

Auf den Spuren
der schriftgelehrten Weisen

Beihefte zur Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 331



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

Auf den Spuren
der schriftgelehrten Weisen

Festschrift für Johannes Marböck
anlässlich seiner Emeritierung

Herausgegeben von
Irmtraud Fischer, Ursula Rapp und Johannes Schiller



Walter de Gruyter · Berlin · New York

2003

Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017889-3

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

© Copyright 2003 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikro-
verfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Erkenntnis im Gespräch

Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch

Ilse Müllner

1. Das Buch Ijob als Einladung zum Gespräch

Da sah Elihu, dass keine Antwort mehr war im Mund der drei Männer.
Und es entbrannte sein Wutschnauben.

Ijob 32,5

Bewährtes zu wissen und dieses Wissen gleichzeitig offen zu halten für neue Erfahrungen: diese denkerische Kunst ist prägend für das Ijobbuch. Ijob fordert in einer außergewöhnlichen Lebenssituation von seinen Freunden ein, ihr bewährtes Wissen neu zu überdenken und auf seine Situation hin zu befragen. Es ist diese Forderung, an der die Freunde letztlich scheitern. Denn die Korrespondenz von überliefertem Wissen und seinen Paradigmen mit konkreter Erfahrung ist keine Selbstverständlichkeit, auch wenn das „enge Ineinander von menschlicher Erfahrung und Reflexion bzw. Systematisierung“ eine „spezifische Dimension der Weisheit“¹ Israels ist. Das Nicht-Selbstverständliche des Ineinanders von kontextgebundener, sogar individueller Erfahrung und verallgemeinerbarer Systematisierung wird im Buch Ijob an der radikalen Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen Freunden sichtbar.

Um die Erkenntnis und ihre Quellen, um den Stellenwert von Erfahrung im System der Weisheitssuche und um die lebenspraktische Tragfähigkeit von Denkmodellen geht es – neben vielem anderen – in diesem Buch. Nicht so sehr eine „Krise der Weisheit“ spricht sich in ihm aus; eher schon zeugt dieses Buch „von Lebendigkeit und Kühnheit der intellektuellen Tradition der Weisheit Israels in Auseinandersetzung mit neuen Erfahrungen.“²

Neu sind Erfahrungen immer im Hinblick auf bestehende Systeme. Der Erfahrungsschatz, auf den das Buch zurückgreift, ist beschränkt. Die spezifischen Erfahrungen von Frauen kommen ebenso wenig in den Blick wie

1 Marböck, Johannes, Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zu Eigenart und Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, in: Loader, James A. u.a. (Hg.), Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag, Wiener Alttestamentliche Studien 1, Frankfurt a.M. u.a. 1999, 121–135, 123.

2 Marböck, Erfahrung (s. Anm. 1), 127.

diejenigen der niedrigen sozialen Schichten, die in diesem Buch eher als Andere wahrgenommen werden (vgl. z.B. 22,6–9; 31,9–21).³ Dennoch fordert das Buch Ijob die LeserInnen dazu auf, sich zu den Akteuren dazuzugesellen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen.⁴ Es ist zunächst das Zusammenspiel von „Ijobproblem“ und „Fall Ijob“,⁵ das dazu anregt, die Relevanz der verhandelten Positionen auch für andere als die im Buch in den Subjekten der Auseinandersetzung repräsentierten Menschengruppen zu überprüfen. Die Offenheit der Zeit- und Ortsangaben trägt dazu bei, dass sich LeserInnen in hohem Maß mit den in diesem Buch dargestellten Charakteren identifizieren können. Zudem präsentiert das Buch Ijob seine Inhalte in einer *Form*, die zum Gespräch einlädt. Makro- und Mikrostrukturen dieses literarischen Werks sind in einem Maß von Diskursivität geprägt, dass das Buch Ijob durch seine Anlage die im Buch repräsentierten Gedanken und Erfahrungen überschreitet und sich selbst für immer neue Perspektiven öffnet.

Die Vorstellung des Buchs als offenes Kunstwerk ist nicht nur ein hermeneutisches Postulat, sondern historisch bereits in den redaktionellen Fortschreibungen des Texts realisiert worden. Interpretation und Fortschreibung sind im vorkanonischen Stadium noch ein einziger Prozess. Der Akt der Fortschreibung ist also ein schriftgewordener Auslegungsprozess, der den Ursprungstext in seiner Materialität verändert. Die Fortschreibungen sind Zeugen eines kreativen Leseprozesses; Zeugen dafür, dass Vorformen des heutigen Ijobbuchs bereits frühere Generationen in das Gespräch verstrickt haben. Aus dieser Perspektive fällt besonders die Gestalt des Elihu ins Auge. Er zeigt sich als ein in den Text eingeschriebener Modellleser, dessen Eintreten in den bereits bestehenden Diskurs sowohl vom Erzähler als auch von Elihu selbst ausführlich thematisiert wird (32,1–6a.6b–22).⁶

3 Vgl. Clines, David J.A., Why is There a Book of Job and What Does It Do to You If You Read It?, in: ders., Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible, JSOT.S 205, Gender, Culture, Theory 1, Sheffield 1995, 122–144; Maier, Christl – Schroer, Silvia, Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten, in: Schottroff, Luise u.a. (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, Gütersloh²1999, 192–207.

4 Vgl. Zenger, Erich, Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: Hünermann, Peter u.a. (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, QD 200, Freiburg i.Br. u.a. 2003, 9–34, 29.

5 Vgl. Ebach, Jürgen, Streiten mit Gott. Hiob, I+II, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1995.1996. Hier: Ebach, Streiten I, XI.

