–52.

21 Vgl. etwa Duhm, Hiob (s. Anm. 15), 272.

22 Sonst nur noch in 1Chron 15,26, in Kombination mit weiteren Opfern vgl. Ez 45,23; 2Chron 29,21. Zu den Opfern in der Bileam-Perikope vgl. W. Gross, *Bileam. Literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Num 22–24*, StANT 38, München 1974, 280f.

Ähnliches gilt vom *Deuteronomismus*.<sup>23</sup> Eine Aufnahme deuteronomistischer Theologie lässt sich im Hiobbuch zunächst darin vermuten, dass die Katastrophen, die Hiob treffen, im Kolorit der Zerstörung Jerusalems gezeichnet sind: In Hiob 1,17 erscheinen explizit die »Chaldäer« (כַּשְׂדִּיִּים). Man kann in ihnen, »die Hiobs Dromedare rauben und deren Hirten töten, die in die Vergangenheit zurückverlegten Eroberer sehen, die Jerusalem und den Tempel zerstörten.«<sup>24</sup>

In Hiob 16,12–14, besonders in V. 14, wird die Vernichtung Hiobs nachgerade wie die Eroberung einer Stadt beschrieben:

Hiob 16,12: Ich lebte ruhig, da zerbrach er mich, packte (אָחַז) mich beim Nacken und zerschmetterte (פָּצַץ) mich; er stellte mich zur Zielscheibe (לְמִטְרָה) für sich auf, (13) seine Geschosse (רִבְיִי) schwirren um mich her; erbarmungslos durchbohrt er meine Nieren (כְּלִיֹּתַי) und schüttet meine Galle auf die Erde. (14) Bresche auf Bresche bricht er in mich, rennt wider mich an wie ein Held.

Diese Analogsetzung der Zerstörung einer Person mit der Zerstörung einer Stadt scheint von Klgl 3 her inspiriert zu sein. Denn ebenso wie im Hiobbuch die Zerstörung Jerusalems in der Person Hiobs individualisiert wird, so wird die im Threnibuch beklagte Zerstörung Jerusalems in Klgl 3 in der Person des dort Sprechenden und Klagenden individualisiert. Aus Klgl 3 scheint dabei vor allem Klgl 3,12 in Hiob 16,12–14 bedacht worden zu sein:

Klgl 3,12: Er hat seinen Bogen gespannt und mich dem Pfeil (לַחֵץ) zur Zielscheibe (כְּמִטְרָה) gesetzt, (13) hat die Söhne seines Köchers mir in die Nieren (בְּכַלְיֹתַי) geschossen.

In Hiob 16,12 wird die Zerstörungsmetaphorik zudem dadurch gesteigert, dass Hiobs Vernichtung von den Formulierungen her auf die in Ps 137 erhoffte Zerstörung Babylons hin transparent ist.<sup>25</sup> Hiobs Katastrophe ist also zusätzlich mit den Farben des Feindgerichts ausgemalt, das für den Zerstörer Babylon eine noch viel furchtbarere Katastrophe erwartet als für das zerstörte Jerusalem:

Ps 137,8: Tochter Babel, Verwüsterin! Wohl dem, der dir antut, was du uns angetan hast! (137,9) Wohl dem, der deine Kinder *packt* (אָחַז) und am Felsen *zerschmettert* (פָּצַץ)!

Hiob 16,12: Ich lebte ruhig, da zerbrach er mich, *packte* (אָחַז) mich beim Nacken und *zerschmetterte* (פָּצַץ) mich.

Immerhin für die Aufnahme von Ps 137,8 in Hiob 16,12 lässt sich durch die mutmaßlich exilische Abfassung von Ps 137<sup>26</sup> wahrscheinlich machen, dass Hiob 16,12 der nehmende und nicht

23 Zu den Definitionsfragen vgl. K. Schmid, Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen–2Kön, in: E. Otto/R. Achenbach (Hgg.), Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk, FRLANT 206, Göttingen 2004, 193–211, 195.

24 J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 1996, 19.

25 Vgl. Fohrer, KAT (s. Anm. 2), 288: »Die zweifache Parallele im Ausdruck mit Ps 137,8 legt die Vermutung nahe, dass der Hiobdichter auf diesen Psalm anspielen wollte«, kritisch Clines, Job 1–20 (s. Anm. 13), 384.

26 Vgl. z.B. K. Seybold, Die Psalmen, HAT I/15, Tübingen 1996, 509.

der gebende Part dieser Beziehung ist. Für Klgl 3 ist dies aufgrund der umstrittenen Datierung dieses Kapitels<sup>27</sup> so nicht erweisbar, hier muss die innere Logik des Transfers als Argument herangezogen werden.

Das Hiobbuch greift so das Zentraldatum deuteronomistischer Theologie – die Zerstörung Jerusalems – auf, individualisiert es und setzt es fiktiv in die Vorzeit der Patriarchen an. Hiob erscheint als das individualisierte und protologisierte Paradigma des deuteronomistischen Gerichts an Israel und Juda.

Die Aufnahmen aus dem Deuteronomismus sind textlich weiter substantiierbar: Hiobs »böse Geschwüre von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel« (שחין רע מכף רגלו עד קדקדו, Hiob 2,7) berühren sich ganz auffällig<sup>28</sup> mit den »bösen Geschwüren von der Fußsohle bis zum Scheitel«, die Dtn 28,35 für den Abfall von Gottes Geboten androht. Es scheint, als sei der zweite Test Hiobs vom deuteronomistischen Fluchkatalog Dtn 28 her gestaltet. Die Abhängigkeitsrichtung dürfte in diesem Falle recht eindeutig zu bestimmen sein, denn Dtn 28 dürfte aufgrund seiner traditionsgeschichtlichen Nähe zu den neuassyrischen Vasallenverträgen<sup>29</sup> deutlich früher zu datieren sein als die entsprechenden Texte des Hiobbuchs.

