

Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes

Ein Vergleich zwischen den Aussagen Elihus und denen der drei Freunde Hiobs
bezüglich Gottes Erziehung durch Leid

Masterarbeit

Fachbereich: Altes Testament und hebräische Schriften

University of Pretoria

Supervisor: Prof. Dr. Hans-Georg Wünc

Co-Supervisor: Prof. Dr. Ananda Geysler-Fouché

Timon Erhardt

Studenten Nummer: 22934643

Timon.Erhardt@gmx.de

30. August 2023

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	1
1.1 Darstellung des Problems und Forschungsfrage.....	2
1.1.1 Darstellung des Problems	2
1.1.2 Forschungslücke in der aktuellen Forschung	3
1.1.3 Die Forschungsfrage der Arbeit	6
1.2 Das Vorgehen für die Arbeit.....	6
1.3 Forschungshypothese	7
1.4 Zielsetzung	7
1.5 Erwartete Resultate	8
1.6 Aufbau der Arbeit.....	8
1.7 Terminologie und Orthografie	9
2 Methode	11
2.1 Die zugrundeliegende Methode	11
2.1.1 Literaturwissenschaftliche Methoden	12
2.1.2 Abgrenzung zu anderen Methoden	13
2.1.3 Literaturwissenschaftliche Werke zu Hiob.....	13
2.1.4 Textgrundlage und Arbeitsbücher	14
2.2 Arbeitsschritte zur Texterschließung.....	15
2.2.1 Schritt 1: Abgrenzung	16
2.2.2 Schritt 2: Textkritik	16
2.2.3 Schritt 3: Übersetzung.....	17
2.2.4 Schritt 4: Strukturanalyse.....	18
2.2.5 Schritt 5: Textanalyse.....	19
2.2.6 Schritt 6: Auswertung	21
2.3 Vorgehensweise für den Vergleich.....	22
3 Hinführung zum Vergleich.....	23
3.1 Literarischer Aufbau des Buches Hiob	23

3.2 Überblick über die Reden der Freunde.....	27
3.2.1 Überblick über die Struktur des Dialogteils	28
3.2.2 Inhalt und Argumentation der Freunde.....	30
3.3 Überblick über die Reden Elihus	32
3.3.1 Die Einführung Elihus durch den Erzähler in 32,1-6a.....	32
3.3.2 Überblick über die Struktur der Reden Elihus.....	34
3.3.3 Inhalt und Argumentation Elihus	36
4 Textanalyse der Perikopen mit Thema „Erziehung durch Leid“	42
4.1 Gott redet zu den Menschen 33,14-30.....	42
4.1.1 Abgrenzung des Textes.....	42
4.1.2 Textkritik.....	43
4.1.3 Übersetzung Hi 33,14-30.....	45
4.1.4 Strukturanalyse	47
4.1.5 Textanalyse	48
4.1.6 Auswertung.....	56
4.2 Gottes richtende Handeln 34,17-30	58
4.2.1 Abgrenzung des Textes.....	59
4.2.2 Textkritik.....	60
4.2.3 Übersetzung Hi 34,17-30.....	61
4.2.4 Strukturanalyse	63
4.2.5 Textanalyse	65
4.2.6 Auswertung.....	72
4.3 Gott handelt an Gottlosen und Gerechten 36,5-15	73
4.3.1 Abgrenzung des Textes.....	73
4.3.2 Textkritik.....	74
4.3.3 Übersetzung Hi 36,5-15.....	75
4.3.4 Strukturanalyse	77
4.3.5 Textanalyse	79
4.3.6 Auswertung.....	85

5 Vergleich mit Aussagen der Freunde Hiobs.....	87
5.1 Grund der Erziehung	87
5.1.1 Umkehr von Sünden.....	87
5.1.1.1 Textidentifikation.....	88
5.1.1.2 Textanalyse.....	89
5.1.1.3 Vergleich.....	98
5.1.1.4 Fazit.....	100
5.1.2 Prävention vor zukünftigen Sünden	101
5.1.2.1 Textidentifikation.....	101
5.1.2.2 Fazit.....	102
5.2 Mittel der Erziehung.....	102
5.2.1 Träume	102
5.2.1.1 Textidentifikation.....	103
5.2.1.2 Textanalyse.....	104
5.2.1.3 Vergleich.....	111
5.2.1.4 Fazit.....	113
5.2.2 Leid.....	113
5.2.2.1 Textidentifikation.....	114
5.2.2.2 Textanalyse.....	114
5.2.2.3 Vergleich.....	118
5.2.2.4 Fazit.....	120
5.2.3 Engel als Fürsprecher.....	121
5.2.3.1 Textidentifikation.....	121
5.2.3.2 Textanalyse.....	122
5.2.3.3 Vergleich.....	123
5.2.3.4 Fazit.....	124
5.3 Positive Auswirkungen der Erziehung	125
5.3.1 Wiederherstellung des eigenen Lebens.....	125
5.3.1.1 Textidentifikation.....	126

5.3.1.2 Textanalyse.....	127
5.3.1.3 Vergleich.....	136
5.3.1.4 Fazit.....	137
5.3.2 Wiederherstellung der Gottesbeziehung	138
5.3.2.1 Textidentifikation.....	138
5.3.2.2 Textanalyse.....	139
5.3.2.3 Vergleich.....	142
5.3.2.4 Fazit.....	143
6 Auswertung der Diskussion.....	144
6.1 Auswertung der Ergebnisse.....	144
6.1.1 Auswertung zu „Grund der Erziehung“	144
6.1.1.1 Übereinstimmungen	144
6.1.1.2 Abweichungen.....	145
6.1.1.3 Unterschiede	145
6.1.1.4 Auswertung.....	145
6.1.2 Auswertung zu „Mittel der Erziehung“	146
6.1.2.1 Übereinstimmungen.....	146
6.1.2.2 Abweichungen.....	146
6.1.2.3 Unterschiede	147
6.1.2.4 Auswertung.....	148
6.1.3 Auswertung zu „Positive Auswirkungen der Erziehung“	148
6.1.3.1 Übereinstimmungen	148
6.1.3.2 Abweichungen.....	149
6.1.3.3 Unterschiede	149
6.1.3.4 Auswertung.....	149
6.2 Beantwortung der Forschungsfrage.....	149
6.3 Ausblick.....	150
7 Literaturverzeichnis	152

1 Einleitung

Das Buch Hiob ist einzigartig in der Bibel. In keinem anderen Buch der Bibel wird die Frage nach dem Leid, nach Gottes souveräner Herrschaft und dem Schicksal des Gerechten und des Gottlosen so ausführlich diskutiert. Der Dialogteil, welcher sich über den größten Teil des Buches erstreckt, geht diesen Fragen intensiv nach.

Mittendrin steht Hiob, ein Mann, dem zu Beginn der Erzählung bitteres Leid widerfährt, ohne dass ihm ein Grund dafür bewusst ist. In einem für den heutigen Leser schwer zugänglichen Dialog zwischen Hiob und seinen drei Freunden wollen diese ihm helfen, sein Leid theologisch zu begreifen.¹ Zum Abschluss der Dialoge mit den Freunden tritt zur Überraschung eine weitere Person auf, welche einen Monolog über sechs Kapitel hält. Dieser Mann ist Elihu, der sich nach eigenen Angaben bisher in der Diskussion zurückhielt, da er jünger als die drei Freunde Hiobs war. Er versucht ebenfalls das Leiden Hiobs theologisch zu verorten, ein Schwerpunkt ist hierbei die Erziehung Gottes durch Leiden.² Er beendet seine Rede mit einem Hymnus, welcher schließlich zur Theophanie überleitet, bei der Gott selbst zu Hiob spricht. Zum Schluss wird Hiob wiederhergestellt und der „Fall Hiob“ findet ein positives Ende. Gott tadelt die Freunde Hiobs für ihre Aussagen, Elihu bleibt an dieser Stelle allerdings unerwähnt.

Die fehlende Erwähnung Elihus am Ende des Buches lässt den heutigen Leser mitunter mit der Frage zurück, wie Elihus Aussagen in seinem Monolog einzuordnen sind. Hierüber herrscht durch die Auslegungsgeschichte des Buches hinweg Uneinigkeit. Diese offene Frage gab mir Anlass, mich intensiver mit den Reden Elihus auseinanderzusetzen und sie zum Thema der vorliegenden Masterarbeit zu machen. Da Elihu in seinen Reden einen Schwerpunkt auf das Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes legt, ist dies auch der Gegenstand meiner Untersuchung.

¹ Zum gesamten Deutungsspektrum von Leid im Buch Hiob siehe Witte (2018:70–79).

² Siehe hierzu die Dissertation „Erziehung im Leiden“ von Pilger (2010), welche speziell die Erziehung durch Leiden als Thema der Reden Elihus ausmacht. Zur Leidenstheologie Elihus siehe auch Fohrer (1988:461.486), Clines (2018:742–743), Witte (2021:590) und Wahl (1993:139–141).

1.1 Darstellung des Problems und Forschungsfrage

Im ersten Abschnitt ist das zugrundeliegende Problem dargestellt, mit welchem sich die vorliegende Arbeit befasst. Es folgt daraufhin eine Betrachtung des aktuellen Forschungsstandes bezüglich der Thematik. Hier wird die Forschungslücke ersichtlich, die diese Arbeit zu schließen sucht. Im letzten Abschnitt ist eine Forschungsfrage formuliert, welche zum Abschluss der Arbeit beantwortet wird.

1.1.1 Darstellung des Problems

In den vier Reden Elihus, welche sich über sechs Kapitel erstrecken (Hi 32-37), finden sich sehr unterschiedliche Themen.³ Eine besondere Stellung hat dabei die Thematik „Erziehung durch Leiden“, also die Vorstellung, dass Gott Leiden benutzt, um den Menschen zukunftsgerichtet zu formen. Dies lässt sich daran erkennen, dass dieses Thema verhältnismäßig viel Anteil einnimmt: In den Textpassagen 33,14-30; 34,17-30 und 36,5-15, das sind insgesamt 42 von 165 Versen innerhalb seiner Reden, kommt er auf dieses Thema zu sprechen.⁴ Einige Ausleger sehen gerade in diesem Aspekt einen wichtigen Unterschied zwischen Elihu und den drei Freunden Hiobs.⁵ Deshalb wird auch der Fokus dieser Arbeit auf diesen Aspekt gelegt.

Es kann aber sicherlich nicht von einem gänzlich neuen Ansatz durch Elihu gesprochen werden, da auch schon die drei Freunde Hiobs dem Gedanken eines Leidens als Erziehung in dem Dialogteil Raum gegeben haben: Eliphaz in 5,17-27 und 22,21-30; Bildad in 8,4-7 und Zofar in 11,13-19. Aber wenn der vermeintlich neue Aspekt Elihus bereits Teil der Diskussion war, wie ist dann das hitzige Auftreten Elihus gegenüber den Freunden in Hi 32,3.6-16 zu verstehen? Dies kann dann beantwortet werden, wenn ersichtlich wird, ob es innerhalb des Aspekts der Erziehung durch Leiden bedeutende Nuancen zwischen den drei Freunden und Elihu gibt. Ist dies der Fall, so fügt Elihu der Diskussion einen wesentlichen Beitrag hinzu, was sein Auftreten verständlich machen würde und seinen Zorn auf seine Freunde zumindest aus seiner eigenen Wahrnehmung erklären könnte. Dies könnte dann auch ein möglicher Grund dafür sein,

³ Zur Übersicht der verschiedenen Themen in den Reden Elihus siehe Egelkraut (2017:665–666) und Witte (2021:589–590).

⁴ Zur Identifikation der Textstellen mit dem Thema „Erziehung durch Leid“ siehe 3.3.3.

⁵ So unter anderem Gradl (2001:307–308), Walton (2012:374–376), Peters (2020:298), Pilger (2010:232–233) und Strauß (2000:326).

warum Elihu von Gott am Ende keinen Tadel erhält. Wobei diese Leerstelle wohl kaum mit endgültiger Sicherheit geklärt werden kann. Ist dies aber nicht der Fall und Elihu bringt keine erweiternden Aspekte in die Diskussion mit ein, so bleibt seine Erscheinung wie auch sein Zorn gegenüber den Freunden für den Außenstehenden nur schwerlich nachvollziehbar. Diesem Problem wird mit der vorliegenden Arbeit nachgegangen.

1.1.2 Forschungslücke in der aktuellen Forschung

Über die Reden Elihus ist innerhalb der Forschungsgeschichte des Buches Hiob schon vielfach nachgedacht worden. Dabei sind zwei Fragen von wesentlicher Bedeutung: Gehören die Reden Elihus zum ursprünglichen Textbestand des Hiobbuches? Wie ist Elihu als Redner in der Hiobkomposition zu beurteilen?

In der Forschungsgeschichte des letzten Jahrhunderts wurde der Fokus stark auf die Frage nach der Ursprünglichkeit gelegt, woraus sich unterschiedliche Ansichten entwickelten. Pilger (2010:6-20) teilt die verschiedenen Ansichten in vier Kategorien ein und stellt diese übersichtlich dar: 1. Die Elihureden gelten als ursprünglicher Bestandteil der Hiobkomposition. 2. Die Elihureden stellen eine Interpolation dar. 3. Die Texte der Elihureden wurden nachträglich umgestellt. 4. Die Elihureden sind literarisch gewachsen. Es können auch Mischformen der aufgeführten Vorschläge auftreten. In der kritischen Forschung haben sich vor allem die zweite und vierte Ansicht durchgesetzt.⁶ Bei aller Uneinigkeit über die Entstehung bleibt aber mit hoher Wahrscheinlichkeit zu sagen, dass die Reden Elihus nie unabhängig vom Buch Hiob existiert haben. Dazu sind zum einen die Einleitung (Hi 32) und der Schluss (Hi 36,22-37,24) der Reden zu stark in den Kontext des Buches eingebunden. Zum anderen finden sich viele Verweise

⁶ Als Argumente dafür, dass die Reden Elihus ursprünglich nicht Teil der Hiobkomposition waren, wird von Fohrer (1988:40–41) unter anderem aufgeführt: (1) Eine mangelnde Verknüpfung mit dem übrigen Buch: Elihu wird außerhalb seiner Reden nicht erwähnt. Weder Hiob und seine Freunde noch Gott antworten auf Elihu. (2) Inhaltliche Schwächen: Elihus Zitate von Hiobs Aussagen sind vergrößert und entstellt. Elihu verwendet zudem ein anderen Weisheitsbegriff (vgl. Hi 28). Seine Reden unterbrechen auch das Unschuldsbekenntnis Hiobs und die darauffolgende Antwort Gottes. Dies wird von Seung (2012) auch mit einem Vergleich zu dem Text aus der Umwelt „Book of the Dead 125“ belegt. Dort finden sich auffällige Parallelen zu Hi 31, aber die Götter erscheinen in diesem Text direkt nach dem Bekenntnis der Person (vgl. Seung 2012:89–92). (3) Ein abweichender Stil: Elihu bevorzugt לָא gegenüber den anderen Gottesbezeichnungen, er verwendet altertümliche Formen der Präpositionen und Partikeln seltener und sein Wortschatz weicht allgemein stark von dem der Freunde und Hiob ab. Auch wenn Elihu immer wieder zum Gespräch aufruft, so hat seine Rede die Form eines Vortrags eines Weisheitslehrers, welcher zudem auch Polemik beinhaltet. Für eine ausführliche form- und literarkritische Betrachtung der Elihureden siehe auch Wanke (2013:379–410).

innerhalb der Reden Elihus auf Hiob und den zuvor geführten Dialog mit den Freunden.⁷ Diese Verweise können schwerlich unabhängig vom Hiobbuch gedacht werden.

Für diese Arbeit wichtiger als die Frage nach der Ursprünglichkeit ist aber die Frage nach der inhaltlichen Beurteilung der Reden Elihus. In der Auslegungsgeschichte dieses Buches gehen die Meinungen in dieser Frage stark auseinander.⁸ Für den aktuellen Stand der Forschung sind im Folgenden einige Ansichten komprimiert dargestellt:

Habel (1985:33–37) sieht in Elihu den von Hiob ersehnten Schiedsmann (Hi 9,33; 32,12), durch dessen Auftreten die orthodoxe Antwort auf die Frage nach dem Hiobproblem gegeben wird. Elihus Betonung auf die Transzendenz Gottes hingegen wirkt angesichts der darauffolgenden Gottesoffenbarung als Kontrast und bekräftigt damit den Höhepunkt, nämlich die Gottesreden. Fohrer (1988:486) erkennt in den aus seiner Sicht später hinzugefügten Elihureden die Absicht des Autors, das „Hiobproblem des menschlichen Verhaltens im Leiden unter neuen Gesichtspunkten aufrollen“ zu wollen. Im Vergleich zu den Freunden sieht er Elihus Reden als einen „Versuch einer verstandesmäßigen Bewältigung der Fragen an die Wirklichkeit“ welcher allerdings ebenso wie der erfahrungsmäßige Versuch der Freunde scheitert. Pope (1973:27) meint, dass die Worte Elihu „merely echo what the friends already said repeatedly.“ Hesse (1992:181) stellt in ähnlicher Weise abschließend in seinem Kommentar fest: „Grundlegend unterscheidet Elihu sich von den Freunden aber nicht [...]“, da Elihu wie die Freunde Hiobs den Leidenden als Sünder entlarvt und dem Leiden eine zurechtweisende Funktion zuteilt. Dies habe Hesse zufolge auch Eliphaz in 5,17ff bereits erkannt. Kaiser und Mathys (2010:120) sprechen bei den Elihureden von einem „retardierenden Moment“, was sie in ihrer Stellung deutlich entwertet.

Clines (2018:709) nimmt in seinem Kommentar bezüglich der Stellung der Elihureden einen gesonderten Platz ein: Er vertritt die These, dass die Reden ursprünglich wie die Reden der Freunde Teil des Dialoges waren und verortet sie zwischen Hi 27 und Hi 29. Das „Lied der Weisheit“ aus Hi 28 sieht er als Teil der Elihureden, da Elihu mehrfach über Weisheit spricht. Somit endet die Diskussion mit Hiobs Herausforderung an

⁷ Vgl. Elihus Aussagen in: Hi 33,1-13.31-33; 34,1-9.34-37; 35,1-4.16.

⁸ Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung innerhalb der Hiobforschung sei auf folgende Literatur verwiesen: Lauber (2013): „Weisheit im Widerspruch“ S. 1-40; Wahl (1993) „Der gerechte Schöpfer“ S 1-35; Clines (2018) „Job 21-37“ S. 708-709. Zudem liefert der Artikel „The Role of the Elihu Section in the Book of Job“ von Khor (2006) eine komprimierte Übersicht über die verschiedenen Standpunkte der Forschung bezüglich der Rolle Elihus. Er vertritt diesbezüglich einen eigenen Ansatz (siehe unten).

Gott in Hi 31, worauf Gott direkt antwortet (Hi 38). Durch diese Umstellung rückt Clines die Reden Elihus dramaturgisch wie auch inhaltlich nahe an die der anderen drei Freunde. Für Saur (2012:102–103) bringt Elihu mit dem Gedanken einer Erziehung durch Leiden einen neuen Aspekt in die Diskussion ein. Elihu verlagert das Problem allerdings nur in die Zukunft, was Saur zufolge keine sachgemäße Antwort auf das Leiden Hiobs in seiner jetzigen Situation darstellt. Seiner Ansicht nach fehlt Elihu zum einen die „Wucht der Theophanie“, da er nur theoretisch lehrt. Zum anderen fehlt ihm auch die „Anteilnahme am Schicksal Hiobs“, welche die Freunde zumindest zu Beginn äußerten. So sei es auch wenig verwunderlich, dass auf seine Reden keine Resonanz erfolgt.

Bei einigen Auslegern fällt die Bewertung Elihus deutlich positiver aus: Für Gradl (2001:307–308) sind die Elihureden „sachlicher und dem weisheitlichen Disput näher“ als die Reden der drei Freunde. Dies begründet er mit Elihus Berufung auf den Geist Gottes als Mittel der Erkenntnis und seine konkreten Antworten auf Hiobs Aussagen. Ebach (2014b:118) versteht die Reden als eine Art Brücke zu den Gottesreden, welche dann aber eine Fortsetzung wie auch ein Widerspruch zu den Elihureden bilden.⁹ Ein weitestgehend positives Verständnis von den Elihureden hat Pilger (2010:26). Sie ist davon überzeugt, dass die Elihureden die Hiobproblematik neu deuten. Im Aspekt der Erziehung durch Leiden sieht sie bei Elihu einen „Perspektivwechsel im Gottesbild“ (2010:3). Ebenso hält auch Wahl (1993:207) die Reden Elihus für die Diskussion gewinnbringend und fasst ihren Kern knapp zusammen: „Gott auferlegt dem Sünder Leid, damit dieser wieder in die persönliche Gottesbeziehung und damit zugleich in eine zuträgliche Gemeinschaftsbeziehung von Gott-Mensch-Mitmensch eintreten kann.“ Er bezeichnet in diesem Zuge die Reden Elihus als „Heilslehre“, die den Blick von der Frage nach dem „Warum“ zur Frage nach dem „Wozu“ lenkt. In dem aktuellen Kommentar von Witte (2021:589) stellt er nach einer ausführlichen Analyse fest, dass die Elihureden ein „eigenes literarisches und theologisches Profil haben und einen substantiellen Beitrag zu den im Hiobbuch verhandelten Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen leisten.“

Der aktuelle Stand der Forschung weist demzufolge eine große Bandbreite an verschiedenen Meinungen über die Reden Elihus auf. Als Beitrag zum Buch Hiobs

⁹ Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Khor (2006:87) in seinem Artikel, wenn er schreibt: „[...], the Elihu speeches form the theological bridge on which a righteous person may maintain faith and integrity in the midst of suffering, moving from faith that is untested to faith that is tested and is vindicated (Job 23:10).“

reichen sie von entbehrlich, über retardierend bis hin zu weiterführend und besonders bedeutungsvoll. Auffällig ist auch, dass eine ausgiebige Auseinandersetzung in Form eines Vergleiches zwischen Elihu und den drei Freunden Hiobs bezüglich der Erziehung durch Leiden offenbar noch nicht erfolgt ist. Wenn ein Vergleich gezogen wird, dann bleibt dieser zumeist auf wenige Zeilen in einem Fazit beschränkt. Somit kann die hier angestrebte Arbeit einen Beitrag zur Hiobforschung liefern und bei der Frage nach der Beurteilung Elihus ein wichtiger Baustein sein.

1.1.3 Die Forschungsfrage der Arbeit

Diese Arbeit widmet sich folgender Forschungsfrage: Enthalten die Textabschnitte bezüglich der Erziehung durch Leiden innerhalb der Reden Elihus erweiternde Ausführungen in Hinblick auf die bisher im Buch Hiob geführte Diskussion zwischen Hiob und seinen drei Freunden oder wiederholt Elihu lediglich bereits aufgeführte Argumente von den drei Freunden Hiobs?

1.2 Das Vorgehen für die Arbeit

Die oben aufgeführte Forschungsfrage zielt auf einen Vergleich zwischen Elihus Aussagen und denen der drei Freunde Hiobs. Es werden die vorgetragenen Aussagen über das Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes gegenübergestellt. Um die möglichen neuen Aspekte der Reden Elihus herauszuarbeiten ist es zunächst erforderlich, einen Überblick über diese Reden zu gewinnen. Dabei werden die großen Gedankenlinien nachgezeichnet. Ist dies erfolgt, können die für die Thematik relevanten Abschnitte aus den Reden Elihus genau analysiert werden, um ihre Kernaussagen herauszuarbeiten. Dies wird anhand von literaturwissenschaftlichen Arbeitsschritten vorgenommen (siehe Kapitel 2). Die aus der Analyse gewonnenen Kernaussagen dienen nun einzeln betrachtet als Vergleichspunkt zu den Aussagen der drei Freunde Hiobs. Es findet dabei keine spezielle Differenzierung zwischen den drei Freunden im Einzelnen statt, sondern sie gelten zu dritt als Gegenüber zu Elihu. Diese Vorgehensweise begründet sich zum einen durch Gottes Urteil, der keine nähere Unterscheidung der einzelnen Freunde in ihren Aussagen vornimmt (Hi 42,7-8) sowie Elihus Tadel (Hi 32,3), der ebenfalls die drei Freunde als Einheit wahrnimmt. Durch den Vergleich wird letztendlich

ersichtlich, ob und wo es Übereinstimmungen zwischen Elihu und den Freunden gibt, ob es teilweise Abweichungen gibt oder ob gewisse Aspekte nur bei Elihu vorkommen. Der Vergleich dient dazu, die oben aufgeführte Forschungsfrage in einem abschließenden Fazit zu beantworten.

1.3 Forschungshypothese

Die Forschungshypothese für die Arbeit lautet: Wenn die Aussagen Elihus in wesentlichen Punkten über die Aussagen der drei Freunde Hiobs bezüglich der Erziehung durch Leiden hinausgehen, dann fügt Elihu dadurch der geführten Diskussion im Buch Hiob etwas Neues hinzu, was sein Zorn auf Hiob und seine Freunde und den ausbleibenden Tadel Gottes am Ende des Hiobbuches erklären könnte.

1.4 Zielsetzung

Das Ziel der Arbeit ist es, durch den angestrebten Vergleich die unterschiedlichen theologischen Standpunkte zwischen Elihu und den drei Freunden bezüglich des Leidens als Erziehungsmaßnahme Gottes zu ergründen. Diese Erkenntnis über mögliche Differenzen wird ein wichtiger, wenn nicht sogar ein entscheidender Aspekt sein, um sich der Frage zu nähern, warum Elihu überhaupt im Buch Hiob auftritt und weshalb er die Freunde Hiobs zu Beginn seiner Rede so scharf kritisiert. Es kann allerdings nicht Ziel dieser Arbeit sein, den Grund des Auftretens Elihus abschließend zu ergründen. Dazu müssten seine gesamten Reden analysiert und in den Kontext des Hiobbuches gestellt werden, was das Ausmaß der Arbeit bei weitem übersteigen würde. Diese Arbeit liefert aber mit dem Vergleich zwischen Elihu und den Freunden Hiobs im Hinblick auf die Aussagen über das Leid als Erziehungsmaßnahme einen Baustein für weitere Forschungen bezüglich der Reden Elihus.

Um dieses Ziel zu erreichen, werden zunächst Aufbau und Inhalt der Reden der Freunde und Elihus bündig dargestellt, um die für die Thematik wichtigen Texte identifizieren zu können (Kapitel 3). Anschließend werden die identifizierten Texte von Elihu analysiert. Das Ziel dieses Kapitels ist es, Elihus Aussagen über die Erziehung Gottes herauszuarbeiten. Anhand dieser Ergebnisse kann dann der Vergleich zu den

Aussagen der Freunde gezogen werden. Hier wird ersichtlich, wo die Unterschiede zwischen Elihu und den Freunden Hiobs liegen (Kapitel 5). Abschließend wird in Kapitel 6 der Vergleich ausgewertet, um das oben genannte Ziel zu erreichen.

1.5 Erwartete Resultate

Diese Arbeit geht von der Hypothese aus, dass Elihu einen wesentlichen Beitrag zu der Diskussion im Buch Hiob liefert, indem er das Leid zukunftsgerichtet auf den erzieherischen Zweck hin betrachtet. Dieser Ansatz klang zwar bei den Freunden Hiobs bereits immer wieder an, konnte sich aber nicht in der Tiefe entfalten, wie es bei Elihu zu sehen ist. Die Freunde Hiobs sehen in dem Leid nur in der Hinsicht eine Erziehung, dass es Hiob zur Buße leiten soll. Dieser Buße wird dann die Wiederherstellung folgen, welche sich positiv auf Hiob auswirkt. Elihu hingegen versteht die Erziehung darüber hinaus auch als präventiv, so dass Gott den inneren Menschen formen möchte, um ihn vor zukünftigen Fehlern zu bewahren. Des Weiteren zeigt Elihu vielfältige Wege auf, wie Gott einen Menschen erzieht. Demzufolge setzen sich die Aussagen Elihu in ausreichendem Maß von denen der drei Freunden ab, so dass sowohl sein Auftreten als auch sein Zorn gegenüber den Freunden nachvollziehbar ist. Dies könnte auch eine mögliche Erklärung dafür liefern, wieso Elihu von Gott nicht getadelt wird, wobei diese Leerstelle nicht mit dieser Arbeit abschließend geklärt werden kann.

1.6 Aufbau der Arbeit

In Kapitel 2 wird zunächst die für diese Arbeit angewandte Methode näher erläutert. Es ist aufgeführt, mit welchen literaturwissenschaftlichen Arbeitsschritten die Textaussage erschlossen wird, weshalb genau diese Schritte dafür ausgewählt wurden und welche Arbeitsmethoden keine Verwendung finden.

Das dritte Kapitel ist eine Hinführung zu dem angestrebten Vergleich. Dies geschieht durch eine Betrachtung des literarischen Aufbaus des gesamten Hiobbuches, indem das Buch Hiob grob gegliedert und der „rote Faden“ nachgezeichnet wird. In einem zweiten Schritt sind die Reden der Freunde in einem Überblick dargestellt und die jeweiligen Gedankengänge kurz zusammengefasst. Abschließend ist die Rede Elihus

als Ganzes gegliedert und auf ihren logischen Aufbau untersucht. Diese drei Schritte dienen als Vorbereitung für die nächsten Kapitel.

In Kapitel 4 sind nun die für die Thematik „Erziehung durch Leiden“ wichtigen Textabschnitte innerhalb der Reden Elihus anhand literaturwissenschaftlicher Methoden näher untersucht, welche in Kapitel 2 erläutert wurden. Dabei werden Grund, Mittel und positive Auswirkung der Erziehung durch Leiden nach Elihus Ansicht erkennbar. Ein Zwischenfazit nach jeder Perikope fasst die Ergebnisse noch einmal zusammen.

Im fünften Kapitel findet der Vergleich statt. Dazu werden zu jedem der drei Punkte vergleichbare Aussagen der drei Freunde Hiobs herangezogen und ebenfalls mit literaturwissenschaftlichen Methoden untersucht. So kann verglichen werden, inwiefern die Aussagen Elihus sich mit denen der drei Freunde decken, wo sie teilweise übereinstimmen oder gar keine Schnittmenge aufzeigen und damit Unterschiede aufweisen, die die Reden Elihus einzigartig machen. Dieser Vergleich wird bei jedem der aufgeführten Unterpunkte nach der Textanalyse gezogen. In einem anschließenden Fazit werden jeweils die wichtigsten Ergebnisse des Vergleichs noch einmal komprimiert dargestellt.

In Kapitel 6 folgt abschließend eine Auswertung der Ergebnisse aus dem Vergleich, der in Kapitel 5 erfolgte. Die Ergebnisse werden zusammengetragen und ausgewertet. Anhand der Ergebnisse wird die Forschungsfrage beantwortet und die Arbeit zum Abschluss gebracht.

Im letzten Kapitel findet sich das Literaturverzeichnis mit der für diese Arbeit verwendeten Literatur.

1.7 Terminologie und Orthografie

In der Hiobforschung wird allgemein zwischen dem Fall Hiobs und dem Hiobproblem unterschieden. Mit dem Ausdruck „Fall Hiob“ ist die Person Hiob und sein Leid gemeint, von welchem im Buch Hiob berichtet wird. Es geht also um die einzelne Person in ihrer speziellen Situation und ist daher einmalig. Der Fall Hiob kommt auch mit der Wiederherstellung Hiobs in 42,10-17 zu einem Abschluss. Anders verhält es sich mit dem Hiobproblem: Damit ist das Problem des Leidens der Gerechten gemeint. Wie kann ein gerechter Gott es zulassen, dass gerechte Menschen leiden? (vgl. Ebach

2014a:XI). Dieses Problem wird im Buch Hiob zwar intensiv diskutiert, allerdings nicht abschließend beantwortet. Somit bleibt das Hiobproblem im Gegensatz zum Fall Hiob bestehen. Die beiden Ausdrücke werden in dieser Bedeutung auch für diese Arbeit verwendet.

In der literarkritischen Forschung unterscheidet man zwischen der Hiobnovelle und der Hiobdichtung. Die Hiobnovelle beinhaltet dabei den Prolog (Hi 1-2) und den Epilog (Hi 42,7-17) des Buches Hiob und wird als eine ursprünglich eigenständige Erzählung aufgefasst. Die Hiobdichtung (Hi 3-42,6) hingegen bildet den poetisch verfassten Mittelteil, welcher später durch die Elihu-Reden und weitere Teile der Gottesreden ergänzt wurde. Wie genau die Abhängigkeit von Hiobnovelle zur Hiobdichtung zu begreifen ist, bleibt unter Forschern umstritten.¹⁰

Für das Thema der Arbeit sind die Begriffe „Erziehung“ und „Züchtigung“ zentral. Von „Erziehung“ ist dann die Rede, wenn Gott an einem Menschen zielgerichtet handelt, um sein Verhalten auf dem von Gott erwünschten Weg zu bringen. Dafür kann Gott verschiedene Mittel gebrauchen, wie aus der Arbeit ersichtlich wird. Der Begriff „Züchtigung“ wird hingegen dann Verwendung finden, wenn Gott speziell Leid als Mittel für das erwünschte Ziel benutzt. Somit ist Erziehung der übergeordnete Begriff und Züchtigung speziell die Erziehung durch Leid.

Wird innerhalb der Arbeit vom Autor gesprochen, so ist damit stets der Verfasser des jeweiligen Textes gemeint. Hierbei erfolgt keine Unterscheidung zwischen mehreren Autoren des Hiobbuches.

Für die Zitation und Quellenangabe wird die Harvard-Methode (APA Style) verwendet, bei welcher im Fließtext in Klammern der Nachname des Autors, das Erscheinungsjahr der jeweiligen Lektüre und die Seitenzahl angegeben wird. Die vollständigen Literaturangaben sind dem Literaturverzeichnis zu entnehmen. Biblische Bücher sind nach der Loccumer Richtlinien abgekürzt. Bibelzitate sind, wenn nicht anders angegeben, der revidierten Elberfelder 2006 entnommen.

¹⁰ Eine ausführliche Darstellung der literarkritischen Forschung am Buch Hiob siehe Fohrer (1983:19–77).