6 Vgl. Newsom, Carol A., The Book of Job as Polyphonic Text, JSOT 97 (2002), 87–108, 108.

2. Das Buch Ijob als dialogisches Kunstwerk

In seiner Struktur ist Ijobs Dialog per se endlos.
*Michail Bachtin*⁷

Das Ijobbuch zeigt sich als dialogisches Kunstwerk. Dialogizität ist mehr als ein Begriff für Form oder Gattung. Im Anschluss an den Literaturtheoretiker Michail Bachtin ist Dialogizität ein epistemologischer Begriff. In einem dialogischen literarischen Werk sind die Agierenden wirklich aufeinander bezogen und repräsentieren ein je eigenständiges Bewusstsein. Die Wahrheit wird in einem solchen Werk nicht monologisch vorgegeben, sei es durch die AutorInnenstimme, sei es durch die Stimme des Helden/der Heldin. Der Ort der Wahrheit ist das Gespräch, das Zwischen, nicht die einzelne Stimme. „Die Idee ist ein *lebendiges Ereignis*, das sich dort abspielt, wo zwei oder mehrere Bewußtseine dialogisch aufeinanderstoßen.“⁸ Unter anderem zeigt sich die Dialogizität des Buchs Ijob tatsächlich in der Form des Gesprächs.

Der Hauptteil des Buchs ist erzählte Rede. Nur wenige Passagen gehören zur erzählten Handlung; diese wiederum sind – jenseits des Rahmens – vor allem narrative Redeeinleitungen. Menschen, aber auch Gott und einer seiner „Söhne“, der Satan, werden als kommunikative Personen dargestellt. Die einzigen AktantInnen dieses Buchs, die nicht sprechen, sind jeweils Kollektive: die Kinder Ijobs⁹ und die Gottessöhne. Ansonsten gibt es keine Person, deren Funktion sich in nichtsprachlicher Handlung erschöpft.

Der Hauptteil des Buchs ist in Dialogform geschrieben, einer Form, die sonst in der biblischen Weisheitsliteratur unüblich ist.¹⁰ Im Dialog fehlt der Erzähler mit seiner privilegierten Position fast gänzlich; dem Dialog ist es auf diese Weise möglich, „die dialogische Natur der Wahrheit und die dialogi-

7 Bachtin, Michail M., Three Fragments from the 1929 Edition *Problems of Dostoevsky's Art*, in: ders., *Problems of Dostoevsky's Poetics, Theory and History of Literature* 8, Minneapolis 1984, 272–282, 280, zit.n. Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), 87 (Übers. I.M.).

8 Bachtin, Michail, *Probleme der Poetik Dostoevskijs, Literatur als Kunst*, München 1971, 98. Vgl. zum Buch Ijob als dialogischem Kunstwerk: Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), pass. In die Richtung geht aber auch schon dies., *Cultural Politics and the Reading of Job*, BI 1 (1993), 119–138; dies., *Bakhtin, the Bible, and Dialogic Truth*, JR 76 (1996), 290–306. Vgl. auch Cyss-Wittenstein, Cornelia, *Reading Job 26–31 with Bakhtin*, in: *Gravitas* 1 (2000), <http://www.gtu.edu/library/Gravitas/Winter2000-1.html> (11.11.02); Reed, Walter R., *Dialogues of the Word. The Bible as Literature According to Bakhtin*, New York u.a. 1993.

9 Nur in 42,14 kommen mit der Namensgebung die Töchter als Einzelne in den Blick, haben hier aber keine handlungstragende Funktion.

10 Zu außerbiblischen altorientalischen Belegen für die Gattung des Dialogs siehe Reinink, Gerrit J. u.a. (Hg.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, OLA 42, Leuven 1991.

sche Natur des menschlichen Nachdenkens über Wahrheit“¹¹ aufzuzeigen. Hier werden Gespräche gezeigt, deren Ausgang noch nicht festgelegt ist. Weder Ijob, noch einer der Freunde, noch die Freunde als Gruppe werden so charakterisiert, dass der Leser, die Leserin in der Sympathie eindeutig gelenkt würde. Es ist nicht von vornherein ausgemacht, dass eine der Positionen „richtig“, die anderen aber „falsch“ seien. Und am Ende ist eine klare Bestimmung dessen, was als „richtig“ und was als „falsch“ zu werten ist, nicht möglich – trotz der Stellungnahme Gottes in 42,7–9.

Als dialogisch lässt sich auch das Verhältnis zwischen dem narrativen Rahmen und dem poetischen Dialogteil des Ijobbuchs beschreiben. Bis vor einigen Jahren noch war es in der exegetischen Wissenschaft selbstverständlich, das Verhältnis zwischen Rahmen und Dialog ausschließlich diachron zu bestimmen im Sinn einer literargeschichtlichen Vorordnung des einen Teils vor den anderen.¹² Auf eine – unabhängig von dieser Erkenntnis mögliche – Zusammenschau dieser beiden Teile in der Auslegung wurde lange nur wenig Wert gelegt. In den letzten Jahren hat sich diese Perspektive verändert; der Zusammenhang zwischen den Teilen des Ijobbuchs wurde wieder stärker in den Blick genommen.¹³ Aus dem altorientalischen Umfeld lassen sich Belege für die Verbindung von rahmender Erzählung und Dialog beibringen.¹⁴ Gerade die Spannung sowohl zwischen den Inhalten als auch zwischen den Stilformen zeichnet das Buch als Kunstwerk aus. Uneinheitlichkeit und Brüchigkeit weisen auf das Thema des Buchs hin und können für eine Interpretation fruchtbar gemacht werden.¹⁵

Auch die diachron orientierte Forschung kennt Versuche, Rahmen und Dialogteil als substantiell zusammengehörig zu begreifen.¹⁶ Zuletzt hat Melanie Köhlmoos einen Entwurf vorgelegt, der die dialogische Anlage des Gesamtbuchs unter literargeschichtlichem Aspekt betont. Demnach habe es zwar ein erstes Stadium der Ijob-Erzählung (ohne die Himmelsszenen) gegeben, das rein narrativ konzipiert war; bereits die Erweiterung der kurzen Ijob-Erzählung um die Himmelsszenen und um die Besuchsszenen in 42,7–11 sei jedoch mit dem Dialog zusammen entstanden.¹⁷ Damit wäre der Dialog immer

11 Bachtin, Michail, zit.n. Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), 99 (Übers. I.M.).

12 Einen ausführlichen Forschungsüberblick zu dieser Frage gibt Schmid, Konrad, *Das Hiobproblem und der Hiobprolog*, in: Oeming, Manfred u.a. (Hg.), *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*, BThSt 45, Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34, 11–19.

