

Homo Sapiens Ignorans

Hiob 28 als Bestandteil der ursprünglichen Hiobdichtung

Ruben Zimmermann - Heidelberg

Seit W.M.L. de Wette[1] wird das 28. Kapitel des Hiobbuches als Interpolation betrachtet, und dieses Urteil hat sich -von wenigen Ausnahmen abgesehen- in der alttestamentlichen Wissenschaft durchgesetzt.[2]

Die Gründe, die für viele Exegeten eine Ausscheidung rechtfertigen, sind schnell aufgezählt: zum einen werden sprachlich-stilistische Argumente angeführt (griechische Sprechweise, ruhige reflektierte Sprache als "Kontrast zum erregten Ton der vorhergehenden Diskussion"[3]), andererseits hebt sich das Kapitel auch inhaltlich vom übrigen Buch ab: der Weisheitsbegriff sei ein anderer; Kap. 28 laufe ferner auf eine gänzlich andere Lösung des Hiobproblems hinaus als die Gesamtdichtung. Doch nicht nur die inhaltliche Divergenz hat Probleme bereitet, auch die Übereinstimmung wird als unvereinbare Spannung betrachtet: so entspreche die Grundaussage von Hi 28 bereits der Botschaft der Gottesreden und würde hier vorweggenommen den gesamten Aufbau des Buches zerstören.[4] Dies führt zu einem anderen Argumentationsstrang, nach dem das Kapitel in der Gesamtkomposition des Hiobbuches nicht sinnvoll untergebracht werden könne. Obwohl es nach der Einleitung von Hi 26,1 bzw. 27,1 Hiobrede sein soll, passe es doch weder in den Mund der Hauptperson, noch der seiner Freunde.[5] Vielmehr habe man den Eindruck, daß 28,1 völlig unvermittelt ohne inhaltlichen oder formalen Bezug auf Kap. 27 einsetze.[6] Auch zu 29,1 (wieder Hiobrede) bestehe keine Verbindung. Dies geht schließlich mit der Beobachtung einher, daß das Gedicht eine unabhängige, selbständige literarische Einheit darstelle,[7] die auch für sich allein genommen sinnvoll denkbar sei. So sei Hi 28 ein Weisheitsgedicht, das in einer Linie mit Prv 8 und Sir 24 stehe, nicht aber zum ursprünglichen Bestand des Hiobbuches zu rechnen sei.

Eine solche Interpretation wirft andererseits die Frage auf, inwiefern das fak-

1 Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments, ¹1840, 396.

2 Vgl. C.KUHL, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThR 21 (1953), 163-205 u. 267-319, 281; H.-P.MÜLLER, Das Hiobproblem, E.d.F. Bd.84, Darmstadt, ²1988, 129ff; u.v.a. Neuerdings wieder M.REMUS, Menschenbild-Vorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, Frankfurt 1993: "(...) läßt sich Kap. 28 inhaltlich und formal recht leicht als eingefügtes Lied über die Weisheit erkennen und damit als zur ursprünglichen Rede gehörend ausscheiden" (38); "Das wird heute kaum noch bestritten." (Ebd. Anm. 145).

3 G.HÖLSCHER, Das Buch Hiob, HAT I/17, ²1952, 67; ebenso E.HARTLEY, The book of Job, NIC, 1988, 373; MÜLLER, Hiobproblem, a.a.O., 131f; u.a.

4 Vgl. u.a. K.J.DELL, The book of Job as sceptical literature, BZAW 197, Berlin-New York 1991, 196: "The message of chapter 28 is (...) in fact the position that Job reaches after the divine speech - in anticipating the Yahweh speeches the hymn makes the rest of the book an anticlimax."

5 So z.B. O. EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen ³1964, 508: "im Munde Hiobs ganz unmöglich"; ebenso V.MAAG, Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen, FRLANT 128, Göttingen 1982, 149.

6 Mit deiktischem ׀ wie auch Jos 22,34; Ruth 1,10; Jes 15,1; u.a.

7 Vgl. KUHL, a.a.O., 281; DELL, a.a.O., 196; u.v.a.

brauch der Präposition ׀, die jedoch nicht in den Versen 22-27 vorkommt, ebenso wie 11mal ׀, verteilt auf VV 1-6 (5mal) und VV 24-28 (6mal). ׀ erscheint immerhin an vier Stellen (VV 3, 10, 21, 24), was angesichts der sonstigen Häufigkeit im Hiob nicht unerwähnt bleiben soll.[10]

2. Stilistisch-formale Analyse

Der Wortschatz von Hi 28 fügt sich bruchlos in den Bestand der gesamten Dichtung ein. Entgegen dem pauschalen Vorwurf eines sprachlichen Kontrastes kann man feststellen, daß sich das Vokabular fast jedes einzelnen Verses im übrigen Hiobuch wiederfinden läßt, was umso mehr an Valenz gewinnt, als man bedenkt, daß es sich bei manchen Wendungen und Begriffen um Sprachformen handelt, die ausschließlich im Hiob auftreten.[11] Selbst die verbleibenden Sonderformen und Hapaxlegomena entsprechen der großen Fülle seltener Ausdrücke im Hiobuch und können somit als charakteristisches Stilmerkmal des Autors betrachtet werden.

Die Vielzahl eingesetzter Stilmittel belegt, weshalb der vorliegende Text für seine poetische Schönheit gerühmt wird:

Wie im gesamten Dialogteil der Dichtung stellt auch in Hi 28 der sogenannte **"parallelismus membrorum"** das grundlegende Gestaltungselement dar. Auffällig ist zunächst der wirklich parallele Aufbau, sei es einzelner Halbverse (VV 1, 7, 8, 14, 15, u.a.), sogar nur einzelner Versteile (z.B. V 4: 3mal Verbform- π -Ergänzung) oder aber mehrerer Verse und Abschnitte (VV 7 und 8; 10 und 11; 12-14 und 20-22)[12]. Ferner verwendet der Dichter **Chiasmus** (VV 2, 21, 26)[13] und **Antithese bzw. Kontrastierung** (VV 5; 10a und 11a; 26; 1-11 und 12-22; 1-22 und 23-28).

Ein besonderes Kennzeichen des Stils besteht darin, daß der Autor **Schlüs-**

10 ׀ tritt im gesamten Hiob mehr als 50mal auf, vgl. F.I.ANDERSEN, The vocabulary of the Old Testament, Rom 1989, 21.

11 Eine vollständige Auflistung der Bezüge kann hier nicht erfolgen, es sollen aber wenigstens auffällige oder seltene Wendungen genannt werden (der Beleg in Kap. 28 ist stets zuerst genannt): חִקַּר תְּכִלִּית (28,3 - 11,7; 26,10; vgl. חִקַּר ferner noch 28,27 - 5,27; 13,9; 29,16; 32,11); וַחֲיִיב von 5 Belegen drei im Hiob (28,7 - 18,10; 41,24); בְּיַד-שָׁחַץ (28,8 und 41,26), eine Wendung, die nur in Hiob vorkommt; ebenso הִפְךָ יָדַיִם (28,9 und 9,5; vgl. das Verb noch 12,15; 34,25); ferner תְּעַלְמָה (28,11 und 11,6; darüberhinaus nur noch ein biblischer Beleg); אִי-יָהּ (28,11 - 12,22); אִי-נָהּ (28,12.20 - 38,19; vgl. 14,10; 20,7); אִוִּיבִי (28,16 - 22,24); תְּמוּרָה (28,17 - 15,31; 20,18); סִסְתָּר-נִיפ. (28,21 - 3,23; 13,20; 34,22); וַאֲבִדוֹן von 6 Belegen 3 im Hiob (28,22 - 26,6; 31,12); נִבְטַח (28,24 - 6,19; 36,25; 39,29); מִטָּר (28,26 - 5,10; 37,6); וַדְּרַךְ יִדְחֵץ קִלְיוֹת (28,26b identisch mit 38,25b); סִסְתָּר-פִּיֵל (28,27 - 12,8; 15,17; 38,37); יָרָא in Bezug auf JHWH (28,28 - 1,1; 9,35); Begriffspaar תְּחִמָּה - בִּינָה (28,12.20.28 - 38,36; 39,17).

12 VV 7 und 8: In den ersten Versteilen wird jeweils allgemein ein Raubtier genannt, während im zweiten Versteil dann beispielhaft ganz bestimmte Vertreter dieser Gruppe genannt werden. - VV 10 und 11: in den ersten Versteilen geht es um das Hervortretenlassen/Eindämmen von Wasser, im zweiten Teil um das Sichtbarmachen von Kostbarkeiten/Verborgenem. - VV 12-14 und 20-22: der erste Vers ist eine nur in einem Wort veränderte Wiederholung, in V 13 bzw. 21 wird die Verborgenheit der Weisheit für Mensch und Tier beschrieben, bevor im letzten Verspaar mythologische Mächte zu Wort kommen, um ihre Unkenntnis kundzutun.

13 Vor allem der Vers 21 verdient Beachtung: zwei synonyme Verben des Verborgenseins (jeweils mit Suffix der 3.f.sg.) umschließen die präpositionalen Ergänzungen (+ ׀), die jeweils eine Metapher für die belebte Kreatur bezeichnen.

selwörter als *casus pendens* an den Anfang stellt und dann den folgenden Vers oder sogar mehrere Verse darauf bezieht (so אָרץ V 5; מְקוֹם V 6; נָחַב V 7; הַתְּכַמֵּה VV 12/20; אֱלֹהִים V 23).[14] An dieser Stelle ist auch auf die häufigen Bezugnahmen und Verknüpfungen des ganzen Gedichts durch Signalwörter hinzuweisen (z.B. מְקוֹם - VV 1, 6, 12, 20, 23; דָּרָךְ - VV 8, 23, 26; יָדַע - VV 7, 13, 23)[15], durch die der Poet die teilweise zusammenhanglos erscheinenden Abschnitte geschickt verbindet.

Eine kunstvolle Komposition liegt insbesondere den VV 13 bis 19 zugrunde: die außer in den VV 7f nur hier auftretende Negationspartikel לֹא erscheint in nahezu allen Versen als *Anapher*, lediglich im zweiten (14) und vorletzten Vers (18) ist sie zurückgesetzt; gleichzeitig fällt die Doppelnennung von לֹא in den Rahmenversen (13,19) auf. Eine solche Anordnung kann kaum als Zufallsprodukt erklärt werden.

Schließlich sind noch eine Reihe einzelner Stilmittel zu nennen: **Rhetorische Fragen** (VV 12, 20), **Synonymenhäufung**[16], **Personifizierung** von Urflut/Meer bzw. Unterwelt/Tod (VV 14, 22), **gedrängter Verbalstil** (4 Verben in V 27), möglicherweise sogar **Stabreim** (...שָׁחַץ - ...שָׁחַץ V 8) und **Onomatopoesie**[17].