2 Methode

Das methodische Vorgehen für diese Arbeit ist in drei Unterkapiteln näher erläutert. Zunächst wird die für diese Arbeit zugrundeliegende Methode zur Texterschließung dargestellt. Hier wird ersichtlich, welche Methode für die Arbeit gewählt wird, wo die Grenze zu anderen Methoden gezogen werden, welche Autoren diese Methode für ihre Hiobbetrachtung gewählt haben und welche Arbeitsbücher besondere Verwendung finden. Als nächstes wird das methodische Vorgehen zur Texterschließung in sechs einzelnen Arbeitsschritten ausführlich erläutert. Abschließend wird das Vorgehen für den abschließenden Vergleich in Kapitel 5 dargelegt.

2.1 Die zugrundeliegende Methode

Im Hiobbuch vereinen sich unterschiedliche Sprachformen und Gattungen. Der Prolog und der Epilog sind in Kunstprosa verfasst, bedienen sich also an Stilmitteln und Sprachfiguren der Poesie, bleiben aber narrativer Art. Im Dialogteil treten Streitreden, Lehrreden, Klagen und Hymnen in poetischer Form auf und durchdringen einander. Es entsteht ein einzigartiges Geflecht verschiedener Gattungen. Witte (2021:26) spricht daher bei Hiob von einem Werk „sui generis“, einer einzigartigen Komposition. Dieses kunstvolle Geflecht in seiner Einheit wahrzunehmen und zu durchdringen ist der Schlüssel, um zur Substanz des Buches vorzudringen. Dafür wird der Text in seiner Endgestalt analysiert. Dieser Text wurde Teil des Kanons der Heiligen Schrift für Juden und Christen. Er wurde über viele Jahrhunderte tradiert. Dadurch impliziert er den Anspruch „endgültig und vollständig“ zu sein (Kaiser & Mathys 2010:20). Die letztendliche Zusammenstellung der Endredaktion kann unabhängig von der geschichtlichen Entstehung der einzelnen Texte und deren von Auslegern angenommenen Schichtung innerhalb des Buches als gewollt und beabsichtigt angesehen werden. Haacker schreibt „Ein Werk in seiner Endgestalt spricht für sich. Der Autor hat es so gestaltet, dass sein Publikum die Botschaft versteht.“ (2008:238). Das Werk als Einheit und der Text in seiner Endgestalt sind also Gegenstand der Untersuchungen.

2.1.1 Literaturwissenschaftliche Methoden

Der Text in seiner Endgestalt wird mit den Methoden der Literaturwissenschaft analysiert. Diese sogenannte synchrone Auslegung ist interessiert am „Zusammenspiel seiner [des End-Textes] sprachlichen und literarischen Elemente“ (Utzschneider & Nitsche 2021:23). Literaturwissenschaftliche Methoden gewinnen bei der Exegese biblischer Texte seit Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts an auffälliger Bedeutung:

Freilich beginnt man seit Jahrzehnten, die Texte des AT nicht nur diachron, sondern auch synchron wissenschaftlich auszulegen. D.h., man analysiert sie in ihrer in der Hebräischen Bibel vorliegenden (End-)Gestalt und hat dabei ihre literarischen Strukturen und poetischen Eigenarten im Blick. Auch dafür stehen Zugänge, Fragestellungen und Methoden aus nicht-theologischen Wissenschaften, wie z.B. der Textlinguistik, der Literaturwissenschaft und der Poetik, bereit.
UTZSCHNEIDER & NITSCHKE 2021:22

Das zugrundeliegende Verständnis der literaturwissenschaftlichen Herangehensweise ist, dass die Zusammenstellung der biblischen Texte nicht durch einfaches Ansammeln von Texten geschah. Die Redakteure werden vielmehr selbst als kreative Autoren verstanden, die aus dem überlieferten Material ein eigenes Werk erschufen (Becker 2021:51). Dieses Werk gilt es in seiner Ganzheit wahrzunehmen und zu ergründen, um die Intention des Autors zu begreifen.

Literaturwissenschaftliche Methoden betrachten den Text in seinem literarischen Zusammenhang mithilfe von textanalytischen Werkzeugen. Die Annäherung an den Text geschieht durch die Untersuchung von Erzähltechniken, Textstruktur und sprachlicher Gestaltung. Im Vordergrund steht damit die Textgestaltung und das, was der Text transportiert. Nicht das Werden, sondern das Sein des Textes rückt bei dieser Methode in den Fokus. Bar-Efrat schreibt hierzu:

Wer ihr [die Texte] Sein untersuchen will, muss den Weg der literarischen Analyse gehen. Ohne Rückgriff auf die Methoden und Werkzeuge der Literaturwissenschaft ist es nicht möglich, das Wesen biblischer Erzählungen vollständig zu erfassen, das Geflecht ihrer einzelnen Bestandteile zu verstehen oder in ihre Innenwelt vorzudringen. BAR-EFRAT 2006:20

Auf das Buch Hiob angewandt bedeutet dies zunächst, dass das Buch als eine in sich geschlossene Geschichte aufgefasst wird. Dies ist mitunter daran erkennbar, dass sich Prolog Hi 1-2 und Epilog Hi 42,7-17 auf der Ebene der sprachlichen Gestaltung entsprechen (Egelkraut 2017:651). Ebenfalls finden sich auch auf inhaltlicher Ebene einige Bezüge des Epilogs Hi 42,7-17 zum Prolog Hi 1,1-5, was thematisch einen Abschluss der Geschichte andeutet (vgl. Fohrer 1988:541–545). Einleitung und Schluss sind notwendig, um auch die Hiobdichtung zu verstehen. „Der Rahmen kommt ohne den Dialogteil nicht aus und umgekehrt. Deshalb mehren sich in der neueren

Diskussion wieder die Stimmen, welche mit einer Einheit der beiden Teile rechnen.“ (Kaiser & Mathys 2010:181). Diesem einheitlichen Ansatz folgend sind auch die Reden Elihus in Hi 32-37 als Teil dieser Gesamtkomposition zu verstehen und an der Stelle zu betrachten, an welcher sie im Buch Hiob erscheinen. Des Weiteren sind die einzelnen Reden der Freunde im Dialogteil durch die jeweilige narrative Einleitungsformel $\text{וַיֹּאמֶר} [\dots] \text{וַיַּעַן}$ (4,1; 8,1; 11,1; 14,1; 18,1; 22,1; 25,1) klar erkennbar und abgegrenzt. Auch hierfür gilt der Text in seiner Endgestalt als das zu untersuchende Objekt ohne dabei entstehungsgeschichtlichen Überlegungen weiter nachzugehen.

2.1.2 Abgrenzung zu anderen Methoden

Eine diachrone Auslegung, welche die „Entstehungsverhältnisse und -geschichte (Literarkritik) eines vorliegenden Textes im Auge hat“ (Utzschneider & Nitsche 2021:23), erfolgt in dieser Arbeit nicht. Literarkritische, formkritische und redaktionskritische Überlegungen haben natürlich ihre Bedeutung, finden aber als Methode in dieser Arbeit keine Anwendung, da diese sich auf die möglichen unterschiedlichen historischen Schichten der Texte fokussieren. Spannungen, Brüche, Lücken, Sprünge im Text sowie vermeintliche Widersprüche werden literaturwissenschaftlich nicht als Indiz unterschiedlicher Schichtungen verstanden, sondern können gewertet werden als „vom Ergebnis her Bestand eines komplexen Ganzen und Träger spezifischer Ausdrucksmomente.“ (Kaiser & Mathys 2010:21). Ebach (2014a:XIII) fügt diesbezüglich hinzu, dass diese Spannungen und Brüche gerade im Dialogteil des Hiobbuches als „Scheitern der Dialoge“ aufgefasst werden können. Durch die Wiederholungen, Widersprüche und nicht mehr klar erkennbaren Positionsbestimmung der Redner seien sie „wirkliche Reden“.¹¹ Es wird also nicht nach einer Harmonisierung des Textes gestrebt, sondern der Text wird in seiner Vielschichtigkeit und mit seinen Spannungen wahrgenommen und ausgelegt.

2.1.3 Literaturwissenschaftliche Werke zu Hiob

Eine literaturwissenschaftliche Herangehensweise haben Ebach (2014a) sowie Kaiser & Mathys (2010) für ihren Kommentar zum Buch Hiob gewählt, auch wenn diese

¹¹ Diese Feststellung trifft insbesondere auf den dritten Redegang im Dialogteil zu, denn hier wird literarkritisch von einer Störung ausgegangen. Zur Diskussion siehe unter 3.2.1.

beiden Werke sich in ihrer Intention und Fragestellung deutlich unterscheiden.¹² Einen ähnlichen Ansatz findet sich auch bei Walton (2012) in seinem Kommentar, da er das Buch Hiob als Einheit versteht und die Texte kontextgebunden und in ihrer Endgestalt auf sprachlicher Ebene auslegt. Weitere Ausleger mit einem literaturwissenschaftlichen Ansatz für das Buch Hiob sind Peters (2020), Alden (1994) und Longman (2012). Sie eint der Grundgedanke, den Text als vom Autor gewollt in seiner Endgestalt zu betrachten, auch wenn sie in Zielsetzung und angestrebter Leserschaft deutlich differieren. Auch wenn die Mehrheit der Exegeten diachron arbeitet, gibt es also durchaus eine Reihe von Theologen, die den synchronen Ansatz im Blick auf das Buch Hiob verwenden.

2.1.4 Textgrundlage und Arbeitsbücher

Als Grundlage für die Analyse des hebräischen Textes dient das wissenschaftliche Standardwerk „Biblia Hebraica Stuttgartensia“ (BHS) in ihrer fünften, verbesserten Auflage.¹³ Dieses Werk berücksichtigt den derzeitigen Stand der Hiobforschung und der Textkritik. Im Vergleich zu der für das Buch Hiob derzeit noch nicht erschienenen Biblia Hebraica Quinta (BHQ) wird in der BHS auf literarkritische Erwägungen eingegangen, auch wenn diese nicht Teil der Textkritik sind.¹⁴ Beide Ausgaben gehen jedoch auf den Text des Codex Leningradensis aus dem Jahr 1008 nach Christus zurück und haben daher dieselbe Textgrundlage (Becker 2021:29). Für die Septuaginta (LXX), die antike griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, wird das aktuelle Standardwerk „Septuaginta – Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs“ (Rahlfs & Hanhart 2006) zurate gezogen. Die Septuaginta dient als textkritischer Zeuge. Doch da es zu ihrer Entstehungszeit noch keinen abschließenden hebräischen Text gab, geht sie immer wieder auf andere Textformen zurück. Zudem liefert die Septuaginta eine frühe Interpretation des Hiobbuches. Es finden sich Umdeutungen, leichte Veränderungen und vermeintliche Korrekturen, die Aufschluss über das Verständnis des Buches geben. Es bleibt dabei eine

¹² Zu den Unterschieden vgl. Kaiser & Mathys (2010:20–21).

¹³ Nähere Angaben hierzu siehe Kapitel 7 Literaturverzeichnis.

¹⁴ Die Grenze zwischen Textkritik und Literarkritik zieht Becker nach dem 1. Jahrhundert. Dort erlangte der Text „autoritative Geltung“ und wurde nicht wesentlich verändert. Alle Überlegungen, die in die Zeit davor reichen, sind ihm zufolge literarkritischer Art (Becker 2021:22), siehe hierzu auch Utzschneider & Nitsche (2021:46-47).

herausfordernde Aufgabe für Exegeten, den genauen Grund der Abweichung zu interpretieren. (Becker 2021:39–40).

Für einen literaturwissenschaftlichen Ansatz sind in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl von Arbeitsbüchern erschienen, die auch das große Spektrum der unterschiedlichen Akzentuierungen innerhalb der Methode widerspiegeln.¹⁵ Als Grundlage für diese Methode dient vor allem das Werk „Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung“ (Utzschneider & Nitsche 2021). Dieses Werk bietet grundlegende Arbeitsschritte für die literaturwissenschaftliche Herangehensweise an einen alttestamentlichen Bibeltext in seiner Grundsprache und steht dabei auf einem breiten theoretischen Fundament. Für die Analyse des Schreibstils alttestamentlicher Texte kann das Werk „Wie die Bibel erzählt: Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen“ (Bar-Efrat 2006) Aufschluss geben. Zwar liegt der Fokus bei diesem Arbeitsbuch auf alttestamentliche Erzähltexte, dennoch finden sich im Bereich der hebräischen Stilmittel und -figuren einige wichtige Hilfestellungen für die Analyse poetischer Texte, wie sie in den Reden im Buch Hiob vorkommen.

Für weitere exegetische Betrachtungen am Grundtext ist zudem das Arbeitsbuch „Exegese des Alten Testaments – Ein Methoden- und Arbeitsbuch“ (Becker 2021) ein ergänzendes Hilfsmittel, da es einen Leitfaden für die Exegese bietet und unterschiedliche Herangehensweisen vorstellt. Für die Untersuchungen alttestamentlicher Texte auf sprachlicher Ebene sei abschließend das Werk „Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation“ (Schweizer 1986) erwähnt, auch wenn der Schwerpunkt hierbei auf einer stark linguistisch geprägten Methode liegt. Auf Grundlage dieser genannten Arbeitsbücher ist im nächsten Kapitel eine eigenständige Methode zur Analyse der Texte entwickelt.

2.2 Arbeitsschritte zur Texterschließung

Die Betrachtung der einzelnen Texte der Elihureden und der Reden der Freunde Hiobs erfolgt jeweils in sechs Arbeitsschritten. Diese Arbeitsschritte wurden eigenständig aus den oben genannten methodischen Arbeitsbüchern von Bar-Efrat (2006), Utzschneider und Nitsche (2021), Becker (2021) und Schweizer (1986) zusammengestellt

¹⁵ Einen Überblick über die verschiedenen Arbeitsbücher liefert Becker (2021:52–54).

und sind darauf ausgelegt, eine möglichst genaue Analyse der verschiedenen Texte zu ermöglichen. Die einzelnen Schritte sind: 1. Abgrenzung des Textes festlegen 2. Textkritische Anmerkungen erarbeiten 3. Übersetzung anfertigen 4. Struktur des Textes ermitteln 5. Den Text „Vers für Vers“ betrachten 6. Die Textaussage zusammenfassen. Im Folgenden werden die methodischen Schritte einzeln und ausführlich dargestellt.

2.2.1 Schritt 1: Abgrenzung

Zur Untersuchung eines Textes wird dieser zunächst klar abgegrenzt. Anfang und Abschluss der Perikope muss aus nachvollziehbaren Gründen gewählt werden. Diese können durch folgende Merkmale ersichtlich werden:

a) Sprecherwechsel: Eine eindeutige Textgrenze findet sich bei einem Wechsel des Sprechers. Dies kann entweder eine Person oder der Autor sein. Im Buch Hiob sind vor allem die narratologischen Einleitungssätze eine klare Grenze.

b) Themenwechsel: Findet innerhalb eines Abschnitts ein Wechsel des Themas statt, so kann auch dort eine Abgrenzung erfolgen. Der Wechsel kann durch einen Vergleich des gebrauchten Vokabulars ersichtlich werden.

c) Adressatenwechsel: Ändert sich der Adressat, so kann ebenfalls eine Grenze gezogen werden. Dies geschieht überwiegend in direkter Rede, wenn der Sprecher eine andere Zielgruppe anspricht. Das wird dann meist durch eine Änderung des gebrauchten Personalpronomens ersichtlich.

d) Signalworte und Grammatik: Wie in allen Sprachen, so gibt es auch im Hebräischen bestimmte Begriffe und Grammatikkonstruktionen, die einen Text gliedern. Hier sind vor allem Konjunktionen von Bedeutung, die Verknüpfungen zwischen Satzteilen herstellen. (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:188–189).

2.2.2 Schritt 2: Textkritik

Nun wird den textkritischen Anmerkungen nachgegangen. Die im Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia angegebenen Verweise dienen dabei als Grundlage für die textkritische Entscheidung. Das methodische Vorgehen beschreibt Becker (2021:43–44) in drei Schritten:

Zunächst wird der Textbestand geprüft, um die verschiedenen Lesarten zu deuten. Hier wird auch die Septuaginta (LXX) miteinbezogen. Die Abweichungen in der LXX vom masoretischen Text (MT) können von verschiedenen Faktoren beeinflusst sein. Becker schreibt hierzu:

Zum einen vertritt ihre [d.h. der Septuaginta] hebräische Vorlage eine andere Textform; es gab ja zur Zeit der Übersetzung noch keinen abgeschlossenen hebräischen Text. [...]. Zum andern ist die Septuaginta nicht selten bestrebt, den hebräischen Text zu erleichtern, zu korrigieren oder zu erweitern, so daß sich bei der Textkritik immer wieder die Frage stellt, ob man es mit einer älteren, »protomasoretischen« Lesart zu tun hat oder »nur« mit einer Text(ver)änderung des Übersetzers.
BECKER 2021:39-40

Aufgrund der Tatsache, dass auch beabsichtigte Änderungen in der LXX vorzufinden sind, wird, sofern es möglich ist, immer der masoretische Text vorgezogen. Die abweichenden Lesarten der LXX können jedoch dann eine Alternative bieten, wenn der MT keinen sinnvollen oder kohärenten Textbestand liefert. Dies muss dann von Fall zu Fall untersucht und sorgfältig abgewogen werden.

Zum Schluss wird eine auf den Textzeugen begründete Entscheidung herbeigeführt. Verschiedene Varianten sind auf drei Gründe zurückzuführen und zu erklären: 1. Es können Lese- oder Schreibfehler bei ähnlichem Konsonantenbestand vorkommen 2. Der Textträger war mechanisch zerstört, man spricht von Textverderbnis. Dies wird angenommen, wenn der Inhalt oder die Grammatik schwer verständlich ist. 3. Der Text wurde interpretiert, dies kann bei Erklärungen von Fachtermini oder Aktualisierungen angenommen werden (Utzschneider & Nitsche 2021:48–53). Die in diesem Arbeitsschritt gewählte Variante ist auch der Ausgangspunkt für die Übersetzung und die weitere Auslegung. Alle Anmerkungen im Apparat der Biblia Hebraica Stuttgartensia sind zu prüfen. Handelt es sich um sehr unwahrscheinliche oder inhaltlich irrelevante Lesarten, werden diese allerdings nicht in der Arbeit diskutiert.

2.2.3 Schritt 3: Übersetzung

Darauf erfolgt eine Übersetzung des abgegrenzten und textkritisch festgelegten Textes. Diese wird mit Hilfsmitteln wie die „Grammatik des biblischen Hebräisch“ (Siebenthal & Lettinga 2016), dem Standardwörterbuch von Gesenius (Gesenius u.a. 2013) und einem Analytischen Schlüssel (Owens 1989) angefertigt. Nicht als Hilfsmittel für die Übersetzung, sondern als Kontrolle der angefertigten Übersetzung kann die interlineare Übersetzung (Steurer 1999) und die revidierte Elberfelder Bibel

dienen. Die Übersetzung weist dabei vier Merkmale auf: a. Sie bleibt möglichst nahe an der hebräischen Sprachgestalt. b. Sie räumt jedem hebräischen Satz eine extra Zeile ein. Hierfür dienen silluq_ו und soph pasuq_ו : als Markierung für das Versende und der Atnach_ו als Trennung für die Vershälften (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:29–30) c. Sie ist möglichst konkordant. Für jede hebräische Wortwurzel wird nach Möglichkeit nur ein deutscher Begriff verwendet. Ebenso werden die hebräischen Tempora mit einem jeweils zugeordneten deutschen Tempus wiedergegeben. d) Die ursprüngliche Wortstellung bleibt möglichst erhalten (Utzschneider & Nitsche 2021:34–35). Die weiteren Untersuchungen werden allerdings wieder am hebräischen Grundtext vorgenommen, um den grammatischen und semantischen Feinheiten der hebräischen Sprache gerecht zu werden.

2.2.4 Schritt 4: Strukturanalyse

Es folgt eine Strukturanalyse des abgegrenzten Textes. Hierzu gibt es einige Gliederungsmerkmale, die einen Text strukturieren können. Diese führen Utzschneider und Nitsche in ihrem Arbeitsbuch aus (2021:87–93):

a) Satzverbindungen und Satzreihen: Eine Reihe von Sätzen besteht aus Sätzen mit gleicher Verbform (meist Imperfekt konsekutiv). Diese Reihen können durch Nominal- und Partizipialsätze unterbrochen werden (Utzschneider & Nitsche 2021:87). Satzreihen sind vorzugsweise in hebräischen Erzähltexten aufzufinden.

b) Akteure und Phorik: Akteure sind Wesen, Dinge oder Sachverhalte, die an dem Prozess der Handlung beteiligt sind. Ihr Erscheinen, Abtreten, Sprechen oder Schweigen gliedern den Text in Szenen. Phorische Elemente stehen anstelle von Akteuren und beziehen sich auf vorheriges oder nachfolgendes. Die wichtigsten phorischen Elemente sind die Pronomina (Utzschneider & Nitsche 2021:88).

c) Textgliedernde Elemente: Es gibt in hebräischen Texten explizite Textanfänge und formenhafte Textgliederungssätze, die den vorliegenden Text strukturieren. Zudem gibt es auch textgliedernde Signalwörter: Der Partikel ׀ kann eine syntaktische Verbindung innerhalb eines Satzgefüges herstellen „weil, denn“, aber er kann auch eine allgemeine textgliedernde Funktion übernehmen „ja, fürwahr“. Ebenso gliedert auch die Partikel וְעַתָּה „und jetzt“ und dient als Einleitung eines neuen Gedankens. Das Verb

היה „werden“ in Konsekutiv-Formen leitet häufig Satzreihen ein (Utzschneider & Nitsche 2021:92).

d) Diskursarten im Textverlauf: Direkte und indirekte Reden gehören zum hebräischen Erzählstil. Anhand von Suffixen und Pronomina der 1. und der 2. Person sowie Aufforderungs- und Fragesätze können Reden innerhalb des Textes identifiziert werden (Utzschneider & Nitsche 2021:93). Auch in poetischen Texten können Wechsel der Adressaten stattfinden und damit den Text unterteilen.

Anhand dieser Merkmale wird der abgegrenzte Text gegliedert. Die einzelnen Sinnabschnitte sind mit Absätzen gekennzeichnet und mit einer Überschrift versehen. Gibt es eine Hierarchie innerhalb der entstandenen Sinnabschnitte, werden die untergeordneten Abschnitte eingerückt. Somit entsteht ein Textschaubild. Dieser Arbeitsschritt hat das Ziel, Textzusammenhänge zu erkennen und die nachfolgende Analyse anhand der Textstruktur einfacher nachzuvollziehen. Besteht der gewählte Text nur aus wenigen Versen ohne erkennbare innere Struktur, kann dieser Arbeitsschritt auch entfallen.

2.2.5 Schritt 5: Textanalyse

Als nächster Schritt folgt eine Betrachtung der einzelnen Verse unter Berücksichtigung von Stilfiguren und der hebräischen Grammatik. Dieser Arbeitsschritt ist von besonderer Bedeutung, da die Reden in kunstvoller Poesie gehalten sind. Witte stellt hierzu fest:

Eine besondere Häufung von Stilmitteln und syntaktischen Besonderheiten weisen die Reden Hiobs, Eliphass' und Gottes sowie im Bereich der rhetorischen Figuren die Reden Elihus auf [...]. Über eine eigene Figurensprache bzw. über Ansätze zu dieser verfügen insbesondere Hiob, Eliphass und Elihu. WITTE 2021:18

Hierfür nennt Bar-Efrat (2006:216–236) einige Stilmittel der hebräischen Sprache, die für die Analyse der Texte dienen. Diese werden durch weitere Stilmittel von Witte (2021:12–26) ergänzt, da dieser die besonderen Eigenarten des Sprachstils im Buch Hiob im Blick hat:

a) Klang: Paronomasie ist die Wiederholung von Wörtern mit ähnlichem Klang, bei der Alliteration werden Wörter mit gleichen Anfangsbuchstaben aneinandergereiht, bei einer Assonanz findet eine Wiederholung eines Konsonantes statt und beim Reim wird die Endsilbe eines Wortes wiederholt (Bar-Efrat 2006:217).

b) Rhythmus des Textes: Der Rhythmus ist vor allem in Erzähltexten von Bedeutung. Kurze Sätze geben ein schnelles Tempo vor, die Handlung wird vorangetrieben. Mit langen Sätzen wird eine Ruhe ausgedrückt, dynamische Sätze vermitteln Spannung. Gibt es eine Umstellung innerhalb eines Satzes, so wird das zuerst genannte meist betont (Bar-Efrat 2006:220–221).

c) Wortbedeutung: Wörter können über ihre primäre Bedeutung hinaus eine zweite, sekundäre Bedeutung verfügen. Zwischen der sekundären und seiner im Kontext gemeinten Bedeutung kann eine beabsichtigte Kontinuität bestehen. Bei Metaphern und Vergleichen findet eine Ähnlichkeit zum Wort statt. Ist allerdings ein Gegensatz zur wörtlichen Bedeutung zu erkennen, handelt es sich meist um Ironie oder eine rhetorische Frage (Bar-Efrat 2006:224–227). Dieses Stilmittel findet sich in den Reden Elihus besonders häufig.

d) Wiederholung von Wörtern: Findet eine Verdopplung von Wörtern statt, so liegt eine besondere Betonung vor. Um ein Leitwort handelt es sich, wenn das Wort verhältnismäßig zum biblischen Befund oft in dem Text vorkommt. Hierbei muss nicht nur das Wort an sich, sondern seine hebräische Wurzel betrachtet werden. Leitwörter sind ein wichtiges Indiz für die Aussage des Textes. Wird ein Vers an späterer Stelle noch einmal wiederholt, spricht man von einer Wiederaufnahme. Es wird Bezug zu dem vorher Gesagten genommen (Bar-Efrat 2006:228–232).

e) Reihenfolge von Wörtern: Gibt es eine Anhäufung von Verben oder Substantiven, die sehr ähnlich oder synonym sind, findet eine besondere Betonung statt. Durch eine Inversion, also eine Umstellung des für die hebräische Sprache üblichen Satzbaus, wird der vorangestellte Satzteil oder Ausdruck betont (Bar-Efrat 2006:234–235).

f) Parallelismus: Besonders bei den poetischen Texten des Alten Testaments hat der Parallelismus einen hohen Stellenwert. Witte (2021:14) nennt den Parallelismus daher das „Grundprinzip der hebräischen Poesie“ und führt verschiedene Arten auf: Beim synonymen Parallelismus wird eine Verbindung zweier ähnlicher oder gleicher Vershälften hergestellt. Es wird derselbe Gedanke in anderen Worten wiedergegeben. Steht die zweite Vershälfte der ersten gegenüber, handelt es sich um einen antithetischen Parallelismus. Findet hingegen eine Ergänzung durch die zweite Vershälfte statt, spricht man vom synthetischen Parallelismus. Beim klimaktischen Parallelismus findet eine Steigerung über meist drei Versteile statt, wobei das Schlüsselmotiv beibehalten wird. Speziell im Buch Hiob findet sich auch der Janus Parallelismus. Hier wird in

der zweiten Vershälfte bewusst ein mehrdeutiges Wort gewählt, welches Bezüge zu den benachbarten Versen herstellt.

g) Ellipse: Es werden einzelne Satzglieder weggelassen, die mitzudenken sind. Es kann auch zu einer Vermeidung von Artikeln oder Relativpronomen kommen (Witte 2021:15). Durch Auslassungen wird besondere Aufmerksamkeit erzeugt oder die Aussage verdichtet.

h) Chiasmus: Innerhalb eines Verses werden einander entsprechende Wörter überkreuzt angeordnet, nach dem Schema a -b-c-b'-a'. Die zentrale Aussage steht dabei in der Mitte (Witte 2021:16).

i) Figura etymologica: Es wird ein Verb mit einem Akkusativobjekt oder ein finites Verb mit dem Infinitus absolutus mit jeweils derselben Wortwurzel verbunden. Es entsteht dadurch eine kunstvolle Betonung (Witte 2021:16).

Unter Berücksichtigung dieser genannten Stilmittel und grammatischen Besonderheiten werden die Verse einzeln betrachtet. Die Aufgabe besteht darin, von der Ebene der Sprache, also den Wörtern und Sätzen, zur Ebene der Erzählwelt (Personen, Ereignisse, Umstände) und schließlich zur Ebene der Bedeutung, Konzepte und Wertvorstellungen vorzudringen (Bar-Efrat 2006:211). Als weitere Hilfsmittel für die Analyse dienen hebräische Grammatiken und Kommentare zum Buch Hiob.

2.2.6 Schritt 6: Auswertung

Abschließend erfolgt eine Auswertung der Ergebnisse, die aus der Analyse der jeweiligen Perikope gewonnen wurden. Hier wird zunächst der Gedankengang des untersuchten Abschnitts noch einmal komprimiert dargestellt. Dazu werden die in den vorherigen Schritten 1 bis 5 erarbeiteten Ergebnisse gesammelt und in knappen, prägnanten und zielgerichteten Sätzen zusammengefasst. Die auf der dritten Ebene liegende Bedeutung des Textes muss klar ersichtlich werden: Was ist das zugrundeliegende Konzept, welche Ansichten vertritt Elihu, welche Vorstellungen hat er von Gottes Handeln, wie versteht er die Beziehung zwischen Mensch und Gott. Sind die Aussagen des Textes getroffen, so können anschließend seine Aussagen thematisch eingeordnet werden. Hierfür sind drei Kategorien vorgesehen, die das Thema „Gottes Erziehung durch Leid“ ordnen: 1. Grund der Erziehung 2. Mittel der Erziehung 3. Positive

Auswirkungen der Erziehung. Jeder dieser Themenblöcke enthält weitere Unterkapitel, welche dann die einzelnen Kernaussagen der untersuchten Reden Elihus beinhalten. Diese Auswertung des Textes und thematische Einordnung dient als Grundlage für den Vergleich in Kapitel 5.

2.3 Vorgehensweise für den Vergleich

Die von Elihu aufgeführten Kernaussagen bezüglich der Erziehung durch Leid werden abschließend mit ähnlichen Aussagen der drei Freunde Hiobs verglichen. Dieser Vergleich erfolgt in drei Stufen:

1. Den im letzten Arbeitsschritt des vorangegangenen Kapitels identifizierten Aussagen Elihus werden in den Reden der Freunde Hiobs (Hi 4-25) vergleichbare Äußerungen zugeordnet. Als Mittel zur Suche dienen hierbei sich wiederholende Leitwörter und Begriffe, die in der Rede Elihus genannt werden oder inhaltlich mit dem zugeordneten Thema übereinstimmen. Die Wahl jedes Textes muss in diesem Zuge begründet werden.

2. Nun werden die ausgewählten Textabschnitte innerhalb der Reden der drei Freunde Hiobs nach der unter 2.2 beschriebenen Methode erarbeitet. Die Schritte werden allerdings nicht nacheinander abgehandelt, sondern in einem Fließtext beleuchtet. Die Textanalyse legt den Fokus auf die Ergebnisse, die für den Vergleich relevant sind. Der Text wird somit auf die zu untersuchende Thematik hin analysiert. Einzelne Schritte können daher eventuell auch entfallen oder sind zusammengefasst. Der letzte Schritt, die thematische Zuordnung der Texte, entfällt dabei komplett.

3. Wenn die Aussagen der Freunde durch die Textanalyse erarbeitet wurden, kann der Vergleich erfolgen. Dazu werden die einzelnen Aussagen von Elihu bezüglich der jeweiligen Thematik mit den passenden Äußerungen der Freunde verglichen.

4. In einem abschließenden Fazit werden die Punkte, die für die Beantwortung der Forschungsfrage relevant sind, nochmals komprimiert dargestellt: a. Bei welchen Aussagen stimmt Elihu mit den Freunden überein? b. Bei welchen Aussagen geht Elihu über das hinaus, was die Freunde gesagt haben? c. Bei welchen Aussagen ist ein deutlicher Unterschied zwischen Elihu und den Freunden auszumachen?

Die Ergebnisse aus Kapitel 5 sind die Vorbereitung für die abschließende Auswertung der Diskussion. Die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den Aussagen von Elihu und denen der drei Freunde Hiobs werden gewichtet und gewertet, um abschließend die Forschungsfrage zu beantworten: Enthalten die Textabschnitte bezüglich der Erziehung durch Leiden innerhalb der Reden Elihus erweiternde Ausführungen in Hinblick auf die bisher im Buch Hiob geführte Diskussion zwischen Hiob und seinen drei Freunden oder wiederholt Elihu lediglich bereits aufgeführte Argumente von den drei Freunden Hiobs? Ist die Frage beantwortet, wird auch ersichtlich, ob das harsche Auftreten Elihus und sein Zorn gegen den drei Freunden Hiobs seine Berechtigung hat. Eine vollständige Beschreibung der Funktion Elihus im Buch Hiob ist in dieser Arbeit allerdings nicht zu erwarten.

3 Hinführung zum Vergleich

Als Hinführung zum Vergleich wird in drei Schritten einen Überblick über die Reden im Buch Hiob gewonnen. Zunächst ist der literarische Aufbau des gesamten Hiobbuches dargestellt, um die Texte bezüglich des Leidens als Erziehungsmaßnahme in ihrem Gesamtkontext verorten zu können. Hierauf folgt jeweils ein Überblick über die Reden der Freunde und über die Reden Elihus, beide Male unter Berücksichtigung der Struktur und des Inhalts. Hier werden auch die für die Arbeit relevanten Textabschnitte aus den Reden Elihus ersichtlich.

3.1 Literarischer Aufbau des Buches Hiob

Das gesamte Buch Hiob sowie die darin enthaltenen einzelnen Reden erweisen sich als „dichterische Meisterwerke von vollendeter künstlerischer Gestaltung“ (Fohrer 1988:53). Dies ist schon am kunstvollen literarischen Aufbau des Buches festzustellen. Anhand des Erzählstils lässt sich das Buch zunächst in drei Teile gliedern: Es beinhaltet einen Prolog und einen Epilog, welche beide in Kunstprosa verfasst sind und den

Rahmen der Geschichte bilden. Der in der Mitte befindliche Dialog ist hingegen poetisch geschrieben und nimmt den größten Teil des Buches ein.