13 Siehe nur etwa Marböck, *Erfahrung* (s. Anm. 1), 127 Anm. 24.

14 Vgl. Cheney, Michael, *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job*, CB.OT 36, Stockholm 1994, 35–41.

15 Siehe z.B. die synchrone Interpretation der Spannungen des sogenannten dritten Redegangs als Hinweis auf die Kommunikationsstörung zwischen den Freunden bei Cheney, *Dust* (s. Anm. 14), 146, und bei Ebach, *Streiten II* (s. Anm. 5), 13.

16 Siehe dazu Schmid, *Hiobproblem* (s. Anm. 12), 16f. Anm. 24.

17 „Die kleine Hiob-Novelle 1,1–5.13–20.21b; 42,12–17 ist also vom Verfasser des Dialogs durch die Erweiterungen 1,6–12.21a.22; 2,1–13; 42,7–11 zum narrativen Präludium des

schon in einen narrativen Zusammenhang hineinkomponiert worden. Mehr als das, Poesie und Prosa, dulddender und rebellischer Ijob, Rede- und Handlungsorientierung wären von vornherein miteinander verflochten gewesen.

Unabhängig von den schwierigen literarkritischen Entscheidungen lässt sich für die *vorliegende Gestalt* des Ijobbuchs eine dialogische Orientierung festmachen. Diese liegt neben der Repräsentation von Dialogen mit unterschiedlichen Stimmen in der literarisch-stilistischen Spannung zwischen dem Rahmen und dem Dialogteil. Dazu kommt eine intertextuelle Dialogizität; das Buch Ijob spielt sowohl mit Motiven als auch mit Formen und Gattungen der biblischen Literatur.

Carol Newsom geht noch einen Schritt weiter in der Interpretation des Zusammenspiels von Rahmen und Dialog. Die beiden in den Texten repräsentierten Gattungen, die weisheitliche Lehrerzählung und der weisheitliche Dialog, seien nicht einfach nur eine Frage unterschiedlicher Formen und Strukturen, sondern Weisen, die Realität wahrzunehmen und zu konzipieren.¹⁸ Die weisheitliche Lehrerzählung tendiere eher zur Reduktion von Ambiguität, der Weisheitsdialog zur vielstimmigen Konzeption von Wahrheit.¹⁹ In der Verflechtung von Lehrerzählung und didaktischem Dialog werden also zwei epistemologische Konzepte miteinander verbunden; die Verflechtung unterstreicht das Unabgeschlossene und Unzureichende beider Konzepte.

„Read as a polyphonic work, the purpose of the book of Job is not to advance a particular view: whether that be of the prose tale, or that of the friends, or that of Job, or even that of God. Rather, it's purpose is to demonstrate that the idea of piety in all its ‚contradictory complexity‘ cannot in principle ‚be fitted within the bounds of a single consciousness‘.“²⁰

Dialogs umgestaltet worden.“ (Köhlmoos, Melanie, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25, Tübingen 1999, 55).

18 Vgl. Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), 94, im Anschluss an den russischen Formalisten und Kollegen Bachtins Pavel N. Medvedev. Zur intertextuellen Dialogizität der Gattungen und Formen siehe dies., *Job and His Friends. A Conflict of Moral Imaginations*, *Interp.* 53 (1999), 239–253, bes. 240.

19 Vgl. Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), 97.99.

20 Newsom, *Book of Job* (s. Anm. 6), 107f. An derselben Stelle weist die Autorin aber auch auf die Grenzen des Bachtinschen Intertextualitätskonzepts in Bezug auf das Buch Ijob hin. Dieses Konzept sei nicht nur außerstande, das im Buch repräsentierte Schweigen zu reflektieren, sondern auch die spezifische Situation des Dialogs, wie sie durch die Prosaerzählung vorgegeben sei: „an irresistible curiosity to know something that utterly eludes dialogue.“

3. Über das Sprechen sprechen

Thus to speak of the violence that has come upon him,
Job must do violence to the language.
Carol Newsom²¹

Die Vogelschau-Perspektive, die die Kritikerin, die der Kritiker des Buchs einnehmen kann, ist für die Teilnehmenden am Disput selbstverständlich nicht zugänglich. Die GesprächspartnerInnen sind verstrickt in die Auseinandersetzung um zentrale theologische Fragen. Die Angemessenheit von Rede ist dabei eines der zentralen Themen.

Dementsprechend bezieht sich das Urteil Gottes in 42,7 auf das angemessene Sprechen Ijobs bzw. das nicht angemessene Reden der Freunde. Ob in 42,7 das Sprechen *über* Gott gemeint ist, wie die meisten modernen Übersetzungen und Auslegungen annehmen, oder das Sprechen *zu* Gott,²² kann hier nicht entschieden werden. Festzuhalten bleibt, dass Gott das Sprechen sowohl der Freunde als auch Ijobs thematisiert und eindeutig zu Gunsten Ijobs Stellung bezieht. Weil das Buch Job selbst an solch privilegierter Position wie dem Urteil Gottes gegen Ende des Buchs die Angemessenheit der Rede thematisiert und nicht etwa nur bereits diskutierte Inhalte aufgreift und bewertet, ist es für die Auslegung legitim, sich dem Thema des Sprechens nicht nur hinsichtlich seiner Inhalte zu nähern, sondern die vielfachen Dimensionen des Redens in den Blick zu nehmen.

