

# THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Juni 2024 –

---

## Wo ist der Ort der Einsicht? Neuere Forschungen zum Ijobbuch

Von Ludger Schwienhorst-Schönberger

Beginnen wir den Forschungsbericht mit einem Vergleich zweier magistraler Kommentare, die in gewisser Weise repräsentativ für die aktuelle Ijob-Forschung sind und die zugleich für zwei unterschiedliche biblische Hermeneutiken stehen: auf der einen Seite der im Jahre 2013 in der neugegründeten Reihe *Illuminations* erschienene Kommentar von *Choon Leong Seow*,<sup>1</sup> auf der anderen Seite der im Jahre 2021 in der Neubearbeitung der Reihe *Das Alte Testament Deutsch* erschienene Kommentar von *Markus Witte*.<sup>2</sup> Von Seow liegt nur der erste Bd. vor (Job 1–21), der Kommentar von Witte ist vollständig. Beide hatten sich viele Jahre vor der jeweiligen Publikation intensiv mit dem Ijobbuch befasst, sind also ausgewiesene Kenner der Materie. Ihre Zugänge sind unterschiedlich, und zwar zunächst in formaler Hinsicht. Unter der Überschrift „Introduction“ behandelt Seow nicht nur die klassischen Einleitungsfragen (1–110), sondern gibt unter der Überschrift „History of Consequences“ darüber hinaus einen breit angelegten Überblick über die jüdische, christliche und muslimische Auslegungs- und Wirkungsgeschichte des Ijobbuches von der Antike bis zur Gegenwart (110–248). Witte beginnt mit den klassischen Einleitungsfragen (1–74), denen sich die ausführliche Kommentierung mit Übersetzung, untergliedert in sieben Teile, anschließt (75–697). Am Ende der Einleitung geht Witte kurz auf die frühe Rezeptionsgeschichte des Hiobbuches (Targume, Septuaginta, Peschitta, lat. Bibelübersetzungen, Testament Hiobs, NT, Stellung im biblischen Kanon) ein (59–72) und gibt einen Ausblick auf die weitere Rezeptionsgeschichte (73–74). Der grundlegende Unterschied bezüglich der Einleitungsfragen zwischen beiden Kommentaren betrifft die dornige Frage nach der Einheitlichkeit des Buches. Seow hält das Buch für das über mehrere Jahre hin entstandene Werk eines einzigen Autors. Er steht damit in der Tradition des jüdischen Gelehrten Robert Gordis.<sup>3</sup> Witte hingegen rechnet mit einer komplexen Entstehungsgeschichte von insgesamt rund sieben Buchausgaben: „Das Hiobbuch ist das Produkt einer langen Kompositions- und Redaktionsgeschichte, nicht das literarische Werk eines einzelnen Autors“ (Witte, 45). Entsprechend enthält es nach Witte

---

<sup>1</sup> Choon Leong SEOW: *Job 1–21. Interpretation and Commentary*, Grand Rapids 2013 (Illuminations).

<sup>2</sup> Witte, Markus: *Das Buch Hiob*. Übersetzt und erklärt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021. (L) 697 S. (Altes Testament Deutsch, 13), geb. € 120,00 ISBN: 978-3-525-51643-0.

<sup>3</sup> Robert GORDIS: *The Book of God and Man. A Study of Job*, Chicago / London 1965.

eine Vielfalt an Theologien und Anthropologien. Es repräsentiert in der Geschichte seiner Entstehung einen Ausschnitt der israelitischen Literaturgeschichte in nachexilischer Zeit (5.–3. Jh. v. Chr.).

### **Komplexe Einheit versus Entstehungsgeschichte**

Für Seow stellt das Ijobbuch eine *komplexe Einheit* dar. Er rechnet mit einem längeren Entstehungsprozess und der Integration verschiedener Quellen. Doch dieser Prozess, so Seow, wurde von *einer* Person gesteuert, so dass das Buch als ein an Spannungen zwar reiches aber schließlich doch einheitliches Werk gelesen und verstanden werden will. Seow lehnt die Möglichkeit einer mehr oder weniger zuverlässigen Rekonstruktion verschiedener Buchausgaben mit unterschiedlichen redaktionellen Erweiterungen und einer je eigenen Theol. ab. Darin unterscheidet sich sein Ansatz deutlich vom redaktionsgeschichtlichen Modell Wittes. Bei genauerem Hinsehen stellt sich aber doch die Frage, ob der Unterschied am Ende wirklich so groß ist. Denn auch Witte gesteht ein: „Auch wenn sich dieser im Hiobbuch widerspiegelnde theol. Dialog verschiedenen Autoren und Zeiten verdankt, so lässt sich dieses Buch gleichwohl als sinnvolle literarische Einheit lesen“ (45). Dass das Buch „nicht in einem Zuge geschrieben wurde“ (Witte, V), nimmt auch Seow an, doch dass dieser Prozess mit einem gewissen Grad an Plausibilität zu rekonstruieren sei, lehnt er ab. Hier meldet sich eine inzwischen verbreitete Skepsis gegenüber literarkritischen Rekonstruktionen zu Wort. Man muss Witte zugestehen, dass er bei seinen Rekonstruktionen behutsam und mit gut nachvollziehbaren Argumenten vorgeht. Seow verlagert die nicht zu leugnenden Spannungen in das von einem „composer“ in einem längeren Prozess geschaffene Werk:

There is no need to assume that a story as rich and complex as this one should have been completed by one individual in a single sitting. It is possible, for instance, that a composer might have put together a work that draws on a number of sources, whether contemporaneous or older (26).

Will man das Entstehungsmodell von Seow mit demjenigen von Witte in Beziehung setzen, dann wäre der „composer“ wohl am ehesten mit jenem „Autor“ identisch, der nach Witte das Buch A (Verbindung der Hiobdichtung mit der Hiobnovelle), oder demjenigen, der das Buch B (Einschreibung der Elihureden und der zweiten [dritten] großen Gottesrede) geschaffen hat. Der Unterschied zwischen den beiden Modellen wäre, dass nach Seow die in diese Ausgaben integrierten Texte nicht mehr zu rekonstruieren sind, während Witte deren Umfang recht präzise angibt.

### **Die Entstehungsgeschichte des Ijobbuches nach Witte**

Das Modell von Witte, das im Kommentar sehr übersichtlich und mit genauer Angabe der entsprechenden Textpassagen in einem Schema vorgestellt wird (57–59), sei hier in Grundzügen wiedergegeben: Eine literarisch nicht mehr fassbare Erzählung von einem sich im Leiden bewährenden frommen Mann namens Hiob (Ez 14,14.20) fand eine zweifache, ursprünglich selbständige literarische Ausgestaltung: zum einen in einer *Hiobdichtung* (HD), die mit einer Lebensklage Hiobs in Kap. drei einsetzte und mit einer Gottesrede in Kap. 38–39 endete, zum anderen in einer *Hiobnovelle* (HN), die im Wesentlichen Kap. eins und 42,11–17 umfasste und als eine theol. Lehrerzählung von der Bewährung des Gerechten im Leid zu verstehen ist. Die *ursprüngliche Hiobdichtung* (HD), in der es um die theol.-kosmologische Überwindung des Vergeltungsdenkens und