A Prolog (Prosa)	Hi 1-2
B Dialog (Poesie)	Hi 3-42,6
A´ Epilog (Prosa)	Hi 42,7-17

Den mittleren Bereich gliedert Witte (2021:8–9) anhand der verschiedenen Redner in fünf weitere Teile auf, so dass eine siebengliedrige Einteilung entsteht:

- I Prolog (Hi 1-2)
- II Hiobs Klage (Hi 3)
- III Dialogteil (Hi 4-24) mit Anhang (Hi 25-28)
- IV Hiobs Monolog (Hi 29-31)
- V Die Reden Elihus (Hi 32-37)
- VI Die Reden Gottes (Hi 38-42,6)
- VII Epilog (Hi 42,7-17)

Walton (2012:28–29) macht die Beobachtung, dass es drei „Cycles“ im Dialogteil und darauffolgend drei „Series“ gibt, die er als Diskurs versteht: Hiobs Monolog, die Reden Elihus und die Gottesreden. Das Lied der Weisheit in Kapitel 28 deutet er als ein „interlude“, also einem Zwischenspiel bzw. Intermezzo.¹⁶ Nach dieser Auffassung liegt eine innere strukturelle Entsprechung vor, die das Buch Hiob als eine kunstvolle Einheit begreifen lässt.

Narrativer Rahmen: Hi 1-3

Dialog	Diskurs
Zyklus 1: Hi 4-14	Serie 1: Hi 29-31
Zyklus 2: Hi 15-21	Serie 2: Hi 32-37
Zyklus 3: Hi 22-27	Serie 3: Hi 38-41

Zwischenspiel: Hi 28

Narrativer Rahmen: Hi 42

¹⁶ Durch die Abweichungen im Schreibstil und des inhaltlichen Schwerpunkts in Kapitel 28 gegenüber den anderen Reden Hiobs herrscht in der Forschung weitestgehend Einigkeit, dass das „Lied der Weisheit“ nicht Teil der Reden Hiobs war, sondern nachträglich hinzugefügt wurde. Auch für den Sprecher des Liedes wurden verschiedene Möglichkeiten in Erwägung gezogen (Strauß 2000:133). Zu den unterschiedlichen Auffassungen siehe Clines (2018:908–909). Für die vorliegende Arbeit wird Kapitel 28 den Reden Hiobs zugeordnet, da kein Subjektwechsel in 28,1 erfolgt. Zudem kann das einleitende ׀ auch kausal aufgefasst werden, was als Konjunktion eine direkte Verbindung zu dem vorher Gesagten herstellt (vgl. Gesenius u.a. 2013:539).

Da Witte den poetischen Dialogteil anhand der jeweiligen narrativen Einleitungsformeln ordnet, dient seine Gliederung als Grundstruktur, um den Inhalt des Hiobbuches in einem kurzen Abriss darzustellen:

Zu Beginn des Prologs (1,1-5) wird dem Leser zunächst Hiob, der Protagonist der Geschichte, vorgestellt. Aus dem Land Uz¹⁷ stammend, wird er vom Autor als ein Mann eingeführt, der „rechtschaffen und redlich und gottesfürchtig“ ist und „das Böse mied“ (1,1). Somit wird Hiob schon von Anfang an als Beispiel eines frommen und ethisch verantwortlichen Menschen dargestellt (Witte 2021:8). Ihm ist viel Besitz und eine große Familie gegeben (1,2-5), ganz wie es dem weisheitlichen Axiom des Tun-Ergehen Zusammenhangs entspricht: „Tun und Ergehen, Lebenspraxis und Lebensgeschick sind in diesem Hiob zur Deckung gebracht.“ (Ebach 2014a:6). Dieser Hiob wird nun in der ersten Himmelszene Objekt eines Disputs zwischen Gott und dem Widersacher¹⁸ (1,6-12). Dieser stellt die Frage: „Ist Hiob umsonst so gottesfürchtig?“ (1,9b), an welcher sich die gesamte weitere Handlung entzündet. Um diese Frage zu beantworten, übergibt Gott dem Widersacher Hiob in dessen Hand.¹⁹ Nur nach seinem Leben darf dieser die Hand nicht ausstrecken. Durch vier schwere Schicksalsschläge verliert Hiob seinen gesamten Besitz und seine Kinder (1,13-22), hält aber an seiner Gottesfurcht fest. In einer zweiten Himmelszene (2,1-7) wird dem Widersacher nach einer erneuten Anklage nun auch gestattet, Hiob selbst mit Krankheit zu schlagen, was infolgedessen eintritt. Jedoch hält Hiob entgegen dem Rat seiner Frau weiter an seiner Gottesfurcht fest (2,1-10). Eliphaz, der Temaniter²⁰, Bildad der Schuchiter²¹ und Zophar der Naamatiter²², drei Freunde Hiobs, hören von dem Unglück und kommen

¹⁷ Die genaue Lage des Landes Uz bleibt nicht mit Sicherheit auszumachen. Zur Diskussion steht eine Lokalisierung in Edom oder Aram. In beiden Fällen liegt es in einem östlichen Grenzgebiet von Israel (vgl. Hi 1,3) (Witte 2021:83–84).

¹⁸ Zur Diskussion, ob im Prolog für וְיָצַד „der Widersacher“ oder „Satan“ zu übersetzen ist, siehe Clines (2017:19–21) und Walton (2012:64–67). Den Ausführungen Waltons folgend wird in diese Arbeit im Weiteren der Terminus „der Widersacher“ verwendet.

¹⁹ Zum Verhältnis zwischen Gott und dem Widersacher siehe den Beitrag „Die Satanisierung Gottes“ von Spieckermann (1994). Er zeigt darin auf, dass Gott und der Widersacher im Prolog „Hand in Hand“ arbeiten und dass damit das Leid Hiobs nicht auf den Widersacher, sondern auf Gott zurückzuführen ist (Spieckermann 1994:435–436).

²⁰ Teman wird im AT entweder als Landschaft in Edom (Am 1,12), als Synonym für ganz Edom (Jer 49,7.20) oder allgemein als Bezeichnung für den Süden (Hab 3,3) verwendet (Witte 2021:106).

²¹ Schuach ist vermutlich mit dem am mittleren Euphrat, südöstlich der Mündung des Chabur liegende Suchu zu identifizieren, was aus palästinensischer Sicht nordöstlich liegt (Witte 2021:107).

²² Naama kann nicht mit Sicherheit lokalisiert werden. In der Forschung wird Arabien und der arabische Bereich diskutiert. Dies liegt nördlich von Palästina, was alle drei Freunde aus unterschiedlicher Richtung zu Hiob kommen lassen würde (Witte 2021:107–108).

Hiob besuchen. Entsetzt von dessen Zustand setzen sie sich sieben Tage schweigend zu ihm (2,11-13).

Hiob bricht das Schweigen und eröffnet mit seiner Klage (3,1-26) den Dialogteil, welcher poetisch verfasst ist. Die gesamte Klage ist durchgängig geprägt von Hiobs Lebensmüdigkeit, seinem Wunsch zu sterben und seinen Qualen. Sie bildet den Anstoß für den nun folgenden Dialog zwischen Hiob und seinen drei Freunden.

Auf die Klage Hiobs hin ergreift Eliphaz, der Temaniter das Wort (4,1), um Hiob auf seine Klage zu antworten. Schon zu Beginn der ersten Rede des Eliphaz wird die Argumentation der drei Freunde deutlich: „Bedenke doch: Wo ist ein Unschuldiger umgekommen? Oder wo wurden die Gerechten je vertilgt? Wohl aber habe ich gesehen: Die da Frevel pflügten und Unheil säten, ernteten es auch ein.“ (4,7-8). Alle drei Freunde gehen von einem von Gott festgesetzten Tun-Ergehen Zusammenhang aus, mit welchem sie rückwirkend angewandt Hiobs Leid als eine Strafe seiner zuvor begangenen Sünden deuten. Auch wenn die drei Freunde Hiobs aus einer unterschiedlichen Perspektive ihre Argumente vortragen, so stimmen sie in ihrer Hauptaussage doch überein.²³ Hiob wehrt sich gegen diese Unterstellung und beteuert seine Unschuld (7,29-30; 13,22; 16,17). Er weiß aber ebenso, dass er mit dem allmächtigen Gott nicht ins Gericht gehen kann (so vor allem in Hi 9-10). Insgesamt verläuft die Diskussion wie eine Abwärtsspirale: War die Wortwahl zu Beginn noch rücksichtsvoll und wertschätzend (4,2-6), so wird Hiob aufgrund seiner vermeintlichen Uneinsichtigkeit immer offener ein Vorwurf gemacht, welcher sich in seiner Intensität steigert (8,2; 11,2-3; 15,2-6; 18,2-4; 20,2-3). Im Gegenzug verharrt Hiob ausdauernd auf seiner Position und verteidigt mit ebenso immer schärfer werdenden Worten seinen Standpunkt (12,2-3; 16,2-5; 19,2-6; 21,2-4).

Dem langen Dialogteil schließt sich ein Monolog von Hiob an, welcher sich über fünf Kapitel erstreckt. Darin beteuert Hiob zunächst seine Unschuld (Hi 27). Nun folgt in Kapitel 28 das Lied der Weisheit, welches auf metaphorisch-kunstvolle Art beschreibt, dass dem Menschen der Weg zur Weisheit verwehrt ist. Nur Gott kennt sie und teilt sie den Menschen mit (Hi 28). Danach blickt Hiob zurück auf sein einstiges Glück und auf sein jetziges Unglück (Hi 29-30) und legt abschließend einen Reinigungseid ab, nicht gesündigt zu haben (Hi 31).

²³ Zu den unterschiedlichen Argumentationsweisen der drei Freunden siehe Egelkraut (2017:660–661).

Nun tritt zur Überraschung des Lesers eine bisher unbekannte Person auf, die auch später im Epilog keine Erwähnung mehr findet: Elihu, der Sohn des Berachels des Busiters.²⁴ Er hat sich nach eigenen Angaben bisher zurückgehalten, weil er der Jüngste war (32,7-8). In vier Reden (33; 34; 35; 36-37) thematisiert er Gottes Erziehung, seine Transzendenz und sein gerechtes Wirken. Er endet mit einem Hymnus über Gottes Größe, welche er anhand von meteorologischen Phänomenen aufzeigt. Dieser Hymnus bereitet das anschließende Erscheinen Gottes im Sturm (38,1) vor.

Aus diesem Sturm spricht nun Gott direkt zu Hiob. Zuvor hatte Hiob in seinen Reden zu verstehen gegeben, selbst mit Gott sprechen zu wollen (13,3; 23,3-5), was nun als literarischer Höhepunkt eintritt. Die beiden Gottesreden, nur durch eine kurze Antwort Hiobs getrennt (40,3-5), sind gefüllt mit Fragen an Hiob rund um die Schöpfung und die Geschöpfe. Besondere Erwähnung findet hierbei der Behemoth (40,15-24) und der Leviathan (40,25-41,26), die als machtvoll beschrieben werden. Dies lässt Hiob erkennen, dass Gott „alles vermag“ (42,2) und führt ihn zur Buße.²⁵

Im kurzgehaltenen Epilog, welcher wieder in Prosa verfasst ist, tadelt Gott die drei Freunde von Hiob, denn sie haben über ihn „nicht Wahres geredet wie mein Knecht Hiob“ (42,7). Gott fordert Hiob auf für seine Freunde zu opfern und für sie zu bitten und wiederholt nochmals in 42,8b die in Vers 7 getroffene Aussage. Nun wendet sich das Geschick Hiobs, nachdem er für seine Freunde Fürbitte gehalten hatte. Ihm wird die doppelte Menge an Vieh geschenkt (42,12 vgl. 1,3) und er bekommt nochmals sieben Söhne und drei Töchter. Er stirbt nach weiteren 140 Jahren „alt und der Tage satt“ (42,17).

3.2 Überblick über die Reden der Freunde

Im Folgenden werden nun die Reden der drei Freunde Hiobs unter Berücksichtigung der Struktur und des Inhalts genauer in Betracht gezogen, da sie als Vergleichsgröße zu den Aussagen Elihus dienen.

²⁴ Bus ist in der Genealogie Gen 22,20-21 der Bruder von Uz, was eine Nähe zu Hiob andeutet. Bus bezeichnet vermutlich einen ostarabischen Stamm oder Landstrich (vgl. Jer 25,23) (Witte 2021:499).

²⁵ Zu der Bedeutung der Gottesreden für das Gottesbild, das im Buch Hiob vermittelt wird, siehe den kurzen Artikel „The God of Job“ (Mare 2012). Er kommt zu dem Schluss: „The image that the author provides for God here is that of the sovereign, holy God who is answerable to no one. He is God, and therefore he can do as he pleases.“ (Mare 2012:4).

3.2.1 Überblick über die Struktur des Dialogteils

Der Dialogteil folgt einem festen Muster: Ein Freund hält eine Rede, auf welche Hiob anschließend antwortet. Die Reihenfolge der Freunde bleibt dabei stets erhalten: Als erstes spricht Eliphaz, dann Bildad und zuletzt Zofar. So entsteht ein Zyklus von drei Redegängen.²⁶

1. Redegang	2. Redegang	3. Redegang
Eliphaz (4-5)	Eliphaz (15)	Eliphaz (22)
Hiobs Antwort (6-7)	Hiobs Antwort (16-17)	Hiobs Antwort (23-24)
Bildads (8)	Bildad (18)	Bildad (25)
Hiobs Antwort (9-10)	Hiobs Antwort (19)	Hiobs Antwort (26-27)
Zofars (11)	Zofar (20)	
Hiobs Antwort (12-14)	Hiobs Antwort (21)	

Den Beginn der Reden der Freunde macht Eliphaz. Dort findet sich in 4,1 die im Buch Hiob häufig wiederholte Einleitungsformel וַיֵּעַן [...] וַיֹּאמֶר. Das hier verwendete Verb ענה (Qal, Impf.) kann mit „antworten, erwidern, entgegen“ übersetzt werden. Steht es allerdings als Redeeinleitung wie hier in 4,1 und anderen Stellen in Verbindung mit אמר im Qal, so kann es mit „anheben“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:988). Somit ist diese einleitende Formel nicht zwingend als Antwort auf die vorherige Aussage aufzufassen. Diesbezüglich geht Fohrer (1988:34) davon aus, dass nicht Hiob auf die Reden der Freunde antwortet, sondern umgekehrt die Freunde auf Hiob reagieren. Dies begründet er damit, dass Hiob mit seiner Klage das Schweigen bricht und den Dialog anstößt. Demzufolge beginnt der erste Redegang bereits ab Kapitel 3 und endet mit Zophars Rede in Hi 11, der zweite Redegang wird wieder von Hiob angeführt (Hi 12) und endet mit Zophars zweiten Rede in Kapitel 20. Der dritte Redegang erstreckt sich Fohrer zufolge von Hi 21 bis Hi 28.

Allerdings lassen sich entgegen dieser Annahme direkte Bezüge von Hiob auf die vorangegangene Rede der Freunde finden: Hiob bezieht das „Schreckliche“ in 6,21 auf Eliphazs Vision in 4,12-21, ebenso antwortet er Zofar in 12,5-6 direkt auf seine abschließende Aussage in 11,20. Es gibt auch Verweise auf weit vorangegangene Aussagen, so folgt 9,3-4.15-24 zwar auf eine Rede Bildads, geht aber auf die Frage Eliphaz

²⁶ Zu den Abweichungen im dritten Redegang siehe unten.

in 4,17 zurück (vgl. Egelkraut 2017:662). Die Reden innerhalb des Dialogteils sind folglich stark ineinander verflochten. Damit zeigt sich, „dass der Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden weniger linear als vielmehr meditativ-kreisend und spiralförmig verläuft.“ (Witte 2021:133). Durch diesen dynamischen Gesprächsverlauf ist die Frage danach, wer wem antwortet, letztendlich hinfällig.

Im letzten Redegang weicht das oben aufgeführte Muster ab. Fohrer (1988:34–35) bezeichnet ihn als „gestört“ und stellt einige Auffälligkeiten fest: Das Ende von Hiobs Antwort in 23,17 passt inhaltlich nicht zu der Fortführung im nächsten Kapitel. Diese scheint auch nicht mit Hiobs bisherigen Aussagen übereinzustimmen. Fohrer geht daher davon aus, dass der Schluss der Hiobantwort in Hi 23 fehlt und durch Hi 24 ersetzt wurde. Die dritte Rede Bildads ist sehr kurz und wirkt seines Erachtens unvollständig. Die darauffolgende Antwort Hiobs, vor allem ab 26,5-14, passt nach Fohrer ebenfalls nicht als Antwort auf die Aussagen Bildads. Das Lied der Weisheit in Kapitel 28 lässt Hiob als einen „Liedersänger“ (Fohrer 1988:34) erscheinen, was dem sonstigen Bild von Hiob widerspräche. Des Weiteren fehlt die dritte Rede Zophars. Daher geht er in Übereinstimmung mit weiteren Auslegern²⁷ davon aus, dass der dritte Redegang „stark überarbeitet und in Unordnung geraten ist.“ (Fohrer 1988:35). Allerdings ist diese Schlussfolgerung aus den genannten Beobachtungen nicht zwingend. Ebach (2014a:XIII) schreibt speziell zu dem Dialogteil im Buch Hiob:

Ich [...] halte aber die jetzt vorliegende ‚Unordnung‘ nicht für das Resultat von Pannen des Überlieferungsvorganges des Textes, sondern möchte sie als Zeugnis des vom Autor dargestellten Scheitern des Dialoges interpretieren. Gerade in ihrer Redundanz, ihrer Widersprüchlichkeit, ja ihren am Ende kaum noch eindeutig unterscheidbaren Positionsbestimmungen sind die Reden [...] wirkliche Reden. EBACH 2014a:XIII

Der gesamte Dialog ist also spiralförmig mit drei Zyklen aufgebaut. Die Klage Hiobs in Hi 3 bietet dabei den Anstoß zur Diskussion, ist aber nicht direkt an die Freunde gerichtet und somit nicht Teil der drei Diskussionszyklen. Die ungeordnete Struktur im dritten Redegang zeigt auf, dass der Dialog mit den Freunden zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis geführt haben kann.

²⁷ so unter anderem auch Clines (2018:547–550), Strauß (2000:57–58) und Hesse (1992:147–150).

3.2.2 Inhalt und Argumentation der Freunde

Die Reden innerhalb des Dialogteils sind dem heutigen Leser schwer zugänglich. „Diese Dialoge zu lesen, muß man erst lernen.“ (von Rad 2013:219). Wie bereits festgestellt, kann in einer Rede ein inhaltlicher Bezug zu einer vorangegangenen Rede stattfinden, dies ist allerdings keineswegs zwingend.

Die Reden haben dabei meist ein wiederkehrendes Grundmuster (vgl. Witte 2021:133):

- I Der erste Vers benennt den jeweiligen Redner und ist aus der Sicht des Erzählers in Prosa verfasst.
- II Die Rede wird gewöhnlich mit einleitenden Worten eröffnet, die sich mit der 2. Person Singular direkt an Hiob richten.
- III Darauf folgt der Hauptteil, bei dem Hiobs Situation aufgrund der Weisheit des jeweiligen Sprechers gedeutet wird.
- IV Die Rede schließt mit einer Anwendung oder Mahnung an Hiob.

Dieses Grundmuster weicht vor allem gegen Ende des Dialogteil vermehrt ab.

Im Folgenden erfolgt ein eigenständig erstellter inhaltlicher Überblick über die Aussagen der Freunde. Die jeweilige Kernaussage des Textabschnitts wird mit einem einfachen Aussagesatz dargestellt. Der Überblick ist stark vereinfacht und keineswegs lückenlos, er dient lediglich zur groben Orientierung. Die für die Untersuchung relevanten Textstellen werden dann separat in Kapitel 5 betrachtet. Zur besseren Übersicht wird der einleitende Prosasatz des Erzählers nicht einzeln aufgeführt.

Überblick über die Reden der Freunde

Rede		Kernaussage
1. Rede	4,2-5	Hiob ist verzagt, weil das Unglück nun ihn trifft
Eliphaz	4,6-11	Gott vernichtet die Schuldigen
Hi 4-5	4,12-21	Nächtliche Vision: Kein Mensch ist vor Gott rein
	5,1-7	Den Unverständigen trifft ein böses Los
	5,8-16	Hymnus: Gott sorgt sich um die Unterdrückten
	5,17-22	Gott züchtigt den Menschen, um ihn zu retten
	5,23-27	Die Züchtigung Gottes wirkt sich positiv aus
1. Rede	8,2-4	Gott beugt nicht das Recht
Bildad	8,5-7	Hiob soll Gott suchen, um Heil zu erfahren
Hi 8	8,8-10	Das Wissen kommt von den Vätern
	8,11-19	Der Gottlose erfährt ein plötzliches Ende
	8,20-22	Gott verwirft nicht den Unschuldigen
1. Rede	11,2-4	Hiob spottet und hält sich für rein
Zophar	11,5-6	Gott soll zu Hiob reden, damit er sein Schuld erkennt
Hi 11	11,7-9	Gottes Größe und Weisheit sind für Hiob unermesslich
	11,10-12	Gott kennt die Schuld der Menschen und richtet sie
	11,13-19	Wenn Hiob Buße tut, wird er Segen erfahren
	11,20	Der Gottlose hat keine Zukunft
2. Rede	15,2-6	Hiob verursacht durch sein Reden nur noch mehr Schuld
Eliphaz	15,7-10	Hiob ist nicht weiser als seine Freunde
Hi 15	15,11-13	Hiob hat Gottes Trost geringgeachtet und ist übermütig
	15,14-16	Der Mensch kann nicht rein sein vor Gott
	15,17-19	Eliphaz hat Weisheit durch Offenbarung und Überlieferung
	15,20-35	Dem Gottlosen wird bald Unheil widerfahren
2. Rede	18,2-4	Hiob zerfleischt sich selbst in seinem Zorn
Bildad	18,5-21	Über den Gottlosen kommt Unglück und Verderben
Hi 18		
2. Rede	20,2-3	Hiobs Reden veranlasst Zophar zu antworten
Zophar	20,4-29	Das Glück des Gottlosen währt nur kurz, danach bricht das von Gott veranlasste Unglück über ihn herein
Hi 20		
3. Rede	22,2-5	Gott straft Hiob aufgrund seiner Schuld
Eliphaz	22,6-9	Hiob hat böse Taten verübt
Hi 22	22,10-11	Hiob ist in großer Not
	22,12-14	Hiob meint, Gott sei fern und könne deshalb nicht richten
	22,15-20	Die Frevler wurden einst als warnendes Beispiel gerichtet
	22,21-30	Wenn Hiob umkehrt, wird Gott ihn wiederherstellen
3. Rede	25,2-6	Vor Gottes Allmacht kann kein Mensch im Recht oder rein sein
Bildad		
Hi 25		

3.3 Überblick über die Reden Elihus

Die Reden Elihus erstrecken sich über sechs Kapitel (32-37), die das einzige Zeugnis über Elihu im gesamten Buch Hiob darstellen: „Außerhalb seiner Reden bleibt Elihu ein Änigma [...]“ (Wahl 1993:36). Zunächst wird die Einführung Elihus in Hi 32,1-6b näher betrachtet, da diese den neu auftretenden Elihu in den Fall Hiob einführen. Danach wird, wie schon bei den Reden der Freunde, die Struktur der Reden und ihre jeweiligen Inhalte erläutert. Hier wird in einem Fazit ersichtlich, welche Textabschnitte das Thema „Leid als Erziehungsmaßnahme“ beinhalten und damit im nächsten Kapitel genauer untersucht werden. Die genaue Textgrenze der einzelnen Perikopen wird dann erst in Kapitel 4 festgelegt.

3.3.1 Die Einführung Elihus durch den Erzähler in 32,1-6a

Die Person Elihu wird zunächst durch den Erzähler des Hiobbuches in einem kurzgehaltenen Prosatext (32,1-6a) eingeführt. Dies ist dahingehend auffällig, da diese einleitenden Verse die einzig längere Unterbrechung der poetischen Reden (3-42,6) darstellt. Der Erzähler erscheint seinerseits, wie schon im Prolog und später auch im Epilog, als allwissend, da er die inneren Beweggründe Elihus kennt (vgl. Bar-Efrat 2006:27). In 32,1 berichtet der Erzähler, dass die drei Freunde aufhörten Hiob zu antworten. Das Verb שָׁבַח ist einmalig im Hiobbuch und bezeichnet ein Unterlassen einer Handlung, um aus dem Ruhestand eine neue Bewegung zu eröffnen. Genau dies trifft auf die Situation nach Hiobs Treueeid in Hi 31 zu (Wahl 1993:39).

Die Begründung für das Verstummen der Freunde fällt dabei je nach Lesart unterschiedlich aus. Der masoretische Text liest in 32,1b als Grund $\text{כִּי הָיָה צַדִּיק בְּעֵינָיו}$ „weil er in seinen Augen gerecht war“, womit Hiob sich selbst als gerecht ansieht. Die Septuaginta liest mit der syrischen Überlieferung hingegen als Personalpronomen $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ bzw. וְיָהִם „ihren“, was bedeutet, dass die Freunde Hiob für gerecht halten.²⁸ Beide Lesarten geben einen Grund an, weshalb die Diskussion in 32,1 zum Erliegen kommt. Die Lesart der LXX könnte bereits eine positivere Darstellung von Hiob als gerechten Mann beinhalten, was sich auch mit der erweiterten Lesart der LXX in Hi 1,1 mit der Kennzeichnung von Hiob als $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ deckt (Witte 2021:497). Die masoretische Lesart

²⁸ Strauß (2000:242–243) ist der Ansicht, dass die Septuaginta den ursprünglichen Text bewahrte.

ist im Hinblick auf die literarische Gestaltung des Hiobbuches und Elihus Reaktion (vgl. 32,15) etwas plausibler, da die ausklingende Diskussion eher den Anschein erweckt, dass die Fronten verhärtet sind, als dass Hiob die Diskussion für sich gewinnen konnte.²⁹

In Vers 2 führt der Erzähler nun Elihu ein: Die erste Information, die er dem Leser gibt, ist, dass Elihus Zorn entbrannte. Unterbrochen wird der genaue Anlass für das Entbrennen des Zorns von einer Zuordnung Elihus in der Genealogie „Elihus, des Sohnes Barachels, des Busiters, von der Sippe Ram.“ (32,2a).³⁰ Der erwähnte Zorn Elihus wird nun vom Erzähler zweifach begründet: Der erste Grund seines Zorns ist, dass Hiob sich gegenüber Gott im Recht sah (32,2b). Als zweiter Grund führt der Erzähler in Vers 3 an, dass die Freunde keine Antwort mehr hatten und Hiob doch verurteilten.

An dieser Stelle ist nach der tiqqun sopherim³¹ nicht אִיּוֹב „Hiob“, sondern הָאֱלֹהִים „Gott“ das ursprüngliche Objekt. Damit würden die Freunde nach Elihus Auffassung zufolge Gott verurteilen. In der Septuaginta findet sich an dieser Stelle die Formulierung: καὶ ἔθεντο αὐτὸν εἶναι ἀσεβῆν (Rahlfs & Hanhart 2006:323). Zwar beinhalten die Reden der Freunde Hiobs keinen direkten Schuldspruch über Gott, allerdings impliziert Elihus Selbstverständnis, Gott ins Recht setzen zu wollen (36,3), genau diesen Vorwurf an die Freunde. Zudem fragt Elihu in 34,17 rhetorisch nach, ob ein Mensch Gott überhaupt schuldig sprechen kann. Dies deutet ebenfalls in die Richtung, dass Elihu aus seiner Perspektive die Freunde dahingehend schuldig spricht, genau diese Verurteilung vorgenommen zu haben, indem sie Hiob nicht mehr Antwort geben. Daher erscheint die Lesart mit הָאֱלֹהִים als Objekt „zuverlässig und sachlich zutreffend“ (Fohrer 1988:446) zu sein.³²

²⁹ Dem masoretischen Text folgen aus den genannten Gründen unter anderem auch Wahl (1993:38), Weiser (1974:216), Fohrer (1988:446), Pilger (2010:37), Clines (2018:683) und Hartley (1959:428).

³⁰ Elihu „Mein Gott ist er“ war ein geläufiger semitischer Name. Der Name des Vaters Barachel „Gott hat gesegnet“ wird im AT nur hier in 32,2.6 erwähnt. Bus erscheint in der Genealogie von Nahor (Gen 22,20-21) als Bruder von Uz, womit eine besondere Nähe zu Hiob angedeutet ist (Hi 1,1). Ram ist nur als Personennamen (Ru 4,19; 1Chr 2,9-10.25.27), nicht aber als Sippennamen im AT bekannt (Witte 2021:499–500). Wahl (1993:42) geht davon aus, dass es sich hierbei nicht um geografische oder ethnologische Informationen handelt, sondern die Autorität der Person unterstrichen werden soll. Er paraphrasiert: „Er ist [mein] Gott, der Sohn (dessen), den Gott gesegnet hat, der Busiter aus dem Geschlecht - Erhaben.“

³¹ Tiqqun sopherim ist eine rabbinische Schreibkorrektur zur Erhaltung der Ehre Gottes, die sich an mehreren Stellen im AT findet. Für die Textkritik kann diese Lesart als jung gelten, womit ihr zugleich wenig Gewicht zukommt. Zu absichtlichen Textänderungen siehe auch Würthwein (1963:100–102).

³² Dieser Lesart folgen unter anderem auch Pilger (2010:38) und Wahl (1993:38). Am masoretischen Text halten hingegen unter anderem Strauß (2000:243–244), Ebach (2014b:94), Weiser (1974:216) und Clines (2018:683) fest.

Doch bleibt festzuhalten, dass sich, unabhängig von der Lesart, Elihus Zorn gegen die Freunde richtet. Durch den Erzähler findet demnach eine klare Distanzierung vonseiten Elihus gegenüber den Freunden statt. Dies wird auch dadurch bekräftigt, dass in 32,1 die Freunde Hiob lediglich als **הַאֲנָשִׁים** „die Männer“ bezeichnet werden, im Vergleich zu **רֵעֵי אֵיּוֹב** „Freunde Hiobs“ in ihrer Einführung in Hi 2,11 (Wahl 1993:39). Elihu versteht sich somit nicht als eine Unterstützung der Freunde, sondern sieht sich in der geführten Diskussion als eine eigenständige dritte Partei (vgl. 32,21).

In Vers 4 wird erstmalig der Grund aufgeführt, weshalb sich Elihu bis hierher nicht in die Diskussion einmischte: „weil jene die Älteren an Jahren waren als er“. Diese Begründung führt Elihu zu Beginn seiner ersten Rede sehr weitläufig aus (vgl. 32,6b-12). Vers 5 bildet eine Parallele zu Vers 1-2a und rahmt damit die kurzgehaltene prosaische Einführung des Erzählers. Der Zorn bleibt dabei das Leitmotiv und findet innerhalb der fünf Verse gleich viermal Erwähnung. Vers 6a bildet die in Prosa gehaltene Einleitungsformel, wie sie auch schon im Dialogteil vorzufinden ist, lediglich um die genealogischen Attribute ergänzt.

3.3.2 Überblick über die Struktur der Reden Elihus

Die lange Rede Elihus wird im masoretischen Text durch vier prosaische Einleitungsformeln gegliedert, die in ihrer Formulierung nur geringfügige Abweichungen zulassen: „Und Elihu, der Sohn des Barachel, der Busiter, hob an und sagte“ (32,6a), „Und Elihu erhob [seine Stimme] und sagte“ (34,1; 35,1) „Und Elihu fuhr fort und sagte“ (36,1). Dadurch entstehen vier Reden Elihus, die sich in ihrem Umfang erheblich unterscheiden. Obwohl Elihu mehrfach seine Zuhörer anredet und auch zur Antwort auffordert, erfolgt keine Resonanz. „Auf diese Weise werden die Elihureden zum Monolog“ (Weiser 1974:219). Diese viergliedrige Grundstruktur der Elihureden ist von der Endgestalt des Textes vorgegeben und bietet damit die Basis für weitere Untersuchungen.³³

Die erste Rede wird von Wahl (1993:45.53) thematisch in zwei Teile gegliedert: „Die apologetische Selbstintroduktion“ (32,6-22) und „Die Rede vom sich äußernden Gott“

³³ Die formkritischen Überlegungen in Fohrers „Studien zum Buch Hiob“ (1983) führen ihn zu der Annahme, dass es ursprünglich nur drei Reden Elihus gab, die durch Umstellungen nicht mehr ohne weiteres ersichtlich sind. Er fasst dabei die dritte und die vierte Rede zusammen und leitet diese mit den abschließenden Versen der ersten Rede (33,31-33) ein (vgl. Fohrer 1983:102). Ähnlich vereint auch Hesse (1992:186) die dritte und vierte Rede, da er die Einleitung 36,1 für sekundär hält.

(33,1-33). Gestützt wird eine Zweigliederung der ersten Rede durch die Septuaginta, die einen weiteren Einleitungssatz in Prosa enthält: Ὑπολαβὼν δὲ Ἐλιουὺς λέγει (32,17) (Rahlfs & Hanhart 2006:324). Allerdings erfolgt die Teilung nach der Septuaginta nicht in 33,1, sondern bereits in 32,17. Wird allerdings nach dem thematischen Gedankengang gegliedert, erscheint eine Trennung in 32,6-33,7 und 33,8-33 sinnvoll, da Elihu auch in den ersten sieben Versen in Kapitel 33 seine ‚apologetische Selbstintroduktion‘ fortführt:

Der um Gehör werbende Stil, die Kennzeichnung der eigenen Worte als „Wissen“ (da‘at, 33,3, vgl. de‘a 32,6.10.17; 36,3) und der zu 32,22 parallele schöpfungstheologische Abschluss (33,7) sprechen aber dafür, 33,1–7 noch zum ersten Teil, d.h. zur großen Exposition zu zählen.
 WITTE 2021:508

Ab 33,8 findet der thematische Wechsel zu Gottes Erziehungsmaßnahmen statt. Die in 33,8-11 zitierten Äußerungen Hiobs bilden die Grundlage für Elihus theologische Erwiderungen, die er dann in 33,12-33 ausführt (vgl. 34,5-9; 35,2-4).

Auch die abschließende Rede (36-37) kann in zwei Teile aufgegliedert werden: 36,2-21 beschreibt Elihu das Schicksal der Gerechten und Gottlosen. Ab 36,22 findet ein thematischer Wechsel statt: Elihu spricht nun über Gottes Erhabenheit. Dies mündet in einen Hymnus, der mit meteorologischen Phänomenen untermalt ist und die Theophanie im Gewittersturm in 38,1 vorbereitet. Auch wenn sich die Sprache ab 36,27 ins Bildhafte wandelt, bleibt die damit beabsichtigte Aussage dieselbe wie in 36,22-26, denn in „den Wetterphänomenen manifestiert sich Gottes Macht und Erhabenheit“ (Pilger 2010:102), die zuvor in 36,22-26 Thema ist. Somit kann die letzte Rede ebenfalls in zwei Abschnitte gegliedert werden: 36,1-21 und 36,22-37,42.