„Insofern es ebenso um das ‚Was‘ wie um das ‚Wie‘ der Reden bzw. des Redens im Hiobbuch geht, bekommen *die* Aspekte der Worte Bedeutung, die über den reinen Inhalt der formulierten Position hinausgehen bzw. ihnen vorausgehen. Es kommt nämlich nicht nur darauf an, *was* gesagt wird, sondern auch, *wer* etwas sagt, *in welcher Lage* er es sagt, *zu wem in welcher Lage* er es sagt und *wann* er es sagt. Wenn Hiob und die Freunde das gleiche sagen, muß es nicht das gleiche bedeuten, und wenn die Freunde *Richtiges* sagen und vorhersagen, muß es für den Leidenden in seiner Lage nicht *wahr* sein.“²³

In der Frage nach der Angemessenheit der Diskurse stehen im Buch Job eben nicht nur Inhalte auf dem Spiel, sondern auch Formen: das Schweigen ist ebenso als Möglichkeit mitbedacht wie das Hören und das Sprechen. Ijobs Freunde verharren zunächst einmal sieben Tage und sieben Nächte: וְאִין־דְּבַר אֶלְיוֹ דְּבַר (2,13). Kein Wort kommt aus ihrem Mund, weil Ijobs Schmerz selbst für die gebildetsten und gewandtesten Redner zu groß ist. Das Schweigen der Freunde wird nicht nur immer wieder von KommentatorInnen positiv hervorgehoben,²⁴ auch Ijob wünscht sich im Verlauf der Auseinandersetzung

21 Newsom, Job (s. Anm. 18), 246.

22 Siehe dazu Oeming, Manfred, „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), 104–116.

23 Ebach, Streiten I (s. Anm. 5), XIII. Vgl. Newsom, Politics (s. Anm. 8), 119.

24 Zu den Freunden Ijobs siehe Ebach, Jürgen, Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, in: ders., Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiob-

seine Freunde als Schweigende zurück (21,5²⁵). Elihu zögert zunächst zu sprechen (32,4f.7ff.) und zeigt damit, dass die Enthaltung von Worten ihren eigenen Wert besitzt.

Die Auseinandersetzung zwischen Ijob und seinen Freunden ist hart und wird im Verlauf des Buchs immer schärfer. Bereits im zweiten Redegang (15–21)²⁶ wird der Ton harscher,²⁷ im dritten Redegang (22–28) hält Elifas dem Ijob ein ganzes Sündenregister vor (22). Zugespitzt wird die Situation dadurch, dass das Gespräch zwar zwischen Ijob und seinen Freunden stattfindet, dass aber für Ijob die Freunde gar nicht die eigentlichen Ansprechpartner sind. Seine Sehnsucht gilt dem Gespräch mit Gott.²⁸ Diese Sehnsucht Ijobs wird allerdings erst am Ende des Dialogs erfüllt, wenn Gott sich tatsächlich Ijob in seinen Reden zuwendet (38–41). So liegt es nicht nur daran, dass die Freunde Unangemessenes reden, wenn Ijob ungehalten reagiert, sondern auch daran, dass sie gar nicht Ijobs eigentlich angezieltes Gegenüber sind.

4. Das Gegenüber im Blick – Direkte Anreden im „Dialogteil“²⁹

Auch ich – wie ihr würde ich reden,
wenn euer Leben anstelle von meinem Leben wäre.
Ijob 16,4a

Die Frage nach der Angemessenheit des Sprechens ist nicht nur eine Frage des *Buchs* Ijob, sie wird von den Aktanten explizit gestellt. Im Dialogteil thematisieren die Freunde ebenso wie Ijob immer wieder das Sprechen des Gegenübers. Sie bleiben nicht beim Streit um Inhalte stehen, vielmehr stellen sie die Angemessenheit der Rede des/r jeweils anderen in Frage. Passagen, in denen (in der Perspektive des jeweils Sprechenden) allgemein Gültiges verhandelt oder von Seiten Ijobs das eigene Schicksal thematisiert wird, wechseln sich mit Passagen ab, die das Gegenüber in den Blick nehmen. Der/die

buch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchen-Vluyn 1995, 55–66.

25 Die Geste des Hand-auf-den-Mund-Legens ist ein Ausdruck des Schweigens. Siehe z.B. Ebach, *Streiten II* (s. Anm. 5), 5.

26 Zum Aufbau des Buchs siehe Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Das Buch Ijob*, in: Zenger, Erich u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, KStTh 1,1, Stuttgart u.a. ³1998, 297–308, 298f.

27 Siehe z.B. Clines, David J.A., *Job 1–20*, WBC 17, Dallas 1989, 346.

28 Vgl. Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 27), 196.305.

29 Im Fall dieses Aufsatzes bedeutet die Konzentration auf die synchrone Perspektive nicht, wie an der Bemerkung über die Elihu-Reden deutlich geworden sein dürfte, dass die diachrone Fragestellung im Sinn der Einheitlichkeit beantwortet wäre, sondern nur, dass der vorliegende Masoretentext hier als sinnvolles Ganzes unabhängig von seinen Vorstufen wahrgenommen wird. Aus Gründen der Praktikabilität werde ich mich im Folgenden auf den Dialogteil konzentrieren.

Dialogpartner werden direkt angesprochen. Dieses Wechselspiel von unpersönlichen Ausführungen und direkter Anrede ist in der Ijob-Forschung mehrfach thematisiert worden.³⁰ Die Anreden stellen das vorschnelle Urteil in Frage, dass die Parteien aneinander vorbei redeten. Direkte und indirekte Anrede-Passagen³¹ betten die unpersönlich formulierten Passagen ein, die so ebenfalls eine dialogische Ausrichtung erhalten. Ijob und seine Freunde reden nicht aneinander vorbei; sie versuchen im Rahmen ihrer jeweiligen Möglichkeiten und aus ihren unterschiedlichen Positionen heraus, miteinander ins Gespräch zu kommen.

Im Gesprächsteil des Buchs Ijob können mehrere Sprechrichtungen unterschieden werden.

