

DE GRUYTER

Urmas Nõmmik

DIE FREUNDES- REDEN DES URSPRÜNGLICHEN HIOBDIALOGS

EINE FORM- UND
TRADITIONSGESCHICHTLICHE STUDIE

Urmas Nõmmik
Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Herausgegeben von
John Barton · Reinhard G. Kratz
Choon-Leong Seow · Markus Witte

Band 410

De Gruyter

Urmas Nõmmik

Die Freundesreden
des ursprünglichen Hiobdialogs

Eine form- und traditionsgeſchichtliche Studie

De Gruyter

ISBN 978-3-11-022435-1
e-ISBN 978-3-11-022436-8
ISSN 0934-2575

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2010 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York

Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Meinen Eltern

Vorwort

Beim vorliegenden Buch handelt es sich um die leicht überarbeitete und ergänzte Druckfassung der im Wintersemester 2008/09 an der Philipps-Universität Marburg angenommenen Dissertation des Verfassers.

Die Arbeit wurde von meinem verehrten Lehrer und Erstgutachter Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Otto Kaiser, angeregt und während vieler Jahre begleitet und gefördert. Er hat mich bereits vor fünfzehn Jahren für das Alte Testament begeistert und in die deutschsprachige akademische Welt eingeführt. Ihm gilt mein herzlicher Dank.

Den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg, insbesondere des Fachgebiets Altes Testament, danke ich für die vielseitige Hilfe sowohl bei der Forschung durch die Doktorandenkolloquien und Gespräche als auch bei der Lösung der praktischen Fragen. Für die Übernahme des Zweitgutachtens bedanke ich mich besonders bei Herrn Prof. Dr. Rainer Kessler. Mein Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Jörg Jeremias für die gute Begleitung während der Marburger Jahren.

Zu danken habe ich zudem dem Deutschen Akademischen Austauschdienst, dessen Promotionsstipendium den dreijährigen Aufenthalt in Marburg sowie diese Arbeit überhaupt ermöglicht hat. Und: Die Forschung wurde von der Europäischen Union durch den Europäischen Fonds für Regionale Entwicklung (Exzellenzzentrum CECT) gefördert.

Viele haben mir mit wichtiger praktischer Hilfe, anregenden Gesprächen oder auch mit verständnisvoller Einstellung in Zeiten, wo es dringend nötig war, beigestanden. Ich danke an dieser Stelle Herrn PD Dr. Juha Pakkala (Helsinki), Herrn Prof. Dr. Christoph Levin (München), Herrn Prof. Dr. Winfried Thiel (Bochum), dem inzwischen verschiedenen Prof. Dr. Timo Veijola (Helsinki), Frau PD Dr. Elisabeth von der Osten-Sacken (Marburg), allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen der AT-Seminare München-Helsinki-Tartu, meinen guten Kollegen und Kolleginnen an der Theologischen Fakultät der Universität Tartu sowie am Theologischen Institut der Estnischen Evangelischen Lutherischen Kirche und meinen Freunden in Deutschland, insbesondere Dietmar Becker.

Zu danken habe ich auch Herrn Dr. Helmut Diekmann und Herrn Pfarrer Matthias Burghardt für die Hilfe bei der Korrektur der Arbeit.

Mein Dank gilt weiterhin den Herausgebern der Reihe *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, besonders Herrn Prof. Dr. Markus Witte, sowie dem Verlag Walter de Gruyter für die Aufnahme der Arbeit.

Schließlich möchte ich mich für die Geduld und Begleitung bei meiner geliebten Frau Evelyn bedanken. Dieses Buch ist aber meinen Eltern Jaan und Maie Nõmmik gewidmet, denn ohne meine gute Kinderstube wäre ich nie so weit gekommen.

Uudeküla, im Oktober 2009

Urmas Nõmmik

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Inhaltsverzeichnis	IX
I. Einleitung	1
II. Die ursprüngliche Gestalt der Freundesreden	17
1. Die ursprüngliche Gestalt der Elifasreden	17
1.1. Die erste Elifasrede (Hi 4-5)	17
1.1.1. Kolometrie	17
1.1.2. Übersetzung	20
1.1.3. Text- und Literarkritik	22
1.2. Die zweite Elifasrede (Hi 15)	33
1.2.1. Kolometrie	33
1.2.2. Übersetzung	35
1.2.3. Text- und Literarkritik	37
1.3. Die dritte Elifasrede (Hi 22)	44
1.3.1. Kolometrie	44
1.3.2. Übersetzung	46
1.3.3. Text- und Literarkritik	48
2. Die ursprüngliche Gestalt der Bildadreden	53
2.1. Die erste Bildadrede (Hi 8)	53
2.1.1. Kolometrie	53
2.1.2. Übersetzung	55
2.1.3. Text- und Literarkritik	56
2.2. Die zweite Bildadrede (Hi 18)	59
2.2.1. Kolometrie	59
2.2.2. Übersetzung	60
2.2.3. Text- und Literarkritik	62
2.3. Exkurs: Die sogenannte dritte Bildadrede (Hi 25)	65
2.3.1. Kolometrie	65
2.3.2. Übersetzung	65
2.3.3. Textkritik und Begründung des sekundären Charakters	66
3. Die ursprüngliche Gestalt der Zofarreden	69
3.1. Die erste Zofarrede (Hi 11)	69

3.1.1. Kolometrie	69
3.1.2. Übersetzung	70
3.1.3. Text- und Literarkritik	71
3.2. Die zweite Zofarrede (Hi 20)	75
3.2.1. Kolometrie	75
3.2.2. Übersetzung	77
3.2.3. Text- und Literarkritik	78
III. Der Aufbau und die Stilistik der Freundesreden	85
1. Strophengefüge und Kolometrie	85
1.1. Der ursprüngliche strophische Aufbau	85
1.2. Kolometrie	89
2. Poetologie und Rhetorik	92
2.1. Parallelismus membrorum	92
2.2. Anakrusis	101
2.3. Kausale, konditionale, syntaktische u.a. Fügungen ..	103
2.4. Nominal- und Verbalsätze in der Poetologie	109
2.5. Fragen als stilistisches Mittel	113
2.6. Sonstige für die Rhetorik und den Strophenbau relevante Merkmale	117
2.7. Anmerkungen zum Wortschatz	122
3. Klangfiguren	130
3.1. Alliteration	130
3.2. Assonanz	133
3.3. Reim	136
3.4. Sonstige Klangfiguren	138
4. Aufbau	139
4.1. Mahnung und Lehre	140
4.2. Zur Mahnung	144
4.3. Zur Lehre	147
4.4. Zur Anrede und zum <i>Summary appraisal</i>	151
4.5. Ergebnis: Tabellen zum Aufbau	153
4.5.1. Die erste Elifasrede (Hi 4–5)	153
4.5.2. Die zweite Elifasrede (Hi 15)	154
4.5.3. Die dritte Elifasrede (Hi 22)	155
4.5.4. Die erste Bildadrede (Hi 8)	156
4.5.5. Die zweite Bildadrede (Hi 18)	156
4.5.6. Die erste Zofarrede (Hi 11)	157
4.5.7. Die zweite Zofarrede (Hi 20)	157

IV. Die Theologie der Freundesreden und ihr alttestamentlicher Kontext	159
1. Die theologisierte Vergeltungslehre als Ausgangspunkt der Reden	159
1.1. Die Vergeltungslehre und die Gerechtigkeit Gottes	159
1.1.1. Die Vergeltungslehre der Freunde	159
1.1.2. Der alttestamentliche Kontext der Vergeltungslehre der Freunde	162
1.2. Die Lehre vom Untergang der Gottlosen und die Metaphorik	171
1.2.1. Die Löwenmetapher in der ersten Elifasrede ...	171
1.2.2. Die Vegetationsmetaphorik in den Bildad- und Elifasreden	173
1.2.3. Feuer, Flut und Finsternis in den Freundesreden	177
1.2.4. Weitere Illustrationen in den Elifasreden	183
1.2.5. Weitere Illustrationen in den Bildadreden	184
1.2.6. Weitere Illustrationen in den Zofarreden	189
2. Die drei Hauptdarsteller der Lehre und ihr Verhältnis zueinander: Die Gottlosen, die Frommen und Gott	192
2.1. Die Gottlosen	192
2.1.1. Zur Terminologie	192
2.1.2. Der Gottlose in den Elifasreden	193
2.1.3. Der Gottlose in den Bildadreden	196
2.1.4. Der Gottlose in den Zofarreden	197
2.2. Die Frommen	199
2.2.1. Zur Terminologie	199
2.2.2. Die Frommen in den Elifasreden	201
2.3. Gott	203
2.3.1. Zur Terminologie	203
2.3.2. Das harmonische Verhältnis zu Gott in den Elifasreden	204
2.3.3. Der gerechte Gott der Bildadreden	208
2.3.4. Der allmächtige Gott der Zofarreden	209
3. Der Mensch und sein Schicksal	210
3.1. Die Verantwortung des Menschen für sein Schicksal	210
3.1.1. Die Verantwortung des Menschen für sein Schicksal in den Elifasreden	210
3.1.2. Die Verantwortung des Menschen für sein Schicksal in den Bildad- und Zofarreden	214

