Wolf-Dieter Syring
Hiob und sein Anwalt

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
Otto Kaiser

Band 336

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Wolf-Dieter Syring

Hiob und sein Anwalt

Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte

Walter de Gruyter · Berlin · New York

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

ISBN 3-11-018102-9

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 2004 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, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Vorwort

Wer das Hiobbuch liest oder untersucht, kann sich einer gewissen Betroffenheit nicht entziehen. Es kommt zu einer Begegnung mit dem leidenden Hiob und mit seinen Freunden, die ihn trösten wollen und ihm dennoch nur die Aporie seiner Situation deutlich machen. Es kommt zu einem Erstaunen über das Handeln, Schweigen und Reden Gottes. Und es drängt sich die Frage auf, was dieses Buch im Innersten zusammenhält bei den so unterschiedlichen Argumenten und den darin zutage tretenden Haltungen im Blick auf das Problem, wie der - wirklich oder vermeintlich - Gerechte sein Leiden verstehen und sich darin verhalten kann.

Der Werdegang des Hiobbuches spiegelt den Willen seiner Verfasser wider, sich diesem Problem zu stellen und die vorgebrachten Argumente mit ihren theologischen und ethischen Implikationen zu durchdenken und in den redenden Personen auch aufeinandertreffen zu lassen. So ist Hiobs Anwalt auch nicht mit einem seiner Dialogpartner zu identifizieren, sondern muss als einer seiner Verfasser angesehen werden, nach dem Ergebnis dieser Untersuchung als derjenige, der dem Buch die für die Auslegung etlicher Jahrhunderte bestimmende Gestalt gegeben hat.

Die hier vorgelegte Arbeit stellt die überarbeitete und um ein Bibelstellenregister erweiterte Fassung meiner Dissertation dar, die im Rahmen des Promotionsverfahrens am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg im Sommersemester 1999 angenommen wurde.

Danken möchte ich in erster Linie Prof. Dr. Otto Kaiser, der die Genese dieses Werkes mit sokratischer Beharrlichkeit und geduldiger Ermutigung begleitet hat. Für die Übernahme des Zweitgutachtens danke ich Prof. Dr. Jörg Jeremias. Einen wesentlichen Beitrag zum Gelingen der Arbeit haben - auf unterschiedliche Weise - auch Prof. Dr. Jürgen van Oorschot und Dr. Andreas Ruwe geleistet. Für die Aufnahme der Untersuchung in die Reihe „Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" danke ich den Herausgebern und dem Fachlektorat des Verlages.

Meine Eltern, Ilsemarie und Eberhard Syring, haben die Entstehung dieser Arbeit ermöglicht und in entscheidenden Phasen ideell und materiell gefördert. Ihnen und insbesondere meiner Frau Lydia, die den Werdegang des Buches in allen Stufen beratend und ermutigend begleitet hat, möchte ich von Herzen danken.

Greifswald, im Dezember 2003 Wolf-Dieter Syring

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 1

1. Geschichte der Rezeption und der Erforschung des Hiobbuches 7

1.1 Die altorientalischen „Hiob"-Traditionen 7
a) Ältere altorientalische Texte 8
b) Jüngere Übersetzungen und Nachdichtungen 15
c) Zusammenfassung 17

1.2 Die frühe Rezeption des Hiobbuches 20
a) Die frühjüdische Rezeption 20
b) Die altkirchliche Rezeption 21
c) Die mittelalterliche und frühneuzeitliche Rezeption 23
d) Zusammenfassung 24

1.3 Die ältere kritische Forschung 25
a) Erste Ansatzpunkte 25
b) Die Betonung der Unterschiede 28
c) Die Betonung des Zusammenhangs 30
d) Das „Volksbuch" von Hiob 33
e) Zusammenfassung 34

1.4 Die jüngere kritische Forschung 35
a) Die Beobachtungen Albrecht Alts 35
b) Die Redaktionsmodelle 37
c) Zusammenfassung 40

1.5 Die neuere literaturwissenschaftliche Analyse 41
a) Das Hiobbuch und seine Struktur 41
b) Das Hiobbuch und seine Leser 46
c) Zusammenfassung 46

1.6 Die aktuellen Fragestellungen 47
a) Die Redaktionsmodelle 47
b) Die leitenden Fragen dieser Untersuchung 49

2. Textanalyse ... 51

2.1 Der Prolog des Hiobbuches 1,1-2,13 ... 54
a) Hiob 1,1-5: Die Frömmigkeit und der Reichtum Hiobs ... 54
Exkurs: Die Verwendung von wP-Sätzen in Hiob 1,1-5 ... 64
b) Hiob 1,6-12: Das erste Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan ... 69
c) Hiob 1,13-22: Hiobs Bewährung beim Verlust seines Reichtums ... 72
d) Hiob 2,1-7a: Das zweite Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan ... 80
e) Hiob 2,7b-10: Hiobs Bewährung beim Verlust seiner Gesundheit ... 85
Exkurs: Figur und Funktion des Satans im Prolog des Hiobbuches ... 91
f) Hiob 2,11-13: Der Besuch der drei Freunde Hiobs ... 95
Exkurs: Übersicht über die Gottesbezeichnungen im Hiobbuch ... 99
g) Ergebnisse ... 101

2.2 Der Epilog des Hiobbuches 42,7-17 ... 104
a) Hiob 42,7-9: Das Urteil Jahwes über Hiob und seine Freunde ... 105
b) Hiob 42,10-11: Die Schicksalswende und der Trost Hiobs ... 114
c) Hiob 42,12-15: Die Wiederherstellung des Reichtums Hiobs ... 118
d) Hiob 42,16-17: Das weitere Leben Hiobs und sein Tod ... 121
e) Ergebnisse ... 124