Die verwendeten hymnischen Elemente[18], sowie Charakteristika der Weisheitsrede[19] kennzeichnen Hi 28 als **weisheitliches Lehrgedicht**. So wenig dieses Urteil bestritten wird, so wenig wird dabei in Rechnung gestellt, daß diese Gattungszuweisung gerade innerhalb des Hiobbuches keine Ausnahme darstellt, denn Weisheitslehre und Hymnus sind die dominierenden Einzel-Gattungen der gesamten Dichtung.[20]

Die poetische Ausgestaltung von Hi 28 mag vielleicht innerhalb des Hiobbuches einen ersten Höhepunkt anzeigen, steht jedoch in keinsten Weise im Kon-

14 Diese syntaktische Eigenart könnte vielleicht auch einen Hinweis für den schwierigen Vers-
teil 4bc geben. Sieht man הַנִּשְׁאָרִים auch als vorausgestelltes Subjekt, so könnte man das folgende
als zwei genau parallel konstruierte Glieder (N-Ergänzung-Verb) dazu in Beziehung setzen und
die störende Dopplung der Verben in 4c wäre aufgehoben.

15 Eine genaue Auflistung aller in Hi 28 verwendeten Wörter und ihrer Häufigkeit bietet P. van
der LUGT, *The Form and Function of the Refrains in Job 28**. Some Comments relating to the
"Strophic" Structure of Hebrew Poetry, in: *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite
Poetry*, hrsg. von W.v.d. MEER und J.C. de MOOR, Sheffield 1988, 265-293, 281.

16 Hervorzuheben sind die VV 15-19 als wahrer Katalog aller nur erdenklichen Kostbarkeiten
seiner Zeit; allein für Gold benutzt der Dichter vier verschiedene Begriffe (כָּהָם VV 1, 6, 17; כֶּהָם
VV 16, 19; מָצֵץ V 17; סִנּוּר V 15), ohne die jeweilige Näherbestimmung zu berücksichtigen (אֲפִירִי V
16, אֲפִילִי, חֲשָׁךְ V 17, כְּלוּרִי V 19). Ebenso bezeichnend sind die drei Begriffe für Finsternis (אֲפִילִי, חֲשָׁךְ
צִלְמוֹת - V 3) oder die Varianten für Fluß/Kanal (נַחַל - V 4; יָאֵר - V 10; נָחַר - V 11).

17 אָיִה in V 7 entspricht vielleicht dem Laut des Habichts (vgl. HARTLEY, a.a.O., 375).

18 Insb. im letzten Teil des Gedichts (VV 24ff), ferner könnte man das zweimal auftretende כִּי
(VV 1, 24) als Hinweis auf einen Hymnus verstehen.

19 So z.B. die detaillierte Kunde einer der Alltagszivilisation abgewandten Technik, das Wissen
über seltene Kostbarkeiten, Anspielungen auf theologische Traditionen, oder der Einsatz gestalte-
rischer Elemente wie listenhafter Bilderreichtum, Gegensatzpaare und rhetorische Fragen. Vgl. dazu
auch C. WESTERMANN, *Der Aufbau des Buches Hiob*, CThM 6, Stuttgart 1977, 131.

20 Weitere Hymnen im Hiobbuch sind 11,7-10; 12,9-25; 14,1-12; 21,7-13; 26,5-14; 27; u.a.. Es
fällt auf, daß auch diese Lieder meist ohne große Einleitung und Verbindung in die Reden
eingeschoben sind; ferner weisheitliche Lehr- und Mahnreden, passim.

trast zu der auch sonst kunstvoll komponierten Dichtung.[21]

3. Literarische Einheitlichkeit/Kohärenz

Auch wenn Hi 28 meist als ein "feingeformtes und in sich geschlossenes Gedicht"[22] bezeichnet wird, wurde man nicht müde, seine literarische Einheitlichkeit und Unversehrtheit anzuzweifeln. So wurden dem Kapitel allerlei Verse als Glossen oder sekundäre Zusätze abgestritten, andere umgestellt oder sogar in Rekonstruktionsversuchen ergänzt.[23]

Die folgende Untersuchung soll auf die in der sprachlichen Analyse auffälligen Verse beschränkt werden:

In der Annahme, daß das Bild vom Bergbau (VV 1-6) in den VV 9-11 wieder aufgegriffen wird, fallen die VV 7 und 8 deutlich aus ihrem unmittelbaren Kontext heraus, denn hier geht es um das Verhülltsein eines Weges. Die Subjekte aus dem konkret belebten Bereich sowie die Negationen (4mal **ל**) bestätigen diese Extrapolation.

Betrachtet man die VV 7f im größeren Zusammenhang des Gedichts, so lassen sich diese Spannungen deutlich entschärfen. Schlüsselwörter wie **ע** oder **ך** entsprechen dem Vokabular des übrigen Textes. Auch die Casus-pendens-Konstruktion sowie der strenge Parallelismus sind typische Stileigenarten des ganzen Textes. Schließlich könnte die **ל**-Häufung' ein Vorverweis auf die VV 13-19 sein, in denen die Negationspartikel so zahlreich auftritt. Bezüglich der inhaltlichen Unterbrechung des Gedankengangs sollte man vielleicht eher in Frage stellen, ob VV 9ff wirklich so lückenlos an die VV 1-6 anschließen, oder ob der Autor mit dem wohl hier mehr theologisch geprägten Vokabular (s.u.) das Bild vom Bergbau nicht schon längst verlassen hat. Die VV 7 und 8 zeigen somit formal und inhaltlich eine gute Einbettung in den Gesamttext.

Der Abschnitt VV 15-19 bildet durch intensive innere Verklammerung eine kleine Einheit. Damit ist allerdings keine Unterbrechung des Gesamtdukus, noch eine "dichterisch unbedeutende, ermüdende Aufzählung"[24] begründbar - im Gegenteil:

Die Verse werden durch das Thema "Weisheit" zusammengehalten; der Begriff selbst wird aber nur in V 12 genannt, auf den die folgenden Verse durch die Suffixe der 3.f.sg. (13, 15 [2mal], 17 [2mal], 19), durch das Personalpronomen (14),

21 Man denke hier etwa an die Gestaltung von Hi 3, die Synonymenhäufung in Hi 4,10f, den Offenbarungsbericht Hi 4,12-21, die Assonanz in Hi 16,12, oder die rhetorischen Fragen der Gottesreden (Hi 38ff), u.v.a. Vgl. auch das Gesamturteil Fohrers: "Das ursprüngliche Hiobbuch wie jede einzelne Rede erweisen sich als dichterische Meisterwerke von vollendeter künstlerischer Gestaltung." (G. FOHRER, Das Buch Hiob, KAT XVI, 1963, 53).

22 HÖLSCHER, a.a.O., 67; ganz ähnlich FOHRER, a.a.O., 392; u.a.

23 Von K.BUDDÉ (Das Buch Hiob, HK-AT II/1, 1913), BOBZIN (a.a.O., 357) über FOHRER (a.a.O., 389ff) und A.de WILDE (Das Buch Hiob, OST XXII, Leiden 1981, 268f) bis hin zu J. VERMEYLEN (Job. Ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques, Leiden 1986, 14f) und zuletzt T. MENDE (Durch Leiden zur Vollendung: Die Elihureden im Buch Ijob, Trier 1990, 192f) wurden spektakuläre Umstellungs-, Kürzungs- oder Ergänzungshypothesen vorgeschlagen, die jedoch jeweils divergieren und in keinsten Weise überzeugen konnten.

24 HÖLSCHER, a.a.O., 67f; vgl. KUHL, a.a.O., 282, ähnlich S.A.GELLER, "Where is wisdom?" A Literary Study of Job 28 in its Settings, in: Judaic Perspectives on Ancient Israel, hrsg. von J. NEUSNER u.a., Philadelphia 1987, 155-188, 174f.

indirektes Subjekt (16) oder sogar wörtliche Wiederholung (18) direkt bezogen sind. Auch durch die Negation לא sind die Verse zumindest mit VV 13 und 14 aufs engste verknüpft, wobei der negative Charakter eigentlich sogar VV 12-22 umspannt. Die von vielen als störend empfundenen wörtlichen Wiederholungen in V 19 (a aus 17a; b aus 16a)[25] sind m.E. eine ganz bewußte Verklammerung, die V 19 als conclusio des Abschnitts vor der erneuten Frage in V 20 ausweisen. V 19 nutzt das eher unbedeutende Verbeninstrumentarium, um das Augenmerk ganz auf die eigentlichen Vergleichsschätze zu lenken, deren Mannigfaltigkeit hier um ein weiteres Paar ergänzt wird. Auch inhaltlich kann es sich in VV 15-19 kaum um einen Seitengedanken handeln. V 13 zeigt mit עֲרִיקָה schon explizit das Thema des folgenden an; Gold, Silber und Saphir sind direkte Aufnahmen aus dem ersten Gedichtteil (V 1, 6). Wie eng für den Autor der Bergbau und die dadurch geförderten Schätze zusammenhängen, wird auch schon in V 10 (11) deutlich: der erste Versteil nimmt nochmals die Arbeit am Stein auf, während 10b schon auf die später im einzelnen erwähnten Kostbarkeiten anspielt.[26] Unauffindbarkeit und Unbezahlbarkeit sind aber endlich auch nicht sich ausschließende Themen,[27] sondern eher die zwei Seiten derselben Medaille: jeweils geht es um die Unerreichbarkeit der Weisheit mit menschlichen Mitteln. VV 15-19 sind also integraler Bestandteil des Textes.

Spannungen treten allerdings bei V 28 zu Tage. אֱלֹהִים überrascht nach אֲדֹנָי von V 23, אֲדֹנָי reibt sich mit אֱלֹהִים (VV 4, 13). Das ו-Imperfekt deutet auf Prosa hin, während VV 1-27 wohlgeformte Poesie waren; auch der definitorisch lehrhafte Charakter des Verses mit formelhaftem Wortbestand bildet einen Widerspruch zum reflektiert hymnischen und bilderreichen Stil des Vorangegangenen. Dem nicht genug: die Satzlogik ist nicht ganz stimmig, denn es wird zwar eine Gottesrede eingeleitet, tatsächlich folgt aber ein Spruch, der אֲדֹנָי nicht in der ersten sondern dritten Person zeigt. Auch das וָיָאֵל markiert, wenn nicht eine Randglosse, so doch eine herausgehobene Bemerkung. Zuletzt wird aber der Weisheitsbegriff von V 28 anders gesehen als zuvor. Wurde dort die Unerreichbarkeit der Weisheit für den Menschen in den krassesten Bildern vor Augen geführt, so wird hier scheinbar an Weisheit als erlangbare Tugend appelliert.

Doch diesen Divergenzmerkmalen sind auch einige Verbindungslinien entgegenzuhalten: das Begriffspaar "Weisheit und Einsicht", das bisher in VV 12 und 20 erschien, wird in V 28 wieder aufgenommen; während es dort in eine Frage integriert ist, liefert es hier gerade die bisher noch ausstehende Antwort. Das Subjekt von V 28a ist wie in den Versen davor immer noch אֱלֹהִים von V 23; ferner stellt die Präposition ל den Vers in eine Reihe mit VV 24-26, in denen die gleiche Präposition bereits gehäuft auftritt.