3.2. Die Aufforderungen der Freundesreden	215
3.3. Die Verheißungen der Freundesreden	219
3.3.1. Die Verheißungen der Elifasreden	219
3.3.2. Die Verheißungen der Bildadreden	223
3.3.3. Die Verheißungen der Zofarreden	224
4. Die Legitimationen der Lehren der Freunde	225
4.1. Die Erfahrung des Elifas	225
4.2. Die Weisheit der Väter in den Bildadreden	232
4.3. Die ewige Weisheit des Zofar	233
V. Die außerbiblischen Parallelen zu den Freundesreden	235
1. Einleitendes	235
2. Die aramäischen Aḥiqarsprüche und ihre Parallelen zumal in den Zofarreden	237
2.1. Die aramäischen Aḥiqarsprüche	237
2.2. Die Unersättlichkeit der Bösewichter in den Zofarreden und in den Aḥiqarsprüchen	238
2.3. Einige Parallelen zwischen den Aḥiqarsprüchen und den anderen Freundesreden	247
3. Die Weisheit der Väter in den Bildadreden und in der mesopotamischen Weisheitsliteratur	249
3.1. Die Bedeutung der akkadischen Vorläufer zur biblischen Hiobdichtung	249
3.2. Die Vergänglichkeit der Gottlosen in den Bildadreden und die Bedeutung des Šamaš in den akkadischen Texten	250
3.3. Weitere Parallelen zu den anderen Freundesreden in der mesopotamischen Weisheitsliteratur	262
4. Anmerkungen zum möglichen Hintergrund der Elifasreden	265
4.1. Nimmt Elifas Bezug auf die ägyptische Weisheit?	265
4.2. Besitzen die Elifasreden Parallelen in der südöstlichen Weisheit?	268
VI. Ergebnisse und traditionsgegeschichtlicher Ausblick	271
1. Ergebnisse: Der Inhalt und die Gestalt der Freundesreden	271
1.1. Wichtigste Gemeinsamkeiten der Freundesreden	271
1.2. Elifas	272
1.3. Bildad	275
1.4. Zofar	277

2. Ausblick I: Die Freundesreden im Rahmen des ursprünglichen Hiobdialogs	279
2.1. Die Funktion der Freundesreden im Hiobdialog	280
2.2. Die Poesie der Freundesreden im Rahmen der Hiobdichtung	286
3. Ausblick II: Die traditionsgeschichtliche Stellung der Freundesreden und des ursprünglichen Hiobdialogs	288
3.1. Die Hiobdichtung als Teil der Entwicklung der Weisheitsliteratur	288
3.2. Die Hiobdichtung im Spannungsfeld von Weisheit und Psalmen	291
3.3. Die Hiobdichtung vor dem Hintergrund der Prophetenliteratur	295
3.4. Die Hiobdichtung und andere alttestamentliche Texte	297
3.5. Die Hiobdichtung vor dem Hintergrund der außerbiblischen Traditionen und mythischen Motive	298
4. Der Hiobdichter und die Freundesreden	299
Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	303
Allgemeine Abkürzungen	303
Bibliographische Abkürzungen	304
Literaturverzeichnis	305
Stellenregister	331

I. Einleitung

„Warum werden wir wie Vieh geachtet?“

Mit dieser Frage eröffnet Bildad seine zweite Rede an Hiob und fordert seinen Freund auf, den leeren Worten ein Ende zu setzen und seine Diskussionspartner nicht zu unterschätzen. Er hat zusammen mit seinen beiden Freunden Elifas und Zofar zahlreiche Thesen und Bilder zum Thema Untergang des Gottlosen geliefert und will ernsthaft, daß ihre vernünftigen Ratschläge zur Umkehr nicht auf taube Ohren oder unangemessene Erwiderungen stoßen. Damit, daß die Freunde ganz im Sinne der Tradition von Hiob das Nachdenken über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch verlangen, aber am Ende doch von Gott verurteilt werden, wirft das Buch Hiob eine der großen und komplizierten Fragen der alttestamentlichen Exegese auf. Denn wie ist die Rolle der Freunde zu beurteilen, wenn ihre Reden im alttestamentlichen Vergleich als traditionelle Lehren bestehen? Was hat den ursprünglichen Hiobdichter dazu bewogen, drei Freunde oder überhaupt jemanden neben Hiob und Gott in sein Meisterwerk der Weltliteratur aufzunehmen? Wenn es *drei* Weisen sind, wie sind ihre Reden und ihre Rollen zu bewerten?

Aus diesen Fragen ergibt sich die Aufgabe der folgenden Studie über die Reden des Elifas, Bildad und Zofar.¹ Sie werden auf ihre ursprüngliche Gestalt und Form, auf ihren Charakter und Sinn, auf ihren traditionsgeschichtlichen Hintergrund und schließlich auf ihre Rolle im Gesamtzusammenhang der Hiobdichtung untersucht. Dabei können wir die Reden des vierten Freundes Elihu gleich auf sich beruhen lassen, denn nach dem berechtigten, längst bei der Mehrheit der Alttestamentler erreichten Konsens gehören sie nicht zum ursprünglichen Hiobdialog.² Weiterhin bildet der *literar- und redaktionskritische Befund*, daß die Reden der Hiobdichtung ursprünglich teilweise wesentlich kürzer

1 Im folgenden werden entsprechend Abkürzungen wie ER für Elifas-, BR für Bildad-, ZR für Zofar-, HR für Hiob- und GR für Gottesreden benutzt. Die Abkürzungen beziehen sich nur auf die von uns für ursprünglich gehaltene Gestalt der Reden des Hiobdialogs.

2 Siehe den Forschungsüberblick und die Behandlung der Bedeutung der Elihureden bei H.-M. Wahl (1993); zu ihrem sekundären Charakter a.a.O., 156ff.172ff.

gewesen sind als in ihrer überlieferten Gestalt, eine wesentliche Voraussetzung unserer Studie. Wenn wir dieses Ergebnis im zweiten Kapitel in hohem Maße bestätigen, betreten wir also kein Neuland. In der Forschungsgeschichte³ begegnen nicht nur kleinere, sondern auch größere, überaus drastische Ausscheidungen.⁴ Die Schlüsselrolle in diesem Prozeß kommt der erst 1994 von Markus Witte vorgelegten Studie über den sogenannten dritten Redegang zu, in dem er nachweisen konnte, daß in der Dichtung zwischen einer Niedrigkeits-, einer Majestäts- und einer Gerechtigkeitsredaktion zu unterscheiden ist. Im Hinblick auf die Freundesreden verdient sein entscheidendes Ergebnis, daß Hi 4,12–21; 15,11–16 und 25,1–6 zur Niedrigkeitsredaktion gehören und nach c. 22* keine Spuren der ursprünglichen Freundesreden zu finden sind, besondere Erwähnung.⁵ Bekanntlich bilden die genannten Abschnitte einen Eckpfeiler der Auslegung der Freundesreden, ja haben es immer gebildet.⁶ Wittes Thesen sind erst wenig rezipiert (und auch nicht widerlegt!) worden, sie bilden aber eine große Herausforderung für die weitere Forschung. Von den wenigen, die sich mehr oder weniger durch sie herausgefordert gefühlt haben, sind hier zu nennen Wolf-Dieter Syring, der weitere wichtige redaktionskritische Beobachtungen zur Rahmenerzählung und zu ihrer Verknüpfung mit dem Hiobdialog gemacht hat,⁷ sowie Otto Kaiser und Jürgen van Oorschot, die die Thesen Wittes und Syrings aufgenommen und in kritischer Auseinandersetzung weiterentwickelt haben.^{8,9} Viele früher beliebte Lösungsversu-

3 Zur Geschichte der Hiobforschung siehe vor allem H.-P. Müller (1995) und J. van Oorschot (1995), zum Stand der Diskussion über die Entstehung des Buches J. van Oorschot (2007), 166–171, aber auch ältere Überblicke wie C. Kuhl (1953; 1954), W. Baumgartner (1962) und J.A. Emerton (1979). Zur Forschung der Weisheit generell siehe K.J. Dell (2000), 360–364, und C. Westermann (1991).

4 So z.B. F. Baumgärtel (1933a) oder J. Vermeylen (1994).

5 Siehe bes. die Synopse der redaktionellen Schichten: M. Witte (1994), 190–192, und die Zusammenfassung, 223–228. Weiterhin betreffen seine Thesen auch die redaktionellen Antworten Hiobs auf die Reden Jahwes. Siehe dazu auch J. van Oorschot (1995), 360–362.

6 Auch in den jüngeren Untersuchungen sind sie der Hauptanhaltspunkt für die Auswertung der Freundesreden, ihrer Legitimierung oder ihres Inhalts, vgl. z.B. G. Fuchs (1993), 133–135; H.-J. Hermisson (1998a), 293–295; M. Köhlmoos (1999), 182ff.242ff; A. Scherer (2005), (2008), 40–56.156f.; W.A.M. Beuken (2007a), und K. Schmid (2007), 252–258.

7 W.-D. Syring (2004), hinsichtlich von M. Witte siehe bes. 165f. Sein wichtiger Beitrag besteht im Beweis der sekundären Hinzufügung der Rahmenerzählung und ihres mehrstufigen Wachstums; darunter befinden sich aber auch die wegen der Verurteilung der Freunde wichtigen Verse Hi 42,7–9 (siehe a.a.O., 166ff.).

8 Siehe O. Kaiser (1994b), 73–75.85ff., (2006), bes. den redaktionsgeschichtlichen Entwurf, S. 114–119.125–127; er hat zusätzlich mit einer Unschuldserweiterung gerech-

che wie die umfangreiche Rekonstruktion der dritten Bildad- und Zofarrede oder umfangreiche Umstellungen der Verse sind daher nicht mehr aktuell. Auch die mehrmals vertretene Ansicht, daß in der Hiobdichtung eine beabsichtigte und assoziative Anhäufung von unterschiedlichstem traditionellem Material vorliege, hat dadurch ihre Glaubwürdigkeit verloren.¹⁰

Auf den Ergebnissen der Text-, Literar- und Redaktionskritik aufbauend werden im dritten Kapitel unserer Arbeit die poetische Form und der Aufbau der ursprünglichen Freundesreden gründlich untersucht. Methodisch erhebt unsere Behandlung einen hohen Anspruch, weil die Bedeutung der poetologischen Analyse, darunter auch der von uns erneut verwendeten kolometrischen Methode, nicht nur bei der Auslegung des Hiobbuches, sondern auch des ganzen Alten Testaments immer noch unterschätzt wird.¹¹ Eine poetologische Analyse und rhetorische Kritik¹², die demonstrativ die Ergebnisse der literar- und

net. J. van Oorschot (2007), 171–184, beschäftigt sich mit den Redaktionsschichten aus einer anderen Perspektive, z.B. bezeichnet die Majestätsbearbeitung als Gottesfurcht-Redaktion.