2.3 Verwandte Texte in der Hiobdichtung ... 127
a) Hiob 3,1: Die Überleitung zum Dialog ... 128
b) Hiob 3,2; 4,1 u. ö.: Die Redeeinleitungen in der Dichtung ... 129
c) Hiob 3,3-26: Die Eröffnungsrede Hiobs ... 131
d) Hiob 26-31: Die Abschlußrede Hiobs ... 133
e) Hiob 31,40b-32,5: Die Einleitung zu den Reden des Elihu ... 143
f) Hiob 42,1-6: Die Antwort Hiobs an Jahwe ... 147
g) Ergebnisse ... 148

2.4 Zwischenergebnis ... 149

3. Redaktionsgeschichte ... 151

3.1 Begründung des Redaktionsmodells ... 151

3.2 Redaktionsgeschichtliche Auswertung ... 154
a) Die Grundform der Hioberzählung ... 154
b) Der Text der Grundform ... 157
c) Die Erweiterung der Erzählung und ihre Verbindung mit der Dichtung ... 159
d) Die späteren Bearbeitungen des Hiobbuches ... 165

3.3 Ergebnis ... 166
Übersicht zur Redaktionsgeschichte des Hiobbuches ... 168

4. Summarium zur Literarkritik und zur Redaktionsgeschichte ... 169
a) Thesen zum Verhältnis von Hioberzählung und Hiobdichtung ... 169
b) Thesen zum Prolog ... 170
c) Thesen zum Epilog ... 171
d) Thesen zur Abschlußrede Hiobs ... 171
e) Thesen zu den Gottesreden ... 172
f) Thesen zum Hiobbuch ... 173

Literaturverzeichnis ... 175
Zitationsweise ... 175
Quellen und Hilfsmittel ... 175
Monographien und Aufsätze ... 177

Bibelstellenregister ... 197

Anhang: Die Prosatexte des Hiobbuches ... 203

Einleitung

Die Erzählung von Hiob, dem rechtschaffenen und erfolgreichen Mann im Lande Uz, ist eine der eindrucksvollsten, die das Alte Testament zu bieten hat. Der im Gegensatz zur poetischen Dichtung in Prosa gehaltene Rahmen des Hiobbuches berichtet in wenigen, meist knapp gehaltenen und kunstvoll gestalteten Szenen das Schicksal Hiobs: Als außerordentlich reicher und angesehener Mann erträgt er den Verlust seines Besitzes und seiner zehn Kinder geduldig, und auch seine schwere Erkrankung nimmt er hin, ohne mit seinem Gott zu hadern. Nach seiner Bewährung im äußersten Leid erreicht Hiob einen noch über seinen vorherigen Besitz hinausgehenden Reichtum und stirbt nach einem langen, erfüllten Leben.

Die Reaktionen Hiobs auf Verlust und Krankheit zeigen seine Trauer (1,20 und 2,8) und seine Ergebung in ein von Jahwe gefügtes Schicksal:[1]

(1,21) „Nackt ging ich hervor aus dem Leib meiner Mutter,	עָרֹם יָצָאתִי מִבֶּטֶן אִמִּי
und nackt kehre ich dorthin zurück.	וְעָרֹם אָשׁוּב שָׁמָּה
Jahwe gab, und Jahwe nahm,	יְהוָה נָתַן וַיהוָה לָקָח
der Name Jahwes sei gesegnet."	יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ׃
(2,10a) „Das Gute nehmen wir [doch] an von Gott,	גַּם אֶת־הַטּוֹב נְקַבֵּל מֵאֵת הָאֱלֹהִים
und das Böse nehmen wir nicht an?"	וְאֶת־הָרָע לֹא נְקַבֵּל

Beide Antworten weisen Hiob als den demütigen Dulder im Leid aus, dessen Bild in die Wirkungsgeschichte des ganzen Hiobbuches eingegangen ist. Die jüdische und christliche Auslegung war bis weit in die Neuzeit hinein vor allem vom Hiobbild der Rahmenerzählung bestimmt.[2]

Erst im Zuge der literarischen Analyse des Hiobbuches ist die Dichtung in den Mittelpunkt des Interesses gerückt; die Erzählung wurde nun an der

---

1 Stellenangaben aus dem Hiobbuch werden in dieser Arbeit ohne Nennung des Buches aufgeführt, soweit keine Mißverständnisse auftreten können; die Kürzel der biblischen Bücher sind Schwertner (Abkürzungen, 1994[2]) entnommen. Literatur wird mit dem Nachnamen des Verfassers (bei Mehrdeutigkeit zusätzlich mit Abkürzung des Vornamens), Kurztitel, Erscheinungsjahr (gegebenenfalls mit Auflagenzählung) und Seitenzahl angegeben. Der volle Titel kann dem Literaturverzeichnis entnommen werden.

2 So stellt Katharine Dell im forschungsgeschichtlichen Teil ihrer Arbeit fest: „For centuries Job was regarded as the model of steadfastness in the face of unexplained suffering .... This traditional, orthodox interpretation was based on the reading of the prose section which paid very little attention to the dialogue." (Job, 1991) 6

literarischen Qualität der Dichtung gemessen und nach ihr beurteilt. So konnte die Erzählung als der Dichtung ebenbürtig wie auch als ihr minderwertiges Beiwerk betrachtet werden. Einerseits betont Herder: „Die ersten Kapitel sind mit einer patriarchalischen Einfalt, mit einer so hinreißenden Kürze, einer so schweigenden Erhabenheit geschrieben, daß sie des Verfassers der Poesien ganz werth sind: ja die Scene des ersten Kapitels ist offenbar der Grund des ganzen Buches."[3] Andererseits wird nach Bernstein „der erhabene, trefflich behandelte Gegenstand des Gedichtes durch den Prolog und Epilog ganz herabgezogen in den Kreis eines gemeinen Mährchens, und entweiht durch fade Erzählungen ...."[4] Mit diesen beiden Bewertungen der Rahmenerzählung, die ihr einerseits eine für das Verständnis des Hiobbuches beherrschende Rolle zuschreiben und in ihr andererseits einen wertmindernden Zusatz sehen, ist der weite Rahmen abgesteckt, in dem sich die Diskussion bis heute bewegt, auch wenn die angeschlagenen Töne im Vergleich zu Bernstein moderater geworden sind.