Hiob 2,7: Da ging der Satan hinweg vom Angesicht Jhwhs und schlug Hiob mit *bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel*. (שחין רע מכף רגלו עד קדקדו).

Dtn 28,35: Jhwh wird dich an den Knien und Schenkeln schlagen mit *bösem Geschwür* (שחין רע), von dem du nicht geheilt werden kannst, *von deiner Fußsohle bis zu deinem Scheitel*. (מכף רגלך עד קדקדו).

Auch die Schlussaussage von Hiobs erster Rede in Hiob 3,25f. scheint von Dtn 28 her beeinflusst zu sein. Hiobs Ängste und Hiobs Katastrophe sind in deuteronomistischer Diktion gehalten. Die Anklänge sind auf der einen Seite nicht dergestalt, dass man regelrecht von »Schriftauslegung« sprechen könnte, aber

27 Vgl. die Überlegungen bei U. Berges, Klagelieder, HThK.AT, Freiburg u.a. 2002, 185f.

28 Der Ausdruck ist sonst nicht mehr belegbar, vgl. zum Bezug zu Dtn 28,35 P.-E. Dion, Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job, VT 34 (1984), 213–215; H.U. Steymans, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, Fribourg/Göttingen 1995, 280f. mit Anm. 4. Duhm, Hiob (s. Anm. 15), 8, vermutet, dass der Ausdruck in Dtn 28,35, da »nachhinkend und im Widerspruch mit dem ersten Versglied«, möglicherweise von Hiob 2,7 her eingetragen worden sei. Dagegen spricht jedoch der neuassyrische Hintergrund von Dtn 28,35.

29 Vgl. Steymans, Deuteronomium 28 (s. Anm. 28); ders., Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44, in: G. Braulik (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, HBS 4, Freiburg u.a. 1995, 119–141.

gleichwohl in solchem Maß vorhanden, dass eine Reminiszenz an Dtn 28 durchaus wahrscheinlich erscheint:<sup>30</sup>

Hiob 3,25f.: Denn ich *fürchtete* einen *Schrecken* (פחד פחדתי),<sup>31</sup> und er traf mich, und wovor ich *Angst habe* (יגרת), das *kam* (יבא עלי) über mich.

Ich hatte keine Rast und ich hatte keine Ruhe (שקט),<sup>32</sup> und ich konnte nicht ausruhen – da kam (יבא) ein *Toben* (רגז; vgl. 3,17).

Dtn 28,66f.: ... du wirst dich Tag und Nacht *fürchten* (פחד פחדת) ... wegen des *Schreckens* (מפחד) deines Herzens, mit dem du dich *fürchtest* (תפחד).

Dtn 28,60: Und er wird alle Seuchen Ägyptens gegen dich wenden, vor denen du *Angst hast* (יגרת).

Dtn 28,15b.45: ... und alle diese Flüche werden über dich *kommen* (יבאו עליך).

Dtn 28,65: ... und Jhwh wird dir dort ein *tobendes* Herz (רגז) geben ...

Der Sache nach aber wird die deuteronomistische Theologie im Hiobbuch grundlegend kritisiert und modifiziert: Die Zerstörung Hiobs steht im Hiobbuch nicht am Ende, sondern am Anfang. Und sie ist von Hiob selbst in keiner Weise verschuldet, im Gegenteil. Hiob ist rechtschaffen und die für den Ungehorsam angedrohte Strafen aus Dtn 28 treffen ihn als gehorsamen Frommen.

Umgekehrt kann Gott in Hiob 42,8 sogar selbst als potenzieller Übeltäter in deuteronomistischem Sinn dargestellt werden. Er warnt dort vor sich selbst mit den Worten, »dass ich keine Schandtät an euch tue« (לבלתי עשות עמכם נבלה). Dieser Sprachgebrauch ist sehr auffällig, *עשה נבלה* »eine Schandtät tun« gehört zum Arsenal deuteronomistischer Übertretungsterminologie (Dtn 22,21; Jos 7,15; Ri 19,23f.; 20,6.10; 2Sam 13,12; vgl. Gen 34,7; Jer 29,23) und wird hier singular im Alten Testament auf Gott selbst übertragen.<sup>33</sup>

Doch auch bezüglich der deuteronomistischen Theologie herrscht nicht einfach bloße Ablehnung vor, sondern es lässt sich eine gewisse Dialektik beobachten. Das Hiobbuch kritisiert zwar die deuteronomistische Position, lässt sie aber gleichwohl zu ihrem relativen Recht kommen, und zwar sowohl bezüglich der Vorstellung eines gerechten Gottes als auch eines zum gerechten Handeln fähigen Menschen.

Was die Gerechtigkeit Gottes betrifft, so ist vor allem die doppelte Restitution Hiobs in Hiob 42 von Bedeutung. Damit wird Gott letztlich doch als »ge-

30 Insofern sind die Überlegungen von R.L. Katz, A Psychoanalytic Commentary on Job 3:25, HUCA 29 (1958), 377–383 (vgl. dazu auch Fohrer, KAT [s. Anm. 2], 126 Anm. 46; Clines, Job 1–20 [s. Anm. 13], 103) zu relativieren.

31 Die *figura etymologica* פחד פחד findet sich in dieser Wortstellung nur in Hiob 3,25; Dtn 28,67, in umgekehrter Reihenfolge noch Ps 14,5; 53,6; vgl. noch Hiob 4,14.

32 שקט »Ruhe haben« begegnet prominent in den deuteronomistischen Aussagen »und das Land hatte [x Jahre] Ruhe«, vgl. Jos 11,23; 14,15; Ri 3,11.30; 5,31; 8,28 u.ö.