- 9 Siehe auch I. Kottsieper (2004), 782ff. Weiterhin möge der Hiobkommentar von H. Strauß (2000) erwähnt werden, weil er Hi 20* für das letzte ursprüngliche Kapitel der Freundesreden hält und Hi 22–28* als ein sekundäres Werkstattgespräch behandelt.
- 10 Vgl. z.B. F. Hesse (1978), 53; H. Graf Reventlow (2000), 284f.
- 11 Wir verzichten grundsätzlich auf die traditionelle Untersuchung der Metrik der Hiobdichtung, weil sich hier nach mehr als hundert Jahren immer noch keine einheitliche Meinung gebildet hat und die Ergebnisse manchmal mehr Fragen als Antworten bieten; siehe z.B. G. Fohrer (1963a), 54 (das Problem des Metrums sei vielleicht unlösbar). Tatsächlich schimmert bei der ursprünglichen Hiobdichtung die Grundstruktur von 3+3 Tonsilben hindurch (so z.B. K. Budde [1896], iv; S.R. Driver / G.B. Gray [1950], I lxxvii), aber es reicht manchmal nicht aus, um korrupte Stellen text- oder formkritisch zu korrigieren. Dagegen gelingt es der Kolometrie, dem Ideal des Messens und Vergleichs viel näher zu kommen, weil die Konsonanten (unabhängig von *matres lectionis*) viel sicherere Stützpunkte bilden als Vokale oder Silben oder ihre Akzente. Zur Einführung in die Methode siehe O. Loretz / I. Kottsieper (1987), zu der heutigen Stellung und den Einzelaspekten O. Loretz (2002), 1–9; U. Nömmik / R. Tasmuth (2006), 64–69, und mehrere praktische Anwendungen wie O. Loretz (1979; 1988; 2002), T. Veijola (1982); M. Nissinen (1991) und U. Nömmik (2000). Im Anschluß an den Vergleich verschiedener metrischer Methoden zieht K. Seybold (2003), 102–127, den Schluß (S. 126), daß die Kolometrie „für die poetologische Analyse von erheblichem Wert sein“ kann. Vgl. die kritischen Anmerkungen bei M. Mark (2007), 45f.60–63.
- 12 Zur Methode siehe R. Meynet (1998), bes. 350, der den Ertrag der rhetorischen Analyse, erstens, in der Einsetzung der wissenschaftlichen Kriterien zur Bestimmung der literarischen Einheiten und des ‚Kontextes‘, und daher zweitens, in der Einsetzung dieser Kriterien zur Interpretation sieht: „that is to grasp the significant relations

redaktionskritischen Arbeit verachtet und oft unter der Flagge einer „synchronen Exegese“ daherkommt, vermag allein nicht zu befriedigen.¹³ Als eine einschlägige Illustration kann die durch mehr als hundert Jahre diskutierte Frage der strophischen Gliederung der Hiobdichtung und der regelmäßigen Gestalt ihrer Verse herangezogen werden. Die Forschungsgeschichte verfügt über (in seltenen Fällen extreme) Beispiele der Optimisten¹⁴ und Skeptiker¹⁵. Ein Mittelweg, in dem die literar- und redaktionskritische Arbeit mit der formkritischen, darunter poetologischen, und rhetorisch-kritischen Analyse gekoppelt wird, wird selten gewählt.¹⁶ Unsere Studie will im zweiten und dritten Kapitel eine Synthese der text-, literar-, form- und redaktionskritischen Methoden mit den poetologischen und rhetorisch-kritischen Methoden vorlegen, damit die ursprüngliche bemerkenswert regelmäßige Gestalt der Freundesreden, ihre kleinsten poetischen Nuancen und Akzente deutlicher hervortreten und schließlich auch ihr Inhalt besser verstanden wird. Der kolometrischen Methode, die formkritischen Grundsätzen folgt und doch sinnvoll nur in Verbindung mit der Redaktionskritik eingesetzt werden kann, kommt bei dieser Synthese fast die

between the literary units, at the different levels of structuration of the text, as if they had been ‚com-posed‘ by the authors themselves“.

- 13 M. Cheney (1994), 20–23, hat mit Recht die Praxis der Verwendung des Begriffs „synchron“ kritisiert, weil es sich oft eigentlich um „achrone“ Behandlung handelt. Unsere formkritische Studie ist laut Cheney synchron, denn analysiert wird eine Gestalt des Hiobbuches, nämlich die ursprüngliche, die in ihrer Zeit für die Leser als eine Gesamtheit mit eigenen formalen und inhaltlichen Grundsätzen verfaßt worden ist.
- 14 Vgl. bereits F. Delitzsch (1876), vi.13f., der Strophen, obwohl nicht mit gleicher Länge, behauptet (ähnlich G. Fohrer [1963a], 55); G. Beer (1895/97), viii, der im Aufbau einzelner Kapitel von vierzeiligen Strophen ausgeht; B. Duhm (1897), ix; G. Hölscher (1952), 8; A. de Wilde (1981), 63f.; N.C. Habel (1985), 47. Besonders ist S. Terrien (1963), 33f., hervorzuheben, weil bei ihm nicht nur Strophen, sondern auch die Unterstrophen („sous-strophe“) ähnlich zu uns markiert werden. Als ein Extremum gilt das durchgehend regelmäßige strophische Schema von P. Skehan (1971).
- 15 Trotz literarkritischer Arbeit äußert sich K. Budde (1896), v, sehr skeptisch zu den Strophen in der hebräischen Dichtung und läßt neben den Bikola auch Trikola zu. Vgl. auch R. Gordis (1978), 506f.
- 16 Z.B. können die von uns herausgearbeiteten Grundsätze zur Abgrenzung der Bikola, Unterstrophen und Strophen durchaus mit den von P. van der Lugt zur Hiobdichtung (1995) und den Psalmen (2006) verglichen werden, da er aber keine literarkritische Schichtung der Texte vornimmt, sind die Ergebnisse der Stropheneinteilungen der Freundesreden im Gegensatz zu uns sehr unterschiedlich. Vgl. K. Seybold (2003), 192, daß die Form eines Psalms „auf den verschiedenen Ebenen sich an unterschiedlichen Mustern orientieren“ kann. Vgl. auch E. Talstra (1994), 339f., der die Diskussion über Hi 21 richtig als dominiert von der einseitigen Analyse der theologischen Aussagen auf Kosten der Analyse der linguistischen Form kritisiert.

Schlüsselrolle zu.¹⁷ Aber auch weitere Analysen, wie z.B. die des Parallelismus membrorum, der Syntax, der syntaktischen Fügungen und Klangfiguren, verdient schon hier ihre Hervorhebung, weil ihre Rolle bei der Einteilung der Kola, Bikola und Strophen keinesfalls zu unterschätzen ist.¹⁸ Damit wird erst durch die „Wiederherstellung des ursprünglichen Textes“ mit Hilfe der kritischen Methoden der Boden für die folgende „Erforschung der intertextuellen Verbindungen“¹⁹ im vierten und fünften Kapitel dieser Arbeit vorbereitet.

Im dritten Kapitel wird neben dem Befund, daß dem ursprünglichen Hiobdichter ein bemerkenswert hohes dichtungstechnisches Niveau zuzumessen ist, die Frage berührt, ob es in seiner Absicht stand, die Freunde ursprünglich als *unterschiedliche Charaktere* darzustellen, d.h. ob ihre Unterschiede (weil alles menschliche Reden, auch fiktives, nicht ohne gewisse Eigenarten auskommen kann) sich auch in inhaltlichen Abwandlungen spiegeln.

Blickt man in die Forschungsgeschichte, so ist der Gedanke, daß die Freunde als Individuen und keine (vollkommen) einheitliche Partei dargestellt werden, im Zeitalter der kritischen Exegese freilich nicht neu.²⁰ Seit Johann Gottfried Herder²¹ und Johann Gottfried Eichhorn²²

17 Siehe ein einschlägiges Beispiel zur Analyse von Hi 3* bei O. Loretz (2000). Der Tatsache, daß das kolometrische Argument niemals allein eine These begründen kann, ist sich der Verfasser der vorliegenden Arbeit freilich bewußt, sowie der Probleme von der Art: Ob ein poetischer Text vorerst inhaltlich oder formal (Kolometrie und Strophenbau) gegliedert werden soll (so O. Loretz [2002], 5).

18 Als klassische Handbücher gelten immer W.G.E. Watson (1984) und L. Alonso-Schökel (1988), die nun durch eines von K. Seybold (2003) wesentlich ergänzt worden sind. Als eine besonders wichtige Studie ist die text-, literar- und formkritische Untersuchung der Tempora des Hiobdialogs von H. Bobzin (1974) hervorzuheben. Des weiteren siehe die Behandlungen von W.B. Stevenson (1947), 56–72.98–101, über das Metrum, die Strophen, die Alliteration, die Assonanz (beide als ‚assonance‘ bezeichnet) und den Reim, von L.J. de Regt (1996) über die rhetorischen Fragen im Hiobbuch und von T. Muraoka (1985) über die rhetorisch gewichtigen Wörter im Alten Testament. Von den Kommentatoren haben E. Dhorme (1967), clxxx–clxxxix; R. Gordis (1978), 501–518 u.a., und N.C. Habel (1985), 46–49, mehr Raum dem Stil gewidmet.

19 Vgl. die Kritik der gegenwärtigen Psalmenforschung bei O. Loretz (2002), 5, und S. 6: „Ein allzu fortschrittgläubiges Vertrauen auf Sinnzuwachs mit steter Wertsteigerung ohne Gefahr von Verlusten und Fehlentwicklungen bildet ein wenig tragfähiges Fundament für philologische, poetologische und historische Überlegungen“. Der vorliegenden Arbeit ist eine text- und literarkritische und zugleich poetologische Analyse von Hi 4f.* vorausgegangen (U. Nömmik [2003]).