1. Die Freunde sprechen Ijob direkt an. Alle vier Freunde formulieren Passagen in der 2.P.sg.m. Mit dem „du“ ist eindeutig Ijob gemeint. Es gibt keine Stelle, an der ein Freund etwa einen anderen oder Gott anspricht. Wo sich einer der Freunde an ein Du wendet, ist Ijob im Blick.³²
2. Ijob spricht die Freunde an. Formuliert sind solche Passagen in der 2.P.pl.m. Auch wenn Ijob auf die Rede eines Einzelnen reagiert, spricht er die Freunde im Plural an. Wo Ijob in der 2.P.sg. formuliert, gibt es drei Möglichkeiten. In 16,3 und 26,2–4 bezieht er sich ausnahmsweise auf einen einzelnen Freund als Gegenüber;³³ ansonsten handelt es sich in den meisten anderen Fällen um eine Anrede Gottes, seltener um ein virtuelles Zitat (s.u.).

30 Siehe etwa Westermann, Claus, *Der Aufbau des Buches Hiob*. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler, CThM.BW 6, Stuttgart ²1977. Dieser steigt in seine Analyse der Formelemente mit der Differenzierung zwischen „persönlichen“ und „sachlichen“ Elementen ein (41). Auch Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 112–117, thematisiert die Anreden, also Sätze oder Passagen, „in denen der oder die Gesprächspartner explizit oder implizit mit in die Rede einbezogen werden“ (112). Auf die Anrede Gottes konzentriert sich Dale, Patrick, *Job's Address of God*, ZAW 91 (1979), 268–282. Er kritisiert Westermann dahingehend, dass dieser das Sprechen zu Gott und das Sprechen über Gott nicht genügend ausdifferenziert hätte (268).

31 Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 112–117, unterscheidet zwischen direkten Anreden in der 2.P. und indirekten Anreden, zu denen sie Fragen, Wünsche und הַיְהוָה -Sätze zählt. Die Funktion von הַיְהוָה bezeichnet Vetter, Dieter, הִנְנֵה *hinnē* siehe, THAT 1 (1971), 504–507, 505, als „Glieder eines urtümlichen Befehlsvorgangs“ und vergleicht die Partikel mit dem Imperativ von הָרָג .

32 Das Fehlen einer Anrede Gottes sieht Oeming, Knecht (s. Anm. 22), 114, als Kritikpunkt Gottes in 42,7 an. Gott kritisiere die Sprechrichtung der Freunde über Gott, nicht zu ihm hin.

33 Vgl. Ebach, Streiten II (s. Anm. 5), 42f. Clines, *Job 1–20* (s. Anm. 27), 379, deutet 16,3 als virtuelles Zitat, weil er die singularische Anrede eines Freundes durch Ijob für zu unüblich hält.

3. In den allermeisten Fällen ist Gott angesprochen, wenn Ijob sich an ein Du wendet.³⁴ Auch im Gespräch mit den Freunden wird diese Möglichkeit immer wieder realisiert.
4. An einer Stelle verkehrt Ijob die Sprechrichtung, indem er den Freunden ein fiktives Zitat in den Mund legt, in dem er selbst, Ijob, der Angesprochene ist (12,7f.).³⁵
5. Vergleichbares geschieht in 18,2: Bildad zitiert Ijob, der die Freunde angreift.
6. Elihu wendet sich in seinen Reden sowohl an Ijob als auch an die Freunde.
7. Zudem werden noch virtuelle Kommunikationspartner ins Spiel gebracht, die Erde (16,18) und das Grab (17,14) als virtuelle Ansprechpartner Ijobs und weise Menschen (אֱנֹשִׁי לִבָּב וְיָדְעִים, חֲכָמִים) in 34,2.4.10a) von Seiten Elihus. In beiden Fällen weist die Anrede an virtuelle Kommunikationspartner auf die Unzulänglichkeit der realen Partner hin.³⁶
8. Die Gottesreden schließlich sind durch ihre Form mit der hohen Repräsentanz von Fragesätzen insgesamt als an Ijob gerichtet ausgewiesen. „Jedes entfaltete Thema wird in einen Bezug zur Personenkonstellation JHWH-Hiob gestellt.“³⁷ Die Intensität der Ausrichtung nimmt allerdings in der zweiten Gottesrede (40,6–41,26) ab. Ab 41,1 fehlt die direkte Anrede gänzlich, und der Fragemodus tritt quantitativ gegenüber dem Vorhergehenden zurück.

Diese Anreden zeigen, dass im Buch Ijob ein wirkliches Gespräch stattfindet und dass es nicht nur um das Nebeneinanderstellen unterschiedlicher Position zu bestimmten theologischen Fragen geht. „Hiob steht den Freunden gegenüber, die er als Gruppe wahrnimmt und die teils als Gruppe, teils als Einzelne agieren. Hiob steht aber auch dem einen Gott gegenüber, den er anspricht, der aber nicht antwortet.“³⁸ In diesem kommunikativen Beziehungsgeflecht nimmt Ijob in mehrfacher Hinsicht eine zentrale Stellung ein:

1. Ijob reagiert in seinen Reden auf jede der einzelnen Freundesreden. Keine Person ergreift häufiger das Wort als er. Zudem sind seine Reden länger

34 7,7–21; 9,12b.25–35; 10,1–22; 13,20–14,6; 14,10b.13–22; 16,7b.8; 17,3–4; 30,20–22; 40,4a; 42,1–6. Diese Aufzählung bezieht sich auf zusammengehörende Einheiten, wenn die Anrede Gottes dominant ist. Wo nur Einzelverse genannt werden, sind die dazugehörigen Texteinheiten als ganze nicht an Gott gerichtet.

35 Vgl. Clines, Job 1–20 (s. Anm. 27), 292. Die direkte Anrede in 12,7f. wird durch Fragen, also indirekte Anrede weitergeführt in 12,14–15. Nach Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 115, zählen auch 12,14f. wegen der Einleitung durch ׀ָ zu den indirekten Anreden.