Karl Kautzsch hat im Jahre 1900 die Rahmenerzählung - im folgenden als Hioberzählung[5] bezeichnet - erstmals zum Thema einer Monographie[6] gemacht. Seitdem hat sich das Interesse der Exegeten immer wieder der Erzählung zugewandt und die Forschung in Bewegung gehalten[7]. Seit der Mitte der siebziger Jahre sind mehrere Untersuchungen vorgelegt worden, in denen neue Lösungsversuche der anstehenden Fragen entwickelt wurden.[8]

---

3 Herder (Poesie, 1782) 137; vgl. Ewald (Iob, 1836) 57: „... diese prosaischen Worte stimmen nach Inhalt und Gedanken, Farbe und Kunst, auch Sprache, sofern Prosa der Poesie ähnlich sein kann, durchaus zum alten Dichterwerke ...."

4 Bernstein (Alter, 1813) 123. Ähnlich äußern sich Stuhlmann (Hiob, 1804) 37: „Entweder muß man unsern Dichter für sehr ungeschickt halten, oder ihm aus ästhetischen Gründen die historischen Zusätze absprechen." und de Wette (Einleitung, 1845[6]) 431: „Für die Vollkommenheit des Gedichtes ... würde man diese historischen Abschnitte wegwünschen."

5 Die Bezeichnung „Hioberzählung" suggeriert - anders als der Begriff „Rahmenerzählung" - nicht die nachträgliche Rahmung eines vorhandenen Textes. Die Bezeichnung „Hiobdichtung" wird im folgenden für die poetischen Teile des Hiobbuches verwendet, der Begriff „Hiobdialog" für die in den Kap. 3-31 enthaltenen Reden Hiobs und die seiner Freunde.

6 Der Titel seiner Arbeit - „Das sogenannte Volksbuch von Hiob" - weist auf die These hin, es habe eine schriftliche Vorlage der Hioberzählung gegeben. K. Kautzsch faßt die Forschung seit Simon (Histoire, 1685) zusammen und liefert eine ausführliche philologische Analyse (Volksbuch, 1900).

7 Z. B. Alt (Vorgeschichte, 1937), Lindblom (Composition, 1945) und Fohrer (Studien, 1983[2]).

8 Zu den in dieser Arbeit im Vordergrund stehenden literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Fragen vgl. vor allem L. Schmidt (De Deo, 1976), Weimar (Ijobnovelle, 1980), Berg (Rahmenerzählung, 1981), Maag (Hiob, 1982), Vermeylen (Job, 1986), Mende

Die Untersuchung der poetischen Teile des Hiobbuches, insbesondere zum dritten Redegang und zu den Gottesreden, hat im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts eine Reihe von Neuansätzen hervorgebracht,[9] die in der Regel auch - unter Einbeziehung der nicht im Zentrum der Untersuchung stehenden Texte - eine redaktionsgeschichtliche Hypothese formulieren.

Bei einer Durchsicht der einschlägigen Literatur zeigt sich, daß auf der Grundlage ähnlicher Beobachtungen sehr verschiedene Folgerungen gezogen werden.[10] Daher liegt es nahe, die Texte der Hioberzählung einer erneuten Prüfung zu unterziehen und die vorgetragenen Hypothesen auf ihre Tragfähigkeit hin zu untersuchen. Angesichts des in der Regel kaum über den Beginn des 20. Jahrhunderts hinaus reichenden forschungsgeschichtlichen Horizonts der neueren Literatur ist es geboten, auch die älteren Entwürfe in die Diskussion einzubeziehen. Aus der Eingrenzung des Themas auf die Frage nach der Entstehung der Hioberzählung ergibt sich das Auswahlprinzip für die Benutzung der reichen Sekundärliteratur.

Die Methoden der Literarkritik und der Redaktionsgeschichte[11] geben die geeigneten Mittel an die Hand, um die Frage der Entstehung der Hioberzählung näherungsweise zu klären. Formgeschichtliche Fragen spielen dann eine Rolle, wenn sie etwas zur Erhellung der Entstehungsgeschichte beizutragen haben. Die Untersuchung der Erzählstruktur hat in der abschließenden Gesamtdeutung innerhalb der Redaktionsgeschichte ihren Platz.

(Leiden, 1990) und Schwienhorst-Schönberger/Steins (Ijob-Erzählung, 1989). Darüberhinaus sind eine Reihe von Arbeiten veröffentlicht worden, die nach der Funktion der Hioberzählung in der Struktur des Hiobbuches fragen, so z. B. Polzin (Framework, 1974), Vogels (Approche structurale, 1980), Cooper (Narrative Theory, 1982), Fontaine (Folktale Structure, 1987), Seitz (Job, 1989).