20 Siehe zur Einleitung H.-P. Müller (1995), 73f.; M. Remus (1993), 13–15, und A. Scherer (2008), 5–17.

21 Vgl. ein Zitat nach einer Neuausgabe des zuerst in 1782–83 erschienenen Werkes von J.G. Herder (1993), 776: „Durch alle geht ein seidener Faden fort. Die drei Wei-

hat es nicht an Anmerkungen oder zumindest entsprechenden Beobachtungen, welche auf eine persönliche Charakterisierung der Freunde hinweisen, in den Hiobkommentaren gefehlt. Nach dem Kommentar von August Dillmann²³ und fast gleichzeitig mit Bernhard Duhm²⁴ hat Karl Budde am Ende des 19. Jahrhunderts die Freunde mit folgenden Worten einprägsam beschrieben:

„Und doch ist ihm [dem Hiobdichter] dies glänzend gelungen. Eliphaz der würdevolle, der weise vor andren, der sich auf seine Lebenserfahrung und selbstempfangene Offenbarungen beruft, Bildad der eitle Schönredner, der sich auf Zeugnisse und Überlieferung stützt, Šophar der rohe Polterer, der mit Allerweltsweisheit und Gemeinplätzen um sich wirft. Bis in die Wahl der Bilder nicht nur, sondern selbst in den Wortschatz lässt sich diese Absicht der Charakter- und Typenzeichnung verfolgen.“²⁵

In den 1920er Jahren hat Johannes Hempel der Frage nach der Eigenart der Freunde einen größeren Raum gewidmet und sogar von verschiedenen „Frömmigkeitstypen“ gesprochen. Neben der Hochschätzung der „Kunst der Menschenzeichnung“ des Dichters²⁶ hat er die Hauptzüge des bewußten Elifaz²⁷, des gefühllosen Bildad²⁸ und des die Ge-

sen sprechen charakteristisch, und Hiob überwindet sie als Weiser und Dichter. Eliphaz ist der bescheidenste, so gar daß er die erste Lehre, die er Hiob geben will, nicht selbst sagt, sondern einem Orakel in den Mund legt. Bildad greift Hiob mehr an und Zophar übertreibt meistens nur, was Bildad sagte. Er verliert sich auch zuerst vom Schauplatz.“

22 So nach H.-P. Müller (1995), 73.

23 A. Dillmann (1891), xx: „... hat der Dichter sie auch individuell etwas verschieden gezeichnet: Elifaz ist der älteste (15,10), reicher Erfahrung (4,8.12. 5,3. 15,17f.), der Wortführer, der immer zuerst redet u. den Ton angibt, ein Mann fast profetischer Würde, besonnen u. mässig; Bildad, jünger, hält an Weisheit, Kampfesgewandtheit u. maassvollem Takt die Mitte zwischen dem ersten u. dritten; Šofar der jüngste ist der hitzigste, leidenschaftlichste u. derbste, aber auch an eigenen Gedanken dürftigste, der am frühesten verstummt.“ Auf S. xxii werden Ansätze aufgezählt, die die Sprechweise der Freunde auseinander halten: Bei Elifaz יִרְאֵה, נִכְחַד, וְכָכָן; bei Bildad die blumige, sentenziöse Redeweise: עַד-אֵיךְ in 8,2; 18,2 und מְלִלָּה, שְׁנָא, שְׁבִיב, שְׁבִיב; bei Zofar die derben, unedlen Bilder (11,11; 20,7.14f.20.23).

24 B. Duhm (1897), 24.46.61, läßt „nach Temperament, Anschauungsweise und Beweisführung und sogar in ihrer Redeweise“ die Nuancierung der Freunde zu.

25 K. Budde (1896), xiv. Das hat er (1913), xxi, wiederholt. Es sei gemerkt, daß er auch die Elihureden zum ursprünglichen Bestand und zu den Charaktergestalten zählt.

26 J. Hempel (1961), 148.

27 A.a.O.: „Lebendig tritt uns im Eliphaz das Abstandsbewußtsein des Israeliten Gott gegenüber entgegen /.../ das Bewußtsein um die Macht des Schöpfers und um sein sittliches Walten, vor allem, der sozialkaritativen Einstellung des israelitischen Gottesglaubens entsprechend, zugunsten der Armen und Schwachen“.

28 A.a.O., 152: „Wie Eliphaz auf dem Gesangbuch, so steht er [Bildad] auf der Tradition der alten Zeit /.../ und der Sachkunde der Väter /.../ Vergeltungslehre“.

danken des Wissens und der Macht Gottes wiederholenden Zofar²⁹ nachzuzeichnen versucht. Im Laufe der folgenden Forschung hat man hauptsächlich die Meinung vertreten, die Freunde stritten, lehrten und ermahnten mehr oder weniger ähnlich. Den variierenden Grad der meistens formalen und weniger inhaltlichen Unterschiede hat man flüchtig zugegeben und hauptsächlich die besondere Stellung des Elifas unterstrichen.³⁰ Von anderen heben sich Friedrich Baethgen,³¹ Paul Krieger,³² Hans Wilhelm Hertzberg,³³ Curt Kuhl,³⁴ David J.A. Clines³⁵ und durch die Behauptung der unterschiedlichen Typisierung der Freunde als Theologen besonders Otto Kaiser³⁶ hervor.³⁷ In der neueren

29 A.a.O., 156f.

30 Davon, daß auf die Frage nicht gründlich eingegangen wird, zeugen im deutschsprachigen Raum Wendungen, auf die man seit hundert Jahren durchgehend stößt. Bei Elifas sind es „Würde“ und „Milde“ und bei Zofar „Ungestüm“. Bezeichnend ist, daß bei Bildad die Meinungen am meisten auseinander gehen. Vgl. ein Florilegium der Meinungen in A. Scherer (2008), 17–19.

31 F. Baethgen (1898), x f.xvi, der bei Hiob und seinen Freunden unterschiedliche Dialekte vermutet.

32 P. Krieger (1930), 44: Gleiches Denken, aber unterschiedlich dargestellt. Elifas sei am schonendsten, mit schwerfälligem Pathos, Bildad sei ein starrer Vertreter der Tradition und Zofar als jüngster sei am abfälligsten.

33 H.W. Hertzberg (1949), 28.40.50f.71.80.89: Elifas sei am sachlichsten, ein Typus des „Weisen“, „ganz folgerichtiger Vertreter der Glaubens- und Lebensrichtung, die mit dem Worte Chokhma, Weisheit, gekennzeichnet wird“, mit dem „fast seelsorgerlichen Ton und Charakter“; Bildad gebe „sich keinerlei Mühe, in Güte und wohlwollender Belehrung zu Hiob zu sprechen“, „ein sturer Vertreter der Weisheitslehren“; Zofar sei temperamentvoll und orthodox.

34 C. Kuhl (1953), 272: Elifas als alter Weiser „von Besonnenheit und Erfahrung“ sei am liebevollsten, Bildad sei aggressiver und der jüngste Zofar schroff und die Situation verschärfend, „da er als erster und am schwersten Hiob anklagt“.

35 D.J.A. Clines (1989), xl f., sieht bei den Freunden „difference in opinion over what precisely Job's sufferings signify“; laut Elifas müssen auch die Unschuldigen leiden, aber nicht lange; Bildad sei mehr von der Vergeltungslehre überzeugt, aber sei die Tatsache, daß Hiob noch lebt, Beweis dafür, daß er kein großer Sünder sei; Zofar stehe für das Prinzip, und einen Grund für das Leiden müsse es immer geben. Weiterhin hält Clines (a.a.O., 344) die Beschreibungen der Gottlosen für unterschiedlich: „For Eliphaz it is a picture of what Job is not; for Bildad (chap. 18) it is a picture of what Job may become; for Zophar (chap. 20) it is a picture of what Job must avoid.“

36 O. Kaiser (1985), 57f.: „Da erscheinen die drei Freunde, die, scharf charakterisiert, jeder ein Typus des Theologen vertreten: Eliphaz von Theman, der älteste unter ihnen, verfügt über eine große Lebenserfahrung und beruft sich jedenfalls darauf wie auf eigene Offenbarungen. Er ist also gleichsam ebenso gebildeter Theologe wie religiöser Experte. Bildad von Suah erscheint daneben als ein selbstgefälliger Systemtheologe, der sich bei seiner Argumentation auf die Überlieferung der Väter beruft. Und schließlich tritt uns in Zophar von Naama der schülerhafte „junge Theologe“ entgegen, der aufbrausend mit seinem Wissen um sich wirft. Eliphaz wartet zunächst ab, geht behutsam vor, um Hiob zu selbständiger Erkenntnis seines vermeint-

Forschung wird immer mehr die Tendenz spürbar, die Freunde untereinander und mit Hiob unter einem besonderen Blickpunkt oder einer neuen Methode zu vergleichen. Im Lichte des altorientalischen Chaoskampfes hat Gisela Fuchs die Freunde unterschiedlich betrachtet und besonders bei Zofar (Hi 20) die individuellen, sich auf eine drastische Form der Chaos-tradition gründenden Züge behauptet.³⁸ Michael Cheney hat in seiner umfangreichen Studie die Endgestalt (3. Jh. v. Chr.) des Hiobbuches, seine Teile und die Reden auf Charakter, Struktur, Gattung, Poetologie, Syntax und Wortschatz hin untersucht.³⁹ Hans-Jürgen Hermisson hat die Freundesreden bzw. die Thematik ihrer Reden verglichen: Dabei entwerfe Elifas das Programm, und seine beiden Freunde nähmen Einzelthemen auf.⁴⁰ Eine spezielle Untersuchung des Charakters und der inhaltlichen Nuancen der Freundesreden ist stets gefordert worden, aber eine solche ist wegen anderer Forschungsschwerpunkte noch nicht zustande gekommen. In gewisser Hinsicht ist jüngstens Andreas Scherer am weitesten gegangen, indem er gezielt die Reden des Elifas „als Teil eines kommunikativen Geschehens“ und auf ihre Eigenart hin untersucht hat.⁴¹ Im Gegensatz dazu fehlen nicht einschlägige Studien, die die Argumentation der Freunde

lich selbstverschuldeten Schicksals zu führen. Bildad redet von vornherein unerbittlich, während Zophar Gemeinplätze von sich gibt.“ Vgl. O. Kaiser (2006), 111: Elifas sei ein erfahrener Seelsorger, Bildad gebildet und energisch und Zofar temperamentvoll.