einer damit verbundenen Kritik an der Torah als Heilsweg geht, wurde durch eine *Niedrigkeitsredaktion* (NR), die auf eine anthropologisch-theol. Lösung des Hiobproblems zielt, erweitert. Diese *erweiterte Hiobdichtung* wurde mit der unabhängig davon überlieferten *Hiobnovelle* (HN) zu einer *ersten Buchausgabe* (A) verbunden und dabei an einigen Stellen durch eine *Buchredaktion* (BR) erweitert [(Verschärfung des „Hiobproblems“ durch den Beginn mit dem Hiobbild aus 1,1 und narrativ-erläuternde Hinführung zum komplexen Gottesverständnis der ursprünglichen Dichtung (HD)]. Diese Buchausgabe (A) wurde durch Einschreibung der Elihureden und der zweiten großen Gottesrede zu einer *zweiten Buchausgabe* (B) erweitert, die Witte mit der Bezeichnung „Elihuredaktion“ etikettiert (ER: Gerechtigkeitstheol. und leidenspädagogische Lösung – Annäherung an die Theol. der Torah). Diese zweite Buchausgabe (B) wurde durch punktuelle Einfügung von erkenntniskritischen Hymnen in den Reden Hiobs und einer Erweiterung der ersten Gottesrede zu einer *dritten Buchausgabe* (C) erweitert, die Witte mit dem Label *Majestätsredaktion* [MR: Aufwertung Hiobs als Reaktion auf die Elihureden und theol.-phil. Lösung mit Nähe zur ursprünglichen Dichtung (HD) und zur Buchredaktion (BR)] bezeichnet. Eine *vierte Buchausgabe* (D), von Witte „Gerechtigkeitsredaktion“ (GR) oder auch „Endredaktion“ genannt, entstand unter punktuellen Einfügungen von Bekenntnissen Hiobs zur göttlichen Gerechtigkeit in Buch (C). In ihr wird Hiob weiter aufgewertet. Das Vergeltungsdenken wird restituiert. Hier findet sich die stärkste Annäherung an die Theol. der Tora. Schließlich rechnet Witte noch mit weiteren Zusätzen und Glossen unterschiedlicher Herkunft, die nicht mehr näher theol.geschichtlich einzuordnen sind (Buch E). – Vereinfachend gesprochen, wurde das aus Dichtung und Rahmenerzählung bestehende ursprüngliche Hiobbuch (A) durch drei klar voneinander zu unterscheidende Bearbeitungen erweitert: Elihuredaktion (B) – Majestätsredaktion (C) – Gerechtigkeitsredaktion (D).

Schaut man sich die Textzuweisungen im Einzelnen näher an, dann fällt auf, dass das Modell nicht so kompliziert ist, wie es auf den ersten Blick erscheint. Das Gros des Dialogteils wird der ursprünglichen Hiobdichtung zugewiesen. Diese wird an einigen Stellen durch kleinere oder größere redaktionelle Abschnitte erweitert. Es ist also nicht so, dass in jedem zweiten Vers die Redaktionsschicht wechselt. Eine oft infolge einer exzessiven literar- und redaktionskritischen Analyse durchgeführte und von Kritikern kritisierte Zerstückelung des Textes, die diesen Ansatz wenig plausibel erscheinen lässt, kann man Witte nicht zum Vorwurf machen. Gleichwohl geht Wittes Modell über ein moderates redaktionsgeschichtliches Standardmodell hinaus.

### **Das Ijobbuch als komplexe Einheit nach Seow**

Wer davon nicht überzeugt ist, wem selbst ein gemäßigtes redaktionsgeschichtliches Modell als wenig plausibel erscheint, findet im Kommentar von Seow eine Alternative. Seow diskutiert vier Punkte möglicher redaktionsgeschichtlicher Erweiterungen, bietet jedoch eine alternative Deutung an. Diese betreffen (1.) das Verhältnis von Rahmenerzählung und Dialogteil, (2.) den dritten Redegang (Ijob 22–28) und das Gedicht über die Weisheit (Ijob 28), (3.) die Elihu-Reden (Ijob 32–37) sowie (4.) die Gottesreden. (1.) Die in der Forschung angeführten inhaltlichen und sprachlichen Gründe für die Annahme, Rahmenerzählung und Dialogteil hätten ursprünglich unabhängig voneinander bestanden und stammten von verschiedenen Autoren, überzeugen Seow nicht: „Without the prose tale, the poetry lacks context; without the poetic middle, the story lacks theological depth and vibrancy. The prose narrative by itself is not a complete story, and neither is the poetic middle“ (29). (2.) Während

im ersten und zweiten Redegang alle drei Freunde im Wechsel mit Ijob je einmal zu Wort kommen, spricht im dritten Redegang Bildad nur sehr kurz und der dritte Freund Zofar kommt gar nicht mehr zu Wort. Ijob spricht zweimal hintereinander (Ijob 26 und 27–28) und vertritt in Teilen seiner Rede (24,18–25; 26,5–14; 27,8–23) Positionen, die dem, was er in seinen vorangehenden Reden gesagt hat, widersprechen und inhaltlich dem gleichen, was seine Freunde vertreten haben. In der Forschung gibt es deshalb eine Reihe von Vorschlägen, den anscheinend gestörten dritten Redegang durch Angleichung an die beiden vorangehenden Redegänge in seiner ursprünglichen Form zu rekonstruieren. Da es bei den vielen Rekonstruktionsvorschlägen in der Forschung bisher zu keinem Konsens gekommen ist, hält Seow diesen Ansatz für wenig überzeugend. Er versteht die Konfusionen des dritten Redegangs als vom Autor des Buches intendiert. Er habe damit nicht zuletzt durch die äußere Form zeigen wollen, dass das Gespräch zwischen Ijob und seinen Freunden am Ende gescheitert sei. Zum dritten Redegang wird auch das Gedicht über die Weisheit (Ijob 28) gerechnet. Formal gehört es zur Rede Ijobs, doch aufgrund seiner Form und seines Inhalts steht es gleichsam wie ein erratischer Block in sich und scheint wenig mit den vorangehenden Klagen und Anklagen des Protagonisten gemein zu haben. Doch auch hier ist Seow von den redaktionsgeschichtlichen Hypothesen nicht überzeugt. Für ihn gehört das Gedicht über die Weisheit zur ursprünglichen Komposition des Buches. Der Autor habe damit einen ironischen Schlussakzent setzen wollen. Die Freunde haben auf Ijob eingeredet mit dem Ziel, er möge doch endlich Weisheit annehmen. Mit Ijob 28 sagt Ijob, dass eben diese Weisheit in ihm zu finden sei, so Seow (30f). (3.) Dass die Elihu-Reden (Ijob 32–37) zu einem späteren Zeitpunkt eingefügt wurden, wird seit langem von den meisten Exegeten angenommen. Seow geht ausführlich auf die dafür sprechenden Argumente ein, hält sie jedoch für nicht überzeugend. Die Elihu-Reden, so seine These, stellen eine elegante Überleitung vom Dialog über die Weisheit zwischen Ijob und seinen Freunden (Ijob 3–31) zu den Gottesreden (Ijob 38–41) dar. Es gibt nach Seow keinen Grund, sie als später hinzugefügt anzusehen: „Instead of seeing the Elihu speeches as an interruption, one should consider them a necessary transition from the passionate and self-righteous (see 32:1–2) asseveration of Job (31:40) to the overwhelming response of the theophany. Without the Elihu speeches, the movement from Job’s asseveration to the answer from the storm-wind would have been too jarring” (37). (4.) Nach Seow gibt es keine überzeugenden Argumente für den sekundären Charakter der Gottesreden, oder Teilen derselben. Vielmehr bilden sie den Höhepunkt des Buches, „even the denouement of the book“ (38).

Seow deutet die auch von ihm gesehenen literarischen Spannungen innerhalb des Buches nicht in einem klassisch redaktionskritischen Sinn:

There are all sorts of literary tensions within the book. Hence, instead of performing textual surgeries to suit modern preconceptions of coherence, it is necessary to give the ancient narrator-poet the benefit of the doubt and to grapple with those dissonances and asymmetry that may well be part of how the book means (38).