9 Hier ist vor allem auf die in Marburg entstandenen Arbeiten hinzuweisen, die - unter Einbeziehung der häufig übergangenen Entwürfe des 18. und 19. Jahrhunderts - eine grundlegende Überprüfung der Gottesreden (van Oorschot [Grenze, 1987]), der Elihu-Reden (Wahl [Schöpfer, 1993]) und des dritten Redegangs (Witte [Leiden, 1994]) vorgenommen haben. Die in jeder dieser Arbeiten ausführlich diskutierten - und in den achtziger Jahren neu aufgelegten - Arbeiten Fohrers ([Studien, 1983²] und [Hiob, 1989²]) können als Ausgangspunkt der neueren Forschung gelten wie auch die Arbeiten Kaisers, die neben der exegetischen Arbeit ([Einleitung, 1984³] und [Grundriß 3, 1992]) auch die theologie-geschichtliche und die systematisch-theologische Bedeutung des Hiobbuches unterstreichen (insbesondere [Schicksal, 1985] und [Theologie, 1993-2003]). Schließlich ist das jüngst - in Fortführung des Kommentars von Horst (Hiob, 1974³) - erschienene Werk von Strauß (Hiob, 2000) zu nennen, vgl. auch Strauß (Hiobrahmen, 2001).

10 Man vergleiche beispielsweise Weimar (Ijobnovelle, 1980), Schwienhorst-Schönberger/Steins (Ijob-Erzählung, 1989) und Mende (Leiden, 1990) sowie zur Beurteilung der Forschungslage Strauß (Hiobrahmen, 2001) 553f.559f.

11 Zur Einordnung beider Methoden in den Kontext einer umfassenden Literaturgeschichte des Alten Testaments vgl. Kaiser (Literaturgeschichte, 1991).

Im Vordergrund dieser Untersuchung steht die Hioberzählung als eigenständiger, von der Dichtung schon durch seine prosaische Form unterschiedener Text. Die poetischen Partien werden nach der Analyse der Erzählung hinzugezogen, soweit sie zu den gewonnenen Ergebnissen in Beziehung zu setzen sind. Die leitenden Fragen dieser Arbeit können daher - vorbehaltlich einer späteren Präzisierung - so formuliert werden:

a) Welche Textbeobachtungen haben die bisherige Forschung bestimmt und welche Hypothesen haben sie hervorgerufen? Welche Fragestellungen beherrschen die Diskussion um die Hioberzählung?

b) Welche bisher vertretenen literarkritischen[12] Lösungsvorschläge halten den Textbeobachtungen stand? Dabei ist zugleich zu prüfen, welche Verbindungen zur Hiobdichtung bestehen.

c) Welche redaktionsgeschichtlichen[13] Folgerungen für die Genese des Hiobbuches sind aus der literarkritischen Analyse der Hioberzählung begründbar und welche Profile lassen sich in den gewonnenen Schichten aufweisen?

Der Umfang des zu untersuchenden Textes kann unproblematisch bestimmt werden: Der Prosatext der Erzählung hebt sich deutlich von der Hiobdichtung (3,1-42,6) ab und liegt in Form eines Prologs[14] (1,1-2,13) und eines Epilogs[15] (42,7-17) vor. Die von einigen Exegeten aufgrund ihres redaktionsgeschichtlichen Modells vorgenommene Abtrennung der Brükkentexte zwischen Dichtung und Erzählung (2,11-13 und 42,7-9.10) bleibt der Anlage der Arbeit gemäß vorerst unberücksichtigt. Die in der Hiobdichtung enthaltenen kurzen Prosa-Abschnitte in Gestalt der Redeeinleitungen (3,1f.; 4,1 u. ö.) und der Einführung zu den Elihu-Reden (32,1-5) sowie die Notizen mit abschließendem Charakter (28,28 und 31,40b) werden nach der Analyse der Hioberzählung in die Untersuchung einbezogen.

Die Gliederung der Erzählung ist nicht strittig und findet sich mit geringfügigen Unterschieden in der Gliederungstiefe bei allen Exegeten wieder, wobei lediglich die Aufteilung und die Zuordnung von 2,7a und 42,10 variieren. Diese Gliederung wird auch im folgenden zugrunde gelegt:

---

12 Zur neueren Diskussion um Methode und Kriterien der Literarkritik vgl. Werlitz (Literarkritik, 1992).

13 Die jüngste Darstellung und Begründung redaktionsgeschichtlicher Arbeit lieferte Wonneberger (Redaktion, 1992).

14 Die Bezeichnung „Prolog" wird bereits bei Simon (Histoire, 1685) 30 verwendet.

15 Die Bezeichnung „Epilog" ist in Analogie zu „Prolog" entstanden und geht - nach der von mir eingesehenen Literatur - auf Herder (Poesie, 1782) 140 und Eichhorn (Einleitung, 1787²) 522ff. zurück.

Prolog

1,1-5	Die Frömmigkeit und der Reichtum Hiobs
1,6-12	Das erste Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan
1,13-22	Die Bewährung Hiobs nach dem Verlust seines Reichtums
2,1-7a	Das zweite Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan
2,7b-10	Die Bewährung Hiobs nach dem Verlust seiner Gesundheit
2,11-13	Der Besuch der drei Freunde Hiobs

Epilog

42,7-10	Die Fürbitte Hiobs für die drei Freunde
42,11-17	Die Wiederherstellung des Reichtums Hiobs

Nach der zunächst zu leistenden kritischen Bestandsaufnahme der bisherigen Forschung (Kapitel 1) wird eine literarkritische Analyse der Hioberzählung vorgelegt (Kapitel 2) sowie ein redaktionsgeschichtliches Modell für das ganze Hiobbuch entwickelt (Kapitel 3); abschließend werden die Ergebnisse thesenartig zusammengefaßt (Kapitel 4).