36 In zwei Fällen werden virtuelle Gottesreden gebracht, in denen Gott einmal die Menschen (28,28) und einmal den Schnee (37,6) anspricht.

37 Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 114f. Sie bezieht sich aufgrund ihrer vorgängigen literarhistorischen Entscheidung allerdings nur auf die erste Gottesrede.

38 Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 114. Ihr Gedanke, dass zwischen Ijob und Gott keine Kommunikation stattfindet, weil Gott erst spricht, „als Hiob längst aufgehört hat, mit ihm zu reden“ (ebd.), ist m.E. nicht nachvollziehbar. Besonders die rhetorische Orientierung der Gottesreden an ihrem Gegenüber (s.u.) zeigt das Gegenteil.

als die der Freunde. In den ersten beiden – den „vollständigen“ – Redegängen ergibt sich so das Bild, dass Ijob mehr spricht als seine Freunde zusammen.³⁹

2. Ijob ist mit allen anderen sprechenden AktantInnen des Buchs (mit Ausnahme des Satan) im Gespräch: mit seiner Frau, mit den drei Freunden, mit Elihu (der ihn anspricht und als einziger Freund seinen Namen nennt 33,1.31 u.a.) und schließlich mit Gott.
3. Die Freunde werden als Kollektiv verstanden; Ijob hingegen als Einzelperson.

Ein Blick auf die Verteilung der Anreden im Buch Ijob macht deutlich, dass die Intensität der persönlichen Ansprache nicht gleich bleibt, sondern dass sie sich im Lauf des Buchs verändert. Dabei muss ganz klar zwischen Ijob und seinen Freunden unterschieden werden.

Die *drei Freunde* Ijobs beginnen im ersten und zweiten Redegang alle ihre Reden mit Anreden Ijobs;⁴⁰ im ersten Redegang wird er im Verlauf der Rede noch weiter angesprochen, im zweiten nur von Elifas in 15,17. Im dritten Redegang steigert sich die Bezogenheit des Elifas auf Ijob so weit, dass von seiner ganzen dritten Rede nur wenige Verse (22,16–20) nicht an Ijob gerichtet sind. Bildads kurze Rede bleibt ohne Anrede, und Zofar spricht in diesem Redegang gar nicht. Die Freunde handeln demnach unterschiedlich;⁴¹ Elifas ist von den Dreien nicht nur derjenige mit dem größten Redeanteil, sondern auch derjenige, der sich am stärksten auf Ijob persönlich bezieht.

Elifas' Orientierung am Gegenüber wird nur noch von der des *Elihu* übertroffen. „[U]nlike any previous speaker in the book, Elihu constantly addresses his appeals and arguments to Job or the friends directly, in both the second and the third persons, sometimes even by name.“⁴² Elihu nimmt also neben Ijob noch die drei anderen Freunde als Gegenüber wahr; an Gott wendet auch er sich nicht. Das Hauptaugenmerk Elihus gehört aber nicht den Freunden, sondern Ijob selbst. Während er die Freunde nur in 32,6.11–16; 35,4b; 37,1 anredet, spricht er Ijob konstant immer wieder an. Das ständige Durchbrechen des unpersönlichen Diskurses durch die Anrede an Ijob lässt das Gesamt der Elihu-Reden als an Ijob (bzw. in Ausnahmefällen an die Freunde) gerichtet wirken.

39 Ijob hat in den ersten beiden Redegängen 82 Strophen gegenüber 44 Strophen der Freunde; vgl. Cheney, Dust (s. Anm. 41), 133.

40 Nicht ganz eindeutig ist das im Fall der zweiten Zofar-Rede (20,2–29). Direkt angesprochen wird Ijob nur in V. 4; V. 5 ist davon abhängig und auch zur Anrede zu zählen. Westermann, Aufbau (s. Anm. 30), 41, sieht 2–5 und 19–21 als an Ijob gerichtet, auch Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 112, rechnet 3b–5 zu den adressierten Passagen. Köhlmoos zählt auch V. 2 zu den indirekten Anreden, die als Frage formuliert sind (Auge [s. Anm. 17], 115), allerdings fehlt in V. 2 der syntaktische Hinweis darauf, dass es sich um einen Fragesatz handelt.

41 Vgl. Köhlmoos, Auge (s. Anm. 17), 113.

42 Cheney, Dust (s. Anm. 41), 197.

Ijob sieht sich ausgedehnt zwischen den Freunden einer- und Gott andererseits. Die Freunde sprechen zwar ausführlich mit ihm, er jedoch ist nicht kontinuierlich auf die Freunde hin ausgerichtet. Anders als bei den Freundesreden in den ersten beiden Redegängen, wo den Anreden vergleichbare strukturelle Positionen in den einzelnen Reden zugewiesen werden konnten, fehlt eine solche klare Zuordnung bei den Reden *Ijobs*. Die Anreden an die Freunde finden sich an allen möglichen Positionen in den *Ijob*-Reden; doch scheint auch hier der Redeanfang eine bevorzugte Position zu sein.⁴³ Immer wieder allerdings spricht *Ijob* singularische Anreden aus. Ihr Inhalt weist sie eindeutig als Anrede Gottes aus.⁴⁴ Diese Anreden Gottes sind vor allem dadurch gekennzeichnet, dass *Ijob* über eine weite Strecke dieses Buchs keine Antwort Gottes erfährt. So ist es nicht verwunderlich, dass die Länge der an Gott gerichteten Passagen abnimmt. Waren im ersten Redegang noch über mehrere Strophen laufende Texteinheiten an Gott gerichtet,⁴⁵ so sind es im Schlussmonolog nur noch die kurzen Textstücke 30,20–22; 40,4a und 42,1–6.