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, welche Kriterien überhaupt für literar- und redaktionskritische Operationen überzeugen. Gegen Seow könnte man – wahrscheinlich ganz im Sinne von Witte –, einwenden, dass eine sekundäre Hinzufügung von Texten die Kohärenz eines literarischen Werk erhöhen kann, etwa wenn die (später hinzugefügten) Elihu-Reden eine elegante Überleitung zu den Gottesreden schaffen. Damit würde sich das traditionelle Kriterium, einen Text aufgrund von Spannungen zum Kontext als sekundär auszuschneiden, umkehren. Infrage kämen für literarkritische Operationen unter dieser Voraussetzung eher stilistische und philologische

Eigentümlichkeiten als inhaltliche Differenzen. Doch auch diese weist Seow als nicht einschlägig zurück: „There is no linguistic or stylistic disjunction between YHWH’s responses and the wisdom dialogue. There is also no significant linguistic difference between YHWH’s responses and the Elihu speeches” (38). Er scheint sich von der Vorstellung leiten zu lassen, dass ein derart anspruchsvolles Werk wie das Ijobbuch im Laufe seiner Entstehungsgeschichte an Komplexität und Kohärenz gewonnen hat und es deshalb keinen Sinn macht, es in ältere Teile zu zerlegen, die für sich betrachtet einen theol. dürftigen Eindruck hinterlassen. Ruft man sich nun das Statement von Witte in Erinnerung, dass sich das Buch als eine sinnvolle literarische Einheit lesen lässt, auch „wenn sich dieser im Hiobbuch widerspiegelnde theologische Dialog verschiedenen Autoren und Zeiten verdankt“ (Witte, 45), dann müsste man doch wohl sagen, dass die diachronen Analysen Wittes, wenn sie denn richtig sind, zwar einen wertvollen Einblick in die Geschichte des Weisheitsdiskurses in Israel in der Zeit vom fünften bis dritten Jh. v. Chr. bieten, für das Verständnis des vorliegenden Buches jedoch nicht notwendig sind. Anders gesagt: Wenn man das Buch als sinnvolle literarische Einheit lesen kann, dann verliert die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des Buches für dessen *Verständnis* enorm an Gewicht. Damit kehrt sich das Anliegen der klassischen diachronen Analyse um. Ging man vor nicht allzu langer Zeit davon aus, dass biblische Texte oft deshalb schwer zu verstehen sind, weil viele Autoren zu unterschiedlichen Zeiten daran geschrieben und ihre je eigene Sicht der Dinge eingetragen haben, so hat sich inzwischen doch die Einsicht durchgesetzt, dass der vorliegende Endtext, selbst wenn er eine rekonstruierbare Entstehungsgeschichte aufweist, in seiner vorliegenden Endgestalt zu verstehen ist und auch verstanden werden kann. Der Kommentar von Witte ist ein Beispiel für dieses Modell.

Im Hintergrund stehen zwei unterschiedliche Hermeneutiken. Witte vertritt ein analytisches, Seow ein synthetisches Kohärenzverständnis. Bei Witte baut sich das Buch durch Zusammenstellung und Überlagerung verschiedener literarischer Schichten, die jeweils in sich (relativ) kohärent sind, auf. Untereinander weisen sie aber doch erhebliche Spannungen auf, so dass sie einem einzigen Autor nicht zuzutrauen sind. Dennoch kann das Endergebnis als ein sinnvolles Ganzes wahrgenommen werden. Für Seow sind die rekonstruierten literarischen Schichten theol. zu dürftig, als dass sie für sich bestanden haben könnten oder von verschiedenen Autoren verfasst worden sein könnten. Die nicht spannungsfreie Komplexität des Werkes, so Seow, ist sehr wohl einem einzigen Autor, der sich über einen längeren Zeitraum mit der komplexen Thematik befasst hat, zuzutrauen.

Unbestritten ist Seows Kommentar ein Meisterwerk der Exegese, dem das gleiche Kompliment zusteht wie dem Buch, das er auslegt: „an exquisite work of literature art, indeed, the very best in the Bible. It is also a remarkably rich theological work” (87). Doch wie jedes große Werk so regt auch sein Kommentar zu weiteren Fragen an. Eine das gesamte Buch übergreifende Theol. vermag Seow nicht zu entdecken, lediglich „a number of different theological perspectives through the voices of the various interlocutors, human and divine, and through the frame narrative“ (87). Besonders gut scheint mir die Darstellung der Theol. der Freunde gelungen zu sein. Gegenüber einer in der Forschung häufig anzutreffenden Karikatur hält Seow fest:

The theologies of Job’s friends are similarly thoughtful. The friends are indeed able theologians who offer keen insights that are part of the larger theological conversation in the book. Hence, despite the divine judgment of the friends in the Epilogue, early and medieval interpreters found much that they had to say genial. In fact, some like Aquinas and Calvin were rather naturally drawn to the theology of the friends more than the virulent posture of Job (96).

Wäre dann aber nicht vor diesem Hintergrund noch einmal genauer zu fragen, warum am Ende Gott Ijob lobt und die Freunde tadelt? Und lässt sich wirklich sagen, dass die Frage nach dem Leid am Ende offen bleibt, wie Seow schreibt (108)? Nach meinem Dafürhalten ist der Weg Ijobs als eine letzte theol. Konsequenz des biblischen Monotheismus zu verstehen, als Konsequenz eines Glaubens, der den Gedanken eines wie auch immer gearteten Nutzens hinter sich lässt, sich auf Gott um seiner selbst willen ausrichtet und dabei auf eine Ebene geführt wird, die vom theol. Denken der Freunde nicht erreicht werden kann. Das außergewöhnliche Leid, das Ijob trifft, wäre unter dieser Perspektive ein Bild für jenes Leid, das jeder Menschen in der ein oder anderen Weise zu durchschreiten hat, der dem im biblischen Monotheismus angelegten Anspruch gerecht werden will (vgl. Ijob 7,1). Eine Schlüsselrolle spielt dabei jener Vorgang, der in Ijob 19,27 und 42,5 als ein „Sehen Gottes“ bezeichnet wird. Es fällt mir schwer, zu glauben, dass die von Ijob in 19,27 zum Ausdruck gebrachte Hoffnung auf ein Sehen Gottes ironisch gemeint sein soll, wie Seow behauptet (805). Dass ein solcher Ausbruch („a sudden burst of faith“) mit dem bisherigen Ringen Ijobs, mit seinen bisweilen scharfen Anschuldigungen Gottes nicht zu vereinbaren sei, wie Seow behauptet, widerspricht dem religionsgeschichtlich bezeugten Phänomen religiöser Erfahrung. Unter diesem Gesichtspunkt führt der Kommentar von Witte weiter.

### **Ijobs Gottesschau nach Witte: „Mein Erlöser lebt“ (Ijob 19,25)**

Während Seow Ijobs Hoffnung auf eine Gottesschau in einem ironischen Sinn versteht, präsentiert Witte eine Auslegung, die für das Verständnis des Buchs wesentlich ist:

[Hiob] kommt von Gott nicht los (vgl. 14,13–16; 16,17–22; 17,3) und erwartet demzufolge, dass Gott selbst ihn von seinem Leid und von seinen Fragen erlösen (*gā'al*), ihn ins Recht setzen und seine gegenwärtige Situation als unberechtigt erweisen wird. Das heißt nichts anderes, als dass Gott sich selbst widerlegen und Hiob dementsprechend wieder mit Menschenwürde ausstatten soll (vgl. Ps 103,4). [...] Hiob, der vor den dunklen Seiten Gottes nicht fliehen kann, dem Gott fremd geworden ist, wirft sich Gott in die Arme, hofft auf dessen helle Seite und eine Rückverwandlung in den ihm vertrauten Gott. [...] Diese Gottesschau soll Hiob das Leben (wieder-)bringen (vgl. Ex 24,10–11) – entgegen der auch im AT belegten Vorstellung, dass derjenige, der Gott sieht, stirbt (vgl. Ex 33,20). [...] Dass Hiob, obgleich schon vom Tod gezeichnet, darauf hofft, Gott noch in diesem Leben zu sehen und von Gott vor diesem und vor den Menschen umfassend gerechtfertigt zu werden, ergibt sich vor allem vor dem Hintergrund der Gesamtkomposition der Dichtung. So zeigen Stellen wie 7,6–21; 9,25; 13,15; 14,7–21 und 17,15–16, dass der Hiobdichter *nicht* die Überzeugung von einer den Tod überdauernden Beziehung des Menschen zu Gott vertritt (308–310).

Angesichts zahlreicher alternativer Deutungen, die Witte kurz vorstellt, ist seine Auslegung sehr überzeugend. Hermeneutisch sensibel geht er auch kurz auf die Auslegungsgeschichte ein:

Für die *christologische* Deutung, wie sie die Interpretation in der Alten Kirche, im Mittelalter und teilweise noch die ‚vorkritische‘ neuzeitliche Auslegung bestimmt, die das AT aus der Perspektive des NT und auf das NT hin liest, das damit zum hermeneutischen Schlüssel des AT wird, ist der *go'el* Jesus Christus, auf dessen Erlösungswerk Hiob hier prophetisch vorausschaut. Auch wenn eine solche Interpretation aus historisch-kritischer Perspektive nicht den ursprünglichen Sinn des Textes von Hi 19,25 trifft, so ist dieser doch offen für eine solche *relecture* (311).