1. Geschichte der Rezeption und der Erforschung des Hiobbuches

Die im folgenden verwendete Epocheneinteilung[1] orientiert sich weniger an den Impulsen zur Erforschung des Hiobbuches als an denen der Untersuchung der Hioberzählung. Zunächst werden einige traditions- und formgeschichtliche Überlegungen dargelegt, die auf einer Übersicht der Texte des Alten Orients basieren, in denen sich die Problematik des unschuldigen Leidens widerspiegelt (1.1). Im weiteren werden drei Epochen der Forschung an der Hioberzählung vorgestellt. Stand seit alter Zeit - bei vorausgesetzter Einheitlichkeit des Hiobbuches - vor allem die Frage nach einer konsistenten Interpretation von Erzählung und Dichtung im Vordergrund (1.2), so wird seit dem 18. Jahrhundert in der aufkommenden kritischen Forschung die Einheit von Hioberzählung und Hiobdichtung ausführlich diskutiert (1.3). Die dabei im wesentlichen noch unbestrittene Integrität der Hioberzählung tritt im 20. Jahrhundert ins Blickfeld der Forschung und bringt verschiedene Modelle zur Genese der Hioberzählung hervor (1.4). Schließlich sind einige Ansätze zu behandeln, die mit neueren literaturwissenschaftlichen Methoden einen Zugang zur Endgestalt des Hiobbuches ermöglichen wollen (1.5), bevor nach dem Durchgang durch die Forschungsepochen die in dieser Arbeit zu behandelnden Fragestellungen präzisiert werden (1.6).[2]

1.1 Die altorientalischen „Hiob"-Traditionen und das biblische Hiobbuch

Die Traditionsgeschichte des Hiobbuches kann sich nicht auf Texte beschränken, die mit dem Namen „Hiob" verbundenen sind, sondern muß

---

1 Der Begriff „Epoche" erscheint hilfreich, um die Arbeitsschwerpunkte der Forschung zur Rahmenerzählung in ihrer Folge zu charakterisieren; es geht daher weniger um eine genaue zeitliche Abgrenzung als vielmehr um die in einem Zeitraum vorherrschenden Fragen, die durchaus auch ohne allgemein anerkannte Antworten wieder in den Hintergrund treten können.

2 Zur Forschungsgeschichte insgesamt vgl. H.-P. Müller (Hiob-Problem, 1988).

auch solche altorientalischen Texte einbeziehen, die - in der Regel dem biblischen Hiobbuch zeitlich vorgeordnet - vergleichbare Inhalte in ähnlichen Formen ausdrücken, wobei sowohl poetische als auch erzählende Texte zu berücksichtigen sind. Weiterhin sind solche - zeitlich dem biblischen Buch folgenden - Texte von Belang, die auf einer Hiobtradition fußen oder nachweisbar auf das hebräische Hiobbuch bzw. eine seiner frühen Übersetzungen zurückgreifen. Vorausgesetzt ist dabei ein literarischer Werdegang des Hiobbuches in der Zeit zwischen dem 5. und dem 3. Jahrhundert v. Chr., unbeschadet einer mündlichen Hiobtradition aus älterer Zeit.[3]

a) Ältere altorientalische Texte

Als mögliche Vorläufer des Hiobbuches gelten diejenigen Textfunde im Alten Orient, die nach Form (Prosa oder Poesie) und Inhalt (unverschuldetes Leid) verwandt sind. Solche Texte sind aus Ägypten, Mesopotamien und Kanaan erhalten und zeigen das dem Alten Orient gemeinsame Bedürfnis, den Umgang mit leidvollen Erfahrungen literarisch auszudrücken.[4]

Ägypten

Die Texte ägyptischer Provenienz bieten in formaler Hinsicht einige Parallelen zum Hiobdialog in Gestalt von - teilweise im Blick auf „oppositive zeitgenössische Anschauungen" stilisierten - Streitgesprächen,[5] insbesondere den „Streit des Lebensmüden mit seiner Seele"[6] und den Protest eines „beredten Bauern", wobei der letztgenannte Text mit einer Rahmenerzählung versehen ist.[7] Beide Texte bieten aufgrund der andersartigen religiösen Voraussetzungen (Möglichkeit des Selbstmordes, Erwartung eines jenseitigen

3 Vgl. Kaiser (Einleitung, 1984[5]) 393. Die nachexilische Datierung kann heute als Konsens angesehen werden, der terminus ad quem hängt von der Komplexität des jeweiligen Redaktionsmodells ab.

4 Zur Übersicht vgl. H.-P. Müller (Parallelen, 1978) und (Hiobproblem, 1988[2]) 23-72 sowie Stamm (Leiden, 1946), R. J. Williams (Theodicy, 1956), von Soden (Fragen, 1965) und J. Gray (Context, 1970).

5 Vgl. H.-P. Müller (Hiobproblem, 1988[2]) 79. Nach Fohrer (Hiob, 1989[2]) 46, der diese Texte zur „Auseinandersetzungsliteratur" zählt, „bleibt vor allem die formale Parallele des Dialogs, der teilweise ebenfalls mit einer Rahmenerzählung verbunden ist."

6 Vgl. Barta (Gespräch, 1969). Dieser Text enthält wie der Hiobdialog kurze Redeeinleitungen und längere poetische Reden.

7 Vgl. Parkinson (Peasant, 1991); Brunner (Geschichte, 1986[4]) charakterisiert beide Texte als „Auseinandersetzungsliteratur".

Weiterlebens) bei der Suche nach vergleichbaren inhaltlichen Aspekten kaum Anhaltspunkte,[8] so daß eine ausführlichere Darstellung unterbleiben kann.