Offenbar liegt V 28 zwar ein anderer Textbestand zugrunde, insgesamt bleibt der Vers aber eng mit dem Gesamtgedicht verknüpft. Es fällt auf, daß der

25 Vgl. GELLER, a.a.O., 187 Anm.96; HÖLSCHER, a.a.O., 67; FOHRER, a.a.O., 392; MENDE, a.a.O., 192f: "zum Auffüllen des Vierer-Metrums"; u.a.

26 Ferner ist doch gerade der ausgeprägte Handel mit Erzen und Edelsteinen in diesem geographischen Raum (vgl. H. WILSDORF, Kulturgeschichte des Bergbaus, Essen 1987, insb. 20ff) ein Zeichen dafür, wie eng Erzabbau und dessen Vermarktung beieinanderliegen und sich ergänzen.

27 Gegen HÖLSCHER, a.a.O., 68; MÜLLER, Hiobproblem, 133f.

Vers aus einer Prosa-Einleitung und einem poetischen Schluß besteht.[28] Der letzte Versteil kann aber nicht nur formal, sondern auch inhaltlich als Einheit betrachtet werden, die als loser Einzelspruch für sich selbst stehen könnte. Dies wird durch die Tatsache bestätigt, daß die Zusammenstellung von "Jahwefurcht" und "Übel meiden" in Bezug auf die Weisheit eine gebräuchliche Redeweise darstellt.[29]

Statt, wie allzuoft in der traditionellen Exegese üblich, nun mit Redaktionshypothesen literarkritische Operationen zu vollziehen, die de facto dann meist eine Vernachlässigung des ausgeschiedenen Verses in der Gesamtinterpretation zur Folge haben, sollten m.E. Kohärenzsprünge gerade hinsichtlich eines Verständnisses des vorliegenden Textes nicht eliminiert, sondern in besonderem Maße beachtet werden.[30] Dies wird bei der nachfolgenden Interpretation zu berücksichtigen sein.

4. Strukturanalyse

So leicht sich einzelne Stilelemente erfassen lassen, scheint sich das Gedicht der Einordnung in eine Makrostruktur entziehen zu wollen, denn die vielfältigen Gliederungsversuche lassen doch kaum eine Annäherung oder möglichen Konsens erkennen. Von einer 7er- bis zur 2er-Unterteilung wurde und wird in der Forschung alles dargeboten, und selbst bei gleicher Strophenzahl gehen die genauen Gliederungsabschnitte noch auseinander.[31]

Auffällig ist unbestreitbar die fast wörtliche Wiederholung von V 12 in V 20. Versucht man diese Verse in ihre Umgebung einzugliedern, so wurde oben gezeigt, daß jeweils die beiden folgenden Verse (13/14 bzw. 21/22) eng mit dem Leitvers verbunden sind, die beiden Abschnitte aber ihrerseits streng parallel aufeinander bezogen werden können.[32] Auch inhaltlich sind die jeweils folgenden Verse auf die Kopfzeile ausgerichtet: in V 12 und V 20 wird die Frage nach der Weisheit gestellt, die dann im folgenden indirekt durch eine Negation beantwortet wird.[33] Will man also in V 12 und V 20 Kehrverszeilen sehen, so darf man sie nicht von 13f und 21f trennen, sondern muß den Refrain aus Frage

28 Mit E.HARTLEY, a.a.O., 382. Viele Autoren beachten diese Differenzierung nicht und wollen V 28 gänzlich der Prosa zurechnen (z.B. HÖLSCHER, a.a.O., 70; H.D.PREUSS, Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur, Stuttgart 1987, 86).

29 Vgl. Prv 3,7; 9,10; 14,6f; 15,33; 16,6; Jes 11,2; u.a.

30 Vgl. dazu auch neuere textlinguistische Untersuchungen wie z.B. G. VATER, Einführung in die Textlinguistik, München 1992, 41ff; ebenso K.BERGER, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, §3, 12ff mit Literaturangaben.

31 Eine genaue Auflistung der Gliederungsvorschläge der letzten 150 Jahre bieten P.P.ZERFAFA (The Wisdom of God in the Book of Job, Rom 1978, 130ff), der die einzelnen Meinungen nach der Strophenzahl ordnet, und P.van der LUJGT (vgl. v. d. LUJGT, a.a.O., insb. 266-278), der die Verse 12 und 20 als Kehrverse zum Ausgangspunkt der Darstellung macht.

32 V 21 ist Pendant von V 13, V 22 wird V 14 zugeordnet (vgl. Anm. 12). Der streng parallele Aufbau hat sogar dazu geführt, daß einige Forscher V 22 als Doublette von V 14 ausscheiden wollten (so z.B. VERMEYLEN, a.a.O., 14).

33 Am offensichtlichsten tritt das an den VV 12 und 13 zu Tage: מִי הוּא הַחָכָם? (V 12) - ... לֹא הוּא הַחָכָם (V 13).

und Antwort dreizeilig verstehen (VV 12-14 bzw. 20-22).[34] Dies erklärt ferner, warum V 12 wenn schon als Wiederholung, dann nicht genau wörtlich wiederkehrt. Es handelt sich hier um einen variierten Kehrsvers, was V 20 schon andeutet, die VV 21 und 22 dann aber voll entfalten.

Ein weiterer wichtiger Gliederungshinweis, der leider oft übersehen wird, scheint mir der radikale Umschwung von V 23 zu bedeuten. Während zuvor nur negative (VV 12-22) oder überhaupt keine direkten (VV 1-11) Aussagen über die Weisheit gemacht werden, erfolgen jetzt durch das Signalwort אלהים eingeleitet nur noch positive Angaben über חכמה.

Ferner gibt es eine Reihe von Einzelbeobachtungen, die nicht unberücksichtigt bleiben dürfen: eine markante Stileigenheit des Verfassers liegt darin, einzelne Verse zu Zweier- oder Dreiergruppen zusammenzufassen (1/2; 3/4; 7/8; 9-11; 12-14; 20-22; 23/24; 25/26). Die enge Verflochtenheit von den VV 15-19 wurde bereits beschrieben, kann aber nicht ohne Verbindung zu V 13f (לא) und V 12 (Bezugswort) gesehen werden, ebenso wie VV 24-28 ohne das Subjekt אלהים von V 23 kopflos werden. Schließlich zeigt die Häufigkeitsuntersuchung, daß ל zunächst in VV 1-6 erscheint, dann aber erst wieder ab V 24 aufgenommen wird, in den dazwischenliegenden Zeilen, insbesondere in den VV 13-19 dominiert das אל. Dies korreliert mit der Tatsache, daß auch das jeweils leitende Subjekt eine gewisse Dreiteilung nahelegt: in VV 1-11 regiert meist das unpersönliche Subjekt ("man"), ab V 12 wird dann חכמה zum beherrschenden Thema, das jedoch ab V 23 אלהים als Subjekt weichen muß und nur noch als Objekt mitgeführt wird.

Will man nun diese Ergebnisse zu einer Struktur zusammenbringen, so legt sich folgende Gliederung nahe: die VV 1-11 beschreiben die Fähigkeiten des Menschen ausgehend vom Bild des Bergbaus, der zweite Abschnitt (VV 12-22) zeigt umrahmt von den "Kehrversen", daß Weisheit in und von keiner Kreatur noch Macht zu erreichen ist[35], die VV 23-28 schließen dann endlich positive Aussagen über Ort, Wesen und Beziehung der Weisheit an. Diese drei Teile lassen sich auch sinnvoll aufeinander beziehen und in eine logische Verbindung setzen (s.u.).[36]

34 Mit ZERAFÄ, a.a.O., 132: "The refrain does not only consist of one line (...). It covers three full lines."

35 Die Rahmenstellung der "Kehrverse" erklärt ferner, warum es nur zwei Refraintteile bei drei Strophen gibt, ohne daß man die Zeilen vor den anderen Strophen nochmal ergänzen müßte. Dem widerspricht auch nicht die "Petucha", die nach der BHS vor V 12 und V 20 gesetzt sind. Wie E. Kutsch gezeigt hat, ist die Gliederung des MT nach dem Codex Leningradensis spät erfolgt und z.B. in 11QTg Job noch nicht vorzusetzen (vgl. E.KUTSCH, Die Textgliederung im hebräischen Ijobbuch sowie in 4Q TgJob und in 11Q TgJob, BZ 27 (1983), 221-228, 224ff).

36 Die Auseinandersetzung mit anderen Gliederungsvorschlägen soll sich hier auf den neueren, detailliert begründeten Versuch von P. van der Lugt, a.a.O., beschränken:

V. d. Lugt sieht in den Versen 12, 20, 28 jeweils den abschließenden Refrain zu vorausgehenden Strophen mit den Überschriften I: "man presses forward into all the secret places on earth" (5-12), II: "wisdom is unattainable for mankind" (13-20), III: "only God knows the place of wisdom" (21-28) (289f). Die Verse 1-4 werden zusätzlich als Einleitung unterschieden, so daß eine regelmäßige Struktur von 3mal 8 Versen sichtbar wird.

Hinsichtlich der Gesamtkomposition wirft v. d. Lugts Modell einige Fragen auf: Indem V 12 allein den ersten Abschnitt (1-11) kontrastiert und damit innerhalb der ersten Strophe eine gewaltige Spannung entsteht, muß der zweite Teil, der im Grunde dann nichts Neues mehr bringt, dagegen abfallen, was v. d. Lugt auch selbst zugesteht ("the second stanza shows much less tension within his corpus [than the first]", 288). Daß die zweite Strophe allerdings eine bewußt konzipierte ab-

5. Motiv- und Traditionsgeschichte

a) Bergbau

Hi 28 ist die einzige Stelle im AT, an der explizit vom Bergbau gesprochen wird. Das hängt nicht zuletzt wohl auch damit zusammen, daß die Erzvorkommen in Palästina immer sehr bescheiden waren.[37] Nach archäologischen Funden gilt jedoch die Existenz von Kupferminen und Goldbergwerken schon in der damaligen Zeit als gesichert,[38] zum Teil läßt sich sogar die historische Technik der Verhüttung von Kupfererz rekonstruieren.[39] Viele Historiker versuchen nun auch, das zu untersuchende Kapitel aus dem Hiobbuch als Dokument eines Augenzeugen für die Rekonstruktion der Bergbautechnik zu nutzen. In den teilweise hier entfremdet eingesetzten Begriffen sehen diese Forscher dann "termini technici" der Bergbausprache.[40] Tatsächlich handelt es sich bei Hi 28 um die einzige Thematisierung des Bergbaus in hebräischer Sprache, so daß verifizierbare Aussagen daraus kaum abgeleitet werden dürfen. Will der Autor hier aber tatsächlich in weisheitlicher Manier mit seinem Wissen über eine moderne Technik protzen und nutzt auch entsprechend das Fachvokabular dieses 'Handwerks'?