An diese insgesamt sehr überzeugende Auslegung seien zwei kritische Anfragen gerichtet: Witte betont zu Recht, dass sich diese Deutung „vor dem Hintergrund der Gesamtkomposition der Dichtung“ ergibt. Dann wundert man sich allerdings, dass er die Erfüllung der hier von Ijob geäußerten Hoffnung auf eine unmittelbare Gottesschau, von der in Ijob 42,5 erzählt wird („Mit den eigenen Ohren habe ich dich gehört, und jetzt hat mein Auge dich gesehen“), nicht der ursprünglichen Hiobdichtung (HD), sondern der ihr nachfolgenden Niedrigkeitsredaktion (NR) zuweist. Witte deutet die von Ijob *erfahrene* Gottesschau in 42,5 in genau dem Sinne wie die von Ijob in 19,25 *erhoffte* Gottesschau, weist beide Texte jedoch verschiedenen literarischen Schichten zu. Das scheint mir wenig plausibel zu sein, denn so hängt die in 19,25 ausgesprochene Hoffnung Ijobs in der ursprünglichen Hiobdichtung (HD) literarisch in der Luft. Die redaktionskritische Entscheidung dürfte damit zusammenzuhängen, dass Witte das Phänomen der Gottesschau nicht mit dem Vorgang der Unterwerfung zusammendenken kann:

Die Andeutung Hiobs, Gott mit dem eigenen Auge wahrgenommen zu haben (V. 5), nimmt das Offenbarungserlebnis des Eliphaz auf. Sie setzt sich (auf der Ebene der ‚Endgestalt‘ des Buches) auch mit den Beschreibungen einer Offenbarung durch Elihu auseinander (33,15–18; 34,32; 37,14.24) und reagiert auf Hiobs eigene Erwartung, am Ende Gott als seinen ihn ins Recht setzenden Erlöser (*go’el*) zu sehen (19,26–27, vgl. 16.20–21). Bevor dieser Akt der Rechtfertigung geschieht (42,7–10), [...] erblickt Hiob Gott als absolute Macht, vor der er sein bisheriges Unwissen eingesteht, zum Widerruf bewegt wird und seine Niedrigkeit annimmt. [...] Hiob, der mit Gott und sich selbst um sein Gottesbild ringt, findet zu einer vertieften Gottesgemeinschaft und bleibt am Leben – gerade weil ihm dieses zerbricht und er sich und sein Gottesbild aufgibt: Hiob sieht Gott, tiefer als jemals zuvor – und lebt, reicher als jemals zuvor (680).

Eine zweite, damit zusammenhängende Anfrage: Handelt es sich bei der von Ijob erhofften Gottesschau um eine Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, wie Witte annimmt, wenn er schreibt: „Das heißt nichts anderes, als dass Gott sich selbst widerlegen und Hiob dementsprechend wieder mit Menschenwürde ausstatten soll“ (308), oder ist es nicht wahrscheinlicher, dass Ijob mit der ihm zuteilgewordenen Gottesschau auf eine andere Ebene der Wahrnehmung und Erkenntnis geführt wird, die nicht als Rückkehr zu seinem früheren Wissen um Gott zu verstehen ist, wie Witte bei der Auslegung von 42,2–3 andeutet, wenn er schreibt, „dass Hiob zu einer vertieften Wahrnehmung Gottes vorgedrungen ist“ (675). Wäre das der Fall, läge eine echte Entwicklung in der Geschichte vor und nicht bloß eine Wiederherstellung des früheren Zustandes und auch kein Widerspruch zwischen Gottes früherem und späterem Handeln. Dann allerdings wäre eine adversative Übersetzung von Ijob 42,5, wie sie auch LXX nahelegt, plausibler als eine beordnende – also: „Vom Hören des Ohres hatte ich von dir gehört, jetzt *aber* hat mein Auge dich geschaut“ statt: „Mit den eigenen Ohren habe ich dich gehört, *und* jetzt hat mein Auge dich gesehen“, wie Witte übersetzt (672).<sup>4</sup>

### **Ijob Schlussworte (42,1–6) nach Witte**

Bei der Auslegung von Ijob 42,1–6 kommt der literar- und redaktionskritische Ansatz von Witte voll zum Tragen. Ursprünglich, so Witte, gab es nur *eine* Antwort Ijobs auf die erste und einzige

---

<sup>4</sup> Ausführlicher dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER: *Ein Weg durch das Leid*. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007, Neuausgabe 2022.

Gottesrede. Sie bestand aus 40,3–5; 42,2–6 [ausgenommen 42,3aα und 42,4, die noch einmal später hinzugefügt wurden] und stammt von der Niedrigkeitsredaktion. Mit der Einfügung der zweiten Gottesrede wurde die ursprünglich *eine* Antwort Ijobs auf zwei Antworten aufgesprengt: 40,3–5 als Antwort auf die erste und 42,2–6 als Antwort auf die zweite Gottesrede. Nach dem Ansatz von Witte ist also 42,5 „Mit den eigenen Ohren habe ich dich gehört, und jetzt hat mein Auge dich geschaut“ in zwei unterschiedlichen Kontexten zu interpretieren: Im neuen Kontext bildet 42,1–6 „ein in sich geschlossenes Bekenntnis Hiobs zur alles umfassenden Macht Gottes (V. 2a) und zur eigenen Vergänglichkeit (V. 6b)“ (673). Witte präsentiert eine in meinen Augen sehr überzeugende Auslegung von 42,1–6, die jedoch ohne die im Hintergrund stehenden redaktionsgeschichtlichen Hypothesen auskommt:

Hiob, der mit Gott und sich selbst um sein Gottesbild ringt, findet zu einer vertieften Gottesgemeinschaft und bleibt am Leben – gerade weil ihm dieses zerbricht und er sich und sein Gottesbild aufgibt: Hiob sieht Gott, tiefer als jemals zuvor – und lebt, reicher als jemals zuvor (680).

Wäre es verfehlt, zu sagen: Die redaktionsgeschichtlichen Thesen, wenn sie denn zutreffend sind, vermitteln interessante Einblicke in die Entstehungsgeschichte des Ijobbuches und die im Hintergrund stehende Diskursgeschichte der einschlägigen Themen, sie sind jedoch für das Verständnis des vorliegenden Textes nicht notwendig.

Wie dem auch sei, in Form und Inhalt ist Wittes reichhaltiger Kommentar ein Standardwerk der Forschung, das als reife Frucht aus einer langen und intensiven Beschäftigung mit dem Buch Ijob hervorgegangen ist.

### **Freundschaft und Tugendethik im Ijobbuch**

Einen innovativen Zugang zum Ijobbuch eröffnet die Monographie von *Patricia Vesely*.<sup>5</sup> Sie greift einen Gedanken von Samuel Balentine auf, wonach es im Ijobbuch nicht in erster Linie um das Thema Leid, sondern um das der Freundschaft gehe, genauer: um Freundschaft im Rahmen der antiken Tugendethik. Die Freunde Ijobs, so Vesely, werden in 42,7–8 von Gott nicht wegen ihrer intellektuell unzulänglichen Theol. getadelt, sondern weil sie hinsichtlich der von ihnen zu erwartenden Freundschaft versagt haben (2). Vesely bearbeitet eine Frage, die von der Forschung bisher weitgehend vernachlässigt wurde: Was genau machen die Freunde falsch? Mit der von ihnen vertretenen Theol. stehen sie in einer breit bezeugten biblischen Tradition. Dabei ist insbes. an die weisheitliche Lehre vom Tun-Ergehen-Zusammenhang bzw. an das Konzept der konnektiven Gerechtigkeit und das von der deuteronomistischen Theol. vertretene Modell des Vergeltungsdogmas zu denken. Werden diese von den Freunden vertretenen Konzepte im Ijobbuch einer Kritik unterzogen? Nach dieser verbreiteten Sicht wäre das Ijobbuch v. a. als Zeugnis einer innerbiblischen Auseinandersetzung zu verstehen. Dies betont bspw. Konrad Schmid, wenn er schreibt, dass der Sache nach „die deuteronomische Theologie im Hiobbuch grundlegend kritisiert und modifiziert“ wird.<sup>6</sup> Mit dem von

---

<sup>5</sup> Vesely, Patricia: *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job*. – Cambridge: Cambridge University Press 2019. (VII) 288 S., geb. € 100,26 ISBN: 978-1-108-47647-8.