- 37 Weiterhin vgl. W. Volck (1889), 22.35.56; P. Volz (1921), 43f.48.50; H. Masing (1931), 80ff.; G. Hölscher (1952), 21.27.33.52; C. Westermann (1956), 17.67; A. Weiser (1980), 15.17; G. Fohrer (1963a), 185f.191.194.223.232 (die Freunde seien gleichaltrig!); S. Terrien (1963), 40.67.89.91.104 (Bildad repräsentiere den „type du paléo-orthodoxe“); A. Guillaume (1963), 109 („Job’s friends are not only champions of an untenable theology: they are rivals in a poetic contest“); H.H. Rowley (1980), 3f.; F. Hesse (1978), 18; R. Gordis (1978), 46; A. de Wilde (1981), 105.156; H. Groß (1986), 23.35.45 (Bildad verfüge über „nicht zu leugnende Überzeugungskraft“); J.E. Hartley (1988), 154 (Bildad sei ein „champion of „old-time“ religion“); H.-M. Wahl (1993), 157f., und I. Müllner (2003), 176, die aufgrund der persönlichen Anreden besonders den am persönlichsten Elifas hervorhebt.
- 38 G. Fuchs (1993), 125, und ebendort insgesamt zum zweiten Redegang: „In der Eliphastrede ist der Frevler noch ein fast ebenbürtiger Gegner, der gegen Gott mit steifem Nacken anrennt. In der Bildadrede wird er schon zur Beute dämonischer Mächte. Die Zopharrede aber hat die Tendenz, in mythisches Urgestein, in fast archetypische Schichten vorzustoßen.“
- 39 M. Cheney (1994).
- 40 H.-J. Hermisson (1998a), 287f.: Die Freunde beschreiben im zweiten Redegang entsprechend Hiob auch in „verschiedenen Spielarten: als Tyrannen (Eliphas), als Reichen / reichen Ausbeuter (Zophar) oder auch nur als den in jeder Hinsicht Untergangsgeweihten (Bildad)“.
- 41 A. Scherer (2008), bes. 149–169.

ausdrücklich als eine Einheit betrachten. Aus der neueren Zeit sind besonders die Monographien von Martin Remus im Hinblick auf das Menschenbild der Freundesreden⁴² und von Klaudia Engljähringer im Bezug auf die Dynamik der Dialoge des Hiobbuches als „eine(r) faszinierenden Einheit“⁴³ hervorzuheben.⁴⁴

Tatsächlich hinterläßt die Dichtung selbst den Eindruck, daß die Freunde als eine *Einheit* anzusehen sind. Bekanntlich redet Hiob die Freunde in der 2. Person plur. an (6,24–30*; 13,5–13 u.a.) und auch Elihas und Bildad sprechen von „uns“ (5,27; 18,3). Der literar- und redaktionskritische Befund kann aber die Einheitlichkeit in ein anderes Licht rücken. Denn seit langem hat man beobachtet, daß inhaltlich ähnliche Aussagen nicht nur bei allen Freunden, sondern auch bei Hiob *und* den Freunden vorkommen. Mithin muß man auch fragen, ob der einheitliche Eindruck nicht hauptsächlich auf Kosten der späteren Redaktionsarbeit zurückzuführen ist. Daher rechnet man in der neueren Forschung, z.B. in den Studien von Hans-Peter Müller und Jacques Vermeylen, bereits mit der Möglichkeit, daß die ursprüngliche Rolle der Freunde (und freilich auch des Hiob) im Hiobbuch durch Redaktionen entstellt worden ist.⁴⁵ Mit den Worten von M. Witte:

-
- 42 M. Remus (1993); zu den Freundesreden als eine Einheit siehe S. 13–18 und zur Argumentation S. 16–36.
- 43 K. Engljähringer (2003), zu den Freunden siehe S. 37–75, bes. 74f. und 190f.: Das Reden der Freunde zerstöre Beziehung und das Reden Hiobs und Gottes stifte Beziehung.
- 44 Ähnlich gründlich und relativ einheitlich behandeln die Existenzauffassung der Freundesreden noch E. Würthwein (1970), 227–252, und C. Westermann (1956), 66–78; weiterhin aber auch J. Lévêque (1970), 239–277; J. Vermeylen (1986), 36–43; (1994), und R. Albertz (2003). Ferner vgl. die stärksten Vertreter der These, die Freunde seien verschieden charakterisiert, aber eine Einheit in ihrer Theologie: S.R. Driver / G.B. Gray (1950), I lvi; H. Gese (1958), 75; F. Horst (1968), 166; V. Maag (1982), 125ff., und J. Vermeylen (1986), 36.
- 45 So im Hinblick auf die Traditionsgeschichte der der Rahmenerzählung zugrundeliegenden Hioblegende und ihrer Verknüpfung an den Dialog bei H.-P. Müller (1970; kritisch dazu A. Scherer [2008], 7–9) und auf die drastisch verminderten Freundes- und Hiobreden bei J. Vermeylen (1994). Vermeylen hat bereits früher (1986) behauptet, daß im ursprünglichen Dialog Hiob die radikale Gruppe und Freunde die moderate Gruppe der theologisch-politischen Diskussion in der Perserzeit vertreten haben und daß der Elihu-Redaktor erst später versucht hat, in Hiob einen Frommen zu sehen. Selbstverständlich ergibt sich die Verschiebung der Bedeutung der Freunde auch aus den Studien von M. Witte (1994), W.-D. Syring (2004), I. Kottsieper (2004) und J. van Oorschot (2007). Daß der Elihudichter oder andere die Wichtigkeit des Vergeltungsgedankens, damit gewisserweise auch der Freunde, zu rehabilitieren versucht hat, haben z.B. B. Duhm (1897), xi f.; G. Hölscher (1952), 6f., und V. Maag (1982), 99, unterstrichen.

„Im Verlauf der unterschiedlichen Redaktionen der Hiobdichtung ist immer stärker die Figur Hiobs in die Mitte der theologischen Betrachtung getreten. In der ursprünglichen Dichtung waren Hiob und seine Freunde zwei allein schon kompositionell gleichgestellte Größen.“⁴⁶

Durch diese Beobachtungen gewinnt unsere „scheinbar periphere Fragestellung“⁴⁷ hinsichtlich der Theologie und Traditionsgeschichte des Hiobbuches immer mehr an Gewicht. Will man solche Fragen beantworten und weiß man auch, daß keine umfangreiche Studie der Freundesreden mit ähnlichen Prämissen vorliegt, scheint der einzige methodische Weg der zu sein, bei ihrer Analyse und im Aufbau dieser Arbeit von Anfang an die ursprünglich unterschiedliche Gestaltung vorauszusetzen. Außerdem ist man fast einig darüber, daß es im Hiobdialog keine Entwicklung im heutigen Sinne der Diskussionskultur gibt. So ist eine gesonderte Untersuchung der Freundesreden, auch ohne auf die Hiobreden gründlicher einzugehen, berechtigt. Daher stellt sich die vorliegende Studie der Aufgabe, die genannten Probleme zu lösen.

Kann man einen wesentlichen Einfluß der Text-, Literar- und Redaktionskritik auf die Auswertung *der ursprünglichen Rolle der Freunde* in der Hiobdichtung voraussetzen, so muß man die Frage der möglichen unterschiedlichen Theologie der Freunde im vierten Kapitel unserer Studie von neuem stellen. Im Anschluß an das Ergebnis der poetologischen Analyse und begründet in der Prämisse, daß eine dermaßen detaillierte und dichterische Gestaltung der Freundesreden vom Hiobdichter nicht umsonst geschehen ist, wird ein Versuch gewagt, der Traditionsnähe und theologischen Tauglichkeit der Freundesreden und damit ihrer wichtigen Rolle gerecht zu werden. Seitdem das Buch Hiob über die göttliche Verurteilung der Freunde und die Wiederherstellung Hiobs in der Rahmenerzählung (42,7–9.10ff.) verfügt, geht die Tendenz dahin, die Freunde als lebensferne Dogmatiker zu verurteilen.⁴⁸ Von der Mehrheit der Forscher werden die Freundesreden als ein Beispiel

46 M. Witte (1994), 227.

47 So H.-P. Müller (1995), 73.

48 So mit Variationen sehr viele, z.B. B. Duhm (1897), 35; H.H. Rowley (1980), 20ff.; V. Maag (1982), 165f.190ff.; M. Köhlmoos (1999), 364ff. Als extreme Beispiele gelten A. Weiser (1980), 21 u.a., und G. Fohrer (1963a), 157 u.a., die dazu neigen, den Satan der Rahmenerzählung hinter den Freunden zu sehen (vgl. die berechtigte Kritik dagegen bei M. Remus [1993], 31f.). Als ein symptomatisches Urteil kann das von U. Berges (1994), 300, angeführt werden: „Das Hiobbuch ist nicht nur ein Protest gegen ein weisheitliches Ordnungsschema, gegen ein deuteronomistisches Retributionsdogma oder gegen die Engführung durch eine priesterschriftliche Heiligkeitsideologie, sondern gleichzeitig die notwendige Konsequenz aus all diesen geschlossenen Systemen“.

für die zeitgenössische gelehrte Weisheit verstanden.⁴⁹ Gleichzeitig werden sie dann der Lebensferne und des Dogmatismus bezichtigt. Sämtliche Forscher, die die Rolle der Freundesreden positiver beurteilen, sehen im Hiobbuch den Stimmenchor von verschiedenen Antworten auf die komplizierte Wirklichkeit dieser Welt. Denn die Forscher haben die Spannung zwischen dem hohen dichterischen Anspruch und der Traditionsnähe der Freundesreden auf der einen Seite und ihrer Verurteilung in der Rahmenerzählung auf der anderen Seite freilich seit langem bemerkt.⁵⁰ Angesichts unserer Analyse im zweiten und dritten Kapitel muß man aber wohl fragen, was aus dieser Menge verschiedener Antworten im Hiobbuch wird, wenn es abgesehen von seinen zahlreichen Bearbeitungen und seiner Rahmung gelesen wird. Der hier vorgelegte Versuch wird zeigen, daß einige Tendenzen der ursprünglichen Reden, z.B. das von vielen Forschern angesprochene seelsorgerliche Bemühen des Elifas, sich klarer abzeichnen und sie eine Bedeutung für die Endlösung des gesamten Dialogs besitzen.⁵¹ Es sei vermerkt, daß ein Teil der jüngsten Forschung ohnehin dazu neigt, in den Freundesreden mehr als ein bloßes Gerede zu sehen, wie es besonders Hans-Jürgen Hermisson trefflich formuliert hat:

