

Konrad Schmid

Hiob als biblisches und antikes Buch

Die „Theologie“ des Hiobbuchs in seinen innerbiblischen
und kulturgeschichtlichen Kontexten

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

I. Einführung: Alte und neue Wege der Hiobauslegung

1. Das Hiobbuch in der Bibelwissenschaft
2. Entstehungsgeschichtliche Probleme des Hiobbuchs

II. Hiob als Buch: Das Zusammenspiel der Buchteile

1. Das hermeneutische Problem des Hiobprologs
2. Die Perspektive des Prologs auf das Hiobbuch
3. Auswertung

III. Hiob als Buch der Bibel: Rezeptionen und Abgrenzungen

1. Das Hiobbuch und seine innerbiblischen Kontakte
2. Schriftdiskussion im Hiobbuch
 - a) Bezugnahmen auf die Tora
 - b) Bezugnahmen auf die Prophetie
 - c) Bezugnahmen auf die Psalmen
3. Auswertung

IV. Hiob als Buch der antiken Literatur: Altorientalische Prägungen und Vernetzungen

1. Vorbemerkungen
2. Die Parallelen zu *Ludlul bēl nēmeqi* und zur *Babylonischen Theodizee*
3. Interkulturelle Rezeption
4. Auswertung

V. Der zeit- und sozialgeschichtliche Entstehungshintergrund des Hiobbuches

1. Geographische und historische Eingrenzungen
2. Sozialgeschichtliche Hintergründe
3. Zusammenfassende Überlegungen

VI. Aspekte einer historischen Theologie des Hiobbuches

1. Theologie als Thema des Hiobbuches
2. Der Monotheismus des Hiobbuches
3. Die Kosmologie des Hiobbuches
4. Die Anthropologie des Hiobbuches
5. Die Theologie des Hiobbuches im Rahmen alttestamentlicher Theologie
6. Ein biblisch-theologischer Ausblick

Vorwort

Das Hiobbuch ist – schon für sich genommen – ein theologisch außerordentlich reiches Buch. Welchen Gewinn darf man sich dann erhoffen, über das Buch hinaus in weitere, biblische und altorientalische Kontexte zu blicken? Ist das Buch selbst nicht schon komplex genug? Das Hiobbuch im Rahmen der biblischen und altorientalischen Literatur zu bedenken, ist allerdings kein Vorgang einer bloßen weiteren Kontextualisierung, vielmehr ein Vorgang der Profilierung seines Aussagereichtums. Die vorliegende Studie möchte aufzeigen, dass das Hiobbuch in mehrfachen Hinsichten als diskursive Literatur zu charakterisieren ist und einige seiner Aussagepotentiale nur im Blick auf seine inner- und außerbiblischen Gesprächspartner angemessen erfasst werden können. Sie interessiert sich spezifisch für die Theologie des Hiobbuchs. Diese ist jedoch – wie zu zeigen sein wird – so eigenartig konzipiert, dass es angemessen erscheinen mag, den Begriff der „Theologie“ in Bezug auf das Hiobbuch im Untertitel in Anführungszeichen zu setzen.

Neben der Inkorporierung neuer Teile reformuliert und reorganisiert diese Studie drei bereits erschienene Arbeiten zum Hiobbuch. In Kapitel II ist *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, in: M. Oeming/K. Schmid, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34, verarbeitet. Kapitel III basiert auf dem Beitrag *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, in: Th. Krüger u.a. (Hrsg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiobsymposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005*, AThANT 88, Zürich 2007, 241–261. Eine Vorform des Kapitels V. ist auf englisch erschienen als *The Authors of the Book of Job and the Problem of their Historical and Social Settings*, in: L.

Perdue (Hrsg.), *Scribes, Sages and Seers. The Sage in the Mediterranean World*, FRLANT 219, Göttingen 2008, 145–153.

Zürich, August 2008

Konrad Schmid

I. Einführung: Alte und neue Wege der Hiobauslegung

1. Das Hiobbuch in der Bibelwissenschaft

Wie alle gute Literatur, so hat sich auch das Hiobbuch bislang allen interpretativen Zugriffen insofern wirkungsvoll entzogen, als diese dessen Sinnpotentiale nicht zu erschöpfen vermochten, und es steht zu erwarten, dass sich das in der Zukunft nicht ändern wird. Offenkundig eignet dem Hiobbuch eine perspektivische Mehrdimensionalität, die seinen Leserinnen und Lesern immer wieder neue Zugangsweise zu den in ihm verhandelten Problemkreisen eröffnen. Entsprechend ist auch nach wie vor unklar, was eigentlich das Thema des Hiobbuches ist. Geht es um den „leidenden Gerechten“, um „Theodizee“, um „Wahrheit“? Edward Greenstein hat vermutlich recht, wenn er schreibt: „Without in any way denying that the Book of Job examines a number of theological issues and human concerns, I have increasingly formed the impression that, even more than the book is about issues and themes, it is about the ways that we talk about them.“¹

Ist die Diskursivität des Hiobbuchs bereits eines seiner augenfälligsten Merkmale auf der Textoberfläche – es besteht größtenteils aus Reden –, so lassen sich weitere Ebenen impliziter Diskursivität feststellen, die das Buch in theologischer Hinsicht elementar prägen.

Zunächst ist in buchinterner Hinsicht dazu festzustellen: Die einzelnen Buchteile – Prolog, Dialoge mit den Freunden, Gottesreden und Epilog – sind nicht nur formgeschichtlich – und, wie oft angenommen wird, vielleicht auch entstehungsgeschichtlich² – voneinander

1 Greenstein, Princeton Theological Seminary Bulletin 2006, 238–259; vgl. auch Newsom, Book; Müllner, Erkenntnis, 167–180; Engljähringer, Streitgespräch; Fischer, Heilung.

2 Vgl. u. 2.

abhebbar, sondern das zwischen diesen Teilen bestehende „Gespräch“ ist konstitutiv für die hermeneutische Eigenart des Buches.³ Wie liest sich das Buch, wenn man vom Prolog her kommt?⁴ Wie liest es sich, wenn man es vom Epilog her versteht?⁵ Welche Horizonte eröffnen sich, wenn man die Gottesreden ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt?⁶ Diese multiperspektivischen Leseweisen des Buches sind für antike Lesepraxis nichts Ungewöhnliches, denn antike, namentlich biblische Texte wurden nicht einfach von vorne nach hinten gelesen, damit man ihren Inhalt erfahren konnte, sondern sie waren als traditionelle Texte und Schulobjekte ihrem Inhalt nach ohnehin bekannt und man studierte sie in verschiedenen Leserichtungen.⁷ Aber auch für moderne Leserinnen und Leser, die das Hiobbuch in der vorliegenden Textabfolge „durchlesen“, ist dieses Zusammenspiel und das Ausbalancieren verschiedener Perspektiven nachvollziehbar, denn die Erinnerung an bereits Gelesenes lässt jeden Buchteil im Lesefortgang in neuem Licht erscheinen. Allerdings ist die innere Logik der Verkettung der Buchteile zu beachten: Nicht jede Position im Leseablauf kann ohne weiteres mit der Verfasserintention des Hiobbuchs – zumindest auf der Ebene der Zusammenstellung von Rahmen und Dialogteil – identifiziert werden. Es ist zu berücksichtigen, dass das Urteil Gottes in Hi 42,7, das die Position der Freunde kritisiert und Hiob dagegen ins Recht setzt, es verunmöglicht, bestimmte Aussagen in Hi 3–27 in linearer Weise auf entsprechende redaktionelle Profile hin auszuwerten. Das Hiobbuch ähnelt in seinem dramatischen Fortschritt stark dem 4. Esrabuch, das in

3 In dieser Hinsicht war die Auslegung von *Jepsen*, Hiob, der Hiobexegese seiner Zeit voraus.

4 Vgl. exemplarisch *Schmid*, Hiobproblem.

5 Vgl. exemplarisch *Ngwa*, Hermeneutics.

6 Vgl. exemplarisch *Keel*, Entgegnung.

7 *Van der Toorn*, Culture, 75–108.

dieser Gestaltung vielleicht sogar vom Hiobbuch her inspiriert ist.⁸ Für das 4. Esrabuch ist diese Eigenart für die Buchauslegung sehr viel deutlicher betont worden,⁹ was wahrscheinlich mit den hier wesentlich weniger umstrittenen literarkritischen Fragen zusammenhängt. Für die Forschung am Hiobbuch ist nicht immer mit gleicher Klarheit gesehen worden, dass Aussagen an bestimmten literarischen Positionen im Buch, vom Gesamtbuch her geurteilt, einen unterschiedlichen Status haben.

Über diese buchinterne Dynamik hinaus sind aber auch die buchexternen Diskussionsaufnahmen des Hiobbuchs zu beachten. Es ist schon oft gesehen worden, dass das Hiobbuch eine Vielzahl intertextueller Relationen mit anderen Schriften biblischer Literatur aufweist, von denen – aufgrund des vergleichsweise „späten“ Entstehungsdatums des Hiobbuchs¹⁰ – mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass das Hiobbuch in einer stattlichen Anzahl von Fällen der nehmende Part ist.¹¹ Im Falle des Hiobbuchs kann man dabei davon ausgehen, dass diese Bezugnahmen nicht einfach dadurch zu erklären sind, dass es sich um in einem homogenen Priestermilieu entstandene schriftgelehrte Traditionsliteratur handelt, die nur schon deshalb mannigfache Beziehungen zu anderen biblischen Texten aufweisen würde. Vielmehr ist der theologisch dissidente Charakter des Hiobbuches so offenkundig, dass davon ausgegangen werden kann, dass diese Aufnahmen bewusst

8 Vgl. *García Martínez*, Traditions, 290; *Hayman*, Problem, 56; *Knibb*, Apocalyptic, 65f; *Macholz*, Entstehung, 380f.

9 Vgl. *Brandenburger*, Verborgenheit, 30: „Was der Verfasser von IV Esra sagen will, läßt sich nicht aus einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Stellen belegen, vielmehr ist zur Ermittlung stets die bewegte und spannungsreiche Gedankenführung zu beachten.“; *Harnisch*, Prophet, 461–493; *ders.*, ZAW 1983, 75–95; *Schmid*, JSJ 1998, 261–277.

10 Vgl. u. V.

11 Für Wirkungen des Hiobbuchs auf spätere Literatur vgl. *Szpek*, Influence, 357–370.

vorgenommen worden und hermeneutisch von hoher Bedeutung sind.

Schließlich ist für das Hiobbuch eine im Grunde genommen traditionelle, aber in jüngerer Zeit nicht mehr intensiv bearbeitete Fragestellung in Anschlag zu bringen: der komparatistische Vergleich mit Literaturen aus Mesopotamien und Ägypten.¹² Nur schon das außerisraelitische Setting des Hiobbuchs selbst legt es nahe, es auch historisch im Kontext seiner vorgestellten Szenerie zu bedenken. Die Internationalität und Ökumenizität des Hiobbuches auf der Erzählebene ist mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf interkulturelle Kontakte und entsprechende stoffliche oder literarische Rezeptionen der Autorschaft des Buches hin transparent.

Entgegen der im 20. Jh. noch verbreiteten Zugangsweise, biblische Texte „auf dem Hintergrund“ von Parallelen aus der „Umwelt“ zu interpretieren – um so ihre Eigenart deutlicher hervortreten zu lassen¹³ –, ist der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft deutlich geworden, dass das antike Israel in seiner „Umwelt“ primär nicht ein Gegenüber hat, sondern zunächst einmal Teil davon ist.¹⁴ Die Unterscheidung von Israel und seiner Umwelt ist in erster Linie biblisch und erst in zweiter Linie historisch indiziert: Natürlich unterscheidet die Bibel, literarisch gesprochen zumindest seit dem Exodusbuch, elementar zwischen Israel und den anderen Völkern. Doch hinter dieser Unterscheidung verbergen sich zum einen die

12 Vgl. *Uehlinger*, Hiob-Buch; sowie die ältere Studie von *Müller*, Hiobproblem.

13 Vgl. zu dieser religionsgeschichtlichen „Diskontinuitätskonzeption“ des Alten Testaments etwa programmatisch von *Rad*, *Theologie* 1, 117–142; *ders.*, *Theologie* 2, 120; *ders.*, *Problem*, 136–147; s. dazu *Janowski*, *Sonnengott*, 214–241; *ders.*, *Gerechtigkeit*, 192–219, 216 mit Anm. 11; *Schmid*, *Differenzierungen*, 11–15; *ders.*, *Literaturgeschichte*, 37–41.

14 Vgl. *Knauf*, *Umwelt*; *Zevit*, *Religions*; *Hardmeier*, *Steine*; *Hartenstein*, *VF* 2003, 2–28.

Identitätsbestrebungen des seit der babylonischen und persischen Zeit entstehenden Judentums, die das Alte Testament über weite Strecken hin bestimmen. Zum anderen sind gerade diese biblisch konstruierten Abgrenzungen Ausdruck der tiefgreifenden Kontinuität zwischen Bibel und Orient, die sie voraussetzen.

Es sind also im Wesentlichen drei Fragehinsichten, die in dieser Studie im Vordergrund stehen werden: Wie ist das Hiobbuch in seinem narrativen Ablauf zu interpretieren? Wie ist das Hiobbuch in seiner innerbiblischen Vernetzung zu verstehen? Und – wie ist das Hiobbuch im Kontext vergleichbarer altorientalischer Literatur zu deuten?

2. Entstehungsgeschichtliche Probleme des Hiobbuchs

Dass das Hiobbuch – wie nahezu alle Bücher des Alten Testaments – eine literarisch gewachsene Größe ist, die auch über eine mündliche Vorgeschichte verfügt, kann man nur schon aufgrund des Überlieferungsbefundes schlecht bezweifeln: „Das“ Hiobbuch gibt es nicht, schon die griechische Übersetzung repräsentiert eine fortgeschriebene Edition des Buches.¹⁵ Auf eine – wahrscheinlich mündlich tradierte – Vorform des Hiobstoffes scheint die Nennung Hiobs neben Noah und Daniel in Ez 14,14–20 hinzuweisen.¹⁶

Wie aber die literarische Entstehungsgeschichte des Hiobbuches zu analysieren und rekonstruieren sei, ist in der gegenwärtigen Forschung stark umstritten. Es gibt

15 Vgl. *Dassmann*, Art. Hiob, 366–442, 372–374; *Witte*, Book, 33–54.

16 Vgl. *Noth*, VT 1951, 251–260; *Weimar*, BN 1980, 80 Anm. 55; *Maag*, Hiob, 45–49. S. auch *Wahl*, VT 1992, 542–553; *Köhlmoos*, *Auge*, 47 Anm. 3 (Lit.), 49 Anm. 1. Vgl. zum Problem auch *Sarna*, JBL 1957, 13–25; kritisch *Habel*, Book, 35f.

eine außerordentlich erfolgreiche,¹⁷ in sich allerdings variantenreiche literarkritische These zum Hiobbuch, die den erzählenden Rahmen von den wesentlich umfangreicheren Dialogen in der Mitte des Buches zwischen Hi 3,1 bis 42,6 trennen will. Debattiert wird weiter darüber, ob die Himmelsszene(n) in der Rahmenerzählung ursprünglich sind¹⁸ oder nicht.¹⁹

Als Argumente für die Separierung von Rahmen und Dialogen werden in der Regel die folgenden vier Punkte genannt: Erstens der Unterschied von Prosa und Poesie,

17 Vgl. z.B. das Urteil bei *Crüsemann*, Hiob, 373–393, 374 mit Anm. 7; zur Forschungsgeschichte *Witte*, Leiden, 36 Anm. 164, 192 Anm. 66.

18 Vgl. *Hempel*, Problem, 114–173 (mit dem Hinweis auf die Verwendung von בָּרַךְ in 1,5.10.11.21; 2,5); *Fohrer*, VT 1956, 249–267 = *ders.*, Studien, 19–36; *Schmid*, Wesen, 174 Anm. 148.

Mit ursprünglich einer Himmelsszene rechnen *Alt*, ZAW 1937, 265–268; *Weimar*, BN 1980, 2–80, 76 mit Anm. 4.

19 Vgl. *Kuhl*, ThR 1953, 196f Anm. 2; *ders.*, ThR 1954, 261–316, 295; *Horst*, Hiob, 4f; *Schmidt*, De Deo, 165–191; *Crüsemann*, Hiob, 384 Anm. 6; *Brandscheidt*, Zorn, 294–302; *Schmitt*, BN 1986, 82–109, 102 Anm. 98; *Vermeulen*, Job, 8; *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, BZ 1989, 1–24; *Kutsch*, Hiob, 73–83; *Fleming*, VT 1994, 468–482; *Kaiser*, Grundriß, 79 Anm. 5; *Berges*, BZ 1995, 225–245, 236–240 (Lit.: 231 Anm. 21); *Köhlmoos*, Auge, 50f; *Spieckermann*, Satanisierung, 431–444, 433 Anm. 5; *ders.*, Hiob/Hiobbuch, 1777–1781, 1778f.

Das Problem, dass die Suffixe der 3.p.m. in 1,13 über 1,6–12 an den 1,5 genannten Hiob anschließen (vgl. dagegen aber LXX), ist allerdings nicht überzugewichten, sondern möglicherweise auch stilistisch zu erklären (vgl. *Weimar*, BN 1980, 76 Anm. 46); *Ebach*, Streiten, 16, spricht von „Überblendungstechnik“.

Unentschieden bleibt *Berg*, MThZ 1981, 205–221, 209 Anm. 15; vgl. zum Problem auch die Darstellung bei *Müller*, Hiobproblem, 36–48.183–186.

Eine eigenwillige, extensiv-literarkritische Theorie zum Hiobbuch vertritt *Mende*, Leiden; *dies.*, Ijob, dazu *Schwienhorst-Schönberger*, Ijob, 22–25.

zweitens die Verwendung des Gottesnamens Jhwh²⁰ im Rahmen gegenüber El,²¹ Eloah,²² Šaddaj²³ und nur vereinzelt Belegen für Jhwh in den Dialogen,²⁴ drittens die Zeichnung Hiobs als frommen Dulder einerseits und als aufbegehrenden Rebell andererseits und viertens die Charakterisierung Hiobs als Nomadenscheich im Rahmen und als hochgestellten Städter in den Reden.²⁵

Diese Indizien, wären sie denn stichhaltig, würden am ehesten auf zwei ineinandergearbeitete *Quellen* verweisen, die je für sich existiert hätten.²⁶ Doch diese

20 יהוה: Hi 1,6.7.8.9.12.21; 2,1.2.3.4.6.7; 42,1.7.9.10.11.12; vgl. אלהים 1,1.5.6.8.9.16.22; 2,1.3.9.10; 5,8; 20,29; 28,23; 32,2; 34,9; 38,7.

21 אל: 5,8; 8,3.5.13.20; 9,2; 12,6; 13,3.7.8; 15,4.11.13.25; 16,11; 18,21; 19,22; 20,15.29; 21,14.22; 22,2.13.17; 23,16; 25,4; 27,2.9. 11.13; 31,14.23.28; 32,13; 33,4.6.14.29; 34,5.10.12.23.31.37; 35,2.13; 36,5.22.26; 37,5.10.14; 38,41; 40,9.19.

22 אלוה: 3,4.23; 4,9.17; 5,17; 6,4.8.9; 9,13; 10,2; 11,5.6.7; 12,4.6; 15,8; 16,20.21; 19,6.21.2; 21,9.19; 22,12.26; 24,12; 27,3.8.10; 29,2.4; 31,2.6; 33,12.26; 35,10; 36,2; 37,15.22; 39,17; 40,2.

23 שדי: 5,17; 6,4.14; 8,3.5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 22,3.17.23.25.26; 23,16; 24,1; 27,2.10.11.13; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,23; 40,2.

24 יהוה: 12,9; 38,1; 40,1.6; vgl. אלהים 5,8; 20,29; 28,23; 32,2; 34,9; 38,7.

25 Übersichtliche Zusammenstellungen bei *Kuhl*, ThR 1953, 186–198; *Fohrer*, VT 1956, 249–267; *Smend*, Entstehung, 202; *Hoffman*, VT 1981, 160–170, 162; *de Wilde*, Buch, 6; *Vermeylen*, Job, 3–7; *Ebach*, Art. Hiob/Hiobbuch, 360–380, 363f; *Kaiser*, Grundriß, 70–83; *Schwienhorst-Schönberger*, Buch, 335–347, 341f. *Maag* (Hiob, 10–19) versucht, aus der mutmaßlich unterschiedlichen Herkunft Hiobs aus Uz, das für ihn nach Aram weist, und derjenigen seiner Freunde aus dem edomitischen Bereich ein weiteres Argument zu gewinnen; dies ist jedoch nicht stichhaltig, vgl. vielmehr *Kaiser*, Grundriß, 80f, sowie *Görg*, BN 1980, 7–12; *Knauf*, BN 1983, 25–29. Zur Krankheit Hiobs in Rahmen und Reden vgl. *Ebach*, Streiten, 36; zu den בני בטני in Hi 19,17 *Vermeylen*, Job, 4.

26 Dafür entscheidet sich z.B. *Kaiser*, Grundriß, 79; *ders.*, Gott, 269.

Annahme bringt wiederum neue Probleme mit sich. Vor allem in der Forschung des 20. Jahrhunderts argumentierte man etwa wie folgt: „Gegen die Auffassung [...], daß Dichtung und Rahmenerzählung ursprünglich getrennt überliefert wurden, spricht die Tatsache, daß [die Kapitel 3 bis 42] ohne eine einleitende Bemerkung, daß Hiob krank war, nicht vorstellbar [sind]. Auch die Freunde müssen in irgendeiner Weise eingeführt werden.“²⁷ Die Dialoge scheinen also auf den Rahmen, zumindest dessen vorderen Teil, als Einführung angewiesen zu sein. Neuerdings mehren sich aber – nach dem Vorgang von Curt Kuhl („alles, was der Leser zum Verständnis braucht, [ist] in den Monologen [sc. Hi 3.29–31] gesagt“)²⁸ – die Stimmen, die ebendies bestreiten.²⁹ Eine besondere Rolle spielt in der Argumentation dabei die sogenannte „Babylonische Theodizee“ (TUAT III/1, 143–157) sowie *Ludlul bēl nēmeqi* (TUAT III/1, 110–135).³⁰ „In ... beiden Fällen entnimmt der Leser die Exposition von Inhalt und redenden Personen der ‚Ich‘-Rede bzw. dem Dialog selbst. Eine Hiobdichtung ohne Rahmen ist also im Kontext der altorientalischen Literatur sehr wohl denkbar und, anders als unsere Lesegewohnheiten es uns suggerieren wollen, keineswegs ungewöhnlich.“³¹ Doch es stellt sich die Frage, wie sprechend diese Beispiele wirklich sind, da sie bezüglich Inhalt und redender Personen sehr viel weniger komplex strukturiert sind als das Hiobbuch.

27 Schmidt, De Deo, 171. Vgl. auch Spieckermann, Hiob/Hiobbuch, 1778.

28 Kuhl, ThR 1953, 194.

29 Vgl. Witte, Leiden, 192 Anm. 66; ders., ThLZ 2000, 885–888, 888; Kaiser, Gott, 272; Syring, Hiob, 127.169; van Oorschot, Entstehung, 165–184, 169–174; Illman, Theodicy, 314 (vgl. aber 306); vgl. auch Newsom, CBR 2007, 155–182, 160.

30 Vgl. dazu ausführlicher u. IV. b).

31 Van Oorschot, Entstehung, 174.

Im Falle der „Babylonische Theodizee“ handelt es sich um ein *Zwiegespräch*, das nur schon aufgrund dieser einfachen kommunikativen Situation ohne szenische Einleitung verständlich ist. Hinzu tritt die akrostichische Gestaltung der 27 Strophen mit je 11 gleich beginnenden Versen, die den einen Gesprächspartner – und gleichzeitig den Autor – identifiziert: *a-na-ku sa-ag-gi-il-ki-[i-na-am-u]b-bi-ib ma-áš-ma-šu ka-ri-bu ša i-li ú šar-ri* „Ich, Sangil-kinam-ubbib, der Beschwörer, der den Gott und den König segnend grüßt“.³²

Ludlul bēl nēmeqi ist ein hymnisch gerahmter (I,1–40; IV,99–120) Text auf vier Tafeln mit wahrscheinlich je 120 Zeilen, dessen innerer Teil sich in Klage des Leidenden (I,41–III,8) und Bericht über seine Genesung und Rehabilitation (III,9–IV,98) gliedert,³³ und der sogar nur eine redende und berichtende Person kennt.

So sind diese Parallelen zwar bemerkenswert,³⁴ aber es muss offen bleiben, ob sie die Begründungslast für eine Hiobdichtung ohne erzählerische Exposition tragen können. Weiter bleibt die Schwierigkeit zu bedenken, dass ein ursprünglicher Beginn einer selbständigen Hiobdichtung aus Hi 3 nicht rekonstruiert werden kann. Entsprechend der narrativen Einleitungen der späteren Reden der Freunde und Hiobs (Hi 4,1; 6,1 usw.) selbst ist jedenfalls der Weg verwehrt, den Einsatz der direkten Rede in Hi 3,3 als Anfang dieser Dichtung anzusehen. Die Verse Hi 3,1f sind aber so deutlich als Überleitung von Hi 1f zu Hi 3ff konzipiert, dass sie ebenfalls ausscheiden müssen.³⁵ Ohne rekonstruierbaren Anfang ist die Annahme einer selbständigen Hiobdichtung jedenfalls nicht ohne weiteres plausibel.

32 Lambert, *Wisdom Literature*, 63; TUAT III, 143; vgl. Uehlinger, *Hiob-Buch*, 147; Sedlmaier, *Ijob*, 118.

33 Spieckermann, *Ludlul*, 103–118, 105f; vgl. auch Albertz, *Ludlul*.

34 S.u. IV.

35 S.u. III. 2. a).

Ob umgekehrt der Rahmen als in sich autark gelten kann, ist ebenfalls schwierig zu entscheiden, auf jeden Fall weniger evident, als dies oft angenommen wird. Manche Ausleger meinen zwar, der jetzige Prolog und Epilog ließen sich (oft ohne die Himmelsszenen³⁶ und entsprechend der engen Kontextverknüpfung der zweiten Himmelsszene auch ohne Hi 2 insgesamt) zu einer bündigen, sachlich vollständigen Hiobberzählung zusammenfügen, etwa im Umfang von 1,1–5.13–21(.22) + 42,11–16.³⁷ Zwar ergibt sich in der Tat ein einigermaßen durchlaufender Erzählzusammenhang, der jedoch ist von einer sonderbaren Banalität. Die Geschichte handelt dann von einem Helden, der unverschuldet ins Leid gestürzt wird, sich in diesem Leid aber bewährt und deshalb reich belohnt wird. Zu ihrer literarkritischen Begründung wird in der Regel darauf verwiesen, dass in dem Passus 42,7–10 vor dem Schluss 42,11–17, der nichts von den Freunden zu wissen scheint, die redaktionelle Naht der Einfügung der Dialoge noch zu erkennen sei. Dass jedoch 42,10 und 42,11ff einen Widerspruch bilden, ist nicht notwendigerweise so zu sehen. Die Restitution Hiobs, die ja selbst eine gewisse Zeit beansprucht, wird in 42,10 überschriftartig³⁸ angekündigt und dann ab 42,11ff erzählerisch ausgeführt –, das Fehlen der Freunde³⁹ in 42,11–17 ist nach ihrer erzählerischen Verabschiedung in 42,9 ebenfalls wenig problematisch. Dass der Besuch der

36 S.o. Anm. 17f.

37 Vgl. klassisch *Alt*, ZAW 1937 (Hi 1,1–22; 42,11–17; zur Forschungsgeschichte insgesamt s. *Syring*, Hiob, 7–50); neuerdings *Spieckermann*, Satanisierung, 433; *Syring*, Hiob, 154–158 (Hi 1,1–3*.13–21*; 42,11*.12b–13?); *Krüger*, Hiob (Hi 1,1–5.13–21[.22] + 42,11–16).

38 Kritisch, allerdings etwas mechanisch gedacht, zur Überschriftfunktion von 42,10 *Schwienhorst-Schönberger/Steins*, BZ 1989, 10.

39 „[D]aß nicht auch noch Hiobs Frau (2,9f.) und der Satan (1,6ff.; 2,1ff.) ausdrücklich abgefertigt werden, ist nur ein Gewinn“ (*Alt*, ZAW 1937, 267).

Freunde mit demjenigen der Geschwister und Bekannten in 42,11 „konkurrier[en]“⁴⁰ soll, ist angesichts des narrativen Verlaufs nicht zwingend. Auch Beobachtungen wie diejenige, dass die Krankheit Hiobs im Epilog nicht mehr erwähnt wird, sind keine stringenten Indikatoren für einen entstehungsgeschichtlichen Bruch.

Hinzu tritt, dass einer aus Prolog und Epilog bloß zusammengefügte Gesamterzählung eine klar erkennbare Struktur, die aber aufgrund der Formelhaftigkeit und Strenge von Prolog und Epilog je in sich zu erwarten wäre, abgeht – insofern ist Maags⁴¹ Postulat einer ursprünglichen dritten, zwischen 2,10 und 42,11ff ausgefallenen Himmelsszene, die den Spannungsbogen auffüllen würde und der Erzählung einen alternierenden Rhythmus des Schauplatzes zwischen Erde und Himmel geben würde, sich aber sonst durch nichts wahrscheinlich machen lässt, durchaus konsequent.

Wer Prolog und Epilog zusammengenommen als ursprünglich selbständige Erzählung behaupten will, kann dies nur um den Preis einer erheblichen theologischen Depotenzierung, die sich durch die literarkritische Ausgliederung der Himmelsszenen noch weiter steigern lässt. Seit Wellhausen entschuldigt man denn auch die Anspruchslosigkeit dieser Hiobgeschichte gern mit der Herkunft aus einem derben „Volksbuch“.⁴² Hier werde

40 *Van Oorschot*, Entstehung, 167.

41 Hiob, 37–41. Auch *Alt*, ZAW 1937, 267 rechnet mit Textausfall in seiner Hi 1,1–2,13 ... 42,7–10 umfassenden Erzählung („verloren aus dieser Fassung der Erzählung [ist] allerdings ein sehr wichtiges, wenn auch wahrscheinlich nicht umfangreiches Stück: der Wortlaut von Hiobs Streit mit den Freunden, den Jahwe in 42,7f. zu Hiobs Gunsten entscheidet“). Nur die davorliegende Stufe in Hi 1; 42,11–17 lässt sich aus dem jetzigen Text noch vollständig rekonstruieren.