<sup>6</sup> Konrad SCHMID: *Hiob als biblisches und antikes Buch*. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie, Stuttgart 2010 (Stuttgarter Bibelstudien, 219); rez. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖBERGER, in: ThRv 107 (2/2011), Sp. 105–106.

Vesely vertretenen Zugang verschiebt sich das Gesamtverständnis des Buches. Im Zentrum, so Vesely, steht nicht die Frage nach dem Leid, sondern das Thema der Freundschaft. Die Frage nach dem Leid bildet die Hintergrundfolie, vor der das Thema Freundschaft verhandelt wird. Nicht wegen der von ihnen vertretenen Theol. werden die Freunde getadelt, sondern weil sie hinsichtlich der von ihnen zu erwartenden Freundschaft versagt haben:

A reading of Job through the lens of virtue ethics suggests that friendship was what Job needed most from his conversation partners in the midst of his terrible suffering. According to Job, a genuine friend will exhibit the virtues of loyalty, compassion, courage, hospitality, honesty, humility, and practical wisdom. A true friend will stand in solidarity with his suffering companion, even if it means pitting oneself against God. Reading Job through the lens of virtue ethics, likewise, suggests that friendship may be the most valuable gift audiences may offer to others – especially to those, who, like Job, find themselves situated upon the ash heap of suffering (10).

Veselys Ansatz überzeugt v. a. deshalb, weil sie ihr Thema in den größeren Kontext der antiken und altorientalischen Kultur- und Phil.geschichte einordnet. Den hermeneutischen Rahmen bildet die Freundschaft als zentrales Thema der antiken Tugendethik. Eine Schlüsselrolle dabei spielt Aristoteles sowie seine Rezeption im Rahmen der im 20. Jh. wiederentdeckten Tugendethik. Im Unterschied zu einer an der Beurteilung von Handlungen und der Aufstellung von ethischen Regeln orientierten normativen Ethik richtet sich in der Tugendethik der Blick auf den Charakter der Person, aus dem die Handlungen hervorgehen, sowie auf die Formung des Charakters und seine Ausrichtung auf die Idee des guten Lebens: „Virtue ethics highlights the importance of proper dispositions, intentions, and perceptions as indispensable components of a righteous life. While right actions are not ignored according to a virtue ethics perspective, outward actions are considered signs of a person’s inner character, which is the focus of moral goodness” (5). Die Erwartungen, die Ijob an einen wahren Freund richtet, sind nach Vesely „the virtues of loyalty, compassion, courage, hospitality, honesty, humility, and practical wisdom, or discernment. Cultivating these traits of character is a moral imperative, particularly in relation to a suffering companion” (5).

Vesely behandelt ihr Thema in sieben Kap.n (1. „Introduction to Virtue Ethics“; 2. „Friendship in Aristotle and the Wider Hellenistic World“; 3. „The Ethics of Reading: Friendship in the Old Testament“; 4. „Friendship in the Poetic Dialogue“; 5. „Contrasting Moral Visions: The Joban Prose Tale“; 6. „Virtue and the Good Life: Job 29–31“; 7. „Tragic Literature and the Cultivation of Character“). Wie wahre Freundschaft im Leid aussieht, zeigt sich am Verhalten der Freunde im Prolog:

They mourn with him, sit in silence with him for seven days and nights, and utter no words of judgment against him on account of his condition. [...] They duly fulfill their role as friends, offering Job sympathy, consolation, and the space to grieve (173).

Im Prolog wird demnach nicht nur das Verhalten Ijobs, sondern auch dasjenige seiner Freunde als vorbildlich hingestellt. In scharfem Kontrast dazu steht das Verhalten der Freunde im Dialogteil: „The friends of the poetic dialogue present a striking contrast: they speak harshly toward Job, contest Job’s innocence, and argue that the world is not, in fact, as topsy-turvy as Job protests it to be” (173).

Vesely verbindet ihren Zugang zum Ijobbuch im Gespräch mit antiken Theorien zum Drama im Allgemeinen und zur Tragödie im Besonderen sowie mit der Lehre von der Formung des menschlichen Charakters durch Furcht und Mitleid. Durch den kontrastiven Entwurf einer gelungenen und einer misslungenen Freundschaft im Prolog auf der einen und im Dialogteil auf der anderen Seite rücken Rahmenerzählung und Dialogteil enger zusammen als häufig angenommen:

In summary, the didactic tale stays true to its generic mold by presenting readers with a world where everything fits seamlessly together. Certainly, there is suffering and death in the prose tale, but there is restoration and life to compensate for such losses, as well. By means of the strength of Job's virtue, he is able to withstand God and the *satan's* wager. His piety is confirmed, and he is rewarded for his steadfastness of character. The friends contribute to this picture of harmony with their supporting roles as sympathetic companions to Job and participants in restorative rituals of lament. In the drama of the narrative frame, then, the author effectively paints a world where virtue holds all things together (173).

### **Jenseitshoffnung im Ijobbuch?**

Mit der Frage nach einer Jenseitshoffnung im Ijobbuch beschäftigt sich die Diss. von *Hoby Randriambola-Ratsimihah*.<sup>7</sup> Die Vf.in ordnet die Fragestellung in den größeren Kontext der atl. Jenseitsvorstellungen ein. In der Einleitung referiert sie den diesbezüglichen Stand der Forschung. Dabei schließt sie sich der These von der Kompetenzausweitung Jhwhs an, die besagt, dass Jhwh als „Gott der Lebenden“ für den (sakralen) Bereich des Todes ursprünglich nicht zuständig gewesen sei, sondern seine Kompetenzen erst im Laufe des sich allmählich durchsetzenden monolatrischen bzw. monotheistischen Denkens auf diesen Bereich ausgeweitet habe. Die These der Kompetenzausweitung Jhwhs, so die Vf.in, habe zwar breite Zustimmung gefunden, sei aber noch nicht auf das Ijobbuch angewandt worden. Hier setzt ihre Untersuchung an, die klären möchte, „welche Stellung das Hiobbuch in der Theol.geschichte der Jenseits- bzw. Auferstehungshoffnung einnimmt“ (21).

Dabei konzentriert sich die Vf.in auf drei Texteinheiten, die hinsichtlich dieser Frage von Bedeutung sind: 13,14–14,22; 16,1–17,16; 19,1–29. In einem ausführlichen Forschungsüberblick zeigt sie, dass zu diesen Abschnitten sowohl „Jenseitsinterpretationen“ als auch „Diesseitsinterpretationen“ vertreten werden, und zwar sowohl für die hebr. als auch für die griech. Textversion, d. h.: Die sich in diesen Texten artikulierende Hoffnung Ijobs richtet sich einigen Forschern zufolge auf eine Wiederherstellung im Diesseits, anderen zufolge auf eine Rettung vor dem endgültigen Tod und ein Leben *post mortem*.

Dem in den letzten Jahren gewachsenen Interesse an der Septuaginta sowie dem Wissen um die Bedeutung der Rezeptionsgeschichte entspricht die Entscheidung, bei dieser Frage die masoretische Textfassung mit der griech. zu vergleichen. Bezüglich des Ijobbuches kommt dem eine besondere Bedeutung zu, weicht doch die griech. Übersetzung des Ijobbuches stärker vom masoretischen Text ab als es bei den meisten anderen biblischen Büchern der Fall ist. Die Texteinheiten werden zunächst in der hebr., anschließend in der griech. Version nach den klassischen Methodenschritten ausgelegt. Besonders hervorzuheben ist die ausführliche Textkritik. Die Analyse des hebr. Textes, die weitaus ausführlicher als die des griech. Textes ist, kommt zu dem überzeugenden Ergebnis, dass sich in den untersuchten Texten keine Jenseitshoffnung findet. Auch die griech. Übersetzung des Ijobbuches kennt, abgesehen vom vorhexaplarischen Zusatz in 42,17a, keine Jenseitshoffnung. Dennoch, so die Vf.in, bewegt sich das Buch bereits an der Schwelle hin zu einer Jenseitshoffnung:

---

<sup>7</sup> Hoby RANDRIAMBOLA-RATSIMIHAH: „Wenn ein Mensch stirbt, lebt er dann wieder auf?“ (Hi 14,14). Zur Frage einer Jenseitshoffnung im hebräischen und im griechischen Hiobbuch, Göttingen 2019 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 153).