fallende Mitte, ein Spannungsloch, sein soll, widerspricht sämtlicher poetisch-gestalterischer Logik, die stetig auf den Höhepunkt zusteuert. V. d. Lugt selbst läßt ferner durch mancherlei Äußerungen eine unbewußte Makrostruktur erkennen, die nicht mit seinen Gliederungsvorschlägen übereinstimmt. Er bezeichnet die erste Strophe als "positive statement" (287) und erkennt, daß in WV 1-11 von Weisheit noch gar keine Rede ist. Anstatt aber folglich WV 1-11 als geschlossene Einheit zu betrachten, zieht er V 12 hinzu und versucht eine formale Begründung, indem er מקורם (12b) auf יצאם (V 11) bezieht (287). Der Weg von מים über V 1 (מים) mit parallelem מקורם zum מקורם von 12b kann nicht unbedingt überzeugen, zumal die wörtliche Aufnahme des מים von V 12a in V 13b den Vers viel eher an das folgende bindet (s.o.). Er gesteht ferner zu, daß die zweite Strophe von der Negation bestimmt ist ("is governed by the negative idea", 288), ohne aber den eindeutig negativen Charakter der rhetorischen Fragen von V 12 und V 20 mitzubedenken. Ja, er geht sogar soweit, daß er WV 21-22 als Höhepunkt der zweiten Strophe sieht ("vvs. 21-22 carries the theme of the second stanza to its climax", 288) und den dritten Teil stets unter Ignoranz der für ihn noch zugehörigen WV 21-22 mit "only God knows the place of wisdom" (286.290) tituliert, ohne aber durch diese Beobachtungen seine generelle Strophengliederung in Zweifel zu ziehen. Van der Lugt bestätigt aber somit indirekt die oben vollzogene Unterteilung des Gedichts.

37 Vgl. M.WEIPPERT, Bergbau, BRL², 42-44.

38 Vgl. z.B. B.ROTHENBERG, Timna. Das Tal der biblischen Kupferminen, Bergisch Gladbach 1973; E.A. KNAUF, Midian. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordanabians am Ende des 2. Jahrtausends v. Chr., Wiesbaden 1988. Ferner H.WILSDORF, Bergleute und Hüttenmänner im Altertum bis zum Ausgang der römischen Republik. Ihre wirtschaftliche, soziale und juristische Lage, Berlin 1952; Ders., Kulturgeschichte des Bergbaus, Essen 1987, insb. 18-28. Wilsdorf bietet auch umfangreiche Literaturhinweise zur Montangeschichte, ebd. 382-396.

39 Eine genaue Beschreibung liefert WEIPPERT, a.a.O., 42ff.

40 Fantasiereiche Interpretationen sind z.B. die "Bergarbeiterlampen" zu V 3 (vgl. L.WATERMANN, Notes on Job 28, JBL 71 (1952), 167-170, 168); "kriegsgefangene oder versklavte Ausländer" als Bergarbeiter (vgl. FOHRER, a.a.O., 397; H.JUNKER, Das Buch Job, EB-AT 13, 1951, 64), andere vermuten ein "frühes Zeugnis der sozialen Not der Bergarbeiter" (so M.B.DICK, JOB KXVIII 4: A new translation, VT 29 (1979), 216-221, 216f). Das in V 4bc beschriebene "Baumeln" deutet auf senkrechte Schächte hin, in denen die Bergleute "am Seil hängend, den Stein bearbeiten" (FOHRER, a.a.O., 397). V 5 beschreibe das sogenannte "Feuersetzen" als besondere Abbautechnik, während in WV 10/11 das zu kanalisierende bzw. zu unterbindende Sickerwasser unter Tage gemeint sei.

Da die hier verwendeten Begriffe sonst stets in anderer Bedeutung oder gar nicht mehr belegt sind, scheinen mir diese Deutungen nicht von einer gewissen Vorentscheidung frei (es müsse sich um t.t. des Bergbaus handeln). Wenigstens in einem Fall (V 11a) konnte inzwischen jedoch der ugaritische Ursprung (*mbk nhrm*) der Wendung נהרם נהרם nachgewiesen werden (vgl. A.C.M.BLOMERDE, Northwest Semitic Grammar and Job, Rom 1969, 107), wonach "Flußquelle" gemeint ist. Eine Engführung auf den Bergbau ist demnach nicht mehr berechtigt. Mangelnde Belegung sollte nicht zu größerer Fantasie, sondern eher zu größerer Vorsicht anleiten.

Untersuchen wir die Semantik der nicht nur hier verwendeten Begriffe etwas genauer: auffällig ist zunächst der Ausdruck *כמו־אש* aus V 5. Der dort beschriebene vernichtende Einsatz des Feuers ist mit gleichem Verb von der Sodom-Geschichte bekannt.[41] Das Verb wird nochmals in V 9 aufgenommen, diesmal innerhalb der eigenartigen Wendung "die Berge von ihrer Wurzel her umstürzen", eine Tätigkeit, die sonst Gott in seinem Zorn vorbehalten bleibt (Hi 9,5; vgl. 12,14f; 34,25). Ferner ist *שלקו* (V 9a) zu nennen, das nicht selten als anthropomorphe Redeweise für JHWHs Handeln verwendet wird und in der Regel einen gewaltsamen Umgang mit einer Sache oder Person bezeichnet.[42] Das Spalten des Felsens zum Hervorsprudelnlassen von Wasser (V 10a) ist ein geprägter Terminus, der auf die Exodus-Tradition (Wasser bei Massa und Meriba) zurückzuführen ist,[43] und auch das Eindämmen des Wassers (V 11a) ist als machtvolles Handeln JHWHs bekannt (Hi 12,15).[44] Schließlich zieht der Mensch "Verborgenes ans Licht" (V 11b), was in Hi 12,22 noch von Gott ausgesagt wurde.

Es wird also deutlich, daß die Beschreibung des Bergbaus hier stark von theologisch geprägten Vorstellungen durchdrungen ist. Dann könnte aber das Bild vom Bergbau lediglich als Anschauungsebene gewählt sein, um damit eine bestimmte theologische Intention zu verfolgen: was sonst Gottes Handeln vorbehalten ist, wird hier vom Menschen ausgesagt.[45] Die so dankbar aufgenommene Schilderung des Bergbaus reduziert sich in ihrer Funktion im Text dann lediglich auf ein Paradigma des menschlichen Fortschritts und der scheinbar grenzenlosen Möglichkeiten des *homo faber*[46]. Gegenüber einer einseitig technischen Vereinnahmung oder Überstrapazierung des Bildes vom Bergbau sei dann aber Vorsicht geboten.

b) Metalle, Edelsteine und andere Kostbarkeiten

In den ersten 19 Versen des Kapitels werden über 20 Mineralien jeglicher Form genannt: vom einfachen Stein (VV 9, 10) über Erze (VV 2, 3) und die daraus gewonnenen Metalle (VV 1-19), bis hin zu kostbarsten Edelsteinen (VV 6, 10, 16-19). Aber auch organische Produkte (Korallen V 18; Perlen V 19) können dieser Aufreihung angeschlossen werden.[47]

41 Vgl. Gen 19,24ff; Dtn 29,22; Am 4,11; Jon 3,4; u.a. *דָּבַח* in Verbindung mit Feuer bezeichnet stets das vernichtende Eingreifen Gottes.

42 Z.B. im Rahmen der Exodus-Tradition (vgl. Ex 3,20; 9,15; Ps 138,7); aber auch im Hiobbuch (Hi 1,11).

43 Vgl. Ex 17,6 = Nu 20,11; darauf bezogen Jes 48,21; 63,12; Ps 78,15f; Hab 3,9 u.a.; einen genaueren Nachweis führt Ch. BALDAUF, Menschliches Können und göttliche Weisheit in Hiob 28*, ThV 13 (1983), 57-68, 60f.

44 Vgl. Ps 74,15; Ps 107,33; ferner Ex 7,19.25; Jes 33,21 zu JHWHs Verfügungsgewalt über Ströme.

45 So auch BALDAUF, a.a.O., 60. Wie sehr die Begriffe mit Gottes Handeln verbunden sind, wird ferner daran deutlich, daß in der jüdischen Tradition JHWH auch hier in Hi 28,3-11 als Subjekt angesehen wurde. Vgl. dazu GELLER, a.a.O., 159; Anm 41.

46 G.von RAD, Theologie des Alten Testaments Bd 1, München³ 1987, 460.

47 Nach LÖW rechneten die Hebräer die Perlen zum anorganischen Bereich der Mineralien, vgl. J.LÖW, Fauna und Mineralien der Juden, hrsg. von A.Schreiber, Hildesheim 1969, insb. 227f.

Die erwähnten **Metalle** sind Gold, Silber, Eisen und Kupfer.[48] Allein für Gold werden hier im Text vier verschiedene Begriffe verwendet, die durch Näherbestimmungen wie Herkunftsort (z.B. aus Ofir[49] - V 16) oder Adjektivattribute (rein - V 19) noch weiter differenziert werden.[50] Neben der Kostbarkeit und Begehrlichkeit der Edelmetalle, kann hier im Text die sorgsame Aufbewahrung[51], der mit ihnen verbundene wirtschaftspolitische Machtfaktor[52] oder ihr kultischer Gebrauch von Bedeutung sein.[53]

Was von den Metallen gilt, kann in gleicher Weise von den **Edelsteinen** ausgesagt werden.[54] Auch sie fungieren wie die Edelmetalle als Vergleichsobjekte für übergeordnete Werte[55], und werden insbesondere zur Aufwertung der Weisheit häufig erwähnt (Prv 3,14f; 8,10; 16,16; u.a.). Schließlich werden noch andere Kostbarkeiten (**Korallen, Glas, Perlen**) aufgeführt, deren Seltenheit sich sogar sprachgeschichtlich niedergeschlagen hat, denn es handelt sich hier um äußerst spärlich belegte Begriffe, teilweise sogar um Hapaxlegomena.[56]

Die Verwendung von Metallen und Edelsteinen hat eine doppelte Funktion im Text. Zunächst sind die Begriffe durchweg in ihrer positiven Semantik benutzt, sie sind kostbar und begehrenswert, symbolisieren Macht, Stärke, sogar den göttlichen Bereich. Entscheidend ist dabei, daß der Mensch dennoch über ihnen allen steht: er kennt den Weg zu ihnen, sogar bis in die dunkelsten Winkel hinein (V 3), bringt sie aus den fernsten Gegenden herbei (VV 16, 19) und treibt Handel mit ihnen (VV 15-19). Keine Kostbarkeit kann ihm verborgen bleiben (V 10). Der Umgang des Menschen mit diesen Schätzen präsentiert somit seine Verfügungsgewalt und Macht. Auf der anderen Seite wird dem Menschen anhand der Edelmetalle seine Begrenztheit hinsichtlich der Weisheit aufgezeigt. Ja, über *diese* seltenen und so schwer erreichbaren Kostbarkeiten kann der Mensch verfügen, nicht aber über die Weisheit. Ihr Wert ist mit keinen menschlichen Schätzen aufzuwiegen, ihr Fundort ist dem Menschen verborgen, mehr als alle Edelmetalle weist sie auf Gottes Nähe hin.