42 Vgl. *Wellhausen*, JDTh 1871, 555; *Duhm*, Buch, VIII f.1; *Budde*, Buch, XI–XIV (vgl. die forschungsgeschichtlichen Hinweise bei *Gray*, ZAW 1970, 251–269, 265 Anm. 35;

eben nicht Theologie geboten, sondern eine Volkserzählung auf einfachstem moralischen Niveau. Das ist eine Notlösung, zu der man ohne Not eben nicht greifen sollte. Ohne das literarische Problem des Hiobbuchs verharmlosen zu wollen, ist die Annahme einer *jedenfalls substantiellen* Zusammengehörigkeit von Rahmen und Reden, die je für sich aber durchaus auf Textwachstum und mündliche Vorstufen hin befragbar bleiben, textgenetisch ohne weiteres vertretbar – ein im übrigen keineswegs neues Urteil.⁴³ Man kann auch auf

Syring, Hiob, 33f); s. die Diskussion bei *Kuhl*, ThR 1953, 191–193; *Gese*, Lehre, 71; *Crenshaw*, Art. Job, Book of, 858–868, 863; *Ritter-Müller*, Welt, 19, für den englischen Sprachraum vgl. auch die Auflistung bei *Moore*, CBQ 1983, 17–31, 17f Anm. 2. Kritisch gegen die These des „Volksbuchs“ *Hempel*, Problem, 131–138; *Buber*, Glaube, 271; *Schmid*, Wesen, 174; *Moore*, CBQ 1983; *Whybray*, Job, 14; vgl. auch *Spieckermann*, Hiob/Hiobbuch, 1779. Von Bedeutung für das Problem sind auch die Datierungsüberlegungen zur Rahmenerzählung.

- 43 Gegen eine literarkritische Trennung von Rahmen und Dialogen sprachen sich bereits aus: *Hölscher*, Buch, 4f; *Rowley*, BJRL 1958/1959, 167–207, 184, vgl. weiter die dort 177 Anm. 3. Genannten; neuerdings *Habel*, Book; *ders.*, JSOT 1983, 101–111 (mit wichtigen Hinweisen auf inhaltliche und sprachliche Verbindungen zwischen Rahmen und Dialogen); *Hartley*, Book; *de Wilde*, Buch, 8; *Hoffman*, VT 1981, 160–170; *ders.*, ZAW 1991, 399–411 (vgl. differenziert *ders.*, Perfection, 299); *Moore*, CBQ 1983; *Whybray*, Job, 11f; *Mathys*, Charakter, 123–129 (vgl. auch die Diskussion bei *Müller*, Hiobproblem, 36–48 sowie *Keel*, Entgegnung, 158 Anm. 427). Hinzuweisen ist auch auf den bei *van Oorschot*, ThR 1994, 352–388, 356 vermerkten Trend: „Dabei nimmt die Zahl der Exegeten zu, die hinter den Prosa- und Poesieteilen *eine* gestaltende Hand erkennen“. Diese Einschätzung deckt sich mit derjenigen *Beukens* (Book, VII): „1. Literary-historical criticism no longer leads to the theory of different origins for the framework in prose and the poetic corpus of the book of Job. 2. Redaction-historical criticism is fruitfully concentrating upon specific segments of the book of Job, such as the speeches of Elihu, some parts of the dialogue between Job and the friends, chapter 28, the two speeches of God and the

den diesbezüglich literarkritisch nicht zu beanstandenden Ahiqar-Roman aufmerksam machen, der einen um weisheitliche Poesie gelegten Prosarahmen kennt.⁴⁴

Als Alternative zur literarkritischen Generalsonderung von Rahmen und Reden ist demnach zu prüfen, ob sich die angeführten Spannungspunkte auch durch den Erzählverlauf erklären lassen, was durchaus befriedigend gelingt. Namentlich der in literarkritischer Hinsicht oft als besonders gravierend empfundene Wandel Hiobs vom Dulder zum Rebell ist ein dramatischer Progress, der als solcher gar nicht zu beanstanden ist.⁴⁵ Hiob ist eben zuerst Dulder und wird dann zum Rebellen.⁴⁶ Dasselbe gilt für den Unterschied von Prosa im Rahmen und Poesie in den Reden, der formgeschichtlich und nicht entstehungsgeschichtlich bedingt ist⁴⁷ – ablesbar daran, dass die Redestücke Hiobs im Prolog in Poesie wie umgekehrt die Redeeinleitungen in den Dialogen in Prosa gehalten sind.

Mit dem Wechsel von prosaischer Erzählung und poetischer Rede hängt auch der unterschiedliche Gebrauch der Gottesbezeichnungen zusammen⁴⁸ – dass die poetischen Stücke vorwiegend El (אל), Eloah (אלוה) oder Šaddaj (שדי) gegenüber vorwiegend Jhwh (יהוה) in den Prosa-Erzählteilen verwenden, ist ein literarkritisch wenig aufregender Befund, der zudem noch dadurch

tow replies of Job“. Vgl. auch die Bemerkungen von *Newsom*, CBR 2007, 161.

44 Text bei *Niehr*, Ahiqar, vgl. *Müller*, Hiobrahmenerzählung, 28–30; *Knauf/Guillaume*, Job, 505.

45 Vgl. *Crenshaw*, Art. Job, Book of, 860; s. die Auslegungsmaxime bei *Ebach*, Streiten, 1. Vgl. in dieser Hinsicht besonders die fehlende Anrede Gottes in Hi 3: „Mit seinen bitteren Gedanken mag Hiob gleichsam Gott nicht ins Antlitz schauen“ (*Maag*, Hiob, 106).

46 Vgl. dazu die Beobachtungen zu Aufnahmen in Hi 3ff aus Hi 1f bei *Forrest*, Faces, 385–398.

47 Vgl. auch *Kuhl*, ThR 1953, 188.

48 Vgl. auch *de Wilde*, Buch, 4.

relativiert wird, dass einerseits in den Redeeinleitungen der Gottesreden durchweg von Jhwh die Rede ist. Bleibt noch die Unterscheidung Hiobs als Nomadenscheich bzw. als Städter, die jedoch insofern wenig aussagekräftig ist, da bezüglich der genauen sozialen Einordnung Hiobs sich sowohl Rahmen als auch die Dialoge nur ungenau äußern und viele Leerstellen offenlassen.

Mit diesen Überlegungen soll nun nicht umgekehrt pauschal einem durchgängigen literarischen Einheitsmodell für das Hiobbuch das Wort geredet werden – zumindest Hi 28⁴⁹ und die Elihureden Hi 32–37, die dem Buch vielleicht allererst die Aufnahme in den Kanon ermöglicht haben,⁵⁰ sind sekundär, aber auch anderwärts ist mit literarischen Fortbildungen im Hiobbuch zu rechnen⁵¹ –, doch sind die Vorbehalte

49 Das „Lied der Weisheit“ Hi 28 ist formal Hiobrede und steht zumindest partiell in der Funktion, Hiob so zu zeigen, dass er nicht alle „weisheitlichen“ Erklärungen, wie die Freunde sie vortragen, von sich weist. Vgl. zu Hi 28 *van Oorschot*, Hiob 28; *Lo*, Job 28 sowie den Sammelband *van Wolde* (Hg.), Job 28. Eine hilfreiche Forschungsübersicht findet sich bei *Müllner*, Ort, 62f.

50 Elihu sagt zwar substantiell wenig „Neues“ (vgl. *Witte*, Grundinformation, 425), aber seine Aussagen fallen nicht unter das Verdikt von Hi 42,7. Vgl. zu den Elihu-Reden *Wahl*, Schöpfer; *Witte*, BN 1993, 20–25; *Kaiser*, Grundriß, 75f; *ders.*, Gott, 279–282; *Köhlmoos*, Auge, 62f; *Vermeylen*, Créateur, 743–773; s. auch *Knauf*, WO 1988, 65–83, 67: „Es handelt sich bei den Elihureden wahrscheinlich um den ersten orthodoxen Kommentar zu diesem ganz heterodoxen Buch, der dessen Aufnahme in den Kanon möglich gemacht hat“. Zum Kommentarcharakter von Hi 32–37 vgl. auch *Newsom*, Book, 200–233; *Müllner*, Diachronie, 447–469. *Clines* (Fear, 57–92; *ders.*, JSOT 2004, 243–253) und *Greenstein* (Poem, 253–280) sehen Hi 28 und Hi 32–37 sachlich und szenisch als eng verwandt an und rechnen beide mit Textumstellungen, die zur jetzigen Anordnung geführt haben. In der rabbinischen Auslegung stehen die Elihu-Passagen in hoher Wertschätzung, vgl. *Dassmann*, Art. Hiob, 366–442, 371.

51 *Uehlinger* (Hiob-Buch, 97–162, 122) hält etwa die zweite

gegenüber der klassischen literarkritischen Grundunterscheidung von Rahmen und Dialogen als Hiobnovelle und Hiobdichtung so groß, dass man sie nicht jeder Hiobauslegung zugrunde legen sollte⁵². Jedenfalls das „Volksbuch“ dürfte eine problematische Hypothese darstellen. Mehr Wahrscheinlichkeit hat m.E. die Annahme einer Entstehung des Rahmens nicht unter Absehung der Dialoge – handle es sich beim ihm nun um eine sekundäre Interpretation der Dichtung oder deren Ein- und Ausleitung von allem Anfang an.

II. Hiob als Buch: Das Zusammenspiel der Buchteile

Das Hiobbuch lässt sich vergleichsweise klar gliedern: Zunächst zerfällt es in einen Rahmen (Hi 1f; 42,7–17) und einen Dialogteil (Hi 3,1–42,6), wobei der Dialogteil seinerseits noch weiter zu unterteilen ist: Er besteht aus einem Gespräch Hiobs mit seinen drei Freunden (Hi 3–27[.28]), einem Monolog Hiobs (Hi 29–31), den Reden Elihus, eines vierten Freundes (Hi 32–37), zwei Gottesreden (Hi 38–41) sowie einer Antwort Hiobs (42,1–6).

Dieser Ablauf ist durchaus sinntragend, gleichwohl hat jeder Buchteil eine eigene atmosphärische Note und eine gewisse Semiautarkie.

1. Das hermeneutische Problem des Hiobprologs

Gottesrede aufgrund des nunmehr ptolemäisch-ägyptischen Bildprogramms (anstelle der vorderasiatischen Motivik in der ersten Rede) für sekundär. S. auch *Spieckermann*, *Hiob/Hiobbuch*, 1781.

52 Zu den differenzierten literarkritischen Unterscheidungen, die *Witte* (Leiden; vgl. zusammenfassend *ders*, Grundinformation) zur Hiobdichtung vorgelegt hat, kann hier nicht Stellung bezogen werden.

Der Prolog zum Hiobbuch stellt innerhalb der Bibel eine Besonderheit dar. Wer ihn liest, wird sich des Eindrucks nicht ganz erwehren können, hier werde ein Märchen erzählt. Es ist nicht allein der Beginn **אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ עוּז** „Es war ein Mann im Land Uz“ (Hi 1,1), der sich fast von selbst zu „Es war einmal ein Mann im Land Uz“ ergänzt und an ein Märchen erinnert. Es sind vor allem die beiden Himmelsszenen, die den Leserinnen und Lesern – von einem eigentümlich irrealen Standpunkt aus – einen märchenhaft anmutenden Einblick in den Himmel geben. Da verhandeln Gott und der Satan⁵³ – gemeint ist damit im Hiobbuch eine niedere Charge aus dem himmlischen Hofstaat – „so ganz auf Du und Du“,⁵⁴ über das Geschick des frommen Hiob, und die Leserinnen und Leser können dabei zuschauen, als ob sie sich selbst im Himmel befänden.

Kann man so von Gott reden, wie dies im Hiobprolog der Fall ist? Welchen Sinn hat es, so von Gott zu reden? Oder ist dieses Reden *von* Gott nurmehr, wie Bultmann⁵⁵ dies unterschieden hat, ein Reden *über* Gott – ein Reden, das sich Gott zum Objekt macht, ein Reden, das Gott als Himmelswesen verdinglicht?

Um mit alten Texten wie dem Hiobprolog zurechtzukommen, weist man häufig auf das vorausgesetzte antike Weltbild hin, welches neben der

53 Zur Figur des Satans vgl. *Kuhl*, ThR 1953, 163–205.257–317, 195–198; *Lévêque*, Dieu, 179–190; *Maag*, Hiob, 63–75; *Day*, Adversary; *Clines*, Job 1–20, 19–23 (Lit.); *Hamilton*, Art. Satan, 985–989; *Nielsen*, Art. שָׂטָן, 745–751 (Lit.: 746); *Breytenbach/Day*, Art. Satan, 1369–1380; *Gies/Böcher*, Art. Satan, 448–452; *Kelly*, Satan. Zum himmlischen Thronrat vgl. *Polley*, Prophecy, 141–156; *Fohrer*, Buch, 80f (Lit.); *Fabry*, Art. סָטָן, 775–782; *Preuß*, Weisheitsliteratur, 104–107; *Mullen*, Assembly; *ders.*, Art. Divine Assembly, 214–217; *Handy*, JSOT 1993, 107–118; *Neef*, Thronrat (vgl. auch die Lit. bei *Parpola*, Prophecy, LXXXIII).

54 *Wellhausen*, JDTh 1871, 552–557, 555.

55 *Bultmann*, Sinn, 26–37.

irdischen auch eine himmlische Sphäre kennt, die sich darüber befindet. Und der Himmel kann ebenso Schauplatz von Handlungen und Ereignissen sein wie die Erde.

Dieser Hinweis hat zweifelsohne sein Recht, er hat aber auch seine Grenzen. Die Grenzen liegen dort, wo der Hinweis auf das antike Weltbild sich in Tat und Wahrheit als Auslegungsstopp erweist und man die spezifische Eigenart des Hiobprologs allein und ausschließlich als weltbildbedingt interpretiert und für sachlich belanglos erklärt.

Dagegen ist sowohl ein methodischer als auch ein historischer Gesichtspunkt ins Spiel zu bringen. Methodisch gesehen ist jede Erklärung, die die besondere Gestaltung des Hiobprologs sachlich plausibel machen kann, jeder anderen, die sie nur als Folge des damaligen Weltbildes deutet, vorzuziehen. Historisch ist zu beachten, dass die vermeintlich archaische Himmelsvorstellung des Prologs für seine aus sprachlichen Indizien zu begründende Ansetzung in der nachexilischen Zeit⁵⁶ keineswegs fraglos typisch ist, und gerade nicht als selbstverständliches Element eines vorausgesetzten Weltbilds gelten kann.

Der *prima-vista*-Eindruck des Hiobprologs als eines naiven Himmelsmärchens könnte deshalb auch eine Täuschung sein. Tatsächlich steckt hinter der auffälligen Gestaltung des Hiobprologs eine dezidierte theologische Intention, die sich allerdings erst bei näherem Hinsehen, das gleichzeitig auch den weiträumigeren Kontext mit einbezieht, zu erkennen gibt.

2. Die Perspektive des Prologs auf das Hiobbuch

56 Vgl. Hurvitz, HThR 1974, 17–34; Witte, Leiden, 192 Anm. 63 (Lit.); s. auch Blum, Vätergeschichte, 329 mit Anm. 112 (Lit.); Kaiser, Grundriß, 78f, sowie die in V. nachfolgenden Überlegungen.

Aufgrund der o. I. 1. angestellten Überlegungen zur literarischen Entstehung des Hiobbuchs sollte deutlich geworden sein: Wenn man sich dem Hiobprolog zuwendet, hat man ihn *jedenfalls nicht selbstredend* für sich oder im Verbund mit dem hinteren Rahmen des Hiobbuchs zu nehmen, sondern zunächst im Kontext des Buches *insgesamt* auszulegen. Literarhistorisch war der Hiobprolog vermutlich sogar nie etwas anderes als ein *Prolog*; ein nur aus dem Rahmen bestehendes Hiobbuch (1,1–22 + 42,11–17 oder Teile davon), sei es nun mit oder ohne Himmelsszene(n), hat es wahrscheinlich nie gegeben – hierin treffen sich immerhin die Vertreter der erst redaktionellen Umlagerung der Dialoge durch die Rahmenstücke mit denjenigen Auslegern, die von der substantiellen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen ausgehen. Wer sich bezüglich des literarischen Verhältnisses von Rahmen und Reden anders entscheiden und bei der alten Hiobnovelle bleiben will, möge die nachfolgenden Überlegungen auf die redaktionelle Ebene der Zusammenarbeit von Rahmen und Reden beziehen.

Interpretiert man den Prolog nicht unter Absehung des nachfolgenden Hiobbuchs, so wird schnell deutlich, dass in Hi 1f nicht einfach ein Himmelsmärchen erzählt wird, sondern dass der Prolog in bezug auf das Hiobbuch theologisch höchst belangvolle Aussagefunktionen erfüllt.

Der wichtigste Punkt, der an erster Stelle zu nennen ist, lautet: *Der Hiobprolog exponiert nicht nur das Hiobproblem, sondern er formuliert zugleich auch eine Lösung dafür.*⁵⁷ In den ersten beiden Kapiteln des

57 Vgl. Gese, Lehre, 71: „Das Problem ungerechtfertigt erscheinenden Leidens scheint im Prolog theoretisch gelöst zu sein.“ Ebach (Streiten, 12) schaltet den Prolog m.E. zu früh aus: „Es geht um die Frage, wie es um Hiobs Frömmigkeit und Gottes Gerechtigkeit steht, nicht um die Frage, ob Gott oder

Hiobbuchs werden nicht nur die Umstände von Hiobs Leiden beschrieben, sondern zugleich auch dessen Ursache dargestellt.

Man muss sich dies in aller Schärfe klarmachen: Hiobs Leiden hat laut Prolog einen bestechend einfachen, um nicht zu sagen: grotesk simplen Grund: Hiob wird einem himmlischen Test⁵⁸ unterworfen, deshalb, und nur deshalb, muss er leiden. Gott betreibt ein grausames Experiment mit Hiob,⁵⁹ und dabei gilt trotz der Figur des Satans, dass es Gott alleine ist, der für das Ergehen Hiobs verantwortlich ist (vgl. 1,11 mit 1,12; 2,3; s. auch 1,21; 2,10). Es wird ja sorgsamst Wert darauf gelegt, dass jede der satanischen Aktionen, die Hiob trifft, eigens von Gott legitimiert und limitiert ist. Ja, in 2,3 gesteht Gott selber zu, dass nicht der Satan Hiob zerstört habe, sondern er selbst vom Satan gegen Hiob aufgehetzt worden sei (סוּת hi.⁶⁰).

Eine gewichtige Einschränkung bezüglich der proleptischen Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog ist jedoch sogleich zu treffen: Hiob *selbst* weiß von dieser

der Satan sich durchsetzen wird. Das ist der Grund dafür, daß die Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7) zwar zur Exposition des Hiobproblems erforderlich sind, an keiner Stelle des Buches jedoch als ‚Lösung‘ dieses Problems aufgeboten werden“.

58 Mit *Horst* (Hiob, 16) ist festzuhalten, dass es sich nicht um eine – wie von Goethes *Faust* her Hi 1f häufig interpretiert worden ist (s. *Ebach*, *Streiten*, 14f) – Wette handelt: „Wenn es auch um die Feststellung der Wahrheit einer Behauptung geht, so fehlt doch das Strafgedinge für den Fall, daß die Behauptung sich als unwahr erweist. Demzufolge spielt dann auch der Satan im Epilog keine Rolle mehr“. – S. auch *Whybray*, *JSOT* 1996, 89–120, 108f: „Satan’s absence from the epilogue confirms that Yahweh has been solely responsible for what has been done“.

59 Vgl. auch *Lévêque*, *Dieu*, 192f; *Handy*, *JSOT* 1993. Vgl. auch den Hinweis auf das Targum, das in 1,12 und 2,7 paraphrasiert: „Und der Satan ging mit dem Einverständnis (בְּהִרְמָנָא) Jhwhs hinweg“.

60 Vgl. dazu HALAT III, Leiden 1983, 707.

Lösung nichts, ebensowenig seine Frau und seine Freunde. Hiob kannte nur sein Leiden, nicht aber das nach ihm benannte Buch.

Es sind allein die Leserinnen und Leser, die den wahren Grund der Schläge kennen, die Hiob treffen; sie aber kennen ihn von Anfang, vom ersten Kapitel des Hiobbuchs an. Die Beobachtung, dass der Hiobprolog auf der Leserebene das Hiobproblem schon zu Beginn des Buches löst, ist nicht neu. Bereits Wellhausen hatte dies gesehen und sich zum Hiobprolog gefragt, ob es erzählerisch geschickt sei, „dem Leser von vornherein die Lösung des kaum geschürzten Knotens in die Hand zu geben“.⁶¹ Die gesamten nachfolgenden Kapitel von Hi 3,1 bis 42,6 drehen sich ja eben um diese Frage: Weshalb muss Hiob leiden? Welchen Sinn hat es dann, die Karten gleich zu Beginn offenzulegen?

Wellhausen und viele in seinem Gefolge rechneten hier mit einem konzeptionellen Missgriff, der das unbeabsichtigte Resultat der Aufnahme einer älteren Überlieferung sei, eben des „Volksbuchs“. Der Prolog müsse deshalb für die Position des Verfassers in der Theodizeeproblematik ausscheiden. Dass die – vom Buchganzen her geurteilt – vorweggenommene Lösung des Hiobproblems im Prolog auf ein Versehen des Hiobautors bei der Kompilation seiner Quellen zurückzuführen sei, war schon unter den Voraussetzungen der klassischen Literarkritik am Hiobbuch eine höchst unbefriedigende Erklärung. Sie ist vollends verwehrt, wenn man mit der grundsätzlichen

61 *Wellhausen*, JDTTh 1871, 555 (vgl. die Diskussion bei *Müller*, Hiobproblem, 37). Die nächste Parallele für dieses Vorgehen bietet im Alten Testament Gen 22,1; vgl. dazu *Jacob*, Tora, 491f; *Westermann*, Genesis 2, 436; *Blum*, Vätergeschichte, 329 mit Anm. 113 (Lit.); *Veijola*, ZThK 1988, 129–164, 139f.151; *ders.*, Abraham, 127–155; *Ebach*, Theodizee, 1–25; *Strauß*, Genesis 22, 377–383; *Schmid*, Rückgabe.

literarischen Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogen rechnen will.

M.E. läßt sich mit plausibleren Gründen die umgekehrte These vertreten: Diese Zuordnung von vorweggenommener Lösung des Hiobproblems im Hiobprolog und den nachfolgenden Lösungsversuchen im Rest des Buches ist nachgerade konstitutiv für die Theologie des Hiobautors.

Folgendes zur Erläuterung: Zunächst einmal ergibt sich vom Hiobprolog her ein ganz eigener Blick auf die Erklärungsversuche für Hiobs Leiden, die dessen Freunde ab Kapitel 3 anstellen. Die Freunde spielen nahezu die gesamte Bandbreite möglicher Erklärungen für das Hiobproblem durch. Vielleicht hat Hiob, entgegen seinem Wissen oder Wahrhaben, doch gesündigt, vielleicht muss er leiden, weil er im Grunde – wie alle Menschen – doch schuldig ist, vielleicht soll er auch zu einer bestimmten Einsicht erzogen werden.⁶² So überlegen die Freunde hin und her. Gegen alle diese Erklärungsversuche lehnt sich Hiob jedoch auf, und die Leserinnen und Leser seines Buches wissen: Er hat recht!

Hiobs Leiden hat seinen Grund weder darin, dass Hiob sich aktuell gegen Gott vergangen hat, noch darin, dass er als Mensch vor Gott ja gar nicht gerecht sein kann, und auch die göttliche Erziehungsmaßnahme muss ausscheiden. Der Grund für Hiobs Leiden liegt allein in dem grausamen himmlischen Test, den Gott und der Satan mit ihm treiben, wie es der Prolog mit aller Klarheit statuiert.

Was bedeutet dies nun? Die Abfolge von Prolog und Dialogen ist offenbar so angelegt, dass der Prolog vorweg die Positionen der Freunde in den Dialogen sachlich kritisiert. Was die Freunde an Überlegungen anstellen, mag zwar zum üblichen Erklärungsrepertoire der

62 Vgl. zur Unterscheidung dieser Konzeptionen *Nicholson*, *Theodicy*, 71–82.

Theologie zum Hiobproblem gehören, der Prolog aber hält dagegen: Mit demjenigen, was tatsächlich der Fall ist, hat dies ganz und gar nichts zu tun. Die Logik des Himmels ist eine ganz andere als die der Freunde, sie ist so anders, dass man ohne den Einblick in den Himmel, den der Prolog gewährt, nicht auf sie kommen würde. Im Licht des Prologs wird die Theologie der Freunde zur bloßen Mutmaßung über Gott, die mit ihm selber aber nichts zu tun hat.⁶³

Der Prolog ist aber nicht nur für die Redegänge mit den Freunden von Belang, sondern auch – wenn nicht noch entscheidender – für die auf die Dialoge folgenden Gottesreden in Hi 38,1–40,2; 40,6–41,26. Nach den Erklärungsversuchen der Freunde spricht Gott selbst zu Hiob, Gott spricht lange und gewaltig. Blickt man sich in der neueren Hiobliteratur um, so stößt man allenthalben auf das Urteil, in den Gottesreden liege der sachliche Höhepunkt des Buchs vor,⁶⁴ hier werde nun autoritativ

63 Anders *Watts*, Narrator, 168–180, der umgekehrt durch die Gottesreden den Prolog als falsifiziert ansieht.

64 Vgl. *Duhm*, Buch, IX: Die Gottesreden müssen „die letzten Aufschlüsse und den letzten Trost erteilen“; *von Rad*, Theologie 1, 413: „Diese Gottesreden wird man nun doch bei aller gebotenen Scheu, die innere Komplexität des Werkes zu vereinfachen, als den Höhepunkt verstehen dürfen, der nach dem Verständnis des Dichters das Ringen Hiobs zu einem Abschluß bringt“; *Tsevat*, HUCA 1966, 73–106, 82: „the Book of Job presents a problem (it is the problem of the suffering of the innocent); the problem has an answer; the answer is contained in the final chapters; and the final chapters are authentic“; *Schmid*, Wesen, 180; *Crüsemann*, Hiob, 374f: „Der Schlüssel zum Verständnis der Hiobdichtung liegt ganz ohne Zweifel in der Gottesrede Hi 38ff.“; *Brenner*, VT 1981, 129–137, 129: „Presumably, God’s words should constitute the climax of the book as a whole, and elaborate the religious philosophy of the author who composed these chapters“; *Gese*, ZThK 1982, 161–179, 170: „Die Lösung des Hiobbuchs erfolgt in der Gottesvision mit den beiden Gottesreden“; *Rowold*, CBQ 1985, 199–211, 199: „That the Yahweh-

von Gottes Seite her das Hiobproblem einer Lösung zugeführt, und von ihnen her sei die Botschaft des Hiobbuchs zu bestimmen.

Das ist kein auf den ersten Blick plausibles Urteil. Nur schon eine oberflächliche Lektüre der Gottesreden zeigt, dass sie zwar über die Herkunft des Hagels, die Wehen der Hirschkühe, das Springen der Heuschrecke, das Nest des Adlers, Blitz und Donner, Flusspferd und Krokodil genauestens Auskunft geben, doch über Hiob und sein Leiden verlautet kein Wort.

Deshalb hat es auch immer schon anderslautende Stimmen gegeben, die in ihnen spöttisch „Drei Stunden Naturkunde für Hiob“⁶⁵ oder einen Sprechakt von „großartiger Belanglosigkeit“⁶⁶ gesehen haben.

Othmar Keels⁶⁷ ikonologische Analyse der Gottesreden hat aber aufgewiesen, dass solche Charakterisierungen zu kurz greifen; Keel hat vor allem gezeigt, dass die Gottesreden sehr wohl etwas mit dem Hiobproblem zu tun haben. Die Schilderung der geregelten Abläufe in der

Speeches form the literary and theological climax of the Book of Job is commonly recognized“; *Miller*, ZAW 1991, 418–421, 418: „The theophany of the Book of Job is vital for understanding the answer which the book offers to the problem of theodicy“; *Crenshaw*, Art. Job, Book of, 862: „Presumably, the author’s answer ... is hidden within the divine speeches“; *Lévêque* (L’interprétation, 203–222, 203) bezeichnet die Gottesreden als „clef principale d’interprétation pour le livre de Job“; vgl. auch *Lang*, Art. Ijob (Buch), 215–218, 217f. – Andere Bestimmungen der „Lösung“ des Hiobproblems listet *Kuhl*, ThR 1954, 303–314, auf (vgl. auch *Fohrer*, Buch, 557). Zur Auslegungsgeschichte der Gottesreden vgl. *Gowan*, HBT 1986, 85–102, 87–89.

65 *Steiger*, Wirklichkeit, 143–177, 160.

66 *Ball*, Book, 2 („magnificent irrelevance“). Vgl. auch die kritische Evaluation der Gottesreden bei *Greenstein*, Face/Facing, 301–317; *LaCocque*, JBL 2007.

67 Entgegnung; vgl. auch *Oeming*, Löwin, 147–163; *Baltzer/Krüger*, Erfahrung, 27–37, 35; vgl. bereits die Bemerkungen bei *Buber*, Glaube, 278.

Natur und der Tierwelt sowie das am Beispiel von Flusspferd und Krokodil herausgestellte Chaoskampfmotiv vertreten eine Ordnungstheologie der Welt, die Hiobs Leiden zwar nicht nennt, aber in einen größeren Deutezusammenhang stellt: Hiob leidet zwar, aber Hiob ist nicht die Welt. Hiobs Leben funktioniert nicht, aber die Welt funktioniert. Hiob befindet sich zwar im Chaos, die Welt als ganze ist jedoch von Gott erhaltener Kosmos. Nach den missglückten Versuchen der Freunde, eine Antwort auf das Hiobproblem zu finden, die Hiob allesamt abweist, formulieren die Gottesreden also autoritativ *ihre* Antwort, die Hiob schließlich auch akzeptiert. Diese Antwort lautet: „Es gibt eine Ordnung“⁶⁸ in der Welt, wenn sie auch für Hiob verborgen bleibt. Gott ist der weise Schöpfer seiner Welt, die er kultiviert und lenkt, und zwar auch dort, wo es der Mensch nicht erkennen kann.⁶⁹

Und doch – vom Prolog her gesehen präsentiert sich diese Position der Gottesreden noch einmal anders. Das Ordnungspostulat der Gottesreden erhält durch den Prolog ein erhebliches Gegengewicht: Das Leiden Hiobs fügt sich gerade nicht in die Weltordnung, auch nicht in

68 Schmid, *Wesen*, 181.

69 Vgl. auch Newsom, *Book*, 252: „From the striking metaphor of the sea as a swaddled infant, to the celebration of the wildness of those creatures who mock and spurn human control, to the ecstatic description of Leviathan, the uncomfortable sense grows that God’s identification with the chaotic is as strong as with symbols of order.” Vgl. weiter *dies.*, *CBR* 2007, 170. Newsom weist weiter auf die Betonung räumlicher Distanz zwischen den Orten von Gottes Schöpfungshandeln und Hiob hin: „the foundations of the earth, the doors of the primordial sea, the horizon of dawn, the recesses of the sea and the gates of death, the home from which night and darkness emerge, the storage places of snow, hail, rain, and wind. ... [T]he contrast between the way space is imagined could not be more radical” (*Book*, 240; aufgenommen auch bei *LaCocque*, *JBL* 2007, 86f).

eine unsichtbare oder dynamische Weltordnung ein, sondern ist Resultat eines exzeptionell grausamen Tests, den der Himmel mit Hiob treibt – eines Tests, dessen Anlage wohlgemerkt nie auffliegt: Von den Begebenheiten des Prologs im Himmel erwähnt Gott in seiner Antwort an Hiob kein Wort.⁷⁰ Gott spricht zu Hiob, aber er teilt ihm nicht mit, was der Fall ist.