„Man soll die Freunde Hiobs nicht, wie es oft geschehen ist, zu einer Karikatur bornierter orthodoxer Theologen werden lassen, die angesichts der realen Fragen des Lebens nur ihre Sprüche klopfen können. Vielmehr steckt in den Reden der Freunde eine Menge praktischer Lebenserfahrung und ein großes seelsorgerisches Bemühen. Und der Hiobdichter läßt sie nicht so ausführlich zu Worte kommen, um am Ende bloß die Absurdität der alten Weisheit zu konstatieren.“⁵²

49 Vgl. z.B. S. Terrien (1963), 41: Satire der Orthodoxie; N.C. Habel (1985), 118: Parodie der weisheitlichen Beratung.

50 Vgl. z.B. H.-J. Hermisson (1998b), 300: „Wenn der Hiobdichter so viel Mühe auf die kunstvolle Gestaltung auch der Freundesreden verwandt hat, so ist das ein Argument dafür, daß er die Freunde nicht einfach „Ungereimtes“ reden ließ, sondern die Vielzahl der Antworten im Sinn hatte, mit denen allein man versuchen kann, der disparaten menschlichen Wirklichkeit zu entsprechen.“ Vgl. auch ders. (1996), 213ff.

51 Vgl. die Analyse der ersten ER als seelsorgerlichen Rede bei A. Scherer (2005) und a.a.O., 283, Anm. 8.9, genannte weitere Literatur. H. Strauß (2000), 34, zieht aus der Analyse die Konsequenz, daß die zweite ZR das leistet, was sie leisten soll: „Orientierung zu schaffen mitten in dieser Welt und in diesem Leben, so daß der Mensch seinen (guten!) Anteil darin erkenne“. A. de Wilde (1981), 16, hat übrigens Hiob, Elifas und Jahwe für die Hauptdarsteller des Hiobbuches gehalten, Bildad und Zofar spielen nur Schelt- und Drohrollen.

52 H.-J. Hermisson (1996), 213. Vgl. auch die Kritik bei M. Remus (1993), 30–32, bes. Anm. 113.117.118. Weiterhin vgl. H.L. Ginsberg (1969), 111; D.J.A. Clines (1989), 121; R.B. Murphy (1996), 38, und I. Kottsieper (2004), 776 (vgl. G. von Rad [1992], 292).

Ein Vergleich der Freundesreden und eine systematische Behandlung ihrer Theologie macht freilich die Untersuchung ihres *form- und traditionsgeschichtlichen Hintergrunds* erforderlich. Im vierten Kapitel unserer Studie sollen die Aussagen der Reden durch Erörterung ihrer alttestamentlichen Parallelen präzisiert, ihre inhaltlichen Schwerpunkte festgestellt und verglichen werden und schließlich dadurch auch ein wenig Licht in die Frage der Verortung der ursprünglichen Hiobdichtung in der alttestamentlichen bzw. israelitischen (weisheitlichen) Tradition gebracht werden. Zum einen muß bemerkt werden, daß die Frage nach der Gattung des Hiobbuches immer noch offen steht, zumal es im Alten Testament keine Parallele besitzt.⁵³ Zum anderen ist daran zu erinnern, daß man im Verlauf der Forschungsgeschichte zunehmend und reichlich fast zitathafte Hinweise auf verschiedene alttestamentliche Texte und Gattungen bemerkt hat, besonders seit den wichtigen Studien und dem bis heute in seiner Gründlichkeit immer noch unübertroffenen Kommentar von Georg Fohrer.⁵⁴ Seine Beobachtungen zu der Art und Weise, wie der Hiobdichter die verschiedensten Elemente, Motive der alttestamentlichen Gattungen und Sprache, zumal der Weisheit, der Psalmen und des Rechts kombiniert hat, sind noch nicht überholt worden. Er selbst faßt das Phänomen wie folgt zusammen:

„Dieser klare Aufbau der Hiobdichtung ist um so erstaunlicher, als dem Dichter im Hebräischen nur begrenzte Stil- und Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung standen. Er hat sein Ziel besonders dank dreier Methoden erreicht, deren er sich mit großem Geschick bedient hat. Ausdrucksmäßig verwendet er eine überaus vielfältige Bildsprache, die er durch die umfangreiche Einbeziehung des Bildungsgutes der übrigen altorientalischen Weisheitslehre bereichert; offensichtlich schreibt er als Gebildeter für Gebildete. Ferner zeigt die formgeschichtliche Untersuchung, daß die Reden der Hiobdichtung nach dem Grundsatz der Gattungsmischung komponiert sind. Der Dichter hat die Redeformen in einer sehr mannigfaltigen und bunten Weise den Bereichen der Weisheitslehre, des Rechtslebens und der Psalmen entnommen. Schließlich läßt sich eine dritte Methode feststellen: Der Hiobdichter vergrößert den Anwendungsbereich der Redeformen, indem er sie in einer anderen als ihrer eigentlichen Funktion verwendet.“⁵⁵

Bei diesem Befund fällt jedoch auf, daß Fohrer die Redeformen der prophetischen Verkündigung nicht in Betracht gezogen hat und daß er

53 So besonders K.J. Dell (1991), 83: „Job questions the wisdom tradition to such an extent that it breaks out of the areas of Israelite life“. Zu den neuen Tendenzen in der Forschung neben den klassischen, aber überholten (C. Westermann [1956]; H. Richter [1959]) siehe J. van Oorschot (1995), 377–383; (2007), und K.J. Dell (2000), 361–363.

54 G. Fohrer (1963a; 1963b).

55 G. Fohrer (1963b), 70, ferner siehe a.a.O., 68–86, und (1963a), 48–53.

in den Freundesreden hauptsächlich Weisheitsformen entdeckt hat.⁵⁶ Wir wollen diese Beobachtungen hinsichtlich der Freundesreden überprüfen und ein Stück weitergehen, indem wir die von Katharine J. Dell als „Parodie“ bezeichnete Technik des abweichenden Einsetzens der Formen (Sitz im Buch)⁵⁷ und nach der Verwendung einzelner im Alten Testament belegter Wörter und Wortpaare in den Reden fragen. Wir wollen aber zusätzlich auch die Entwicklung der Formen und des Wortgebrauchs in der alttestamentlichen Tradition im Auge behalten, weil unser Verständnis von der Form-, Redaktions- und Traditionsgeschichte durch die neueren Studien dazu herausgefordert wird. Schon längst kann man nicht mehr einfach mit ganzen Textblöcken oder Büchern operieren, sondern muß man auf der Ebene der kleinsten Texteinheiten arbeiten. Die redaktions- und traditionsgeschichtliche Erforschung des Alten Testaments ist damit zu einer exakten philologischen Wissenschaft geworden. So wird unten ein Versuch vorgelegt, den Hiobdichter zumindest relativ in die Weisheits- und übrige alttestamentliche Tradition einzuordnen. Dabei sind die nach Meinung der Forscher das zeitgenössische Normdenken verkörpernden Freundesreden auf ihr Verhältnis zu den von Jürgen van Oorschot (Proverbien), Christoph Levin (Psalmen), Klaus Koenen (Propheten) und M. Witte (Hiobbuch) behaupteten übergreifenden Gerechtigkeitsredaktionen⁵⁸

56 G. Fohrer (1963a), 51. Die prophetischen Formen seien nach ihm ([1963b], 82) über einen Umweg in die Weisheit aufgenommen worden. Zumindest bei den Verheißungen der Freundesreden werden die prophetischen Einflüsse oft beteuert, vgl. z.B. J. Lévêque (1970), 252.259.

57 K.J. Dell (1991), 64ff.109f.148ff. Vgl. K.J. Dell (2000), 361: „The author may have been some kind of renegade sage, working at the edge of the wisdom tradition and parodying earlier material in order to critique the easy conclusions of the earlier wisdom quest.“ Ihre Beobachtungen treffen zwar hauptsächlich die HR. Die Verwendung der traditionellen Formen im abweichenden Kontext behaupten noch z.B. F. Hesse (1978), 11; A. de Wilde (1981), 28f.; V. Maag (1982), 99 u.a. Die Kolorierung der Bilder und Argumente der Freundesreden mit Hilfe von Psalmen- und Prophetensprache hat bereits E. Dhorme (1967), 227, behauptet. Vgl. die Tabellen der Parallelstellen bei J.E. Hartley (1988), 11f., und J. Vermeylen (1986), 57–61. Hinsichtlich der Psalmenformen und -sprache empfiehlt sich immer die Studie von C. Westermann (1956). Durch Zitate und nur wenige originelle Hinzufügungen läßt der Hiobdichter die Tradition mit ihr selbst diskutieren nach H. Graf Reventlow (2000).

58 Siehe J. van Oorschot (1998); C. Levin (1993); K. Koenen (1994); M. Witte (1994), 183ff., aber auch O. Kaiser (1997), 129ff.; (2006) und U. Nömmik (2000). Vgl. auch J. van Oorschot (2007), 170: „Als Desiderat der Hiobforschung verbleibt in diesem Zusammenhang auch eine Rezeption der neueren Ergebnisse der Psalmen- und Psalterforschung. Sie führte in den zurückliegenden Jahrzehnten zu einem differenzierteren Bild des literarischen Wachstums und der Kult- und Frömmigkeitsgeschichte. Ihre Ergebnisse über die alte formkritische Debatte zum Hiobbuch hinaus zu nutzen, steht noch aus.“

oder zu den sogenannten Weisheitspsalmen hin befragt werden. Es sei an dieser Stelle der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß aus unserer Analyse einige Ansätze auch für die zeitliche Anordnung der ursprünglichen Hiobdichtung gewonnen werden können. Eine in der breiten Spanne zwischen dem 6.–3. Jh. v. Chr.⁵⁹ vorgeschlagene Datierung verlangt jedenfalls nach ihrer Präzisierung.