48 Vgl. K.H.SINGER, Die Metalle Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik, Würzburg 1980.

49 Vgl. dazu M.GÖRG, Ophir, Tarschisch und Atlantis. Einige Gedanken zur symbolischen Topographie, BN 15 (1981), 76-86, insb. 82ff.

50 Vgl. Anm. 16.

51 Vgl. 2 Kö 20,13 = Jes 39,2; 1 Kön 7,51. "Das Schatzhaus ist bei den Israeliten ein verschlossener, unzugänglicher Ort" (SINGER, a.a.O., 57).

52 Vgl. Ez 7,19; Zef 1,18; Sach 9,3f. Vgl. ferner R.KESSLER, Silber und Gold, Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel, BN 31 (1986), 57-69.

53 Je reiner das Gold, desto näher ist die Beziehung zu Gott, vgl. Ex 25,24.31.38; 1 Kön 7,49.50 (nach SINGER, a.a.O., 58ff). In der Umwelt Israels stehen Edelmetalle sogar für die Gottheit selbst (vgl. SINGER, a.a.O., 147ff).

54 Vgl. O.BÖCHER, Edelstein, TRE 9, 266-272, 267; H.WEIPPERT, Edelstein, BRL², 64-66. In der Werteskala sind die Edelsteine den -metallen nachgeordnet, was man z.B. aus gemeinsamen Aufzählungen erschließen kann (vgl. SINGER, a.a.O., 151).

55 Vgl. Thr 4,1f; Ez 28,14; Sach 9,16; u.a.

56 וכוּכִיתָ (V 17) und נְבִישׁ (V 18) kommen nur hier in Hi 28 vor (vgl. KBL¹ I, 166 bzw. 258); רִמְאוֹת (V 18) erscheint noch zweimal (Ez 27,16; Prv 24,7); מַטְטָה (V 19) wird noch von drei weiteren Stellen belegt (Ex 28,17; 39,10; Ez 28,13), vgl. KBL¹ III, 873.

Dieser spezifische Einsatz der Edelmetalle/-steine liegt aber wiederum ganz im Horizont des Hiobdichters (vgl. Hi 3,15; 31,24; [37,22]; 42,11; u.a.).

c) Schöpfung

Mit Schöpfung ist im AT zunächst stets Gott als der Schöpfer angesprochen, was den Blick auf die VV 23-28 lenkt, in denen אלהים Subjekt ist. Gleich V 24 spielt mit den Signalwörtern ארץ und תשמים unübersehbar auf Schöpfung an. Die summarische Nennung aller Schöpfungswerke, die mit diesen beiden Begriffen erreicht ist, wird durch die jeweiligen Näherbestimmungen noch verstärkt.[57] Es geht hier um die ganze geschaffene Welt. Auch die im folgenden verwendeten Verben[58] und Substantive[59] weisen eindeutig Schöpfungsbezug auf, und man wird durch Leitbegriffe in VV 24b/25 (ראה, כל, עשה, ריח, מים) unweigerlich an den Schöpfungsbericht von Gen 1 erinnert.[60]

Aber nicht erst ab V 24 ist in Hi 28 von Schöpfung die Rede. Im ersten Teil fällt das nicht minder typische Begriffspaar Finsternis (V 3) und Licht (V 11) auf, umso mehr als es um eine Begrenzung der Finsternis geht (ץ - V 3/ יבא אור - V 11), die wiederum an den Scheidungsvorgang in Gen 1 erinnert. Die Erde (V 5) und Ströme (VV 10/11)[61] werden genannt, ferner zahlreiche Schöpfungswerke aus dem belebten (VV 7,8) und unbelebten Bereich (passim), charakteristische Verben יבא (VV 5, 11), ראה (V 10) treten auf. Der gewaltige Unterschied liegt jedoch darin, daß hier nicht mehr Gott Schöpfer allein ist, sondern der Mensch als Subjekt dieses "Schöpferhandelns" erscheint.

Schließlich wird auch im Mittelteil von Schöpfung geredet, diesmal jedoch gemäß dem Grundcharakter dieser zweiten Strophe in negativer Weise. In VV 14 und 22 kommen die der Schöpfung abgewandten Mächte zu Wort. Der Tod (V 22) steht in der weisheitlichen Schöpfungsrede nicht selten im Kontrast mit dem Leben[62], was in den VV 13 (חיים) und 21 (ח) expressis verbis aufgenommen ist. Die dort erwähnte Aufreihung der Substantive soll alles Geschaffene, was zwischen "Himmel" (V 21) und "Erde" (V 13) lebt, umspannen.[63] Der Mensch wird

57 Die Vorstellung von den "Zipfeln" oder Enden der Erde (קצות הארץ) ist in der damaligen Weltsicht gebräuchlich (vgl. Jes 40,28; 41,5.9; u.a.).

58 In VV 25a und 26a עשה (vgl. Gen 2,4b; Ex 20,11; Prv 8,26; Ps 95,5; Jes 45,12.18; u.v.a.). Zu כיון-piel (V 25b) vgl. Jes 40,12f; Ps 75,4. Den Schöpfungsbezug der vier Verben von V 27 hat aber S.L.HARRIS überzeugend nachgewiesen (vgl. S.L.HARRIS, Wisdom or Creation? A New Interpretation of Job XXVIII 27, VT 33(1983), 419-427, 422-425).

59 Z.B. ריח und מים (V 25), ebenso wie z.B. חק (V 26), was als von Gott gesetzte Ordnung Schöpfungswerk charakterisiert (vgl. Jes 24,5b; Jer 31,36; Ps 148,6).

60 Vgl. insb. Gen 1,2.31, vgl. HARRIS, a.a.O., 422. H.GROSS (Die Allmacht des Schöpfergottes. Erwägungen zu Ijob 26,5-14, in: Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung, FS H. Reinelt (1990), hrsg. von J. Zmijewski, 75-83) hat anhand von Hi 26 zu zeigen versucht, daß "der Dichter von Ijob den Schöpfungsbericht von Gen 1 gekannt hat, seine Kenntnis voraussetzt und ihn seinen Aussagen zugrunde legt." (Ebd. 76).

61 חן - perrenierender Fluß ist als Lebensspender eine kosmische Größe (vgl. SNIJDER, חן, ThWAT V, 281-91, 283f). De Wilde sieht hier sogar auf die ugaritische Mythologie der zwei Ströme (vgl. Gen 2-3) angespielt, de WILDE, a.a.O., 273.

62 Vgl. Prv 5,5f; 8,35f; 11,19; u.a.

63 Vom Menschen (V 13a) über die Lebewesen des Landes (V 13b) und allem Lebendigen (V 21a), bis zu den Vögeln des Himmels (V 21b).

jetzt aber inmitten der Schöpfung, in der Reihenfolge sogar als unterstes Glied genannt: er ist selbst Geschöpf.

Das ganze Kapitel ist also von Schöpfungsaussagen durchzogen, die in ihrer Funktion dem Duktus des Gedichts folgen: das anmaßende "Schöpferhandeln" des Menschen, wird im zweiten Teil durch das eigene Geschaffensein sowie die Unfähigkeit aller Schöpfungswerke und sogar der ungeschaffenen Mächte im Blick auf die Weisheit als Trug demaskiert, bevor Gottes eigentliches und wahres Schöpferhandeln beschrieben und gepriesen wird.

Es steht außer Zweifel, daß das Thema Schöpfung, insbesondere JHWHs Schöpferhandeln auf vielfältige Weise die ganze Hiobdichtung durchzieht.[64] Formal und inhaltlich ist die Rede von der Schöpfung in Hi 28 aber unmittelbar in einer Reihe mit Hi 9,5ff; 12,7ff; 26,5ff und 38,1ff zu sehen.

6. Weisheit in Hi 28

Der Begriff חכמה wird nicht nur an den zentralen Stellen des Gedichts genannt, auch inhaltlich umkreist der Autor immer wieder die Weisheit als Grundmotiv. So wurde zurecht geschlossen, daß die Analyse der hier zugrundeliegenden Weisheitsvorstellung "der sicherste Schlüssel"[65] zum Verständnis des gesamten Kapitels darstellt. Allerdings war mit diesem hermeneutischen Ansatz auch allzuoft bereits im Vorhinein die Interpretation des Gedichts entschieden, indem Hi 28 in eine Linie mit den Weisheitstexten Prv 8, 22-31 und Sir 24 gestellt wurde.

Auch hier soll zunächst der Text selbst zur Sprache kommen. Von Weisheit ist in Hi 28 in zweifacher Weise die Rede[66]: zum einen wird der Begriff חכמה explizit genannt (VV 12, 20, 28) und über ganze Abschnitte in Rekurrenzen mitgeführt (VV 13-19, 22, 23, 27). Aber auch im restlichen Text geht es implizit um Weisheit. So zeugt das handwerkliche Können, das in VV 1-11 beschrieben wird, in alttestamentlichem Sinn gerade auch von Weisheit[67] ebenso wie das Schöpferhandeln Gottes (VV 24-26) mit Weisheit zu verbinden ist.[68]

Es fällt eine strikte Parallelisierung von חכמה mit בינה auf (VV 12, 20, 28).[69] was auf ein synonymes Verständnis beider Begriffe im Text hindeutet. בינה allerdings wird im ganzen AT nie von Gott ausgesagt,[70] sondern meint

64 Vgl. z.B. R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974; J.EBACH, *Schöpfung in der hebräischen Bibel*, in: *Ökologische Theologie*, hrsg. von G.Altner, Stuttgart 1989, 98-129, insb. 118ff.

65 Vgl. MÜLLER, *Hiobproblem*, 132; ebenso GELLER, a.a.O., 169.

66 Mit E.NIELSEN, *Homo faber - sapientia Dei*, SEA 41/42 (FS H. Ringgren) 1976/77, 157-65, 158.

67 Vgl. z.B. Ex 31-33; 36,8ff; 1 Kön 7,13f; 2 Chr 2,12; Jes 40,19ff.

68 Vgl. Ps 104,24; 136,5; Jer 10,12; Wsh 9,2; u.a.

69 Die Verbindung von חכמה und בינה ist überaus häufig belegt (vgl. Hi 38,36; 39,17; ferner Dtn 4,6; Jes 11,2; Prv 2,3; 4,5; 7,4; u.v.a.); Levi spricht deshalb von einer festen Phrasenbildung (Hendiadyoin/Hendiadyoin), vgl. J.LEVI, *Die Inkongruenz im biblischen Hebräisch*, Wiesbaden 1987, 86ff; ferner G. von RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1985, 192.