Die Leserinnen und Leser aber wissen Bescheid und hören die umfangreichen Gottesreden ganz anders als Hiob: Die in Hi 38–41 ausgefaltete Naturordnung steht nicht einfach für den Erweis göttlicher Herrschaft über eine dynamische Welt, sondern sie mutiert zu einem *alias*, zu einer Verschleierung des wahren Grundes für Hiobs Leiden, den Gott Hiob nicht zumutet oder nicht zutraut, jedenfalls vorenthält. Die Aufhetzung Gottes durch den Satan geht Hiob nichts an, auch wenn sie ihn existentiell betroffen, ja vernichtet hat.⁷¹

Die Gottesreden gewinnen so für die Leserinnen und Leser eine eigentümliche Ambivalenz: Das seitens Gottes vorgetragene Gefüge rhetorischer Fragen führt zwar eindrucksvoll dessen Souveränität vor Augen, doch es bleibt der bittere Nachgeschmack: Kann es sich diese Souveränität Gottes nicht leisten, Hiob den wahren Grund seines Leidens kundzutun? Im Licht des Prologs verblasst der Glanz der Gottesreden zusehends. Der Prolog

70 Dieser auffällige Zug wird in der Literatur kaum behandelt, wie *Joosten* (livre, 400–404, 400) ganz zu Recht feststellt (vgl. den Verweis auf *Greenberg*, *Reflections*, XVII–XXIII), s. neuerdings aber *Seitz*, *Interp.* 1989, 5–17, 14f; *Steinmann*, VT 1996, 85–100; *Krüger*, *Einheit*, 16–50, 24: „Dabei überrascht es vor allem, daß Gott selbst, der Hiob in Kap. 38–41 ausführlich über sein Handeln in der Welt belehrt, mit keinem Wort auf die Vorgänge im himmlischen Hofstaat eingeht, von denen Kap. 1–2 erzählte“.

71 In diesem Zusammenhang ist auch zu beachten, dass Gott in seiner Antwort an Hiob von sich selbst nie als „Jhwh“, sondern als „El“, „Eloah“ oder „Šaddaj“ spricht (vgl. *Lacocque*, *Semeia* 1981, 33–52).

dividiert göttliche Offenbarung und Wahrheit auseinander und treibt einen Keil zwischen sie.

Damit setzt sich auf anderer Ebene dieselbe sachliche Linie fort, die schon bei den Dialogen zu beobachten war: Der Prolog kritisiert nicht nur die Theologie der Freunde, er kritisiert auch die Offenbarung Gottes. Gott ist, vom Hiobprolog aus gesehen, weder über menschliches noch über göttliches Reden von Gott erschließbar.

Wie aber lässt sich dann von Gott reden? Etwa in der Art und Weise, wie es das Hiobbuch in seinem Prolog tut? Hier wird doch Auskunft darüber gegeben, was es mit Gott und Hiob letztlich auf sich hat. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird gesagt, worin der Grund für Hiobs Leiden liegt – Hiob ist Gegenstand eines Tests. Doch man zögert zu Recht, den Prolog als letzte Auskunftsinstanz über die himmlischen Geheimnisse heranzuziehen. Der Grund für dieses Zögern liegt in den bereits eingangs erwähnten märchenhaften Zügen⁷² des Prologs. Bei den Himmelsszenen liegt das Märchenhafte nur schon durch den irrealen Standpunkt der Beschreibung auf der Hand.⁷³ Ganz auffällig dabei ist, dass auf jede Darstellung eines vermittelnden Offenbarungsgeschehens verzichtet wird: Kein Wort von einem Sich-Öffnen des Himmels, es tritt auch keine Sehergestalt auf, der Einblick in den Himmel hätte; vielmehr wird einfach berichtet, was sich dort zugetragen haben soll.

Das Märchenhafte zeigt sich aber auch in der literarischen Gestaltung des Prologs. Hiob wird am Anfang des Buches als „schuldlos und aufrecht“ vorgestellt, „er fürchtete Gott und mied das Böse“ (Hi 1,1). Eben diese Wortfolge erscheint auch in 1,8 im Munde Gottes, der

72 Zum „Märchen“ im Alten Testament vgl. *Ahuis*, ZThK 1989, 455–476; *Hermisson*, Art. Märchen II., 672–677.

73 Vgl. in dieser Hinsicht auch die hierzu religionsgeschichtlich relevanten Überlegungen von *de Moor* zu Ugarit (Crisis, 1–20).

zum Satan spricht: „Hast du auf meinen Diener Hiob geachtet? Auf Erden ist keiner wie er: Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse“ – die Ebene der Erzählung selbst und diejenige der in ihr Handelnden werden so in vollständige Übereinstimmung gebracht, was eine eigentümlich künstliche Atmosphäre schafft.

Auch bei der Darstellung der irdischen Vorgänge waltet eine eigentümliche Künstlichkeit, die die Gebrochenheit der Fiktion deutlich vor Augen führt: Hiob muss der *größte* aller Söhne des Ostens sein (Hi 1,3), es gibt *keinen* wie ihn auf Erden (1,8),⁷⁴ er muss *all* sein Habe und *alle* seine Kinder an *einem* Tag verlieren (1,13ff.).⁷⁵ Der Hiobkommentar von Franz Hesse bemerkt hierzu etwas ungläubig: „So massiv katastrophal geht es im wirklichen Leben nun doch nicht zu!“⁷⁶ Gegen Hesse handelt es sich hier jedoch nicht um eine ungelungene Übertreibung, sondern um volle Absicht. Der Hiobprolog bietet bewusst gebrochene Fiktion.

Ganz stereotyp formuliert sind die sprichwörtlich gewordenen Hiobsbotschaften in 1,13–19, die Hiob nun in umgekehrter Reihenfolge wieder entziehen, was er laut Hi 1,2f besaß.⁷⁷ Die Stereotypie ist dabei nicht ohne

74 Schon der klassischen jüdischen Exegese ist aufgefallen, dass Hiob mit dieser superlativischen Charakterisierung weit über Abraham und Mose gesetzt wird (vgl. *Hoffman*, VT 1981, 165 und den Beleg Anm. 11), im Talmud findet sich auch die Aussage, dass Hiob nie existiert habe, sondern eine Parabel (משל) sei (vgl. *Joosten*, livre, 400). Vgl. auch *Vogels*, Slogans, 369–376.

75 Vgl. *Clines*, HAR 1985, 127–136, 127. s. auch *Brenner*, JSOT 1989, 37–52, 40: „Job is set before the reader as an impossible example!“, *Hoffman*, VT 1981, 165: „...a sterilized, utopian, superhuman personage like Job“.

76 *Hesse*, Hiob, 31.

77 Vgl. die Tabelle bei *Meier*, VT 1989, 183–193, 188. Zum inneren Arrangement der Katastrophen vgl. die Beobachtungen bei *Clines*, Job 1–20, 30; zur soziologischen Befragung vgl.

Kunst, schon Wellhausen bemerkte hierzu: „Es wäre schade um jede Abwechslung“.⁷⁸ Die vier Boten fallen sich nacheinander ins Wort und es heißt in 1,16.17.18 je völlig gleichlautend: „Während dieser noch redete, kam ein anderer und sprach ...“. Die Stereotypie wird noch gesteigert durch die jeweils identischen Schlusssätze der Hiobsbotschaften. Die Boten können ja die vorgehenden Nachrichten nicht kennen, trotzdem schließt jeder mit dem gleichlautenden Refrain: „Und ich allein bin entkommen, es dir zu melden“.⁷⁹

Zu diesen literarischen Beobachtungen kann weiter eine sachliche Auffälligkeit gestellt werden, nämlich der Zug der Brandopfer (עולות), die Hiob anlässlich der Feste seiner Kinder jeweils am folgenden Morgen darbrachte. „Vielleicht“ – so heißt es explizit in Hi 1,5 – haben diese ja gesündigt, und gegen dieses „Vielleicht“ will Hiob sich versichern, indem er im – vorlaufend zum Wissen, ob dies tatsächlich der Fall gewesen ist und vorlaufend zu einer Anerkennung der Schuld seiner Kinder – Brandopfer darbringt.

Auch wenn das Alte Testament Opfer zur Sühnung von Vergehen ohne wissentliches Tun (שגגה; vgl. v.a. Lev 5,1–13⁸⁰) kennt, so bleibt Hiobs Opferprophylaxe doch eine Singularität insofern, als sie zum einen stellvertretend und zum anderen vor jeder Schuldanerkennung erfolgt.

Dieser Befund ist nicht in erster Linie damit zu erklären, dass andere biblischen Gestalten weniger fromm als Hiob

Albertz, Hintergrund; *Crüsemann*, Hiob, 386–393.

⁷⁸ *Wellhausen*, JDTTh 1871, 555.

⁷⁹ S. dazu auch die inhaltlichen Überlegungen bei *Ebach*, Streiten, 20–25.

⁸⁰ Vgl. *Rendtorff*, Studien, 200–205; *ders.*, Leviticus, z.St.; *Gese*, Sühne, 85–106, 101; *Janowski*, Heilsgeschehen, 254–259; *Crüsemann*, Tora, 370–374; *Utzschneider*, Vergebung, 96–119; vgl. auch *Daube*, RIDA 1949, 189–213; *ders.*, Sin; *Schenker*, Unterschied, 104–112; *ders.*, Versöhnung, 113–122.

waren, sondern er rührt vielmehr daher, dass ein solches Versicherungs-Opfer in sich eine theologische Absurdität darstellt.⁸¹ Ein Brandopfer, wie Hiob es darbringt, ist der Sache nach ein Sühnopfer, zur Tilgung von Schuld konzipiert, aber nicht zur vorsorglichen Versicherung möglichen menschlichen Fehlverhaltens gegenüber göttlicher Ahndung. Dass weder der Erzähler noch Gott dieses Verhalten Hiobs kritisieren, kann nicht als Argument gegen die Absurdität dieses Opfers gelten, sondern fügt sich ohne Weiteres in die erzählerische Eigenart des Prologs ein.

Bei aller Dramatik dessen, was geschieht, bei aller Härte der Schläge, die Hiob treffen, ist deutlich zu erkennen: Hiob ist Paradigma, nicht Person, Hiob ist kein historischer Fall, Hiob ist eine Romanfigur, an der sich Erfahrung nicht abbildet, sondern konstruktiv verdichtet. Mit Elie Wiesel⁸² gesagt: Hiob hat nie gelebt, aber er hat sehr gelitten.⁸³

Was bedeutet diese Gebrochenheit des Prologs? Folgende Antwort drängt sich auf: Eben so sehr, wie der Prolog ein kritisches Gegengewicht gegen die Dialoge und die Gottesreden setzt, so setzt er auch ein kritisches

81 Vgl. *Brenner*, JSOT 1989, 44: „The religiosity of Job is almost a parody of faith rather than a climactic manifestation of it“; vgl. auch *Clines*, Job 1–20, 15: „Job’s piety is scrupulous, even excessively so, if not actually neurotically anxious“ (Lit.). Damit erledigt sich auch die Überlegung *Müllers* (Hiobrahmenerzählung, 21–39, 24 Anm. 18), der angesichts des weisheitlichen Desinteresses am öffentlichen Kult die Opferobservanz Hiobs aus dem „eher volkstümlichen“ Charakter der Rahmenerzählung erklären will.

82 *Wiesel*, Adam, 211 (vgl. *Ebach*, Streiten, IX). Dass man mit *Mettinger* (JNSWL 1997, 1–19, 3) vermuten soll, hinter Hiob verbergen sich die eigenen Erfahrungen des Autors, ist wenig wahrscheinlich.

83 Zur forschungsgeschichtlichen Diskussion um die Historizität Hiobs vgl. die Hinweise bei *Rowley*, BJRL 1958/1959, 172 Anm. 3f.

Gegengewicht gegen sich selbst. Der Prolog beachtet also deutlich die Einheit von Kritik und Selbstkritik.

Der Hiobprolog trägt eben deswegen deutlich ausgeführte märchenhafte Züge, damit nun nicht er als der archimedische Punkt missverstanden würde, von dem aus sich mit letzter Gewissheit über Gott und die Welt philosophieren ließe. Das Märchenhafte ist im Prolog nicht um des Märchens willen da, sondern ist als solches signalisierte theologische Kritik an eben dem, was da vorgeführt wird: Den irrationalen Beobachterstandpunkt, den der Prolog vorweist, gibt es nicht, und das weiß der Prolog selbst ganz genau.

Was bedeuten diese Überlegungen für die Theologie des Hiobbuchs? Man gewinnt den Eindruck, dass das Hiobbuch, vom Prolog her gelesen, wesentliche Merkmale einer negativen Theologie trägt. Jegliches affirmative Reden von Gott im Hiobbuch wird durch den Prolog theologisch zurückgenommen: Der Prolog suspendiert die Theologie der Freunde in den Dialogen, er suspendiert die Gottesreden, er suspendiert in gewisser Weise aber auch sich selbst. Der Prolog sortiert so nach und nach alle möglichen Antworten nach dem Grund von Hiobs Leiden aus: Theologische Spekulationen, wie sie die Dialoge anstellen, göttliche Offenbarungen, wie sie die Gottesreden enthalten, ja, auch metaphysische Konstruktionen, wie sie im Prolog selbst präsentiert werden, müssen als Lösungen des Hiobproblems letztlich ausscheiden.

Das Hiobbuch beantwortet mit seinem ausgeklügelten System von literarischen *checks and balances* zwischen Prolog, Dialog und Gottesreden das Hiobproblem nicht, sondern gibt es – in seiner Kritik der Lösungen – den Leserinnen und Lesern zurück.⁸⁴ Dieser Prozess des Zurückgebens des Problems ist zugleich ein theologischer Aufklärungsprozess, dessen eigentliche Spitze darin liegt,

84 Vgl. dazu Köhlmoos, Auge.

jegliches objektivierende Reden *über* Gott, das sich Gott zum handlichen Reflexions- und Projektionsgegenstand macht, strikt abzuweisen. Was oder wer Gott ist, das bleibt laut Hiobbuch den Menschen entzogen.

Im Rahmen des Alten Testaments gesehen stellt sich das Hiobbuch mit dieser Position vor allem gegen den gerechten Gott der Propheten⁸⁵ – Gott kann, wie es der Fall Hiob zeigt, auch ohne Grund verderben –, es stellt sich aber auch gegen den gnädigen Gott der Priesterschrift⁸⁶ – Gott ist nicht nur als präsenter, sondern gleichzeitig auch als absenter Gott zu akzeptieren.

Für das Hiobbuch ist Gott zunächst weder gerecht noch gnädig, er ist allerdings aber auch nicht ungerecht und grausam, sondern Gott ist – Gott.⁸⁷ Das ist in der alttestamentlichen Diskussionslage mehr als eine bloße Tautologie, sondern ein kritischer Positionsbezug. Er ist insofern bemerkenswert, als er zeigt, dass das Reden von Gott der Antike mit ihrem mythisch geprägten Weltbild keineswegs leichter erschwinglich war als der Moderne.

4. Auswertung

Mit seiner Position trifft sich das Hiobbuch als ganzes überraschenderweise wieder mit dem theologischen Grundtenor der Gottesreden. Gegen Gottes Ungerechtigkeit, wie sie Hiob erfährt, ist Gottes Gerechtigkeit bei Gott nicht einklagbar. Gott ist keinen ihm übergeordneten Prinzipien unterworfen, sondern er ist souverän. Insofern, aber nur insofern, liegt die klassische Hiobforschung mit ihrer Einschätzung der

85 Vgl. *Whybray*, JSOT 1996, 110; in dieser Hinsicht wäre das Material bei *Bardtke*, Züge, 1–10 auszuwerten.

86 Vgl. dazu v.a. *Knauf*, WO 1988, 82; ebenfalls in diese Richtung auszuwerten: *Fishbane*, VT 1971, 151–167.

87 Vgl. die Formulierung bei *Tsevat*, HUCA 1966, 105: „He Who speaks to man in the Book of Job is neither a just nor an unjust god but God.“

Gottesreden als sachlichem Zentrum des Buches durchaus richtig.

Die kritische Zurücknahme allen affirmativen Redens von Gott im Hiobbuch mag resigniert klingen, sie mag agnostisch klingen, sie mag nach dem Ende aller Theologie klingen. Doch ist hier Vorsicht geboten. Das Hiobbuch vertritt offenkundig nicht die Auffassung, dass von Gott geschwiegen werden müsse, weil von ihm nicht geredet werden könne. Sonst wäre es nie geschrieben worden. Aber das Hiobbuch verabschiedet in der Tat bestimmte Spielarten von Theologie, denen allerdings auch keine Träne nachzuweinen ist: Theologie als in den Himmel projizierte Weltweisheit, Theologie als vielleicht noch so fromme Gedanken über ein jenseitiges höheres Wesen, die aber Gott *vollkommen* mit traditionellen oder innovativen Vorstellungen über ihn verwechseln, Theologie aber auch als mit Pseudoansprüchen göttlicher Offenbarung auftretende Rede von Gott, – dem allen mag das Hiobbuch nicht von Herzen trauen und glauben, sondern es stellt fest: Das ist nicht Gott, sondern das sind nur Abgötter. Und diese Grundlagenkritik aller Pseudotheologie ist – da kann man sich nur hinter dem Hiobbuch einreihen – nicht das Ende, sondern der Anfang der Theologie.⁸⁸

88 Das Hiobbuch selbst weist eine bestimmte Hinsicht vor, in der es sich ein Reden von Gott vorstellt, die sich aus der Gesamtanlage des Buches in Verbindung mit dem Deutevers Hi 42,7 ergibt: „Mein Zorn ist über dich und deine Freunde entbrannt, denn ihr habt nicht recht zu mir geredet (כי לא דברתם אלי) wie mein Knecht Hiob“, den *Oeming* (EvTh 2000, 103–116, wiederabgedruckt in: *ders./K. Schmid*, Weg, 125–147) – sowohl sprachlich wie auch konzeptionell konkordant zum Hiobbuch insgesamt – überzeugend in der Richtung ausgelegt hat, dass *דבר אל* hier prägnant als „reden zu“ und nicht als „reden von“ zu verstehen sei. Sosehr also dem *disputare de Deo* eine Absage erteilt wird, so redet das Hiobbuch einer in der Situation des Leidens transformierten Sprechrichtung zu Gott hin, nämlich der Klage das Wort. An

Man mag dem Hiobbuch vielleicht vorwerfen, dass es aufs Ganze gesehen zuwenig von Gott sage. Man könnte fragen, ob Souveränität auch außerhalb der Bahnen von Macht und Willkür denkbar sei, oder man könnte fragen, ob sich die Gottheit Gottes auch nur ansatzweise gegen seine Gnade und Gerechtigkeit ausspielen lasse.

Drei Dinge sollte man dem Hiobbuch allerdings zugute halten: Erstens ist das Hiobbuch ein weisheitliches Buch, und es ist eine begründete Regel der Weisheit, lieber zuwenig als zuviel zu sagen, zweitens gibt es auch für eine zurückhaltende Theologie eine Zeit und drittens weiß gerade das Hiobbuch, dass die von ihm so überspitzt zelebrierte Souveränität Gottes Gerechtigkeit und Gnade nicht aus-, sondern einschließt. Davon erzählt jedenfalls der von überkritischen Geistern immer wieder als aufgesetzt beanstandete Hiobschluss mit der Wiederherstellung Hiobs. Gleichwohl gilt von dem gerechten und barmherzigen Gott: Er ist kein *Knecht* seiner Gerechtigkeit und Gnade.

die Stelle des Mutmaßens über Gott tritt das existentielle, authentische Reden zu Gott; vgl. auch *Reventlow*, Skepsis, 281–294; *Wallis*, Hiobbuch, 413–426, 425; *Engljähringer*, Streitgespräch, 195. – Eine andere Deutung zu Hi 42,7 vertritt *Kottsieper*, FS Kaiser, 780: „Das Hiobbuch bietet nun mit seinen vier Belegen für die אֱלֹהִים an Stelle von אֱל (3,22; 5,26; 15,22; 29,19) die Möglichkeit אֱלֹהִים נִכְוֶנָה ohne eine Änderung des Konsonantentextes im Sinne von ‚hinsichtlich dessen, was dasteht‘, d.h. ‚hinsichtlich dessen, was Sache ist‘ zu verstehen.“ Kottsiepers Interpretation basiert jedoch auf einer bestimmten inhaltlichen Kritik v.a. an der Deutung Oemings (777f), die nicht zwingend auf eine Alternativlesung von Hi 42,7 hin drängen muss.

III. Hiob als Buch der Bibel: Rezeptionen und Abgrenzungen

Eine vergleichbare Diskursivität, wie sie sich zwischen den einzelnen Buchteilen des Hiobbuches erkennen lässt, ist feststellbar, wenn man auf die innerbiblischen Vernetzungen des Hiobbuches achtet. In der Tat greift das Hiobbuch vielfach Texte und Vorstellungen aus dem Alten Testaments auf und diskutiert sie kritisch – in der Regel weder einfach zustimmend oder ablehnend, sondern differenzierend oder dialektisch. Entsprechend lässt sich aus der Beobachtung solcher innerbiblischer Kontakte die Theologie des Hiobbuchs weiter profilieren.

1. Das Hiobbuch und seine innerbiblischen Kontakte

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,⁸⁹ 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,⁹⁰ der aus der Esau-Toledot in Gen

89 Vgl. z.B. *Gordis*, Book, 492.529; *Fishbane*, Book, 86–98; *Mettinger*, Intertextuality, 257–280; *ders.*, JNWSL 1997, 1–19; *Brown*, Corporis, 107–124; *Pyeon*, Spoken; *Stordalen*, SJOT 2006, 18–37, 29f Anm. 39 (Lit.); *Lévêque*, Job, 72, vgl. auch schon *Driver/Gray*, Commentary, lxviii. Versuche zur theologiegeschichtlichen Einordnung des Hiobbuchs finden sich bei *Roberts*, ZAW 1977, 107–114.

90 Vgl. *Tur-Sinai*, Book, LXVf; 28f. Der Einwand, dass die Gleichsetzung von Hiob und Jobab „nur in hellenistischen

36,9–43⁹¹ entwickelt worden sei. In Gen 36,33 findet sich der 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 Eliphas 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.⁹²

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 evozieren. 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

Kreisen vorgenommen werden“ konnte (*Fohrer*, Buch, 71), ist nur partiell berechtigt, denn ein gewisser Anklang der beiden Namensformen ist auch im Hebräischen gegeben. Für die Variation von יֹבָב 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.

91 Vgl. zu diesem Text *Knauf*, ZAW 1985, 245–253.

92 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.

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“).⁹³ 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. 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 Hiobuchs 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“⁹⁴ 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 alttestamentlicher 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

93 Zur näheren Interpretation und Einordnung vgl. *Reed*, JBL 2001.

94 *Carr*, *Tablet*. Vgl. auch *van der Toorn*, *Scribal Culture*.

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.⁹⁵

Die folgenden Überlegungen werden 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^a 27,11).⁹⁶

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

95 *Hoffman* (Creation, 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.

96 Vgl. dazu im Gefolge von *Barton* (Oracles): *Schmid*, Literaturgeschichte, 212–215.

Wahrscheinlichkeitsurteilen sein Bewenden haben müssen.

2. Schriftdiskussion im Hiobbuch

a) Bezugnahmen auf die Tora

Blickt man zunächst auf die Tora,⁹⁷ 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, 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 Junktum von Gerechtigkeit und Heil verpflichtet ist, wie es der Deuteronomismus vertritt. Gott ist im Hiobbuch vielmehr „Gott“ – wie dies Matitiahu Tsevat⁹⁸ 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*.⁹⁹ Anklänge an die Priesterschrift hat man in der Hiobforschung an

97 Vgl. in thematischer Hinsicht auch die Studie von Rohde, Knecht; dazu aber die Rez. von Witte, ThLZ 2008.

98 HUCA 1966, 73–106, 105.

99 Vgl. zur einleitungswissenschaftlichen Diskussion Koch, VT 1987, 446–467; Pola, Priesterschrift; Otto, ThR 1997, 1–50; Zenger, Art. Priesterschrift, 435–446; ders. u.a., Einleitung,

verschiedenen Orten festgestellt. Michael Fishbane¹⁰⁰ hat besonders die Berührungen zwischen Hi 3¹⁰¹ und Gen 1 hervorgehoben und dabei besonderen Wert auch auf die abfolgerechte Aufnahme von Gen 1 in Hi 3 gelegt.

Hi 3,4: Jener Tag (LXX: Jene Nacht) <i>sei Finsternis</i> (יהי חשך) und Gott oben (ממעל) frage nicht nach ihm.	Gen 1,3: Es <i>sei Licht</i> (יהי אור). 1,7: Gott schied das Wasser ... von dem Wasser über (מעל) der Feste. 1,14: Es sollen Lichter sein ... Tag und Nacht (הלילה) zu scheiden. 1,21: Gott schuf die großen Seetiere (התנינם) ... 1,28: Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen ... 2,1: ... und er ruhte ...
3,6: Jene Nacht (הלילה) ...	
3,8: ... die es verstehen, den Leviatan (לויתן) zu wecken.	
3,11: Warum starb ich nicht im Mutterleib ...	
3,13: ... und hätte Ruhe.	

Ein Vergleich der Texte zeigt aber schnell, dass bis auf die Gegenüberstellung יהי חשך – יהי אור (allerdings bei ungleichen Subjekten), die in der Tat als subversive Rezeption von Gen 1,3 deutbar ist,¹⁰² die Verbindungen zu gering sind, als dass Fishbanes Auslegung insgesamt gefolgt werden könnte.¹⁰³ Aufgrund der Anklänge an Gen 1 erkannte Fishbane in Hi 3 eine Verfluchung der gesamten Schöpfung. Die Argumentation des Textes selbst macht allerdings klar: In Hi 3 geht es um die

156–175; zur Theologie *Lohfink*, Priesterschrift, 183–225; *ders.*, Pentateuch, 213–253; *Knauf*, Exodus, 73–84; *ders.*, Priesterschrift, 101–118.

100 VT 1971, 151–167, 153; *ders.*, Interpretation, 321; vgl. *Pyeon*, Spoken, 89; *Habel*, Book, 104.

101 Vgl. dazu die monographische Darstellung von *Ha*, Frage, die allerdings im Rahmen ihrer Endtextauslegung wenig Sinn für innerbiblische Auslegungsphänomene entwickelt (12f). Ähnlich verfährt *Engljähringer*, Streitgespräch.

102 *Clines*, Job 1–20, 84.

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

Auslöschung (אבד) *des einen Kalendertags* der Geburt Hiobs, für den allein die Aufhebung der Ordnung von Gen 1 gilt.

Hi 3,1–4a: Und Hiob öffnete (פתח) seinen Mund (את פיהו) und verfluchte (ויקלל) den Tag seiner Geburt (את יומו). Und Hiob sprach: Ausgelöscht sei der Tag (יום), da ich geboren wurde (אולד), und die Nacht, die sprach: Empfangen ist ein Knabe. Jener Tag (LXX: Jene Nacht) sei Finsternis (יהי חשך) und Gott oben (ממעל) 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.¹⁰⁴ 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 Hi 3 scheint nun zudem durch den Einbezug weiterer Schriftaussagen vermittelt zu sein. Zunächst ist für den harschen Ton, den der ab Hi 3 rebellische Hiob gegenüber dem duldenden Hiob von Hi 1f. anschlägt, die Überleitung von der Rahmenerzählung zu den Dialogen in Hi 3,1 zu beachten:

Hi 3,1: Und Hiob <i>öffnete</i> (פתח) <i>seinen Mund</i> (את פיהו) und verfluchte (ויקלל) den Tag seiner Geburt (את יומו).	Jes 53,7: Er wurde <i>drangsaliert</i> (נגש) und beugte sich und <i>öffnete</i> <i>seinen Mund nicht</i> (ולא יפתח פיו) wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird,
--	--

¹⁰⁴ Vgl. *Duhm*, Buch, 17. „Hiob wünscht also, dass sein Geburtstag aus dem Jahr verschwinde.“ Vgl. auch das Geburtsmotiv am Beginn der „Babylonischen Theodizee“ I,10 (TUAT III, 147).

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

und wie ein Schaf, das vor seinen
Scherern verstummt, und er *öffnete*
seinen Mund nicht (וְלֹא יִפְתָּח פִּי).
(וְלֹא יִפְתָּח פִּי).

Die Redeeinleitung in Hi 3,1 „und er öffnete seinen Mund“ ist, wie man oft bemerkt hat, keine Floskel. Im Hiobbuch ist sie singulär (vgl. noch 32,20). Sie könnte sich aber als Anspielung an Jes 53,7 aus dem letzten Gottesknechtslied erklären, so dass Hiob in Hi 3 bewusst als Antipode des Gottesknechts erscheint, der ebenso wie Hiob drangsaliert wurde (vgl. נַגֵּשׁ in 53,7 und Hi 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 Rebellen *begründet*. Literarhistorisch gesehen setzt Hi 3,1 jedenfalls den Zusammenschluss von Rahmen und Dialogen entweder schon voraus oder aber stellt ihn erstmals her, Hi 3,1 kann aber kaum Eröffnung der noch selbständigen Dialoge sein, wenn man mit einer solchen Annahme überhaupt rechnen will. Von Hi 1f her ist zu erwarten, dass Hiob auch im Folgenden seinen Mund nicht öffnet, doch Hi 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 Hi 3 scheint weiter durch eine modifizierende Aufnahme von Jer 20,14–18 beeinflusst zu sein.¹⁰⁵ Die thematische und sprachliche Nähe beider Texte lässt jedenfalls eine bewusste Assoziation wahrscheinlicher erscheinen, als

¹⁰⁵ Vgl. dazu *Greenstein*, Jeremiah, 98–110, 102f.

dass beide Passagen einfach gleicherweise topisch geprägt wären.

Hi 3,3: Ausgelöscht sei der *Tag* (יום), da *ich geboren wurde* (אולד), und die Nacht, die sprach: Empfangen ist ein Knabe.¹⁰⁶ Jer 20,14: Verflucht (ארור) sei der *Tag* (היום), an dem *ich geboren wurde* (ילדתי)! der Tag, da mich meine Mutter gebar, er sei nicht gesegnet!