Die Reden Gottes schließlich (38,1–40,2; 40,6–41,26) zeichnen sich durch eine sehr zugewandte Rhetorik aus. Der Inhalt der Gottesreden wird immer wieder von AuslegerInnen hinsichtlich seiner fehlenden Orientierung an *Ijobs* Schicksal ebenso wie am bis dahin Gesprochenen kritisiert. Eine Einbindung der Analyse rhetorischer Strategien, das Ernstnehmen der dargestellten Sprechsituation kann dieses negative Bild der Gottesreden zurecht rücken. Die Häufigkeit der rhetorischen Fragen weist die Gottesreden als in höchstem Maß an ihrem Gegenüber *Ijob* orientiert aus. Dabei geht es den Fragen nicht einfach um eine Provokation der Antwort. Das wäre eine bloße „Illustration der Macht“⁴⁶ Gottes und Darstellung von *Ijobs* Ohnmacht, die dieser selbst noch verbal bestärken müsste. Den rhetorischen Fragen kommt es „nicht auf die offenkundige Antwort an, sondern auf die Konsequenzen, die aus der offenkundigen Antwort zu ziehen sind.“⁴⁷ Die Gottesreden fordern *Ijob* dazu auf, sich in dieser Welt und im Gegenüber Gottes neu zu positionieren.

Allen Konstellationen ist es gemeinsam, dass in vielen direkten Anredepassagen das Sprechen selbst zum Thema gemacht wird. Die drei Freunde kritisieren *Ijobs* Äußerungen als „heftigen Wind“ (8,2); *Ijobs* Reden stünde

43 In der ersten Antwortrede *Ijobs* findet sich eine direkte Anrede an die Freunde erst in 6,21–30; in der zweiten Rede wendet sich *Ijob* gar nicht an die Freunde. Aber schon die dritte Rede beginnt in 12,2–3 mit einer Anrede, ebenso die vierte (16,2–6), die fünfte (19,2–6), die sechste (21,2–5) und die achte Rede (26,1–4).

44 Siehe oben Anm. 34.

45 7,7–21; 9,25–35; 10,1–25; 13,20–14,6; 14,13–22.

46 Ebach, *Streiten II* (s. Anm. 5), 123. Vgl. Loader, James A., *Gott mit eigenen Augen sehen: Hiob und die Natur*, in: ders., *Begegnung mit Gott. Gesammelte Studien im Bereich des Alten Testaments*, Wiener Alttestamentliche Studien 3, Frankfurt a.M. u.a. 2001, 99–112, 110.

47 Ebach, *Streiten II* (s. Anm. 5), 125.

gegen die Gottesfurcht (15,4). Ijob dagegen sieht in den Reden der Freunde den Tod der Weisheit (12,2); er wünscht sich das anfängliche (2,13) Schweigen der Freunde zurück (13,1). Und auch zwischen Gott und Ijob geht es um das Reden, um die Frage, wer von beiden derjenige ist, der die Fragen stellt, und welcher der Gesprächspartner kompetent ist, den anderen zu belehren (38,2f.; 40,2; 42,2–5).

5. Die Gottesbegegnung als Lösung des Ijobproblems?

Aber ich glaube eher, daß der wahre Ausgang des Buches Hiob nicht auf uns gekommen ist.
 Hiob ist gestorben, ohne zu bereuen und ohne sich selbst aufzugeben.
 Er erlag seinem Leid stolz und ungebrochen.
*Elie Wiesel*⁴⁸

So beziehen sich auch beide Antworten Ijobs, in denen er auf die Gottesreden reagiert, auf das Sprechen und die Erkenntnis (40,3–5; 42,1–6). Die beiden Antworten Ijobs können nicht auf den in 42,5⁴⁹ repräsentierten Aspekt der Gottesbegegnung reduziert werden; dennoch muss dieser Vers als Schlüsselvers gelten. Zum einen deshalb, weil er unmittelbar vor der in 42,6 geschilderten Handlungsveränderung Ijobs⁵⁰ steht, zum anderen, weil das, was er darstellt, nämlich das „Schauen Gottes“, ein für die Gottesvorstellung des Ersten Testaments exzeptioneller Vorgang ist.⁵¹

Bereits in 19,26f. drückt Ijob seinen Wunsch nach Gottesbegegnung mit der Metapher des Schauens aus. Elihu greift auf dieses Bild zurück, wenn er Ijob das Schicksal eines wiederhergestellten Leidenden vor Augen stellt – dieser werde im Gebet Gottes Angesicht schauen (33,26). Von diesen drei Stellen, die in der Wortwahl jeweils unterschiedlich sind, stehen einander 19,26f. und 42,5 am nächsten:

48 Wiesel, Elie, Hiob oder das revolutionäre Schweigen, in: ders., Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Legenden und Portraits, Herder Spektrum 4249, Freiburg i.Br. u.a. 1994, 207–232, 228f.

49 Die unterschiedlichen Auslegungen des „Schauens“ Gottes in 42,5 darzustellen, fehlt hier der Raum. So viel sei allerdings gesagt, dass eine Reduktion des Objekts von Ijobs Schauen auf die in der Gottesrede repräsentierte Wirklichkeit zu kurz greift. So schreibt etwa Loader, Gott (s. Anm. 46), 111: „Das kann nur eines bedeuten: Er hat Gott in der Natur gesehen.“ Die dialogische Situation bleibt dabei völlig außer Acht.

50 Zu den verschiedenen semantischen Möglichkeiten von V. 6 siehe besonders Wolde, Ellen J. van, Job 42,1–6: The Reversal of Job, in: Beuken, Willem A.M. (Hg.), The Book of Job, BEThL 114, Leuven 1994, 223–250, bes. 242–247.

51 Siehe zu dieser Metapher z.B. Vincent, Jean M., Das Auge hört. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament, BThSt 34, Neukirchen-Vluyn 1998.