Dadurch, dass sich Hiob der Topoi der Gebets- und Rechtssprache bedient und dabei liminale Begriffe der Leben/Tod-Thematik extrapoliert, macht er sich zum Wegbereiter der Vorstellung von der Auferstehung vom Tod und der Toten zum ewigen Leben, die in Hi 42,17 [Zusatz in der griechischen Version] explizit zum Ausdruck kommt. Folglich bestätigt die vorliegende Studie die These der Kompetenzerweiterung JHWHs [...]. Innerhalb dieser theologischen Entwicklung nimmt das Hiobbuch eine Position zwischen den Individualpsalmen und den alttestamentlichen apokalyptischen Texten ein, die den endgültigen Sieg über den Tod und die Auferstehung der Toten sowie ihre Gerechtmachung thematisieren (319f).

„Nicht ohne Absicht steht das Hiobbuch im griechischen Codex Sinaiticus am Ende des Alten Testaments“ (321). In diesem Sinne, so die Vf.in, „bildet das Hiobbuch nicht nur eine Brücke zum Neuen Testament, sondern auch einen Wegweiser, der stracks nach Bethlehem und Golgotha hinführt“ (321).

### **Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive**

Wer die Bibel und die christliche Tradition beim Wort nimmt und zugleich in einer religiösen Praxis beheimatet ist, die durch das Feuer der Aufklärung gereinigt hindurchgegangen ist, dürfte grundsätzlich kein Problem damit haben, von der Erkennbarkeit und der Wahrnehmbarkeit Gottes zu sprechen. Die christliche Tradition tut dies im Umkreis des Begriffs der *cognitio Dei experimentalis*, der Erkenntnis Gottes aufgrund von Erfahrung. Eine Theol. hingegen, die über die Kritik der reinen Vernunft Immanuel Kants nicht hinausgekommen ist, tut sich schwer damit, und eine Exegese, die in dieser Tradition steht, ebenso. Sie gerät dabei in Spannung zu der scheinbar gänzlich unbefangenen Rede von der Wahrnehmung und Erkennbarkeit Gottes, wie sie in der Heiligen Schrift begegnet. Diese Spannung versucht eine ästhetische Theol. aufzuarbeiten, wie sie mit unterschiedlicher Akzentsetzung von Theologen und Exegeten wie Albert Grözinger, Helmut Utschneider, Klaas Huizing und anderen entworfen wurde. *Jakob Böckle*, der seine theol. Ausbildung – worauf er im Vorwort seiner Diss. ausdrücklich hinweist – an verschiedenen freikirchlichen und evangelikalen Hochschulen absolviert hat, zugleich aber auch das klassische Repertoire der historisch-kritischen Exegese ernst nehmen möchte, bewegt sich mit seiner Diss. in genau diesem Spannungsfeld, wie der Titel seiner Diss. bereits andeutet.<sup>8</sup> Das von ihm verfolgte Anliegen ist nur zu begrüßen und berührt in der Tat ein Desiderat gegenwärtiger Theol.

Im dritten Kap.: „Theologie und Ästhetik“ fasst der Vf. das Anliegen der Arbeit mit einem Zitat von Jean Marcel Vincent sehr schön zusammen:

Ohne das Offensein für die Erfahrbarkeit Gottes wäre allerdings die Theologie ein ziemlich langweiliges Geschäft. „Ohne Vision stirbt das Volk“ – und allzumal die Theologie. Mehr als wir es vielleicht wahrnehmen, lebt sie und leben wir als Theologen von der vergangenen Erfahrung der Gegenwart Gottes und von der Erfahrung des Lichtes, das unsere bruchstückhaften Erkenntnisse sammeln und neu ordnen wird.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Böckle, Jakob: *Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive*. Wahrnehmung Gottes und der Weisheit als Herausforderung des Lebens. – Münster / Wien: LIT 2018. 256 S. (Studien zu Theologie und Bibel, 20), brosch. € 34,90 ISBN: 978-3-643-50855-3.

<sup>9</sup> Jean Marcel VINCENT: *Das Auge hört*. Die Erfahrbarkeit Gottes im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1998 (Biblich-Theologische Studien, 34), 59.

Dazu der Vf.: „Diesem grundlegenden Denkansatz Vincents schließe ich mich in der vorliegenden Studie an“ (56).

Bezüglich des vom Vf. gewählten Untersuchungsgegenstandes heißt das, „dass für Ijob 28 das Moment der *Wahrnehmung* im Allgemeinen und der *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen zentral ist“ (222). Der Text führt den Leser zu einer ästhetischen Erfahrung und damit letztlich zu einer Wahrnehmung Gottes, die in ihrer Struktur der biblisch bezeugten Offenbarung entspricht. Die „ästhetische Theologie von Ijob 28“ legt

Strukturen des menschlichen Lebens, Weltverstehen und bildliche Vorstellungskraft gezielt frei. Der Mensch als *Herr des gemeint allmächtigen Gewahrens und Handelns* wird gemeinsam mit den selbst mächtigsten Wesenheiten der Unterwelt als *Herr des ohnmächtig begrenzten Gewahrens und Handelns* entlarvt (226).

Ich bin mir nicht sicher, ob ich das Anliegen des Vf.s richtig verstanden habe. Aus meiner kath. Erfahrung und Auffassungsgabe stellt es sich wie folgt dar: In der Lectio divina, der regelmäßigen Lektüre der Heiligen Schrift im Rahmen einer spirituellen Praxis, öffnet sich gewöhnlich das Bewusstsein der Leser im Laufe der Zeit für eine tiefere Form der Wahrnehmung, die bis hin zu einer Gotteserfahrung führen kann. Der Vf. möchte nun von der Seite des Textes (Ijob 28) her zeigen, wie dieser Prozess ausgelöst und in Gang gehalten wird. Dazu bedient er sich eines Methodenrepertoires, das sowohl die klassischen Schritte der historisch-kritischen Exegese als auch eine Reihe weiterführender Methoden umfasst. Im zweiten Kap. der Arbeit geht er unter der Überschrift „Von der historisch-kritischen Methode zur ästhetischen Theologie“ näher auf die einzelnen Methoden ein (linguistische und strukturalistische Methode, New Literary Criticism, Poststrukturalismus, Reader Response Criticism u. a.). Um es zu wiederholen: Ich kann sein Anliegen nur unterstützen. Was mir neu und auch fraglich ist: Lässt sich der im Rahmen auf eine vertiefte Wahrnehmung hin angelegte Prozess des Lesens vom Text her methodisch erfassen und beschreiben? Oder handelt es sich nicht um einen Vorgang, der auf einer anderen Ebene als der methodisch angelegten Textauslegung anzusiedeln ist?

Der Vf. hat eine Fülle an Sekundärliteratur verarbeitet. Von den insgesamt zehn Kap.n der Arbeit seien die folgenden genannt: 3. „Theologie und Ästhetik“; 4. „Begründung und Voraussetzung für die Analyse von Ijob 28“; 5. „Ijob 28 als strophisches Gedicht“; 6. „Ijob 28 als metaphorisches und reales Gedicht“; 7. „Ästhetische Gestalt und Theologischer Gehalt von Ijob 28“; 8. „Gesamtertrag – Ästhetische Theologie von Ijob 28“; 9. „Ausblick auf eine vornehmlich neutestamentliche Anwendung“.