Hi 3,9f.: Es sollen finster werden die Sterne ihrer [sc. jener Nacht] Dämmerung; sie harre auf Licht, und es komme nicht, sie *schaue* (יראה) nie die Wimpern der Morgenröte, weil sie des Mutterschoßes Pforte mir nicht verschloss und nicht verbarg das *Leid* (עמל) vor meinen Augen! Jer 20,18: Warum nur kam ich aus dem Mutterleib, dass ich *Leid* (עמל) und Kummer *schaute* (לראות), dass meine Tage in Schande vergingen?

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

Hi 3,8: Die Verflucher des Tages¹⁰⁷ (אררי יום) sollen sie [sc. die Nacht der Geburt] verwünschen (יקבירו).

Nur in Hi 3,8 und Jer 20,14 lässt sich die Verbindung von „fluchen“ (ארר) und „Tag“ (יום) 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 Hi 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

106 MT: גבר; LXX bietet: ἰδοὺ ἄρσεν, was הנה זכר entspricht und somit eine zusätzliche Verbindung zu Jer 20,15 (זכר) etabliert.

107 Zu Änderungsvorschlägen vgl. die Diskussion bei Clines, Job 1–20, 71; s. auch Greenstein, JBL 2003, 651–666, 654f.

Kalender. Hi 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 kalendarische Ordnung, ist Hiobs Geburtstag einmal daraus eliminiert, bleiben intakt.

Tritt der Hiob von Hi 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.¹⁰⁸ 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 Hi 3 wird ganz am Schluss des Buches noch einmal eine Grundaussage der Priesterschrift aufgenommen, wenn Hiob wie Abraham und Isaak „alt und lebenssatt“ stirbt – Hi 42,17 ist gleich formuliert wie die priesterschriftlichen Sterbenotizen für Abraham und Isaak in Gen 25,8a und 35,29. Dass Hi 42,17 die

¹⁰⁸ Hier lässt sich weiter die Beobachtung anführen, dass in Hi 19,7 innerhalb des Vorwurfs, dass Gott **חמס** „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 Hi 19,7 nur die Meinung Hiobs, und nicht unbedingt des Hiobautors widerspiegelt.

priesterschriftliche Vätergeschichte voraussetzt und nicht umgekehrt, ist aufgrund der teilweisen¹⁰⁹ patriarchenzeitlichen Stilisierung des Hiobbuchs 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).

Hi 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.¹¹⁰ Auch die Opfer der Freunde Hiobs in Hi 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 Hi 42 wird

109 Zur Überblendung von patriarchenzeitlichem und spät-neubabylonischen Setting im Hiobbuch vgl. u. V. a).

110 Vgl. auch die Beobachtungen von *Clines*, HAR 1985, 127–136 und *Brenner*, JSOT 1989, 37–52.

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 22–24.¹¹¹ Auch in Num 23,1f.4.14.29f. werden jeweils sieben Stiere und sieben Widder geopfert.¹¹² 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.

Ähnliches gilt vom *Deuteronomismus*.¹¹³ 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 Hi 1,17 erscheinen explizit die „Chaldäer“ (כַּשְׁדִּים). 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“.¹¹⁴

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

Hi 16,12: Ich lebte ruhig, da zerbrach er mich, packte (אָחַז) mich beim Nacken und zerschmetterte (פָּצַע) mich; er stellte mich zur

111 Vgl. etwa *Duhm*, Buch, 272.

112 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. *Gross*, Bileam, 280f.

113 Zu den Definitionsfragen vgl. *Schmid*, Deuteronomium, 193–211, 195.

114 *Ebach*, Streiten, 19.

Zielscheibe (למטרה) für sich auf, (13) seine Geschosse (רביז) schwirren um mich her; erbarmungslos durchbohrt er meine Nieren (כליותי) 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 (לחזי) zur Zielscheibe (כמטרא) gesetzt, (13) hat die Söhne seines Köchers mir in die Nieren (בכליתי) geschossen.

In Hi 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.¹¹⁵ 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 (אחז) und am Felsen zerschmettert (נפץ)!	Hi 16,12: Ich lebte ruhig, da zerbrach er mich, packte (אחז) mich beim Nacken und zerschmetterte (פצע) mich.
---	---

Immerhin für die Aufnahme von Ps 137,8 in Hi 16,12 lässt sich durch die mutmaßlich exilische Abfassung von Ps 137¹¹⁶ wahrscheinlich machen, dass Hi 16,12 der nehmende und nicht der gebende Part dieser Beziehung ist. Für Klgl 3 ist dies aufgrund der umstrittenen Datierung dieses Kapitels¹¹⁷ so nicht erweisbar, hier

115 Vgl. *Fohrer*, Buch, 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, 384.

116 Vgl. z.B. *Seybold*, Psalmen, 509.

117 Vgl. die Überlegungen bei *Berges*, Klagelieder, 185f.

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, Hi 2,7) berühren sich ganz auffällig¹¹⁸ 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 Vasallenverträgen¹¹⁹ deutlich früher zu datieren sein als die entsprechenden Texte des Hiobbuchs.

Hi 2,7: Da ging der Satan hinweg vom Angesicht Jhwhs und schlug Hiob mit bösem Geschwür von seiner Fußsohle bis zu seinem Scheitel.

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

118 Der Ausdruck ist sonst nicht mehr belegbar, vgl. zum Bezug zu Dtn 28,35 Dion, VT 1984, 213–215; Steymans, Deuteronomium 28, 280f mit Anm. 4. Duhm, Buch, 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.

119 Vgl. Steymans, Deuteronomium 28; ders., Vorlage, 119–141.

(שחין רע מכף רגלו עד קדקדו). *deiner Fußsohle bis zu deinem Scheitel.* (מכף רגלך עד קדקדך).

Auch die Schlusssatzung von Hiobs erster Rede in Hi 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 gleichwohl in solchem Maß vorhanden, dass eine Reminiszenz an Dtn 28 durchaus wahrscheinlich erscheint.¹²⁰

Hi 3,25f.: Denn ich *fürchtete* einen *Schrecken* (פחד פחדתי),¹²¹ 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),¹²² 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* (ובאו עליך).

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

120 Insofern sind die Überlegungen von Katz, HUCA 1958, 377–383 (vgl. dazu auch Fohrer, Buch, 126 Anm. 46; Clines, Job 1–20, 103) zu relativieren.

121 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.

122 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.

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 Hi 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.¹²³

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 Hi 42 von Bedeutung. Damit wird Gott letztlich doch als „gerecht“ dargestellt. Dabei scheint sogar für die *doppelte* Restitution das Gesetzesprinzip von Ex 22,3.8 beachtet zu sein,¹²⁴ das

123 Vgl. Syring, Hiob, 110, sowie oben Anm. 13 zu Hiob 19,7 (חמס).

124 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.

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 Hi 42,7 gleichzeitig deren leitmotivische Aussage, dass *kein Mensch vor Gott gerecht sein könne*, abgewiesen wird. Dieses Bekenntnis zur schöpferbedingten Ungerechtigkeit *aller* Menschen zieht sich von der ersten Freundesrede Hi 4,17 über Hi 15,14 bis hin zur letzten Freundesrede 25,4 durch und bindet diesen Komplex so thematisch zusammen:¹²⁵

Hi 4,17: Ist denn ein Mensch gerecht (יָצִדֵק) vor Gott, vor seinem Schöpfer ein Mann rein (יָטָהַר)?¹²⁶

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

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

Die explizite *Falsifikation* dieser Position der Freunde in Hi 42,7 macht wiederum letztlich klar: Ein Mensch *kann*

Otto, Rechtsbegründungen, 14–22.

125 Vgl. zu den drei Texten Witte, Leiden, 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.

126 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. Budde, Buch, 20; Tur-Sinai, Book, 86; Gordis, Book, 50; Habel, Book, 116; Newsom, Introduction, 317–637, 378.

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.

b) Bezugnahmen auf die Prophetie

Die Berührungen des Hiobbuchs mit der prophetischen Tradition, namentlich mit Jeremia und Deuterocesaja sind schon oft gesehen worden,¹²⁷ zur Sprache kam bereits die Nähe von Hi 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 Unheilsprophetie:¹²⁸ 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“ (חנם 1,9; 2,3; vgl. im Mund Hiobs 9,17)¹²⁹ 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 (חנם) getan habe, spricht der Herr Jhwh.

127 Vgl. etwa *Bardtke*, Züge, 1–10; *Fohrer*, Buch, 42.

128 Vgl. *Whybray*, JSOT 1996, 89–120, 110: „... he was not himself, and was not expected to be, the ‚righteous‘ God of the prophets and Deuteronomists“.

129 Vgl. *Ebach*, Hiob, 319–335.

Es würde wohl zu weit gehen, die Verwendung von חנם 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 Heilsprophetie negiert: Man kann das Hiobbuch nicht nur – wie Crüsemann vorgeschlagen hat – „als die Umkehrung einer Wundergeschichte lesen“,¹³⁰ sondern auch als Umkehrung der perserzeitlichen Heilsprophetie: Gott rettet und bewahrt nicht nur nach dem Gericht, sondern er kann *jederzeit* zerstören und verderben, und zwar wiederum „ohne Grund“ (חנם).

Doch nicht nur der sachliche Gehalt, sondern auch die Institution der Prophetie selbst wird im Hiobbuch kritisch diskutiert. Erkennbar wird dies etwa an Hi 4,12–16.¹³¹ Eliphas ist der erste der Freunde Hiobs, der nach Hiobs Klage das Wort ergreift, und in dieser Freundesrede findet sich in Hi 4,12–16 die ausgestaltetste Beschreibung eines prophetischen Wortempfangs im Alten Testament überhaupt.¹³²

Hi 4,12–16: Aber zu mir stahl sich (יגנב) ein Wort (דבר), und mein Ohr nahm ein Flüstern (שמע) von ihm auf, (13) in beunruhigenden

130 Crüsemann, Hiob, 373–393, 389.

131 Vgl. dazu Harding, BI 2005, 137–166. Greenstein (Extent, 245–262) argumentiert mit beachtlichen Argumenten dafür, dass Hi 4,12–21 ursprünglich die Fortsetzung von Hiobs Klage aus Hi 3 war und erst durch eine Blattvertauschung in der Reihenfolge nach 4,1–11 zu stehen kam. So setzt etwa Eliphas in Hi 15 voraus, dass Hi 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.

132 Aufgrund dieses Wortempfangs gilt Eliphas 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.

Gedanken (שְׁעִיפִים) aus Visionen (חֲזִינֹת), wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt – (14) Schrecken (פַּחַד) kam mir nahe und ein Zittern (רַעֲדָה), alles an meinen Gliedern erschreckte (הִפְחִיד) es: (15) ein Hauch glitt über mein Gesicht, das Haar an meinem Fleisch (בְּשָׂרִי) sträubte sich (סָמַר). (16) Da stand – aber ich erkannte sein Aussehen (מֵרֵאָהוּ) nicht – ein Bild (תַּמְנֵה) vor meinen Augen; es war eine Stille (דַּמְמָה) und eine Stimme (קוֹל) hörte ich.

Mit dieser ausgestalteten Einleitung steht nun allerdings die Trivialität¹³³ der darauf folgenden Botschaft in Form einer rhetorischen Frage in einer gewissen Diskrepanz:

Hi 4,17: Ist denn ein Mensch gerecht (יִצְדֵק) vor Gott, vor seinem Schöpfer ein Mann rein (יֵטָהֵר)?

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 (Hi 25,4) – sie ist sozusagen eine Allerweltsaussage, die allerdings – wie wir gesehen haben – in Hi 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 Hi 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 (מִגְנֹבֵי דְבָרַי)!

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 Hi 42,7 noch einmal

133 Vgl. auch *Clines*, Job 1–20, 132.

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).¹³⁴

Darüber hinaus stützen intertextuelle Beobachtungen zum Sprachgebrauch in Hi 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 Hi 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 שִׁמְרָה¹³⁵ 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.

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

Die „beunruhigenden Gedanken“ (שְׁעִיפִים) aus 4,13 kommen nur noch Hi 20,2 vor, dort als Einleitung zur zweiten Rede des Zophar, der auf seine eigenen שְׁעִיפִים

¹³⁴ Zum Subjektvergleich mittels כּ und der damit verbundenen negativen Absetzung der Freunde gegenüber der positiven Wertung Hiobs vgl. Jenni, Präpositionen 2, 31.90–93.

¹³⁵ Vgl. zur Semantik von שִׁמְרָה die Diskussion in HALAT IV, 1460f.

als Quelle seiner Antwort verweist, die gerade nicht spezifisch prophetischen Ursprungs sind. Synonym zu שְׁעִיפִים sind die Belege für שְׂרַעְפִים in Ps 94,19; 139,23,¹³⁶ sie deuten in dieselbe Richtung:

Ps 94,19: Wenn beunruhigende Gedanken (שְׂרַעְפִי) 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 (שְׂרַעְפִי).

Die „Visionen“ (חֲזִינֹת) sind ohnehin ambivalent, sie kehren in Hi 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 (אִימָה) oder Jes 21,3f,¹³⁷ 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 Hi 4,13–15 lediglich in traditionsgeschichtlicher, und nicht in konkret rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht, von Bedeutung sein.

Jes 33,14–16: Die Sünder erschrecken (פָּחַדוּ) in Zion, Zittern (רָעְדָה) ergreift die Ruchlosen: Wer kann denn weilen bei dem verzehrenden Feuer? Wer kann denn weilen bei den ewigen Glutten? (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

136 Vgl. HALAT IV, 1252.1266; s. *Habel*, Book, 127; *Seybold*, Psalmen, 371.

137 Vgl. *Fohrer*, Buch, 143.

des Frommen gegenüber Gott und seinen Gesetzen die Rede, auch dies ist also keine prophetiespezifische Reaktion.

Ps 119,120: Mein Leib (בשרי) sträubt sich (סמר) aus Schrecken vor dir (מפחדך), 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 Eliphas' als Kombination einer Vision V. 16a und einer Audition V. 16b dargestellt. Die Vision stellt eine Gestalt (תמונה) vor Augen, deren Aussehen (מראהו) Eliphas aber nicht erkennen kann (נכר). תמונה bezieht sich im Alten Testament immer auf Gott oder eine Repräsentation Gottes.¹³⁸ Eliphas 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 (ומראה), und nicht in Rätseln, und die Gestalt (תמונה) Jhwhs schaut er (יביט).

Mose als Prophet schlechthin konnte also die תמונה Gottes als Erscheinung (מראה) sehen, demgegenüber sieht Eliphas Gottes תמונה nur undeutlich und seine מראה gar nicht. Nicht nur gegenüber Mose, sondern auch gegenüber Ezechiel ist Eliphas als Prophet deutlich defizient. Ezechiel kann in Ez 1,25f die Erscheinung (מראה) 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 (כמראה) von Saphirstein mit etwas wie einem Thron darauf; und auf dem, was wie ein Thron aussah, war eine Gestalt (כמראה) wie ein Mensch

138 *Clines*, Job 1–20, 131: „Strikingly, תמונה always refers to God or some representation of God“.

anzusehen, oben darauf.

Die den Wortempfang beschließende Beschreibung in V. 16b „es war eine Stille (דממה)¹³⁹ 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 דקה).

Doch ist דממה וקול (Hi 4,16) nicht dasselbe wie קול דממה (1Kön 19,12), in 1Kön 19,12 ist von einer stillen Stimme die Rede, in Hi 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 Hi 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

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

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.¹⁴⁰

Als indirekten Beleg für die Richtigkeit dieser Auslegung kann man ergänzend den Umstand anführen, dass innerhalb der späteren, das Buch nun orthodox interpretierenden Elihureden in Hi 33,14–18 offenbar der Bedarf bestand, diese kritische Darstellung der Prophetie aus Hi 4,12ff zu korrigieren.¹⁴¹

Hi 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 Hi 4.

c) Bezugnahmen auf die Psalmen

Auch die Verbindungen zu den Psalmen sind in der Auslegung des Hiobbuchs schon vielfach gesehen

140 Anders: *Uehlinger*, *Medien*, 139–176, 144f, der die Passage Hi 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.

141 Es handelt sich nicht um ein Missverständnis von Hiob 4,12–16 (so *Fohrer*, *Buch*, 458), sondern um Nachinterpretation.

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 Hi 7,17f.¹⁴⁶ Die Abhängigkeitsrichtung liegt hier wegen der Argumentation im Sinne einer Subversion von Ps 8 in Hi 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* (פקד)?
 (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 (גדל), dass du auf ihn dein Herz richtest (שית לב)?
 (7,18) dass du ihn *heimsuchst* (פקד) Morgen für Morgen, immerfort ihn prüfst?

Während Ps 8 darüber staunt, dass Gott sich des Menschen überhaupt annimmt und beständig für ihn sorgt, klagt Hiob in Hi 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

142 Vgl. etwa *Jeremias*, Heilstraditionen, 309–320, 313–315.

143 Vgl. *Gese*, Lehre, 74.

144 Vgl. *Westermann*, Aufbau, 27–39.

145 Vgl. dazu *Fohrer*, Buch, 42 Anm. 56; 288; *Fishbane*, Interpretation, 285f.

146 Vgl. ausführlich *Frevel*, Theologie, 244–272.

Doppelbedeutung des Terminus פקד „sich kümmern“ bzw. „heimsuchen“ gespielt.

Die Subversion von Ps 8 in Hi 7 wird bereits durch die Eingangszeile in Hi 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. Hi 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 Hi 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 Hi 7, die hinter der vordergründigen Aufnahme von Ps 8 steht.¹⁴⁷ Schon Hi 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 Hi 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 Hi 7 und Ps 39 feststellen lassen:

¹⁴⁷ Vgl. *Newsom*, Book, 396.

Ps 39,14: *Blicke von mir weg* (הֲשַׁע מִמֶּנִּי), dass ich fröhlich werde, bevor ich weggehe *und nicht mehr bin* (וְאֵינְנִי).

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

Hi 7,19: Wie lange willst du nicht *von mir wegblicken* (תִּשְׁעָה מִמֶּנִּי), nicht von mir ablassen, bis ich meinen Speichel verschluckt habe.

Hi 7,21: Warum vergibst du nicht meine *Vergehen* (פְּשָׁעַי) ... *und ich bin nicht mehr* (וְאֵינְנִי).

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

3. Auswertung

Man sieht so: Das Hiobbuch lässt Texte aus 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.

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 Gottesreden¹⁴⁸ 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 Verkettung der unterschiedlichen Buchteile erschließen, wie sie das vorangehende Kapitel II. zu rekonstruieren versuchte: 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 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

148 S. o. sowie *Greenstein*, *Face/Facing*, 301–317.

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 Himmelsszenen 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.

IV. Hiob als Buch der antiken Literatur: Altorientalische Prägungen und Vernetzungen

1. Vorbemerkungen

Nun ist das Hiobbuch nicht nur ein Buch der Bibel, sondern – wie alle Bücher der Bibel – auch Teil der altorientalischen Literatur. Die thematischen Berührungen des Hiobbuches zu entsprechenden Stücken der mesopotamischen, aber auch ägyptischen Literatur sind vielfach gesehen und beschrieben worden.¹⁴⁹ In aller Regel wird ein Zusammenhang nicht bestritten – die Frage, wie er genauer zu bestimmen ist, wird allerdings zumeist offen gelassen. Handelt es sich um motivliche Aufnahmen? Oder ist das Thema des „leidenden Gerechten“ topisch? Oder ist mit literarischer Bekanntheit und Rezeptionsprozessen zu rechnen?

Das Hiobbuch lässt sich mit einer Reihe von altorientalischen Texten in Verbindung bringen. Am meisten Aufmerksamkeit haben in dieser Hinsicht *Ludlul bēl nēmeqi* (TUAT III/1, 110–135), früher gerne sogar als „babylonischer Hiob“ zitiert,¹⁵⁰ und die *Babylonische Theodizee* (TUAT II/1, 143–157) auf sich gezogen, genannt werden aber auch das sumerische Gedicht „Ein Mann und sein Gott“ (TUAT III/1, 102–108), der altbabylonische Text AO 4462 (TUAT III/1, 135–140), der akkadische Text aus Ugarit R.S. 25.460 (TUAT III/1, 140–143), sowie andere mehr.¹⁵¹

149 Einen ausgezeichneten Überblick vermitteln *Uehlinger*, Hiob-Buch, 99–124 und *Sedlmaier*, Ijob. S. auch *Weinfeld*, Job; *Albertson*, Job; *Sitzler*, Vorwurf; *Laatto*, Theodicy, sowie *Müller*, Hiobproblem, 49–72; *ders.*, Parallelen; *ders.*, Hiobrahmenerzählung; *ders.*, Tun-Ergehens-Zusammenhang; *Preuß*, Antwort; *Lévêque*, Job, 37–51; *Stamm*, Theodizee.

150 *Müller*, Hiobproblem, 51; vgl. *Lambert*, Wisdom Literature, 26f.

151 Vgl. auch die Berührungen zu babylonischen Rechtstexten, die

Darüber hinaus ist neben mesopotamischen auch auf ägyptische Einflüsse verwiesen worden. Besonders die maßgebliche Studie von O. Keel hatte 1978¹⁵² auf die starke Beeinflussung der Gottesreden durch ägyptische Konzeptionen aufmerksam gemacht, wobei dies auffälligerweise für die zweite Gottesrede mit den Gedichten über Behemot und Leviathan sehr viel deutlicher der Fall ist als für die erste, die mit dem Motiv des „Herrn der Tiere“ im Bereich der vorderasiatischen Bildwelt verbleibt.¹⁵³ In jüngerer Zeit sind die Beiträge, die Berührungen zwischen ägyptischen Texten und einzelnen Passagen des Hiobbuchs – Hi 3¹⁵⁴, Hi 31¹⁵⁵ und Hi 38¹⁵⁶ – vermerken, weiter vermehrt worden. Es steht angesichts dessen außer Frage, dass das Hiobbuch auch ägyptische Wissensmaterialien verarbeitet hat. Ob man die „ägyptisierenden“ Passagen des Hiobbuches aber deswegen auf sekundäre Bearbeitungen zurückzuführen hat, ist angesichts der hohen Gelehrsamkeit des Buches – innerhalb derer die *gleichzeitige Aufnahme verschiedener internationaler Wissensmaterialien ohne weiteres erklärbar ist* – kein zwingender Schluss.¹⁵⁷

An dieser Stelle ist es weder sinnvoll noch nötig, diese (möglichen) Parallelen je für sich zu besprechen.¹⁵⁸ Doch die Nähe des Hiobbuchs besonders zu *Ludlul bēl nēmeqi* und der *Babylonischen Theodizee* legen es nahe, nach

Magdelene, Scales, für ihre Deutung des Hiobbuchs nach dem Muster eines Prozesses ausgewertet.

152 Jahwes Entgegnung.

153 *Uehlinger*, Hiob-Buch, 122, nimmt nicht zuletzt aufgrund dieser Verschiebung an, dass die zweite Gottesrede jünger sei. Es ist allerdings auch denkbar, dass die beiden Gottesreden enzyklopädisierend den Kulturräumen entlanggehen.

154 *Blumenthal*, ThLZ 1990.

155 *Kunz*, BZ 2001; *ders.*, Hiob prozessiert.

156 *Schneider*, ThZ 1991, in Ablösung von *von Rad*, Hiob xxxviii.

157 Vgl. o. Anm. 50.

158 Dazu vgl. zuletzt z.B. *Spieckermann*, *Ludlul*; *Uehlinger*, Hiob-Buch.

möglichen Beeinflussungen des Hiobbuchs speziell durch diese Texte zu fragen – auf welcher rezeptionellen Ebene (Inhalte, Strukturen, Formulierungen) auch immer dies dann einzuordnen ist.

2. Die Parallelen zu *Ludlul bēl nēmeqi* und zur *Babylonischen Theodizee*

Die aus vier Tafeln mit ursprünglich wahrscheinlich je 120 Zeilen bestehende Komposition *Ludlul bēl nēmeqi* ist in mehrerer Hinsicht mit dem biblischen Hiobbuch vergleichbar. Zunächst ist das Thema eines in übermäßiges Unglück gestürzten Gerechten zu nennen. Der Beter von *Ludlul bēl nēmeqi*, der nach III,43 den Namen „Šubši-mešre-Šakkan“ trägt,¹⁵⁹ wird von einer Häufung von Schlägen getroffen (I,41–120; III,1–8¹⁶⁰), die seine Stellung, seinen Besitz und seine Gesundheit betreffen, gleichzeitig verweist er – zwar nicht auf seine persönliche Gerechtigkeit und Unschuld,¹⁶¹ aber doch – auf seine religiöse Integrität, namentlich darauf, dass er die kultischen Pflichten gegenüber den Gottheiten nicht vernachlässigt hat (II,1–32). In II,33–48 folgt ein in der Forschung vielbesprochener Passus,¹⁶² innerhalb dessen der Beter Überlegungen dazu anstellt, dass möglicherweise für die Götter ganz andere religiöse Standards gelten könnten als diejenigen, die er selbst für richtig hält:

II,33–38: Wüsste ich doch (gewiss), dass hiermit der Gott einverstanden ist/war! Was einem selbst gut erscheint, könnte für den Gott ein Frevel (gewesen) sein; was dem eigenen Sinn sehr schlecht dünkt, könnte dem Gott gut gefallen! Wer kann den

159 TUAT III/1, 111; vgl. *Lambert*, *Wisdom Literature*, 50f; *Sedlmaier*, *Ijob*, 107f mit Anm. 105.

160 Zu den Rückbezügen von III,1–8 auf den Eingangshymnus vgl. *Sedlmaier*, *Ijob*, 110 mit Anm. 111.

161 Vgl. *Spieckermann*, *Ludlul*, 110.112.

162 Vgl. *Spieckermann*, *Ludlul*, 109 Anm. 18 (Lit.).

Willen/die Überlegungen der Gottheiten im Himmel erfahren? Wer begreift den Ratschluss der Anzanunzû¹⁶³? Wo könnten die ‚Wimmelnden‘¹⁶⁴ (d.h. die Menschen) je den Weg des Gottes/der Götter erfahren?¹⁶⁵

Allerdings bildet dieser Abschnitt nicht die abschließende Pointe von *Ludlul bēl nēmeqi*: „Wäre dem Abschnitt II,12–48 in *Ludlul bēl nēmeqi* eine entscheidende Funktion zugebracht gewesen, hätte er nicht kompositionell versteckt werden müssen. Das Versteck verhindert indessen wirksam die vom Inhalt her naheliegende, aber unerwünschte Exponierung, so daß die in III,9–IV,98 berichtete Wendung des Geschicks des Leidenden in traditionellen Bahnen verlaufen kann.“¹⁶⁶

Die Rettung aus seinen Nöten ist für die Dichtung so zentral, dass die Komposition insgesamt mit dem – in I,3f sogleich wiederholten – Lobpreis einsetzen kann: „Ich will preisen den Herrn der Weisheit, den umsich[tigen] Gott; [er] zürnt zur Nachtzeit, verzeiht aber am Tag.“ (I,1f). Die Dichtung steht so unter dem doppelten Zeichen der bereits erfolgten Rettung.

Das Thema unbegreiflichen Leidens verbindet *Ludlul bēl nēmeqi* mit dem Hiobbuch. Allerdings ist sogleich hinzuzufügen, dass das Hiobbuch mit seiner Skepsis gegenüber der Erkennbarkeit Gottes und seines Willens deutlich über das Theodizee-Thema hinausweist. Zu dieser allgemeinen thematischen Disposition tritt mit Blick auf die Vergleichbarkeit zum Hiobbuch namentlich das Motiv der Träume in III,9–47 hinzu, innerhalb derer einige Gestalten erscheinen, die die Heilung des Beters durchführen, der so von den ihn plagenden Dämonen verlassen wird. Das erinnert an die Darstellung von Eliphaz’ Traum in Hi 4,14–17 (vgl. Hi 33,15ff).¹⁶⁷ Eine

163 Gemeint ist Ea/Enki; vgl. die Diskussion bei *Spieckermann, Ludlul*, 111 (mit Verweis auf TUAT III/1, 122).

164 Vgl. zur Übersetzung *Uehlinger*, Hiob-Buch, 142 Anm. 143.

165 Übersetzung nach *Uehlinger*, Hiob-Buch, 142.

166 *Spieckermann, Ludlul*, 112f.

167 *Uehlinger*, Hiob-Buch, 146, vgl. 161 Anm. 183 (zur Frage der

gewisse sachliche Parallele mag man zudem zwischen II,119f und Hi 19,25 („Ich weiß, dass mein Erlöser lebt“)¹⁶⁸ erkennen. Auch das Motiv des Verlusts des gesellschaftlichen Ansehens ist zu nennen (I,78–97; Hi 29,8f; 30,1–15).

Die *Babylonische Theodizee* ist ein Dialog zwischen einem Dulder und einem Freund mit 27 Strophen in akrostichischer Gestaltung, in der der Dulder das erste und das letzte Wort hat. Im Blick auf das Hiobbuch ist vor allem die Dialogform zwischen einem Leidenden und einem Freund, der mit typisierten – und insofern kritisch markierten – theologischen Reflektionen antwortet, auffallend: „Das in der Theodizee inszenierte Wechselgespräch von Klage und Rat unter Gleichrangigen ist m.W. singulär, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die ähnliche, wenn auch komplexe Situation im Hiob-Buch direkt oder indirekt von dieser ihr vorausliegenden Dichtung her inspiriert worden sein könnte.“¹⁶⁹ Ebenfalls auffallend sind die z.T. ausführlichen Redeeinleitungen und Anreden zu Beginn jeder Strophe, die auch ein Gegenstück im Hiobbuch haben.

In Bezug auf die geschilderte Notlage ist die Babylonische Theodizee weniger exzessiv als *Ludlul bēl nēmeqi* und scheint diese eher im Kontext allgemeiner menschlicher, und nicht paradigmatisch überzeichneter Erfahrung bedenken zu wollen. Problemgeschichtlich steht in der Babylonischen Theodizee genauer die Unberechenbarkeit des Kults und das Ausbleiben des „Gewinns“ religiösen Wohlverhaltens (Z.

Möglichkeit akkadischer Lektüre durch Judäer vgl. ebd. Anm. 184); *Spieckermann, Ludlul*, 103–118, 118 mit Anm. 43; *Gray*, *ZAW* 1970, 251–269, 264–269, sowie die Diskussion bei *Müller*, *Hiobproblem*, 67–69. Zu *Ludlul bēl nēmeqi* vgl. *Spieckermann, Ludlul*; *Albertz, Ludlul*.

¹⁶⁸ *Wisdom Literature*, 23.

¹⁶⁹ *Uehlinger*, *Hiob-Buch*, 148.