33 Vgl. W.-D. Siring, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, BZAW 336, Berlin/New York 2004, 110, sowie oben Anm. 13 zu Hiob 19,7 (חמט).

recht« dargestellt. Dabei scheint sogar für die *doppelte* Restitution das Gesetzesprinzip von Ex 22,3.8 beachtet zu sein,<sup>34</sup> das vorschreibt, dass bei Diebstahl oder Unterschlagung der entstandene Schaden doppelt ersetzt werden muss. Insofern wird die grundlegende Skepsis des Hiobbuchs gegen einen ganz vom Prinzip der Gerechtigkeit her entworfenen Gott am Schluss wieder partiell zurückgenommen: Gott ist nicht immer und überall, aber am Ende doch gerecht.

Bezüglich des zur Gerechtigkeit fähigen Menschen ist zu beachten, dass mit dem göttlichen Verdikt über die Theologie der Freunde in Hiob 42,7 gleichzeitig deren leitmotivische Aussage, dass *kein Mensch vor Gott gerecht sein könne*, abgewiesen wird. Dieses Bekenntnis zur schöpfungsbedingten Ungerechtigkeit *aller* Menschen zieht sich von der ersten Freundesrede Hiob 4,17 über Hiob 15,14 bis hin zur letzten Freundesrede 25,4 durch und bindet diesen Komplex so thematisch zusammen:<sup>35</sup>

Hiob 4,17: Ist denn ein Mensch gerecht (צַדִּיק) vor Gott, vor seinem Schöpfer ein Mann rein (יָטָהר)?<sup>36</sup>

Hiob 15,14: Was ist der Mensch, dass er rein sein könnte (יִזְכֶּה), und wie kann gerecht sein (צַדִּיק), wer von einer Frau geboren wurde?

Hiob 25,4: Wie kann ein Mensch gerecht sein (צַדִּיק) vor Gott, und wie kann einer rein sein (יִזְכֶּה), der von einer Frau geboren wurde?

Die explizite *Falsifikation* dieser Position der Freunde in Hiob 42,7 macht wiederum letztlich klar: Ein Mensch *kann und soll* vor Gott gerecht sein, und damit wird im Hiobbuch die Grundbedingung deuteronomistischen Denkens gegen den anthropologischen Skeptizismus etwa der Urgeschichte oder Qohelets bekräftigt.<sup>37</sup>

34 Aufgrund entstehungsgeschichtlicher Gründe des Bundesbuches ist es selbst dann wahrscheinlich, dass Ex 22,3.8 im literarischen Vorfeld des Hiobbuches anzusiedeln sind, wenn Ex 22,3.8 erst zu sekundären Weiterungen der Gesetzesbestimmungen im Bundesbuch zu rechnen sind, vgl. E. Otto, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22–XXIII 13, StB, Leiden u.a. 1988, 14–22.

35 Vgl. zu den drei Texten M. Witte, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin/New York 1994, 92, der sie seiner »Niedrigkeitsredaktion« (194f.) zuweist. Allerdings werden diese Texte auch nach Witte in ein Buch eingeschrieben, innerhalb dessen diese These der »Niedrigkeit« des Menschen in Hiob 42,7 falsifiziert wird.

36 Grammatikalisch möglich wäre auch die Übersetzung: »Ist denn ein Mensch gerechter als Gott, ein Mann reiner als sein Schöpfer?«; vom Sinn her ist aber die oben gegebene Übersetzung vorzuziehen (vgl. zur Konstruktion Num 32,22; Jer 51,5); vgl. K. Budde, Das Buch Hiob, HK II/1, Göttingen 1913, 20; Tur-Sinai, Job (s. Anm. 2), 86; Gordis, Job (s. Anm. 1), 50; Habel, Job (s. Anm. 12), 116; C. Newsom, The Book of Job. Introduction, Commentary and Reflections, in: The New Interpreter's Bible, vol. VI, Nashville 1996, 317–637, 378.

37 Vgl. den Beitrag von T. Krüger im vorliegenden Band.

## b) Bezugnahmen auf die Prophetie

Die Berührungen des Hiobbuchs mit der prophetischen Tradition, namentlich mit Jeremia und Deuterocesaja sind schon oft gesehen worden,<sup>38</sup> zur Sprache kam bereits die Nähe von Hiob 3 zu Jer 20. Solche Anleihen an der Prophetie wurden in der Regel als sachliche Parallelführungen bestimmt – Hiob verzweifelt wie Jeremia an Gott. Konzeptionell gesehen ist die Sachlage aber differenzierter zu beurteilen: Die Aufnahmen des Hiobbuchs aus der Prophetie verdanken sich oft auch einer kritischen Stoßrichtung. Das gilt zunächst einmal ganz grundsätzlich im Blick auf die klassische Botschaft der Unheilspredigt:<sup>39</sup> Gott vergilt im Hiobbuch nicht nur auf verübte Schuld hin, wie die Prophetie und dann vor allem deren Rezeption im Deuteronomismus statuieren, sondern er kann auch »ohne Grund« (אֵין 1,9; 2,3; vgl. im Mund Hiobs 9,17)<sup>40</sup> verderben, wie das Beispiel Hiobs sinnfällig vor Augen führt. Das orthodox-prophetische Gegenkonzept formuliert etwa Ez 14,23. Hier wird explizit festgehalten, dass Gott nicht »ohne Grund« zugrunde richtet:

... ihr werdet erkennen, dass ich alles, was ich an Jerusalem getan habe, nicht ohne Grund (אֵין) getan habe, spricht der Herr Jhwh.

Es würde wohl zu weit gehen, die Verwendung von אֵין im Hiobbuch von Stellen wie Ez 14,23 her inspiriert anzusehen; in theologiegeschichtlicher Hinsicht liegt die Antithese jedoch auf der Hand.

Weiter wird im Hiobbuch aber auch die Heilspredigt negiert: Man kann das Hiobbuch nicht nur – wie Crüsemann vorgeschlagen hat – »als die Umkehrung einer Wundergeschichte lesen«,<sup>41</sup> sondern auch als Umkehrung der perserzeitlichen Heilspredigt: Gott rettet und bewahrt nicht nur nach dem Gericht, sondern er kann *jederzeit* zerstören und verderben, und zwar wiederum »ohne Grund« (אֵין).