70 Mit H. von LIPS, *Weisheitstraditionen im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1990, 150.167. Von der gleichen Wurzel בינ ist dagegen auch חבינה abgeleitet, was sehr wohl als Prädikation JHWHs Verwendung findet (vgl. Hi 12,13; 26,12; Prv 3,19; Ps 136,5). Vgl. ferner H.RINGGREN, בינ, *ThWAT I*, 621-29, insb. 627ff.

immer die menschliche Einsicht, חִכְמָה steht dann entsprechend für die dem Menschen mögliche Weisheit.

Die Satzsemantik der Leitverse (VV 12, 20) zeigt somit die Grundintention der Rede von der Weisheit in Hi 28. Es wird hier die Frage nach der Weisheit für den Menschen gestellt, worauf zunächst eine negative Antwort gegeben wird. Kein Mensch kennt sie (V 13 - לֹא יֵדַע אָדָם). Auch die weiteren Aussagen der VV 13-22 sind als Negation formuliert. Dies legt nahe, daß sich der Autor in erster Linie gegen eine seines Erachtens falsche Auffassung von, bzw. genauer gesagt, gegen einen falschen Umgang mit der Weisheit wendet. Das in VV 1-11 beschriebene eifernde Suchen, der Forscherdrang und alles machtvolle Handeln des *homo faber* können nicht die Tiefen der Weisheit erschließen. Ebensowenig ist Weisheit erwerblich oder mit allerlei Kostbarkeiten zu erlangen (VV 15-19). Mit aller Vehemenz und künstlerischer Ausdruckskraft wendet sich der Dichter gegen jegliche Art von Machbarkeit und Käuflichkeit der חִכְמָה; der Mensch kann nicht über die Weisheit verfügen! Dann müssen allerdings auch die dem Dichter sicherlich allzu geläufigen Appelle der Weisheitslehrer, nach Weisheit zu streben, ins Leere laufen.[71]

Doch so sehr der Verfasser von Hi 28 gegen (diese Art) Weisheit polemisiert, macht er auch positive Aussagen (VV 23ff): Gott ist derjenige, der Ort und Weg der Weisheit kennt (V 23 - יָדַע). Die folgenden Verse (VV 24-27) stellen die Rede von der Weisheit in einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Schöpfung. Weisheit muß also gerade über und durch Schöpfungsaussagen näher bestimmt werden. Diese Beobachtung spitzt sich in V 27 zu: Verben, die eindeutig im Schöpfungskontext zu lesen sind, führen im Suffix die Weisheit als Objekt mit sich.[72] Dabei ist zu beachten, daß die Verben nicht den Schaffensakt selbst beschreiben, sondern jeweils für den Umgang Gottes mit bereits erschaffenen Werken stehen.[73] Gott handelt in machtvoller Weise, er verfügt; die Weisheit ist ihm untergeordnet.

Die Grundfrage nach der menschlichen Weisheit (VV 12/20) wird folglich so beantwortet: Weisheit kommt von Gott und Gott allein kann über sie bestimmen. Damit erfolgt eine strenge Theologisierung der Weisheit, ohne sie jedoch Gott als Prädikation zuzuordnen oder sie mit ihm gleichzusetzen. Schon gar nicht ist eine

71 "Eine geradezu revolutionäre These" (WESTERMANN, a.a.O., 132) im Verhältnis zum traditionellen Verständnis; ganz im Gegensatz zu Prv 4,5: "Erwirb dir Weisheit, erwirb dir Einsicht!" (ferner Prv 16,16; 23,23). Kritik an der Weisheit ist freilich nichts Neues und sogar schon auf die Propheten zurückzuführen (vgl. Jes 28,23-29; Jer 9,22). Vgl. dazu H.-P. MÜLLER, חִכְמָה, ThWAT II, 943; G. FOHRER, σοφία, ThWAT VII, 496. In der hier dargebotenen Deutlichkeit und Schärfe nimmt der Text jedoch eine herausgehobene Stellung ein und kennzeichnet seinen Horizont als "Krise der Weisheit".

72 Gegen HARRIS, a.a.O., 421ff. - In den von Harris angeführten Belegen (z.B. Gen 15,6; Num 23,19) faßt das Suffix jeweils den direkt vorausgehenden Halbvers zusammen, nie wird auf einen Vorgang über mehrere Verse angespielt. Weitaus gewichtiger ist noch die Tatsache, daß in Hi 28 die Konstruktion mit dem 3.fem.sg.-Suffix nicht nur hier auftritt. In V 5/6 bezieht es sich auf אֱלֹהִים, nachdem aber חִכְמָה genannt ist, nur noch auf die Weisheit (VV 13, 15, 17, 19, 22, 23). Es liegt also nahe, daß auch in V 27 wieder die Weisheit gemeint ist. Schließlich verkennt Harris die enge Zusammengehörigkeit von Weisheit und Schöpfung und spielt unnötigerweise beide Begriffe gegeneinander aus.

73 So deklariert z.B. כִּן ein "Ausstatten und Zurüsten bereits erstellter Größen" (K. KOCH, כִּן, ThWAT IV, 104).

von Gott unabhängige Existenz der Weisheit im Blick. Durch die spezifische Verbindung von Weisheit und Schöpfung glaubten viele Exegeten, den Text in unmittelbare Nähe zu Prv 8,22-31[74] und Sir 24 rücken zu können, ohne allerdings die entscheidenden Differenzen zu diesen Texten wahrzunehmen. Dort ist die Darstellung der Weisheit als Person und Hypostase voll entwickelt. Der Text von Hi 28 dagegen liefert keine wirklichen Indizien für Hypostasierung, Präexistenz, nicht einmal Personifizierung[75] der Weisheit.[76]

Weisheit ist im Schöpfungshandeln präsent, hat somit wohl auch innerhalb der Schöpfungsordnung ihren Platz und ihre Wirklichkeit. So sehr die Weisheit dem Zugriff der Kreatur entzogen ist, bleibt sie doch stets auf den geschöpflichen Bereich bezogen, wird gerade im Schöpferhandeln Gottes näher bestimmt. Dies ist vielleicht die weitreichendste Auskunft des Textes, die die eigentliche Ambivalenz und Problematik jeglicher Rede von Weisheit auf den Punkt bringt: die Weisheit ist der Welt verborgen und ist dennoch nur in und auf die Welt hin erfahrbar.

Die Zufügung von V 28 bestätigt, daß es im Gedicht um die menschliche Weisheit geht, denn offensichtlich vermißt der Redaktor gerade eine verbindliche Antwort der aufgeworfenen Frage. Wie zuvor den Elementen, kann auch dem Menschen in seiner Geschöpflichkeit sein "Maß an Weisheit" zugeteilt werden. Diese Teilhabe findet nach V 28 im Terminus der "Gottesfurcht" ihren adäquaten Ausdruck, was an einem bekannten Weisheitsvers verdeutlicht wird.[77] Interpretiert man V 28 als traditionellen Appell an eine Tugendweisheit, dann wäre er völlig deplaziert. Angesichts des Vorgenannten muß die Intention des Verses eher darin liegen, einen Bogen von der unverfügbar transzendenten Weisheit zu der im Ansatz richtigen praktischen Lebensweisheit zu spannen, indem die חַכְמָה dem Menschen von Gott zugesprochen oder sogar gegeben wird.[78] Die eigentliche Antwort, die V 28 dann aber in definitiver Gleichsetzung geben will, ist enttäuschend und kann nach dem kunstvoll angelegten Gedicht nicht wirklich befriedigen. So sehr man davon ausgehen muß, daß der Redaktor von V 28 allein durch seine zeitliche Nähe die Intention des ursprünglichen Gedichts trifft, kann die tiefgehende Frage nach der menschlichen Einsicht keine vorschnelle Antwort finden, vielmehr wird der Leser aufgefordert, die ungelöste Spannung noch etwas auszuhalten.

Fazit: Es geht in Hi 28 also nicht um die Weisheit Gottes, noch weniger um per-

74 Vgl. dazu O. PLÖGER, Sprüche Salomos (Proverbia), BK XVII, 91-96. Ferner H. MATLACK, The Play of Wisdom, CUTM 15 (1988), 425-430; G.A. YEE, An analysis of Prov 8,22-31 according to style and structure, ZAW 94 (1982), 58-66, 59.61; B. LANG, Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975, 95ff.

75 Wie z.B. Prv 1,20ff; 9,1-18; u.a.

76 Mit v. LIPS, a.a.O., 157f: "(...) die Weisheit [ist] in diesem Text weder eine Personifikation noch eine Hypostase. (...) Man kann hier nur von einer Verobjektivierung der Weisheit sprechen." Gegen eine direkte Kontinuität von Hi 28 in Prv 8 und Sir 24 spricht ferner Bar 3,9 - 4,4. Bei diesem Text wird deutlich, daß die Rede von der verborgenen aber schöpferbezogenen Weisheit auch später noch ohne eine Personifizierung oder Hypostasierung möglich war.

77 "Gottesfurcht als Anfang der Weisheit" ist eine geläufige Wendung, vgl. Prv 1,7; 2,5; 9,10; 15,33; Ps 111,10.

78 Die dem Menschen von Gott verliehene Weisheit ist in späteren Texten dann wörtlich ausgeführt. (z.B. Prv 2,6; vgl. Hi 35,11; Koh 2,26; Sir 17,5-7).

sonifizierte oder gar hypostasierte Eigenschaften Gottes als selbständige Größen. Wer eine neue und genaue Weisheitsdefinition aus dem Gedicht herauslesen will, wird nicht nur eine Antwort schuldig bleiben, sondern verkennt auch die eigentliche Fragestellung des Kapitels. Bei der Suche und Unerreichbarkeit der Weisheit ist nicht ein abstrakter Weisheitsbegriff Gegenstand des Ringens, vielmehr wird die Beziehung des Menschen zur Weisheit thematisiert. Die dem Menschen und der Kreatur prinzipiell zugängliche Weisheit, die menschenmögliche Einsicht, ist allein im Blick, auch wenn sie zunächst seinem Bemühen verwehrt bleibt. Wenn es insofern im ganzen Text um den *homo sapiens* geht, dann scheint das ursprüngliche Gedicht (VV 1-27) in der Tat eine verbindliche Schlußantwort für den Menschen vermissen zu lassen, die aber auch der zugefügte V 28 nicht zu geben vermag.

Gerade anhand des **Weisheitsbegriffs** kann man keine literarkritische Scheidung von Hi 28 festmachen, denn die hier vorgetragenen Vorstellungen sind auch sonst im Buch zu finden: Kritik an einer menschenverfügbaren Weisheit (Hi 5,13; 12, 2.12; 15,2ff; 17,10; 21,22; 38,4; 39,26); Gott als der alleinige Geber der Weisheit (Hi 4,12-21; 11,6; 15,8; 38,36), der sie aber ebenso auch verwehrt (Hi 17,4; 39,17); Weisheit bei Gott (Hi 12,13) und schließlich die Verbindung von Weisheit und Schöpfung (Hi 26,5ff; 38-42; u.a.).