1. Rede	32,6-33,33	48 Verse
	Teil I: 32;6-33,7	22 Verse
	Teil II: 33,8-33	26 Verse
2. Rede	34,2-37	36 Verse
3. Rede	35,2-16	15 Verse
4. Rede	36,2-37,24	56 Verse
	Teil I: 36,2-21	20 Verse
	Teil II: 36,22-37,24	36 Verse

Die vier Reden können als eine kompositionelle Entsprechung den vier vorangegangenen Rednern Hiob, Eliphaz, Bildad und Zophar zugeordnet werden (Witte 2021:491). Ebenso sieht Pilger (2010:206) eine Parallele zu den vier Gottesreden in 38,1-39,30; 40,1-2; 40,6-41,26 und 42,7b-8. Bei Pilgers Auffassung fallen aber die zweite und die vierte Gottesrede so kurz aus, dass sie kaum als Rede im Stil des Hiobbuches aufgefasst werden können. Es fehlen dabei die typischen Merkmale, wie unter 3.2.2 beschrieben. Den fünf Reden Elihus, welche die Septuaginta vorweist, können kompositionell den drei Redegängen (3-26), der ersten Abschlussrede Hiobs (27-28) und der zweiten Abschlussrede Hiob (29-31) zugeordnet werden (Witte 2021:495). So bleibt je nach Einteilung eine kompositionelle Entsprechung innerhalb des Hiobbuches erhalten, was die Einbettung der Elihureden in seinen literarischen Kontext verstärkt.

3.3.3 Inhalt und Argumentation Elihus

Die vier Reden Elihus beinhalten jeweils ein eigenständiges Profil und sind thematisch voneinander unterschieden, selbst wenn theologische Kerngedanken wiederkehrend auftreten und Argumente und Beispiele teilweise der Vorreden entnommen sind. In einem kurzen Abriss sind die Leitgedanken der vier Elihureden zur Orientierung festgehalten.

Die 1. Rede Elihus

Der erste Teil der ersten Rede (32,6b-33,7) umfasst insgesamt 22 Verse, die in vier Strophen eingeteilt werden können (vgl. Witte 2021:508). Dieser Teil beinhaltet die bereits genannte apologetische Selbstintroduktion Elihus und greift damit die Aussagen auf, die dem Leser auch schon durch die Einführung des Erzählers (32,1-6a) bekannt sind. In der ersten Strophe (6b-10) begründet Elihu zunächst sein bisheriges Schweigen in der Diskussion und daraufhin sein Recht zu reden. Hier finden sich einige Leitbegriffe des Buches Hiob: דָּעַת „Wissen, Kenntnis“, im AT nur bei Elihu in 32,6.10.17; 36,3 (vgl. Gesenius u.a. 2013:256), חָכְמָה „Weisheit“ (Gesenius u.a. 2013:350), דָּעַת hier im Hifil: „Einsicht verleihen“ (Gesenius u.a. 2013:141) und מִשְׁפָּט „Recht, Rechtssache, Gericht“ (Gesenius u.a. 2013:760-761). Die zweite Strophe (11-16) thematisiert die aktuelle Situation, in der die Diskussion mit den Freunden zum Erliegen gekommen ist und Elihu nun eingreift. Die dritte Strophe (17-22) beschreibt

Elihus inneren Drang zu reden und seinen Selbstanspruch unparteiisch zu sein. In dem abschließenden Vers 22b findet sich bereits der „Grundzug der Theologie aller Reden Elihus angedeutet, nämlich die Vorstellung von Gott als gerechter Schöpfer (vgl. 33,4; 35,10; 37,5)“ (Witte 2021:514). In der letzten Strophe (33,1-7) richtet Elihu sein Wort direkt an Hiob³⁴ und mahnt ihn zum Zuhören, verkündet seine Bevollmächtigung durch Gottes Geist und fordert Hiob zum Antworten auf.

Der gesamte erste Teil der ersten Rede Elihus dient dazu, sein Auftreten vor der Zuhörerschaft zu rechtfertigen und die Quelle seiner Erkenntnis zu proklamieren. Es klingen dabei schon die wichtigen Kernthemen an, die Elihu in seinen weiteren Reden entfaltet. Für die Thematik Erziehung durch Leiden finden sich in dieser Einführung allerdings keine klaren Aussagen, womit der erste Teil der ersten Rede Elihus für die weitere Untersuchung nicht näher in Betracht gezogen wird.

Der zweite Teil der ersten Rede (33,8-33) beinhaltet 26 Verse und kann thematisch in acht kurze Passagen eingeteilt werden.³⁵ Zunächst zitiert Elihu die Aussage Hiobs (8-11) zu dessen Unschuld und seine Vorwürfe gegen Gott. Hier liegt nur eine sinngemäße, aber keine wörtliche Entsprechung der Aussagen Hiobs vor (vgl. 9,21; 10,7; 13,18; 16,17 und 7,20; 13,24.27; 19,11; 30,21). Diese Zitate bilden die Grundlage für Elihus Zurechtweisung an Hiob. Elihu nennt seine These, nämlich dass Gott größer ist als der Mensch und Gott zu den Menschen redet (12-14). Die Beschreibung des göttlichen Redens bildet nun den thematischen Kern der ersten Rede Elihus und wird zunächst zweifach ausgeführt: Gott spricht Warnungen durch Träume aus, um den Menschen von seinem Fehlverhalten abzubringen (15-18) und er züchtigt den Menschen auch durch Schmerzen auf seinem Lager (19-22). Nun tritt ein מַלְאָכִי „Bote, Gesandter“³⁶ auf, der für den Menschen einsteht und die Erlösung für ihn erbittet (23-24). Es folgt eine körperliche Erneuerung des Menschen und die Wiederherstellung seiner Gottesbeziehung. Der befreite Mensch wird daraufhin Buße tun und Gott loben (25-

³⁴ In dem Artikel „Hey, you! Listen up - Elihu's Use of Job's Name and its Implications for Translation“ ist der Gebrauch von Hiobs Name in den Reden Elihus analysiert. Foster kommt in seiner Analyse zu Schluss, dass Elihu den Name Hiobs nicht freundlich, sondern grob und offensiv verwendet (Foster 2016:465–467).

³⁵ So auch Witte (2021:515–524) und Lauber (2013:202), mit jeweils kleiner Abweichung in der Abgrenzung. Die Einteilung von 33,8-33 fallen bei Auslegern auffällig unterschiedlich aus. Dies liegt mitunter an der Vieldeutigkeit einiger Textpassagen, besonders in 33,23-30 (vgl. Witte 2021:518). In fünf Strophen hingegen, wenn auch mit unterschiedlicher Abgrenzung, teilen Wahl (1993:53–54), Strauß (2000:246–247) und Fohrer (1988:452–453). Fohrer sieht allerdings die Verse 31-33 nicht als Teil der ersten Rede Elihus und macht damit nur vier Strophen aus.

³⁶ An dieser Stelle (Hi 33,23) wird von Gesenius u.a. (2013:679) vorgeschlagen: „religiöser Bote Gottes, Engel“.

28). Die Verse 29-30 bilden einen Rahmen und zugleich die Zusammenfassung zum thematischen Kern des zweiten Teils der ersten Rede (33,29 vgl. 33,14 und 33,30 vgl. 33,18.22.25-28). Abschließend folgt ein Aufruf an Hiob Elihu zuzuhören und, sofern er Worte hat, ihm auch zu antworten (31-33 vgl. 33,1-7).

Im zweiten Teil der ersten Rede kommt der Gedanke einer Erziehung des Menschen durch gottgewirktes Leiden zum Ausdruck.³⁷ Hierfür sind vor allem die Verse 14-30 zentral, die das mehrfache Reden Gottes durch Träume, durch Schmerzen und das Eintreten des Engels zur Wiederherstellung des Menschen in den Blickpunkt nehmen. Daher ist dieser Abschnitt (33,14-30) in Kapitel 4 näher in Betracht gezogen.

Die 2. Rede Elihus

Elihus zweite Rede (34,2-37) umfasst 36 Verse. Sie kann in fünf Strophen geteilt werden.³⁸ Der Gedankengang dieser Rede ist nicht leicht auszumachen, da sich vor allem im Hauptteil (10-30) verschiedene Nebengedanken einmischen und Elihu immer wieder „abzuschweifen“ droht (Hesse 1992:183). Die erste Strophe teilt sich in zwei Abschnitte: Den Auftakt bildet eine Anrede, die sich erstmalig mit den Adressaten „ihr Weisen“ und „ihr Kundigen“ an eine Gruppe von Personen richtet (2-4). Darauf zitiert Elihu zweimal Hiob (5-6.9), teilweise wörtlich (vgl. 9,21a; 13,18b; 27,2a) und teilweise sinngemäß.³⁹ Damit legt er, wie schon in der ersten Rede, die Grundlage für seine Erwiderung. Er weist dabei Hiobs Äußerungen scharf zurück.

Die zweite bis vierte Strophe beinhaltet den theologischen Kern der zweiten Rede Elihus. Es geht ihm hierbei um die Verteidigung der Gerechtigkeit und Freiheit Gottes. In der zweiten Strophe (10-15) stellt Elihu seine „eigene[n] Axiome“ (Wahl 1993:73) den Aussagen Hiob entgegen, indem er klarstellt, dass Gott in Gerechtigkeit und Macht handelt. In der dritten Strophe (16-22) folgt nun eine Beschreibung des Handelns Gottes, das gerecht, mächtig und ohne Ansehen der Person erfolgt. Die vierte Strophe (23-30) befasst sich mit dem Gericht Gottes über die Menschen, wobei die Themen aus

³⁷ Zu diesem Ergebnis kommen unter anderem auch Hesse (1992:181), Witte (2021:517), Pilger (2010:62) und Fohrer (1988:461).

³⁸ Zu dieser Einteilung siehe auch Wahl (1993:73), Clines (2018:764–766) und Pilger (2010:74–75), die allerdings die vierte Strophe von 26 bis 32(!) eingrenzt. Alternativ teilt Witte (2021:530–531) in drei große Themenblöcke, wobei der mittlere Teil (10-30) in vier etwa gleichlange Teile gegliedert ist.

³⁹ Witte (2021:536) sieht in 34,9 eine Verbindung zu Eliphass Worten (15,3; 22,2.21), womit das Zitat eine „doppelte Stoßrichtung“ bekommt: Gegen Eliphass und gegen Hiob. Nach Elihu muss also geprüft werden, „ob und inwiefern menschliches Wohlverhalten gegenüber Gott einen Nutzen bringt“.

der dritten Strophe immer wieder aufgegriffen werden. Die letzte Strophe schließlich (31-37) teilt sich wieder in zwei Abschnitte: Im ersten Abschnitt (31-33) formuliert Elihu ein „fiktive[s] Sündenbekenntnis“ (Witte 2021:531) und eine Aufforderung an Hiob, ein angemessenes Verhalten gegenüber Gott zu wählen.⁴⁰ Im zweiten Abschnitt (34-37) folgt abschließend eine erneute Anrede an die Versammlung aus 2-4, die Elihu dieses Mal als aber als „verständige Männer“ bezeichnet. Er schließt mit einer scharfen Verurteilung der Reden Hiobs und seiner fortwährenden Uneinsichtigkeit, mit welcher er sich Elihu zufolge nur noch mehr Schuld auflädt.

Mit Gott als Subjekt findet sich in 34,26 das Verb קָפַס , was mit „schlagen, klatschen“, im Sinne von „züchtigen“ (vgl. Gesenius u.a. 2013:898) wiedergegeben werden kann. Hier findet sich in der vierten Strophe ein Hinweis auf Gottes erzieherisches Handeln an den Menschen, welches auch schon in der dritten Strophe thematisiert wird (vgl. 34,20.22). Wie oben festgestellt, findet ohnehin ein enger inhaltlicher Bezug der beiden Strophen statt. Für die Frage nach Gottes Erziehung durch Leiden ist daher die dritte und vierte Strophe in Kapitel 4 analysiert.

Die 3. Rede Elihus

Mit lediglich 15 Versen ist die dritte Rede Elihus (35,2-16) seine kürzeste. Zunächst fällt auf, dass zu Beginn seiner Rede sowohl eine Einführung (vgl. 32,6-10) als auch ein Aufruf zum Hören (vgl. 34,2-4; 36,2-4) fehlt, was seine anderen Reden kennzeichnet.⁴¹ Elihu eröffnet seine Rede mit einem zweifachen Zitat Hiobs (2-4). Mit dem ersten sinngemäßen Zitat (2b) wiederholt Elihu die Unschuldsbeteuerung Hiobs (vgl. 6,29; 9,20-21). Das zweite Zitat „Was hilft es mir, dass ich nicht sündige?“ findet sich nicht wörtlich in den Aussagen Hiobs, sinngemäß kann aber ein Bezug zu 9,21-22 geschlossen werden: Dort spricht Hiob den Zusammenhang seiner Frömmigkeit und seinem Leiden an (Witte 2021:552).

Wie schon in den Reden zuvor, weist auch hier Elihu die Aussagen Hiobs deutlich zurück. Der Hauptteil lässt sich dabei in drei Strophen gliedern.⁴² Durch die Zitate

⁴⁰ Die Textstelle 34,33 ist in ihrem Kontext nicht ganz klar zu verstehen. Die genannte Interpretation folgt dabei dem Verständnis von Witte (2021:545), der durch die Wiederaufnahme von בָּחַר ein Rückbezug zu 34,4 ausmacht und deshalb auch inhaltlich verbindet.

⁴¹ Diese Beobachtung veranlasst Fohrer (1988:446), die Verse 33,31-33 als Einleitung zur dritten Rede Elihus aufzufassen, so dass sie denselben literarischen Aufbau wie die anderen Reden hat.

⁴² So auch Witte (2021:550), allerdings mit geringer Variation in der Einteilung: 5-8; 9-12; 13-16.

bereits angeklungen, thematisiert Elihu den Nutzen menschlicher Gerechtigkeit gegenüber Gott. In der ersten Strophe (5-8) beginnt er mit der Aufforderung an Hiob, zum Himmel und den Wolken zu blicken. Dies soll ihm die Distanz zwischen Gott und dem Menschen verdeutlichen. Diese räumliche Distanz wendet Elihu nun auf die Beziehungsebene zwischen Mensch und Gott an und macht deutlich, dass weder Sünde noch gute Taten Gott zu beeinflussen vermögen, aber sehr wohl Auswirkungen auf die Mitmenschen haben. In der zweiten Strophe (9-13) nimmt Elihu den gedanklichen Faden bei den negativen Auswirkungen von Menschentaten auf und verbindet diesen mit der bereits in 34,17-28 angeklungenen Gewalt der Herrscher. Unter dieser leiden die Menschen, die aber Elihu zufolge nicht mit einem Fragen nach Gott reagieren. Das Schreien und Klagen der Unterdrückten beeinflusst Gott ebenso wenig wie die guten bzw. bösen Taten (Hesse 1992:186). Die einzig angemessene Reaktion auf Gottes vermeintliche Untätigkeit schildert Elihu in der letzte Strophe (14-15), nämlich das Warten auf Gott. Es folgt, wie in der Rede zuvor (34,35-37), ein abschließender Tadel Hiobs (16), weil er durch seine Ungeduld viele unnütze Worte macht.

In seiner dritten Rede thematisiert Elihu Gottes Transzendenz und das unangebrachte und angemessene Verhalten des Menschen vor Gott. Auch wenn der Gedanke einer Erziehung Gottes durch Leiden gelegentlich im Hintergrund steht (vgl. Witte 2021:556), wird dieser nicht explizit ausgesprochen. Daher wird die dritte Rede Elihus für diese Thematik nicht weiter untersucht.

Die 4. Rede Elihus

Wie oben bereits ausgeführt, lässt sich die vierte Rede Elihus in zwei Teile gliedern. Der erste Teil (36,2-21) wird mit einer Exposition eröffnet (2-4), die in ähnlicher Weise schon in 34,2-4 formuliert wurde. Elihu beansprucht dabei über besonderes Wissen zu verfügen und nennt Gott *בְּעֵלַי* „meinen Schöpfer“ (Gesenius u.a. 2013:1067), was seine schöpfungstheologische Denkrichtung hervorhebt. Darauf folgen fünf kurze Strophen:⁴³ In der ersten Strophe (5-7) thematisiert Elihu Gottes gerechtes Handeln an den Frevlern, denen er ihr Leben entzieht, und an den Elenden, denen er dagegen Recht verschafft. Die beiden darauffolgenden Strophen 8-10 und 11-15 wenden nun den Grundsatz aus der ersten Strophe auf die Thematik des Leidens an

⁴³ In ähnlicher Weise gliedern auch Witte (2021:572) und Wahl (1993:102–103), mit einer geringen Abweichung in der Einteilung: 5-7; 8-11(!), 12-15; 16-17; 18-21.

und sind inhaltlich eng verknüpft. Zunächst wird Gottes Vorgehen zur מוֹסֵר „Züchtigung, Zurechtweisung“ (Gesenius u.a. 2013:644) aufgezeigt, das dann in zwei mögliche Reaktionen des Menschen mündet: Die Annahme und damit verbunden Wiederherstellung oder die Ablehnung und der daraus resultierende Untergang. In der vierten (16-17) und fünften Strophe (18-21) folgt nun die Anwendung auf Hiob. Er soll sich Elihu zufolge vor Unrecht und Zorn hüten.

Im zweiten Teil der abschließenden Rede (36,22-37,42) legt Elihu zunächst in bildhafter Sprache ausführlich Gottes Erhabenheit, Souveränität und Macht anhand meteorologischer Phänomene dar (36,22–37,13). Dieser Hymnus bildet zugleich die Hinführung Hiobs zur bevorstehenden Theophanie in 38,1. Mit seinen letzten Worten (37,14-24) wendet sich Elihu erneut direkt an Hiob, mahnt ihn zum Hören und Achtgeben auf Gottes Wundertaten. Zuletzt führt Elihu Hiob noch einmal Gottes Unerreichbarkeit und Macht vor Augen. Mit dem einleitenden, prosaischen Satz in 38,1 und dem Wechsel des Subjekts finden die Elihureden ein eindeutiges Ende.

Im ersten Abschnitt kommt Elihu erneut auf den Gedanken einer göttlichen Erziehung durch Leiden zu sprechen.⁴⁴ Der Grundsatz der ersten Strophe (5-7) sowie die weiteren Ausführungen in der 2. und 3. Strophe (8-15), bezogen auf das Leid, sind daher näher in Betracht gezogen. Im letzten Abschnitt wird Elihus Verständnis vom erhabenen und unerreichbaren Schöpfergott in bildhafter Sprache ausgeführt. Diese Ausführungen weisen zwar auf Elihus theologisches Fundament hin, geben aber im Hinblick auf Gottes Erziehung durch Leiden keine weitere Auskunft.

⁴⁴ Zu diesem Ergebnis kommen unter anderem auch Pilger (2010:235) und Hesse (1992:188). Fohrer (1988:477) und Lauber (2013:256) sprechen in ähnlicher Weise von „Warnungen“ Gottes, die ebenfalls zukunftsgerichtet wirken.

4 Textanalyse der Perikopen mit Thema „Erziehung durch Leid“

Die im vorangegangenen Kapitel 3.3.3 herausgearbeiteten drei Textpassagen innerhalb der Elihureden (33,14-30; 34,17-30 und 36,5-15) mit dem Thema „Erziehung durch Leiden“ sind in diesem Kapitel mithilfe der Arbeitsschritte von literaturwissenschaftlichen Methoden (unter 2.2 beschrieben) auf ihren Inhalt analysiert. Die gewonnenen Ergebnisse bilden die Vergleichsgröße zu den Aussagen der Freunde Hiobs in Kapitel 5. Jeder dieser drei Texte hat ein eigenständiges Profil und setzt für sich seine Schwerpunkte, zusammen ergeben sie aber ein Gesamtbild von Elihus Vorstellung der göttlichen Erziehung durch Leiden.

4.1 Gott redet zu den Menschen 33,14-30

Die erste Perikope findet sich in dem zweiten Teil der ersten Rede Elihus und beinhaltet insgesamt 17 Verse. Nach Elihus ausführlichen Selbsteinführung ist es sein erster Ansatz, Hiobs Leid theologisch zu deuten.

4.1.1 Abgrenzung des Textes

Nachdem Elihu mehrfach Hiob zitiert (33,8-11), erfolgt eine Erwiderung Elihus in 12a, die Hiob mit צְדָקָתְךָ (Endung: 2.m.sg.) und אֲעֲנֶנְךָ (Suffix: 2.m.sg.) direkt anspricht. Nach seiner These „Gott ist größer als der Mensch“ in 12b erfolgt erneut eine direkte Anrede Hiobs mit רִיבוֹתָ (Endung: 2.m.sg.) in 13a als Frage, die in der zweiten Vershälfte mit dem einleitenden כִּי weitergeführt wird. In den Versen 14-30 spricht Elihu nicht mehr direkt zu Hiob. Der einzige Imperativ in 33,24 פְּדֵעֲהוּ , der sich an die zweite Person wendet, wird von einem Engel gesprochen und ist aufgrund des Inhalts unmöglich an Hiob gerichtet. Stattdessen verwendet Elihu von 14-30 die allgemeingehaltene Formulierungen אֲנָשִׁים „Menschen“ (33,15.16.26.27), אָדָם „Mensch“ (33,17.23) und בָּרָךְ

„Mann“ (33,29) sowie die dritte Person.⁴⁵ In Vers 31 findet sich dann wieder mit הַקָּשָׁב ein Imperativ sowie eine direkte Anrede Hiobs mit seinem Namen. Das Auslassen des direkten Adressaten bzw. der allgemein gehaltene Teil in 14-30 gibt damit eine mögliche Abgrenzung des Textes vor.

In Vers 29 greift Elihu zudem den in Vers 14 verwendeten Zahlenspruch auf und modifiziert diesen leicht, womit ein literarischer Rahmen erzeugt wird. In Vers 30 wird letztmalig die תַּבַּיִת („Grube“) benannt, die mehrfach in den Versen zuvor erwähnt wurde (33,18.22.24.28) und damit ein Leitmotiv darstellt. Elihu wiederholt hier noch einmal das Ziel des göttlichen Eingreifens „summarisch“ (Witte 2021:523), so dass die Verse 29-30 einen erkennbaren Abschluss bilden. Die allgemein gehaltene Formulierung in 14-30, der literarische Rahmen (14 und 29) sowie die Zusammenfassung (30) legen eine Abgrenzung von 33,14-30 als eine Texteinheit nahe.

4.1.2 Textkritik

Die Reden Elihus beinhalten, verglichen mit den anderen Teilen des Buches Hiob, eine auffällig große Vielfalt an Textvarianten, was die Rekonstruktion des wahrscheinlichen Ursprungstextes erheblich erschwert (Wahl 1993:30). In Kapitel 33 übersetzte die LXX in ihrer ältesten rekonstruierbaren Fassung lediglich die Verse 1-7.8b-19a.20a.21-27.30.31a (Pilger 2010:40). Die aktuelle wissenschaftliche Fassung der LXX beinhaltet hingegen den Umfang des hebräischen Textes, mit manchen Abweichungen (vgl. Rahlfs & Hanhart 2006:524–527). Grundsätzlich wird aber dem hebräischen Text der BHS gefolgt, sofern dieser übersetzbar und verständlich ist.

In **Vers 16a** ist nach dem MT das Objekt zum Verb „öffnen“ das אָזְן „Ohr“, wohingegen die LXX νοῦς „Verstand“ liest. Witte (2021:504) führt dies auf einen vermeintlichen Schreibfehler von οὖς „Ohr“ zurück. Das Ohr als Wahrnehmungsorgan übernatürlicher Offenbarung findet drei weitere Belege im Buch Hiob (vgl. 4,12; 36,10.15), so dass die Lesart des MTs vorzuziehen ist.

In **Vers 16b** ist textkritisch herausfordernd, da sich für Verb und Objekt verschiedene Varianten finden, die auf semantischer Ebene voneinander abhängig sind (Clines 2018:695). Im MT der BHS lautet der Teilvers $\text{וּבְמַסְרָם יִהְיֶהֱם}$. Die LXX liest als Verb

⁴⁵ Andere sehen die in 14-30 allgemein gehaltenen Formulierungen „speziell auf Hiob gemünzt“, so Weiser (1974:223) und auch Lauber (2013:61).

ἐξεφύβησεν „er schreckt auf“ und führt damit הַתָּה auf הַתָּה „erschrecken“ berichtend zurück (Wahl 1993:58). Mit dem Aufschrecken wird inhaltlich ein Kontrast zum vorangegangenen Vers 15 gezeichnet, der vom „tiefen Schlaf“ spricht.⁴⁶ Derselbe Kontrast findet sich im Buch Hiob auch in 4,12-14 und 7,14, was für die Lesart der LXX spricht und daher gegenüber dem MT vorzuziehen ist. Pilger (2010:41–42) hält am Konsonantenbestand des MT fest, schlägt nur eine Änderung der Vokalisation des Objekts vor: Da die מסר „Fesseln“ des MTs nicht zum Kontext einer Vision bzw. Traumes passen, geht sie aufgrund der Vulgata und mittelalterlichen Handschriften von מסרה bzw. מוסרה „Züchtigung, Zurechtweisung, Warnung, gute Erziehung“ (Gesenius u.a. 2013:644–645) aus, was im Text demselben Konsonanten ובמסרם entspricht.⁴⁷ Diese leichte Anpassung in der Vokalisation bleibt dem überlieferten Konsonantenbestand treu und passt in den Kontext der Erziehung (vgl. 33,19; in Hi auch noch in 5,17; 12,18; 36,10). Sie scheint sinnvoll und gut begründet, so dass für das Objekt dieser Lesart gefolgt wird.

In der LXX findet sich in **Vers 23** eine deutliche Abweichung zum MT. Es werden über den Textbestand des MTs hinaus χίλιοι ἄγγελοι θανατηφόροι „tausend totbringende Engel“ genannt, die den Mann nicht zu verwunden vermögen. Ein Mittlerengel מְלַאֲכֵי, wie ihn der MT aufführt, bleibt hingegen ganz aus. Die Hinwendung zu Gott ist durch die Einsicht τῆ καρδία „im Herzen“ dem Menschen allein überlassen. Diese Abweichung lässt sich dahingehend erklären, dass in der LXX alle Stellen des MTs mit Engelwesen negativ gewertet werden. So wurde vermutlich auch hier einerseits die positive Hinwendung des Engels ausgelassen und einer Interaktion zwischen Gott und Menschen zugeschrieben, andererseits auch eine Bedrohung durch totbringende Engel etabliert. Die negative Sichtweise auf Engel könnte dabei auf den Widersacher zurückgeführt sein, der in Hi 1-2 Teil der himmlischen Versammlung ist (Pilger 2010:150–151). Da hier in der LXX nachvollziehbar ein theologisch beabsichtigter Eingriff in den ursprünglichen Text auszumachen ist, wird am Textbestand des MTs festgehalten.

Eine Änderung der Vokalisation wird in **Vers 27** bei יִשָּׁר „er herrscht“ zu יִשָּׂר „er singt (Loblieder)“ von der BHS vorgeschlagen und unter Auslegern weitestgehend

⁴⁶ Der LXX mit ἐξεφύβησεν folgen unter anderem Fohrer (1988:454), Witte (2021:504), Clines (2018:695) und Wahl (1993:59).

⁴⁷ Dieser Vokalisation des Konsonantenbestandes folgt auch Strauß (2000:246–248).

angenommen.⁴⁸ Da diese Änderung im Gegensatz zum ursprünglichen Vokalbestand eine sinnvolle Aussage ergibt, während der Text der BHS äußerst schwierig zu verstehen wäre, wird ihr gefolgt.

In **Vers 28** gibt die BHS zu נַפְשִׁי „meine Seele“ im Apparat als Qere נַפְשׁוֹ „seine Seele“ an, ebenso wird in der zweiten Vershälfte eine Änderung von חַיִּי „mein Leben“ zu חַיִּתוֹ „sein Leben“ vorgeschlagen. Das Qere hat zur Folge, dass Vers 28 nicht mehr als wörtliche Rede des Menschen aus dem vorangegangenen Vers 27b gilt, sondern nun wie in 33,18.20-22.30 mit Endungen der 3.m.sg. zur beschreibende Feststellung Elihus wird. Da Vers 28 aber als wörtliche Rede des Menschen vorzüglich in den Kontext passt, kann weiterhin am Konsonantenbestand des MTs festgehalten werden.⁴⁹

4.1.3 Übersetzung Hi 33,14-30

- 14** Denn einmal spricht Gott
und zweimal, [doch] man⁵⁰ beachtet es nicht.
- 15** Im Traum, [in] Vision einer Nacht, wenn Tiefschlaf auf Menschen fällt,
in Schlummer auf [ihrem] Lager,
- 16** dann öffnet er [das] Ohr der Menschen
und durch Zurechtweisungen⁵¹ erschreckt er sie,
- 17** um abzubringen [den] Menschen [von seinen] Handlungen
und den Stolz vom Mann bedeckt er.
- 18** Er hält zurück seine Seele von [der] Grube

⁴⁸ So Fohrer (1988:453), Weiser (1974:220), Clines (2018:703), Pilger (2010:44) und Strauß (2000:250). Die von Witte (2021:507) vorgeschlagene Ableitung von שָׁרָר „bekennen“ ist hierbei nicht nötig.

⁴⁹ Die LXX liest in 28 ebenso ψυχῆν μου „meine Seele“ und ζώῃ μου „mein Leben“. Gegen das Qere entscheiden sich aus genannten Gründen unter anderem auch Pilger (2010:45), Witte (2021:507), Fohrer (1988:455), Wahl (1993:64), Clines (2018:704) und Strauß (2000:250).

⁵⁰ Da Gott in 14b nicht das gemeinte Subjekt sein kann, muss unpersönlich übersetzt werden, so auch Pilger (2010:41).

⁵¹ Für מוֹקֵר gibt Gesenius an: 1. Züchtigung, Strafe 2. Zurechtweisung, Warnung, Rüge, Zucht 3. Zucht, gute Erziehung, Bildung (Gesenius u.a. 2013:644–645).

- und sein Leben vom Hinübergehen durch eine Waffe.⁵²
- 19** Und er wird gezüchtigt mit Schmerzen auf seinem Lager
und das Streiten seiner Knochen [ist] dauerhaft.
- 20** Und sein Leben wird sich ekeln vor Nahrung
und seine Seele [vor] Liebesspeise.
- 21** Es schwindet dahin sein Fleisch weg vom Anblick
und kahl werden seine Knochen, nicht zu sehen.
- 22** Und es nähert sich zur Grube seine Seele
und sein Leben zu den Tötenden.⁵³
- 23** Wenn es für ihn einen Engel⁵⁴ gibt, einen Fürsprecher, einer aus Tausend,
um bekannt zu geben dem Menschen seine Aufrichtigkeit⁵⁵
- 24** Und er erbarmt sich und er sagt: Kaufe ihn los⁵⁶ vom Hinuntergehen [in die]
Grube, ich habe ein Lösegeld gefunden.
- 25** Frisch wird sein Fleisch sein vor Jugendlichkeit,
er kehrt zurück zu den Tagen seiner Jugendkraft.
- 26** Er wird beten zu Gott und er wird Wohlgefallen haben an ihm und er wird se-
hen sein Angesicht in Jubel
und er wird dem Menschen seine Gerechtigkeit zurückgeben.
- 27** Er singt vor Menschen und er sagt: Ich habe gesündigt und Recht⁵⁷ habe ich
verkehrt und er behandelte mich nicht entsprechend.
- 28** Er erlöste meine Seele vom Hinübergehen in [die] Grube
und mein Leben wird Licht sehen.
- 29** Siehe, alles dieses wird Gott tun

⁵² Die Übersetzung von $\pi\lambda\psi$ bleibt unsicher. Gesenius u.a. (2013:1362) gibt als Bedeutung „eine in der Hand getragene Waffe, Wurfspieß“, „Geschoss“ oder „Schösslinge, Ranken“ an. Ähnlich übersetzte auch LXX mit $\epsilon\nu\ \pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\mu\omicron$ (Rahlf's & Hanhart 2006:325). Wahl (1993:59) hingegen schlägt „Unterweltfluss“ vor, abgeleitet von $\pi\lambda\psi$, so auch Witte (2021:505) und Pilger (2010:41). Da die Vokalisierung im Kontext Sinn ergibt und der synonyme Parallelismus zur ersten Vershälfte erhalten bleibt, kann der Vokalisierung des MTs gefolgt werden.

⁵³ wörtlich, denkbar wäre auch „Todesengeln, -dämonen“ (Gesenius u.a. 2013:651) als Kontrast zu Vers 23.

⁵⁴ Oder profan: „Bote, Gesandter“ (Gesenius u.a. 2013:679).

⁵⁵ Oder „Geradheit, Redlichkeit“, hier in 33,23 schlägt Gesenius „Pflicht“ vor (2013:513).

⁵⁶ Oder „erlöse ihn“ (Gesenius u.a. 2013:1037).

⁵⁷ Oder „gerade, eben, redlich“ (Gesenius u.a. 2013:512).

zweimal, dreimal mit einem Mann,
30 um seine Seele zurückzuführen aus [der] Grube,
damit er erleuchtet werde von Licht der Lebenden.

4.1.4 Strukturanalyse

Die Eröffnung der Perikope in Vers 14 bildet ein gestaffelter Zahlenspruch, der auf Gottes Reden hinweist. Der Zahlenspruch wird in Vers 29 erneut aufgegriffen und weitergeführt. Die Wiederaufnahme des Subjekts לָאֵל aus 14 in 29 deutet ebenso eine Zusammenfassung und Abschluss der Perikope an. Vers 29 und 30 können wiederum als eine Aussageinheit betrachtet werden, da der infinite Anschluss in Vers 30 einen unmittelbaren Zusammenhang zum vorangegangenen Vers herstellt (Wahl 1993:69). Dadurch entsteht ein literarischer Rahmen, der dem gesamten Zwischenteil die Thematik des Redens Gottes zuweist.