Doch nicht nur der sachliche Gehalt, sondern auch die Institution der Prophetie selbst wird im Hiobbuch kritisch diskutiert. Erkennbar wird dies etwa an Hiob 4,12–16.<sup>42</sup> Eliphaz ist der erste der Freunde Hiobs, der nach Hiobs Klage

38 Vgl. etwa H. Bardtke, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: F. Maass (Hg.), Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 1–10; Fohrer, KAT (s. Anm. 2), 42.

39 Vgl. R.N. Whybray, The Immorality of God. Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers, JSOT 72 (1996), 89–120, 110: «... he was not himself, and was not expected to be, the righteous God of the prophets and Deuteronomists».

40 Vgl. J. Ebach, »Ist es umsonst, daß Hiob gottesfürchtig ist?« Lexikographische und methodologische Marginalien zu אֵין in Hiob 1,9, in: E. Blum (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.

41 F. Crüsemann, Hiob und Kohelet, in: R. Albertz u.a. (Hgg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 373–393, 389.

42 Vgl. dazu J.E. Harding, A Spirit of Deception in Job 4:15? Interpretive Indeterminacy and Eliphaz' Vision, BI 13 (2005), 137–166. E.L. Greenstein (The Extent of Job's First Speech,

das Wort ergreift, und in dieser Freundesrede findet sich in Hiob 4,12–16 die ausgestaltetste Beschreibung eines prophetischen Wortempfangs im Alten Testament überhaupt:<sup>43</sup>

Hiob 4,12–16: Aber zu mir stahl sich (יגנב) ein Wort (דבר), und mein Ohr nahm ein Flüstern (שמר) von ihm auf, (13) in beunruhigenden Gedanken (שעיפים) aus Visionen (חזיונות), wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt – (14) Schrecken (פחד) kam mir nahe und ein Zittern (רעד), alles an meinen Gliedern erschreckte (הפחיד) es: (15) ein Hauch glitt über mein Gesicht, das Haar an meinem Fleisch (בשרי) sträubte sich (סמר). (16) Da stand – aber ich erkannte sein Aussehen (מראהו) nicht – ein Bild (תמונה) vor meinen Augen; es war eine Stille (דממה) und eine Stimme (קול) hörte ich.

Mit dieser ausgestalteten Einleitung steht nun allerdings die Trivialität<sup>44</sup> der darauf folgenden Botschaft in Form einer rhetorischen Frage in einer gewissen Diskrepanz:

Hiob 4,17: Ist denn ein Mensch gerecht (יצדק) vor Gott, vor seinem Schöpfer ein Mann rein (יטהר)?

In verschiedenen Spielarten lässt sich diese Aussage in der Weisheit (vgl. z.B. Spr 16,2; 20,9) und den Psalmen (vgl. z.B. Ps 18,18.25; 51,4.7.9.12; 143,2) wiederfinden. Auch Bildad kann sie äußern (Hiob 25,4) – sie ist sozusagen eine Allerweltsaussage, die allerdings – wie wir gesehen haben – in Hiob 42,7 falsifiziert wird.

Schon auf der Textoberfläche wird also die Prophetie relativiert: Wer sich, wie Eliphaz, als Prophet aufspielt, muss deswegen keineswegs zwingend Zugang zu neuen Offenbarungswahrheiten haben. Auch die einleitende Wortwahl in 4,12 »es stahl sich ein Wort« zeigt die Ambiguität der nachfolgenden Prophetie an. Sie hat ihre nächste Parallele in Jer 23,30 (ohne dass dieser Text in Hiob 4,12 speziell im Blick sein müsste):

Jer 23,30: Darum siehe, ich will an die Propheten, spricht Jhwh, die einer dem andern meine Worte stehlen (מגנבי דברי)!

---

in: Sh. Vargon u.a. [Hgg.], *Studies in Bible and Exegesis*, vol. VII. Presented to Menachem Cohen, Ramat Gan 2005, [245]–[262]) argumentiert mit beachtlichen Argumenten dafür, dass Hiob 4,12–21 ursprünglich die Fortsetzung von Hiobs Klage aus Hiob 3 war und erst durch eine Blattvertauschung in der Reihenfolge nach 4,1–11 zu stehen kam. So setzt etwa Eliphaz in Hiob 15 voraus, dass Hiob 4,12–21 von Hiob (und nicht von ihm selbst) gesprochen worden ist. Sollte dies zutreffen, so wären die nachfolgenden Überlegungen entsprechend zu modifizieren. An der grundsätzlich ambivalenten Sichtweise auf die Prophetie würde sich allerdings nichts ändern, ja, sie träte noch deutlicher hervor.

43 Aufgrund dieses Wortempfangs gilt Eliphaz bBB 15b als einer der sieben heidnischen Propheten. Auf das Problem der Verteilung der Tempora (Imperfekt- und Perfektformen) in Hiob 4,12–16 kann hier nicht eingegangen werden.

44 Vgl. auch Clines, *Job* 1–20 (s. Anm. 13), 132.

Mit diesem Sprachgebrauch »es stahl sich« wird zwar nicht von vornherein die Authentizität des nachfolgenden Worts in Abrede gestellt, aber es deutet sich schon hintergründig an, dass Eliphaz kein vollends legitimer Mittler des Jhwh-Worts ist. Die Kritik an Eliphaz wird dann am Ende des Buches in Hiob 42,7 noch einmal hervorgehoben, hier nun explizit mit einer Verurteilung seiner Botschaft. Gott sagt zu Eliphaz: »Mein Zorn ist entbrannt gegen dich und deine zwei Freunde, denn ihr habt nicht recht zu mir geredet wie mein Knecht Hiob« (42,7).<sup>45</sup>

Darüber hinaus stützen intertextuelle Beobachtungen zum Sprachgebrauch in Hiob 4,13–15 die Vermutung, dass die »Prophetie« des Eliphaz hier kritisch gesehen ist. Die nachfolgenden intertextuellen Berührungen sind nicht so eng, als dass man durchgängig oder sogar mehrheitlich auf bewusste innerbiblische Aufnahmen oder Anspielungen *auf diese bestimmten Texte* schließen könnte, namentlich wenn es sich um Berührungen mit Texten außerhalb des Hiobbuchs handelt. Gleichwohl ist das verwendete Wortarsenal in Hiob 4,13–15 auffällig und lässt gewisse sachliche Rückschlüsse zu, außerdem sind einige Bezüge doch so eng, dass an bewusste Aufnahmen zu denken ist (vgl. etwa unten zu Num 12,8 und 1Kön 19,12).