Der Vf. kommt immer wieder auf grundlegende fundamentaltheol., dogmatische und spirituelle Themen zu sprechen, die den konventionellen Rahmen einer exegetischen Arbeit sprengen. Das Anliegen ist verständlich, die Art der Durchführung macht es nicht leicht, in einen strukturierten Diskurs mit den Ergebnissen der Arbeit einzutreten. Als ein Beispiel sei folgender Text zitiert:

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit will Offenbarung Gottes in Übereinstimmung mit dem sich offenbarenden Gott gesehen werden. Die von ihm verwendeten „Gottesbilder“ sind zwar „Menschenbilder“ (Frevel 2008:47), das heißt, Gott offenbart seinen Willen in für Menschen fassbarer Sprache mit Hilfe von für Menschen fassbaren Bildern. Dennoch entstammen – meines Erachtens entgegen der Sicht Frevels (2008:47–48) – die betreffenden Gottesbilder beziehungsweise Offenbarungen Gottes der Welt Gottes, die somit dem Menschen fassbar wird und in die er durch Gottesfurcht (Ijob 28,28), neutestamentlich gesprochen durch die Ehrfurcht Gottes

und den Glauben Jesu Christi eintreten darf (Jer 2,19; Kol 1,9–14; Hebr 11,7). Denn – um einen Aspekt der übertragenen Anwendung der Analyse von Ijob 28 vorwegzunehmen – Jesus Christus selbst ist „*das Bild des unsichtbaren Gottes*“. (Kol 1,15; vgl. Joh 12,45; 2 Kor 4,4) (69)

Das Ergebnis, das der Vf. am Ende seiner Studie als „Gesamtschau zu Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive“ präsentiert, formuliert im Grunde in einer von protestantischer Theol. gefärbten Sprache eine Art Glaubensbekenntnis:

Durch Gottes persönliche Offenbarung (Wahrnehmbarmachung) an den Menschen (Promissio Dei) und des Menschen (ganzheitlich gewahrendes) Hören auf Gott vermag der Betreffende vom gemeint allmächtigen Gott zum Gott fürchtenden Menschen zu werden – synästhetisch erfahrbar für Umwelt und Mitmensch (228).

### Hieronymus und Augustinus zum Ijobbuch<sup>10</sup>

Bei dieser hoch spezialisierten Studie handelt es sich um eine weitere Vorarbeit zu einer Neuausgabe der verschiedenen Rezensionen von Augustins *Adnotationes in Iob* sowie deren in mehreren Revisionsstufen überlieferten Textvorlage der ersten Ijob-Übersetzung des Hieronymus. Die drei ausgewählten Stellen aus dem Ijobbuch fielen den Vf. dadurch auf,

dass sie nicht nur sprachlich schwierige bzw. textkritisch zweifelhafte Formulierungen enthielten, sondern zugleich eine kleine Sequenz zu den augustinischen Kernbegriffen *sapientia* und *prudentia* bildeten, in der sich eine schrittweise gedankliche Präzisierung andeutete. Diese Kombination von Problemen der Textkritik mit der Frage nach dem Stellenwert der *Adnotationes* in der Entwicklung des augustinischen Denkens hat uns den ersten Anstoß gegeben, die drei Stellen im Vorfeld der Edition einer genaueren Analyse zu unterziehen (17).

Dabei sollte auch die Frage geklärt werden, „wie die erste Ijob-Übersetzung des Hieronymus genau lautete, die Augustinus an der jeweiligen Stelle seiner *Adnotationes* vorfand“ (17). Der genaue Wortlaut der ältesten Rezension der ersten Ijob-Übersetzung des Hieronymus, der „*Versio prior*“, konnte ohne eine vergleichende Untersuchung der möglichen hebr. und griech. Textvorlage nicht verstanden werden, so dass auch diese Perspektive in die Untersuchung mit einbezogen werden musste.

Die vorbildlich angelegte, hoch differenzierte Studie gelangt zu Ergebnissen, die über das klar umschriebene Feld textkritischer und philologischer Untersuchungen im engeren Sinne hinausgehen und instruktive Einblicke in das Denken Augustins und dessen Verständnis des Ijobbuches bieten. Erörtert werden u. a. unterschiedliche Modelle antiker Trostliteratur, die Frage nach dem Verhältnis von *prudentia* und *sapientia*, von *actio* und *contemplatio* im Denken Augustins, die Frage nach dem Verhältnis von Reden und Schweigen bei der Anteilnahme am Leid anderer sowie Fragen allegorischer Schriftauslegung. Augustinus lehnt die These der Stoiker, wonach der Weise kein Mitleid empfinde (*sapiens non dolet*), ab; andererseits fällt auf, dass der Bischof von Hippo in seinen Kondolenzbriefen auf Beileidsbekundungen verzichtet:

Sein durchgehender Verzicht in Kondolenzbriefen auf Bekundungen eigener Betroffenheit zugunsten der Konzentration auf die theologisch-seelsorglichen

---

<sup>10</sup> Trenkler, Almut / Warns, Gerd-Dietrich: *Beiträge zum lateinischen Ijob*. Iob 16,6; Iob 27,16–17a; Iob 28,1–3a. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021. 253 S. (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 122), geb. € 100,00 ISBN: 978-3-525-50356-0.

Aspekte scheint uns am ehesten mit der Haltung Cyprians in seiner *consolatio* anlässlich einer Pestepidemie in Karthago vergleichbar zu sein. Als christliche Seelsorger legen beide Bischöfe alles Gewicht darauf, dass auch der Tod als Durchgang zum ewigen Leben kein Grund zum Trauern ist (60).

Bezüglich der Freunde Ijobs unterscheidet Augustinus zwischen klugem und unklugem Schweigen. Die Vf. der Studie geben einen instruktiven Überblick über das angemessene Verhältnis von Reden und Schweigen gegenüber Leidtragenden in der profanen wie christlichen antiken Literatur und attestieren Augustinus, „dass er in seiner Ijob-Auslegung keiner bestimmten Tradition gefolgt ist, sondern sich selbständig mit dem biblischen Text auseinandergesetzt hat“ (66). Als Ergebnis ihrer Studie halten die Vf. zu Hieronymus fest, dass dieser

anders als von ihm selbst in konsequenter Sprachregelung suggeriert – weder die *Versio prior* als reine Übersetzung nach der LXX noch die *Vulgata* als reine Übersetzung nach dem hebräischen Urtext erarbeitete. Vielmehr beruht gerade die Erstfassung O. [das nur noch aus Väterziten rekonstruierbare „Original“ der Erstfassung] in besonders starkem Maße schon auf hebräischen Texten (wobei Hieronymus häufig von der Masora abweicht), während umgekehrt in der *Vulgata* immer wieder auch der Einfluss griechischer Textvorlagen nachweisbar ist. Dabei ergaben sich weitere Belege für seine Technik, Elemente beider Urtexte zu einer neuen Verbindung zu vermischen, und seine Verwendung bewusst mehrdeutiger Formulierungen. Bestätigt hat sich schließlich Hieronymus’ charakteristische Neigung, seine Übersetzungen unablässig zu überarbeiten“ (209).

Die Vf. konnten ferner feststellen, „dass Hieronymus in O. bei seinen vielen hebräischen Konjekturen durchaus nicht unmethodisch vorgegangen ist“ (210). Weiterhin konnte durch die Untersuchung geklärt werden, „dass Hieronymus in seiner *Versio prior* nicht nur eine einzige ältere *Vetus Latina*-Fassung korrigieren und vervollständigen wollte, sondern jedenfalls mehrere altlateinische Ijob-Versionen ausgewertet hat“ (210).

Was die Ijob-Auslegung in den *Adnotationes* betrifft, so illustrieren die in der Studie analysierten drei Passagen,

dass Augustinus zwar von Anfang an das gesamte Buch Ijob vor Augen hatte, aber seinen Zuhörern letztlich keine übergreifende Gesamtauffassung vermitteln wollte. Stattdessen lässt er sich von Vers zu Vers von den Assoziationen leiten, die die in O. vorgefundenen lateinischen Formulierungen bei ihm wachrufen. Das führt zu einer großen Vielfalt an Themen, die er allein schon in unseren drei Passagen angesprochen findet. Teils sind es Themen, die auch sonst im Mittelpunkt seines Interesses stehen, wie etwa die *confessio* als christliche Grundhaltung vor Gott, die Stadien spirituellen Fortschritts vom Unglauben zur Kirchengemeinschaft sowie das Verhältnis von *actio* und *contemplatio*. Auch mehrere neu nachgewiesene Bezüge auf Paulusbriefe sind hier zu nennen. Teils suggerieren ihm die Texte aber auch Themen, auf die er sonst kaum zu sprechen kommt, wie etwa die Kunst der rechten *consolatio* und viele Details zur antiken Metallurgie (212).