Auf die Eröffnung folgen nun als Argumentation die „Offenbarungsmedien Gottes“ (Pilger 2010:61). Hier nennt Elihu Träume und nächtliche Visionen (15-18) sowie Schmerzen (19-22). Dass die beiden Abschnitte thematisch verknüpft sind, wird durch die örtliche Angabe מִן־הַמַּחֲנֶה „auf dem Lager“ des Adressaten in 15 und 19 ersichtlich. Somit stehen die beiden Abschnitte parallel und gelten als Ausführung zu der in Vers 14 geäußerten Behauptung, dass Gott spricht.⁵⁸

Mit der Erwähnung des מַלְאָךְ „Engel“ in 23 wird nun ein neuer Akteur eingeführt, der sich aktiv in die Handlung einmischt und im anschließenden Vers 24b eine wörtliche Rede hält. Diese Einführung markiert einen weiteren Unterabschnitt, der sich inhaltlich als eine Fortführung aus den beiden vorangegangenen Abschnitten einordnen lässt.⁵⁹ Dies wird auch durch die Wiederaufnahme des Leitworts תַּבְשִׁי „Grube“ aus beiden vorherigen Abschnitten (18 und 19.22) ersichtlich, wovon der Engel zu bewahren versucht. Der Intervention des Engels folgt abschließend die Buße und

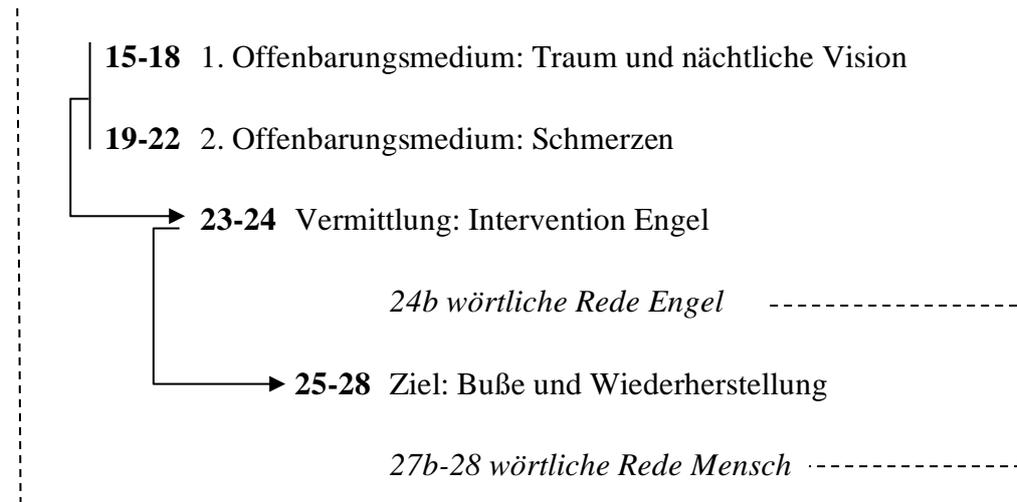
⁵⁸ So auch Pilger (2010:61), Ebach (2014b:102), Witte (2021:516–517) und Gradl (2001:283). Strauß (2000:287) sieht hingegen in 19-22 kein zweites Offenbarungsmedium, sondern eine „weiterführende Konkretion solcher [wie in 15-19] Offenbarungsmöglichkeit.“ Ähnlich auch Wahl (1993:206), der eine dreifache Entfaltung des Themas ausmacht.

⁵⁹ Entgegen Peters (2020:314), der in 23-24 „Gottes dritte Art zu reden“ sieht. Allerdings kann das Eintreten des Engels nicht in gleicherweise neben den beiden anderen Arten von Gottes Reden stehen, da es grammatisch an die vorherigen Schmerzen 19-22 als Bedingung angeknüpft. Trotzdem spielt der Engel in der Vermittlung zwischen dem leidenden Menschen und Gott eine wichtige Rolle und kann daher als „Mittel zur Erziehung“ aufgefasst werden, siehe Auswertung unter 4.1.6.

Wiederherstellung des Menschen (25-28). Diese teilt sich, wie schon die vorangegangene Strophe, in zwei Unterabschnitten, einmal beschreibend 25-27a und einmal in wörtlicher Rede 27b-28. Die wörtliche Rede des Menschen findet eine literarische Entsprechung in der wörtlichen Rede des Engels.

Textschaubild

14 Literarischer Rahmen: Gott spricht



29-30 Literarischer Rahmen: Gott handelt

4.1.5 Textanalyse

Der Text 33,14-30 befasst sich ausführlich mit dem Reden Gottes zum Menschen. „Die Beschreibung und Auslegung dieser göttlichen Redensweise bildet den thematischen Kern der ersten Elihurede.“ (Witte 2021:516).

Vers 14: Mit einem begründenden ׃ eröffnet Elihu seine thematische Entfaltung. Er verweist damit auf den im vorangehenden Vers aus seiner Sicht formulierten Vorwurf von Hiob, dass Gott dem Menschen nicht antwortet.⁶⁰ Gott spricht nach Elihu also sehr wohl zum Menschen und dies auch noch in vielfacher Weise. Der Zahlenspruch „einmal, zweimal“ (vgl. 5,19) verweist einerseits auf das wiederholende Reden Gottes (Fohrer 1988:458) und andererseits auf die verschiedenen Arten seines Redens (Witte 2021:516), die dann in den beiden folgenden Teilen 15-18 und 19-22 ausgeführt

⁶⁰ Die Personalendung 3.m.sg. ist auf den Menschen in 12b bezogen (Pilger 2010:41). Damit wird ein allgemeines Problem formuliert, das dann auch mit der allgemein gehaltenen Ausführung 14-30 eine entsprechende Antwort erhält.

werden. Das Problem liegt Elihu zufolge nicht an dem Ausbleiben des Redens Gottes, sondern an der Hörfähigkeit des Menschen, der nicht auf die Reden achtet. Die unpersonliche Formulierung in 14b, die in den folgenden Versen 15-30 beibehalten wird, verweist auf eine allgemeine Gültigkeit des von Elihu dargelegten Sachverhalts.

Vers 15: In den folgenden Versen 15-18 folgt das erste Offenbarungsmedium Gottes. Es handelt sich dabei, wie beim zweiten Offenbarungsmedium, zunächst um „nicht-verbale Antworten Gottes“ (Ebach 2014b:101), was in Bezug auf das Verb **דבר** im vorangegangenen Vers überrascht. Die Beschreibung in Vers 15 beschränkt sich zunächst auf das Medium, die Zeit und den Ort der Offenbarung. Als Medium wird **בְּחֵלוֹם** „Im Traum, in Vision einer Nacht“ genannt. Beide Begrifflichkeiten werden dabei gleichbedeutend gebraucht, wie die Beziehung zum Schlafzustand aufzeigt (Fohrer 1988:458). Zugleich wird auch die zeitliche Angabe durch **לַיְלָה** und **תַּרְדֵּמָה** ersichtlich, womit es sich nicht um eine Vision am Tag, sondern nur um Träume in der Nacht handeln kann. Als Ort wird **מִשְׁכָּב** „Lager“ genannt, was auch in Vers 19 wieder aufgegriffen wird. Sowohl das Medium also auch die Zeit und der Ort deuten bereits ein passives Verhalten des Menschen an. Es ist Elihu zufolge also nicht der Mensch, der auf aktives Nachfragen das Reden Gottes empfängt, sondern Gott, der zu seiner Zeit und auf seine Weise zu den Menschen spricht.

Vers 16: Das einleitende **אָז** „da, dann“ weist hier eine zukunftsgerichtete Bedeutung auf (vgl. Gesenius u.a. 2013:29) und zeigt damit an, dass der in Vers 15 beschriebene Zustand die Voraussetzung für ein solches Reden Gottes ist. Das Subjekt **אֵל** „Gott“ muss aus Vers 14 aufgegriffen werden. Durch den Halbvers 16a **אֵל יִגְלֶה אָזְנוֹ אֲנָשִׁים** „er [Gott] öffnet das Ohr der Menschen“ wird einerseits das bereits angedeutete passive Verhalten des Menschen wie auch andererseits das aktive Handeln Gottes verdeutlicht. Die Formulierung **אֵזְנוֹ יִגְלֶה** „das Ohr öffnen“ findet sich noch zweimal in der vierten Rede Elihus (36,10.15) und zielt auf einen Wortempfang hin, das hier im Kontext einer Vision etwas überrascht (Pilger 2010:143). Dies lässt sich dahingehend verstehen, dass das Reden Gottes weder akustisch noch visuell für den Menschen zu vernehmen ist, sondern als ein inneres Wahrnehmen im Adressaten auszumachen ist. Die zweite Vershälfte 16b ist textkritisch umstritten.⁶¹ Die für die Übersetzung der Arbeit entschiedene Lesart mit dem von der LXX überlieferten **ἐξεφύθησεν** „er schreckt auf“ nimmt 16b noch einmal kontrastierend Bezug zum tiefen Schlaf aus Vers 15. Es handelt sich also

⁶¹ Siehe Diskussion unter 4.1.2.

dabei nicht um Traumoffenbarung, sondern Angst- und Alpträume bzw. Schreckensvisionen (Ebach 2014b:102). Die מִסְרָם kann zunächst allgemein als Warnung oder Zurechtweisung aufgefasst werden, lässt aber schon ein zukunftsgerichtetes Erziehen durchblicken (vgl. Gesenius u.a. 2013:644–645).

Vers 17: Mit dem Infinitiv constructus לְהָבִיר „um abzubringen“ in 17a wird eine Abhängigkeit zu Vers 16 hergestellt und das Ziel des göttlichen Eingreifens thematisiert. Der Vers weist ein chiasmatisches Muster auf:

a: um abzubringen
 b: Mensch
 c: Handlungen
 c': Stolz
 b': Mann
 a': er bedeckt.

Das Fehlverhalten des Menschen steht dabei im Mittelpunkt, nämlich seine Handlungen und sein Stolz. Es gilt den Menschen von seinen äußeren Handlungen wie auch seiner innere Haltung abzuwenden. „Bei diesem Argument geht es also um die Prävention oder Bestrafung einer Fehlhaltung, nicht erst einer Fehlhandlung.“ (Kaiser & Mathys 2010:121). Mit dem beabsichtigten Abbringen ist demnach auch ein präventives Eingreifen Gottes eingeschlossen. In dem hier genannten Stolz kann ein Bezug zu Hiobs Behauptung seiner Schuldlosigkeit gesehen werden, wie sie Elihu in 33,9 von Hiob zitiert (Gradl 2001:285).

Vers 18: Der Gedanke einer göttlichen Bewahrung vor dem unheilvollen Weg des Menschen wird in Vers 18 weitergeführt. Der synonyme Parallelismus besagt in beiden Vershälften dasselbe: Gott bewahrt den Menschen vor dem Tod. Dabei wird erstmalig die שְׁחַת „Grube“ erwähnt, was in den Versen 22.24.28.29 wieder aufgegriffen wird und damit ein Leitwort des gesamten Abschnitts darstellt. Es geht bei Gottes Reden um nicht weniger als die Bewahrung vor der Grube, die metaphorisch den Tod versinnbildlicht (vgl. Fohrer 1988:458).⁶² Die zweite Vershälfte drückt denselben Gedanken des Hinübergehens mittels der שֵׁלַח „Waffe“ aus, worin Fohrer eine Anspielung auf die „Flugbahn [von Gottes] tödlichen Geschosse[n]“ aus 6,4 sieht (Fohrer 1988:458), so auch in 36,12. Erstmals finden auch hier die beiden Begriffe נַפְשׁ „Seele“ und חַיָּה „Leben“ Erwähnung, die als Paar nochmals in 20.22.28.30 auftreten

⁶² Dagegen weitet Strauß (2000:286) die Bedeutung שְׁחַת auf alles von Unheil bis zum Grab aus. Die Erwähnung der שְׁחַת in 17,14 legt aufgrund des Kontextes aber eine Begrenzung auf das Grab bzw. den Tod nahe.

und damit ebenfalls ein Leitmotiv der Perikope bilden. Die Begriffe werden dabei synonym verwendet⁶³ und bilden den Gegenstand, worum es in der Bewahrung Gottes geht, nämlich um die Existenz des Menschen.

Vers 19: Das zweite Offenbarungsmedium wird mit der Konjunktion ׀ eingeleitet, die ebenso mit „auch“ übersetzt werden kann (Gesenius u.a. 2013:288–289), womit eine Trennung zum vorherigen Medium angedeutet wird.⁶⁴ Als Subjekt muss das לָא aus Vers 14 mitgedacht werden. Das Verb ׀ והיכה „und er wird gezüchtigt“ im Hofal deutet erneut ein passives Verhalten des Menschen an (Pilger 2010:147). Es wird derselbe Ort מִשְׁכָּב „Lager“ genannt wie in Vers 15. Der Ort des Schlummers wird nun zum Ort der Züchtigung. Es handelt sich hierbei um ein „stärkeres Mittel als der warnende Traum, den der Sünder überhören kann“ (Fohrer 1988:458). Diese Züchtigung entfaltet sich klimaktisch in den weiteren Versen 19b-22 und beschreibt bildhaft den zunehmend schlechter werdenden Zustand des betroffenen Menschen. Im ersten Halbvers 19b wird zunächst der dauerhafte Streit seiner Knochen benannt, der die anhaltenden inneren Schmerzen versinnbildlicht.

Vers 20-22: Die folgenden drei Verse steigern in kunstvoller Poesie die Not des von der Züchtigung betroffenen Menschen. Er beginnt die Speise zu verabscheuen (20), wodurch sein Fleisch zurückgeht (21), so dass er sich schließlich dem Tod nähert (22). Der Begriff נַפְשׁוֹ „Seele“ findet sich in 20b und 22a, das חַיָּה „Leben“ in 20a und 22b, in Vers 22 findet sich zudem ein Chiasmus:

- a: „Und es nähert sich zur Grube“
- b: „seine Seele“
- b' „und sein Leben“
- a' „zu den Tötenden“

Mit diesen Stilmitteln wird einmal mehr die existenzielle Not des Betroffenen hervorgehoben. Es geht bei der Züchtigung um nicht weniger als sein Leben. Die in Vers 22b erwähnten מְהַרְתִּים „Tötenden“ bleiben in ihrer Wesensbestimmung nicht eindeutig auszumachen.⁶⁵ Es scheint sich aber um ein Gegenstück zu dem in Vers 23 eingeführten

⁶³ Zu näheren Bestimmung der beiden Begrifflichkeiten sei auf Wolff „Anthropologie des Alten Testaments“ (2018) verwiesen. Die נַפְשׁוֹ als Leben siehe Wolff (2018:45–51).

⁶⁴ Witte übersetzt mit „oder“ (2021:517), in ähnlicher Weise die revidierte Elberfelder mit „auch“.

⁶⁵ Gesenius u.a. (2013:651) schlägt neben der wörtlichen Übersetzung „Tötenden“ auch „Todesengel, Todesdämonen“ vor. Fohrer (1988:459) geht davon aus, dass es sich hierbei um Todesengel handelt. Sie agieren nicht im Gegensatz zu Gott, sondern sind, wie der Satan in 1,6, Gott untertan und mit „bestimmten Aufgabe betraut.“ In ähnlicher Weise übersetzt Gradl (2001:286) mit „Todesboten“. Pilger (2010:62) hingegen spricht allgemein von „diejenigen Personen, die den Tod verursachen.“

מְלָאָךְ „Bote, Gesandter“ zu handeln. Auch wenn ihr genaues Wesen kaum zu bestimmen ist, bleibt ihre Funktion, das Leben eines Menschen zu beenden, offensichtlich.

Vers 23: Die nun folgenden Verse 23-25 gehören zu den „textlich, literargeschichtlich und motivisch umstrittensten Stücken im Hiobbuch“ (Witte 2021:518). Die Herausforderung besteht im Verständnis des מְלָאָךְ und des יֵשׁׁר in Vers 23, sowie das כִּפָּר in Vers 24. Textlich bietet die LXX eine starke Abweichung zum MT.⁶⁶ Auf grammatischer Ebene bereitet das Konditionalgefüge in Vers 23 und die Bestimmung des Subjekts in Vers 24 Schwierigkeiten.

Das Konditionalgefüge in 23-24 wird mit ׀ in der Protasis eingeleitet und gibt damit die Bedingung für die Apodosis an, es besteht ein realer Konditionalfall (vgl. Sieben-thal & Lettinga 2016:404). Die Apodosis ist in Vers 24 auszumachen, was mit einem apodotischen ׀ eingeleitet wird. Damit ergibt sich eine Abhängigkeit des zweiten Satz-teils (24) zu dem ersten (23).

Elihu führt in seiner Darstellung einen neuen Akteur ein: מְלָאָךְ מְלִיץ אֶתְּךָ מִגִּי-אֱלֹהִים. Dieser tritt angesichts des in 19b-22 beschriebenen Leidens für den Menschen ein. Dabei ist sein Auftreten nicht zwingend der Fall, sondern bleibt durch die konditionale Einlei-tung אִם-יִשׁׁר „wenn es gibt“ lediglich eine Eventualität.⁶⁷ Der מְלָאָךְ selbst nimmt dabei die Funktion als Fürsprecher ein und steht, wie aus Vers 24 ersichtlich wird, in direkter Verbindung zu Gott. Dies lässt ihn als ein höheres Wesen klassifizieren, das daher allgemein als ein Engel aufgefasst werden kann.⁶⁸ Die Formulierung „einer von Tau-send“ weist darauf hin, dass hier nicht ein bestimmter Engel mit einem besonderen Amt gemeint ist, sondern dass er einer von vielen ist. Hier steht die Funktion des En-gels im Blickpunkt, nicht der Engel an sich. Der genannte Engel übt in seine Stellung zwischen Gott und dem Menschen eine zweifache Mittlerfunktion aus: Er belehrt den Menschen (23b) und hält Fürbitte vor Gott (24b) (Fohrer 1988:459). Der Engel

⁶⁶ Siehe unter 4.1.2 Textkritik zu Vers 23.

⁶⁷ Das mögliche Ausbleiben des Engels deutet darauf hin, dass es sich nicht um einen persönlichen Schutzengel handeln kann (Horst 1968:256).

⁶⁸ Andersen (2015:85) hingegen geht in seinem Artikel „The Elihu speeches – Their Place and Sense in the Book of Job“ davon aus, dass in 33,23 nicht ein Engel, sondern „a common yet unusual man who preaches the true word of God [...]“ gemeint ist. Er nimmt an, dass Elihu sich selbst in dieser vermittelnden Rolle sieht, auch wenn er dies nicht explizit in seiner Rede äußert. Diese Annahme rückt die ganze Textstelle in ein völlig anderes Licht. Gegen diese Auffassung spricht aber einerseits, dass der מְלָאָךְ in direkter Kommunikation mit Gott steht, was für einen Menschen ungewöhnlich ist (vgl. Elihus Ausführungen in 35,2-7.13-14). Andererseits ist der מְלָאָךְ aus Vers 23 das Gegenstück zu den מְמַתִּים „Tötenden“ aus Vers 22, welche zwar nicht mit Sicherheit, aber dennoch wahrscheinlich höhere Wesen darstellen (vgl. Übersetzungen oben).

interpretiert dabei nicht die in 15-18 genannten Träume und nächtlichen Visionen, sondern er deutet „die Sprache Gottes im Leid“ (Weiser 1974:223).

Die erste Mittlerfunktion des Engels besteht, wie bereits festgestellt, in der Belehrung des Menschen (23b). Dabei teilt er dem Menschen seine יָשָׁר mit. Das Standardwörterbuch schlägt in Hi 33,23 als Übersetzung „Pflicht“ (Gesenius u.a. 2013:513) vor, womit eine Aufgabe an den Menschen herangetragen wird. Diese Pflicht könnte in seiner Umkehr bestehen.⁶⁹ Das verwandte Adjektiv יָשָׁר findet sich jedoch im Prolog in Hi 1,1.8; 2,3 zur positiven Charakterisierung Hiobs durch den Erzähler und durch Gott. Elihu spricht von der יִשְׁרָ לְבַי „Aufrichtigkeit meines Herzens“ (33,3). Auch der vom Leid befreite Mensch sagt über sich selbst, dass er יָשָׁר verdreht habe (33,27). Diese Belegstellen im Buch Hiob legen auch in Vers 23 für יָשָׁר einen „göttlichen Willen gemäßen Lebenswandel“ (Fohrer 1988:459) nahe. Dass der gezüchtigte Mensch eine gottgefällige Aufrichtigkeit nötig hat, wird an seinen Handlungen und seinem Stolz in Vers 17 ersichtlich.⁷⁰

Vers 24: Als Subjekt für וַיִּחַנְנוּ „und er erbarmt sich über ihn“ sind zwei Möglichkeiten zu diskutieren. Bei der ersten Möglichkeit wird der Engel als Subjekt aus Vers 23 beibehalten. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, einen Subjektwechsel vorzunehmen und אֱלֹהִים „Gott“ aus Vers 14 wieder aufzunehmen. Für die erste Möglichkeit spricht, dass für gewöhnlich das Subjekt aus dem vorangegangenen Vers aufgenommen wird. Die darauffolgende wörtliche Rede richtet sich dann an Gott, was auch mit der Rückführung der Rettung auf Gott in Vers 29 übereinstimmt.⁷¹ Für die zweite Möglichkeit spricht, dass das Verb הִנֵּן im Alten Testament zumeist Gott als Subjekt hat (vgl. Gesenius u.a. 2013:373) und an keiner anderen Stelle auf einen Engel bezogen wird. Demnach spricht Gott zum Engel und bittet ihn um die Befreiung des gezüchtigten Menschen.⁷² Die Verwendung von הִנֵּן könnte allerdings auch als eine spezielle Beziehung zwischen den beiden Akteuren aufgefasst werden: „Die Verwendung des Gottesprädikats mit dem Engel als Subjekt zeigt an, dass das Handeln des Engels eindeutig Gott untergeordnet ist.“ (Pilger 2010:155). Die Grammatik und der erweiterte Kontext lassen den Engel als Subjekt etwas wahrscheinlicher wirken. Witte (2021:521)

⁶⁹ Siehe hierzu die Diskussion zu לָכֵן in Vers 24.

⁷⁰ Ebenso kann mit der Erwähnung der יָשָׁר auch ein Bezug zu dem von Elihu zitierten Unschuldsbeteuerungen Hiobs in 33,9-11 gesehen werden (Pilger 2010:154).

⁷¹ Der Subjektaufnahme aus Vers 23 folgen unter anderem Strauß (2000:289), Pilger (2010:62) und Fohrer (1988:460).

⁷² Dem Subjektwechsel folgen unter anderem auch Weiser (1974:223), Witte (2021:520) und Kaiser & Mathys (2010:121).

mutmaßt diesbezüglich, dass das Subjekt absichtlich ausgelassen ist, „um die Interaktion zwischen dem Engel und Gott als ein innergöttliches Geschehen zu kennzeichnen, das sich letztlich dem menschlichen Verstehen entzieht.“ Unabhängig davon bleibt festzuhalten, dass der entscheidende Vorgang zur Errettung des Menschen zwischen Gott und dem Engel erfolgt.

In 24b wird als Mittel zur Befreiung vor der Grube und dem damit verbundenen Tod ein כֶּפֶר „Lösegeld“ gefunden. Die Kombination mit מצא „finden“ ist einmalig im Alten Testament (Pilger 2010:159), was die Interpretation erschwert. Es lassen sich zwei erwägenswerte Lösungsansätze ausmachen:⁷³ Das כֶּפֶר kann als „[...] die Bußfertigkeit des Sünders in Sündenerkenntnis und Reue als Wirkung der Mittlertätigkeit des Engels [...]“ (Weiser 1974:224) aufgefasst werden. Die Umkehr des Menschen nach der Interaktion des Engels ist demzufolge der Beweggrund, ihm gegenüber gnädig zu sein und ihn zu befreien. Das Lösegeld wird damit zu einer Vorwegnahme dessen, was der Mensch in 26a tut und in 27b über sich selbst aussagt.⁷⁴ Eine andere Möglichkeit besteht darin, das כֶּפֶר als die Fürsprache des Engels aufzufassen. Diese Fürsprache findet in 42,8-10 durch das Eintreten Hiobs für seine Freunde vor Gott eine Parallele.⁷⁵ Ob das Eintreten eines Fürsprechers oder der Inhalt der Fürsprache das Lösegeld darstellt, bleibt hierbei nicht eindeutig auszumachen (Witte 2021:521). Wird das Lösegeld als Fürsprache angenommen, dann findet die Umkehr in 26a nicht vor, sondern erst nach der Errettung des gezüchtigten Menschen statt. Dies würde eine chronologische Schilderung der Geschehnisse von 23-28 beibehalten und ist im Hinblick auf die Parallele zu 42,8-10 die etwas wahrscheinlichere Auffassung.⁷⁶

Vers 25: Auch wenn die Annahme des Lösegeldes nicht explizit geschildert wird, so ist sie doch durch die in Vers 25 folgende Wiederherstellung impliziert. Es findet eine Umkehrung des in 20-22 beschriebenen Verschmachten des Gezüchtigten statt. Sein בֶּשָׂר „Fleisch“, in Vers 21 am Schwinden bis auf die Knochen, wird nun frisch sein. In einem synthetischen Parallelismus wird die Erneuerung des Leibes (25a) durch die

⁷³ Ein dritter Ansatz besteht darin, das כֶּפֶר als einen himmlischen Gnadenschatz zu verstehen, der durch gute Taten aufgefüllt wird und auch anderen Menschen zugutekommen kann. Demnach ist nicht die Erziehung im Leiden, sondern Gottes unerwartetes Eingreifen zur Rettung des Menschen das eigentliche Thema der Textstelle. Diese Auffassung überzeugt aber wenig im Hinblick auf eine intertextuelle Betrachtung von כֶּפֶר und dem unmittelbaren Kontext, in welchem dem Menschen seine Aufrichtigkeit mitgeteilt und seine Gerechtigkeit zurückgegeben wird (Pilger 2010:160).

⁷⁴ כֶּפֶר als Umkehr siehe Gradl (2001:287), Fohrer (1988:460) und Lauber (2013:210).

⁷⁵ Weitere alttestamentliche Parallelen mit כֶּפֶר als Fürsprache siehe Pilger (2010:157–161).

⁷⁶ כֶּפֶר als Fürsprache siehe Witte (2021:521) und Pilger (2010:161). In ähnlicher Auffassung paraphrasiert Clines (2018:738) die Worte des Engels „Deliver him; there is no good reason for him to die.“

Erneuerung der Kraft (25b) ergänzt und wirkt damit ganzheitlich am Körper. Die passive Form des Verbs **רָטַפְּשׁ** „kräftig, frisch sein“ (Gesenius u.a. 2013:1239) zeigt wie in Vers 19 an, dass nicht der Mensch, sondern Gott die Erneuerung wirkt (Pilger 2010:147). Die Wiederherstellung wird dabei hyperbolisch beschrieben und ist nicht als „Jungbrunnen“ aufzufassen (Strauß 2000:290).

Vers 26: Als Subjekt kann im Hinblick auf Vers 27 der Mensch und nicht der Engel gelten (Witte 2021:522).⁷⁷ Der befreite Mensch wendet sich nun mit **עָתָר** „beten, bitten“ an Gott und führt damit seine Wiederherstellung auf ein göttliches Eingreifen zurück. Es ist „Gottes treue[] Hilfe und Zuwendung, die die Gottesbeziehung des Menschen wieder zurechtrückt.“ (Pilger 2010:64). Der Auffassung des Lösegeldes als Fürsprache des Engels folgend bildet das Gebet nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Bewahrung vor dem bevorstehenden Tod. Die körperliche Wiederherstellung in Vers 25 wird nun in Vers 26 durch die Wiederherstellung der Gottesbeziehung weitergeführt. Der Ausdruck **וַיִּרְאֵהוּ אִתּוֹ** „er wird sein Angesicht sehen“ in 26a dient dabei als „Bild für die lebendige Gottesgemeinschaft“ (Fohrer 1988:461), das mit **תְּרוּצָה** „Jubel, Jauchzen“ nochmal positiv verstärkt wird. In 26b wird zudem durch die Rückgabe **צְדָקָתוֹ** „seiner Gerechtigkeit“ die in Vers 17 gestörte Gott-Mensch Beziehung wiederhergestellt.

Vers 27-28: Die bereits geschilderten Geschehnisse in Vers 26 sind in 27-28 nochmal aus der Perspektive des durch Leid gezüchtigen und wiederhergestellten Mensch ergänzt. Er wird zum Zeugen des Wirkens Gottes an ihm vor den Menschen (27a). Das angestimmte Lied in wörtlicher Rede weist dabei zwei Elemente auf: Die Erkenntnis der Sünde (27b) und die Rettung durch Gott in der Not (28). Verglichen mit der Beschreibung in 26 fällt auf, dass hier die Sündenerkenntnis ergänzt, aber die Anrufung Gottes (26a) ausgelassen ist. So ergibt sich durch die gesamte Betrachtung der Verse 26-28 eine vollständige, wenngleich nicht chronologisch auszumachende Abfolge von Sündenerkenntnis, Anrufung Gottes und Rettung.⁷⁸ In Vers 28 wird mit einem antithetischen Parallelismus die **צֶלַת** „Grube“ und der damit assoziierte Tod dem **אוֹר** „Licht“, welches das Leben symbolisiert (vgl. 3,16), entgegengestellt. Dadurch wird einmal mehr die existenzielle Not und die unentbehrliche Errettung hervorgehoben. Die

⁷⁷ Dagegen sieht Pilger (2010:63–64) in Vers 26 weiterhin den Engel als Fürsprecher, der erneut vor Gott für den Menschen bittet. Damit wird aber der Subjektwechsel nur um einen Halbvers verschoben, da die Zurückgabe der Gerechtigkeit auch Pilger zufolge nur von Gott an den Menschen erfolgen kann.

⁷⁸ Vgl. die Elemente eines Dankliedes in den Psalmen, die nur noch um eine „Ankündigung des Dankopfers“ ergänzt sind (Fohrer 1988:460–461).

Rettung wird, wie schon in 26a, auf Gott und nicht den Engel zurückgeführt (Witte 2021:523).

Vers 29: Nach den Ausführungen in 15-28 spannt Elihu noch einmal den Bogen zum Anfang in Vers 14. Das einleitende הן „siehe“ lenkt die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer besonders auf das nun folgende Resümee. Das Prädikat דבר „reden“ aus Vers 14 wandelt sich nun in פעל „tun“ Gottes. Damit wird das gesamte „Befreiungsgeschehen“ allein Gott zugeschrieben (Pilger 2010:61). Mit der Wiederaufnahme und quantitativen Steigerung des Zahlenspruchs aus Vers 14 wird die Plausibilität der Argumentation im Zwischenteil unterstrichen (Lauber 2013:212). Zudem deutet der abschließende Zahlenspruch an, dass kein „endgültiger Zustand“ erreicht ist. Gott ist stets darauf bedacht, dass der Mensch erneut umkehrt und damit seinem Tod entgeht (Fohrer 1988:461).

Vers 30: Mit dem infiniten Verb להשיב „um zurückzuführen“ wird auf grammatischer Ebene eine Weiterführung von Vers 29 vorgenommen und inhaltlich auf das Ziel des Tun Gottes hingewiesen. Die Rettung Gottes wird in zweifacher Weise ausgeführt: Einerseits negativ in einer Vermeidung, dass die Seele nicht in die Grube und den damit verbundenen Tod geht. Andererseits positiv, dass der betroffene Mensch לאור „erleuchtet wird von Licht der Lebenden.“ Mit der figura etymologica wird eine besondere Betonung auf die Fülle des Lebens des wiederhergestellten Menschen gelegt. Der gesamte Ausdruck „meint sowohl das Leben in der Gemeinschaft der Lebenden, [...], als auch das Leben im Angesicht Gottes, das heißt in der ungestörten Kommunikation mit Gott [...]“ (Witte 2021:523). Durch das Eingreifen Gottes entgeht der Mensch seinem Tod und findet eine Wiederherstellung seiner Beziehung zu seinen Mitmenschen und zu Gott. Damit wird abschließend der vom Menschen selbst in Vers 28 formulierte Gedanke aufgegriffen und in seinem positiven Aspekt weitergeführt.

4.1.6 Auswertung

Im zweiten Teil der ersten Rede Elihus (33,8-33) ist das Kernthema das göttliche Reden zu den Menschen. Es ereignet sich am Menschen gleich mehrfach und in verschiedener Weise (14.29). Hört der Mensch das göttliche Reden nicht, so liegt dies nicht an dessen Ausbleiben, sondern an der Hörfähigkeit des Menschen. Für den Grund, die

Mittel und die positive Auswirkung der Erziehung lassen sich in den weiteren Ausführungen einige Aussagen finden.

Den **Grund der Erziehung** nennt Elihu in 33,17-18.30: Gott will den Menschen von seinem Stolz und seinen Handlungen abbringen (17). Die Erziehung zielt damit einerseits auf das äußere Tun, aber andererseits auch auf die innere Haltung des Menschen. Das Sündenbekenntnis des Menschen in 27b weist darauf hin, dass er die Sünden bereits ausgeführt hat. Damit bekommt die Erziehung die Funktion, den Menschen von seinen jetzigen sündhaften Verhalten abzuwenden. Dass Gott den Menschen nicht in die Grube fahren lässt, wie es seiner Schuld entsprechen würde, bezeugt, dass Gott dem Menschen trotz seiner Sünden gnädig ist (18.30).

Darüber hinaus weist das Abbringen der inneren Haltung auf einen präventiven Charakter der Erziehung hin. Bevorstehende Sünden und eine mögliche Abwendung von Gott durch den eigenen Stolz sollen durch das Eingreifen vermieden werden. Gottes erzieherisches Reden dient damit dem Erhalt des Menschen und einer intakten Beziehung zwischen Gott und Mensch.

Als **Mittel der Erziehung** sind zunächst die beiden Offenbarungsmedien Gottes auszumachen: 1. Träume und Visionen (15-18) 2. Schmerzen bzw. Leiden (19-22).

1. Der Lesart der LXX folgend sind die Träume und nächtlichen Visionen bereits mit Furcht und Schrecken und dem damit einhergehenden Leiden verbunden, was sie in die Nähe des zweiten Offenbarungsmediums rückt. Das Reden Gottes geschieht dabei nicht visuell, sondern kann als innerer Prozess im Menschen verstanden werden. Der Mensch bleibt dabei passiv, was sein körperlicher Zustand und der Ort in Vers 15 sowie die Verbform in 16a anzeigt.