28f.74.239.251) im Zentrum. Wo keine Erwartungssicherheit bezüglich dieses „Gewinns“ herrscht, marginalisieren sich die Götter selber – das ist die Position des Dulders und er wird darin von seinem Freund eigentümlicherweise bestärkt (Z. 276–286).¹⁷⁰ Die „Babylonische Theodizee“ endet dann allerdings mit einer traditionellen Bitte des Dulders um Restauration durch die Götter und namentlich den König („Hirte“):

Z. 295–297: Möge der Gott, der mich im Stich gelassen hat, einen Helfer stellen! Möge die Göttin, die [mich ...], Erbarmen haben! Der Hirte, Šamaš, hütet die Menschen wie ein Gott.

Der Schluss trifft sich so der Sache nach mit dem aus den Anfangszeichen der Strophen gebildeten Akrostichon:

Ich (bin) Sangil-kinam-ubbib, der Beschwörer, der Gott und König grüßt!¹⁷¹

Auch Einzelzüge – die allerdings vergleichsweise allgemeiner Natur sind – lassen sich benennen, so etwa die Zugehörigkeit des Klägers zur gebildeten Oberschicht,¹⁷² das Motiv der Umkehr in den Mutterleib (I,10f; vgl. Hi 1,21), die Ernährung des Löwens durch Gott (V,50f; vgl. Hi 38,39f), die Unerforschlichkeit des Himmels (VIII,82f; vgl. Hi 38,33), schließlich lässt sich für den Schluss (XXVII, 295f) wiederum auf Hi 19,25 verweisen.

3. Interkulturelle Rezeption

Wie sind nun diese Berührungen zu interpretieren? Wie bereits angedeutet, sind grundsätzlich Aufnahmen aus der altorientalischen Literatur im biblischen Hiobbuch auf unterschiedlichen Ebenen denkbar. *Ludlul bēl nēmeqi* und

¹⁷⁰ *Spieckermann, Ludlul*, 116f.

¹⁷¹ Vgl. o. Anm. 30. Der Name bedeutet „Esangila reinige den Wahrhaftigen!“.

¹⁷² Vgl. *Sedlmaier, Ijob*, 119 mit Anm. 160.

die *Babylonische Theodizee* scheinen ausweislich des Bibliotheksbefundes des 8. und 7. Jh. v.Chr. (Assur, Ninive, Babylon, Sippar usw.) in ihrer Zeit beide als Klassiker gegolten zu haben.¹⁷³ Man darf davon ausgehen, dass beide Texte im altorientalischen Schulbetrieb ihrer Epoche, der inhaltlich in der Regel über die Lektüre solcher Klassiker funktionierte, eine gewisse Rolle gespielt haben und dementsprechend vergleichsweise breit bekannt gewesen sein dürften.¹⁷⁴ Die *Babylonische Theodizee* scheint noch in seleukidischer und sogar parthischer Zeit tradiert worden zu sein.¹⁷⁵ Es ist keineswegs ausgeschlossen, dass diese Texte aufgrund ihres Klassikerstatus' in der Levante, möglicherweise in aramäischer Übersetzung, bekannt waren.

Hat nun das Hiobbuch *Ludlul bēl nēmeqi* sowie die *Babylonische Theodizee* gekannt? Setzt es diese Texte als literarische Größen voraus? Die Forschung ist sich darüber uneinig.¹⁷⁶ Im Wesentlichen müssen zwei Faktoren gegeben sein, damit diese Fragen positiv beantwortet werden könnten. Zum einen muss ein hinreichendes Maß an Gemeinsamkeit zwischen dem rezipierten und dem rezipierenden Text erkennbar sein, zum anderen müssen sich entsprechende „channels of transmission“ wahrscheinlich machen lassen, die einen solchen Rezeptionsprozess ermöglichen können.¹⁷⁷

Was den zweiten Punkt betrifft: Einen gewissen empirischen Anhaltspunkt für die möglichen Rezeptionswege zwischen Levante und Mesopotamien

173 *Lambert*, *Wisdom Literature*, 26.67; *Uehlinger*, *Hiob-Buch*, 138.146; *Sedlmaier*, *Ijob 107* mit Anm. 104; 118 mit Anm. 153.

174 Vgl. dazu insgesamt *Carr*, *Writing*, sowie spezifisch für die Rechtskultur *Otto*, *Körperrechtsverletzungen*, 11–24.

175 *Uehlinger*, *Hiob-Buch*, 146.

176 Vgl. die Diskussion bei *Müller*, *Hiobproblem*, 68f.

177 Vgl. *Tigay*, *Claims*, 250–255, 255.

bildet der Text R.S. 25.460 aus Ugarit,¹⁷⁸ der wahrscheinlich eine Vorlage für *Ludlul bēl nēmeqi* gebildet hat.¹⁷⁹ Damit liegt zwar die umgekehrte Richtung als die für die Aufnahme altorientalischer Paralleltexte im Hiobbuch vor, doch ist so immerhin der – ohnehin wahrscheinliche – Kulturkontakt für solche Stoffe als solcher bezeugt.¹⁸⁰

Schwieriger ist der erste Punkt zu beurteilen. Die genannten Gemeinsamkeiten zwischen *Ludlul bēl nēmeqi* und der Babylonischen Theodizee auf der einen Seite und dem biblischen Hiobbuch auf der anderen Seite sind in ihrer Mehrheit nicht so spezifisch, dass sie als regelrechte literarische Aufnahmen oder Zitate zu interpretieren wären. Gleichwohl sind die Berührungen auch wieder nicht so unspezifisch, dass sie allein aufgrund durch die Aufnahme von topischer Motivik zu erklären wäre. Namentlich die dialogische Gestaltung der Babylonischen Theodizee, aber auch die Klagen in *Ludlul bēl nēmeqi* mit ihrem einleitenden und abschließenden Lob auf Marduk erinnern so stark an die literarische Gestaltung des Hiobbuchs, dass dafür eine Erklärung zu suchen ist: „*Ludlul* und par. entsprechen also mehr der Struktur Klagen Hiobs – Antwort Gottes (Hi 3; 29–31; 38ff.), während die Theodizee eigentlich nur eine Parallele zu dem Streitgespräch Hiob – Freunde ist (Hi 4–27). Man könnte daher fragen, ob die Hiobdichtung nicht eine bewußte Kombination beider mesopotamischer Traditionslinien ist.“¹⁸¹

178 TUAT III, 140–143 („Klage eines Dulders mit Gebet an Marduk“).

179 TUAT III, 140f (W. von Soden).

180 Vgl. zur Frage *Rothenbusch*, Rechtssammlung, 481–486; *van der Toorn*, ZDPV 2000; *Horowitz u.a.*, JAOS 2002; Schmid, Literaturgeschichte, 52f; vgl. auch *Morrow*, BiOr 2005; zu den Medien *Uehlinger*, Medien, und insgesamt *Frevel*, Medien.

181 *Albertz*, Hintergrund, 107–134, 110 Anm. 12; vgl. auch *Müller*, Parallelen, 400–419, 416.

Das biblische Hiobbuch ist also vielleicht in Kenntnis seiner babylonischen Paralleltexte geschrieben worden, auch wenn diese bei der Abfassung des Hiobbuchs nicht literarisch vorgelegen haben mögen oder müssen. Denn dieser Umstand lässt sich nicht belegen, er ist aber angesichts des altorientalischen Schreiberwesens auch eher unwahrscheinlich. Die Klassiker wurden zwar studiert, aber ihre Form und ihr Inhalt floss als Bildungsgehalt in neue Werke ein – und nicht als kopierte Vorlagen.

4. Auswertung

In seinem altorientalischen Kontext gesehen, erscheint das Hiobbuch in eigentümlich doppelter Weise: Zum einen sind die Verbindungen zu parallelen Texten – thematisch, sprachlich und strukturell – nicht zu leugnen, so dass man verleitet sein könnte, im Hiobbuch das „altorientalistischste“ unter den biblischen Büchern zu sehen.¹⁸² Auf der anderen Seite steht das Hiobbuch doch als eine Größe für sich da. In dieser Hinsicht ist es vielleicht nachgerade ein Modellfall biblischer Literatur, deren Eigenart ja oft nur im Modell der Rezeption traditioneller, aber im Einzelnen oft nicht mehr sicher rekonstruierbarer Bestände angemessen beschrieben werden kann.¹⁸³ Insofern wird man vermutlich nicht viel über Clines' Urteil hinauskommen können: „The Hebrew tale of Job – which we may suppose to have existed before the book came into being – may be indebted to such texts [sc. die genannten altorientalischen Paralleltexte], or at least to the traditional story material which they themselves draw upon, but the Book of Job itself seems to be a fresh and independent creation. The other Near Eastern

182 Vgl. *Uehlinger*, Hiob-Buch, 99.

183 Vgl. *Schmid*, Literaturgeschichte.

texts do, however, remind us that the issues raised by the Book of Job were not unique to Israel.”¹⁸⁴

184 *Clines*, WBC 17, lx.

V. Der zeit- und sozialgeschichtliche Entstehungshintergrund des Hiobbuches

Von wem, wann und wo ist das Hiobbuch geschrieben worden? Die wohl kürzeste Antwort auf diese Frage gibt F. Horst in seinem Hiobkommentar: „Wir wissen nicht, wer das sich vom Herzen schrieb, und wo und wann (wohl in der Perserzeit) er das tat“.¹⁸⁵ Erschwerend ließe sich hinzufügen, dass die Mehrheitsmeinung der Exegese davon ausgeht, dass nicht eine, sondern mehrere Personen aus unterschiedlichen Zeiten hinter der Abfassung des Hiobbuchs stehen.

Nun ist Zurückhaltung im Urteil aber nur eine unter mehreren Tugenden im historischen Arbeiten. Ebenso wichtig ist es im historischen Geschäft, begründete Rekonstruktionen vorzunehmen. Das Hiobbuch scheint zwar in der Tat kaum unmittelbar transparent auf seine Abfasser und deren soziale und historische Kontexte zu sein. Doch mit einigen Eingrenzungen und Beobachtungen ist über das bloße *non liquet* von F. Horst hinauszukommen.

Die nachfolgenden Überlegungen werden sich dabei auf die „proto“-Endgestalt des Hiobbuchs, das Rahmen und Dialoge umfasst hat, konzentrieren. Sie wurde wohl mindestens noch um Stücke wie Hi 28 und die Elihu-Reden erweitert,¹⁸⁶ doch sein entscheidendes theologisches Gepräge verdankt das Hiobbuch der

185 Vgl. Horst, Hiob, xii. Vgl. auch Newsom, CRB 1993, 87–118, 95: „As everyone knows, the book of Job is extremely difficult to place in a concrete historical context. Its own relation to history is cloaked by the nature of the work itself.“

186 Weinberg (Trans 1998, 149–166) vermutet hinter Elihu den Autor des Buches, viel wahrscheinlicher handelt es sich aber bei dem Verfasser von Gen 32–37 eher um den ersten orthodoxen Kommentator (vgl. Knauf, WO 1988, 65–83; ders./Guillaume, Job, 501–510; s. auch Illman, Theodicy, 308).

Verbindung von Rahmen und Dialogen – wie auch immer man diese Verbindung diachron entstanden sieht.¹⁸⁷

Es sind unterschiedliche Wege denkbar, sich der hier verfolgten Fragestellung zu nähern. Man kann zum einen versuchen, aufgrund von nebensächlichen Einzelaussagen, die bestimmte institutionelle oder politische Gegebenheiten erkennen lassen, auf den historischen und sozialen Hintergrund eines Textes zu schließen. Zum anderen sind aber auch konzeptionelle und theologische Beobachtungen hierfür auszuwerten. Beides soll im Folgenden unternommen werden.

1. Geographische und historische Eingrenzungen

Sucht man Hinweise auf Ort, Zeit- und Sozialgeschichte seiner Abfassung im Hiobbuch, so sind bewusst gesetzte Elemente des fiktiven Lokalkolorits seines Schauplatzes einerseits und unbewusst eingeflossene Elemente seines tatsächlichen Hintergrunds voneinander zu unterscheiden.¹⁸⁸ Die Welt, in der das Hiobbuch *spielt*, muss keineswegs unmittelbar auf seine Abfassungszeit und seinen Abfassungsort hindeuten. Auch in der Antike konnte man historische oder historisierende Erzählungen verfassen. Obwohl das Hiobbuch vergleichsweise arm an Hinweisen auf seinen Schauplatz ist – es will mit Hiob einen *paradigmatischen* Fall vorstellen –, lassen sich doch Hinweise auf seinen Schauplatz ausfindig machen, die allerdings – wohl bewusst – nicht eindeutig sind, sondern auf zwei ineinandergeschobene Perspektiven verweisen.

Die eine weist in die politische Situation des 6. Jh. v.Chr.: „Hiobs fiktive Heimat ist Nordwest-Arabien zur Zeit Nabonids, wie es sich einem Palästinenser der Perserzeit

187 Vgl. die Diskussion o. I. b).

188 Vgl. hierzu v.a. *Knauf*, BN 1983, 26–28; *ders.*, WO 1988; *ders.*, BiKi 2004, 64–67; s. auch *Hamilton*, JSOT 2007, 72–74.

darstellte“.¹⁸⁹ Darauf deuten beabsichtigte¹⁹⁰ Sprachspiele mit dem Arabischen (vgl. 3,14; 6,18; 11,12; 19,19; 21,23¹⁹¹) samt einiger arabischer Lexeme (6,4.17; 8,2,¹⁹²) die Vertrautheit mit arabischen Realien¹⁹³ wie Lehmhäusern ohne Steinfundamente (4,19.21), der Bestattungsform eines Steinhauens (8,17), Felsinschriften als Rechtsdokumenten (19,23f,¹⁹⁴ vgl. 21,29), oder – innerhalb des Nachtrags Hi 28 – Goldbergbau (28,6). Zudem wird durch die Herkunft der drei Freunde Hiobs die ganze arabische Halbinsel in das Geschehen einbezogen: *Šuah* weist auf den mittleren Euphrat im Nordosten,¹⁹⁵ die Oase *Tema* liegt im

189 *Knauf*, WO 1988, 68; vgl. auch *Schmitt*, ZDPV 1985, 56–63, 56: „Es gibt eine, und nur eine Situation, in der Einfälle der Sabäer (1,15) und der Chaldäer (1,17) den gleichen Raum treffen konnten; das war die Zeit Nabonids und der Raum von Dedan (*al-'Ula*) in Nordwestarabien, wo in der weiteren Umgebung in der Tat ein Stamm 'd durch eine leider nicht näher zu datierende safaitische Inschrift belegt ist.“ Die Inschrift ist zugänglich bei *Knauf*, BN 1983, 29.

190 *Kugel*, *How to Read*, 641, bemerkt richtig: „The language [sc. of the book] is, to put it impolitely, phony baloney, a language no real person ever spoke. The reason is that, while the book is written basically in Hebrew, the author has stuffed it with loan words from Aramaic, Akkadian, and other foreign tongues. This was done in attempt to give the work a foreign flavor.“

191 WO 1988, 70f. Möglichweise ist auch daran zu denken, dass die Herkunft Hiobs aus „Uz“ mit arab. 'Aud „Wechsel, Wechsel der Zeit“ zusammenhängt.

192 BiKi 2004, 65. Vgl. weiter *Guillaume*, *Background*, 106–127, dessen Urteil zum arabischen Hintergrund von Hi aber überzogen ist. Zur älteren Forschungsgeschichte bezüglich einer Herkunft des Hiobbuches aus dem Arabischen vgl. die Hinweise bei *Müller*, *Hiobproblem*, 25, zu arabischen Adaptionen des Hiobstoffes ebd., 26–31.

193 Vgl. *Knauf*, WO 1988, 70f; *ders.*, BiKi 2004, 64f.

194 *Fohrer*, *Buch*, 317, denkt an die Behistun-Inschrift als Vorbild.

195 *Knauf*, BN 1983, 25 Anm. 2 mit Verweis auf *Parpola*, *Toponyms*, 316.

Nordwesten¹⁹⁶ und *Na'ama*¹⁹⁷ deutet in den Süden. Der Grund für diese Lokalisierung der Handlung des Hiobbuchs dürfte in einer theologischen Grundentscheidung des Buches liegen, die der Stabilität der Welt, wie sie etwa die Priesterschrift im Pentateuch betont, eine fundamentale Skepsis entgegenbringt. Entsprechend scheint das Hiobbuch in der Nabonidzeit zu spielen und geographisch mit dem politisch wechselvollen Geschick des nordwestarabischen Raums der damaligen Zeit verbunden worden zu sein.¹⁹⁸

Die andere Perspektive reichert dieses Setting des Hiobbuchs inhaltlich mit Zügen der Patriarchenzeit an, was dem Buch in der Peschitta die Stellung zwischen Deuteronomium und Josua eingetragen hat: Hiob ist ein wohlhabender Scheich, entsprechend den Erzvätern in der Genesis, und seine Lebenszeit deutlich über 140 Jahren (vgl. Hi 42,16) gemahnt an die vergleichbaren Lebensspannen der Erzväter Abraham (Gen 25,7f: 175 Jahre), Isaak (Gen 35,28f: 180 Jahre) und Jakob (Gen 47,28: 147 Jahre). Auch die sonst unbekannte Währung „Qesitah“ (Hi 42,11) weist in die literarische Welt der Vätergeschichte der Genesis (Gen 33,19).¹⁹⁹

Man wird in dieser doppelten lebensweltlichen Verortung des Hiobbuchs keinen sachlichen Konflikt erblicken dürfen. Vielmehr scheinen hier zwei erzählerische Epochen ineinander geblendet worden zu sein. Die Nabonidzeit steht für die Erfahrung politischer Instabilität, ihre Ausgestaltung in patriarchenzeitlichen Farben weist einerseits auf die paradigmatische Qualität des Hiobbuchs hin, andererseits kann das Hiobbuch in

196 Vgl. ABD VI, 346–348; NBL III, 799; *Knauf*, BiKi 2004, 65 Anm. 11.

197 Vgl. NBL III, 1224; *Knauf*, BN 1983, 25 Anm. 5; *ders.*, BiKi 2004, 65 Anm. 11.

198 *Knauf*, WO 1988, 69, weist auf den Untergang Edoms und die Geschichte Dedans hin. Vgl. auch *Day*, Job, 392–399.

199 Vgl. sonst nur noch Jos 24,32 (HALAT III, 1073).

dieser Zeichnung auch ein kritisches Licht auf den Überlieferungsblock der Vätererzählung der Genesis werfen: Die dort gegebenen göttlichen Garantien für Bestand und Besitz Israels werden so als potentiell gefährdet interpretiert.

Dass die Hinweise in die Nabonidzeit *nur* auf die fiktive Heimat Hiobs und nicht *gleichzeitig auch* auf die reale Heimat seines Autors²⁰⁰ deuten, dürfte aufgrund einiger „„schiefer“ Arabismen“,²⁰¹ vor allem aber aufgrund der intimen Kenntnis der alttestamentlichen Literatur²⁰² durch das Hiobbuch hinreichend deutlich sein: Das Hiobbuch kann kaum an einem anderen Ort als in Jerusalem entstanden sein.²⁰³ Es gibt deutliche Hinweise darauf, dass die Bücher des Alten Testaments noch in der Perserzeit kaum verbreitet waren und man damit zu rechnen hat, dass sie im wesentlichen am Tempel in Jerusalem überliefert worden sind.²⁰⁴ Die hohe Intertextualität des Hiobbuchs deutet auf eben diesen Entstehungsort. Die genauere innere Organisation des Tempels ist leider kaum erkennbar. Gab es dort eine Tempelschule? Falls ja, wie war sie personell und institutionell mit dem Tempelbetrieb verflochten? Aufgrund der Quellenarmut müssen diese Fragen weitgehend auf sich beruhen bleiben.²⁰⁵

Was seine Entstehungszeit betrifft, so liefert der Entwurf des Schauplatzes in der Nabonidzeit einen *terminus a quo*

200 So Foster, AJSL 1932, 21–45; Müller, Hiobproblem, 25.

201 Knauf, WO 1988, 71. Vgl. z.B. Hi 5,26 *gadiš*/arab. *kadis*, s. Fohrer, Buch, 134.

202 Vgl. o. III.

203 Knauf verweist zudem auf die Unverträglichkeit von Hi 29,6 mit der vorgestellten Szenerie: „Die Kombination von Großherdenhaltung und Olivenanbau ist typisch jüdisch, in Arabien wächst der Ölbaum nicht“ (BiKi 2004, 66).

204 Vgl. die Hinweise bei Schmid, Buchgestalten, 35–43.

205 Vgl. einstweilen Jamieson-Drake, Scribes; Delkurt, VF 1991, 38–71, 43–48; Knauf, producteurs, 49–60; Schmid, Literaturgeschichte, 43–47.

der Zusammenstellung des Buches, der mit linguistischen²⁰⁶ und intertextuellen²⁰⁷ Beobachtungen zur Rahmenerzählung konvergiert. Möglicherweise ist diese politische Umbruchszeit transparent auf eine vergleichbare Situation des Verfassers im Übergang von der persischen zur hellenistischen Zeit.²⁰⁸ Ob sich aus Koh 6,10 ein *terminus ante quem* ergibt, ist nicht ganz deutlich,²⁰⁹ das ist wahrscheinlich erst für die explizite Nennung Hiobs in Sir 49,9 sowie die implizite Auseinandersetzung mit dem Hiobbuch in Sap 12,11–18 gegeben.²¹⁰ Allerdings ist zu Sir 49,9 festzuhalten, dass damit nicht sicher, sondern nur wahrscheinlich auf das Hiobbuch angespielt wird. Pro- und contra-Argumente ergeben sich gleicherweise aus dem unmittelbaren Kontext:

Sir 49,8-10: Ezechiel schaute ein Gesicht und berichtete von den Gestalten des Wagens. (9) Auch schaffte er Erinnerung an Hiob, der a[lles in G]erechtigkeit ausrichtete. (10) Und ferner die zwölf Propheten, es möge ihre Gebeine auf[sprießen aus ihrem] Grab, die Jakob Heilung zuteil werden ließen und ihn halfen durch [hoffnungsvollen Glauben].

Dafür, dass hier das Hiobbuch vorausgesetzt ist, spricht, dass das Väterlob Sir 44–50, wie 49,10 besonders deutlich zeigt, in der Regel biblische Gestalten mit ihren Büchern in eins sieht, deshalb erscheinen die zwölf Propheten entsprechend ihrer Buchrolle zusammen und nicht entsprechend ihrem geschichtlichen Auftreten differenziert. Nachdenklich stimmt hingegen die

206 Hurvitz, HThR 1974, 17–34.

207 Vgl. Weimar, BN 1980, 2–80, 80, der auf die Nähe der Rahmenerzählung zur Priesterschrift hinweist.

208 Vgl. Dell, Book, 166–168.213–217; Witte, Leiden, 220; Spieckermann, Hiob/Hiobbuch, 1778, vgl. auch Lévêque, Job, 79. Wohl etwas zu früh datiert Preuß, Einführung, 103 („5.Jh.[] v.Chr.“).

209 Vgl. Dassmann, Art. Hiob, 367.

210 Vgl. Spieckermann, Hiob/Hiobbuch, 1778.

Nennung Hiobs unmittelbar nach Ezechiel, die den Verdacht nähren könnte, Sir 49,9 denke an die Passage in Ez 14,14 wo Hiob neben Noah und Daniel als exemplarischer Gerechter genannt wird. Vermutlich ist das auch der Fall, man wird darauf aber nicht unbedingt den Schluss ziehen dürfen, Sir 49,9 denke nur und ausschließlich an Ez 14,14 – und nicht auch an das Hiobbuch. Wahrscheinlich war Ez 14,14 tatsächlich der Anlass, Hiob nach Ezechiel einzureihen, ohne dass man daraus auf das Nichtvorliegen des Hiobbuches schließen dürfte. Abweichungen in 11QtgJob und die LXX zum Hiobbuch zeigen jedenfalls die noch lang andauernde Fluidität der Textüberlieferungen.

2. Sozialgeschichtliche Hintergründe

Neben diesen allgemeinen Überlegungen zu Zeit und Ort des Hiobbuches lässt sich weiter fragen, welche sozialen Hintergründe seines Verfassers erkennbar sind. Auch bei dieser Frage ist wiederum zwischen der fiktiven Welt des Buches einerseits und impliziten Hinweisen auf den dahinterstehenden Autor zu unterscheiden. Hiob ist gezeichnet als Latifundienbesitzer, als außerordentlich reicher Privatmann mit hohem sozialen Ansehen (vgl. bes. 29,7–10). Diese Charakterisierung scheint eine Gegenkonzeption zu der alttestamentlichen „Armen“-Theologie²¹¹ zu entwerfen und zu besagen: Auch ein Reicher kann gottesfürchtig und fromm sein, auch ein Reicher kann Gegenstand göttlicher Zuwendung werden. Dass der Hiob-Autor deshalb selbst ein „Großgrundbesitzer“²¹² gewesen sein soll, ist allerdings

211 Vgl. *Levin*, ZThK 1997, 407–436.

212 *Knauf*, WO 1988, 73; *ders./Guillaume*, Job, 506. Vgl. auch *Crüsemann*, Hiob, 373–393: „Man kann also kaum daran zweifeln, daß das Hiobbuch und sein Dichter einer reichen, aristokratischen Schicht des nachexilischen Israel entstam-

wenig plausibel. Damit würde wohl eine zu lineare Beziehung zwischen der Erzählwelt und der Welt des Erzählers postuliert. Vor allem aber ist es schwierig, das Vorhandensein einer umfassenden theologischen Bildung, wie sie das Hiobbuch voraussetzt, bei einem Nichtgelehrten voranzusetzen.

Einleuchtender ist es, ihn als Parteigänger zu interpretieren. Die hohe Gelehrsamkeit des Hiobbuchs in bezug auf israelitische,²¹³ aber auch ägyptische,²¹⁴ mesopotamische²¹⁵ und griechische²¹⁶ Themen und Texte lassen einen schriftgelehrten Professional aus dem Jerusalemer Tempelmilieu wahrscheinlicher erscheinen,²¹⁷ der auch in kosmologischen,²¹⁸ astronomischen,²¹⁹ mythologischen,²²⁰ ikonographischen,²²¹ juristischen,²²² anthropologischen²²³ und zoologischen²²⁴ Belangen informiert war. Auch die Figur des „Satan“ als subalternes Mitglied der himmlischen Ratsversammlung deutet auf einen priesterlichen Hintergrund (vgl. bes.

men“. Vgl. auch *Clines*, Book, 1–20.

213 Vgl. *Mettinger*, Intertextuality, 257–280; *ders.*, JNWSL 1997, 1–19, sowie das Material bei *Driver/Gray*, Commentary, lxviii.

214 Vgl. 8,11f (Papyrus); Rohrkähne (9,26); Ibis (38,36); Behemet und Leviatan (40,15ff), vgl. dazu *Keel/Schroer*, Schöpfung, 198–211; vgl. weiter *Schneider*, ThZ 1991, 108–124, sowie *Humbert*, Recherches, 75–106.

215 Vgl. *Uehlinger*, Hiob-Buch.

216 Vgl. *Treves*, ZAW 1995, 261–272; *de Pury*, Welt und Umwelt der Bibel 2003, 25–27.

217 Vgl. auch *Köhlmoos*, Auge, 365f.

218 Vgl. Hi 38–41.

219 Vgl. Hi 9,9; 38,31 und dazu *Albani*, Siebengestirn, 139–207; *ders.*, Sternbilder, 181–226.

220 Vgl. Hi 15,4.

221 Vgl. *Keel*, Entgegnung.

222 Vgl. z.B. die differenzierte Terminologie in Hi 9,11–16; s. außerdem *Greenstein*, Understanding, 241–258.

223 Vgl. Hi 10,8–11.

224 Vgl. Hi 38–41 und dazu *Keel/Schroer*, Schöpfung, 200–211.

Sach 3,1ff; 1Chr 21,1).²²⁵ Schließlich kann man auf die Argumentation Bildads in Hi 8,8–10 anführen, in der er sich auf die Väter beruft und die Institution eines ausgeprägten Traditionswesens vorauszusetzen scheint:

Denn frage doch die, welche vor dir gewesen sind, und ‚achte auf das‘/stelle das fest, was die Väter erforscht haben. Denn von gestern sind wir und wissen nichts, ein Schatten sind unsere Tage auf der Erde. Werden sie dich nicht lehren, es dir sagen und Reden hervorholen aus ihrem Herzen?

Doch steht dem nicht die radikale „Theologie“ des Hiobbuchs – und zwar gerade als Resultat der Kombination von Rahmen und Dialogen – entgegen, die sich außerordentlich kritisch zu den beobachtbaren literarischen Traditionen des nachexilischen Judentums verhält? So formuliert das Hiobbuch einen Protest gegen das theokratische *ordo*-Konzept der *Priesterschrift*, das zu den elementaren theologischen Beständen damaligen priesterlichen Denkens zu zählen ist.²²⁶ Die Welt Hiobs ist gegen die *Priesterschrift* nicht so stabil, dass nicht auch ein vollkommen Gerechter in ein vollkommenes Desaster stürzen könnte. Damit wird auch gleichzeitig scharf Position gegen den *Deuteronomismus* ergriffen: Gerechtigkeit bewahrt keineswegs mit letzter Sicherheit vor Unheil. Gegenüber der *nachexilischen Heilsprophetie* beharrt das Hiobbuch darauf, dass Gott nicht nur rettet und bewahrt, sondern auch zerstört und verdirbt – und zwar scheinbar ohne Grund. Intertextuell besonders auffällig ausgestaltet ist die Zurückweisung der *Psalmen-Theologie* der „Heilsgegenwart“.²²⁷ Die deutlichsten Beispiele sind – wie oben gezeigt – in der Verarbeitung von Ps 8,5–7 in Hi 7,17f sowie in der von Ps 137,9 in Hi 16,12 zu finden.

225 Vgl. o. Anm. 53.

226 Vgl. in dieser Hinsicht die Beobachtungen von *Fishbane*, VT 1971, 151–167.

227 Vgl. *Spieckermann*, Heilsgegenwart.

Diese vielseitigen negativen Positionsbezüge des Hiobbuchs sind sehr auffällig, und die aus ihr aufscheinende „Unorthodoxie“ des Buches machen es schwierig, das Buch am Jerusalemer Tempel entstanden zu sehen. Schwierig, aber nicht unmöglich: Die Theologie des Hiobbuchs ist nicht vollkommen negativ ausgerichtet. Dagegen spricht schon die Restitution Hiobs am Schluss des Buches (42,7.10). Vor allem aber geht es dem Hiobbuch darum, menschliche Projektionen über das Wesen und Handeln Gottes von diesem fernzuhalten. Das Hiobbuch formuliert eine theologische Kritik an – aus seiner Sicht – pseudo-theologischen Konzeptionen im Alten Testament, um so die Gottheit Gottes zu wahren. Wenn die Theologie anfängt, sich Gottes zu bemächtigen, dann – so das Hiobbuch – muss diese Theologie radikal kritisiert werden. So gesehen lässt sich auch das Hiobbuch, jedenfalls als schriftlicher Text, ohne weiteres als am Tempel entstanden und tradiert vorstellen – wie auch immer man seine mündliche Vorgeschichte näher zu bestimmen hat.