7. Ertrag aus 1-6:

Die wohlkonzipierte dreiteilige Gliederung steht auch für den inhaltlichen Grundriß des Gedichts: Der erste Teil (VV 1-11) sagt noch nichts von den Grenzen des Menschen, auch nichts von der Unerreichbarkeit der Weisheit, wie viele verstanden wissen wollen.[79] Hier geht es vielmehr um die volle Würdigung der menschlichen Leistungen.[80] Der Mensch kann Ungeahntes vollbringen: er kennt nicht nur den Fundort der Metalle und Edelsteine (V 6), er kann sie auch verarbeiten (VV 1-4); ebenso verfügt der Mensch über Erde und Feuer (V 5), über Stein und Berg (V 9), Wasser (VV 10a/11a), ja sogar Finsternis und Licht (VV 3/11). In dieser Macht durchbricht er naturgesetzte Grenzen (V 3), übertrifft die bewundernswertesten Tiere (VV 7,8) und wird bald Gott gleich in seinem Tun (VV 3, 5, 9-11). Dies ist allerdings keine bloße Darstellung des *homo faber*, nein, die Fertigkeiten des Menschen sind nach alttestamentlichem Verständnis gerade Zeichen seiner Weisheit. Es ist der *homo sapiens*, der hier voller Stolz gepriesen wird.

Allerdings erfährt diese Charakterisierung des Menschen in der zweiten Strophe (VV 12-22) einen radikalen Wandel. Er muß sich jetzt plötzlich wieder als abhängiges Geschöpf verstehen (V 13), sein machtvoller Umgang mit den Gütern dieser Welt, jetzt am Beispiel der Verfügbarkeit über allerlei Kostbarkeiten weitergeführt (VV 15-19), muß an der Erkenntnis der Weisheit scheitern. Eine abgrundartige Tiefe der Negation (10mal ~~W~~, 1mal ~~W~~) tut sich hier auf, die den

79 Z.B. v.d.LUGT, a.a.O., 289f.

80 Vgl. BALDAUF, a.a.O., 63: "Dabei macht die Art, wie dies vorgetragen wird, in keiner Weise den Eindruck, als ob dieses Tun des Menschen irgendwie abgewertet oder als etwas hingestellt werden sollte, das ihm nicht zukommt, oder das er an sich gerissen habe."

Menschen auf seine Begrenztheit zurückwirft. Dabei ist nicht nur der durch אָ verbundene Abschnitt (VV 13-19) von der Negation geprägt, auch die beiden rhetorischen Fragen (VV 12 und 20) zielen auf eine negative Antwort. Trotz aller Errungenschaften der menschlichen Weisheit ist sein Wissen nur Stückwerk (V 13), und mit seinen Schätzen bleibt ihm das Wesentliche verborgen. Folgt man den Leitwörtern von VV 13/21 bzw. VV 14/22, erkennt man auch in diesem zweiten Teil eine Steigerung, die auf das Unfähigkeitsbekenntnis von Unterwelt und Tod zuläuft. Dem salbungsvollen Schlußsatz des ersten Abschnitts (V 11) tritt somit V 22 in scharfem Kontrast entgegen. Dem Lobpreis, was der Mensch doch alles vermag, wird das Unvermögen der dunklen Mächte entgegengehalten, und wie schwach und hilflos ist doch der Mensch schon diesen (z.B. dem Tod) gegenüber.[81] Die bewußte Kontrastierung der ersten beiden Teile wird umso eindrucklicher, wenn man bedenkt, daß sich die Verszahl genau entspricht (je 11 VV).

Doch dieses Kräfteressen mit der resultierenden negativen Bilanz für den Menschen soll nicht das letzte Wort sein. In die schonungslose Ernüchterung hinein verweist der Dichter auf Gottes Herrlichkeit und Größe. Was keine Kreatur noch Macht vermochte, wird jetzt von Gott ausgesagt.[82] Der Neueinsatz mit אֱלֹהִים in V 23 eröffnet den dritten Abschnitt (VV 23-28), der nun doch - wenn auch nur indirekt in Bildern- das Geheimnis der Weisheit lüftet. Gott kennt den Weg zu ihr, bei seinem Schöpferhandeln sah und erforschte er sie. Der letzte Abschnitt bleibt durch das in VV 23-27 nicht mehr expressis verbis genannte Bezugswort (תְּכֵמֶה) mit dem zweiten verbunden, mehr noch durch das Begriffspaar "Weisheit-Einsicht" (VV 12, 20, 28). Aber auch zum ersten Teil lassen sich Verbindungslinien ziehen, sei es mit Schlüsselbegriffen (יָדַע, דָּרַךְ, מִקְרוֹם) oder durch die Aufnahme der Präposition ל. Anfangs ist es der Mensch, der als Subjekt handelt, zumißt, bezüglich[83] anderer Objekte etwas vollbringt. Nach der negierenden Talfahrt bleibt nur Gott allein, der schafft, wirkt, verfügt.

Somit erreicht der Dichter einen dreifachen Kontrast der einzelnen Teile. Dem menschlichen Können (VV 1-11) wird die menschliche Unfähigkeit gegenübergestellt (VV 12-22), beide Teile werden schließlich durch die göttliche Herrlichkeit im dritten Abschnitt kontrastiert (VV 23-28); anders gesagt: scheinbare Macht wird als Ohnmacht entlarvt und mit der wirklichen Macht konfrontiert.[84]

81 Wie gerade im Hiobbuch menschliche Begrenztheit angesichts des Todes dargestellt wird, hat H. Strauß mit Verweis auf Hi 11,8 und 38,17 überzeugend herausgearbeitet: "(...) alle Lebens- und Erkenntnismöglichkeit des Menschen (endet) im , genauer gesagt vor den 'Toren des Todes'." H. STRAUSS, Tod (Todeswunsch; 'Jenseits?') im Buch Hiob, in: Gottes Recht als Lebensraum, FS H.J. Boecker, hrsg. von Peter Mommer u.a., Neukirchen-Vluyn 1993, 239-249, 246.

82 Diese Kontrastierung der menschlichen Ohnmacht mit Gottes Macht läßt sich wiederum an wörtlichen Bezugnahmen nachweisen: z.B. לֹא יָדַע אֱנוֹשׁ (V 13) - לֹא הוּא (= Gott) יָדַע (V 23b).

83 לֵי umschreibt in der Grundbedeutung immer eine Richtung und Beziehung.

84 Verschiedene Begriffe aus dem Wortfeld von רָאָה können diese Leitlinien verdeutlichen: des Menschen Auge sieht (V 10b), was nicht das schärfste Falkenauge erblickt (V 7b), aber das Eigentliche, die Weisheit, ist allen Augen verborgen (V 21a), selbst Unterwelt und Tod sehen nicht unverbüllt, sondern haben nur ein Gerücht mit Ohren vernommen (V 22 vgl. Hi 42,5) - Gott aber sieht wirklich (VV 24,27), in einer nur ihm möglichen so umfassenden Weise, wie sie in diesem רָאָה im-

II. Hi 28 innerhalb des Buches Hiob

Die Analyse des Textes hat gezeigt, daß sich unübersehbare Verbindungslinien von Hi 28 zum gesamten Buch ziehen lassen. Wortschatz, Stileigenarten, formbildende Elemente, etc. entsprechen dem Gesamtbestand des Werkes. Aber auch inhaltlich fügt sich das Kapitel in das Hiobbuch problemlos ein, da es doch auch hier um die Rolle des Menschen, die Grenze seines Verstehens und Gottes Macht geht. Auch die Rede von der Weisheit in Hi 28 steht keineswegs im Widerspruch zu den sonstigen Weisheitsaussagen der Dichtung.

Hi 28 muß mit gleichem Recht zum ursprünglichen Hiobbuch gerechnet werden, wie dies bei den vielen anderen exponierten Teilen der Dichtung (z.B. Hi 26,5ff; 38ff) der Fall ist.

1. Stellung

Es bleibt die Frage, ob die als Störung empfundene Stellung eine ganz bestimmte Funktion innerhalb des Hiobbuches erfüllt, die das Kapitel sogar für den Gesamtaufbau notwendig erscheinen lassen.

Geht man von einer Grobgliederung der Hiobkomposition in Rahmen (Hi 1.2 und 42,7-17), Dialog (Hi 3-31), Elihureden (Hi 32-37) und Gottesreden (Hi 38-42,6) aus, so findet sich unser Kapitel innerhalb des Dialogteils. Diesen kann man nun noch in mindestens zwei parallel konstruierte Redegänge unterteilen (Hi 4-14; 15-21). Manche sehen in Hi 22-27(28) einen dritten Redeteil, der nur fragmentarisch erhalten ist.[85] Bisher sind jedoch noch keine allgemein anerkannten Deutungsversuche für diese Kapitel gefunden worden. Kap. 3 sowie Hi 29-31 nehmen als Eröffnungs- und Schlußrede Hiobs eine Sonderstellung ein und sind nicht unmittelbar in den Dialog mit den Freunden einzugliedern.[86] Demnach erscheint Hi 28 nach dem Dialogteil im engeren Sinn (Hi 4-27) und bevor Hiob zu seinen Herausforderungsreden (Hi 29-31) ausholt.

2. Funktion von Hi 28 innerhalb der Gesamtkomposition

Die Stellung am Ende des inneren Dialogteils legt eine Rückbezogenheit des Kapitels auf das Vorangegangene nahe, was inhaltliche, zum Teil sogar wörtliche Bezugnahmen (z.B. auf Hi 9,5; 12,22) bestätigen. Dabei wird es als Fermate und Ruhepause[87] nach dem heftigen Disput zwischen Hiob und den Freunden ebenso wie als vernichtender Abgesang zur Theologie der Freunde beurteilt. Manche sehen

pliziert ist (vgl. KBL¹ III/IV, 1079-1084). - Das allsehende Auge Jahwes ist ein gebräuchliches Motiv, nach Habel sogar ein bewußtes Stilmittel, das die ganze Hiobdichtung durchzieht (Hi 7,20; 10,14; 13,27; 14,16; 19,27), vgl. N.C.HABEL, *The Book of Job. A Commentary*, OTL, London 1985, 49f.

⁸⁵ Einen Rekonstruktionsversuch bietet z.B. M.P.REDDY, *The Book of Job - A Reconstruction*, ZAW 90 (1978), 59-94. Anhand eines strengen poetischen Strukturmusters kommt er zu dem Ergebnis, daß die fehlende 3. Zopharrede in Kap. 22 besteht, Kap. 28 sei dann (bei interner Neuordnung der Verse) die Antwort Hiobs darauf; vgl. REDDY 78f. Vgl. ferner E.C.WEBSTER, *Strophic Patterns in Job 3-28*, JSOT 26 (1983), 33-66, 54ff. Eine beachtenswerte Interpretation hat neuerdings D.WOLFFERS (*The Speech-Cycles in the Book of Job*, VT 43 (1993), 385-402) vorgelegt, indem er sich für nur zwei Redegänge einsetzt.

⁸⁶ Vgl. WESTERMANN, a.a.O., 32.