2. Werden Albträume in 15-18 angenommen, lesen sich die Schmerzen in 19-22 wie eine Steigerung zu diesen. „Elihu versteht Leid als eine gesteigerte Form des göttlichen Eingreifens, die über die in Träumen vermittelte Offenbarung hinausgeht.“ (Wahl 1993:61). Auch hier bleibt der Mensch passiv. Die Leiden erfolgen dabei nicht schlagartig, sondern weisen einen langwierigen Prozess auf (20-22), welcher den Menschen an den Rand des Todes drängt.

Das Auftreten des Engels (23-24) bildet eine mögliche Fortführung der Erziehung durch Leiden und bleibt textlich schwierig zu interpretieren. Zum einen belehrt er den Menschen darüber, was gottgefällig ist. Zum anderen tritt er für ihn vor Gott ein. Als

Lösegeld kann die Fürsprache des Engels und nicht die Umkehr des Menschen angenommen werden, womit der Rettung keine Umkehr des Menschen vorausgehen muss. Worin die Fürsprache genau besteht, muss dabei offenbleiben. Die Rettung selbst wird wiederum auf Gott zurückgeführt in 26a,28.30, was eine enge Verbindung zwischen Gott und dem Engel andeutet und das entscheidende Rettungsgeschehen in den Himmel verortet. Damit fungiert der Engel als ein Mittler zwischen Gott und dem Menschen und stellt für die erfolgreiche Erziehung des Menschen ein maßgebliches Medium dar. Der Erfolg seines Eintretens wird durch die Wiederherstellung des Menschen (25), seine Hinwendung zu Gott (26a) und sein Sündenbekenntnis (27) ersichtlich.

Als **positive Auswirkung der Erziehung** nennt Elihu eine zweifache Wiederherstellung: Es findet einerseits eine ganzheitlich-körperliche Erneuerung des Menschen statt (25), die ihn zugleich vor dem drohenden Tod durch das anhaltende Verschmachten (20-22) bewahrt. Diese existenzielle Bewahrung des Menschen geht aus den Leitwörtern חַבֵּט „Grube“ sowie שֵׁפֶט „Seele“ und חַיִּים „Leben“ hervor und wird gleich mehrmals (18.28.30a) thematisiert. Dies legt eine besondere Betonung auf die Errettung vor dem Tod. Das in 30b formulierte „erleuchtet werden vom Licht der Lebenden“ verweist darüber hinaus auf ein Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen, was auf eine Bereicherung des gezüchtigten Menschen hindeutet.

Andererseits findet durch die Erziehung auch eine Wiederherstellung der Gottesbeziehung statt. Der Mensch wendet sich zu Gott, der sich ihm gegenüber als gnädig erweist und ihn „sein Angesicht sehen“ lässt, womit er wieder in eine intakte Beziehung zu Gott gestellt wird. Auch die von Gott zurückerstattete Gerechtigkeit in Vers 26b weist auf eine solche Wiederherstellung hin. Das Sündenbekenntnis in Vers 27 rückt den Menschen zudem wieder in das richtige Verhältnis zu Gott. Der abschließende Vers 30b lässt ebenfalls ein harmonisches Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen anklingen.

4.2 Gottes richtende Handeln 34,17-30

Die zweite Perikope (34,17-30) findet sich in der zweiten Rede Elihus und beinhaltet insgesamt 14 Verse. Elihu beschreibt darin das richtende Handeln Gottes, das gerecht, mächtig und ohne Ansehen der Person erfolgt.

4.2.1 Abgrenzung des Textes

Nach einer einleitenden Aufforderung an die Weisen zu hören (2-4) zitiert Elihu einige Aussagen Hiobs, die er zugleich scharf zurückweist (5-9). Nach einem Aufruf zum Hören (10a; vgl. 16) folgt, wie schon in seiner ersten Rede, die für diese Rede bestimmende These (10b-15). Hier nennt Elihu das gerechte Handeln Gottes, der dem Menschen entsprechend seinem Tun vergilt (11-12).⁷⁹ Des Weiteren stellt er Gottes Macht als Schöpfer und Erhalter der Schöpfung dar (13-15). In Vers 16 wendet sich Elihu direkt an Hiob. Dies wird durch die beiden Imperative *שְׁמַעַה* „höre“ und *הִאֲזִינָה* „schenke Gehör“ deutlich. Die LXX liest das einleitende *בִּינָה* „Einsicht“ als *νοῦθετῆ* „du bist einsichtig“, wodurch Hiob bereits zu Beginn des Verses angesprochen ist. Die BHS schlägt daher vor, an dieser Stelle *בִּינָה* „du bist einsichtig“ zu lesen. Doch auch ohne diese Änderung ist klar, dass Hiob in diesem Vers direkt angesprochen ist. In den darauffolgenden Versen 17-30 bleibt Elihu mit seinen Ausführungen im beschreibenden Stil, was sich an den Formulierungen in der 3. Person festmachen lässt.⁸⁰

Der Beginn eines neuen Abschnitts lässt sich in 31a mit der Einleitung *כִּי־אֶל־אֵל הָאֱמַר* „Denn zu Gott muss er sagen“ ausmachen, worauf ein fiktives Sündenbekenntnis von Elihu formuliert ist (31-34).⁸¹ Der Wechsel in eine fiktive, direkte Rede eines Menschen zu Gott macht dabei einen klaren stilistischen und literarischen Einschnitt. Inhaltlich spannt Elihu damit den Bogen zum Anfang seiner Rede (5-6) und zeigt eine Alternative zu Hiobs Beharren auf seinem Recht (Witte 2021:544). Damit findet der vorangegangene Absatz also ein eindeutiges Ende.

Ein weiteres Argument für die Abgrenzung der Perikope ist, dass der *מֶלֶךְ* „König“ in Vers 18 als Adressat der Rede Gottes aufgeführt und abschließend in Vers 30 in Verbform wieder aufgegriffen wird. Dieses Motiv, sonst nicht mehr in der zweiten Rede von Elihu erwähnt, deutet ebenfalls einen stilistischen Rahmen des Textabschnitts an, so dass die Perikope von 17 bis 30 klar abgegrenzt ist.

⁷⁹ In 34,10-12 sieht Wahl (1992:251–255) in seinem Artikel „Ein Beitrag zum alttestamentlichen Vergeltungsglaube am Beispiel von Hiob 32-37“ das Kernstück von Elihus Vergeltungslehre. Von diesem Standpunkt, den auch die Freunde Hiobs teilen, entfaltet Elihu sein Verständnis von der göttlichen Vergeltung, die er dann aber anhand der Leidenspädagogik, der Schöpfungstheologie und der Lehre vom Geist neu deutet.

⁸⁰ Zur 2.m.sg. in 17b nach dem MT siehe 4.2.2 Textkritik.

⁸¹ Das Verb in 31a *הָאֱמַר* mit der 3.m.sg. kann auch spezifisch übersetzt werden: „Denn er hat zu Gott gesagt [...]“, so Pilger (2010:73). Nach dieser Auffassung bildet 31-32 dann eine Fortführung der Perikope.

4.2.2 Textkritik

Vers 17: Die hebräischen Handschriften nach Kennicott, de Rossi und Ginsburg bezeugen statt תְּרַשִׁיעַ (2.m.sg.) die Verbform יְרַשִׁיעַ (3.m.sg.). Für die Lesart des MTs spricht die Tatsache, dass in der Eröffnung der zweiten Gottesrede dieselbe Formulierung verwendet wird (40,8) und die direkte Anrede zudem eine Reaktion Elihus auf die Aussage Hiobs in 9,20 darstellt (Witte 2021:539). Für die Lesart der Handschriften hingegen spricht die allgemeine Formulierung in 17a, bei der eine erneute direkte Ansprache Hiobs in 17b überrascht. Die Lesart mit der 3. Person ist zudem in ähnlichem Kontext in 34,12.29a belegt (Pilger 2010:71). Daher wird den Handschriften gefolgt.

Vers 20: Im textkritischen Apparat der BHS wird $\text{יְגַנְעוּ שׁוֹעִים}$ statt die im MT aufgeführte Lesart יְגַעְשׁוּ עַם vorgeschlagen. Dieser ergibt sich aus der Annahme, dass der Textbestand falsch abgetrennt und punktiert wurde (Strauß 2000:254). Dieser Vorschlag hat keine textkritische Bezeugung, findet aber trotzdem unter Auslegern viele Befürworter.⁸² Dies liegt unter anderem daran, dass damit das Nomen שׁוֹעַ „Edle, Vornehme“ aus Vers 19 aufgegriffen wird und die Nennung des עַם „Volk“ vermeintlich nicht in den Kontext passt (Pilger 2010:71). Dagegen hält Witte (2021:527) am Textbestand fest und versteht עַם als „pars pro toto“, also als Teil stellvertretend für das Ganze. Zudem findet sich עַם auch in 30 wieder. Da der Textbestand damit eine sinnvolle Übersetzung bietet und sich keine Textzeugen zu dem Vorschlag finden, wird am MT festgehalten.

Eine weitere textkritische Anmerkung zu Vers 20 findet sich zu dem Verb וַיִּקְרֶהוּ (3.m.pl.), das in der Handschrift Kennicott als וַיִּקְרֶה (3.m.sg.) bezeugt ist, womit Gott als Subjekt aus Vers 19 wieder aufgegriffen wird. Wird die 3. Person Plural unpersönlich übersetzt, könnte am Textbestand des MT festgehalten werden (Witte 2021:527). In den Versen davor (17-19) und danach (21.23-25.27-29) ist Gott als Subjekt eindeutig auszumachen, so dass auch für Vers 20 die 3. Person Singular angenommen werden kann.

Vers 23: Für עוֹד wird im textkritischen Apparat der BHS eine Haplographie von מוֹעֵד angenommen. Das נ könnte aufgrund des abschließenden Konsonanten des vorangegangenen Wortes entfallen sein (Pilger 2010:73). Diese Annahme einer Haplographie

⁸² Dieser Korrektur folgen unter anderem Pilger (2010:71), Fohrer (1988:464), Wahl (1993:85) und Strauß (2000:254).

gibt dem Halbvers 23a eine kontextbezogene Bedeutung und findet unter Auslegern eine breite Zustimmung, so dass ihr gefolgt wird.⁸³

Die Verse **28-33** fehlen in der ursprünglichen Fassung der LXX (Strauß 2000:255). Clines (2018:756) vermutet, dass dies mit dem erschwerten Verständnis des Textes zusammenhängen könnte. Doch die Verse beinhalten wesentliche Aussagen wie beispielsweise die soziale Not, die durch die Herrscher hervorgebracht wird (28) und Gottes präventives Wachen über den Menschen (29b-30).⁸⁴ Die Ursache für die Auslassung der LXX lässt sich kaum rekonstruieren. Sie könnten als Fortschreibung mit „besonderer nationaler Referenz“ aufgefasst werden (vgl. Pilger 2010:73). Für die weitere Untersuchung wird der Textbestand der BHS betrachtet.

4.2.3 Übersetzung Hi 34,17-30

- 17** Kann denn auch ein Hassender des Rechts die Zügel führen,⁸⁵
oder kann man den Gerechten, Mächtigen für schuldig erklären?
- 18** Der Sagende zu einem König: [Du] Verderber,⁸⁶
[du] Frevler zu Fürsten.
- 19** Der nicht erhebt [die] Gesichter der Edlen und nicht bevorzugt einen Vornehmen gegenüber⁸⁷ einem Geringen,
denn ein Werk seiner Hände [sind] sie alle.⁸⁸

⁸³ So unter anderem auch Fohrer (1988:464), Pilger (2010:72), Strauß (2000:254), Witte (2021:527) und Clines (2018:753).

⁸⁴ Vgl. hierzu die Textanalyse zu den Versen 28-30 unter 4.2.5.

⁸⁵ Das Verb שָׁבַח in Qal kann mit „binden, umbinden, anschirren, einschließen“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:233). Es wird vornehmlich für das Satteln und Gürten eines Tieres gebraucht. Es kann daher im Sinne des Anschirrens mit „Zügel führen“ übersetzt werden, so Fohrer (1988:463) und Wahl (1993:84). Andere übersetzen hingegen mit „herrschen“ das in der Bedeutung abgeleitet und durch $\text{\u0399\u03bb\u03bb\u03bf}$ der LXX gestützt ist, so unter anderem Pilger (2010:71), Witte (2021:527) und Lauber (2013:72).

⁸⁶ Oder „Nichtsnutziger“ (Gesenius u.a. 2013:153).

⁸⁷ Präposition, wörtlich übersetzt: „zu/vor Gesichtern“, vgl. 19a.

⁸⁸ Es handelt sich hierbei um einen Nominalsatz, so dass für eine deutsche Übersetzung ein Verb ergänzt werden muss (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:199–201). So kann ebenfalls übersetzt werden: „denn die Tat seiner Hände gilt allen“ (Pilger 2010:71).

- 20** Plötzlich sterben sie und mitten [in der] Nacht, sie gehen unter [als] Volk,
und er beseitigt [den] Gewaltigen ohne eine Hand.
- 21** Denn seine Augen [sind] auf [die] Wegen [des] Menschen,
und alle seine Schritte sieht er.
- 22** Es gibt keine Finsternis und es gibt keine tiefe Dunkelheit,
um sich dort zu verstecken die Tugenden des Übels.
- 23** Ja,⁸⁹ er setzt dem Menschen keine bestimmte Frist,
um zu Gott in das Gericht zu gehen.
- 24** Er zerschmettert Gewaltige ohne Untersuchung
und er setzt andere ein an ihrer Stelle.⁹⁰
- 25** Darum betrachtet er ihre Taten
und er stürzt um [in der] Nacht und sie werden zermalmt.
- 26**⁹¹ Als⁹² Frevler⁹³ züchtigt er sie⁹⁴ am Ort der Sehenden.
- 27** Deshalb, weil sie abwichen von hinter ihm her
und alle seine Wege sie nicht beachtetten,
- 28** so dass sie brachten vor ihn [das] Geschrei [des] Geringen
und er [das] Geschrei [der] Armen hört.

⁸⁹ Das einleitende ךֿ dient hier als Kennzeichnung eines neuen Abschnitts, so auch Strauß (2000:254). Zur Struktur der Perikope siehe 4.2.4. Wird es kausativ übersetzt, so nimmt 23 Bezug auf 20, so unter anderem Fohrer (1988:463).

⁹⁰ wörtlich „unter sie“ vgl. תחת (Gesenius u.a. 2013:1435).

⁹¹ Die Verse 26-30 sind nach dem MT schwierig zu übersetzen und zu interpretieren. Daher sei auf den Artikel „A Proposal for the Restoration of Job 34:26-30 in Elihu’s Second Speech“ (Pinker 2016) verwiesen. Hier unternimmt Pinker den Versuch, mit wenig Eingriffen den MT in einen aus seiner Sicht sinnvollen Zusammenhang zu bringen.

⁹² תחת hier mit „als“ übersetzt, (vgl. Pilger 2010:72). Wörtlich mit „unter“ übersetzen unter anderem Lauber (2013:74), Pilger (2010:72) und Wahl (1993:87). Möglich sind auch „wie“ (Fohrer 1988:463) oder „Am Platz“ (Witte 2021:528).

⁹³ Da mit פְּשָׁעִים eine zweideutige hebräische Form vorliegt ist auch eine Übersetzung von „Freveltaten“ möglich. So übersetzt unter anderem Steurer (1999:479).

⁹⁴ Oder „schlägt er sie“ (Gesenius u.a. 2013:898).

29 Und er, [wenn] er sich ruhig verhält, wer kann [ihn] schuldig⁹⁵ sprechen? Und [wenn] er das Angesicht verbirgt, wer kann ihn schauen?

Sowohl auf ein Volk als auch auf einen Menschen zugleich [achtet er],⁹⁶

30 dass nicht als König herrsche ein gottloser Mensch zu Fallstricken [des] Volkes.

4.2.4 Strukturanalyse

Eine klare strukturelle Einteilung der Perikope fällt aufgrund der thematischen Inkohärenz und dem sprunghaften Wechsel zwischen allgemeinen und personenspezifischen Aussagen schwer. Diese Schwierigkeit wird anhand der vielen unterschiedlichen Gliederungsversuche von Auslegern deutlich.⁹⁷ Entgegen den zumeist zweiteiligen Gliederungen wird hier der Versuch unternommen, die Perikope als eine Einheit mit dem Kernthema „Gottes richtende Handeln“ zu verstehen, auch wenn ein zweiteiliger Aufbau in Hauptausführung (20-22) und Nebenausführung (23-28) durchaus erkennbar ist.

Aufgrund der stilistischen Mittel lässt sich ein Rahmen ausmachen: In Vers 17 eröffnet Elihu seine Ausführungen mit einer doppelten rhetorischen Frage. Ebenso leitet er in Vers 29 mit einer doppelten rhetorischen Frage das Ende der Perikope ein. Die abschließenden Verse 29b-30 dienen als Schlussfolgerung aus den vorangegangenen rhetorischen Fragen und bilden für sich eine Äußerungseinheit, wie sich aus dem einleitenden Infinitiv constructus יְהוֹדוּ schließen lässt.⁹⁸

Die beiden Verse 18-19 stellen die Grundannahme der Gleichheit der Menschen vor Gott voran. Diese Behauptung dient als Grundsatz, womit alle weiteren Ausführungen in der Perikope begründet werden. Im Hauptteil (20-28) werden die Eigenschaften des

⁹⁵ Die Wortwurzel שָׁעַר kommt auch in 34,17.26 vor, daher ist eine mögliche Übersetzung „wer erklärt zum Frevler?“, so Pilger (2010:73.).

⁹⁶ Der Nominalsatz muss für eine deutsche Übersetzung mit einem Verb ergänzt werden: „achtet er“ ergänzt auch Pilger (2010:73) mit Bezug auf Vers 21, „das gilt für...“ (Steurer 1999:480), „über...ist er“ (Wahl 1993:75). Andere verstehen 29b als Protasis und 30 als Apodosis; so Lauber (2013:76). Es kann sich auch um eine nähere Bestimmung der Aussage von 29a handeln, so übersetzt Strauß (2000:252) „[...] beiden gegenüber, einem Volk wie einem Menschen.“

⁹⁷ So teilen unter anderem die Perikope ein: Wahl (1993:84–88): 16-22 und 23-30; Clines (2018:764): 16-20 und 21-30; Ebach (2014b:108): 17-19 und 20-30; Gradl (2001:289): 10-24 und 25-33; Pilger (2010:84) 16-22 und 23-32.

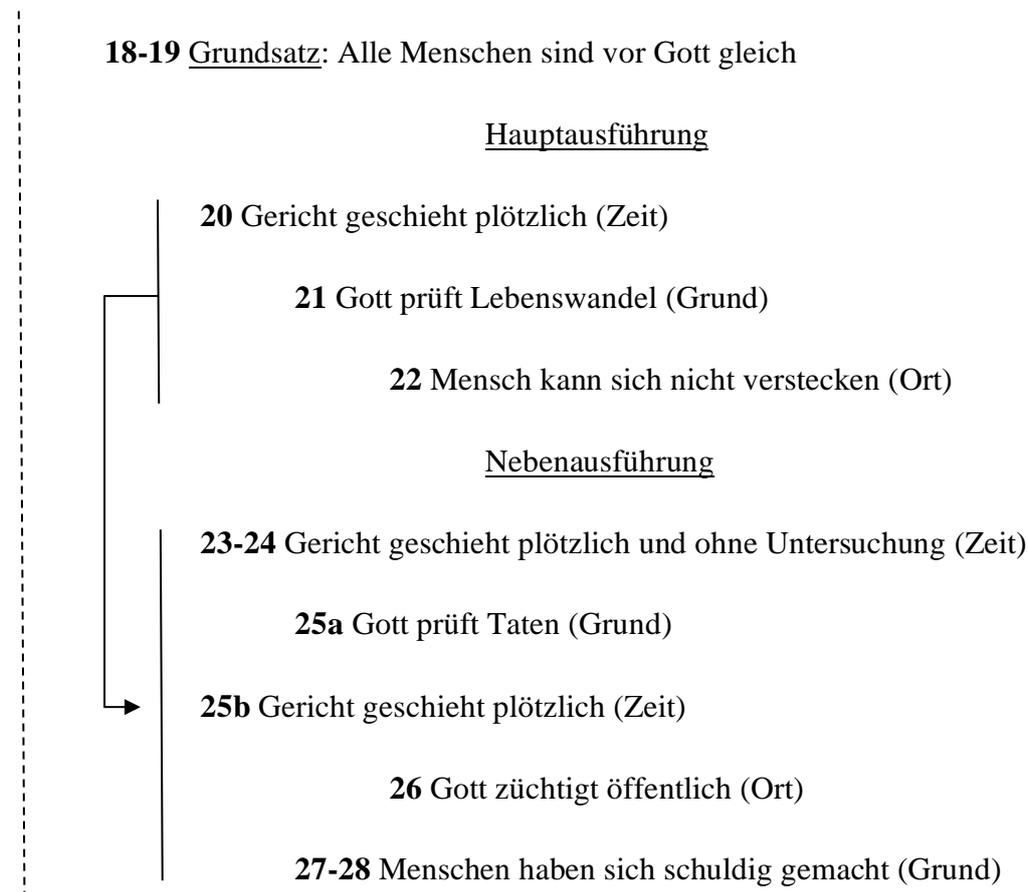
⁹⁸ Siehe hierzu auch die ausführliche Analyse Pilgers, die in den Versen 29-30 eine stilistische Parallele der Struktur ausmacht (Pilger 2010:84–85).

göttlichen Gerichts thematisiert: Die Zeit, der Ort und der Grund des Gerichts werden abwechselnd und in unterschiedlicher Ausführlichkeit behandelt und nehmen inhaltlich und durch das Wiederaufgreifen von Begriffen immer wieder Bezug aufeinander.⁹⁹

Die drei Themen sind im Schaubild durch die Einrückungen gekennzeichnet. Dabei beinhaltet 20-22 als Hauptausführung bereits alle drei genannten Aspekte. Das ׀ „ja, fürwahr“ in Vers 23 eröffnet einen neuen Unterabschnitt (23-28), welcher als Nebenausführung die Aspekte der Hauptausführung nochmals näher erläutert und ergänzt.

Textschaubild:

17 Rhetorische Fragen: Gott hat Macht und Herrschaft



29a Rhetorische Fragen: Gott ist nicht passiv

↳ **29b-30 Schlussfolgerung:** Gott wacht über alle Menschen

⁹⁹ Zu der Wiederaufnahme der Begriffe siehe Textanalyse 4.2.5.

4.2.5 Textanalyse

Die zweite Rede Elihus beinhaltet eine notwendige Weiterführung des Kernthemas der ersten Rede. Nach der Erziehungsvorstellung in 33,14-30 geht er nun der Frage nach, was passiert, wenn die Erziehung vergeblich bleibt, der Mensch sich gegenüber Gottes Offenbarungsmedien verhärtet und auf seinem gottfernen Weg bleibt. Dann wird das Leid als eine fortdauernde Prüfung verschärft (Fohrer 1988:465). Damit wird das gerechte Gerichtshandeln Gottes an den Menschen zum neuen Kernthema und findet in seiner detaillierten Schilderung einen einmaligen Stellenwert im Buch Hiob (Pilger 2010:85).

Vers 17: Elihu eröffnet seine Ausführungen über Gottes Gericht mit einer doppelten rhetorischen Frage, was ebenfalls den Abschluss der Perikope in 29a einleitet. Die rhetorischen Fragen, hier und an anderer Stelle bei Elihu (so auch in 32,16; 33,13; 34,7-8.13; 35,2-3.6-7; 36,19.22-23; 37,18.20) unterstreichen dabei den diskursiven Charakter seiner Reden (Witte 2021:531). Die einleitende Konjunktion וְאַךְ in 17a kann adversativ aufgefasst werden. Im Kontext einer rhetorischen Frage schlägt Gesenius für Hi 34,17 „ist dem etwa nicht so?“ vor (Gesenius u.a. 2013:87). Damit wird verstärkt die erwartete Antwort bereits in der Fragestellung vorgegeben. Das Verb הִכָּבֵשׁ im Qal, eigentlich „anbinden, anschirren“ (Gesenius u.a. 2013:322), wird dabei im übertragenen Sinne für „herrschen“ verwenden. In Form einer rhetorischen Frage stellt Elihu seine These auf, dass einer, der das Recht hasst, nicht herrschen kann. Diese Aussage überrascht im Hinblick auf weltliche Herrscher. Doch Elihu hat hierbei von vorneherein die Herrschaft Gottes im Blick, die jede Art von Unrecht an sich ausschließt (Gradl 2001:291–292). Zum anderen ist bereits angedeutet, dass die, welche das Recht hassen, nicht lange an der Macht sein können. Diesen Gedanken greift Elihu in den weiteren Ausführungen in 20.24.30 wieder auf.

Die zweite rhetorische Frage knüpft inhaltlich an die erste an. Mit צְדִיק כְּבִיר „gerecht, mächtig“, hier in Asyndese nebeneinander gestellt (Pilger 2010:71), wird Gott entsprechend der Thematik charakterisiert.¹⁰⁰ Gerechtigkeit und Macht fallen bei Gott zusammen (Weiser 1974:227). Dabei ist es von zweitrangiger Bedeutung, ob Elihu explizit Hiob vorwirft Gott schuldig zu sprechen oder ob er, wie in seiner ersten Rede, eine allgemeine Formulierung verwendet.¹⁰¹ Der Vorwurf richtet sich in beiden Fällen an

¹⁰⁰ Gegen Fohrer (1988:462), der Vers 17b mit „oder der gerechte Gewalthaber (schuldig sprechen)“ übersetzt.

¹⁰¹ Siehe Textkritik 4.2.2.

Hiob, dessen Äußerungen in Hi 9,17-24.30-31; 16,12-14; 19,6-9 und 30,18-23 in die Nähe der Kennzeichnung Gottes als עֲשֵׂר „Frevler“ rücken (Witte 2021:539). Die Schuldigsprechung Gottes geschieht Elihu zufolge in Hinblick auf 17a durch die Behauptung, dass Gott nicht in Recht herrsche. Hiob hatte Elihu zufolge mit seinen Behauptungen diese Logik infrage gestellt (Fohrer 1988:468).

Vers 18-19: Von den zuvor allgemeingehaltenen rhetorischen Fragen wechselt nun das Subjekt, denn Elihu legt in Vers 18 eine wörtliche Rede in den Mund Gottes.¹⁰² Gott diskreditiert mit scharfen Worten die Mächtigen der Welt. Mit בְּלִיעַל „Verderber, Nichtsnutziger“¹⁰³ deklariert er die Könige der Welt, die Fürsten nennt er עֲשֵׂר „Frevler“. Die beiden Bezeichnungen, chiasmatisch in der Versmitte betont, drücken synonym aus, dass die Mächtigen „den Bereich der Wahrheit und des Rechtes Gottes verlassen haben und Untaten ausüben.“ (Fohrer 1988:468). Mit עֲשֵׂר wird dabei auf Vers 17 Bezug genommen und inhaltlich umgekehrt: Kein Mensch kann Gott einen Frevler nennen, sondern es ist umgekehrt: Gott steht es zu Menschen in dieser Weise zu bezeichnen.

In 19a werden die Mächtigen der Welt um zwei weitere Personenkreise erweitert. „Der Vierklang ‚König, Edle, Fürsten, Vornehme‘ (V. 18–19) nennt die wesentlichen Typen der altorientalischen Oberschicht [...]“ (Witte 2021:539). Dabei ist eine scharfe Trennung der Personengruppen nicht vorgesehen, sondern sie bilden als Oberschicht eine Einheit. Die Wortwiederholung von עָנִי stellt eine besondere stilistische Verknüpfung der ersten Vershälfte dar: Gott erhebt den Edlen nicht die עָנִי, hier wörtlich als „Gesichter“, ebenso bevorzugt der den Vornehmen nicht לְעָנִי, hier als Präposition „vor“ dem Geringen. Es werden die Mächtigen, hier beispielhaft der שׁוֹרֵץ „Vornehme“ dem לְעָנִי „Geringen“ gegenübergestellt. Gott bevorzugt nicht die Person in höherer Stellung, so lautet der Grundsatz nach Elihu.

In 19b erfolgt nun die Begründung dieses Grundsatzes der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Sie alle sind ein Werk seiner Hände. Damit nimmt Elihu zweifelsohne Bezug zum Schöpfungsbericht in Gen 1-2 und leitet daraus die Gleichheit aller Menschen vor Gott ab. Somit zeigt sich Gottes Gerechtigkeit also in seiner Unparteilichkeit, die

¹⁰² Pilger (2010:71) hingegen versteht 18 weiterhin als rhetorische Frage und übersetzt: „Sagt man zum König: ‚nichtsutzig‘ und ‚Frevler‘ zum Edlen?“ Sie stützt sich dabei auf die Lesarten der LXX und der Vulgata. Der Subjektwechsel erfolgt dann erst in Vers 19.

¹⁰³ Der בְּלִיעַל (griechisch Βελιάρ) wird zu neutestamentlicher Zeit in 2 Kor 6,15 als Gegenstück zum Christus und damit als dem Bösen schlechthin identifiziert.

wiederum in dem Schöpfungsgedanken gegründet ist (Weiser 1974:228). Der Grundsatz der Gleichheit dient auch dazu, Hiobs Vorwurf zu widerlegen, Gott kümmere sich nicht um die Geschehnisse der Welt, wie die Ausbeutung der Armen (vgl. 24,1-12). Gottes eingreifende Macht zeigt sich Elihu zufolge in der sozialen Wirklichkeit (Witte 2021:540). Gottes Unparteilichkeit und gerechtes Eingreifen stellt die Basis für die Ausführungen über Gottes Gericht in 20-28 dar.

Vers 20: Der Vers 20 weist aufgrund unterschiedlicher Tradierungen in den Handschriften ein breites Bedeutungsspektrum auf, was die Interpretation erheblich erschwert.¹⁰⁴ Für die Frist des göttlichen Gerichts ist das Adjektiv עָרַב gewählt, was eigentlich die Bewegung des Auges ausdrückt (Gesenius u.a. 2013:1220). Der Zeitpunkt wird mit $\text{בְּצֶלְמַת לַיְלָה}$ „mitten [in der] Nacht“ angegeben, was auf ein unvorbereitetes und überraschendes Gericht schließen lässt. Damit wird das Gericht zu einem unvermittelten und unerwarteten Geschehen, das ohne Vorwarnung mit voller Wucht hereinbricht. Das Ausmaß des Gerichtes ist in dem Tod der Gerichteten zum Höchstmaß gebracht. Das Subjekt, die Gerichteten selbst, dürften durch die vorangegangenen Verse 18-19 als die Mächtigen auszumachen sein.

Die Nennung des עָרַב „Volk“ überrascht im Kontext der Gerichtshandlungen Gottes an den Mächtigen. Es könnte sich um eine Metonymie für die „Herrscher des Volkes“ handeln (Lauber 2013:73). Oder es ist tatsächlich an ein Kollektiv gedacht. Dann ergeht das Gericht nicht nur an ausgewählte Einzelne (vgl. 18), sondern schließt auch Gruppen von Personen ein (vgl. 29b-30). Als Beweis für Gottes gerechte Weltregierung dienen die „Revolutionen der Geschichte, in denen die Machthaber gestürzt werden“ (Weiser 1974:228). Ob Elihu allerdings konkret auf ein geschichtliches Ereignis anspielt, muss offen bleiben.¹⁰⁵

Das Machtgefälle zwischen Gott und den Mächtigen der Welt wird in Vers 20b verdeutlicht, da die Beseitigung לֹא בְיָד „ohne Hand“ geschieht. Ob dabei an eine menschliche Hand gedacht ist (so Lauber 2013:73) oder das Wort übertragen als Kraft verstanden wird (so Pilger 2010:71) kann nicht mit letzter Sicherheit ausgemacht werden. Offensichtlich bleibt, dass die Beseitigung der Mächtigen Gott keine Mühe bereitet.

¹⁰⁴ Vgl. 4.2.2 Textkritik zu Vers 20. In der BHS werden zu diesem Vers insgesamt vier textkritische Anmerkungen aufgeführt.

¹⁰⁵ Als historischer Bezug schlägt Witte (2021:540) die Exodusgeschichte mit dem Sterben der Erstgeborenen mitten in der Nacht (Ex 12,29-33) oder der plötzliche Untergang Sodom und Gomorras aus Gen 19 vor.

Vers 21: Es folgt eine Begründung, weshalb den Menschen das Gericht Gottes widerfährt. Gott als Subjekt ist aus Vers 20 aufgegriffen. Die עֵינַיִם „Augen“ in 21a finden eine Entsprechung im Verb יִרְאֶה „er sieht“ in 21b. Ebenso stehen auch דַּרְכֵי־אִישׁ „Wege des Menschen“ in 21a parallel zu כָּל־צִעְדָיו „alle seine Schritte“ in 21b, die im übertragenen Sinn den Lebenswandel eines Menschen ausdrücken (Gesenius u.a. 2013:1127). Somit liegt ein synonymer Parallelismus vor, der in beiden Vershälften dasselbe ausdrückt: Gott achtet auf die Lebensweise der Menschen. Hier wird, im Gegensatz zu 18-20, der betroffene Personenkreis nicht auf die Mächtigen beschränkt, sondern mit אִישׁ allgemein gehalten. Damit wird der Gedanke der Unparteilichkeit Gottes aus 19a verstärkt. Das Gericht Gottes erfolgt somit aus der Begutachtung der Lebensweise des Menschen und ist damit nicht willkürlich, sondern in der Schuld des Einzelnen begründet.

Vers 22: Wurde in Vers 20 der Zeitpunkt und in Vers 21 die Ursache des Gerichts beschrieben, so folgt in Vers 22 eine örtliche Angabe. Die doppelte Verneinung der Versteckmöglichkeiten, hier sind חֹשֶׁךְ „Finsternis“ und צִלְמָוֶת „tiefe Dunkelheit“ synonym gebraucht, charakterisiert das Gerichtsgeschehen als omnipräsent.¹⁰⁶ Selbst in den abgelegensten und verborgensten Winkel der Erde kann der Mensch dem Gericht nicht entkommen. In Bezug auf Hiobs Äußerungen macht Elihu klar, dass der Gottlose nicht dem Gericht entkommen wird (entgegen Hi 21; 24) und auch Hiob sich nicht vor Gott verstecken kann (vgl. Hi 10,22; 14,13–14; 17,13–16) (Witte 2021:451). Das Gericht trifft die פְּעֻלֵי אָוֶן „Übeltäter“, womit es nur über jene ergeht, die sich bei der Untersuchung der Lebensweise in Vers 21 als solche entpuppt haben. Die eigene Schuld des Menschen, die auf sein Handeln bezogen ist, wird damit zum Anlass des Gerichts.