3. Zusammenfassende Überlegungen

Nimmt man die vorgetragenen Überlegungen zusammen, so zeigt sich zum einen, dass schriftgelehrte Tätigkeit in persischer und hellenistischer Zeit, wie sie im Hiobbuch beobachtbar ist, wahrscheinlich nur an einem Ort denkbar ist, nämlich in Jerusalem.²²⁸ Gleichzeitig wird gerade aufgrund des Hiobbuchs deutlich, dass dieses gelehrte Milieu in Jerusalem außerordentlich heterogen war und die verschiedensten theologischen Positionen umgriffen haben mag. Die Überschaubarkeit dieses Milieus dürfte auch der Grund für den intensiven Austausch zwischen den verschiedenen theologischen Positionen, wie ihn exemplarisch das Hiobbuch, aber

228 Vgl. *Schmid*, Schreiber/Schreiberausbildung.

auch das weitere Alte Testament dokumentiert, verantwortlich sein.

Was die Frage einer genauen Datierung betrifft, so ist festzuhalten: Eine solche ist nicht möglich – was mit der paradigmatischen Ausrichtung des Buches selbst zusammenhängt. Mehr als eine Eingrenzung lässt sich kaum geben: Das fiktive Setting des Buches setzt die Nabonidzeit voraus, seine Texte rezipieren – hält man sich an einigermaßen datierbare alttestamentliche Passagen – die Priesterschrift, das Qoheletbuch bietet keine sicheren *terminus ante quem*. Die im Hiobbuch literarisch entwickelte Situation politischer Unstabilität hat ein gewisses reales Gegenstück am Ende des 4.Jh. v.Chr., doch es wäre ein vermessen Argument zu behaupten, dass politische Unstabilitäten nur in Zeiten politischer Unstabilität literarisch darstellbar sind.

VI. Aspekte einer historischen Theologie des Hiobbuches

Die Frage nach der „Theologie“ des Hiobbuches zu stellen, ist – wie gleich auszuführen sein wird – nahezu so problematisch, wie sie nicht zu stellen. Damit die nachfolgende Darstellung nicht in das Uferlose führt, setzt sie einen gewissen Akzent auf das, was man als eine „historische Theologie“ des Hiobbuches bezeichnen mag. Gemeint ist damit ein Umreißen der theologischen Positionen, die das Hiobbuch in seinem alttestamentlichen Entstehungskontext bezogen hat. Es werden sich jedoch in den Abschnitten e) („Die Theologie des Hiobbuches im Rahmen alttestamentlicher Theologie“) und f) („Ein biblisch-theologischer Ausblick“) auch einige Überlegungen anschließen, die über die historisch-alttestamentlichen Rahmenbedingungen hinausgehen.

1. Theologie als Thema des Hiobbuches

Ganz zu Beginn dieses Büchleins kam Edward Greenstein mit seiner Grundüberzeugung zum Hiobbuch zu Wort, die ihn dazu geführt hat, das zentrale Anliegen des Hiobbuchs nicht so sehr in bestimmten Themen zu erblicken sei, sondern eher in der Art und Weise, wie über diese Themen zu reden sei.²²⁹ Gibt man ihm recht, so ist – mit Blick auf seine religiöse Thematik – das Hiobbuch als eines der im engeren Sinn „theologischen“ Bücher des Alten Testaments anzusehen. Obwohl sein Thema beinahe standardmäßig im Bereich der „Theodizee“ gesucht wird,²³⁰ liegt es wesentlich näher,

²²⁹ Vgl. o. Anm. 1.

²³⁰ Vgl. dagegen zutreffend *Spieckermann*, *Hiob/Hiobbuch*, 1777: „Angesichts dieses fundamentalen göttlichen Angriffs auf das Gottesverhältnis als Basis guter Weltordnung und menschlicher Existenz ist die Wahrnehmung der Hiobfahung als Frage nach der Theodizee theol.

das Hiobbuch als theologischen Traktat zu bestimmen, der – anhand einer kritischen Reflexion bestehender Positionen im Alten Testament – letztlich über die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit des Redens von Gott nachdenkt.

Es ist allerdings festzuhalten, dass das „Theodizee“-Thema selbstredend im Hiobbuch prominent eingeführt und behandelt wird – *allerdings nur in der ersten Hälfte (Hi 1–31[37]) und auf der Binnenebene seiner Akteure.*²³¹ Der erste Dialog zwischen Gott und dem Satan evoziert die Frage, ob die Frömmigkeit des gerechten Hiob von seinem Wohlstand abhängig sei, oder ob seine Frömmigkeit auch noch Bestand haben werde, wenn der gerechte Hiob nur noch Ungerechtigkeit von seiten Gottes erfahren werde:

„Und Jhwh sprach zum Satan: Hast du auf meinen Diener Hiob geachtet? Auf Erden ist keiner wie er: Er ist schuldlos und aufrecht, er fürchtet Gott und meidet das Böse. Der Satan aber antwortete Jhwh und sprach: Ist Hiob ohne Grund gottesfürchtig? Hast du nicht ihn und sein Haus und alles, was er hat, ringsum beschützt? Das Werk seiner Hände hast du gesegnet, und seine Herden haben sich im Lande ausgebreitet. Doch strecke deine Hand aus und taste seine ganze Habe an – wenn er dich dann nicht ins Angesicht lästert!“ (Hi 1,8–10)

Das Junktum zwischen Frömmigkeit und Wohlergehen wird durch

insuffizient. Ein Gott, der seine eigene Gerechtigkeitsordnung willkürlich sistiert, sprengt jede Frage nach der Billigung von Ungerechtigkeit durch einen Gott, dessen positives Verhältnis zur Gerechtigkeit Voraussetzung der Frage ist.“

²³¹ *Brueggemann* (Theology, 386–393) stellt diesen Aspekt ins Zentrum seiner Hiobauslegung und bemerkt dabei richtig: „The main body of the Book of Job concerns the exchange of Job with friends (3–27, 32–37) and Job’s self-defense (chapters 29–31).“ In der Tat: Sieht man das Thema des Hiobbuchs in der Behandlung der Theodizeefrage, dann konstituieren die Dialoge in Hi 3–37 den „main body“ des Buches. Vgl. auch *Jepsen*, Hiob, 6: „Im Hiob-Dialog ist das Thema: das Problem des Leidens, die Frage nach dem Sinn des Leidens. Diese Frage aber findet nur in Kap. 32–37 eine Antwort“.

den Test in Frage gestellt und entsprechend auch von den Freunden sowie von Hiob selbst bis und mit Hiobs „Reinigungseid“ in Hi 29–31 als das Zentralproblem abgehandelt. Doch spätestens die Gottesreden in Hi 38ff – auf ihre Weise vorbereitend auch schon die Elihureden in Hi 32–37 – verschieben die Diskussionslage. Für die Leser des Buches wird deutlich: Die Frage der Theodizee wird unter der Hand abgelöst durch die Frage nach der Gottheit Gottes und ihrer Erkennbarkeit durch den Menschen. Blickt man von hierher auf den Prolog zurück, so wird deutlich, dass diese Verschiebung einen Anhalt in der Exposition hat: Der Test diene ja nicht dazu, das Theodizeeproblem einer Lösung zuzuführen, sondern die Frage zu klären, wie Hiobs Frömmigkeit zu charakterisieren und von woher sie determiniert ist.

„Positiven“ Theologien wie derjenigen der Priesterschrift, des Deuteronomismus oder der traditionellen Weisheit steht das Hiobbuch skeptisch gegenüber. Sein eigenes „theologisches“ Anliegen ist es, Gott gegenüber den an ihn herangetragenen Interpretationen als „Gott“ zu verstehen.

Allerdings ist – wie bestens bekannt – bezüglich der Anwendung des „Theologie“-Begriffs auf Texte und Bücher des Alten Testaments Vorsicht geboten. Zwar ist es in der gegenwärtigen Exegese mehr und mehr üblich geworden, nachgerade bei allen Büchern und Schriften des Alten Testaments von „Theologie *im* Alten Testament“ zu sprechen,²³² doch ist dies letztlich nicht mehr als eine umfassende Nachwirkung des Vorgehens Gerhard von Rads in seiner epochalen Theologie des Alten Testaments, die sich dem Programm verschrieben hatte, dass die einzig legitime Art der Darstellung einer Theologie des Alten Testaments die Nacherzählung sei.²³³ So imposant dieser Positionsbezug erschien, so problematisch war er aber im Grunde auch: Die „Theologie des Alten Testaments“ wurde aufgelöst in die historisch aufgeklärte Paraphrase der sachlichen Positionen im Alten Testament. Hellsichtig urteilte schon kurz nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Theologie C.A. Keller: „Im Grunde ist v. Rads Buch

232 Vgl. *Smend*, Theologie, 104–117; *Gerstenberger*, Theologien; *Kratz*, Theologie, 310–326; *Oeming* u.a., Theologie.

233 Theologie I, 126. Vgl. die vorauslaufenden methodischen Überlegungen in *von Rad*, ThLZ 1943, 225–234; *ders.*, Vorarbeiten, 11–34.

keine Theologie, sondern eine Einleitung.“²³⁴

Legt man strengere Maßstäbe an den Theologiebegriff, als dies im Gefolge von Rads geschah, dann wird man eher mit Norbert Lohfink urteilen: „Die Textsorte ‚Theologische Abhandlung‘ ist erst später [sc. als das Alte Testament] und in anderen Kulturzusammenhängen entstanden. Die alttestamentlichen Texte gehören ihr gattungsmäßig *nicht* an. Daher kommt ‚Theologie‘ in ihnen nur implizit, indirekt oder zugeschnitten zur Sprache.“²³⁵

Diese Einschränkungen im Blick auf das Reden von „Theologie“ treffen strenggenommen natürlich auch auf das Hiobbuch zu. Namentlich seine narrative Einkleidung und die nicht denotativ, sondern im erzählerischen Ablauf vorgetragene „Theologie“ entfernen das Hiobbuch der Sache nach von dem, was sich im christlichen Bereich als „Theologie“ entwickelt hat.²³⁶ Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass – lässt man „implizite Theologie“ als „Theologie“ zu – das Hiobbuch gerade durch seine sachliche Fokussierung auf das Thema des *Redens von Gott* insofern – und unbeschadet aller forschungsgeschichtlicher Schwierigkeiten in Zusammenhang mit der Anwendung des Theologiebegriffs auf das Alte Testament selbst – in einem ganz elementaren Sinn als „theologisch“ gelten kann.

Doch es ist selbstredend weiter auch auf spezifische theologische Topoi hin befragbar; im folgenden sollen drei in exemplarischer Weise herausgegriffen werden: der Monotheismus, die Kosmologie und die Anthropologie des Hiobbuches.

234 Keller, ThZ 1958, 306–309, 308; vgl. aber auch von Rad selbst, Theologie 1, 7: „Charakteristisch für die heutige Situation ist nach meiner Meinung die überraschende Annäherung, ja gegenseitige Überschneidung von Einleitungswissenschaft und biblischer Theologie, die sich in der Forschung der letzten 20 bis 20 Jahre vollzogen hat“.

235 Lohfink, Wissenschaft, 13–47, 15.

236 Vgl. die Skizze von Marksches, Theologie, 11–41.

2. Der Monotheismus des Hiobbuches

Nachdem das Thema des biblischen Monotheismus bis in die achtziger Jahre des letzten Jahrhunderts eher randständig in den Bibelwissenschaften war, hat es sich in den letzten Jahrzehnten zu einem intensiv bearbeiteten Feld entwickelt.²³⁷ Die Diskussionen haben wichtige sachliche und methodische Differenzierungen erbracht, die zeigen, dass zum einen die Monotheismusbegrifflichkeit kritisch von ihren frühaufklärerischen begriffsgeschichtlichen Ursprüngen im englischen Deismus her zu bedenken ist und es zum anderen verschiedene Spielarten monotheistischer Vorstellungen gibt, die je für sich zu charakterisieren sind.

Entsprechend ist es für das Hiobbuch mit den notwendigen Präzisierungen und Erläuterungen möglich, dessen Gottesvorstellung als grundsätzlich monotheistisch zu beschreiben. Dies gilt auch angesichts der vergleichsweise elaborierten Vorstellung göttlicher Wesen, die in den beiden sogenannten „Himmelsszenen“ in Hi 1f entwickelt wird. Gott ist von einem Hofstaat mit

²³⁷ Vgl. *Keel*, Monotheismus; *Lang*, Gott; *ders.*, Probleme, 29–41; *ders.*, Art. Monotheismus, 148–165; *Haag*, Gott; *Görg*, Monotheismus, 59–70; *ders.*, MThZ 1986, 97–115; *Schmuttermayr*, Gott, 349–374; *Hutter*, Monotheismus, 25–39; *Braulik*, Deuteronomium, 257–300; *Weippert*, Synkretismus, 1–24; *de Moor*, Rise; *Smith*, History; *ders.*, Origins; *Wacker/Zenger*, Gott; *Keel/Uehlinger*, Göttinnen; *Dietrich/Klopfenstein*, Gott; *Schmidt*, Art. Monotheismus II., 237–248; *ders.*, ThLZ 1997, 1081–1092; *Frevel*, Aschera; *Stolz*, Einführung; *Edelman*, Triumph; *Loretz*, Einzigkeit; *Gnuse*, Gods; *Köckert*, BThZ 1998, 137–175; *Beck*, Elia; *Pakkala*, Monolatry; *Propp*, UF 1999, 537–575; *Albani*, Gott; *Maier*, BiKi 2000, 140–146; *Becking* u.a., God; *Zevit*, Religions; *Dietrich/Luz*, Universalität, 369–411; *van Oorschot/Krebernik*, Polytheismus; *Oeming/Schmid*, Gott; *Albertz*, Jahwe, 359–382; *Kratz/Spieckermann*, Götterbilder 1; *Kratz/Spieckermann*, Götterbilder 2; *Lemaire*, Monotheism.

„Göttersöhnen“ umgeben, in dem auch „der Satan“ verkehrt. Doch es ist unverkennbar, dass Gott im Hiobbuch die allein souveräne Macht ist, der sich auch „der Satan“ bedingungslos fügen und unterordnen muss. Der Anstoß zu Hiobs Test geht von Gott selbst aus, und jede der Maßnahmen des Satans wird eigens von Gott autorisiert.

Die „Angelologie“ des Hiobprologs hängt theologiegeschichtlich mit der monotheistischen Grundausrichtung des Buches zusammen: Je weiter Gott sich von der Welt im Zuge der Etablierung monotheistischer Denkweisen entfernt, desto größer wird das Bedürfnis, diese Distanz mit der Einführung von Zwischenwesen zu überbrücken.²³⁸ Allerdings achtet das Hiobbuch peinlichst genau darauf, dass diese Zwischenwesen in dieser Beziehung funktionslos bleiben: Sie vermitteln nicht zwischen Gott und den Menschen, sondern sie stehen ganz auf der Seite Gottes, dem sie gewissermaßen als Handlanger dienen.

Von strukturellen Bestimmungen des biblischen Monotheismus her gesehen, die dessen Etablierung mit der Ablösung der traditionellen Leitdifferenz der altisraelitischen Religion von „Kosmos“ und „Chaos“ zu der neuen Leitdifferenz „Gott“ und „Welt“ einhergehen sehen,²³⁹ fällt am Hiobbuch die vergleichsweise starke Betonung der inneren und eigenen Dynamik der Schöpfung auf. Die Relation zwischen Schöpfer und Schöpfung besteht nach dem Hiobbuch nicht in der totalen Determination der Schöpfung, die vielmehr einen gewissen Freiraum aufweist. Ja, Gott selber sorgt dafür, dass auch „chaotische“ Elemente im Rahmen seiner Schöpfung ihren Platz behalten können. Man vergleiche

238 Vgl. Koch, Monotheismus, 565–581.

239 Vgl. dazu grundlegend Stolz, Unterscheidungen, 11–24; ders., Grundzüge, 234–236; ders., Weltbilder, 13–15; exemplarisch Schmid, Leben, 154–164; ders., Himmels-gott, 111–148.

nur etwa das Motiv der Ernährung der Löwen in Hi 38,39f²⁴⁰:

Erjagst du Beute für die Löwin,
stillst du die Gier der jungen Löwen,
wenn sie kauern in den Höhlen,
im Dickicht auf der Lauer liegen?

Gottes Schaffen ist also keineswegs durchgängig als Ordnungsschaffen, als Bewahrung des Kosmos zu interpretieren, sondern Gott versteht sich als Schöpfer dergestalt, dass die Schöpfung über eine gewisse innere Freiheit verfügt, die zwar von Gott reguliert, aber nicht eliminiert wird.

Monotheismus muss also nicht gleichbedeutend sein mit dem theologischen Programm einer vollständigen Abhängigkeit der Schöpfung von ihrem Schöpfer. Das Hiobbuch weist vielmehr eine Alternative vor, in der das Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung als eines gedacht wird, das deren Eigendynamik ihren Raum belässt.

3. Die Kosmologie des Hiobbuches

Monotheistische Konzeptionen mit ihrer Leitdifferenz, die grundlegend zwischen „Gott“ und „Welt“ unterscheidet, zeichnen sich oft durch eine eigentümliche Kosmologie aus, namentlich was die Frage der Lokalität Gottes betrifft: Gott ist vorstellungsmäßig nicht mit der Welt verbindbar, er befindet sich „außerhalb“.²⁴¹ Dies scheint auch für das Hiobbuch zu gelten. So spricht man zwar in Hi 1f gerne von den sogenannten „Himmels“-Szenen, doch wird nie gesagt, dass sich diese Szenen

240 Übersetzung nach der neuen Zürcher Bibel (2007). Vgl. *Oeming*, Löwin, 147–163; *Baltzer/Krüger*, Erfahrung, 27–37, 35.

241 Vgl. *Schmid*, Himmelsgott, 131–136.

tatsächlich im „Himmel“ abspielen.²⁴² Vor allem die Theologie des Hiobbuchs lässt auf eine gegenüber „Himmel und Erde“ dezidiert diskontinuierliche Gotteskonzeption schließen: Gott wohnt nicht im „Himmel“, er füllt auch nicht die „Erde“, sondern er steht „Himmel und Erde“ gegenüber. Wer oder was Gott ist, das bleibt dem Hiobbuch gemäß menschlichem Denken und Erkennen grundsätzlich entzogen. Es gibt keine *analogia entis* zwischen der Welt und Gott. Deshalb ist Gott für das Hiobbuch anders als die Welt, auch anders als der Himmel, so dass die Vorstellung ausgeschlossen ist, dass er dort wohnen oder thronen könnte.

Zwar könnten einige der „Himmel“-Belege des Hiobbuchs²⁴³ durchaus an die Vorstellung denken lassen, dass Gott über dem „Himmel“ wohnt (vgl. etwa 22,14 u.ö.) und von dorthier auf die Erde einwirkt, doch lassen sie insofern keinen (jedenfalls keinen unmittelbaren) Rückschluss auf die kosmologisch-theologische Konzeption des Verfassers zu, als sie allesamt im Munde von Akteuren *innerhalb* der Erzählung begegnen.²⁴⁴ Einzig die Belege in den Gottesreden (38,29.33.37; 41,3²⁴⁵) nehmen eine gewisse Sonderstellung ein, gerade sie lassen aber keine Verortung der Wohnstatt Gottes im Himmel erkennen. Vor diesem Hintergrund erscheint die Bestimmung der Antwort Gottes an Hiob aus dem „Sturm“ (מִן הַסְעָרָה [sic] Hi 38,1) als eigens sinntragend: Im Hiobbuch öffnet sich für den Vorgang der Gottesreden gerade nicht der Himmel, wie man nicht zuletzt aufgrund der entsprechenden Aussagen Hiobs und der Freunde erwarten könnte.

242 Vgl. Schmid, Himmels-gott, 136–138.

243 1,16; 2,12; 9,8; 11,8; 12,7; 14,12; 15,15; 16,19; 20,6; 20,27; 22,12.14; 26,11.13; 28,21.24; 35,5; 37,3; 38,29.33.37; 41,3.

244 Einzige Ausnahme ist 2,12: Die Freunde Hiobs streuen Asche auf ihr Haupt „gen Himmel“ (הַשָּׁמַיִם).

245 Hi 41,3 mag zwar an eine Oben-unten-Relation denken lassen („Mir gehört alles, was unter dem Himmel ist“ (תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם לִי הוּא), doch dient die Bestimmung des תַּחַת hier nur zur Determination des irdischen Bereichs (wie in Qoh) und kann nicht im Sinne einer Extrapolation zur Bestimmung der Wohnstatt Gottes „über dem Himmel“ interpretiert werden.

4. Die Anthropologie des Hiobbuches

Der fundamentalen Entkoppelung von „Gott“ und „Welt“ im Hiobbuch im Bereich seiner „Gotteslehre“ und „Kosmologie“ entspricht die Betonung einer relativen Freiheit des Menschen innerhalb seiner „Anthropologie“.²⁴⁶ Obwohl das Hiobbuch bisweilen als Dokument einer Position ausgelegt worden ist, die von der totalen Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer ausgehe und die göttliche Macht ganz vor das menschliche Recht stelle, so ist doch deutlich, dass die göttliche Übermacht über seine Schöpfung im Hiobbuch nicht deterministisch gedacht ist: Mensch und Tier leben innerhalb einer Welt, die über eine gewisse Eigendynamik verfügt, die ihrerseits allerdings nicht als „Freiraum“ von göttlicher Macht, sondern als von Gott selbst gewollter und eingerichteter Eigenschaft gesehen ist. Vor allem die Gottesreden lassen solche Perspektiven erkennen.

Für das Hiobbuch wird man in dieser Hinsicht zwischen Regel und Ausnahme zu unterscheiden: Für den Regelfall gilt, dass der Mensch kein Spielball göttlicher Entscheidungsgewalt ist, sondern sich im Ordnungsrahmen der von Gott geschaffenen und regulierten Welt bewegen kann – und darin Lebensförderung, aber auch Gefährdungen erfahren kann. Dieser Regelfall schließt aber die – grundsätzlich denkbare und im Fall Hiob explizit thematisierte – Ausnahme nicht aus, sondern ein, dass Gott eine unmittelbare und vollständige Verfügungsgewalt über seine Geschöpfe ausüben kann, wenn er das will. An dieser Ausnahme wird deutlich, dass der Regelfall relativer Freiheit des Menschen in der Schöpfung nicht so verstanden werden darf, dass dadurch ein Mindermaß an göttlicher Souveränität impliziert wäre. Für das Hiobbuch

²⁴⁶ Vgl. *Remus*, Menschenbildvorstellungen.

gilt zwar, dass „auf der Ebene des individuellen Geschicks die generelle Plausibilität guter Schöpfungsordnung nicht zu begründen ist.“²⁴⁷ Umgekehrt aber besteht diese gute Schöpfungsordnung fraglos, wie die Gottesreden *ad oculos* demonstrieren. In anthropologischer Hinsicht weiter bemerkenswert im Kontext seiner zeitgenössischen Literatur ist die Zeichnung Hiobs als eines *wohlhabenden* Scheichs im Hiobbuch. In der prophetischen, aber auch in der Psalmen-Überlieferung wie auch in der Tora findet sich ein starker theologischer Strang in der Perserzeit, der eine „Anthropologie“ der „Armen“ entwirft.²⁴⁸ Gott handelt rettend an den „Unterdrückten“, den „Niedergeschlagenen“, den „Armen“. So wird in Ex 1,11f etwa die Herausführung Israels aus Ägypten als Rettung aus Unterdrückung interpretiert:

So setzte man denn Fronvögte über sie, um sie mit Fronarbeiten zu bedrücken, und sie mussten dem Pharao die Vorratsstädte Pithom und Ramses bauen. Aber je mehr sie das Volk bedrückten, um so mehr nahm es zu und breitete sich aus, so dass ihnen vor den Israeliten graute. (Ex 1,11f)

Auch im Deuterocesajabuch finden sich verschiedene Aussagen, die Gottes Zuwendung vor allem den Unterdrückten zusagt:²⁴⁹

Die Bedrückten und Armen suchen nach Wasser und es ist keines da, ihre Zunge vertrocknet vor Durst, ich, Jhwh, werde ihnen antworten, der Gott Israels, ich werde sie nicht verlassen“ (Jes 41,17). – „Jubelt, ihr Himmel, und freue dich, du Erde! Die Berge werden in Jubel ausbrechen, denn Jhwh tröstet sein Volk und seiner Bedrückten erbarmt er sich“ (Jes 49,13). – „Der Geist des Herrn Jhwh ist auf mir, weil Jhwh mich gesalbt hat; um den Bedrückten frohe Botschaft zu bringen, hat er mich gesandt, um zu heilen die Herzensgebrochenen ... (Jes 61,1).

Besonders in den Psalmen hat sich diese „armen-theologische“ Linie breit niedergeschlagen:

247 *Spieckermann*, Hiob/Hiobbuch, 1780.

248 Vgl. *Ro*, Armenfrömmigkeit.

249 Vgl. für das Amosbuch *Levin*, ZThK 1997, 407–436.

Ps 12,6: Die Elenden werden unterdrückt, die Armen seufzen,
darum stehe ich auf, spricht Jhwh,
und bringe Heil dem, den man hart bedrängt.

Ps 69,34: Denn Jhwh erhört die Armen,
und seine Gefangenen verachtet er nicht.

Ps 107,41: Den Armen aber schützte er vor dem Elend,
und seine Geschlechter machte er einer Herde gleich.

Ps 109,31: Denn er tritt zur Rechten des Armen,
um ihn zu retten vor denen, die ihn verdammen.

Ps 113,7: Der aus dem Staub den Geringen aufrichtet,
aus dem Kot den Armen erhebt ...

Ps 132,15: Mit Nahrung will ich sie reichlich segnen,
ihre Armen sättigen mit Brot.

In einem konstruktiven Dialog mit solchen Positionen scheint das Hiobbuch nun einem – aus seiner Sicht – „ökonomischen“ Missverständnis dieser Theologie wehren zu wollen: Hiob kann gerade als reicher Mensch gottesfürchtig und fromm sein, doch sein Reichtum stellt ebensowenig eine Prärogative für die Qualität seiner Gottesbeziehung dar wie die Armut der „Armen“ in anderen Überlieferungsbereichen des Alten Testaments. Die Gott-Mensch-Beziehung ist in erster Line durch die Relation Schöpfer-Geschöpf bestimmt, nicht durch kultisches Wohlverhalten, Gerechtigkeit oder auch Bedürftigkeit.

5. Die Theologie des Hiobbuches im Rahmen alttestamentlicher Theologie

Ein Blick in vorliegende „Theologien des Alten Testaments“ bestätigt, dass es bislang weder gelungen ist noch wohl auch künftig gelingen kann, das Hiobbuch auf eine theologische Botschaft festzulegen – was so auch durchaus erkannt worden ist zu und bisweilen sogar, vermutlich nicht ganz zu Unrecht, geradezu selbst als seine „Botschaft“ zu bezeichnen. Die Auslegungs-

geschichte kennt unterschiedliche Muster des Umgangs mit diesem Problem: Die theologische Mehrdimensionalität des Buches kann (1) durch das Hervorheben einer bestimmten Perspektive systemisch reduziert werden (was nicht *eo ipso* illegitim ist), sie kann (2) literaturgeschichtlich aufgelöst werden, oder (3) als solche festgehalten werden, bisweilen sind die Optionen auch kombiniert worden.

(1) In unterschiedlicher Weise haben die Theologien von von Rad, Fohrer und Zimmerli versucht, den theologischen Fokus des Buches in der existentiellen Beziehung zwischen Gott und Hiob bzw. Hiob und Gott zu finden. Von Rad interpretierte in seiner *Theologie* (1957) wie auch in seinem *Weisheitsbuch* (1971) das Hiobbuch etwa deutlich im Rahmen der damals geläufigen Soteriologie von Rahmen und Dialogen.²⁵⁰ Aus der vorexilischen Rahmenerzählung spricht nach von Rad ein „in seinem Glauben“ gehaltener Leidender, der „verwundert fragen kann, ob man denn Gott wirklich nur das Geben und nicht auch das Nehmen zugestehen wolle.“²⁵¹ Die „wohl mehrere Jahrhunderte später[en]“²⁵² Dialoge werden bei von Rad vergleichsweise kritisch kommentiert. Er konstatiert das „Fehlen eines klaren Gedankenfortschritts und das Fehlen einer klaren Fixierung des Gesprächsgegenstandes. Das Problem wird mehr flächig als zugespitzt dargeboten. [...] Hinter den ganz allgemeinen Betrachtungen über die menschlichen Leiden oder das Phänomen des Bösen verliert der Leser das Hiobproblem oft ganz aus dem Auge. Vieles ist sehr wenig oder gar nicht ad hominem geredet; außerdem fehlt auch jede konsequente psychologische Durchdringung; die Herausarbeitung der Redenden als profilierte Charaktere geht nicht über Ansätze hinaus, und in den Reden – namentlich in denen Hiobs – sind

250 Explizit *von Rad*, *Weisheit*, 292.

251 *Von Rad*, *Theologie*, 422. Vgl. ähnlich *ders.*, *Weisheit*, 268f.

252 *Von Rad*, *Theologie*, 422.

stimmungsmäßig völlig verschieden getönte Abschnitte oft hart nebeneinander gestellt.“²⁵³ Spricht aus diesen Charakterisierungen bereits ein gewisses Missfallen, so erkennt von Rad auch inhaltlich-theologische Probleme in den Dialogen. Besonders schwierig ist für ihn die „Versteifung Hiobs auf seine Gerechtigkeit“²⁵⁴ am Ende der Dialoge in Hi 31. Sie „ist der eigentliche Gegenstand seines ganzen Rechtens mit Gott, auf den Hiob immer wieder zurückkommt, bis er ihn in der berühmten Unschuldserklärung, in dem ‚Reinigungseid‘ von Kap. 31, in größter Form entfaltet.“²⁵⁵ Angemessen verstehbar sind die Dialoge aus der Sicht von Rads erst von den Gottesreden her, in denen er den „Höhepunkt“²⁵⁶ der Dichtung erblickt: „Das also ist die Absicht der Gottesrede im Hiobbuch, dass sie Gottes Gerechtigkeit seinen Geschöpfen gegenüber feiert, sein heilsames, segnendes Zugekehrtsein. Und das ist im Sinne der Dichtung auch wirklich eine Antwort auf Hiobs Frage. War Hiobs Festhalten an seiner Gerechtigkeit eine Frage an Gott, so antwortet Gott in seiner Rede mit dem Hinweis auf die Herrlichkeit seiner alles Geschaffene tragenden Fürsorge. Diese Gerechtigkeit Gottes kann freilich vom Menschen nicht begriffen, sie kann nur angebetet werden.“²⁵⁷ Von Rad beschrieb so durchaus

253 *Von Rad*, *Theologie*, 422. Etwas versöhnlicher *ders.*, *Weisheit*, 271: „Im Hören aufeinander kommen beide Gesprächspartner [sc. Hiob und die Freunde] über recht lose Anknüpfungen an einzelne charakteristische Thesen kaum hinaus. Sie bleiben in ihrer Gedankenführung nicht dicht an denen des anderen. Das bringt es einerseits mit sich, dass dem Dialog oft der Fortschritt mangelt, andererseits verbreitert sich damit der geistige Raum, der durchschritten wird. Die Reden wiederholen sich und bewegen sich gewissermaßen nur kreisend vorwärts.“

254 *Von Rad*, *Theologie*, 426.