Beim Hiobdichter handelt es sich unumstritten um einen genialen und gebildeten Dichter. Daher sind zahlreiche seltene oder einzigartige Wörter, Wendungen, Metaphern, Motive und ursprünglich mythische Vorstellungen im Hiobbuch seit langem anhand *außerbiblischen und -israelitischen Materials* erklärt worden.⁶⁰ In den Freundesreden gibt es sogar Verse, bei deren Auslegung die Hinweise auf einen bestimmten außerisraelitischen Hintergrund zur „kanonischen“ Exegese gehören.⁶¹ Die Frage des Verhältnisses des Hiobbuches zur sogenannten mesopotamischen Hiobliteratur ist nach heutiger weitverbreiteter Ansicht im Sinne einer Verwandtschaft und nicht einer Abhängigkeit zu lösen.⁶² Neue Funde und Texteditionen liefern für den Motivvergleich jedoch ständig neues Material und neue Behandlungen, wie die von Gisela Fuchs, halten die Diskussion über die möglichen nahöstlichen oder mythischen Reminiszenzen wach.⁶³ Deswegen kann eine Studie wie die unsere ohne eine eingehende Suche nach Parallelen in den altorientalischen und -ägyptischen Literaturen nicht auskommen und wird sie im

59 Mit der Datierung des entweder ursprünglichen oder ganzen Buches tendieren zu einer früheren Zeit ([6.–]5. Jh.) z.B. A. Guillaume (1963), 108; S. Terrien (1963), 23; J. Lévêque (1970), 116; H. Gese (1991), 171; H.H. Rowley (1980), 22; E.A. Knauf (1988); M. Köhlmoos (1999), 72; S. Burkes (2003), 236; und zu einer eher späteren Zeit (4.–3. Jh.) z.B. P. Volz (1921), 26f.; G. Hölscher (1952), 7; W. Baumgartner (1961), 220; A. de Wilde (1981), 52ff.; K.J. Dell (1991), 160ff.; P. Sacchi (2000), 187; H. Graf Reventlow (2000), 293, Anm. 59; O. Kaiser (2006), 104. Es verdient erwähnt zu werden, daß die Elihureden von H.-M. Wahl (1993), 184, ins 3. Jh. und weitere drei wichtigste Bearbeitungsschichten von M. Witte (1994), 219f. ins 3.–2. Jh. datiert werden.

60 Zur Einleitung in die Beziehungen zwischen den Weisheitsliteraturen des Alten Testaments und des Nahen Ostens siehe R.E. Murphy (1996), 151–176, zum Verhältnis des Hiobbuches zur außerbiblischen Literatur J. Gray (1970); H.-P. Müller (1995), 57ff., bes. 67ff.; A. Schellenberg (2007); F. Sedlmeier (2007), und bes. C. Uehlinger (2007). Vgl. aber schon K. Budde (1896), xiv.

61 Bei Hi 8,11f. handelt es sich um ein markantes Beispiel, weil hier fast alle den ägyptischen Einfluß annehmen; siehe dazu unten, S. 251f.

62 Vgl. H.-P. Müller (1991); F. Sedlmeier (2007), bes. 124, und C. Uehlinger (2007), bes. S. 159–163.

63 G. Fuchs (1993) erklärt zahlreiche Motive im Hiobdialog durch Anspielungen auf altorientalische Chaostkampfmythen. Vgl. auch N. Sarna (1963); L.G. Perdue (1991; 1994). C. Uehlinger (2007), 101ff., stellt dagegen einen „Rückgang des komparatistischen Interesses“ bes. in der deutschsprachigen Forschung fest.

fünften Kapitel auch durchführen. Allzu viel Hoffnung kann auf einen solchen Vergleich nicht gesetzt werden, weil man analog zur Diskussion über die mesopotamischen „Vorlagen“ schon im Voraus mit vermittelter Tradition und indirekten Einflüssen zu rechnen hat. Nimmt man im Lichte der redaktionskritischen Forschung den sekundären Charakter der Prosatexte einschließlich der Redeeinleitungen im Hiobbuche wahr,⁶⁴ erhebt sich die dringende Frage, woher die dort genannten Namen und Herkunftsorte stammen. Oder anders ausgedrückt: Gibt es in den Reden des Elifas, Bildad oder Zofar Anzeichen für ihre unterschiedliche (und außerisraelitische) Herkunft, auf die der Redaktor zurückgreifen konnte?⁶⁵

Als Ergebnis der einzelnen Analysen werden im sechsten Kapitel unserer Studie eine Darstellung der Gestalten der Freundesreden, die Auswertung ihrer Rolle im Gesamtgefüge der Hiobdichtung und ihre Verortung in der alttestamentlichen Traditionsgeschichte vorgelegt. Da es im vorliegenden Zusammenhang keinen Raum für eine umfangreiche kritische Behandlung der Hiob- und Gottesreden geben kann, gelten unsere Ergebnisse im Blick auf die ganze ursprüngliche Hiobdichtung als vorläufig. Einige Vorschläge für weitere Untersuchungen können jedoch gemacht werden, weil mehrere grundlegende Fragen und die Vielzahl unterschiedlicher Meinungen über das Hiobbuch es fordern. Wird eine existentielle oder eine theologisch-theoretische Zielsetzung der ursprünglichen Hiobdichtung bestätigt? Wird die Fehlleistung der Freunde demonstriert, oder stehen sie doch als gleiche Diskussionspartner Hiob gegenüber? Spielt ihre mögliche unterschiedliche Argumentation eine Rolle? Ergeben sich aus ihr Hinweise auf die Ursache der Entstehung der Hiobdichtung? Aber auch die Frage, worauf sich die Autorität der ursprünglichen Hiobdichtung gründet, so daß sie trotz und vielleicht gerade wegen der kühnen Reden Hiobs so beliebt bei den Ergänzern und Fortschreibern gewesen und schließlich kanonisiert worden ist, verlangt nach einer Antwort.

Nachdem das Hiobbuch Objekt zahlreicher und kaum mehr zu überblickender Behandlungen geworden ist und allgemein zu den Lieblingsthemen der alttestamentlichen Wissenschaft gehört, wird man fragen, ob eine weitere Studie wie die unsere noch gerechtfertigt ist. *Pro domo mea* kann man jedoch behaupten, daß kein Zeitalter, besonders kein anderes als das unsere, ohne neue Versuche der Auslegung dieses wichtigen Buches auskommen kann. Wenn auch hunderte von Unter-

64 W.-D. Syring (2004).

65 Den Forschungsüberblick siehe unten, S. 235–237. Eine die vorliegende Untersuchung vorbereitende Studie ist bereits erschienen: U. Nömmik (2007b).

suchungen bereits vorliegen, haben viele von ihnen zur Auslegung des Hiobbuches sowohl im Blick auf seine Endgestalt als auch in dem auf seine Entstehung beigetragen und damit weitere Studien geradezu provoziert. So ist es auch dem Verfasser der vorliegenden Studie ergangen: Je länger er sich mit dem Buch und seiner Auslegung beschäftigt hat, desto mehr fühlte er sich zumal durch die redaktionskritischen Untersuchungen der letzten Jahrzehnte herausgefordert, durch eine gründliche und vielseitige Untersuchung der Freundesreden einen Beitrag zu dieser Diskussion zu leisten.

II. Die ursprüngliche Gestalt der Freundesreden

1. Die ursprüngliche Gestalt der Elifasreden

1.1. Die erste Elifasrede (Hi 4–5)

1.1.1. Kolometrie¹

	4,1	wy ^c n 'lypz htyzny wy'mr	20
IA	4,2a	hnsh dbr 'lyk tl'h	15
	2b	w ^c sr bmlyn my ywkl	15
	3a	hnh ysrt rbym	11
	3b	wydym rpwt thzq	13
	4a	kwšl yqymwn mlyk	14
	4b	wbrkym kr ^c wt t'mš	15
B	5a	ky ^c th tbw' 'lyk wtl'	17
	5b	tg ^c ^c dyk wtbhl	12
	6a	hl' yr'tk ksltk	13
	6b	[w]tqwtk <w>tm* drkyk	13
IIA	4,7a	zkr n' my hw' nqy 'bd	16
	7b	w'yph yšrym nkḥdw	15
	8a	k'šr r'yty hršy 'wn	16
	8b	wzr ^c y ^c ml yqsrhw	14
	9a	mnšmt 'lwh y'bdw	14
	9b	wmrwḥ 'pw yklw	12

1 In den folgenden kolometrischen Tabellen und Übersetzungen wird die Grundgestalt der Freundesreden in gewöhnlicher Schrift dargestellt, die Konjekturen sind *kursiv* wiedergegeben und die Ergänzungen des Textes in einen Punkt kleinerer Schrift. [] deuten auf eine konjizierende Ergänzung hin und < > auf eine Glosse in M bzw. L. Die Begründungen zu den Konjekturen, falls mit * angemerkt, befinden sich in den Unterkapiteln für Text- und Literarkritik unten. In der ersten Spalte bezeichnen die römischen Zahlen die sukzessiven Strophen und die Buchstaben A oder B die jeweilige Unterstrophe. In der vierten Spalte ist die Konsonantenzahl angegeben (in Klammern die Zahl laut M bzw. L, falls konjiziert) und in der fünften Spalte ist, falls nötig, die Textform von M bzw. L wiedergegeben.