Dass Gottes »Wort« nur »ein Flüstern« (4,13) sei, ist nach der einzigen anderen Stelle im Alten Testament, an der שמרן<sup>46</sup> belegt ist, nämlich Hiob 26,14a, gerade nicht ein Spezifikum eines speziellen Offenbarungsempfangs, sondern das »geflüsterete Wort« ist dasjenige, was alle von Gott vernehmen können.

Hiob 26,14: Sieh, das sind nur die Säume seiner Wege; und ein Flüstern (שמרן) ist das Wort (דבר), das wir hören. Doch den Donner seiner Macht – wer kann ihn verstehen?

Die »beunruhigenden Gedanken« (שעיפים) aus 4,13 kommen nur noch Hiob 20,2 vor, dort als Einleitung zur zweiten Rede des Zophar, der auf seine eigenen שעיפים als Quelle seiner Antwort verweist, die gerade nicht spezifisch prophetischen Ursprungs sind. Synonym zu שעיפים sind die Belege für שרעפים in Ps 94,19; 139,23,<sup>47</sup> sie deuten in dieselbe Richtung:

Ps 94,19: Wenn beunruhigende Gedanken (שרעפי) in meinem Herzen mächtig werden, erheitert dein Trost meine Seele.

Ps 139,23: Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz, prüfe mich und erkenne meine Gedanken (שרעפי).

Die »Visionen« (חזינות) sind ohnehin ambivalent, sie kehren in Hiob 7,14 (vgl. 20,8) wieder als göttliche Folterinstrumente gegen Hiob – ohne dass sie irgendeine Offenbarungsqualität hätten.

Die in 4,14 genannten Offenbarungssymptome – »Erschrecken« und »Zittern« – erinnern zwar entfernt an einige wenige Stellen wie Gen 15,12 (אימה)

45 Zum Subjektvergleich mittels כ und der damit verbundenen negativen Absetzung der Freunde gegenüber der positiven Wertung Hiobs vgl. E. Jenni, Die hebräischen Präpositionen. Band 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart u.a. 1994, 31.90–93.

46 Vgl. zur Semantik von שמרן die Diskussion in HALAT IV, 1460f.

47 Vgl. HALAT IV, 1252.1266; s. Habel, Job (s. Anm. 12), 127; Seybold, Psalmen (s. Anm. 26), 371.

oder Jes 21,3f.,<sup>48</sup> die spezifische Wortwahl evoziert aber keineswegs einen genuinen prophetischen Wortempfang, vielmehr sind »Erschrecken« und »Zittern« etwa gemäß Jes 33,14 menschliche Reaktionen der Sünder angesichts von Gott. Die Gerechten gemäß Jes 33,15f. hingegen führen ein ruhiges Leben. Gerade Jes 33,14–16 dürfte für Hiob 4,13–15 lediglich in traditionsgeschichtlicher, und nicht in konkret rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht, von Bedeutung sein.

Jes 33,14–16: Die Sünder erschrecken (פִּחְדוּ) in Zion, Zittern (רִעָדָה) ergreift die Ruchlosen: Wer kann denn weilen bei dem verzehrenden Feuer? Wer kann denn weilen bei den ewigen Gluten? (15) Wer in Gerechtigkeit (צְדִיקָה) wandelt und aufrichtig redet, ... (16) der wird auf Höhen wohnen, Felsenburgen sind seine Zuflucht, sein Brot ist ihm gereicht, das Wasser versiegt ihm nie.

Das »Sträuben« der Haare des »Leibs« 4,15 hat seine engste Parallele in Ps 119,120f., dort ist von der Reaktion des Frommen gegenüber Gott und seinen Gesetzen die Rede, auch dies ist also keine prophetiespezifische Reaktion.

Ps 119,120: Mein Leib (בְּשָׂרִי) sträubt sich (סָמַר) aus Schrecken vor dir (מִפְּחָדְךָ), und vor deinen Gesetzen fürchte ich mich. (121) Recht und Gerechtigkeit habe ich geübt, gib mich nicht meinen Unterdrückern preis.

Bemerkenswert ist schließlich 4,16; hier wird der prophetische Offenbarungsempfang Eliphass als Kombination einer Vision V. 16a und einer Audition V. 16b dargestellt. Die Vision stellt eine Gestalt (תְּמוּנָה) vor Augen, deren Aussehen (מְרֵאָה) Eliphass aber nicht erkennen kann (נִכְר). תְּמוּנָה bezieht sich im Alten Testament immer auf Gott oder eine Repräsentation Gottes.<sup>49</sup> Eliphass beansprucht also, Gott begegnet zu sein, allerdings in gebrochener Form. Bedenkt man diese Aussage im innerbiblischen Zusammenhang, so drängt sich als nächste Parallele Num 12,8 auf:

Num 12,8a: Von Mund zu Mund rede ich mit ihm [sc. Mose], und zwar als Erscheinung (מְרֵאָה), und nicht in Rätseln, und die Gestalt (תְּמוּנָה) Jhwhs schaut er (יִבִּיט).