Mesopotamien

Die hier anzuführenden Texte aus dem Zweistromland sind alle poetischer Natur und behandeln das Thema des unverschuldeten Leids in Gestalt stilisierter Klagen bzw. Reden der vom Leid Betroffenen.[9]

Der sog. „sumerische Hiob", ein am Ende des 3. Jahrtausend v. Chr. entstandener und in einer fragmentarischen Handschrift aus der Zeit um 1800 v. Chr. gefundener Text,[10] bietet nach der Aufforderung, Gott und seine Worte zu loben sowie Leidende zu trösten,[11] die Klage eines Mannes, der ohne einen ihm erkennbaren Grund Unglück und Krankheit erleidet. Anschließend wird im Fremdbericht festgehalten, daß er bei Gott Gehör und Gnade findet[12] und dieser nach der Vertreibung des Krankheits- und des Schicksalsdämons „des Mannes Pein in Freude" verwandelt.

Sowohl die beteiligten Personen[13] als auch der Ablauf der beklagten und berichteten Geschehnisse belegen, daß es eine der Hioberzählung entsprechende Tradition - im Sinn einer personalisierten Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Leid des Unschuldigen - bereits im zweiten Jahrtausend v. Chr. gegeben hat.[14]

---

8 Vgl. Preuß (Hiobliteratur, 1977) 331-333. Eine Parallele zum Unschuldsbekenntnis in Hi 31 findet sich im „Totenbuch", vgl. Brunner (RTAT, 1985²) 89-93.

9 Von Soden (Fragen, 1965) i. b. 55-57 bietet eine gute Zusammenfassung zu den mesopotamischen Texten und eine Verhältnisbestimmung zur Hiobdichtung.

10 Römer (TUAT 3, 1990) 102-109, vgl. auch Schmökel (RTAT, 1985²) 164f. sowie Kramer (Sumerian Variation, 1955) 170-182.

11 Das Geforderte wird in der Hioberzählung von den Freunden und Verwandten Hiobs erfüllt, vgl. 2,11 und 42,11.

12 Als Grund für den Gnadenerweis werden die Worte des Leidenden genannt, vgl. Römer (TUAT 3, 1990) 109: „... das rechte Wort, das reine Wort, das er gesprochen hatte, [nahm] sein (persönlicher) Gott an.", vgl. Hi 42,7f.

13 So werden z. B. Freunde des Dulders in diesem Text erwähnt, Römer (TUAT 3, 1990) 105: „... mein Kamerad spricht zu mir kein zuverlässiges Wort, mein Gefährte antwortet mir auf das aufrichtige Wort, das ich sage, Lügnerisches, ...", wenn auch die Fortführung der Klage „... (aber) du, mein (persönlicher) Gott, antwortest ihm nicht darauf, ...", ebd., nicht Hi 42,7f. entspricht.

14 Selbst das in späteren Texten deutlicher hervortretende Ineinander göttlichen und dämonischen Handelns ist aufweisbar, da der Klagende sein Schicksal sowohl von Gott („... des Mühsals ›*brennende Orte*‹ hast du mir zum Geschenk gemacht!") als auch von Dämonen beeinflußt sieht („... der Schicksal(sdämon) ... *mit* seiner Hand, trägt mein Leben fort,

„Ein Mann weint für den Freund zu seinem Gott" ist der Eingangssatz eines auf einer nur fragmentarisch erhaltenen Tontafel überlieferten, altbabylonischen Textes.[15] Der (in der dritten Person gehaltenen) Klage über das Schicksal seines Freundes[16] folgt (in der ersten Person formuliert) dessen eigene, die in eine Anklage Gottes mündet. Nach einem kurzen Bericht über ein linderndes Handeln Gottes wird dem Leidenden von - dem sich als Schöpfer vorstellenden - Gott Erbarmen, Heil und Leben zugesagt, verbunden mit der Aufforderung, seinerseits Bedürftigen zu helfen.

Beachtlich ist - neben der Intensität der Klage[17] - die auch auf die Gottesreden des Hiobbuches zutreffende Beobachtung, daß Gott dem Leidenden als Schöpfer gegenübertritt und die Unbedachtheit seiner Worte kritisiert. Die Zusage, dem Leidenden „das Tor des Heils und des Lebens" zu öffnen,[18] hat im Hiob-Epilog seine Entsprechung in der erzählend ausgestalteten Restitution Hiobs.

„Ludlul bel nemeqi", ein nach seiner ersten Zeile benannter, vermutlich im 12. Jahrhundert v. Chr. verfaßter und in einer um 800 v. Chr. entstandenen Handschrift überlieferter Text in akkadischer Sprache,[19] enthält den poetischen Selbstbericht eines hohen königlichen Beamten, der bei Marduk und daraufhin beim König in Ungnade fällt, Verachtung und Ausgrenzung seitens seiner Mitmenschen erdulden muß und sich mit seiner Klage[20] an die Götter wendet. Als eine Krankheit seinen ganzen Leib[21] erfaßt und ihn an den Rand des Todes bringt, wird er nach einer die Heilung ankündigenden

---

an meinem Körper richtet die Böses verursachende *á-zàg*(-Krankheit) ein (*Schweiß*)bad an."), Römer (TUAT 3, 1990) 104.106f. (Hervorhebungen bei Römer).

15 „Ein Mann und sein Gott", s. von Soden (TUAT 3, 1990) 135-140; vgl. Nougayrol (Version, 1952).

16 Die Existenz eines mit dem Leidenden klagenden Freundes läßt vermuten, daß dritte Personen in der Tradition des unschuldig Leidenden einen festen Platz haben; vgl. auch H.-P. Müller (Parallelen, 1978) 144-146.

17 Vgl. von Soden (TUAT 3, 1990) 138, Z. 26-28: „[Nie]mals tatest du mir Gutes an .... Angesichts von Gutem ließet ihr [die Götter] Böses sehen .... Vermehrt wurde das Schlechte für mich ...." mit Hi 30,26.