B	10a	š'gt 'ryh wqwl šhl	15	
	10b	wšny kpyrym nt'w	14	
	11a	lyš 'bd mbly trp	13	
	11b	wbny lby' ytprdw	14	
	12a	w'ly dbr ygnb	11	
	12b	wtqh 'zny šmš mnhw	15	
	13a	bš'pym mhzynwt lylh	17	
	13b	bnpl trdmh 'l nšym	16	
	14a	pħd qr'ny wr'dh	13	
	14b	wrb 'šmwt y hphyd	14	
	15a	wrwħ 'l pny yħlp	13	
	15b	tsmr š'rt bšry	12	
	16a	y'md wl' 'kyr mr'hw	16	
		tmwnh lngd 'yny	13	
	16b	dmmh wqwl 'šm'	12	
	17a	h'nwš m'lwh yšdq	14	
	17b	'm m'šhw ythr gbr	14	
	18a	hn b'bdyw l' y'myn	15	
	18b	wbml'kyw yšym <i>hlh*</i>	16	(L: thlh)
	19a	'p škny bty ħmr	12	
	19b	'šr b'pr yswdm	12	
		ydk'wm lpny 'š	12	
	20a	mbqr l'rb yktw	12	
	20b	mbly <i>šm'</i> lñšh y'bdw	15(17)	(L: mšym)
	21a	hl' nš' ytrm bm	12	
	21b	ymwtw wl' bħkmh	13	
IIIA	5,1a	qr' n' hyš 'wnk	12	
	1b	w'l my mqdšym tpnh	14	
	2a	ky l'wyl yħrg k'š	14	
	2b	wpth tmyt qn'h	12	
	3a	'ny r'yty 'wyl mšryš	17	
	3b	w'qwb nwhw pt'm	13	
	4a	yřħqw bnyw myš'	13	
	4b	wydk'w bš'r w'yn mšyl	18	
	5a	'šr qš<y>rw* r'b y'kl	14(15)	
		w'l mš[p]nym* yqħhw	14(13)	
	5b	wš'p šm<>(ym)* ħylm	11/13(12)	
B	6a	ky l' yš' m'pr 'wn	14	
	6b	wm'dmh l' yšmh 'ml	15	

	7a	ky 'dm l'ml ywld	13	
	7b	wbny ršp ygbyhw 'wp	16	
IVA	5,8a	'wlm 'ny 'drš 'l 'l	15	
	8b	w'l 'lhym 'šym dbrty	16	
	9a	śh gdlwt w'yn hqr	15	
	9b	npl'wt 'd 'yn mspr	15	
	10a	hntn mtr 'l pny 'rs	15	
	10b	wšlh mym 'l pny hwšwt	17	
	11a	lšwm šplym lmrwm	14	
	11b	wqdrym šgbw yš ^c	13	
	12a	mpr mššbwt 'rwmy	15	
	12b	wl' tšynh ydyhm twšyh	19	
	13a	lkd hkmym b'rm	13	
	13b	w'št nptlym nmhrh	15	
	14a	ywm ypgšw hšk	12	
	14b	wklylh ymššw bšhrym	17	
	15a	wyš ^c mšrb tpyhm'	13	(L: mpyhm)
	15b	wmyd hzq 'bywn	12	
	16a	wthy ldl tqwh	11	
	16b	w'lh qpšh pyh	12	
	17a	hnh 'šry 'nwš ywkhnw 'lwh	21	
	17b	wmwsr šdy 'l tm's	14	
	18a	ky hw' yk'yb wyhbš	15	
	18b	ymhš wyd[y]w' trpynh	15(14)	
B	19a	bšš šrw t yšylk	12	
	19b	wbšb ^c 'l' yg ^c bk r ^c	14	
	20a	br'b pdk mmwt	11	
	20b	wbmlhmyh mydy hrb	14	
	21a	bšwt lšwn thb'	12	
	21b	wl' tyr' mšd ky ybw'	17	
	22a	lšd wlkpn tšhq	12	
	22b	wmhyt h'rš 'l tyr'	15	
VA	5,23a	ky 'm 'bny hšdh brytk	17	
	23b	why t hšdh hšlmh lk	15	
	24a	wyd ^c ky šlwm 'hlk	15	
	24b	wpqdt nwk wl' tht'	15	
	25a	wyd ^c ky rb zr'k	13	
	25b	wš's'yk kšb h'rš	15	

	26a	tbw' bklḥ 'ly qbr	14
	26b	k'lwṭ gdyš b'tw	13
B	27a	hnh z't ḥqrnwh kn hy'	17
	27b	šm'nh w'th d' lk	13

1.1.2. Übersetzung

4,1* Da hob Elifas von Teman an und sprach:

- IA 4,2a Wagt sich ein Wort zu dir, das dich ermüdet?*
- 2b Aber Worte zurückhalten – wer kann es?
- 3a Sieh', du hast viele ermahnt*
- 3b und schlaffe Hände gestärkt.
- 4a Deine Worte richteten die Strauchelnden auf
- 4b und die wankenden Knie festigtest du.
- B 5a Aber nun: Wenn es an dich kommt, wirst du müde,
- 5b wenn es bis an dich reicht, bist du erschrocken.
- 6a Ist nicht deine Gottesfurcht deine Hoffnung,
- 6b [und]* deine Hoffnung die Unschuld deiner Wege?
- IIA 4,7a Bedenke doch: Wer ging schuldlos* zugrunde
- 7b und wo wurden die Redlichen vertilgt?*
- 8a Soweit ich sah: Die, die Unrecht pflügen
- 8b und Unheil säen, ernten es.
- 9a Durch den Odem Gottes gehen sie zugrunde,
- 9b durch seines Zornes Hauch werden sie vertilgt.
- B 10a Das Brüllen der Löwen und die Stimme der Leuen –*
- 10b die Zähne der jungen Löwen sind ausgeschlagen*.
- 11a Der Löwe geht zugrunde ohne Beute,
- 11b die Jungen der Löwin werden zerstreut.
- 12a* Zu mir ist heimlich ein Wort gekommen
- 12b und mein Ohr vernahm von ihm ein Flüstern.
- 13a In Gedanken über Nachtgesichte,
- 13b wenn Tiefschlaf auf die Menschen fällt,
- 14a befiel mich Schrecken und Zittern
- 14b und ließ alle* meine Gebeine erschrecken.
- 15a Und ein Hauch fuhr an mir vorüber;
- 15b die Haare* meines Leibes sträubten sich.
- 16a Da stand – und ich erkannte nicht seine Gestalt* –
- ein Gebilde vor meinen Augen.

- 16b Eine stille Stimme hörte ich*.
 17a Wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott,
 17b oder ein Mann vor seinem Schöpfer rein?
 18a Siehe*, sogar seinen Dienern traut er nicht
 18b und seinen Boten wirft er Irrtum* vor,
 19a wieviel mehr* den in Lehmhäuser Wohnenden,
 19b die auf Staub gegründet sind,
 die zerstört werden wie eine Motte*.
 20a Vom Morgen bis zum Abend werden sie zerschlagen,
 20b vertilgt für ewig *ohne Namen**.
 21a Werden nicht ihre* Zeltstricke ausgerissen?
 21b Sie werden sterben, ohne es zu wissen*.

- IIIA 5,1a Rufe doch! Ist jemand da, der dir antwortet?
 1b Und an wen von den Heiligen wirst du dich wenden?
 2a Ja, einen Toren tötet Unmut,
 2b und einen Unverständigen bringt Eifer um.
 3a* Ich sah den Toren Wurzeln schlagen,
 3b und plötzlich habe ich seine Stätte verflucht.*
 4a Seine Kinder blieben fern vom Heil,
 4b wurden unterdrückt im Tor; und kein Retter war da.
 5a Was *sie geerntet hatten**, aß der Hungrige,
 und holte es mit *ins Versteck**.
 5b Und *der Durstiger** schnappte sein Gut.
 B 6a Doch Unrecht geht nicht aus dem Staub hervor,
 6b und Unheil wächst nicht aus der Erde,
 7a sondern der Mensch *erzeugt** die Mühsal,
 7b und die Funken fliegen hoch empor.
 IVA 5,8a Aber ich, ich würde mich zu El wenden
 8b und meine Sache vor Gott* bringen,
 9a* – der große Dinge tut, zwar unerforschlich,
 9b und Wunder ohne Zahl,
 10a der den Regen auf die Erde gibt
 10b und Wasser sendet auf die Gefilde,
 11a um die Niedrigen zur Höhe heben,
 11b daß die Trauenden sich zum Heil erheben.
 12a Ihm, der die Pläne der Listigen vernichtet,
 12b daß ihre Hände nicht Erfolg haben,

- 13a der die Weisen in ihrer Hinterlist fängt,
 13b daß der Verschlagenen Rat sich überstürzt.
- 14a Indem sie tags auf Finsternis treffen
 14b und mittags tappen wie bei Nacht.
- 15a Er rettet vor ihrem Munde *den Vernichteten**,
 15b und den Armen aus der Hand der Starken.
- 16a Den Elenden aber wird Hoffnung zuteil,
 16b die Bosheit schließt ihren Mund.
- 17a* Heil dem Mann, den Gott zurechtweist.
 17b Darum verachte die Zucht Schaddais nicht! –
- 18a denn* er verwundet und verbindet,
 18b er zerschlägt und seine *Hände** heilen.
- B 19a Er wird dich retten in sechs Bedrängnissen,
 19b im siebten wird dich kein Übel berühren.
- 20a In Hungersnot erlöst* er dich vom Tode,
 20b und in der Schlacht vom Schwerte*.
- 21a Von der Geißel* der Zunge kannst du dich verbergen,
 21b und brauchst dich nicht zu fürchten, wenn Verwüstung naht.*
- 22a* Über Verwüstung und Hunger wirst du lachen
 22b und dich vor den Wildtieren des Landes nicht fürchten.
- VA 5,23a Ja, mit den Feldsteinen wirst du im Bunde sein
 23b und die Wildtiere des Feldes werden Frieden mit dir haben.
- 24a Du wirst erfahren, daß dein Zelt im Heil ist;
 24b schaust du deine Wohnstätte an, wirst du nichts vermissen.
- 25a Du wirst erfahren, daß deine Nachkommen viele sind
 25b und deine Sprößlinge wie das Kraut der Erde,
- 26a daß* du in reifem Alter* zu Grabe kommen wirst,
 26b wie man Garben einbringt zur rechten Zeit.
- B 27a Siehe, das haben wir erforscht – so ist es;
 27b *was wir hörten**, das merke du dir!

1.1.3. Text- und Literarkritik

4,1 Die Überschriften der Freundes- sowie der Hiobreden sind im Gegensatz zur übrigen ursprünglichen Dichtung als kolometrisch überlange Monokola und in Prosaform verfaßt worden.² Die Namen der

2 Zur Kolometrie der ursprünglichen Dichtung siehe unten, S. 89–91.