Mose als Prophet schlechthin konnte also die תְּמוּנָה Gottes als Erscheinung (מְרֵאָה) sehen, demgegenüber sieht Eliphass Gottes תְּמוּנָה nur undeutlich und seine מְרֵאָה gar nicht. Nicht nur gegenüber Mose, sondern auch gegenüber Ezechiel ist Eliphass als Prophet deutlich defizient. Ezechiel kann in Ez 1,25f. die Erscheinung (מְרֵאָה) sowohl der Himmelsplatte als auch von Gott selbst sehen:

Ez 1,25f.: Und siehe, über der festen Platte, die über ihrem Haupte lag, (26) war es anzusehen wie eine Gestalt (כְּמְרֵאָה) von Saphirstein mit etwas wie einem Thron darauf; und auf dem, was wie ein Thron aussah, war eine Gestalt (כְּמְרֵאָה) wie ein Mensch anzusehen, oben darauf.

48 Vgl. Fohrer, KAT (s. Anm. 2), 143.

49 Clines, Job 1–20 (s. Anm. 13), 131: »Strikingly, תְּמוּנָה always refers to God or some representation of God«.

Die den Wortempfang beschließende Beschreibung in V. 16b »es war eine Stille (דממה)<sup>50</sup> und eine Stimme (קול) hörte ich« beruht wahrscheinlich auf einer Reminiszenz an die Gottesoffenbarung Elias am Horeb:

1Kön 19,12: Nach dem Erdbeben ein Feuer; aber Jhwh war nicht im Feuer. Nach dem Feuer die Stimme einer leisen Stille (קול דממה דקוק).

Doch ist דממה וקול (Hiob 4,16) nicht dasselbe wie קול דממה (1Kön 19,12), in 1Kön 19,12 ist von einer stillen Stimme die Rede, in Hiob 4,16 von einer Stille, auf die eine Stimme folgt. Der Offenbarungsempfang Eliphass' ähnelt so zwar demjenigen Elias, ist aber eben doch anders: Er hört nicht die stille Stimme, sondern eine Stimme nach der Stille. Insofern deckt sich auch dieses Merkmal nicht ganz mit demjenigen eines legitimen Wortempfangs.

Insgesamt sieht man: Das breite Aufgebot von Offenbarungssymptomen in Hiob 4,12–16 beeindruckt nur oberflächlich. Genau gelesen und genau bedacht belegt es für den Leser des Buches die Problematik von Eliphass' Prophetie ebenso deutlich, wie die eigentliche Quintessenz in V. 17 trivial zu sein scheint. Hinter dieser Trivialität, die natürlich nur die Trivialität des Eliphass und nicht diejenige des Buches ist, wird eine Prophetiekritik sichtbar, die für die Theologie des Buches von großer Bedeutung ist: Die Prophetie des Eliphass ist nicht nur in ihrer Eigenart als Prophetie, sondern wird auch von ihrem Erkenntnisgehalt her als problematisch, jedenfalls deutlich relativiert dargestellt. Um zu erkennen, wer oder was Gott ist, hilft die Prophetie nicht weiter. Zwar ist die Aussage in 4,17 »Ist denn ein Mensch gerecht vor Gott, vor seinem Schöpfer ein Mann rein?« diskussionsfähig. Um zu ihr zu gelangen, bedarf es aber nicht der Prophetie, darüber hinaus ist sie im Lichte von 42,7 ohnehin nicht zutreffend. Wie Priesterschrift und Deuteronomismus wird also auch die Prophetie in dialektischer Weise kritisiert. Sie wird nicht einfach abgewiesen, aber in ihrem Erkenntniswert profaniert und in realistische Bahnen gelenkt.<sup>51</sup>

Als indirekten Beleg für die Richtigkeit dieser Auslegung kann man ergänzend den Umstand anführen, dass innerhalb der späteren, das Buch nun orthodox interpretierenden Elihureden<sup>52</sup> in Hiob 33,14–18 offenbar der Bedarf bestand, diese kritische Darstellung der Prophetie aus Hiob 4,12ff. zu korrigieren.<sup>53</sup>

50 Außer in Hiob 4,16 und 1Kön 19,12 nur noch in Ps 107,29.

51 Anders: C. Uehlinger, *Medien altorientalischer Theologien*. Antwort an Karel van der Toorn, in: M. Oeming u.a. (Hgg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen*, ATM 9, Münster 2003, 139–176, 144f., der die Passage Hiob 4,12–17 religionsgeschichtlich von der Aufnahme von »mesopotamisch-apokalyptische[m] Geheimwissen« her interpretiert. Die faktische Falsifizierung von 4,17 durch 42,7 im Kontext des Buches wird dabei nicht diskutiert.

52 Einen Umstellungsvorschlag (vor Hiob 28) bietet D.J.A. Clines, *Putting Elihu in his Place. A Proposal for the Relocation of Job 32–37*, JSOT 29 (2004), 243–253.

53 Es handelt sich nicht um ein Missverständnis von Hiob 4,12–16 (so Fohrer, KAT [s. Anm. 2], 458), sondern um Nachinterpretation.

Hiob 33,14–18: Einmal redet Gott und ein zweites Mal – man achtet es nicht. (15) Im Traum, im Nachtgesicht, wenn auf Menschen Tiefschlaf fällt, im Schlummer auf dem Lager, (16) da öffnet er das Ohr der Menschen und erschreckt sie durch seine Verwarnung. (17) Er will den Menschen abbringen von seinem Tun und dem Mann seinen Hochmut austreiben. (18) Er will ihn vor dem Grab bewahren und sein Leben vor dem Tod.

Elihu hält fest: Selbstverständlich ist die Prophetie ein wichtiges Medium der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, und zwar zwischen Gott und allen Menschen, die er auf prophetischem Weg verwarnt. Die Prophetie ist hier fraglos positiver und orthodoxer gesehen als in Hiob 4.