18 Von Soden (TUAT 3, 1990) 140, Z. 66.

19 S. Von Soden (TUAT 3, 1990) 110-135, vgl. auch Schmökel (RTAT, 1985²) 160-163 (in Auszügen) und sowie die Studien von Jastrow (Parallel, 1906) und Landersdorfer (Quelle, 1911).

20 Die Klage des Leidenden ist in dem beschriebenen inneren Konflikt der Hiobdichtung ähnlich: Obwohl er sich nichts zuschulden kommen ließ, muß er das Schicksal eines Menschen erdulden, der seine religösen Pflichten vernachlässigte, vgl. Tafel 2,12ff. (TUAT 3, 121f.).

21 Der ausführliche Krankheitsbericht schildert deren Folgen für jeden Teil seines Leibes, die Heilung wird fast ebenso breit geschildert, vgl. Tafel 2,59ff. (TUAT 3, 123f.) und Tafel 3,89ff. (TUAT 3, 129f.).

Vision wieder gesund. Der Bericht wird eingeleitet von einem Lob Marduks und abschlossen von einem Dankgebet an Marduk.

Im Blick auf das Verhältnis zwischen Hioberzählung und Hiobdichtung ist relevant, daß die Funktion der ersten Tafel dieses akkadischen Textes der von Hi 3 entspricht:[22] in einer einleitenden Klage wird die Situation greifbar, aus der das Folgende zu verstehen ist; eine explizite Vorstellung des bzw. der Redenden kann daher unterbleiben. Vor diesem Hintergrund muß überprüft werden, ob die weit verbreitete Auffassung, daß als Einleitung zum Hiobdialog der Prolog oder zumindest 2,11-13 notwendig sei, den Verhältnissen im Hiobbuch gerecht wird.

Die sog. „babylonische Theodizee"[23] ist ein als poetisches Akrostichon abgefaßter und nur lückenhaft erhaltener Dialog, der vermutlich im 8. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist. In einem Streitgespräch stehen sich ein an seinem Schicksal Leidender und sein theologisch traditionell gelehrter Freund gegenüber und diskutieren in sich z. T. wiederholenden Gedankengängen das Leiden des Gerechten und den Sinn der Gottesverehrung angesichts des ungerechten Umgangs der Götter mit den Menschen, wobei über das persönliche Schicksal des Leidenden hinaus auch allgemeine Einsichten zur Sprache kommen und am Ende „des an leidenschaftlichen Ausbrüchen reichen Gesprächs kein Sieger" ausgemacht werden kann.[24]

Hinsichtlich der Gesprächsinhalte, im besonderen aufgrund der Thematisierung des undurchschaubaren Handelns Gottes - neben dem Unglück des Gerechten wird auch das Glück des Gottlosen beklagt -, steht dieser Text dem Hiobdialog und dem Koheletbuch nahe, und auch die - ohne Vorstellung der Kontrahenten und ohne Redeeinleitungen auskommende - dialogische Form mit etwa gleichlangen Reden entspricht dem Hiobdialog und erlaubt die Vorstellung einer Urform ohne erzählende Einleitungstexte.

---

22 Vgl. besonders Tafel 1,105ff. (TUAT 3,120f.) und H.-P. Müller (Parallelen, 1978) 147. Auch zu Hi 29f. finden sich parallele Züge in der Gegenüberstellung seiner früheren Würde und seiner jetzigen Situation, vgl. Tafel 1,71ff. (TUAT 3, 118f.). Die These Jastrows (Parallel, 1906) 185-191, „Ludlul bel nemeqi" liege eine - möglicherweise der Grundform der Hioberzählung verwandte - Erzählung zugrunde, läßt sich am Text schwerlich verifizieren, vgl. dazu Landersdorfer (Quelle, 1911) 6f. und 132-138.

23 S. von Soden (TUAT 3, 1990) 143-157, vgl. auch Schmökel (RTAT, 1985²) 157-160 (in Auszügen) und Stamm (Leiden, 1946) 19-26.

24 So von Soden (TUAT 3, 1990) 144.

Palästina und Syrien

In den mythisch-epischen Texten aus Ugarit[25] sind neben dem dort geläufigen Motiv der Götterversammlung (z. B. im Bittgesang an El und die Versammlung der Götter,[26] vgl. Hi 1,6; 2,1; 38,7: בְּנֵי [הָ]אֱלֹהִים) ein poetischer und zwei erzählende Texte erhalten, die Elemente der Hiob-Tradition im obengenannten Sinn enthalten.

Der poetische Text ist in akkadischer Sprache verfaßt und stammt aus dem 13. Jahrhundert v. Chr. Der fehlende Anfang dieses Ich-Berichtes hat nach von Sodens Vermutung eine Schilderung der im Text vorausgesetzten Krankheit enthalten.[27] Nachdem die Mantik dem - von der trauernden und tröstenden Familie umsorgten - Leidenden nicht die erhoffte Klärung brachte, wendet Marduk, ohne daß ein Grund genannt wird, das Schicksal des Todgeweihten, der mit einem Lob und einem Bekenntnis zu dem Böses und Gutes verfügenden Gott antwortet.[28]

Neben dem Motiv der durch göttliches Eingreifen hervorgerufenen Wende im Leid kann auch der Halt des Leidenden in der Familie als ein der Hioberzählung nahestehendes Element festgehalten werden (vgl. Hi 42,11).