255 *Von Rad*, *Theologie*, 426. Vgl. *ders.*, *Weisheit*, 282f.287.

256 *Von Rad*, *Theologie*, 428.

257 *Von Rad*, *Theologie*, 430.

angemessen die Ambiguität von Hiobs Reden. Man mag allerdings fragen, ob er die Ambiguität der Gottesreden gleichermaßen angemessen erkannt hatte. Dies dürfte jedenfalls eher in seinem späten Weisheitsbuch als in seiner Theologie der Fall gewesen sein: „Alle Ausleger empfinden die Gottesrede insofern als äußerst schockierend, als sie an dem speziellen Anliegen Hiobs ganz vorübergeht und daß sich Jahwe in ihr in keiner Weise zu irgendeiner Form der Selbstinterpretation herablässt.“ Doch er fährt sogleich fort: „Ob auch der antike Mensch so reagiert hat, ist nicht so sicher. Es könnte ja sein, daß er sich über diesen Erweis göttlicher Freiheit weniger gewundert hat.“²⁵⁸ Auch hier betont von Rad noch einmal den Aspekt des Zugewandtsein Gottes gegenüber seiner Schöpfung.

Sehr einlinig endet das Hiobbuch in der Auslegung Fohrers: „Und da er [sc. Hiob] sich entschlossen hat und sich, alles quälenden Fragens müde, in den Abgrund wirft, um zu erfahren, was seine Tiefe birgt, hebt sich ihm diese entgegen und ist nicht mehr dunkler und unbekannter Abgrund, sondern Gottes Hand, die ihn auffängt und hält. Er schaut die Wirklichkeit dieses Gottes und gibt sich bedenkenlos und vorbehaltlos in seine Arme, um die Antwort auf die in seinem Herzen brennenden Fragen in der vertrauensvollen Hingabe an Gott zu finden.“²⁵⁹ Belegt wird dies von Fohrer mit Hi 42,1–6 – allerdings ist die Passage weniger eindeutig ein Widerruf Hiobs als Fohrer dies wahrhaben will.²⁶⁰

258 Beide Zitate bei von Rad, *Weisheit*, 290. Auch Preuß (Theologie, 138) interpretiert das Hiobbuch v.a. von den Gottesreden her: „Es kreist nicht alles nur um den Menschen, was Gott geschaffen hat und erhält, und die menschliche Sinnfrage ist nicht die einzige, die unbedingt eine Antwort erheischt.“

259 Fohrer, *Grundstrukturen*, 92.

260 Vgl. v.a. Krüger, *Did Job Repent?*

Bei Zimmerli steht das Hadern Hiobs mit Gott im Vordergrund, das aber letztlich in Hiobs Vertrauen auf Gott gegründet ist. Eine hervorgehobene Rolle spielt in seiner Darstellung des Hiobbuches das Vertrauensbekenntnis in Hi 19,25²⁶¹ einerseits („Ich weiß, dass mein Erlöser lebt“). Andererseits – und vor allem – ist das Gottesurteil in Hi 42,7 für ihn sehr wichtig, das Hiob mit und in all seinem Hadern gegenüber seinen Freunden ins Recht setzt: „Aber dann geschieht in 42,7 das Überraschende, daß Gott auf das Nebeneinander der Reden Hiobs und seiner Freunde zu sprechen kommt und feststellt, daß die Freunde nicht recht geredet haben ‚wie mein Knecht‘ Hiob. Darin wird dem scheinbaren Rebellen, der sich weigerte, die Ordnungsrechnung seiner Freunde und den Gott dieser Ordnungsrechnung anzunehmen, gegen die Freunde Recht gegeben. In all seinem Hadern hat Hiob dem lebendigen Gott voller die Ehre gegeben als seine Freunde. Es wird keinesfalls angehen, dieses Schlußurteil Gottes über das Gespräch zwischen Hiob und seinen Freund in einen Epilog aus anderer Hand abzudrängen und das Gespräch ohne dieses göttliche Schlußurteil zu verstehen. Auch wenn, was nicht auszuschließen ist, dieses Urteil einer älteren Schicht der Hioberzählung, die dann schon eine (andere) Form der Freundesreden enthalten hätte, zugehörte, so ist doch in der Endfassung das ganze Gespräch diesem herausgehobenen Urteil unterstellt.“²⁶² So bilden für Zimmerli die Anklage Gottes durch Hiob und das Ins-Recht-Setzen Hiobs durch Gott die beiden sachlich zusammengehörigen Grundmotive des Buches, die es theologisch verklammern und auf seine Grundbotschaft hindeuten.

(2) Den Weg literatur- und theologiegeschichtlicher Differenzierung beschreitet Kaiser im dritten Band seiner

261 *Zimmerli*, Theologie, 144.

262 *Zimmerli*, Theologie, 145.

Theologie (2003). Die Theologie des Hiobbuchs wird in eine theologiegeschichtlich gestaffelte Sicht seiner mutmaßlichen Positionen aufgelöst („Der Einspruch des Hiobdichters gegen die Lehre der Väter. Die erste Ausgabe der Hiobdichtung“, „Die Verteidigung der Lehre der Väter in den Elihureden. Die zweite Ausgabe der Hiobdichtung“, „Gottes in der Schöpfung offenbare Majestät und verborgene Weisheit. Die dritte Ausgabe des Hiobbuches“, „Die Bestreitung der Möglichkeit des Menschen, vor Gott rein zu sein. Die vierte Ausgabe des Hiobbuches durch den Niedrigkeitsbearbeiter“, „Die Angleichung Hiobs an die Lehre der Väter. Die fünfte Ausgabe des Hiobbuches durch den Gerechtigkeitsbearbeiter“), ohne dass aber eine sachlich profilierte synthetische Zusammenschau des komplexen endredaktionellen Profils des Buches angegangen würde.²⁶³ Diese „theologische“ Zugangsweise zum Hiobbuch beschränkt sich im Wesentlichen auf die theologiegeschichtliche Deskription, die allerdings an einem bestimmten, nicht unumstrittenen Bild der Entstehung des Buches hängt.²⁶⁴

(3) Ein dritter Zugang pocht auf die theologische Offenheit des Hiobbuches. So hält etwa Kugel in seiner Besprechung des Hiobbuches im Rahmen seines Werks „How to Read the Bible?“ fest: „Once the Bible had become a great book of lessons, the question ‚What am I to learn from this?‘ had to have a straightforward answer: the sort of nuanced, highly sophisticated, both-sides-against the middle stance of Job’s author did not provide one.“²⁶⁵ Auch Rendtorff schreibt: „Was ist die Botschaft des Hiobbuches? Es enthält keine Leseanweisung und auch keine Antwort auf die Anwendbarkeit dessen, was im Hiobbuch gesagt wird, auf bestimmte Situationen und

263 *Kaiser*, Gott, 269–289.

264 Vgl. o. I. b).

265 *Kugel*, How to Read, 642. Vgl. der Sache nach ähnlich *Tsevat*, Meaning.

Probleme. ... Der Leser, der sich auf das Buch eingelassen hat, gewinnt den Eindruck, daß eben dies die Absicht des Buches ist: keine einfachen Deutungen zuzulassen. ... Gottes Antwort ist keine Antwort auf die Fragen, die Hiob gestellt hat. ... Hiobs Frage bleibt offen und muß offen bleiben.²⁶⁶ Schließlich betont auch Spieckermann: „Lit. und theol. hat das Hi[obbuch] Stil und Größe in der Rede über die Abgründe im Verhältnis Gottes zu den Menschen und in der Verweigerung einer Lösung, zu der sich die Verfasser nicht einmal unter der Autorität der Gottesrede haben verführen lassen.“²⁶⁷

So zeigen die unterschiedlichen Zugänge zur Theologie des Hiobbuches, wie schwierig – um nicht zu sagen: unangemessen – es ist, ihm eine spezifische Botschaft anzudichten. Mit seiner spezifischen Bestimmung der Entzogenheit Gottes für den Menschen – oder, weniger scharf gesagt, mit seiner kompromisslosen Betonung der *Gottheit* Gottes – ist es wohl noch radikaler als das Qohéletbuch, das sich zwar auch nicht in der Lage sieht, positive Aussagen über Gott zu treffen, gleichwohl aber – im Sinne eines an der biblischen Urgeschichte orientierten Ideals²⁶⁸ – an der elementaren Versorgung der menschlichen Lebenswelt mit Essen, Trinken und Lebenswelt seitens Gottes festhält.

Lässt man einmal die kanonische Abfolge der Bücher außer Betracht, so ließe sich die theologische Funktion des Hiobbuchs im Rahmen des Alten Testaments wohl zunächst am ehesten mit derjenigen von Prolegomena in Verbindung bringen: Das Hiobbuch umreißt einige grundlegende Bedingungen des Redens von Gott, die zwar in ihrer Konsequenz restriktiv erscheinen mögen, gerade darin aber von großer theologischer Bedeutung sind. Das Hiobbuch trennt radikal zwischen Gott und den von ihm entwickelten Vorstellungen. Man mag sich zwar

266 Rendtorff, *Theologie*, 329–331.

267 Spieckermann, *Hiob/Hiobbuch*, 1781.

268 Vgl. Krüger, *Rezeption*.

Gott als Retter, Heilsbringer, Mitleidender oder auch als gerechten Richter oder Strafer vorstellen mögen, doch – so das Hiobbuch – diese geläufigen Vorstellungen müssen mit Gott selbst nicht viel zu tun haben. Gott mag all dies auch sein, aber er geht nicht in diesen Funktionen auf.

6. Ein biblisch-theologischer Ausblick

Das Hiobbuch ist in vielfacher Hinsicht im Rahmen biblischer Theologie bedenkenswert. An dieser Stelle soll jedoch – als Abschluss dieser kleinen Studie – nur ein Aspekt herausgegriffen werden: Das im Hiobbuch angeschlagene Thema des „leidenden Gerechten“ bot sich nachgerade an, im christlichen Bereich als Paradigma für das Leiden Jesu ausgelegt zu werden. Es würde zu weit führen, auf diese Rezeptionen im Einzelnen einzugehen.²⁶⁹

Ein wenig bekannter, aber gleichwohl bedeutsamer Befund zur Rolle des Hiobbuches im Rahmen biblischer Theologie sei aber abschließend genannt – das Beispiel des *Codex Sinaiticus*,²⁷⁰ einer antiken Septuaginta-handschrift, die Altes und Neues Testament umfasst. Das Hiobbuch steht im Codex Sinaiticus in auffälliger Schlussstellung des Alten Testaments. Das ist kaum zufällig, sondern steht wohl im Dienste der Aussage, das Thema des „leidenden Gerechten“, der – entsprechend dem in der LXX ersten zusätzlichen Schlussteil des

269 Vgl. etwa die Beobachtungen von *Seow*, *Job's Wife*, zur Ikonographie Hiobs und seiner Frau; zu weiteren neutestamentlichen Rezeptionen *Herzer*, *Jakobus* und insgesamt die Darstellungen von *Dassmann*, *Hiob*; *Terrien*, *Hiob*.

270 Faksimile-Ausgabe: *Codex sinaiticus petropolitanus*, besorgt von *Kirsopp Lake*, Oxford 1911/1922. Vgl. zum Folgenden ausführlich *Schmid*, *Christologien*.

Hiobbuches (Hi 42,17a [LXX] statt Hi 42,17)²⁷¹ – auferstehen wird, als biblisch-theologische Brücke zwischen den beiden Testamenten zu akzentuieren:

(17a) Es steht aber geschrieben, dass er [sc. Hiob] wieder auferstehen wird zusammen mit denen, die der Herr auferweckt.

Obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird, ist es doch deutlich, dass Hiob in dieser biblischen Buchanordnung als Präfiguration Christi gesehen ist: Das Alte Testament kulminiert in der erwarteten Auferstehung des exemplarischen leidenden Gerechten, Hiobs.²⁷²

Man sollte jedoch weiter bedenken, dass wohl auch der Codex Sinaiticus gesehen hat, dass das „Theodizee“-Thema nicht der vorrangige oder gar einzige theologische Fokus des Hiobbuchs ist.²⁷³ Auch seine grundsätzliche Problematisierung, wie von Gott zu reden sei, wie auch seine dynamische Auffassung, wie Gott in der Welt präsent ist, dürften als theologisch angemessene „Brücken“ zum Neuen Testament rezipiert worden sein, auch wenn sich dies nur vermuten und nicht belegen lässt.

271 Vgl. *Fohrer*, Hiob, 541f; ausführlich *Reed*, JBL 2001.

272 Man kann erwägen, ob die spezifische Anordnung des Neuen Testaments im Codex Sinaiticus mit dieser Akzentuierung des „leidenden Gerechten“ in Verbindung zu bringen ist: Im Codex Sinaiticus folgt die Apostelgeschichte nicht auf die Evangelien, sondern an diese schließen zunächst die „Paulus“-Briefe an und erst dann wird die Apostelgeschichte geboten. Die Apostelgeschichte ist so nicht Fortsetzung der Evangelien, sondern eher narratives Gegenstück zu den Paulusbriefen und damit – so lässt sich schließen – vor allem Illustration der Widerstände und des Leidens, das Paulus in seiner Mission erfahren musste. Der Umstand, dass der Codex Sinaiticus über das Neue Testament hinaus auch den Brief des Barnabas und den Hirt des Hermas bietet, die beide einen stark paränetischen Akzent haben und eine Zwei-Wege-Lehre vertreten, wäre dann so zu interpretieren, dass die Bibelhandschrift insgesamt nicht auf einen Quietismus hinausläuft, sondern die Gerechten – gegen alle Anfeindungen – zu moralischem Handeln motiviert.

273 Vgl. o. Anm. 230.

Literaturverzeichnis

- Ahuis, F.*, Das Märchen im Alten Testament, ZThK 86 (1989) 455–476.
- Albani, M.*, „Der das Siebengestirn und den Orion macht“ (Am 5,8). Zur Bedeutung der Plejaden in der israelitischen Religionsgeschichte, in: *B. Janowski/M. Köckert* (Hgg.), Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte, VWGTh 15, Gütersloh 1999, 139–207.
- Albani, M.*, Der eine Gott und die himmlischen Heerscharen. Zur Begründung des Monotheismus bei Deuterocesaja im Horizont der Astralisierung des Gottesverständnisses im Alten Orient, ABG 1, Leipzig 2000.
- Albani, M.*, „Kannst du die Sternbilder hervortreten lassen zur rechten Zeit?“ (Hi 28,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient, in: *B. Janowski/B. Ego* (Hgg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte, FAT 32, Tübingen 2001, 181–226.
- Albertson, R.*, Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature, in: *W.W. Hallo u.a.* (Hgg.), Scripture in Context II, Winona Lake 1983, 213–230.
- Albertz, R.*, Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuchs und der „Babylonischen Theodizee“, in: *J. Jeremias/L. Perlitt* (Hgg.), Die Botschaft und die Boten, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349–372 = *ders.*, in: Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels BZAW 326, Berlin/New York 2003, 107–134.
- Albertz, R.*, Jahwe allein! Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung, in: *ders.*, Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels,

- BZAW 326, Berlin/New York 2003, 359–382.
- Albertz, R.*, *Ludlul bēl nēmeqi* – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit, in: ders., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, BZAW 326, Berlin/New York 2003, 85–105.
- Alt, A.*, Zur Vorgeschichte des Buches Hiob, *ZAW* 14 (1937) 265–268.
- Ball, C.J.*, *The Book of Job. A Revised Text and Version*, Oxford 1922.
- Balentine, S.E.*, *Job*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon GA 2006.
- Baltzer K./Krüger, Th.*, Die Erfahrung Hiobs. „Konnektive“ und „distributive“ Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch, in: *H.T.C. Sun* u.a. (Hgg.), *Problems in Biblical Theology*, FS R. Knierim, Grand Rapids 1997, 27–37.
- Bardtke, H.*, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: *F. Maass* (Hg.), *Das ferne und das nahe Wort*, FS L. Rost, BZAW 105, Berlin 1967, 1–10.
- Barton, J.*, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London 1986.
- Beck, M.*, *Elia und die Monolatrie. Ein Beitrag zur religionsgeschichtlichen Rückfrage nach dem vorschriptprophetischen Jahweglauben*, BZAW 281, Berlin/New York 1999.
- Becking, B.* u.a. (Hgg.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, BiSe 77, New York 2001.
- Berg, W.*, Gott und der Gerechte in der Rahmenerzählung des Buches Ijob, *MThZ* 32 (1981) 205–221.
- Berges, U.*, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17) *BZ* 39 (1995) 225–245.
- Berges, U.*, *Klagelieder*, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. 2002.
- Beuken, W.A.M. (Hg.)*, *The Book of Job*, BETHL 114,

- Leuven 1994.
- Blum, E.*, Die Komposition der Vätergeschichte, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Blumenthal, E.*, Hiob und die Harfnerlieder, ThLZ 115 (1990) 721–730.
- Brandenburger, E.*, Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen. Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches, AThANT 68, Zürich 1983.
- Brandscheidt, R.*, Gottes Zorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in KlgI 3, TThSt 41, Trier 1983.
- Braulik, G.*, Das Deuteronomium und die Geburt des Monotheismus, in: *ders.*, Studien zur Theologie des Deuteronomiums, SBAB 2, Stuttgart 1988, 257–300.
- Brenner, A.*, God's Answer to Job, VT 31 (1981) 129–137.
- Brenner, A.*, Job the Pious? The Charakterization of Job in the Narrative Framework of the Book, JSOT 43 (1989) 37–52.
- Breytenbach, C./Day, P.L.*, Art. Satan, DDD, Leiden u.a. 1995, 1369–1380.
- Brueggemann, W.*, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997.
- Brown, W.P.*, 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.
- Buber, M.*, Der Glaube der Propheten, Zürich 1950.
- Budde, K.*, Das Buch Hiob, HK II/1, Göttingen 1913, XI–XIV.
- Bultmann, R.*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: *ders.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. I, Tübingen³1958, 26–37.
- Carr, D.M.*, Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature, New York u.a. 2005.
- Clines, D.J.A.*, False Naivety in the Prologue to Job, HAR 9 (1985) 127–136.

- Clines, D.J.A.*, Job 1–20, WBC 17, Dallas 1989; Job 21–37, WBC 18A, Dallas 2006.
- Clines, D.J.A.*, Why is there a book of Job and what does it do to you if you read it?, in: *W.A.M. Beuken* (Hg.), The Book of Job, BEThL 114, Leuven 1994, 1–20.
- Clines, D.J.A.*, „The Fear of the Lord is Wisdom“ (Job 28:28). A Semantic and Contextual Study, in: *E. van Wolde* (Hg.), Job 28. Cognition in Context, BIS 64, Leiden 2003, 57–92.
- Clines, D.J.A.*, Putting Elihu in his Place. A Proposal for the Relocation of Job 32–37, JSOT 29 (2004) 243–253.
- Crenshaw, J.L.*, Art. Job, Book of, AncBD 3, New York u.a. 1992, 858–868.
- Crüsemann, F.*, Hiob und Kohelet, in: *R. Albertz* u.a. (Hgg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, FS C. Westermann, Göttingen 1980, 373–393.
- Crüsemann, F.*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Dassmann, E.*, Art. Hiob, RAC 15, Stuttgart 1991, 366–442.
- Daube, D.*, Error and Accident in the Bible, RIDA 2 (1949) 189–213.
- Daube, D.*, Sin, Ignorance and Forgiveness in the Bible, London 1960.
- Day, J.*, How Could Job Be an Edomite?, in: *W.A.M. Beuken* (Hg.), The Book of Job, BEThL 114, Leuven 1994, 392–399.
- Day, P.L.*, An Adversary in Heaven. *śaṭan* in the Hebrew Bible, HSM 43, Atlanta 1988.
- De Moor, J.C.*, The Crisis of Polytheism in Late Bronze Ugarit, in: *ders.*, Crises and Perspectives. Studies in Ancient Near Eastern Polytheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature, OTS 24, Leiden 1986, 1–20.
- De Moor, J.C.*, The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism, BEThL 91, Leuven 1990.

- De Pury, A.*, Zwischen Sophokles und Ijob. Die Schriften (Ketubim): ein jüdischer Literatur-Kanon, Welt und Umwelt der Bibel 28 (2003) 25–27.
- De Wilde, A.*, Das Buch Hiob, OTS 22, Leiden 1981.
- Delkurt, H.*, Grundprobleme alttestamentlicher Weisheit, VF 36 (1991) 38–71.
- Dell, K.*, The Book of Job as Sceptical Literature, BZAW 197, Berlin/New York 1997.
- Dietrich, W./Klopfenstein, M.A.* (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994.
- Dietrich, W./Luz, U.*, Universalität und Partikularität im Horizont des biblischen Monotheismus, in: *C. Bultmann* u.a. (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments, FS R. Smend, Göttingen 2002, 369–411.
- Dion, P.-E.*, Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job, VT 34 (1984) 213–215.
- Driver, S.R./Gray, G.B.*, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation, ICC, Edinburgh 1921.
- Duhm, B.*, Das Buch Hiob, KHC XVI, Freiburg i.Br. 1897.
- Ebach, J.*, Art. Hiob/Hiobbuch, TRE 15, Berlin/New York 1986, 360–380.
- Ebach, J.*, „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“ Lexikographische und methodologische Marginalien zu חַנּוּם in Hiob 1,9, in: *E. Blum* (Hg.), Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.
- Ebach, J.*, Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1: Hiob 1–20, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Ebach, J.*, Theodizee: Fragen gegen die Antworten. Anmerkungen zur biblischen Erzählung von der „Bindung Isaaks“ (1 Mose 22), in: *ders.*, Gott im Wort. Drei Studien zur biblischen Exegese und Hermeneutik,

- Neukirchen-Vluyn 1997, 1–25.
- Edelman, D.V.*, The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms, CBET 13, Kampen 1995.
- Englähringer, K.*, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob, SBS 198, Stuttgart 2003.
- Fabry, H.-J.*, Art. 710, ThWAT V, Stuttgart u.a. 1986, 775–782.
- Fischer, G.*, Heilendes Gespräch – Beobachtungen zur Kommunikation im Ijobbuch, in: *T. Seidl/S. Ernst* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007, 184–200.
- Fishbane, M.*, Jeremiah IV 23–26 and Job III 3–13: A Recovered Use of the Creation Pattern, VT 21 (1971) 151–167.
- Fishbane, M.*, Biblical Interpretation in Ancient Israel, Oxford 1985.
- Fishbane, M.*, 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.
- Fleming, D.*, Job: The Tale of Patient Faith and the Book of God’s Dilemma, VT 44 (1994) 468–482.
- Fohrer, G.*, Zur Vorgeschichte und Komposition des Buches Hiob, VT 6 (1956) 249–267 = *ders.*, Studien zum Buche Hiob, BZAW 159, Berlin/New York ²1983, 26–43.
- Fohrer, G.*, Das Buch Hiob, KAT 16 (1963), Gütersloh ²1986.
- Fohrer, G.*, Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin/New York 1972.
- Forrest, R.W.E.*, The Two Faces of Job: Imagery and Integrity in the Prologue, in: *L. Eslinger/G. Taylor*, Ascribe to the Lord. Biblical and Other Studies in Memory of P.C. Craig, JSOT.S 67, Sheffield 1988, 385–398.

- Foster, F.H.*, Is the Book of Job a Translation from an Arabic Original? *AJSL* 49 (1932) 21–45.
- Frevel, C.*, Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch JHWHs, *BBB* 94/1.2, Weinheim 1995.
- Frevel, C.*, „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 i.Br. u.a. 2004, 244–272.
- Frevel, C.* (Hg.), *Medien im antiken Palästina. Materielle Kommunikation und Medialität als Thema der Palästinaarchäologie*, *FAT* II/10, Tübingen 2005.
- García Martínez, F.*, Traditions communes dans le IVe Esdras et dans les Mss de Qumran, *RdQ* 57–58/15 (1991), 287–301.
- Gerstenberger, E.*, *Theologien im Alten Testament. Pluralität und Synkretismus alttestamentlichen Gottesglaubens*, Stuttgart u.a. 2001.
- Gese, H.*, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob*, Tübingen 1958.
- Gese, H.*, Die Sühne, in: *ders.*, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, *BEvTh* 78, München 1977, 85–106.
- Gese, H.*, Die Frage nach dem Lebensinn: Hiob und die Folgen, *ZThK* 79 (1982) 161–179.
- Gies, M./Böcher, O.*, Art. Satan, *NBL* Lfg. 12/13, Zürich 1999, 448–452.
- Gnuse, R.K.*, No Other Gods. Emergent Monotheism in Israel, *JSOT.S* 241, Sheffield 1997.
- Gordis, R.*, *The Book of Job. Commentary, New Translation, and Special Studies*, New York 1978.
- Görg, M.*, Ijob aus dem Lande ‘Uz, *BN* 12 (1980) 7–12.
- Görg, M.*, Wege zu dem Einen. Perspektiven zu den Frühphasen der Religionsgeschichte Israels, *MThZ* 37 (1986) 97–115.

- Görg, M., Monotheismus in Israel. Rückschau zur Genese, in: K. Hilpert/K.-H. Ohlig (Hgg.), Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung, Zürich 1993, 59–70.
- Gowan, D.E., God's Answer to Job: How is it an Answer, HBT 8 (1986) 85–102.
- Gray, J., The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature, ZAW 82 (1970) 251–269.
- Greenberg, M., Reflections on Job's Theology, in: The Book of Job. A New Translation According to the Traditional Hebrew Text, Philadelphia 1980.
- Greenstein, E.L., A Forensic Understanding of the Speech from the Whirlwind, in: M.V. Fox u.a. (Hgg.), Texts, Temples, and Traditions, FS M. Haran, Winona Lake, Ind. 1996, 241–258.
- Greenstein, E.L., 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.
- Greenstein, E.L., The Poem of Wisdom in Job 28 in its Conceptual and Literary Contexts, in: E. van Wolde (Hg.), Job 28. Cognition in Context, BIS 64, Leiden 2003, 253–280.
- Greenstein, E.L., The Language of Job and its Poetic Function, JBL 122 (2003) 651–666.
- Greenstein, E.L., 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.
- Greenstein, E.L., The Extent of Job's First Speech, in: Sh. Vargon u.a. (Hgg.), Studies in Bible and Exegesis. Vol. VII. Presented to Menachem Cohen, Ramat Gan 2005, 245–262.
- Greenstein, E.L., Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power in the Book of Job, Princeton Theological Seminary Bulletin 27 (2006) 238–259.
- Gross, W., Bileam. Literar- und formkritische

- Untersuchung der Prosa in Num 22–24, StANT 38, München 1974.
- Guillaume, A.*, The Arabic Background of the Book of Job, in: *F.F. Bruce* (Hg.), *Promise and Fulfilment*, FS S.H. Hooke, Edinburgh 1963, 106–127.
- Ha, K.-T.*, Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches, HBS 46, Freiburg i.Br. u.a. 2005.
- Haag, E.* (Hg.), Gott der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, QD 104, Freiburg i.Br. 1985.
- Habel, N.C.*, The Narrative Art of Job. Applying the Principles of Robert Alter, JSOT 27 (1983) 101–111.
- Habel, N.C.*, The Book of Job. A Commentary, OTL, Philadelphia 1985.
- Hamilton, M.*, Elite Lives: Job 29–31 and Traditional Authority, JSOT 32 (2007) 69–89.
- Hamilton, V.P.*, Art. Satan, AncBD 5, New York u.a. 1992, 985–989.
- Handy, L.K.*, The Authorization of Divine Power and the Guilt of God in the Book of Job: Useful Ugaritic Parallels JSOT 60 (1993) 107–118.
- Harding, J.E.*, A Spirit of Deception in Job 4:15? Interpretive Indeterminacy and Eliphaz' Vision, BI 13 (2005) 137–166.
- Hardmeier, C.* (Hg.), Steine – Bilder – Texte. Historische Evidenz außerbiblischer und biblischer Quellen, ABG 5, Leipzig 2001.
- Harnisch, W.*, Der Prophet als Widerpart und Zeuge der Offenbarung. Erwägungen zur Interdependenz von Form und Sache im 4. Buch Esra, in: *D. Hellholm* (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983, 461–493.
- Harnisch, W.*, Die Ironie der Offenbarung. Exegetische Erwägungen zur Zionvision im 4. Buch Esra, ZAW 95 (1983) 75–95.
- Hayman, A.P.*, The Problem of Pseudonymity in the Esra Apocalypse, JSJ 6 (1975) 47–56.

- Hartenstein, F.*, Religionsgeschichte Israels – ein Überblick über die Forschung seit 1990, VF 48 (2003) 2–28.
- Hartley, J.*, The Book of Job, NIC.OT, Grand Rapids 1988.
- Hempel, J.*, Das theologische Problem des Hiob (1929), in: *ders.*, Apoxysmata. Vorarbeiten zu einer Religionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments, Berlin 1961, 114–173.
- Hermisson, H.-J.*, Art. Märchen II, TRE 21, Berlin/New York 1991, 672–677.
- Herzer, J.*, Jakobus, Paulus und Hiob. Die Intertextualität der Weisheit, in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 19.–23.8.2005, AThANT 88, Zürich 2007, 329–350.
- Hesse, F.*, Hiob, ZBK.AT 14, Zürich 1978.
- Hoffman, Y.*, The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job, VT 31 (1981) 160–170.
- Hoffman, Y.*, Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job, ZAW 103 (1991) 399–411.
- Hoffman, Y.*, A Blemished Perfection. The Book of Job in Context, JSOT.S 213, Sheffield 1996.
- Hoffman, Y.*, The First Creation Story. Canonical and Diachronic Aspects, in: *H. Graf Reventlow/ders.* (Hgg.), Creation in Jewish and Christian Tradition, JSOT.S 319, Sheffield 2002, 32–53.
- Hölscher, G.*, Das Buch Hiob, HAT I/17, Tübingen 1952.
- Horowitz, W./Oshima, T./Sanders, S.*, A Bibliographical List Of Cuneiform Inscriptions From Canaan, Palestine/Philistia, and the Land Of Israel, JAOS 122 (2002), 753–766.
- Horst, F.*, Hiob. 1. Teilband, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1968.
- Humbert, P.*, Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël, Neuchâtel 1929.