Der Vergleich mit anderen griech. und lat. Ijob-Auslegungen, die aus der Patristik erhalten sind, zeigt,

dass Augustins *Adnotationes* weder einer früheren Auslegung verpflichtet sind noch eine spätere Auslegung beeinflusst haben. Auch an anderen Punkten wird Augustins Unabhängigkeit deutlich. So steht er in seiner Auffassung von rechter *consolatio* überraschend allein (213).

Zur Bibelhermeneutik Augustins schreiben die Vf.:

Augustinus hat wiederholt so vieldeutig formuliert, dass er aus einem Text mehrere mögliche Aussagen herauslas. [...] In den *Confessiones* hat er die verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten ausdrücklich nebeneinander aufgeführt und mit langen methodologischen Erörterungen gerechtfertigt. In den *Adnotationes* dagegen praktiziert er dieselbe Methode in eleganterer Weise, indem er den Leser ohne weitere Erklärungen in gleitender Steigerung von einer möglichen Interpretation zur anderen führt und mit der Nuance endet, die ihm am wichtigsten ist (215f).

### Philosophie, Epistemologie, Ironie, Lebenshilfe

Das Ijob-Thema ist zu wichtig, als dass es allein der Exegese überlassen werden dürfte. Die US-amerikanische Philosophin *Eleonore Stump* hat sich intensiv mit der im Buch verhandelten Thematik aus phil. Perspektive befasst.<sup>11</sup> Sie wundert sich über eine in der exegetischen Literatur verbreitete Ansicht, das Buch würde nichts zur Antwort auf die Frage nach dem Leid beitragen:

Contrary to the common interpretation [...], I think that Job does get what he wants in this story – namely, an explanation of why he suffers. Consequently, I also think that the book of Job is helpful for thinking about *solutions* to the problem of suffering – but only if the story is read with careful attention to its character as a series of second-person accounts (184).

Stump sieht in den Gottesreden und den sich daran anschließenden Antworten Ijobs den Schlüssel zum Verständnis des Buches. So gesehen bleibt das Buch nicht in der Aporie stecken. Stump deutet die in Ijob 42,5 zum Ausdruck gebrachte Erfahrung in Analogie zur mystischen Tradition als eine Form bildloser Gottesschau:

When Job says to God, ‚Now my own eye has seen *you*,‘ he must be speaking metaphorically or analogously; the seeing in question clearly is meant to be a kind of seeing not mediated by visual system. And yet, as the narrative portrays it, it is a kind of inner vision that is powerfully provocative of intimate acquaintance, as literal face-to-face interaction mediated by the visual system is. So, however exactly Job’s seeing God is to be understood, in the narrative the second-person account of God’s speeches to Job is set within the context of a second-person experience in which God is present to Job with significant personal presence (192).

Ähnlich deutet auch Thomas von Aquin in seinem Ijob-Kommentar die Erkenntnis, zu der Ijob am Ende geführt wird, als eine „*inspiratio interior*“. Stump spricht von einer „*face-to-face communication*“ und sieht darin den entscheidenden Unterschied zu einem „Sprechen über“ in der dritten Person, wie von den Freunden Ijobs praktiziert. Dieser Aspekt, so Stump, fände bei der Interpretation der Gottesreden gewöhnlich zu wenig Beachtung.

Die Zeitschrift *Hebrew Bible and Ancient Israel* hat sich in ihrer jüngsten Ausgabe (12/2023) dem Thema *Epistemology and the Book of Job* gewidmet mit Beiträgen von Jaco Gericke, Jan Dietrich, Katharine J. Dell, Annette Schellenberg, Thomas Wagner und Mark Sneed.

Einen breit angelegten interdisziplinären Zugang zum Buch bietet ein von Werner Schüßler und Marc Röbel hg. Sammelbd.<sup>12</sup> Unter den Themen „Theologie und Philosophie“, „Kunst und Literatur“ sowie „Lebenspraxis und Spiritualität“ wird das Buch im Gespräch mit Philosophen,

---

<sup>11</sup> Eleonore STUMP: *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford 2010.

<sup>12</sup> „Hiob – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität“, hg. v. Werner SCHÜßLER / Marc RÖBEL, Münster / Wien 2013 (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien, 3); rez. Markus WITTER in: ThRv 110 (3/2014), Sp. 198–199.

Theologen und Therapeuten wie Immanuel Kant, Karl Jaspers, Viktor E. Frankl, Sören Kierkegaard, Carl Gustav Jung, Peter Wust und anderen erschlossen.

Der aus einem Forschungsprojekt hervorgegangene Sammelbd. *Irony in the Bible* befasst sich in fünf Beiträgen mit der Ironie im Buch Ijob (Tobias Häner, Raik Heckl, JiSeong J. Kwon, Stephan Lauber, Virginia Miller).<sup>13</sup> Zu dem Thema wird im Juni eine umfangreiche Monographie von Tobias Häner erscheinen.<sup>14</sup>

In dem von Takayoshi M. Oshima hg. Bd. *Teaching Morality in Antiquity* gehen drei Beiträge auf das Buch Ijob ein (Edward L. Greenstein, Dominick S. Hernández, Ludger Schwienhorst-Schönberger).<sup>15</sup> In der FS für Seow befassen sich sieben Beiträge mit dem Ijobbuch (Michael Fox, Edward L. Greenstein, J. Gerald Janzen, Thomas Krüger, Manfred Oeming, Carol A. Newsom, Katharine J. Dell).<sup>16</sup>

Mit einigen Seitenblicken auf die griechische Tragödie hat *Thomas R. Elßner* in einem lockeren Stil ausgewählte Abschnitte des Buches für eine breitere Leserschaft erschlossen.<sup>17</sup> Bedenkenswert erscheint mir, dass er als Ausgangspunkt des Ijob-Dramas eine Dreiecksbeziehung zwischen Ijob, Satan und Gott annimmt und dabei auf die Geschichte vom Sündenfall verweist (Gen 3,6–10). Tatsächlich scheint mir das der Hintergrund der Ijob-Erzählung zu sein. Doch dieser Gedanke wird von Elßner nicht weiter verfolgt, wenn er sein Büchlein mit dem Brecht-Wort: „Vorhang zu und alle Fragen offen“ (71) beschließt. Wirklich durchdacht würde das Konzept doch bedeuten, dass das Ijobbuch das in der Urgeschichte verankerte Thema der Ursünde verhandelt und in der Gestalt des Protagonisten einen Menschen vor Augen stellt, der trotz des Angriffs Satans und des Alternativangebotes seiner Frau: „Lästere Gott und stirb“ (Ijob 2,9) von Gott nicht ablässt und am Ende in eine Gottunmittelbarkeit geführt und reich beschenkt wird. So verstanden wäre Ijob dann, im gesamtbiblischen Kontext gelesen, tatsächlich, wie Gregor der Große und andere Kirchenväter erkannt haben, eine *figura Christi*.

#### Über den Autor:

*Ludger Schwienhorst-Schönberger*, Dr., Professor em. für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien (ludger.schwienhorst-schoenberger@univie.ac.at)

---

<sup>13</sup> „Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation“, hg. v. Tobias HÄNER / Virginia MILLER / Carolyn J. SHARP, Leiden / Boston 2023 (Biblical Interpretation Series 209).

<sup>14</sup> Tobias HÄNER: *Ironie und Ambiguität im Ijobbuch*, Tübingen 2024 (Forschungen zum Alten Testament).

<sup>15</sup> „Teaching Morality in Antiquity“, hg. v. Takayoshi M. OSHIMA, Tübingen 2018 (Orientalische Religionen in der Antike. Ägypten, Israel, Alter Orient, 29).

<sup>16</sup> „*When the Morning Stars Sang*“. Essays in Honor of Choon Leong Seow on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday, hg. v. Scott C. JONES / Christine Roy YODER, Berlin / Boston 2018 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 500).

<sup>17</sup> *Elßner*, Thomas R.: *Hiob*. Von allen guten Geistern verlassen. – Limburg: Glaukos Verlag 2018. 76 S. geb. € 16,80 ISBN: 978-3-930428-42-7. Die Monografie von Marlen BUNZEL: *Ijob im Beziehungsraum mit Gott*. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch, Freiburg 2018, rez. von Raik Heckl in: ThRv 117 (3/2021) besprochen.