- a) Sowohl in 19,27 als auch in 42,5 wird neben dem Verb ראה (sehen) das Nomen עין (Auge) verwendet. In beiden Fällen ist das Auge (42,5) bzw. sind die Augen (19,27) Subjekt des Sehens. Objekt des Sehens ist Gott.⁵²
- b) In beiden Kontexten geht es um Erkenntnis. In 19,25 ist das Subjekt des Erkennens (Verb: ידע) Ijob, das Objekt der גאל (Löser) Ijobs.⁵³ In 42,2–4 kommt der Begriff „erkennen“/„Erkenntnis“ (דעת/ידע) sogar drei Mal vor. In 42,2 lässt der hebräische Text die LeserInnen im Unklaren darüber, wer das Subjekt des Erkennens ist: Ijob oder Gott.⁵⁴ Inhalt der Erkenntnis ist in jedem Fall die Macht Gottes. In 42,3a, wird die Frage aufgeworfen, wer ohne Erkenntnis den Plan (עצה) verdunkle. Durch die fast wörtliche Wiederaufnahme dieses Gottesworts aus 38,2 erkennt Ijob an, „daß er es war, der Gottes ‚Plan‘ verdunkelt, verfinstert, d.h. gelegnet habe.“⁵⁵ In 42,3e ist es wiederum Ijob, der nicht weiß (יע), einer, der nicht versteht (בין in V. 3c). Und in 42,4 schließlich steht das Verb im Hifil – es geht darum, dass der eine Gesprächspartner dem anderen etwas zu erkennen gibt.⁵⁶ Erkenntnis ist damit ein zentrales Thema dieser Stelle⁵⁷ und steht hier im Kontrast zum Sprechen (bes. V. 3).

Die Verbindung von Sehen und Erkenntnis ist nicht ungewöhnlich,⁵⁸ auch bei Ijob spielt die Sinneswahrnehmung in ihrer Verbindung zu Erkenntnis und Einsicht immer wieder eine Rolle.⁵⁹ Gleichzeitig darf in der Auslegung von 42,2–6 die beziehungsweise Komponente des Erkenntnisbegriffs nicht außer Acht gelassen werden. Denn das Erkennen geht in der hebräischen Bibel weit über einen rein kognitiven Vorgang hinaus; die Bandbreite des Begriffs reicht bis zur geschlechtlichen Vereinigung.

Das Schauen Gottes wird in 42,5 von zwei weiteren Begegnungsweisen abgehoben: vom Hören (im unmittelbaren Vers-Kontext) und vom nicht ge-

52 In 19,27 lässt sich das Objekt aus V. 26 erschließen; in 42,5 bezieht sich das ePP auf das Gegenüber. In 33,26 geht es zwar auch um Gottesschau; die Formulierung ist allerdings anders. Objekt zum Sehen ist in diesem Fall das Angesicht Gottes, ein Begriff, der eher auf den kultischen Bereich verweist.

53 Zur Identität des „Lösers“ siehe Kessler, Rainer, „Ich weiß, daß mein Erlöser lebet“. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25, ZThK 89 (1992), 139–158.

54 Der Konsonantentext legt die 2.P. nahe, also Gott. Die Masora liest allerdings durch Anhängen 1.P., Ijob also als Subjekt des Erkennens.

55 Ebach, Streiten II (s. Anm. 5), 155f. Siehe auch Wolde, Reversal (s. Anm. 49), 231.

56 Zur syntaktische Ambivalenz dieses Verses siehe Wolde, Reversal (s. Anm. 49), 232. Sie geht in V. 4 von einer Ellipse aus, die den Sprecherwechsel betrifft. Sprecher wäre demnach hier Gott, Ijob also das Subjekt von ידע hi.

57 Vgl. Wolde, Reversal (s. Anm. 49), 238.

58 Vgl. Schroer, Silvia – Staubli, Thomas, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998, 128–132.

59 Siehe z.B. die außergewöhnliche nächtliche Schau des Elifas in 4,12–21, da v.a. V. 16; 9,11: ראה und בין stehen parallel; 11,11: ידע und ראה stehen parallel; 13,1.2: eine enge Verbindung der Wortfelder „sehen“, „hören“ und „erkennen“.

lungenen Erkennen und Verstehen (42,3). Mit dieser semantischen Opposition verbindet sich eine zeitliche, die durch das עתה in 42,5 angezeigt wird. *Früher* war sowohl das Hören als auch das Nicht-Erkennen und Nicht-Verstehen; das *Heute* aber ist geprägt vom Gesehen-Haben.

Ein glatter Schluss würde nun noch das Leitmotiv des Erkennens, des Verstehens, der Weisheit aufgreifen und positiv formulieren. Etwa in der Art, dass die Schau Gottes die Erkenntnis bewirkt oder ähnliches. Das Buch Ijob bietet aber am Ende keine einfache Lösung an. Weder die Gottesschau noch die „Wiederherstellung“ Ijobs in 42,7–17 geben eine Antwort auf die Frage nach dem *Verstehen* von Ijobs Situation.⁶⁰ Auch die den Dialogteil durchziehende Suche nach Ijobs Schuld oder Unschuld wird in der Begegnung nicht geklärt. Dennoch ist es die Gottesbegegnung, die Gottesschau, die dazu führt, dass Ijob seine Weltsicht und seine Einstellung ändert (42,6).

Der Leser und die Leserin werden aber am Ende des Buchs angekommen nicht bei diesem Ende stehen bleiben können. Die Dialogizität des Werks, als Einladung zum Gespräch zu verstehen, bedeutet, sich als LeserIn immer wieder von neuem auf den Prozess des Streitens mit den Freunden, mit Ijob und mit Gott einzulassen. Der Protagonist wird in innerem und äußerem Frieden aus der Erzählung entlassen, die LeserInnen bleiben in den Prozess der Auseinandersetzung verstrickt.

⁶⁰ Nur noch einmal wird das Verb יָדַע nach 42,4 wieder aufgenommen: es sind die „Bekannteren“ Ijobs, die so bezeichnet werden.