- Hurvitz, A.*, The Date of the Prose-Tale of Job Linguistically Reconsidered, HThR 67 (1974) 17–34.
- Hutter, M.*, Das Werden des Monotheismus im alten Israel, in: *N. Brox/A. Felber* (Hgg.), Anfänge der Theologie, FS J.B. Bauer, Graz 1987, 25–39.
- Illman, K.-J.*, Theodicy in Job, in: *A. Laato/J.C. de Moor* (Hgg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden u.a. 2003, 305–33.
- Jacob, B.*, Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.
- Jamieson-Drake, D.W.*, Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach, JSOT.S 109, SWBAS 9, Sheffield 1991.
- Janowski, B.*, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Janowski, B.*, JHWH und der Sonnengott. Aspekte der Solarisierung JHWHs in vorexilischer Zeit, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Pluralismus und Identität, Gütersloh 1995, 214–241 (= *ders.*, Die rettende Gerechtigkeit. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2, Neukirchen-Vluyn 1999, 192–219).
- Jenni, E.*, Die hebräischen Präpositionen. Bd 2: Die Präposition Kaph, Stuttgart u.a. 1994.
- Jepsen, A.*, Das Buch Hiob und seine Deutung, AzTh I/14, Stuttgart 1963.
- Jeremias, J.*, 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.
- Joosten, J.*, La macrostructure du livre de Job et quelques parallèles (Jérémie 45; 1 Rois 19), in: *W.A.M. Beuken* (Hg.), The Book of Job, BETHL 114, Leuven 1994, 400–404.
- Kaiser, O.*, Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Bd. 3: Die poetischen und weisheitlichen

- Werke, Gütersloh 1994.
- Kaiser, O.*, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments 3: Jahwes Gerechtigkeit, UTB 2392, Göttingen 2003.
- Katz, R.L.*, A Psychoanalytic Commentary on Job 3:25, HUCA 29 (1958) 377–383.
- Keel, O.*, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund zeitgenössischer Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978.
- Keel, O.* (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, BB.NF 14, Fribourg 1980.
- Keel, O./Uehlinger, C.*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, QD 134, Freiburg i.Br. u.a. (1992) ⁵2001.
- Keel, O./Schroer, S.*, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen 2002.
- Keller, C.A.*, Rez. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, ThZ 14 (1958) 306–309.
- Kelly, H.A.*, Satan. A Biography, Cambridge 2006.
- Knauf, E.A.*, Supplementa Ismaelitica. 4. Ijobs Heimat, BN 22 (1983) 25–29.
- Knauf, E.A.*, Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31–39, ZAW 97 (1985) 245–253.
- Knauf, E.A.*, Hiobs Heimat, WO 19 (1988) 65–83.
- Knauf, E.A.*, Die Umwelt des Alten Testaments, NSK.AT 29, Stuttgart 1994.
- Knauf, E.A.*, 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.
- Knauf, E.A.*, Die Priesterschrift und die Geschichten der Deuteronomisten, in: *Th. Römer* (Hg.), The Future of Deuteronomistic History, BEThL 147, Leuven 2000, 101–118.

- Knauf, E.A.*, Hiobs multikulturelle Heimat, BiKi 59 (2004) 64–67.
- Knauf, E.A.*, Les milieux producteurs de la Bible hébraïque, in: *Th. Römer* u.a. (Hgg.), Introduction à l’Ancien Testament, MoBi 49, Genève 2004, 49–60.
- Knauf, E.A./Guillaume, P.*, Job, in: *Th. Römer* (Hg.), Introduction à l’Ancien Testament, MoBi 49, Genève 2004, 501–510.
- Knibb, M.A.*, Apocalyptic and Wisdom in 4Ezra, JSJ 13 (1982) 56–74.
- Koch, K.*, P – kein Redaktor! Erinnerung an zwei Eckdaten der Quellenscheidung, VT 37 (1987) 446–467.
- Koch, K.*, Monotheismus und Angelologie, in: *W. Dietrich/M.A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? Jahweverehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Fribourg/Göttingen 1994, 565–581.
- Kottsieper, I.*, „Thema verfehlt!“ Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9, in: *M. Witte* (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, 775–785.
- Köckert, M.*, Von einem zum einzigen Gott. Zur Diskussion der Religionsgeschichte Israels, BThZ 15 (1998) 137–175.
- Köhlmoos, M.*, Das Auge Gottes, Textstrategie im Hiobbuch, FAT 25, Tübingen 1999.
- Kratz, R.G.*, Noch einmal: Theologie im Alten Testament, in: *C. Bultmann* u.a. (Hgg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments, FS R. Smend, Göttingen 2002, 310–326.
- Kratz, R.G./Spieckermann, H.* (Hgg.), Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder: Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike, Bd. 1: Ägypten, Mesopotamien, Kleinasien, Syrien, Palästina, FAT II/17, Tübingen 2006; Bd. 2: Griechenland und Rom,

- Judentum, Christentum und Islam, FAT II/18, Tübingen 2006.
- Krüger, T.*, Die Rezeption der Tora im Buch Kohelet, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 173–193.
- Krüger, T.*, Einheit und Vielfalt des Göttlichen nach dem Alten Testament, in: *W. Härle/R. Preul* (Hgg.), Trinität, MJTh X, MThSt 49, Marburg 1998, 16–50.
- Krüger, T.*, Did Job Repent? in: T. Krüger/M. Oeming/K. Schmid/C. Uehlinger (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen, AThANT 88, Zürich 2007, 217–229.
- Krüger, T.*, Das Buch Hiob, in: M. Krieg (Hg.), Erklärt. Der Kommentar zur Zürcher Bibel, Band 2, Zürich 2008.
- Kugel, J.L.*, How to Read the Bible. A Guide to Scripture, Then and Now, New York u.a. 2007.
- Kuhl, C.*, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThR 21 (1953) 163–205.257–317.
- Kuhl, C.*, Vom Hiobbuche und seinen Problemen, ThR 22 (1954) 261–316.
- Kunz, A.*, Der Mensch auf der Waage, BZ 45 (2001) 235–250.
- Kunz, A.*, Hiob prozessiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hiob 31), in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 19.–23.8.2005, AThANT 88, Zürich 2007, 263–291.
- Kutsch, E.*, Hiob und seine Freunde. Zu Problemen der Rahmenerzählung des Hiobbuches, in: *S. Kreuzer/K. Lüthi* (Hgg.), Zur Aktualität des Alten Testaments, FS G. Sauer, Frankfurt a.M. 1992, 73–83.
- Laato, A /de Moor, J.C.* (Hgg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden u.a. 2003.
- LaCocque, A.*, Job or the Impotence of Religion and Philosophy, Semeia 19 (1981) 33–52.

- LaCocque, A.*, The Deconstruction of Job's Fundamentalism, *JBL* 126 (2007) 83–97.
- Lambert, W.*, *Babylonian Wisdom Literature*, (Oxford 1960) repr. Winona Lake 1996.
- Lang, B.* (Hg.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus*, München 1981.
- Lang, B.*, Art. Ijob (Buch), *NBL Lfg. 7*, Zürich 1992, 215–218.
- Lang, B.*, Neue Probleme in der Erforschung des Biblischen Monotheismus, in: *B.J. Diebner/K.A. Deurloo* (Hgg.), *Yhwh – Kyrios – Antitheism*, FS R. Zuurmond, DBAT.B 14, Dielheim 1996, 29–41.
- Lang, B.*, Art. Monotheismus, *Handbuch rel.wiss. Grundbegriffe IV*, Stuttgart u.a. 1998, 148–165.
- Lemaire, A.*, *Birth of Monotheism. The Rise and Disappearance of Yahwism*, Washington 2007.
- Lévêque, J.*, *Job et son Dieu. Tome I: Essai d'exégèse et de théologie biblique*, EtB, Paris 1970.
- Lévêque, J.*, L'interprétation de discours de Yhwh (Job 38,1–42,6), in: *W.A.M. Beuken* (Hg.), *The Book of Job*, BETHL 114, Leuven 1994, 203–222.
- Lévêque, J.*, *Job ou le drame de la foi*, LeDiv, Paris 2007.
- Levin, C.*, Das Amosbuch der Anawim, *ZThK* 94 (1997) 407–436.
- Lo, A.*, Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31, *VT.S* 97, Leiden/Boston, 2003.
- Lohfink, N.*, Die Priesterschrift und die Geschichte, in: *J.A. Emerton* (Hg.), *Congress Volume Göttingen 1977*, *VT.S* 29, Leiden 1978, 183–225.
- Lohfink, N.*, *Studien zum Pentateuch*, SBAB 4, Stuttgart 1988.
- Lohfink, N.*, Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, QD 185, Freiburg i.Br. u.a. 2001, 13–47.
- Loretz, O.*, *Des Gottes Einzigkeit. Ein altorientalisches*

- Argumentationsmodell zum „Schma Israel“, Darmstadt 1997.
- Maag, V.*, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982.
- Macholz, G.C.*, Die Entstehung des hebräischen Bibelkanons nach 4 Esra 14, in: E. Blum, C. Macholz, E.W. Stegemann (Hgg.), Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 379–391.
- Magdalene, F. R.*, On the Scales of Righteousness: Neo-Babylonian Trial Law and the Book of Job, BrJSt 348, Providence RI 2007.
- Maier, C.M.*, Der eine oder der einzige Gott? Israels Weg zum Monotheismus in exilischer Zeit, BiKi 55 (2000) 140–146.
- Marschies, C.*, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007.
- Mathys, H.-P.*, Zum literarischen Charakter des Hiobbuches, in: *G. Kaiser/ders.*, Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie, BThSt 81, Neukirchen-Vluyn 2006, 123–129.
- Meier, S.*, Job I–III: A Reflection of Genesis I–III, VT 39 (1989) 183–193.
- Mende, T.*, Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37), TThS 49, Trier 1990.
- Mende, T.*, Das Buch Ijob, Düsseldorf 1993.
- Mettinger, T.N.D.*, 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.
- Mettinger, T.N.D.*, The Enigma of Job: The Deconstruction of God in Intertextual Perspective, JNSWL 23 (1997) 1–19.
- Miller, J.E.*, Structure and Meaning of the Animal Dis-

- course in the Theophany of Job (38,39–39,30), ZAW 103 (1991) 418–421.
- Moore, R.D.*, The Integrity of Job, CBQ 45 (1983) 17–31.
- Morrow, W.S.*, Cuneiform Literacy and Deuteronomic Composition, BiOr 62 (2005) 204–213.
- Mullen jr. E.Th.*, The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature, HSM 24, Atlanta 1980.
- Mullen jr. E.Th.*, Art. Divine Assembly, AncBD 2, New York u.a. 1992, 214–217.
- Müller, H.-P.*, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, EdF 84, Darmstadt (1978) ³1995.
- Müller, H.-P.*, Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnehmung, in: *W.A.M. Beuken (Hg.)*, The Book of Job, BEThL 114, Leuven 1994, 21–39.
- Müller, H.-P.*, Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs (1978), in: ders. (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, WdF 633, Darmstadt 1991, 400–419.
- Müller, H.-P.*, Tun-Ergehens-Zusammenhang, Klageerhörnung und Theodizee im biblischen Hiobbuch und in seinen babylonischen Parallelen, in: C. Hempel u.a. (Hgg.), The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought, BEThL 159, Leuven 2002, 153–171.
- Müllner, I.*, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: *I. Fischer* u.a. (Hgg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS J. Marböck, BZAW 331, Berlin/New York 2003, 167–180.
- Müllner, I.*, Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuches (Ijob 32–37), 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 i.Br. u.a. 2004, 447–469.
- Müllner, I.*, Der Ort des Verstehens. Ijob 28 als Teil der Erkenntnisdiskussion des Ijobbuches, in: *T. Seidl/S. Ernst* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007, 57–83.
- Neef, H.-D.*, Gottes himmlischer Thronrat. Hintergrund und Bedeutung von sôd JHWH im Alten Testament, AzTh 79, Stuttgart 1994.
- Newsom, C.*, Considering Job, CRB 1 (1993) 87–118.
- Newsom, C.*, The Book of Job. Introduction, Commentary and Reflections, in: The New Interpreter's Bible, Vol. VI, Nashville 1996, 317–637.
- Newsom, C.*, The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations, New York 2003.
- Newsom, C.*, Re-considering Job, CBR 5 (2007) 155–182.
- Ngwa, K.N.*, The Hermeneutics of the 'Happy' ending in Job 42:7–17, BZAW 345, Berlin/New York 2005.
- Nicholson, E.W.*, The limits of theodicy as a theme of the book of Job, in: *J. Day* u.a. (Hgg.), Wisdom in ancient Israel, FS J.A. Emerton, Cambridge 1995, 71–82.
- Niehr, H.*, Aramäischer Ahiqar, JSRZ II/2, Gütersloh 2007.
- Nielsen, K.*, Art. אֱוֹן, ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 745–751.
- Noth, M.*, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel xiv, VT 1 (1951) 251–260.
- Oeming, M.*, „Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: *M. Augustin/K.-D. Schunck* (Hgg.), „Dort ziehen Schiffe dahin“. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992, BEAT 28, Frankfurt a.M. u.a. 1992, 147–163.

- Oeming, M.*, „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob“ – Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie, *EvTh* 60 (2000) 103–116 wiederabgedruckt in: *ders./K. Schmid*, Hiobs Weg, Neukirchen-Vluyn 2001, 125–147.
- Oeming, M./Schmid, K.* (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, *AThANT* 82, Zürich 2003.
- Oeming, M.* u.a. (Hgg.), Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen, *ATM* 9, Münster 2004.
- Otto, E.*, Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des Bundesbuches Ex XX 22–XXIII 13, *StB*, Leiden u.a. 1988.
- Otto, E.*, Körperverletzungen in den Keilschriftrechten und im Alten Testament. Studien zum Rechtstransfer im Alten Orient, *AOAT* 226, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1991.
- Otto, E.*, Forschungen zur Priesterschrift, *ThR* 62 (1997) 1–50.
- Pakkala, J.*, Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History, *SESJ* 76, Helsinki/Göttingen 1999.
- Parpola, S.*, Neu-Assyrian Toponyms, *AOAT* 6, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1970.
- Parpola, S.*, Assyrian Prophecy, *SAA* 9, Helsinki 1997.
- Pola, T.*, Die ursprüngliche Priesterschrift. Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P^g, *WMANT* 70, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Polley, M.E.*, Hebrew Prophecy Within the Council of Yahwe, in: *C.A. Evans* u.a. (Hgg.), *Scripture in Context*, Pittsburgh 1980, 141–156.
- Preuß, H.D.*, Jahwes Antwort and Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients, in: *H. Donner* u.a. (Hgg.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli,

- Göttingen 1977, 323–343.
- Preuß, H.D.*, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, UB 383, Stuttgart u.a. 1987.
- Preuß, H.D.*, Theologie des Alten Testaments. Band II: Israels Weg mit JHWH, Stuttgart u.a. 1992.
- Propp, W.*, Monotheism and Moses, UF 31 (1999) 537–575.
- Pyeon, Y.*, You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job, StBL 45, Frankfurt a.M. u.a. 2003.
- Rad, G. von*, Hiob xxxviii und die altägyptische Listenweisheit (1955), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, ThB 8, München 1958, 262–271.
- Rad, G. von*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München (1957) ¹⁰1992.
- Remus, R.*, Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, BEAT 21, Frankfurt a.M. u.a. 1993.
- Reed, A.Y.*, Job as Jobab. The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b–e, JBL 120 (2001), 31–55.
- Rendtorff, R.*, Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967.
- Rendtorff, R.*, Leviticus, BK III Lfg. 2/3, Neukirchen-Vluyn 1990/1992.
- Rendtorff, R.*, Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Band 1: Kanonische Grundlegung, Neukirchen-Vluyn 1999.
- Reventlow, H.*, Graf, Skepsis und Klage. Zur Komposition des Hiobbuches, in: *A. Graupner* u.a. (Hgg.), Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 281–294.
- Ritter-Müller, P.*, Kennst du die Welt? Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39, ATM 5, Münster u.a. 2000.

- Ro, J.U.-S.*, Die sogenannte „Armenfrömmigkeit“ im nachexilischen Israel, BZAW 322, Berlin/New York 2002.
- Roberts, J.J.*, Job and the Israelite Religious Tradition, ZAW 89 (1977) 107–114.
- Rohde, M.*, Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch, ABG 26, Leipzig 2007.
- Rothenbusch, R.*, Die kasuistische Rechtssammlung im „Bundesbuch“ (Ex 21,2—22,18—22,16) und ihr literarischer Kontext im Licht altorientalischer Parallelen, AOAT 259, Münster 2000.
- Rowley, H.H.*, The Book of Job and Its Meaning, BJRL 41 (1958/1959) 167–207.
- Rowold, H.*, Yahweh's Challenge to Rival: The Form and Function of the Yahweh-Speech in Job 38–39, CBQ 47 (1985) 199–211.
- Sarna, N.M.*, Epic Substratum in the Prose of Job, JBL 76 (1957) 13–25.
- Schenker, A.*, Der Unterschied zwischen Sündopfer תִּשְׁאָה und Schuldopfer אֲשָׁם im Licht von Lev 5,17–19 und 5,1–6, in: *ders.*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien, OBO 172, Fribourg/Göttingen 2000, 104–112.
- Schenker, A.*, Keine Versöhnung ohne Anerkennung der Haftung für verursachten Schaden. Die Rolle von Haftung und Intentionalität in den Opfern תִּשְׁאָה und אֲשָׁם (Lev 4–5), in: *ders.*, Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien, OBO 172, Fribourg/Göttingen 2000, 113–122.
- Schmid, H.H.*, Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur, BZAW 101, Berlin 1966.
- Schmid, K.*, Buchgestalten des Jeremiabuches, WMANT 72, Neukirchen-Vluyn 1996.
- Schmid, K.*, Esras Begegnung mit Zion. Die Deutung der Zerstörung Jerusalems im 4. Esrabuch und das Problem

- des „bösen Herzens“, JSJ 29 (1998) 261–277.
- Schmid, K.*, Das Hiobproblem und der Hiobprolog, in: *M. Oeming/ders.*, Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34.
- Schmid, K.*, Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel, in: *M. Oeming/ders.* (Hgg.), Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel, AThANT 82, Zürich 2003, 11–38.
- Schmid, K.*, 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.
- Schmid, K.*, Art. Schreiber/Schreiberausbildung in Israel, RGG⁴ Bd. VII, Tübingen 2004, 1001f.
- Schmid, K.*, Fülle des Lebens oder erfülltes Leben? Religionsgeschichtliche und theologische Überlegungen zur Lebensthematik im Alten Testament, in: *E. Herms* (Hg.), Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik, VWGTh 24, Gütersloh 2004, 154–164.
- Schmid, K.*, Die Rückgabe der Verheißungsgabe. Der „heilsgeschichtliche“ Sinn von Genesis 22 im Horizont innerbiblischer Exegese, in: *M. Witte* (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/I, Berlin/New York 2004, 271–300.
- Schmid, K.*, Himmelsgott, Weltgott und Schöpfer. „Gott“ und der „Himmel“ in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels, in: *D. Sattler/S. Vollenweider* (Hgg.), Der Himmel, JBTh 20 (2005), Neukirchen-Vluyn 2006, 111–148.
- Schmid, K.*, Christologien antiker Bibelcodices. Biblisch-theologische Beobachtungen zu den

- Bücheranordnungen im Codex Sinaiticus, im Codex Alexandrinus und im Codex Vaticanus, in G. Thomas/A. Schüle (Hgg.), *Gegenwart des lebendigen Christus*, FS M. Welker, Leipzig 2007, 43–55.
- Schmid, K.*, 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*, FRLANT 219, Göttingen 2008, 145–153.
- Schmid, K.*, *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt 2008.
- Schmidt, L.*, „De Deo“. Studien zur Literarkritik und Theologie des Buches Jona, des Gesprächs zwischen Abraham und Jahwe in Gen 18,22ff und von Hi 1, BZAW 143, Berlin/New York 1976.
- Schmidt, W.H.*, Art. Monotheismus II. Altes Testament, TRE 23, Berlin/New York 1994, 237–248.
- Schmidt, W.H.*, „Monotheismus“ und Erstes Gebot, ThLZ 122 (1997) 1081–1092.
- Schmitt, G.*, Die Heimat Hiobs, ZDPV 101 (1985) 56–63.
- Schmitt, H.-C.*, Die Erzählung von der Versuchung Abrahams Gen 22,1–19* und das Problem einer Theologie der elohistischen Pentateuchtexte, BN 34 (1986) 82–109.
- Schneider, T.*, Hiob 38 und die demotische Weisheit (Papyrus Insinger 24), ThZ 47 (1991) 108–124.
- Schmuttermayr, G.*, Vom Gott unter Göttern zum einzigen Gott. Zu den Spuren der Geschichte des Jahweglaubens in den Psalmen, in: *E. Haag/F.-L. Hossfeld* (Hgg.), *Freude an der Weisung des Herrn*, FS H. Groß, SBB 13, Stuttgart (1986) ²1987, 349–374.
- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Das Buch Ijob, in: *E. Zenger* u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart u.a. ⁵2004, 335–347.
- Schwienhorst-Schönberger, L./Steins, G.*, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), BZ 33 (1989) 1–24.

- Schwienhorst-Schönberger, L.*, Ijob: Vier Modelle der Interpretation, in: *T. Seidl/S. Ernst* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007, 21–38.
- Sedlmair, F.*, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: *T. Seidl/S. Ernst* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007, 85–136.
- Sedlmair, F.*, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: *T. Seidl/S. Ernst* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007, 85–136.
- Seidl, T./Ernst, S.* (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a. 2007.
- Seitz, C.R.*, Job. Full-Structure, Movement and Interpretation, *Interp.* 43 (1989) 5–17.
- Seow, C.-L.*, Job's Wife, with Due Respect, in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 19.–23.8.2005, *AthANT* 88, Zürich 2007, 351–371.
- Seybold, K.*, Die Psalmen, HAT I/15, Tübingen 1996.
- Sitzler, D.*, Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), *SOR* 32, Wiesbaden 1995.
- Smend, R.*, Die Entstehung des Alten Testaments, *ThW* 1, Stuttgart u.a. 1978.
- Smend, R.*, Theologie im Alten Testament, in: *E. Jüngel* u.a. (Hgg.), Verifikationen, FS G. Ebeling, Tübingen 1982, 104–117.
- Smith, M.S.*, The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts, Oxford u.a. 2000.
- Smith, M.S.*, The Early History of God. Yahweh and the

- Other Deities in Ancient Israel, (San Francisco u.a. 1990) Dearborn²2002.
- Spieckermann, H.*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989.
- Spieckermann, H.*, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: *I. Kottsieper* (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444.
- Spieckermann, H.*, *Ludlul bēl nēmeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (1998), in: *ders.*, Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments, FAT 33, Tübingen 2001, 103–118.
- Spieckermann, H.*, Art. Hiob/Hiobbuch, RGG⁴ Bd. 3, Tübingen 2001, 1777–1781.
- Stamm, J.J.*, Die Theodizee in Babylon und Israel (1944), in: H.-P. Müller (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, WdF 633, Darmstadt 1991, 383–399.
- Steiger, L.*, Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung, in: *M. Honecker/ders.* (Hgg.), Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung, FS H. Diem, BEvTh 39, München 1965, 143–177.
- Steinmann, A.E.*, The Structure and Message of the Book of Job, VT 46 (1996) 85–100.
- Steymans, H.U.*, Deuteronomium 28 und die *adē* zur Thronfolgeregelung Asarhaddons. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel, OBO 145, Fribourg/Göttingen 1995.
- Steymans, H.U.*, Eine assyrische Vorlage für Deuteronomium 28,20–44, in: *G. Braulik* (Hg.), Bundesdokument und Gesetz. Studien zum Deuteronomium, HBS 4, Freiburg i.Br. u.a. 1995, 119–141.
- Stolz, F.*, Unterscheidungen in den Religionen, in: *H.F. Geisser/W. Mostert* (Hgg.), Wirkungen hermeneu-

- tischer Theologie, FS Gerhard Ebeling, Zürich 1983, 11–24.
- Stolz, F.*, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988.
- Stolz, F.*, Einführung in den biblischen Monotheismus, Darmstadt 1996.
- Stolz, F.*, Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur – Diesseits und Jenseits – Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Theophil 4, Zürich 2001.
- Stordalen, T.*, Dialogue and Dialogism in the Book of Job, SJOT 20 (2006) 18–37.
- Strauß, H.*, Zu Genesis 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17), in: *A. Graupner* u.a. (Hgg.), Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 377–383.
- Syring, W.-D.*, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte, BZAW 336, Berlin/New York 2004.
- Szpek, H.M.*, On the Influence of Job on Jewish Hellenistic Literature, in: *R. Troxel* u.a. (Hgg.), Seeking Out the Wisdom of the Ancients, FS M.V. Fox, Winona Lake 2005, 357–370.
- Terrien, S.* The Iconography of Job through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters, University Park 1996.
- Tigay, J.H.*, On Evaluating Claims of Literary Borrowing, in: *M.E. Cohen* u.a. (Hgg.), The Tablet and the Scroll, FS W.W. Hallo, Bethesda 1993, 250–255.
- Toorn, K. van der*, Cuneiform Documents from Syria-Palestine. Texts, Scribes, and Schools, ZDPV 116 (2000), 97–113.
- Toorn, K. van der*, Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible, Cambridge MA/London 2007.
- Treves, M.*, The Book of Job, ZAW 107 (1995) 261–272.
- Tsevat, M.*, The Meaning of the Book of Job, HUCA 37 (1966) 73–106.
- Tur-Sinai, N.H.*, The Book of Job. A New Commentary,

- Jerusalem 1957.
- Uehlinger, C.*, 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.
- Uehlinger, C.*, Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 19.–23.8.2005*, AThANT 88, Zürich 2007, 97–162.
- Utzschneider, H.*, Vergebung im Ritual. Zur Deutung des תָּזָח-Rituals im Sündopfer, in: *R. Riess* (Hg.), *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbekennnis, Opfer und Versöhnung*, Stuttgart u.a. 1996, 96–119.
- Van Oorschot, J.*, Tendenzen der Hiobforschung, ThR 59 (1994) 352–388.
- Van Oorschot, J.*, Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten הַמָּחָה, in *W.A.M. Beuken* (Hg.), *The Book of Job*, BEThL 114, Leuven, University Press, 1994, 183–201.
- Van Oorschot, J.*, Die Entstehung des Hiobbuches, in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.–19. August 2005*, AThANT 88, Zürich 2007, 165–184.
- Van Oorschot, J./Krebernik, M.* (Hgg.), *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*, AOAT 298, Münster 2002.
- Veijola, T.*, Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem nachexilischen Zeitalter, ZThK 85 (1988) 129–164.
- Veijola, T.*, Abraham und Hiob. Das literarische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle, in: *C. Bultmann* u.a. (Hgg.), *Vergegenwärtigung des Alten*

- Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik, FS R. Smend, Göttingen 2002, 127–155.
- Vermeulen, J.*, Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques, StB 2, Leiden 1986.
- Vermeulen, J.*, Pour justifier mon Créateur. Les discours d'Élihou (Job 32–37) et leur histoire littéraire, in: *M. Witte* (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, 743–773.
- Vogels, W.*, Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20–22; 2,8–10), in: *W.A.M. Beuken* (Hg.), The Book of Job, BEThL 114, Leuven 1994, 369–376.
- Von Rad, G.*, Grundprobleme einer biblischen Theologie des Alten Testaments, ThLZ 68 (1943) 225–234.
- Von Rad, G.*, Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, in: *L. Hennig* (Hg.), Theologie und Liturgie, Kassel 1952, 11–34.
- Von Rad, G.*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 1: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen, München (1957)²1958.
- Von Rad, G.*, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens (1936), in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Alten Testament, TB 8, München 1958, 136–147.
- Von Rad, G.*, Theologie des Alten Testaments. Bd. 2: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München 1960.
- Wacker, M.-Th./Zenger, E.* (Hgg.), Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, QD 135, Freiburg i.Br. u.a. 1991.
- Wahl, H.-M.*, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel XIV 12–20 (21–23): Anmerkungen zum traditions-geschichtlichen Hintergrund, VT 42 (1992) 542–553.
- Wahl, H.M.*, Der gerechte Schöpfer. Redaktions- und traditions-geschichtliche Untersuchungen zu den Elihureden Hiob 32–37, BZAW 207, Berlin/New York 1993.

- Wallis, G.*, Das Hiobbuch – Komplexität und Kontingenz, in: *A. Graupner u.a. (Hgg.)*, Verbindungslinien, FS W.H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 413–426.
- Watts, J.W.*, The Unreliable Narrator of Job, in: *S.L. Cook/C.L. Patton/ders. (Hgg.)*, The Whirlwind. Essays on Job. Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse, JSOT.S 336, Sheffield 2001, 168–180.
- Weimar, P.*, Literarkritisches zur Ijobnovelle, BN 12 (1980) 2–80.
- Weinberg, J.P.*, Was Elihu, the Son of Barachel, the Author of the Book of Job?, Trans 16 (1998) 149–166.
- Weinfeld, M.*, Job and its Mesopotamian Parallels – a Typological Analysis, in: *W.T. Claassen (Hg.)*, Text and Context, FS F.C. Fensham, JSOT.S 48, Sheffield 1988, 217–226.
- Weippert, M.*, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel (1990), in: *ders.*, Jhwh und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext, FAT 18, Tübingen 1997, 1–24.
- Wellhausen, J.*, Rez. zu Dillmann, Hiob, JDTh 16 (1871) 552–557.
- Westermann, C.*, Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler, CThM 6, Stuttgart 1977.
- Westermann, C.*, Genesis. 2. Teilband, Genesis 12–36, BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981.
- Whybray, R.N.*, The Immorality of God: Reflections on Some Passages in Genesis, Job, Exodus and Numbers, JSOT 72 (1996) 89–120.
- Whybray, R.N.*, Job, Readings, Sheffield 1998.
- Wiesel, E.*, Adam oder das Geheimnis des Anfangs, München²1982.
- Witte, M.*, Das Hiobbuch, in: *J. Gertz (Hg.)*, Grundinformation Altes Testament, UTB 2745, Göttingen 2006, 422–434.

- Witte, M.*, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, BN 67 (1993) 20–25.
- Witte, M.*, Vom Leiden zur Lehre: der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin u.a. 1994.
- Witte, M.*, Rez. Köhlmoos, Das Auge Gottes, ThLZ 159 (2000) 885–888.
- Witte, M.*, The Greek Book of Job, in: *Th. Krüger* u.a. (Hgg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.–19. August 2005, AThANT 88, Zürich 2007, 33–54.
- Witte, M.*, Rez. zu M. Rohde, Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch, ABG 26, Leipzig 2007, ThLZ 133 (2008), 39–41.
- Wolde, E. van* (Hg.), Job 28. Cognition in Context, BIS 64, Leiden 2003.
- Zenger, E.*, Art. Priesterschrift, TRE 27, Berlin/New York 1997, 435–446.
- Zenger, E.* u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart u.a. ⁵2004.
- Zevit, Z.*, The Religions of Ancient Israel. A Synthesis of Parallaxic Approaches, London/New York 2001.
- Zimmerli, W.*, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart u.a. ⁴1982.