Vers 23-24: Die gesamte Passage von 23-28 kann als Nebenausführung zu der Beschreibung des Gerichtes Gottes in 17-22 gelten.¹⁰⁷ Auch wenn Zeit, Ort und Grund des Gerichtes bereits genannt wurden, werden diese Angaben um nicht zu vernachlässigende Nuancen ergänzt.

Die beiden Verse 23 und 24 thematisieren, wie bereits Vers 20, die zeitliche Dimension des göttlichen Gerichts. Es findet zu keinem festgelegten Zeitpunkt statt. „Allein Gott ist der Herr der Zeit“ (Wahl 1993:88). Die beiden Verse verbinden dabei den in

¹⁰⁶ Zum Gebrauch von חֹשֶׁךְ „Finsternis, Dunkelheit“ im gesamten Buch Hiob sei hier auf den Artikel „Divine Darkness in the Human Discourses of Job“ von Schmidt & Nel (2016) verwiesen.

¹⁰⁷ Vgl. Einteilung der Textpassage Strauß (2000:254), Wahl (1993:84–88) und Pilger (2010:83–84).

Vers 21 aufgeführten Gedanken einer allgegenwärtigen Beobachtung des Menschen durch Gott mit dem plötzlichen Einbrechen des Gerichts. Weil Gott die Wege des Menschen und alle seine Schritte kennt, muss er ihm keine besondere Frist für das Gericht geben (23). Auch ein Untersuchungsprozess wie in irdischen Gerichten ist dabei nicht vonnöten (24). Die zeitliche Dimension des Gerichtes liegt demnach in der Freiheit Gottes begründet (Witte 2021:541). Damit reagiert Elihu auf Hiobs Klage über das mangelnde Richten Gottes in der Welt (21,7–34; 24,1–12) und Hiobs Wunsch, mit Gott in einen Rechtsstreit treten zu können (23,2–7; 31,4–6.35–37). Zudem bezieht er sich auf Eliphaz Hinweis, Gott begeben sich wegen Hiobs Gottesfurcht nicht in einen Rechtsstreit (22,4) (Witte 2021:541–542).

Anknüpfend an Vers 21 nennt Vers 23 mit אִישׁ „Mensch“ wieder ein allgemeingültiges Prinzip, das jeden Menschen betrifft, unabhängig von seiner Stellung auf der Erde. Spezialisierend wirkt daraufhin die Nennung der כְּבִירִים „Gewaltigen“ in Vers 24, mit welcher Elihu nun wieder einengend die Oberschicht aus 18-20 in den Blickpunkt nimmt. Zugleich wird mit dem Terminus ein Kontrast zu Gott gezeichnet, welcher in Vers 17 ebenfalls als כְּבִיר „gewaltig“ bezeichnet wird. Die wahre Gewalt und Herrschaft geht damit nicht von der Oberschicht, sondern allein von Gott aus. Das Verb רָעַע im Qal „zerbrechen, zerschmettern“ (Gesenius u.a. 2013:1258) weist auf eine drastische Maßnahme hin, die in ihrer Intensität nicht klar auszumachen ist. Dass andere an die Stelle der Gewaltigen eingesetzt werden gibt ein Hinweis darauf, dass sie nach dem Ergehen des Gerichts nicht mehr regierungsfähig sind. Ob dies mit ihrem Tod einhergeht, könnte nur aus Vers 20 geschlossen werden.

Vers 25: Der Vers 25 liest sich wie eine Kurzfassung der in 21.23.24 getroffenen Aussagen. In prägnanter Form wird das Betrachten der Taten mit dem plötzlichen Gericht in Verbindung gebracht. Auch hier wird an die Taten der Oberschicht zu denken sein, da sich das nächtliche Gericht aus Vers 20 bereits auf diese bezog und der vorangegangene Vers 24 ebenfalls die Oberschicht im Blick hat. Die nächtliche Umkehrung ist dabei einmal mehr ein „Ausdruck für die Unbeständigkeit menschlicher Macht und die Unberechenbarkeit des göttlichen Gerichts“ (Witte 2021:542). Das hier verwendete Verb דָּכָא „zermalmt werden“, im Hitpael nur noch in Hi 5,4 (Gesenius u.a. 2013:250), weist ebenfalls auf eine harte Gerichtshandlung Gottes hin. Auch hier kann das Ausmaß nicht mit Sicherheit ausgemacht werden.

Vers 26: Hier beschreibt Elihu, wie bereits in Vers 22, den Ort des Gerichts. Wurde das Gericht in Vers 22 mit negativen Abgrenzungen als omnipräsent beschrieben, so wird es in Vers 26 positiv als der **בְּמִקְוֵם רְאִים** „Ort der Sehenden“ konkretisiert. Die Öffentlichkeit des Gerichtsgeschehen lässt die Betroffenen als verurteilte Verbrecher erscheinen (Fohrer 1988:469). Wieder sind die **רְשָׁעִים** „Frevler“ genannt, womit sich das Gerichtsgeschehen auf die zuvor begangenen Untaten der Personen gründet. Mit der ebenfalls möglichen Übersetzung „Für Freveltaten“ (Steurer 1999:479) würde dieser Gedanke noch deutlicher ausgedrückt. Die Frevler selbst, bleibt man bei dieser Übersetzung, sind mit Vers 18 als die Oberschicht auszumachen.

Das Verb **דָּפַק** im Qal hat die Grundbedeutung „schlagen, klatschen“, wird aber auch im Sinne von „züchtigen“ verwendet (Gesenius u.a. 2013:898). Auch hier handelt es sich, wie schon zuvor in 24 und 25, um ein hartes Eingreifen Gottes an den Verurteilten. Pilger (2010:85) sieht in diesen drei Verben keine spezielle Differenzierung des göttlichen Handelns und übersetzt 24 und 25 mit „zerschlagen“ und 26 mit „schlagen“. Doch wird auch aus dieser Übersetzung deutlich, dass zumindest für Vers 26 kein Gerichtsgeschehen mit tödlichem Ausgang im Blick zu sein scheint. Deshalb muss offen bleiben, ob die Betroffenen durch das Gericht dem Tode preisgegeben werden. Es bleibt aber wahrscheinlicher, dass hier das Gericht zwar mit harten Schlägen erfolgt, aber nicht tödlich endet, womit dann der Gedanke einer Züchtigung impliziert wird.

Vers 27: Mit dem einleitenden Gefüge **אֲשֶׁר עַל-כֵּן** „deshalb, darum“ wird der Grund des geschilderten Gerichts erneut thematisiert. Wurde in 21 und 25a das Betrachten der Lebensweise der Menschen als Anlass aufgeführt, wird dieses nun von Elihu in 27-28 präzisiert. In einem synthetischen Parallelismus wird das äußere Handeln der Menschen mit **סָרוּ** „sie wichen ab“ in 27b mit der kognitiven Komponente **לֹא הִשְׁכִּיחוּ** „sie beachteten nicht“ zum Auslöser des Gerichts ergänzt. Chiastisch in der Mitte betont ist dabei das „hinter ihm her“ sowie „seine [Gottes] Wege“, von welchem der Mensch sich entfernt hat. Die göttlichen Wege stehen dabei im Kontrast zu den Wegen der Menschen in Vers 21. Die LXX, die vom Abweichen **ἐκ νόμου θεοῦ** „vom Gesetz Gottes“ spricht, liest sich hierbei wie eine Interpretation des Textes und ist „offen für eine Bezugnahme auf die Torah“ (Witte 2021:542). Damit wird der Grund für das Gericht auf ein vorangegangenes, gottmissfälliges Handeln des gestraften Menschen festgelegt.

Vers 28: Die sozialen Folgen des gottlosen Handelns werden in Vers 28 ausgeführt. Unter der Herrschaft der Oberschicht leiden die Niedriggestellten. Mit לָל „Geringer“ wird kontrastierend Bezug zu Vers 19 genommen, wo Gott eben keine Unterscheidung zwischen den gesellschaftlichen Schichten macht. Die Doppelnennung von קָוֹץ „Geschrei“ legt eine besondere Betonung auf die Not der Unterdrückten. Die Auswirkungen des Fehlverhaltens sind also nicht auf den Täter beschränkt, sondern treffen die Mitmenschen besonders hart. Dass Gott das Geschrei hört, verweist auf seine Beteiligung und Präsenz. Es bildet die Voraussetzung für sein göttliches Eingreifen und Richten der Oberschicht. Das Gericht folgt demnach auf den Abfall und den Ungehorsam der Menschen gegen Gott sowie ihre Versündigung am Nächsten (Hesse 1992:184).

Vers 29a: Mit den beiden nachfolgenden rhetorischen Fragen sind die Ausführungen über das göttliche Gericht gerahmt (vgl. Vers 17). In einem synonymen Parallelismus wird dabei in beiden Fragen dasselbe ausgedrückt (Wahl 1993:89). In beiden Fällen lautet die implizierte Antwort: „Niemand“ (Pilger 2010:211). Selbst wenn Gott nicht in das Weltgeschehen eingreift, so ist er laut Elihu dennoch nicht ungerecht. In diesem Fall liegt dann offensichtlich kein Anlass zum Einschreiten Gottes vor (Fohrer 1988:469). Die Fragen beinhalten damit einerseits eine Kritik an der Bestreitung von Gottes alleiniger Richtertätigkeit und andererseits eine Kritik an der Vorstellung, ihn aus eigener Kraft sehen zu können (Witte 2021:543). Dem Menschen steht es nicht zu, aus dem aus seiner beschränkten Sicht ausbleibenden Gerichtshandeln auf Gottes Ungerechtigkeit zu schließen.

Vers 29b-30: Der abschließende Teil kann als eine Verbildlichung zu den rhetorischen Fragen aufgefasst werden.¹⁰⁸ Mit 29b nimmt Elihu auf Vers 21 Bezug und erweitert das Achthaben Gottes¹⁰⁹ vom Individuum אָדָם „Mensch“ auf das Kollektiv, das mit אֱמֹל „Volk“ ausgedrückt wird. Der Infinitiv constructus mit Präposition מִלְּךָ „damit nicht als König herrsche“ schließt sich begründend an die Aussage in 29b an und bildet damit eine Sinneinheit.¹¹⁰ Die genannten Fallstricke können metaphorisch als Verführung des Volkes verstanden werden (Witte 2021:544).¹¹¹ Gottes Beobachtungen sind

¹⁰⁸ Die Verse 29b-30 enthalten in der Überlieferungstradition starke Abweichungen und wirken für einige Auslegern wie eine Art Randnotiz, die in den Text gerutscht ist, so unter anderem Witte (2021:544), und Fohrer (1988:454–455).

¹⁰⁹ Der Nominalsatz lässt das Verb für das Tun Gottes offen. Zu anderen Übersetzungsmöglichkeiten siehe Anmerkung bei 4.2.3 Übersetzung. Im Hinblick auf Vers 21 erscheint aber „acht haben“ eine sinnvolle Ergänzung.

¹¹⁰ Weitere grammatische Verknüpfungen zwischen 29b und 30 siehe Pilger (2010:84–85).

¹¹¹ Vgl. Fallstricke in Ex 23,33; 34,12; Dtn 7,16; Jos 23,13; Ri 2,3; 8,27 (Witte 2021:544).

damit nicht auf eine „Beweissammlung“ für ein bevorstehendes Gericht beschränkt, sondern bekommen darüber hinaus eine präventive Funktion. Die Tatsache, dass der Mensch Gott nicht wahrnimmt, ist also kein Grund ihn für ungerecht zu erklären (vgl. 29a). Auch dann wacht er darüber, dass kein Gottloser Macht bekommen und das Volk verführen kann. „So ist das Stillhalten Gottes im Grunde ein zweckvolles Handeln.“ (Weiser 1974:228).

4.2.6 Auswertung

In der zweiten Rede Elihus (Hi 34) thematisiert er Gottes Gericht, das über die Menschen ergeht, die sich hinsichtlich seines Redens aus Kapitel 33 verstockt haben. „In ihrem Mittelpunkt steht die Verteidigung der Gerechtigkeit und Freiheit Gottes, die aus dessen Wesen und Schöpfersein abgeleitet sowie an dessen Macht über die Mächtigen in der Welt veranschaulicht wird.“ (Witte 2021:530). Elihus zugrundeliegende These ist, dass bei Gott das Recht und die Macht zusammenfallen. Das ist zugleich auch die Lösung des Problems der Differenz zwischen Macht und Recht (Ebach 2014b:108). Gottes Unparteilichkeit und Allmacht werden zum Garanten für sein unfehlbares Gericht. Eine derart umfassende Ausführung über Gottes Gerichtshandeln sind weder von Hiob noch von seinen drei Freunden bisher geschildert worden (Witte 2021:544). Die Beschreibung des göttlichen Gerichts besteht aus drei Aspekten, die wiederkehrend aufgeführt werden:

1. Zeit des Gerichts: Das Gericht geschieht überraschend, was sich an der Wendung „mitten in der Nacht“ (34,20.25) festmachen lässt. Wie schon beim ersten Offenbarungsmedium Gottes, den Träumen, ist hier der Mensch passiv und dem Wirken Gottes ausgeliefert. Zudem geschieht das Gericht ohne Vorwarnung für den Menschen (23). Damit ist eine steigende Intensität, wie sie noch in 33,14-22 zu vernehmen war, ausgeschlossen.
2. Ort des Gerichts: Die Beschreibung des Gerichtsortes wirkt eher nebensächlich. Das Gerichts wird einmal durch die negativen Abgrenzungen der Versteckmöglichkeiten als allgegenwärtig beschrieben (22). Eine weitere Spezialisierung findet sich in Vers 26: Dort werden die Frevler für andere sichtbar gerichtet. Inwiefern dies als Abschreckung zu verstehen ist, bleibt nicht sicher auszumachen.

3. Grund des Gerichts: Als Grundlage für das Gericht gibt Elihu mehrfach Gottes Betrachten der menschlichen Wege und Lebensweisen an (21.25a.29b). Wenn die Menschen von seinen Wegen abweichen und Untaten verüben, welches auch ihre Mitmenschen in tiefe Not bringt, tritt Gott mit seinem Gericht ein (27-28). Damit bekommt das Gericht die Funktion einer Bestrafung der zuvor begangenen Sünden und verhindert zudem weiteres Unrecht auf der Erde. Die Intensität des Gerichtsvollzugs ist variabel und im Tod des Getroffenen auf das größtmögliche Maß gebracht (20). Die Verben in 24 und 25 mit Gott als Subjekt weisen ebenfalls auf eine harte Bestrafung hin, bleiben aber in ihrer letzten Konsequenz unscharf. Dagegen klingt in Vers 26 der Gedanke einer Züchtigung an, was ein Streben des Betroffenen ausschließt. In Form von Schlägen wird das Leid für den Betroffenen zum **Mittel der Erziehung**. Das scheinbare Ausbleiben des strafenden Gerichtshandeln bedeutet nicht, dass Gott nicht im Verborgenen wirkt und Menschen davon abhält, durch ihre Macht andere zu verführen (29b-30). Hier findet sich der Gedanke eines präventiven Eingreifens Gottes, das sich zukunftsgerichtet auswirkt. Allerdings dient es nicht am Einzelnen zu dessen Erziehung, sondern für das Kollektiv als Schutz und ist daher nicht als eine Erziehungsmaßnahme zu verstehen.

4.3 Gott handelt an Gottlosen und Gerechten 36,5-15

Die letzte Perikope (36,5-15) bezüglich der Erziehung durch Leiden findet sich in der vierten Rede Elihus. In insgesamt elf Versen beschreibt er Gottes Handeln an den Gottlosen und Gerechten.

4.3.1 Abgrenzung des Textes

Der Einleitungssatz (36,1) der vierten Rede weist in seiner Formulierung „Und Elihu fuhr fort und sprach“ eine kleine Abweichung zu 34,1 und 35,1 „Und Elihu erhob [seine Stimme] und sagte“ auf und findet eine Parallele in 27,1 und 29,1.¹¹² In der darauffolgende Exposition 2-4 legitimiert Elihu erneut sein Reden und bestätigt seine Bevollmächtigung (Wahl 1993:103). Ein sonst für Elihu typisches Zitat von Hiob ist

¹¹² Zu den möglichen Ursachen der Abweichung siehe Wahl (1993:102).

nicht Teil der Einleitung.¹¹³ Er spricht Hiob in Vers 2 mit כַּתֵּר (2.m.sg.) „warte“ und in Vers 4 mit עֲמָדָה (Suffix 2.m.sg.) „vor dir“ direkt an.

In 5-15 findet sich hingegen keine direkte Anrede an Hiob, was sich aus den fehlenden Formen der 2.m.sg. ableiten lässt. Elihu beschreibt stattdessen, hauptsächlich in der 3. Person Singular und Plural, seinen theologischen Ansatz über Gottes Handeln an den Gottlosen und Gerechten. Erst ab Vers 16 richtet sich Elihu wieder mit הִסִּיתֶךָ (Suffix 2.m.sg.) „er lockt dich weg“ direkt an Hiob. Die Anrede in der 2. Person findet sich ebenfalls in den darauffolgenden Versen 17-21, so dass durch den Adressanten ein klarer Bruch zu erkennen ist: 2-4 richtet sich an Hiob; 5-15 ist allgemein gehalten; 16-21 richtet sich wieder an Hiob. Elihu wendet demzufolge nach einer kurzen Exposition 2-4 die in 5-15 allgemein formulierten Wahrheiten in dem folgenden Teil 16-21 auf Hiob an.¹¹⁴

Ein weiterer Hinweis für eine Abgrenzung zwischen den Versen 4 und 5 liefert die einleitende Interjektion הִנֵּה „siehe“ in Vers 5. Diese Interjektion dient dazu, die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf die nachfolgende Präsentation zu lenkt (Siebenthal & Lettinga 2016:190). Im Kontext der vierten Rede verwendet Elihu die Interjektion mehrfach als Markierung und stilistisches Mittel (vgl. 36,5.22.26.30).

4.3.2 Textkritik

Die Verse 5-15 in Kapitel 36 weisen im textkritischen Apparat der BHS lediglich vier Anmerkungen auf, was diesen Abschnitt im Verhältnis zu dem übrigen Textbestand der Reden Elihus als sehr einheitlich überliefert erscheinen lässt.

Vers 11: Einige Handschriften lesen יבּלוּ (3.m.pl. Piel) „sie gießen“ statt des im MT bezeugten יכלוּ (3.m.pl. Piel) „sie vollenden“. Die Lesart der Handschriften findet eine Parallele in 21,13. Die Lesart des MTs wird hingegen durch die LXX mit σὺντελέσουσιν gestützt und bleibt im Hinblick auf den Kontext von Vers 11 die wahrscheinlichere Lesart.

¹¹³ Pilger (2010:116) nennt als möglichen Grund dafür, dass Elihu in seiner letzten Rede speziell über Gott sprechen möchte.

¹¹⁴ Dieser stilistische Aufbau ist typisch für die Elihureden, siehe entsprechender dreiteiliger Aufbau in 1. Rede: 33,8-13;14-30;31-33 2. Rede: 34,16;17-30;31-37 und 3. Rede: 35,2-8;9-13;14-16.

Vers 12: Statt כְּבִלִי mit der Präposition כִּי (hier qualitativ: „wie“) nach dem Codex Leningradensis lässt sich in vielen Handschriften und hebräischen Textausgaben die Präposition בְּ (hier: „in“) finden. Lauber (2013:92) vermutet hier einen Schreibfehler im MT. Die Lesart mit בְּ wird zudem als Parallele in Hi 35,16 bezeugt, so dass den Handschriften gefolgt werden kann.¹¹⁵

Vers 13: Hier wird im textkritischen Apparat der BHS für יִשְׁמוּ (von שָׂם 3.m.pl. Qal) „sie hegen“ das Verb יִשְׁמוּ (von שָׂם 3.m.pl. Qal) „sie schnaufen“ vorgeschlagen. Allerdings finden sich dafür keine Textzeugen. Zudem ergibt die Lesart des MTs eine sinnvolle Aussage, sodass sie beibehalten werden kann.

Vers 14: Manche Handschriften bezeugen das Imperfekt תָּמוּת (3.f.sg. Qal) „sie stirbt“ statt der Jussivform תָּמַתְּ (3.f.sg. Qal) „sie soll sterben“ des MTs. Die Jussivform kann aber auch ohne Sonderbedeutung aufgefasst werden (Fohrer 1988:239), so bspw. auch in 13,27. Daher kann ohne inhaltliche Spannungen am MT festgehalten werden.

4.3.3 Übersetzung Hi 36,5-15

- 5 Siehe, Gott [ist] gewaltig und er verwirft nicht,
gewaltig [ist] [seine] Kraft des Herzens.¹¹⁶
- 6 Nicht lässt er am Leben einen Frevler
und Recht [den] Elenden gibt er.
- 7 Nicht er entzieht von einem Gerechten seine Augen und Könige auf [den]
Thron [setzt er]¹¹⁷

¹¹⁵ Der Lesart der Handschriften folgen unter anderem Wahl (1993:107), Strauß (2000:260) und Witte (2021:560). Am MT hält hingegen Pilger (2010:104) fest und übersetzt mit „[...] wie ohne Wissen“.

¹¹⁶ oder „gewaltig an Herzenskraft“, so Gesenius u.a. (2013:537). Dagegen teilt Steurer (1999:485) die Verschärfen nicht beim Atnach, sondern bei der Konjunktion כִּי, was zu einer inhaltlichen Verschiebung führt. Sie übersetzt Vers 5 mit „Siehe, Gott (ist ein) Gewaltiger, und nicht (es=er) verschmäht (der) Gewaltige (die) Kraft (des) Herzen(s).“

¹¹⁷ Der zweiten Hälfte von 7a fehlt ein Prädikat. Den geringsten Eingriff in den MT bildet in Annahme einer Haplografie einer Verbform von יָשַׁב am Ende von 7a und Anfang von 7b, sodass dieses in 7a ergänzt werden muss, so auch Witte (2021:559) und Pilger (2010:103–104). Ebenfalls möglich ist das יָשַׁב in 7b als Prädikat von 7a aufzufassen und die zugehörige Präposition כִּי zu streichen, so Clines (2018:812).

- und er lässt sie sitzen für ewig und sie sind erhaben.
- 8** Und wenn sie gebunden sind in Fesseln,
sie gefangen gehalten werden in [der] Schlinge¹¹⁸ des Elends,
- 9** [Dann]¹¹⁹ gibt er bekannt ihnen ihr Tun
und ihre Freveltaten, weil sie sich überheblich zeigten.
- 10** Und er öffnet ihre Ohren für Zurechtweisung¹²⁰
und er sagt, dass sie umkehren [sollen] vom Übel.
- 11** Wenn sie hören und dienen, [dann]¹²¹ vollenden sie ihre Tage im Guten
und ihre Jahre im Glück.
- 12** Und wenn sie nicht hören, [dann]¹²² gehen sie durch eine Waffe¹²³ hinüber,
und sie sterben in Nicht-Erkenntnis.¹²⁴
- 13** Und Ruchlose im Herzen hegen Zorn,
sie schreien nicht um Hilfe, wenn¹²⁵ er sie bindet.
- 14** Es stirbt in [der] Jugend ihre Seele,
und ihr Leben unter Prostituierten.¹²⁶

¹¹⁸ oder „Fangstrick, Fessel“ (Gesenius u.a. 2013:319).

¹¹⁹ Die Protasis des Konditionalgefüges wird mit ׀׀ in 8a eingeleitet, Vers 9 kann als Apodosis aufgefasst werden, so auch Pilger (2010:104) und Lauber (2013:252), der Vers 10 ebenfalls zur Apodosis zugehörig sieht.

¹²⁰ Für מִטָּרַח gibt Gesenius an: 1. Züchtigung, Strafe 2. Zurechtweisung, Warnung, Rüge, Zucht 3. Zucht, gute Erziehung, Bildung (Gesenius u.a. 2013:644–645), vgl. Anmerkung zu 33,16.

¹²¹ Die Protasis des Konditionalgefüges wird in 11a mit ׀׀ eingeleitet, unklar bleibt auszumachen, ab wann die Apodosis beginnt. Sie kann mit לִשְׁמַעוּ, so Wahl (1993:106), mit וַיַּעֲבֹדוּ so Pilger (2010:104) oder mit וַיִּקְרָא so Lauber (2013:91) eingeleitet sein. Letztere lässt den beiden aktiven Handlungen der Menschen eine passive Auswirkung erfahren, weshalb diese Variante vorgezogen wird.

¹²² Die Protasis des Konditionalgefüges wird mit ׀׀ in 12a eingeleitet, 12b bildet die Apodosis.

¹²³ Vgl. Anmerkung zu 33,18 unter 4.1.3.

¹²⁴ oder „Wissen“ (Gesenius u.a. 2013:256).

¹²⁵ Das ׀׀, hier temporal übersetzt, kann auch kausal aufgefasst werden (Gesenius u.a. 2013:539–541). So übersetzt Pilger (2010:104): „[...] denn er hat sie gefesselt.“ Allerdings fügt sich diese Variante inhaltlich schwerlich in den Kontext ein, siehe 4.3.5 Textanalyse.

¹²⁶ So unter anderem Gesenius u.a. (2013:1153). Die Übersetzung von בְּקִדְּוֹתֵיהֶם bleibt im Kontext unklar. Die LXX bezeugt ὑπὸ ἀγγέλων „unter Engel/Boten“ (Rahlf's & Hanhart 2006:331). Die Lesart der LXX sieht Lauber (2013:92) als eine Korrektur des ursprünglichen anstößigen Textes an und übersetzt mit „Kultknaben“. Fohrer (1988:473) geht davon aus, dass der Ausdruck seine ursprüngliche Bedeutung

15 Er errettet einen Elenden durch¹²⁷ sein Elend

und er öffnet durch¹²⁸ Bedrückung ihr Ohr.

4.3.4 Strukturanalyse

Zunächst fällt auf, dass sich in dieser Textpassage einige Begriffe in verschiedenen Formen wiederholen: עָנִי „Elend“ findet sich in 6.8 und in 15 gleich zweimal, das חַיִּים „leben“ in 6 und 14, אָסַר „binden“ in 8 und 13, יָגַל אָזְנוֹם „er öffnet ihr Ohr“ in 10 (hier im Plural „Ohren“) und 15, sowie לֵב „Herz“ in 5 und 13. Dies deutet auf eine starke Zusammengehörigkeit und innere Bezugnahme des Textes hin. Des Weiteren bilden auf grammatischer Ebene die drei Konditionalgefüge in 8-10, 11 und 12 ein Strukturmerkmal dieses Textabschnitts. Sie werden jeweils mit אִם eingeleitet und stellen für verschiedene Ausgangssituationen unterschiedliche Fortführungen dar, die jeweils in der zweiten Hälfte (9-10.11b.12b) geschildert werden. Zuletzt ist inhaltlich eine Entsprechung des einleitenden Behauptungssatzes des rettenden Eingreifens Gottes in Vers 5 zu dem abschließenden Aussagesatz in Vers 15 auszumachen. Es handelt sich an beiden Stellen um „theologische[] Spitzensätze“ (Witte 2021:573), die den gesamten Abschnitt 36,5-15 über Gottes Handeln an Gerechte und Gottlose rahmen.

Es sind unterschiedliche Ansätze gewählt worden, um den Text aufgrund der stilistischen Mittel zu gliedern.¹²⁹ Ein Textschaubild, das alle begrifflichen und inhaltlichen Bezüge systematisiert, ist weder übersichtlich darstellbar noch wird es dem Sachgehalt gerecht, da manche Bezüge zwar stilistisch, aber nicht inhaltlich und umgekehrt zu verstehen sind.¹³⁰ Der Fokus wird, wie schon bei den Textstruktur der beiden

verloren hat und als „im Jünglingsalter“ parallel zu 14a zu übersetzen werden kann. Zur ausführlichen Diskussion siehe Clines (2018:814–815).

¹²⁷ Die Präposition בְּ ist hier instrumental mit „durch“ übersetzt, (vgl. Gesenius u.a. 2013:120), so unter anderem auch Lauber (2013:92), Kaiser (2014:66), Witte (2021:560), Strauß (2000:258) und Wahl (1993:107). Eine modale Übersetzung mit „in“ liefert unter anderem Pilger (2010:104).

¹²⁸ Siehe Fußnote 127.

¹²⁹ Pilger (2010:118) macht eine konzentrische Struktur aus: Im Mittelpunkt steht Vers 10 mit יָגַל אָזְנוֹם was durch 5 und 15 sowie die Nennung von חַיִּים in 6 und 14 gerahmt wird. Dieser Ansatz wirkt selektiv, da nur auf die Begriffe, die zur konzentrischen Struktur passen, aufgeführt werden. Witte (2021:572) teilt den Abschnitt zunächst inhaltlich in drei Strophen: 1. Das Verhalten Gottes 5-7; 2. und 3. Das menschliche Leid 8-11; 12-15. Er macht dabei eine stilistisch enge Verknüpfung der zweiten und dritten Strophe aus, die er aufgrund von inhaltlichen Bezügen und Begriffen chiasmisch angeordnet versteht: 8 v 15, 9 v 14, 10 v 13, 11 v 12. Dabei bleibt allerdings eine Entsprechung von 10 und 13 nicht erkennbar.

¹³⁰ So beispielsweise die Wiederaufnahme von לֵב aus 5 in 13: War in Vers 5 noch das Herz Gottes gemeint, das gewaltig in seiner Kraft ist, so geht es in Vers 13 um den Zorn im Herzen der Ruchlosen.

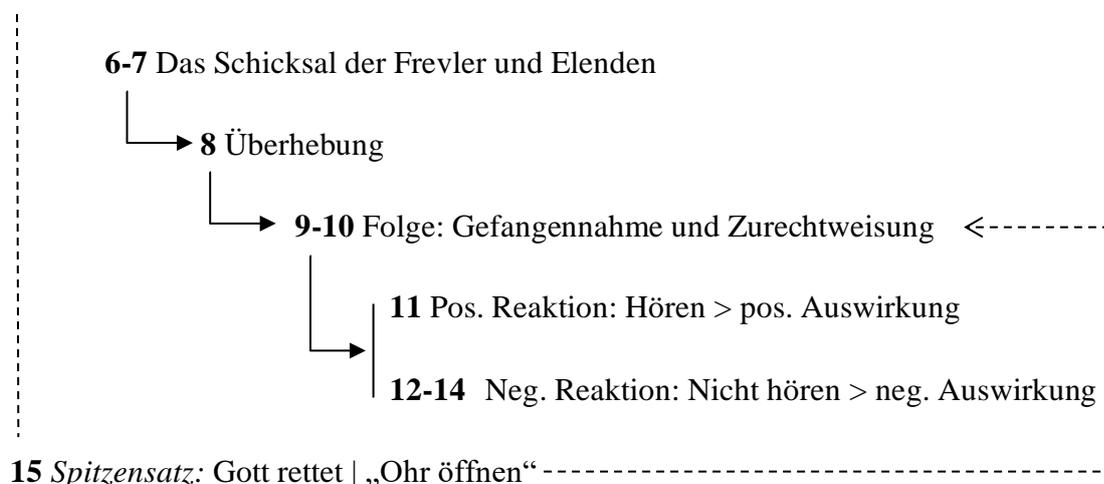
vorherigen Perikopen, auf eine inhaltliche Darstellung gelegt. Hierfür macht Wahl (1993:109) einen nennenswerten Vorschlag, indem er einen inhaltlichen Chiasmus ausmacht:

- A: Leitsatz (5);
 - B: Frevler (6);
 - C: Gerechter (7);
 - C': Ergehen des Gerechten (8-11);
 - B': Ergehen des Frevlers (12-14);
 - A': Schluss (15).

Diese vorgeschlagene Struktur von Wahl setzt allerdings voraus, dass es sich bei den gefangengenommenen Personen in 8-10 lediglich um Gerechte und nicht um Frevler handelt, was aber nicht Ergebnis der Textanalyse ist (siehe 4.3.5). Denn die in Vers 10 genannten Personen haben zwei Möglichkeiten: Sie können hören (11) oder nicht hören (12-14) und gehören damit nicht, wie Wahl annimmt, als Gerechte von selbst zu denen, die hören. Die beiden Reaktionsmöglichkeiten 11 und 12-14 stehen auf grammatischer Ebene gleichwertig nebeneinander (siehe 4.3.5). Zudem ist, entgegen der chiasmischen Anordnung von Wahl, in Vers 6 nicht nur der Frevler genannt, sondern auch die Elenden, sodass keine inhaltliche Entsprechung zu 12-14 besteht. Aus diesen genannten Gründen ist eine Textschaubild abgeleitet, was den Versuch unternimmt, dem eigenen Verständnis der Perikope gerecht zu werden:

Textschaubild

5 Leitsatz: Gott verwirft nicht



4.3.5 Textanalyse

In seiner dritten Rede (Hi 35) hatte Elihu ausgeführt, dass die Unschuld des Menschen kein Mittel darstellt, um Gott zum Handeln zu zwingen. Gott greift zu seiner Zeit ein. Die vierte Rede nutzt Elihu dazu, aufzuzeigen, dass es hingegen keineswegs gleichgültig ist, ob der Mensch schuldig oder unschuldig ist, da dies als Maßstab für Gottes Urteilen und Handeln dient (Fohrer 1988:476).¹³¹ Der erste Teil der vierten Rede (36,2-21) wandelt sich stilistisch von einer Streitrede zu einer Lehrrede und ist „bereits auf dem Weg zum Hymnus.“ (Strauß 2000:306).

Vers 5: Mit der Interjektion וַיִּבֶן richtet Elihu die Aufmerksamkeit der Zuhörer besonders auf die folgende Ausführung. Der einleitenden Vers 5 ist das Axiom, welches den theologischen Hintergrund für die folgende Textpassage bildet. Insgesamt findet sich eine dreifache Aussage über Gott: 1. Gott ist gewaltig 2. Gott verwirft nicht 3. Gott ist gewaltig an Kraft seines Herzens. Die beiden Nominalsätze 5a und 5b bilden zusammen einen synthetischen Parallelismus, in welchem die erste Vershälfte durch die zweite, hier um die Ursache, ergänzt wird.

Dass Gott als Schöpfer und Erhalter nicht verwerfen kann, ist die „Grundüberzeugung weisheitlicher Theologie [...]“ (Strauß 2000:306). Das Verb סָרַף kann mit „verwerfen, verachten, verschmähen, verabscheuen, ablehnen“ (Gesenius u.a. 2013:622) wiedergegeben werden, was auf eine negative Aktivität oder innere Haltung hindeutet. Auffällig ist, dass ein Objekt für das Verb fehlt.¹³² Dies könnte bewusst ausgelassen sein, um „die Absolutheit und die Unbedingtheit des göttlichen Handelns“ (Witte 2021:573) hervorzuheben.