⁸⁷ Vgl. KUHL, a.a.O., 283; WESTERMANN, a.a.O., 133; u.a.

darin einen Kommentar des Autors oder sogar noch einmal eine letzte und komprimierte Zusammenfassung der alten Weisheitslehre.[88] Angesichts der erwiesenen Negativität des ersten Teils (VV 1-22) wird man doch rückblickend am ehesten Westermanns Beurteilung zustimmen, nach der Hi 28 "die radikale Bestreitung einer Theologie (ist), die meint, in der Weise verfügbarer Weisheit über Gottes Handeln am Menschen Bescheid zu wissen." [89]

Obleich in Hi 28 die menschliche Einsicht in ihre Grenzen verwiesen wird, bleibt doch die Weisheit des Menschen das eigentliche Thema des Gedichts. Will man im Verweis auf JHWHs Schöpferhandeln keinen Aufruf zur "resignierten Selbstbescheidung" [90] des Menschen sehen, dann läßt das Kapitel zunächst seine Ausgangsfrage offen, was hinsichtlich der spezifischen Funktion und Stellung im Hiobbuch bedeutsam wird. Auf der Suche nach der Weisheit müssen die traditionellen Wege scheitern, stattdessen wird der Mensch auf Gott verwiesen. Von ihm kommt Weisheit, er kennt den Weg zu ihr. Auf diese Weise wird der Blick auf die direkte Auseinandersetzung mit Gott gelenkt, die nachfolgend (Hi 29-31) beginnt und dann in den Gottesreden (Hi 38ff) gipfelt.

Vor allem die sprachliche und inhaltliche Nähe zu den Gottesreden [91] läßt das Kapitel als direkte Vorausschau auf diesen Teil des Buches erscheinen. Machterweis JHWHs anhand seines Schöpferhandelns stehen dort wie in Hi 28 in Verbindung mit der Frage nach der menschlichen Einsicht (38,2f). Doch die zunächst gleiche Antwort, daß JHWH derjenige ist, der Weisheit und Einsicht verleiht (38,36; 39,17), gewinnt dort für den Menschen konkrete Bedeutung. Durch die persönliche Gottesbegegnung wird schließlich auch dem Menschen Hiob in aller geschöpflichen Begrenztheit "Erkennen" (42,2.5) gewährt. Insofern kann man aber Hi 28 keine störende Vorwegnahme anlasten. Die Selbstbescheidung des Menschen, wie sie das Gedicht fordert, ist erst die Voraussetzung für die tatsächliche Gottesbegegnung, auf die hier spannungsvoll der Blick gelenkt wird, deren Realisierung aber auch nach Hi 28 noch aussteht.

Vor- und Rückbezug des Kapitels entsprechen genau der inneren Struktur des Gedichts. Der Autor verbindet geschickt eine negative Retrospektive (VV 1-22) auf die vielfältigen aber vergeblichen Bemühungen der Freunde (und Hiobs) mit einer positiven Antizipation (VV 23-28) der Gottesreden. So gesehen stellt Hi 28 also eine Art Brückenschlag dar, [92] der als unverzichtbarer Bestandteil der

88 Vgl. R. LAURIN, *The Theological Structure of Job*, ZAW 84 (1972), 86-89, 86ff.

89 WESTERMANN, a.a.O., 133.

90 FOHRER, a.a.O., 393.

91 Sprachliche Bezüge außer den bereits genannten sind: מְקוֹם (28,1.6.12.20.23 - 38,12.19); מוֹצֵא (28,1 - 38,27); צִדִּיק (28,2 - 38,38); besonders markant die wörtliche Wiederholung von 28,26b in 38,25b. Das zentrale Begriffspaar תְּכַמֵּן - בִּינֶה (28,12.20.28) wird wieder aufgenommen (38,36 und 39,17). Auch stilistische Besonderheiten wie ל+inf.constr. (28,25f - 38,7.9.13.26-28) und insbesondere die rhetorischen Fragen (28,12.20 - 38,2.4-8.12.16.etc.) verbinden beide Teile, bis hin zu inhaltlichen und metaphorischen Parallelen wie: Licht-Finsternis (28,3.11 - 38,19); Wasser (28,9-11 - 38,8ff.16); Raubvogel (28,7 - 39,26f) oder Löwe (28,8b - 38,39).

92 Mit G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca 1988, 88: "El cap. 28 juega de este modo el papel de un poético gozne en el desarrollo del libro" (vgl. die deutsche Übersetzung "Von Gott sprechen in Unrecht und Leid -

Hiobdichtung betrachtet werden muß.

3. Der Beitrag von Hi 28 zum Hiobproblem

Die Spannung zwischen der Ohnmachtserkenntnis des Menschen und Gottes Macht und Größe wird hier am Beispiel der Weisheit ausgeführt und somit eine erneute Variation des Hiobproblems entfaltet.

Bei der Verfügbarkeit von Welt und Schicksal sind dem Menschen Grenzen gesetzt, insbesondere wenn es um Daseinsfragen oder wie hier explizit um seine Weisheits- und Erkenntnismöglichkeit geht. Das heißt aber gleichsam, daß das Modell von der schicksalswirkenden Tatsphäre auch hinsichtlich der menschlichen Einsichtsfähigkeit sein Ende findet. Doch Hi 28 will den *homo faber* nicht einfach mit dem Verweis auf die *sapientia Dei* in seine Schranken weisen.[93] Ebensoviele läßt sich das Dasein des Menschen in zwei Wirksphären als *homo faber* auf der einen und *homo sapiens* auf der anderen Seite auseinanderdividieren. In Hi 28 wird vielmehr die Ambivalenz des menschlichen Lebens zwischen Macht und Ohnmacht auf kunstvolle Weise dargestellt. Gerade angesichts der technologischen Omnipotenzvorstellungen des Menschen wird auch sein Nichtwissen und seine Unfähigkeit offenbar.

Gibt es eine theologische Antwort auf diese innere Zerrissenheit des *homo sapiens ignorans*? Welche Weisheit bleibt dann schließlich für den Menschen? Die Alternative zwischen Tugendweisheit und weltferner Gottesweisheit wird hier aufgebrochen und eine neue Möglichkeit gesucht.[94] Weisheit hat sich in Hi 28 als Beziehungsbegriff erwiesen, der gerade das Verhältnis von Gott, Welt und Mensch qualifiziert. Von Gott kommt Weisheit – auch für den Menschen. Nach dem Grenzverweis an den *homo sapiens* und dem Machterweis des Schöpfers wird die Machtebene verlassen und es kann eine Beziehung entstehen. Diese wird mit den Herausforderungsreden (Hi 29–31) vorbereitet und in der Gottesbegegnung (Hi 38ff) ausgeführt.[95] Hi 28 bringt die Behandlung der Grundfrage in dieser Richtung also um einen entscheidenden Schritt voran.

Ausblick

Erst durch das neuzeitliche Weltverhältnis und die technische Revolution gewinnt die Rede vom *homo faber* ihre volle Berechtigung und ist heute als Dominanz des "Homo faber über homo sapiens"[96] zu beschreiben. Der *homo faber technologicus* hat qualitativ und quantitativ alle Grenzen überschritten. Doch gerade

Ijob", München 1988, 69).

93 So etwa NIELSEN, *Homo faber - sapientia Dei*, a.a.O., 157-165.

94 Wie sehr dieser Konflikt das Grundproblem der Dichtung trifft, hat R. KESSLER ("Ich weiß, daß mein Erlöser lebt", ZThK 89 (1992), 139-158) herausgearbeitet: "Die Alternative, die Beziehung zu Gott entweder im Modell des Warenaustauschs oder im Modell des blanken Machtverhältnisses zu denken (...) wird aufgebrochen und eine dritte Möglichkeit eröffnet." (ebd. 152).

95 Nach H.-P. MÜLLER (Theodizee?, ZThK 89 (1992), 249-279) durchbricht das Kommen und Eingreifen Gottes die rein diskursive Erörterung der Grundfrage, es handelt sich "um eine Rückkehr ins Vortheoretische". "(...) es ist zugleich das Faszinosum gnädiger Zuwendung, in der sich Allmacht mit Güte verbindet." (ebd. 273).

96 Vgl. H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt 1979, insb. IV/1, 31ff.

diese scheinbare Grenzenlosigkeit hat dem Menschen in nie gekannter Weise seine Begrenztheit hinsichtlich der Folgen seines Tuns vor Augen geführt. Die Bedrohung seiner eigenen Existenz sowohl bezüglich der ökologischen Grundlagen wie der genetischen Basis gibt davon ein erschreckendes Zeugnis. "Der höchste Fortschritt des Wissens hat den nicht mehr steigerbaren Grad des Nichtwissens herbeigeführt: 'homo faber technologicus' ist 'homo faber doctus ignorans'." [97]

Angesichts einer solchen aktuellen Zuspitzung von Hi 28 sollte ebenso auch der theologische Impuls der Gottverwiesenheit in neuer Weise zur Sprache kommen.

Literatur zu Hiob 28 (Auswahl):

- C. BALDAUF, Menschliches Können und göttliche Weisheit in Hiob 28*, ThV XIII (1983), 57-68.
D.J. CLARK, In Search of wisdom: Notes on Job 28, BiTrans 33 (1982), 401-405.
J. COOK, Aspects of wisdom in the texts of Job (chapter 28) - Vorlage(n) and/or translator(s)?, OTE 5 (1992), 26-45.
M.B. DICK, JOB XXVIII 4: A new translation, VT 29 (1979), 216-221.
S.A. GELLER, "Where is Wisdom?" A Literary Study of Job 28 in its Settings, in: Judaic Perspectives on Ancient Israel, hg. von J. NEUSNER u.a., Philadelphia 1987, 155-188.
M. GÖRG, Ein Ausdruck der Goldschmiedekunst im Alten Testament, BZ 28 (1984), 250-255.
S.L. HARRIS, Wisdom or Creation? A New Interpretation of Job XXXVIII 27, VT 33 (1983), 419-427.
R. LAURIN, The Theological Structure of Job, ZAW 84 (1972), 86-89.
P. van der LUGT, The Form and Function of the Refrains in Job 28*. Some Comments Relating to the "Strophic" Structure of Hebrew Poetry, in: The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry, hg. von W. van der MEER und J.C. de MOOR, Sheffield 1988, 265-293.
A. NICCACCÌ, Giobbe 28, SBF, Liber Annus 31 (1981), 29-58.
E. NIELSEN, Homo faber - sapientia dei, SEA 41/42 (1976/77), 157-165.
L. WATERMANN, Notes on Job 28, JBL 71 (1952), 167-170.
P.P. ZERFAFA, The Wisdom of God in the Book of Job, Rom 1978, insb. 126-184.

97 Walther Ch. ZIMMERLI, Wandelt sich die Verantwortung mit technischem Wandel?, in: Technik und Ethik, hrsg. von H. Lenk und G. Ropohl, Stuttgart 1993, 92-111, 98.