### c) Bezugnahmen auf die Psalmen

Auch die Verbindungen zu den Psalmen sind in der Auslegung des Hiobbuchs schon vielfach gesehen worden. Die je auf ihre Weise problematischen Deutungen des Hiobbuchs als Klageerhörungsparadigma durch Gese oder als dramatisierte Klage durch Westermann können insofern ein relatives Recht für sich beanspruchen, als sie die Nähe weiter Teile des Hiobbuchs zum Psalter gesehen haben. Auch hier wird sich wiederum zeigen: Die Theologie der Psalmen wird zwar kritisiert, aber nicht einfach abgewiesen, sondern dialektisch rezipiert. Eines der deutlichsten Beispiele bietet die Verarbeitung von Ps 8,5–7 in Hiob 7,17f.<sup>58</sup> Die Abhängigkeitsrichtung liegt hier wegen der Argumentation im Sinne einer Subversion von Ps 8 in Hiob 7 auf der Hand.

Ps 8,5: Was ist doch der *Mensch*, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner *annimmst* (פִּקְדָּה)?  
(8,6) Du machtest ihn wenig geringer als Engel, mit Ehre und Hoheit kröntest du ihn. (8,7) Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk deiner Hände, alles hast du ihm unter die Füße gelegt ...

Hiob 7,17: Was ist der *Mensch*, dass du ihn groß achtest (גָּדַלְתָּ), dass du auf ihn dein Herz richtest (שִׁית לִבְךָ)?  
(7,18) dass du ihn *heimsuchst* (פִּקְדָּה) Morgen für Morgen, immerfort ihn prüfst?

54 Vgl. etwa J. Jeremias, Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament, in: J. Hausmann/H.-J. Zobel, Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie, FS H.D. Preuß, Stuttgart u.a. 1992, 309–320, 313–315.

55 Vgl. H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958, 74.

56 Vgl. C. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler, CThM 6, Stuttgart 1977, 27–39.

57 Vgl. dazu Fohrer, KAT (s. Anm. 2), 42 Anm. 56; 288; Fishbane, Biblical Interpretation (s. Anm. 12), 285f.

58 Vgl. ausführlich C. Frevel, »Eine kleine Theologie der Menschenwürde«. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg u.a. 2004, 244–272. S. auch seinen Beitrag im vorliegenden Band.

Während Ps 8 darüber staunt, dass Gott sich des Menschen überhaupt annimmt und beständig für ihn sorgt, klagt Hiob in Hiob 7,18 über dieselbe unablässige, nun aber negativ gewendete Zuwendung, klagt darüber, dass Gott nicht vom Menschen ablässt, ihn fortwährend prüft und überwacht – im Hebräischen wird hier mit der Doppelbedeutung des Terminus פקד »sich kümmern« bzw. »heim-suchen« gespielt.

Die Subversion von Ps 8 in Hiob 7 wird bereits durch die Eingangszeile in Hiob 7,17 angezeigt: »Was ist der Mensch, dass du ihn groß machst (גדל)?, dass du auf ihn dein Herz richtest (שית לב)?« Dass jemand »groß gemacht« wird, gilt in den Psalmen sonst nur von Gott, nie von den Menschen. Umgekehrt findet sich im Alten Testament nirgends eine Stelle, wo davon die Rede ist, dass Gott »sein Herz auf etwas richtet« – das wird nur von Menschen gesagt. Hiob 7,17 vertauscht also Gottes- und Menschenattribute und zeigt, dass Hiob bereits in diesem Vers eine verkehrte Welt zeichnet, in der Gott nicht das tut, was er sonst tut, und dem Menschen nicht das zukommen lässt, was ihm sonst zukommt.

Wie bei der Aufnahme von Gen 1 in Hiob 3 lässt sich nun für die Rezeption von Ps 8 zeigen, dass das Hiobbuch hier nicht einfach eine kreative Umkehrung vornimmt, sondern diese Umkehrung aus dem Psalter selbst legitimiert. Das Hiobbuch argumentiert also in dialektischer Weise mit dem Psalter gegen den Psalter. Das zeigt sich an der extensiven zusätzlichen Verarbeitung von Ps 39 in Hiob 7, die hinter der vordergründigen Aufnahme von Ps 8 steht.<sup>59</sup> Schon Hiob 7,16 berührt sich eng mit Ps 39,12:

Ps 39,12: Nur ein *Hauch* sind alle Menschen  
(אך הבל כל אדם).

Hiob 7,16: ... denn ein *Hauch* (הבל) sind  
meine Tage.

Vor allem aber scheint das Argument aus Hiob 7,19 von der auch im Psalter selbst erstaunlichen Aussage in Ps 39,14 »Blicke von mir weg« her motiviert zu sein, wie sich auch noch weitere Anklänge zwischen Hiob 7 und Ps 39 feststellen lassen:

Ps 39,14: *Blicke von mir weg* (השע ממני), dass ich  
fröhlich werde, bevor ich weggehe *und nicht mehr*  
*bin* (ואינני).

Hiob 7,19: Wie lange willst du nicht *von*  
*mir wegblicken* (תשעה ממני), nicht von mir  
ablassen, bis ich meinen Speichel ver-  
schluckt habe.

Ps 39,9: Errette mich von meinen *Vergehen* (פשעי)  
...

Hiob 7,21: Warum vergibst du nicht mei-  
ne *Vergehen* (פשעי) ... *und ich bin nicht mehr*  
*bin* (ואינני).

Die Psalmen bieten also nicht nur das Motiv des beständigen Sorgens Gottes für den Menschen wie in Ps 8, sondern auch das Motiv der bedrängenden Gegen-

59 Vgl. Newsom, Book of Job (s. Anm. 36), 396.

wart Gottes wie in Ps 39,14. Hiob 7 kombiniert beides und gelangt so zu seiner Umkehrung von Ps 8. Hiob 7 argumentiert *mit* dem Psalter *gegen* den Psalter.