Die Legende von König Keret[29] besteht aus zwei Teilen: Nachdem er sieben Ehefrauen durch vorzeitigen Tod oder Krankheit verloren hat und daher keinen Thronfolger aufweisen kann, gewinnt Keret zunächst in einem

---

25 Zur Übersicht vgl. Craigie (Ugaritic Studies, 1985).

26 Siehe KTU^2 1.65 und Bernhardt (RTAT, 1985^2) 239f. Zum ugaritischen Pantheon vgl. Gese (Religionen, 1970), Mullen (Divine Council, 1980), Handy (Authorization, 1993), Neef (Thronrat, 1994) 18-22 und Niehr (Religionen, 1998) 25ff.

27 „Klage eines Dulders und Gebet an Marduk", s. von Soden (TUAT 3, 1990) 140-143, sowie Nougayrol (Souffrant, 1968) und von Soden (Bemerkungen, 1969).

28 Da das Bekenntnis des Dulders dem Anfang von Ludlul bel nemeqi wie auch Hos 6,1f. nahesteht, sei es nach der Übersetzung von Sodens zitiert (TUAT 3, 1990) 142f.:
„[Der Herr] schlug mich und erbarmte sich über mich;
[er] brachte mich zu Fall und umgürtete mich;
er zerbrach mich und riß heraus mich;
er zerschlug mich und fügte zusammen mich;
er schüttete mich hin und sammelte mich;
er warf mich hin und erhöhte mich."
Dieser - z. B. auch in Jes 45,7 als Selbstbekenntnis Jahwes wiederzufindende - Gedanke verbunden mit dem Verzicht auf jede Art von Begründung für Marduks Tun kann das Fehlen der in den Reden Gottes im Hiobbuch oft vermißten Antwort auf die Fragen Hiobs verständlich machen: der souveräne Gott muß sich nicht rechtfertigen für sein Tun, die angemessene Antwort des Menschen ist das Verstummen vor oder das Bekenntnis zu dem Herrn über Tod und Leben.

29 Dietrich/Loretz (TUAT 3, 1997) 1213-1253, vgl. auch KTU^2 1.14-16 und Bernhardt (RTAT, 1985^2) 240-243 sowie Ginsberg (Legend, 1946) und Gibson (Myths, 1956) 19-23.

von El im Traum genau instruierten, unblutigen Feldzug die Tochter (Enkelin?) König Pabils zur Frau, die ihm nach dem Segen der Götterversammlung acht Söhne und acht Töchter schenkt. Als Keret erkrankt, wird er - nach drei vergeblichen Opferfesten mit den Würdenträgern des Landes und mit den Mitgliedern der Familie sowie weiteren rituellen Versuchen zweier seiner Kinder - auf Initiative Els in der Götterversammlung mittels eines weiblichen Dämons geheilt, gerade rechtzeitig, um einer Thronusurpation durch seinen ältesten Sohn zuvorzukommen.[30]

Namensgeber der Aqhat-Legende[31] ist der Sohn Daniels,[32] auf dessen Bitte und Els Gewährung hin geboren. In späteren Jahren erhält Aqhat einen Bogen für die Jagd, fällt jedoch durch dabei nicht eingehaltene Opferregeln in Ungnade bei der Göttin Anath und findet - nach der Erlaubnis Els - durch einen Dämon den Tod. Als Baal, Anaths Bruder, daraufhin den Regen zurückhält, führt Daniel - ein Gewaltverbrechen als Ursache vermutend - einen Fruchtbarkeitsritus durch, entdeckt den Tod seines Sohnes und trauert sieben Jahre um ihn. Daniels Tochter Pughat macht sich schließlich auf, um ihren Bruder zu rächen, und scheint darin erfolgreich gewesen zu sein, was jedoch wegen des verlorenen Endes des Handschrift nicht sicher festzustellen ist.

Beide Legenden tragen Züge, die sie mit der Hioberzählung verbinden:[33] die enge Verflechtung himmlischen und irdischen Geschehens (vgl. den Hiob-Prolog), die Mehrdeutigkeit göttlichen Handels in Segen und Unheil (vgl. 1,21; 2,10; 42,11) verbunden mit der Existenz negativ wirkender himmlischer Gestalten oder Zwischenwesen (vgl. 1,6-12; 2,1-7), die Krankheit bzw. die Trauer des Helden (vgl. 1,20f.; 2,7f.), der Tod ihm nahestehender Menschen (vgl. 1,18f.) und der hohe Stellenwert der kultischen Handlungen (vgl. 1,5 und 42,8f.).[34] Daß diese Parallelen nicht den Schluß zulassen, der Verfasser der Hioberzählung habe eine dieser Legenden gekannt, ist ob der mannigfachen Unterschiede im Detail offensichtlich. Das zugrunde liegende

---

30 Der Schluß der Keret-Legende ist unsicher, da zumindest eine Tafel fehlt, vgl. KTU² 1.16.

31 S. Dietrich/Loretz (TUAT 3, 1997) 1254-1305, vgl. auch KTU² 1.17-19 sowie Gibson (Myth, 1975) 65-68 und Craigie (Ugaritic Studies, 1985) 33f. und Niehr (Religionen, 1998) 79-81.

32 Daniels Position kann nicht eindeutig bestimmt werden, vgl. Dietrich/Loretz (TUAT 3, 1997) 1255 und Niehr (Religionen, 1998) 80f.

33 J. Gray (Context, 1970) 266 erwägt im Blick auf den Ursprung der Hioberzählung die Möglichkeit, „that there was a popular version of the tradition of the ordeal of the worthy sufferer current in Canaan, probably first adapted as an edifying legend on the theme of the sufferer's fortitude and the final vindication of his faith." Diese Möglichkeit ist nicht zu widerlegen, aber aus den Texten auch nicht wahrscheinlich zu machen.

34 Vgl. auch O'Connor (Keret, 1989) und (Postscript, 1989).