#### d) Zwischenauswertung

Man sieht so: Das Hiobbuch lässt Texte aus ganz verschiedenen Bereichen des Alten Testaments anklingen. Auch wenn sich nicht immer mit letzter Sicherheit bestimmen lässt, ob jeder der hier genannten Texte tatsächlich im Hiobbuch bedacht worden ist, so bleibt gleichwohl eine ausreichend kritische Masse an Textbeispielen übrig, die zeigt, dass das Hiobbuch eine dialektische Schriftkritik betreibt. Es greift prominente theologische Positionen des Alten Testaments auf, kritisiert sie, weist sie aber nicht einfach ab, sondern setzt sie in höherem Sinne durchaus wieder in Kraft.

### III. »Dialektische« Theologie im Hiobbuch?

Wie lassen sich diese Beobachtungen zur dialektischen Schriftkritik im Hiobbuch nun mit dessen eigener Gesamtargumentation in Verbindung bringen? Dazu ist zunächst eine einschränkende Vorbemerkung nötig: Es wäre töricht, das Hiobbuch auf *eine* bestimmte theologische Aussage hin festlegen zu wollen. Ganz offenkundig lässt das Hiobbuch verschiedene Argumentationen anklingen und es gibt keine explizit ausgewiesene Autorperspektive, die eindeutig Stellung für oder gegen diese oder jene Argumentation des Buches bezieht. Zwar wird oft vermutet, dass hinter den Gottesreden<sup>60</sup> und den Gottesaussagen im Epilog das Verfasserinteresse unmittelbar zu greifen sei, doch ist das so sicher nicht zutreffend. Gott ist zunächst ein Akteur innerhalb der Erzählung wie andere auch, und namentlich der Prolog zeigt mit hinreichender Deutlichkeit, dass Gott im Hiobbuch nicht einfach als konstante, übergeschichtliche Wahrheitsinstanz fungiert, sondern auch über irrationale Seiten verfügt.

Wenn man überhaupt so etwas wie eine Gesamtargumentation im Hiobbuch finden will, dann lässt sie sich am ehesten über die narrative Logik der Verketzung der unterschiedlichen Buchteile erschließen.<sup>61</sup> Der Prolog des Buches exponiert das Hiobproblem, formuliert aber gleichzeitig auch schon in gewisser Weise die Lösung dazu. Hiob muss leiden, nicht weil er erzogen werden soll oder weil er doch nicht ganz gerecht war, sondern weil er Gegenstand eines göttlichen Tests geworden ist. Von dieser vorweggenommenen, allerdings in

60 Vgl. die Hinweise bei K. Schmid, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: M. Oeming/ders., Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34, hier 23f. Anm. 37 (Lit.). S. auch E. Greenstein, In Job's Face/Facing Job, in: F.C. Black u.a. (Hgg.), The Labour of Reading. Desire, Alienation, and Biblical Interpretation, FS R.C. Culley, Atlanta 1999, 301–317.

61 Vgl. ausführlich Schmid, Hiobproblem (s. Anm. 60).

sich selbst vollkommen phantastischen »Lösung« her erscheinen die nachfolgenden Buchteile von vornherein in kritischem Licht: Die Reden der Freunde sind Spekulationen, aber auch die Gottesreden bringen letztlich nicht an den Tag, was der Fall ist. Was der Fall ist, weiß allerdings nicht nur Gott allein, sondern das ist dank des Prologs eben auch den Lesern bekannt. Der Epilog schließlich schafft eine Lösung des Problems auf lebensweltlicher Ebene – Hiob wird restituiert –, aber nicht in theoretischer Hinsicht.

Die narrative Logik des Hiobbuchs ist also insgesamt, wenn man so will, ebenfalls dialektisch ausgerichtet. Alle Lösungsangebote des Hiobproblems innerhalb des Hiobbuchs erscheinen von vornherein in kritischem Licht, sie werden vom Prolog her relativiert. Der Prolog seinerseits trägt elementare Anzeichen einer Selbstkritik und Selbstrelativierung: Seine Stilisierung wirkt nach gerade märchenhaft, die sogenannten Himmelszenen werden aus einer ganz unwirklichen Beobachterperspektive der 3. Person geschildert, keinerlei Visions- oder Offenbarungsempfangsschilderungen liegen hier vor. Im Prolog geht es nicht nur um ein Experiment auf der narrativen Ebene, sondern er ist selbst ein Gedankenexperiment.

Lenkt man den Blick von dieser übergreifenden narrativen Logik des Hiobbuchs her noch einmal auf die Merkmale innerbiblischer Schriftkritik im Hiobbuch, so wird deutlich, dass Binnenlogik und Außenbezüge sachlich konvergieren: Beide verfolgen eine kritische Stoßrichtung bezüglich bestimmter affirmativer theologischer Positionen. Diese werden nicht einfach außer Kraft gesetzt, aber relativiert. Insofern kann man bei der Theologie des Hiobbuchs durchaus – in einem anderen als dem gewohnten Sinn – von »dialektischer« Theologie sprechen.

Man sollte sich allerdings hüten, das Hiobbuch deshalb als bloßen theologischen Relativisten zu diffamieren. Die kritische Relativierung aller theologischen Gottesvorstellungen ist nicht das Ende, sondern vielmehr der unhintergehbare Anfang aller Theologie. Gott und unsere Vorstellungen von ihm sind zwei verschiedene Dinge – hinter diese Überzeugung des Hiobbuchs kann niemand zurückfallen, ohne Schaden zu nehmen. Das Hiobbuch sagt allerdings nicht: Gott ist immer und in jedem Fall der ganz andere. Gott lässt sich ebenso wenig auf sein Anderssein festlegen wie auf sein Sosein. Erfahrungen mit Gott beinhalten Absurditäts- *und* Resonanz Erfahrungen, Gott verhält sich kontinuierlich *und* diskontinuierlich zu unseren Vorstellungen von ihm. Das Hiobbuch spricht in dialektischer Weise von diesen Kontinuitäten *und* Diskontinuitäten, im Vordergrund wie im Hintergrund. Deshalb ist das Hiobbuch traditionell *und* traditionskritisch, kanonisch *und* kanonskritisch.