Die Überzeugung, dass Gott nicht verwirft, gründet sich auf seine כֹּחַ לֵב „Kraft des Herzens.“ Dies ist bemerkenswert, da לֵב mit Bezugswort Gott alttestamentlich immer in seiner Beziehung mit den Menschen gebraucht wird und „als Organ des klaren Willen Gottes“ zu verstehen ist (Wolff 2018:97). Es ist Ausdruck seines „normativen Willen, seiner entschlossenen Zuneigung und der Macht seiner Entscheidung zur Barmherzigkeit.“ (Wolff 2018:101). Die beiden Wörter werden zu Leitbegriffen der

¹³¹ Gegen Hesse (1992:188), für den kein Anschluss an das vorher Gesagte ersichtlich ist, sondern in der Perikope nur eine lose Zusammenfügung vom „Satz der Bestrafung des Frevlers und der Belohnung des Frommen“ und „die These von der Erziehungsfunktion des Leides“ sieht.

¹³² Zur Diskussion, ob es sich beim Verwerfen nur um Frevler handelt, siehe unten, 4.3.5 Textanalyse zu Vers 6.

gesamten vierte Rede Elihus: פֶּתַח findet sich in 36,19.22; 37,23 und לָב wiederum in 36,13; 37,1.24 (Pilger 2010:117).

Die zweifache Erwähnung des Adjektivs כַּבִּיר, welches eine zerstörerische Konnotation beinhaltet (vgl. Jes 17,12; 28,2; Hi 8,2; 34,17.24), legt eine besondere Betonung auf Gottes Allmacht und seine damit verbundene Überlegenheit gegenüber den Menschen. Der gesamte Vers 5 wird damit zum Zeugnis von Gottes Erhabenheit, die sich in seiner Absolutheit, seiner Stärke wie auch in seiner Urteilskraft äußert.

Vers 6: In Vers 6 wird das Schicksal des רֶשָׁע „Frevlers“ dem Schicksal der עֲנִיִּים „Elenden“ als antithetischer Parallelismus gegenübergestellt. Der überraschende Wechsel zwischen Singular und Plural findet sich ebenso in Vers 7 und 15 und kann als poetisches Stilmittel verstanden werden (Pilger 2010:103). Das Subjekt לָא muss aus Vers 5 übernommen werden.

Das vorausgestellte לֹא eröffnet die negative Aussage: Gott lässt einen Frevler nicht am Leben. Diese Aussage in 6a scheint in einer Spannung zu der Aussage in 5a zu stehen, nach welcher Gott nicht verwirft. Um diese Spannung aufzulösen sind verschiedene Ansätze gewählt worden: Strauß (2000:306) geht davon aus, dass der Frevler sich durch sein Tun das Leben selbst entzieht. Dies passt aber nicht dazu, dass Gott als Subjekt in 6a anzunehmen ist. Lauber (2013:90) geht davon aus, dass sich das „Nicht-Verwerfen“ aus 5b nur auf die Elenden und nicht auf den Frevler bezieht. Gestützt wird die Annahme auch durch die Lesart der LXX, die in 5b τὸν ἄκακον als Objekt ergänzt (Rahlfs & Hanhart 2006:330).¹³³ Pilger (2010:117) hingegen sieht in dem von Gott verliehenen Recht lediglich eine gerechte Vergeltung für die Unterdrückten impliziert. Diese Auffassung scheint im Hinblick auf die gesamte Perikope 5-15 treffend zu sein, da eine eindeutige Unterscheidung zwischen Frevlern und Gerechten nicht ausgemacht werden kann, wie aus der weiteren Textanalyse zu entnehmen ist.¹³⁴

Die עֲנִיִּים „Elenden“ aus 6b, abgeleitet von עָנָי „Elend, Leiden, Armut“ (Gesenius u.a. 2013:991), beschreibt diejenigen, die unter Schmerzen leiden und sozial nicht rechtsfähig waren (Pilger 2010:117).¹³⁵ Ihnen wird das מִשְׁפָּט „Recht“ von Gott gegeben.

¹³³ So unter anderem auch Fohrer (1988:476), der 5b nur auf den „Frommen“ bezogen sieht.

¹³⁴ Zu einer ausführlichen Diskussion siehe auch Clines (2017:856–857).

¹³⁵ Dagegen geht Witte (2021:573) aufgrund des Parallelismus von einer inhaltlichen Entsprechung aus, so dass er die עֲנִיִּים als „Fromme“ im Gegensatz zum Frevler versteht. Dies passt aber nicht zu dem Terminus מִשְׁפָּט „Recht“ aus 6b sowie der sozialen Herstellung in Vers 7. Dennoch ist eine scharfe Unterscheidung zwischen den Elenden und Frommen in dieser Perikope nicht auszumachen, es findet lediglich eine Akzentsetzung statt (vgl. Vers 7).

Damit findet durch die göttliche Intervention eine Herstellung der sozialen Gerechtigkeit statt, die im folgenden Vers ausgeführt wird.

Vers 7: Wie schon Vers 6, so wird auch Vers 7 mit der Negation לֹא eingeleitet. Im Gegensatz zu 6a steht allerdings in 7a der צְדִיק „Gerechte“ im Fokus, was zugleich eine scharfe Trennung zwischen den עֲנִיִּים aus 6b und den צְדִיק aus 7a unzulässig macht. Mit der anthropomorphen Sprache von עֵינָיו „seine Augen“ wird Gottes gnädiges Wachen über den Gerechten ausgedrückt (Witte 2021:559). Im Folgenden findet sich die Erhöhung der Niedrigen beschrieben, die er nicht selbst herbeiführen kann, sondern von Gott gegeben wird (vgl. 6b). Der Thron, auf welchem die Gerechten gesetzt werden, ist das „Symbol der gottgegebenen Machtfülle“ (Wahl 1993:105). Die Dauer ihrer Regentschaft wird durch נִצָּח „fortwährend, stets, andauernd, für immer, ewiglich“ (Gesenius u.a. 2013:839) angegeben. Sie wird aber im Hinblick auf Vers 8 nur so lange andauern, wie die Gerechten sich in die „göttlichen Ordnungen“ einfügen (Wahl 1993:105). Inwiefern hier konkret an ein geschichtliches Ereignis gedacht werden kann, ist nicht auszumachen.

Vers 8: Mit אִם wird die Protasis der ersten von drei Konditionalgefügen eingeleitet. Die Apodosis findet sich in 9-10.¹³⁶ Zur Bestimmung des Subjekts sind mehrere Möglichkeiten zu erwägen: Aufgrund der Endung der 3. Plural in 8a könnten die מְלָכִים aus Vers 7 aufgenommen sein. Ebenso wäre es aber auch denkbar, den צְדִיק, ebenfalls aus Vers 7, als Subjekt anzunehmen (so Fohrer 1988:476). Zuletzt besteht die Möglichkeit, die Personengruppe der Leidenden nicht weiter zu konkretisieren, was im Hinblick auf die erneute spezifische Nennung der חַנְּפֵי-לֵב in Vers 13 vorzuziehen ist (Pilger 2010:118). Damit wird das im Folgenden beschriebene Leid als Erziehungsmaßnahme nicht nur auf die Gerechten angewandt, sondern trifft, wie bereits in 34,26, auch diejenigen, die sich den göttlichen Ordnungen verschließen.

Für die Schilderung der Erziehung bedient sich Elihu des Bildes einer Gefangenschaft, die er mit den Nomen בְּזֻקִים „Fesseln“ und בְּחַבְלֵי-עֲנִי „Schlinge des Elends“ sowie den Verben אָסַר „binden“ und לָכַד „fangen“ seinen Zuhörern plastisch vor Augen führt. Dass es sich hierbei wohl weniger um eine buchstäbliche als um eine metaphorische Beschreibung handelt, lässt sich mitunter aus dem Bild der Waffe in Vers 12 schließen, durch welche die Ruchlosen umkommen und welche bereits in 33,18 als Bild des

¹³⁶ Siehe Anmerkung zur Übersetzung unter 4.3.3.

Sterbens diene.¹³⁷ Das erwähnte עָנִי „elend“, hier im constructus, wird aus Vers 6 aufgegriffen und zum Mittel der Erziehung modifiziert: War das Leiden in 33,19 noch die Krankheit, so ist es in 36,8 das Elend, das den getroffenen Menschen zur Umkehr ruft (Pilger 2010:118). Eine konkrete Ausführung des Elends bleibt allerdings aus.

Vers 9: Als Apodosis sind die beiden Vers 9-10 zu verstehen, die dann eintreten, wenn es zu der göttlichen Gefangennahme aus Vers 8 kommt. Der Vers 9 ist dabei chiasmisch aufgebaut und stellt פְּעֻלָּם „ihr Tun“ und פְּשָׁעֵיהֶם „ihre Freveltaten“ in die Mitte nebeneinander, so dass auch פְּעֻלָּם eine negative Konnotation bekommt. Die zuvor ausgeübten Taten der Betroffenen bilden den Anlass der in Vers 8 geschilderten Gefangennahme. Konkretisiert wird die Schuld durch die Begründung in 8b: „weil sie sich überheblich zeigten.“ Das fehlerhafte Tun wird mit der Selbsterhebung identifiziert (Fohrer 1988:477). Die Verbwurzel גָּבַר „überheben“ verweist zurück auf Vers 7, wo Gott die Elenden auf den Thron setzt, damit sie „erhaben“ (Wortwurzel גָּבַה) sind. Das Erheben eines Menschen geht damit von Gott aus. Ist es hingegen der Mensch selbst, der sich erhebt, wird er von Gott erniedrigt, was durch die Schilderung der Gefangennahme in Vers 8 ausgedrückt wird.

Vers 10: Mit dem Ausdruck וַיִּגַּל אָזְנָם „und er öffnet ihre Ohren“ wird Vers 10 eröffnet, welcher sich im Singular „Ohr“ in Vers 15 wiederfindet und bereits in 33,16 mit dem erzieherischen Handeln Gottes in Einklang gebracht wurde. Wie schon durch die Träume, so ist auch der Betroffene in 36,10 durch das Elend passiv dem Wortempfang Gottes (vgl. אָמַר in 10b) ausgeliefert, welches sich wiederum in einer מוֹסֵר „Zurechtweisung“ äußert.¹³⁸ Der Inhalt der Zurechtweisung wird in 10b ausgeführt und besteht in einer Aufforderung zur Umkehr vom אָוֶן „Übel“, welches bereits in 34,22 Kennzeichen der gottfernen Menschen war. Dies gibt erneut einen Hinweis darauf, dass die Züchtigung nicht allein den in Sünde gefallenen Gerechten (7) trifft, sondern auch über den Frevler (6) ergeht.¹³⁹ „Im Leid führt er ihnen ihr Tun vor Augen, hält ihnen einen Spiegel hin, damit sie die eigenen Vergehen erkennen können. In diesem Vorgang liegt die sinnstiftende Dimension des Leidens [...]“ (Wahl 1993:107).

¹³⁷ So sieht auch Gradl (2001:299) die Not metaphorisch in der Gefangenschaft ausgedrückt. Siehe ebenso Fohrer (1988:477) und Strauß (2000:307).

¹³⁸ Vgl. 4.1.5 Textanalyse zu 33,16.

¹³⁹ Gegen Gradl (2001:299) und Witte (2021:574), welche die Erziehung ausschließlich für den Gerechten verstehen. Auch die allgemein gehaltene Formulierung in 33,14-30 spricht aber dafür, dass auch hier die beschriebene Erziehung den Menschen allgemein gilt.

Vers 11: Die beiden möglichen Reaktionen auf die geschilderte Zurechtweisung sind in 11 und 12-14 beschrieben und als Konditionalgefüge, jeweils mit אם eingeleitet, konstruiert. Der erste Fall beschreibt eine positive Reaktion der betroffenen Menschen, die in der Protasis mit zwei Handlungen verknüpft ist.¹⁴⁰ Das passive שמע „hören“ des Menschen bildet das positive Gegenstück zum אמר „reden“ Gottes in Vers 10 und ist der erste Schritt zur Umkehr, welche sich in der zweiten Handlung, dem עבד „dienen“ manifestiert. Die positive Auswirkung der Umkehr wird in der Apodosis durch einen synonymen Parallelismus beschrieben: Der durch die Zurechtweisung umkehrende Mensch vollendet seine Tage im Guten und seine Jahre im Glück. Mit diesen Ausdrücken ist die „Qualität und Sinnhaftigkeit des Lebens“ gemeint (Witte 2021:574). Ein möglicher erneuter Abfall scheint hier nicht im Fokus der Betrachtung Elihus zu liegen, vielmehr gilt seine Aufmerksamkeit der überführenden Funktion des Leidens.

Vers 12: Im zweiten Fall wird die negative Reaktion ausgeführt.¹⁴¹ Auf das אמר „reden“ Gottes folgt ein לא שמע „nicht hören“ der betroffenen Menschen. Dies reicht als einzige Handlungsweise aus, um die negative Konsequenz herbeizuführen, die in 12-14 als Apodosis geschildert wird (Wahl 1993:108). Antithetisch wird das vorzeitige Ableben als Folge den in 11b genannten Jahren des Glücks gegenübergestellt. Dabei dient, wie schon in 33,18, die שלה „Waffe“ als Symbol für den unumgänglichen Tod.¹⁴² In 12b findet sich zudem die Ergänzung, dass das Sterben ohne דעת „Wissen, Erkenntnis“ erfolgt. Dass Hiob ohne דעת ist, hatte Elihu ihm bereits in 34,35 und 35,16 vorgeworfen, wohingegen er sich selbst דעת in 33,3 zuspricht. Das Nicht-Erkennen wird damit für Elihu zum Merkmal des von Gott gestraften und im Ungehorsam verharrenden Menschen.

Vers 13: Die Konjunktion ו , hier in kopulativen Gebrauch, schafft eine Verknüpfung zwischen 12 und 13-14, welche die negative Reaktion näher erläutern (Fohrer 1988:477). Die Nicht-Hörenden, also die leidenden Menschen ohne Einsicht, werden die הנפשי לב „Ruchlosen im Herzen“ genannt, womit Elihu nun eine bipolare Differenzierung schafft (Pilger 2010:235). Sie hegen אף „Zorn“, welcher innerhalb der Elihu-passage von Menschen (32,2.3.5) oder von Gott selbst (35,15; 36,33) ausgehen kann. Das zugehörige Verb שם hat die Grundbedeutung „setzen, legen, stellen“ (Gesenius

¹⁴⁰ Vgl. 4.3.3 Übersetzung, Anmerkung zu 36,11.

¹⁴¹ Die Verse 11 und 12 sind auf grammatischer Ebene durch das zweifache Konditionalgefüge, aber auch auf lautlicher Ebene durch eine Paronomasie der Prädikate ויעבדו in 11a und יעבדו 12b stark miteinander verknüpft (Lauber 2013:251).

¹⁴² Siehe Anmerkung zur Übersetzung von שלה in 4.1.3.

u.a. 2013:1283), womit nicht eindeutig auszumachen ist, ob es sich um göttlichen oder menschlichen Zorn handelt. Da aber ein inhaltlicher Gegensatz zu 13b besteht, kann davon ausgegangen werden, dass der menschliche Zorn dem Hilferuf entgegengestellt wird (Witte 2021:575).¹⁴³ Ein Hilferuf der Menschen bleibt allerdings aus, obwohl Gott sie gefesselt (gleiche Wortwurzel אסר wie in Vers 8) hat. Das Leiden führt nicht zu einer Hinwendung zu Gott. Diese innere Verstocktheit kann als Folge ihrer Überheblichkeit aufgefasst werden (Gradl 2001:299–300).

Vers 14: In der ersten Vershälfte des synthetischen Parallelismus wird das Sterben des Frevlers aus 6a sowie sein „Hinübergehen“ in das Totenreich durch die Waffe aus Vers 12 um das vorzeitige Ableben in der Jugendzeit konkretisiert (Strauß 2000:309). „Die Krise der erzieherischen Krankheit führt nicht zur Besserung (33,22ff), sondern zum Tode. Es ist der vorzeitige Tod [...] betont.“ (Fohrer 1988:477). Die beiden Begriffe נַפְשׁ „Seele“ in 14a und חַיָּה „Leben“ werden hier, wie schon in 33,18.22.28, synonym gebraucht. Die ergänzende zweite Vershälfte bleibt inhaltlich nicht mit letzter Sicherheit auszumachen.¹⁴⁴ Die קְדוּשִׁים können allgemein als „Geweihete“ aufgefasst werden (Gesenius u.a. 2013:1153), die negative Konnotation des Verses im Kontext des Ergehens des Frevlers lässt allerdings einen Bezug zur Prostitution als wahrscheinlich gelten. Es könnte dabei die „sakrale Unzucht der heidnischen Fruchtbarkeitskulte“ (Weiser 1974:235) im Hintergrund stehen.¹⁴⁵ Mit Sicherheit bleibt jedoch zu sagen, dass die Betroffenen in ihrer Sündhaftigkeit vergehen, ohne diese im Detail genau benennen zu können.

Vers 15: Der abschließende Vers führt die Äußerungen aus 5-14 in einem Spitzensatz zusammen und greift dabei stilistisch einerseits das Leitwort עָנִי „elend“ (6.8) zweifach auf und verweist andererseits mit וַיִּגַּל אָזְנָם „er öffnet ihr Ohr“ auf den zentralen Vers 10 zurück. Gott als der Handelnde rettet den Elenden durch das Elend, womit ebenfalls ein Rückbezug zu der „Schlinge des Elends“ aus Vers 8 stattfindet, die Gott den Betroffenen ausgelegt hatte. Das Elend selbst wird zum Mittel, um den Menschen zu erretten.¹⁴⁶ Der Elende wird durch Elend gerettet und hat damit einen „hoffnungsvolle[n] Ausblick“ (Wahl 1993:108). Der Wechsel zwischen Singular (15a) und Plural

¹⁴³ Dagegen versteht Strauß (2000:309) אָסַר als Zorn Gottes, der über die ergeht, die eine „Verbundenheit mit Gott nur vortäuschen“, da sie sich in ihrer Not nicht an Gott wenden.

¹⁴⁴ Siehe Anmerkung zur Übersetzung von קְדוּשִׁים unter 4.3.3.

¹⁴⁵ In eine ähnliche Richtung gehen die Übersetzungen: „männliche Prostituierte“ (Witte 2021:576) „Lustknaben“ (Gradl 2001:300) oder „Kultknaben“ (Lauber 2013:92).

¹⁴⁶ Siehe Anmerkung zur Übersetzung von אָסַר unter 4.3.3.

(15b) ist einmal mehr dem poetischen Stil des Buches zuzuschreiben, gibt aber darüber hinaus einen Hinweis darauf, dass die Erziehung nicht nur den gefallen Gerechten trifft, sondern durch die Wiederaufnahme der Pluralform die gottfernen Menschen aus 13-14 miteinbezieht (Pilger 2010:104).¹⁴⁷ Das בְּלִחָה „durch Bedrängnis“ (15b) steht aufgrund der Präposition parallel zu בְּעָנִי „durch Elend“ (15a) und konkretisiert das Elend um die Not der Ausweglosigkeit, in welche die Gefangenen (vgl. Pluralform) gestellt sind. Das Öffnen des Ohrs bleibt, wie schon in 33,16 und 36,10, Terminus für das göttliche Reden, das der Menschen ausschließlich passiv empfängt, aber zugleich eine aktive Reaktion von ihm fordert.

4.3.6 Auswertung

Im ersten Teil der abschließenden Rede (36,2-21) thematisiert Elihu das Handeln Gottes an den Gottlosen und den Gerechten, um das „Verhältnis von göttlicher Gerechtigkeit und menschlichem Leid“ aufzuzeigen (Witte 2021:572). Zunächst stellt Elihu allgemeingültige Prinzipien auf (5-15), die er dann im Folgenden auf Hiob anwendet (16-21). Die zugrundeliegende These dabei ist, dass Gott aufgrund seiner barmherzigen Willenskraft den Menschen nicht verwirft (5). Dies kann wegen der unscharfen Trennung zwischen Gottlosen und Gerechten als allgemeingültiges Prinzip allen Menschen gelten (wie auch in 33,14-30). In der darauffolgenden Ausführung schildert Elihu in metaphorischer Sprache Gottes Erziehung, die den Menschen vor die Wahl des Hörens oder des Nicht-Hörens stellt.

Die Erziehungsmaßnahme (8-10) selbst wird mit einem Konditionalgefüge eingeleitet, so dass es eine mögliche, wenngleich nicht zwingende Handlung darstellt. Liegt kein Anlass vor, fällt die Erziehung aus. Als **Grund der Erziehung** wird die angestrebte Umkehr von den zuvor begangenen Sünden (9-10) genannt. Die Sünden selbst werden in 9 mit פְּעֻלָּתְכֶם „ihr Tun“ und פְּשָׁעֵיכֶם „ihre Freveltaten“ in paralleler Stellung genannt (vgl. 34,26). Dabei steht die äußere schuldhaftige Handlung im Vordergrund, die dann in 9b mit dem „überheblich zeigen“ als Haltung ergänzt wird (vgl. 33,17). Hochmut und Überheblichkeit bilden die Grundlage für das Fehlverhalten und stehen konträr zu der Erhöhung, die Gott für den Gerechten vorgesehen hat (7). Inwiefern sich die geschilderte Gefangennahme in Bezug auf diese innere Haltung als präventive

¹⁴⁷ Dagegen Fohrer (1988:477), der in Vers 15 ausschließlich eine Erläuterung des ersten Falls aus Vers 11 sieht.

Maßnahme versteht, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden. Das Konditionalgefüge spricht allerdings eher dafür, dass die eigene Schuld die nötige Grundlage der hier geschilderten Erziehung ist.

Als **Mittel der Erziehung** nennt Elihu die **תְּבִילַת עֲוֹן** „Schlinge des Elends“, in welchen die Gefangenen gebunden sind. Das Elend, zunächst als Kennzeichen derjenigen, denen Unrecht widerfahren ist (6), wird nun selbst zum Mittel, um den in Schuld gefallenen Menschen zu erziehen. Im abschließenden Vers 15 wird der Elende durch das Elend gerettet (15a). Das Elend bleibt allerdings unkonkret und wird lediglich durch die parallelstehende Bedrängnis (15b) näher bestimmt. Aus der Thematik des sozialen Gefälles in 6-7 kann geschlossen werden, dass auch das Elend ein soziales Leiden ist. Damit tritt es neben dem Schmerz (33,19-22) und die Züchtigung durch Schläge (34,24-28) als dritte Form des Leides auf, das Gott als Erziehungsmittel verwendet. „Das Leiden erscheint dabei nicht als Strafe, auch wenn es von Gott stammt (V. 13), sondern als ein Raum der Gottes- und der Selbsterkenntnis.“ (Witte 2021:574). Bei der Erziehung ist der Mensch selbst passiv (vgl. 33,16) und Gott der Handelnde, der durch das „Ohr öffnen“ den betroffenen Menschen persönlich anspricht.

Es ist dem Menschen überlassen, wie er auf die göttliche Erziehung reagiert. Den beiden möglichen Reaktionen folgt eine entsprechende Konsequenz. Hört der gezüchtigte Mensch und dient daraufhin, erfährt er die **positive Auswirkung der Erziehung**. Die Umkehr wird damit zur Voraussetzung zur Befreiung vom Leid (Pilger 2010:235). Die positive Auswirkung spiegelt sich in einer erhöhten Lebensqualität der bevorstehenden Jahre wider, womit die Aussagen in 33,25.28.30 bündig zusammengeführt sind. Folgt allerdings auf Gottes Reden das Nicht-Hören des Menschen, ist der vorzeitig eintretende Tod (6.12.14) gewiss. Da er Gott nicht gehorcht, gewinnt er auch nicht an Erkenntnis (12b). Sein Beharren in Sündhaftigkeit hindert ihn daran, Gott in seinem Elend um Hilfe zu bitten (13) und bedingt letztlich sein Lebensende inmitten seines sündigen Lebenswandels (14).

5 Vergleich mit Aussagen der Freunde Hiobs

Die in Kapitel 4 erarbeiteten Kernaussagen Elihus über die Erziehung Gottes durch Leid werden in diesem Kapitel mit entsprechenden Aussagen der drei Freunde Hiobs verglichen. Dazu werden die drei Themenblöcke Grund der Erziehung (5.1), Mittel der Erziehung (5.2) und positive Auswirkungen der Erziehung (5.3) jeweils einzeln betrachtet.

5.1 Grund der Erziehung

Der erste Themenblock bezieht sich auf den Grund der Erziehung. Hierfür wird von Elihu zum einen die Umkehr von zuvor begangenen Sünden (5.1.1) und zum anderen eine Prävention vor möglichen folgenden Sünden (5.1.2) thematisiert.

5.1.1 Umkehr von Sünden

Die Umkehr von bereits begangenen Sünden nennt Elihu in seiner ersten Rede (33,17.27) und in seiner letzten Rede (36,9-10). Die von Elihu hierfür verwendeten Begriffe sind im Folgenden aufgeführt. Im Anschluss wird untersucht, wo und in welcher Bedeutung diese oder inhaltlich verwandte Begriffe von den Freunden Hiobs verwendet werden. Die Übersetzung der Begriffe ist jeweils von Gesenius u.a. (2013) übernommen:¹⁴⁸

Verb: סור Hifil „abbiegen, abweichen, weichen“ (:878) (33,17), כסה Piel „bedecken, zudecken, verhüllen“ (:559) (33,17), חטא Qal „sündigen, vergehen“ (:338) (33,27), עוה Hifil „verkehren, verdrehen“ (:932) (33,27), גבר Hitpael „sich überheblich zeigen, sich

¹⁴⁸ Zur besseren Übersicht beziehen sich in den beiden folgenden Absätzen die Seitenanzahlen in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

überheben“ (:197) (36,9), שׁוּב Qal „sich (um)wenden, um- zurückkehren“ (:1328) (36,10).

Nomen: מַעֲשֵׂה „Tun, Machen, Handeln“ (:716) (33,17), גָּנָה „Hochmut, Stolz, Übermut“ (:205) (33,17), יֵשֶׁר „Geradheit, Redlichkeit, Rechtschaffenheit“ (:513) (33,27), פֶּעַל „Tat, Werk, Handeln“ (:1067) (36,9), פְּשָׁע „Vergehen, Verbrechen, Frevel, Sünde“ (:1087) (36,9), אָוֶן „Unrecht, Unheil, Frevel“ (:24) (36,10).

5.1.1.1 Textidentifikation

Ein wiederkehrendes Thema innerhalb der Reden der Freunde ist das Ergehen des Gottlosen, der seinem Unheil entgegenläuft (vgl. 8,11-19; 15,20-35; 18,5-21; 20,4-29). Sein Schicksal ist durch sein eigenes Tun vorherbestimmt. „In der Entsprechung von Tun und Ergehen sahen die Freunde eine zentrale von Gott gesetzte Lebensordnung.“ (von Rad 2013:222). Sein Leiden bewirkt hierbei nicht die Umkehr, sondern zumeist den Tod des Betroffenen (8,11-13; 18,5-6.13; 20,7-9). In den Passagen über den Gottlosen schließen die Freunde Hiobs im Sinne des Tun-Ergehen Zusammenhangs ein erzieherisches Handeln Gottes aus, da der Gottlose sein Schicksal durch seine Handlungen selbst verschuldet hat und lediglich die Konsequenzen seiner Taten empfängt. Direkt auf Hiob bezogen lassen sich drei Textpassagen finden, die eine direkte Ermahnung an Hiob beinhalten, seine Schuld zu bekennen und von seinem falschen Weg abzuweichen. Damit wird das Leid zum Anstoß, von seinen Sünden umzukehren:

1. In der ersten Rede von Bildad (Hi 8) führt er den Tod der Söhne Hiobs auf ihre Sünde zurück und fordert Hiob daraufhin auf, Gott zu suchen und ihn anzuflehen (8,4-6a). Als Wortfeld lässt sich mit חָטָא Qal „sich vergehen, sündigen“ (8,4 vgl. 33,27) und פְּשָׁע „Vergehen, Verbrechen, Frevel, Sünde“ (8,4 vgl. 36,9) diesbezüglich dasselbe Vokabular wie in den Reden Elihus ausmachen.

2. In Zophars erster Rede (Hi 11) findet sich eine Aufforderung an den von Leid getroffenen Hiob, seine Schuld zu entfernen. Es lassen sich in den Versen 13-14 die gleichen bzw. ähnliche Begriffe wie bei Elihu zu dieser Thematik finden: אָוֶן „Unrecht,

Unheil, Frevel“ (11,14 vgl. 36,10), רחק Hifil „entfernen, fernhalten, wegnehmen“ (Gesenius u.a. 2013:1238)¹⁴⁹ (11,14) und עֲוֹלָה „Unredlichkeit, Unrecht“ (:934) (11,14).

3. Die letzte Rede von Eliphaz (Hi 22) richtet sich an Hiob und widmet sich nahezu ausschließlich der Thematik des Leidens zur Umkehr von begangenen Sünden. Mit רָעָה „Böse, Übel, Unheil, Verderben“ (:1254) (22,5) sowie עָוֹן „Sünde, Vergehen, Schuld, Verschuldung“ (:936) (22,5) findet sich ein vergleichbares Wortfeld zu den Begriffen Elihus zu dieser Thematik. In den Versen 6-11 schildert Eliphaz die vermeintlichen Sünden Hiobs. Die späteren Verse 21-23 beinhalten einen Appell an Hiob, zu Gott umzukehren. Auch hier findet sich mit סָכַן Hifil „sich mit jemanden befreunden oder vertragen“ (:887) (22,21), שׁוּב Qal „sich (um)wenden, um- zurückkehren“ (22,23 vgl. 36,10) und עֲוֹלָה „Unredlichkeit, Unrecht“ (:934) (22,23) ein entsprechendes Wortfeld.

5.1.1.2 Textanalyse

Die drei identifizierten Texte werden nun nacheinander und auf die Thematik hin analysiert. Die einzelne Methodenschritte (siehe 2.2) sind dabei in einem Abschnitt zusammengefasst und werden nur aufgeführt, insofern die daraus resultierenden Ergebnisse für die jeweilige Thematik eine Relevanz aufweisen.

Bildad in 8,4-6a

Die erste Rede Bildads (Hi 8) kann in drei Teile gegliedert werden: 2-7 Einleitung und Grundposition, 8-19 zweifache Entfaltung der theologischen These, 20-22 zusammenfassender Abschluss der Rede.¹⁵⁰ Bildad eröffnet seine Rede mit einer heftigen Zurückweisung Hiobs (2). Mit einer doppelten rhetorischen Frage (3) gibt er dann das Kernthema seiner Rede vor: Gott kann das Recht bzw. die Gerechtigkeit nicht beugen. „Bleibt der Fundamentalsatz in Geltung, daß Gott die Welt gerecht regiert, so kann es im Handeln Gottes keine Unangemessenheit geben“ (Horst 1968:129). Dies führt Bildad zu der Annahme, dass der Tod der Söhne Hiobs eine Folge ihrer Sünde und

¹⁴⁹ Zur besseren Übersicht beziehen sich in diesem und dem folgenden Absatz die Seitenzahlen in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

¹⁵⁰ So Horst (1968:127) und ähnlich auch Witte (2021:180–181). Hingegen gliedert Hesse (1992:74) in sechs Strophen: 2-4; 5-7; 8-10; 11-14; 16(!)-19; 20-22. Fohrer (1988:183–186) macht mit einer formkritischen Umstellung insgesamt sieben Strophen aus: 2-4; 5-7; 8-10; 11-13; 14.15.19; 16-18; 20-22.

Übertretung sein muss (4). Es folgt ein Appell an Hiob, Gott zu suchen und ihn anzuflehen (5-6a). Folgt Hiob diesem Appell, so ergibt sich seine von Gott gewirkte Wiederherstellung (6b-7). Dabei beruft sich Bildad auf die vorherige Tradition (8-10) und veranschaulicht das desaströse Schicksal der Gottlosen anhand verschiedener Metaphern (11-19). Abschließend fasst Bildad seine Rede mit dem Tun-Ergehen Zusammenhang zusammen und zeigt auf, dass jedem Menschen sein Tun von Gott vergolten wird (20-22).

In den Versen 4-6a thematisiert Bildad die Sünde der Kinder und fordert Hiob daraufhin auf, Gott zu suchen und anzuflehen (5-6a). Dieser Appell impliziert Bildads Annahme, dass Hiob selbst auch gesündigt hat (Hesse 1992:75). Damit wirkt Bildad zufolge das Leid zur Umkehr von Hiobs vermeintlichen Sünden. Der Text findet eine Abgrenzung durch den Stil, da sich in Vers 3 rhetorische Fragen und ab Vers 4 Aussagesätze finden lassen. Es lässt sich der Text auch durch den thematischen Wechsel abgrenzen: Stellt Bildad in Vers 3 noch seinen theologischen Grundsatz auf, so wendet er diesen ab Vers 4 auf die Situation Hiobs an. Ab der zweiten Hälfte von 6a nennt Bildad in der Apodosis des Konditionalgefüges die Folgen von einer Umkehr von Hiob (siehe 5.3.1), so dass für die Thematik der Umkehr von Sünden die Verse 4-6a in Betracht gezogen werden. Zudem beginnen diese drei Verse jeweils mit dem gleich Wort ׀א „wenn“.

Der erste Teil von 6a ׀א ׀א ׀א ׀א wirkt für einige Ausleger in dem Konditionalgefüge wie eine später hinzugefügte weitere Bedingung.¹⁵¹ Da sich für diese Annahme allerdings keine textkritischen Zeugen finden, wird am MT festgehalten.

- 4 Wenn deine Söhne gesündigt haben an¹⁵² ihm,
dann hat er sie geschickt in [die] Hand ihres Verbrechens.
- 5 Wenn du¹⁵³ suchst nach Gott,
und zu Schaddaj du flehst,

¹⁵¹ So unter anderem Witte (2021:183), Fohrer (1988:184), Hesse (1992:73) und Horst (1968:129–130).

¹⁵² Die Präposition ׀ wird hier im übertragenen Sinn verwendet (vgl. Gesenius u.a. 2013:584).

¹⁵³ Das Subjekt wird durch ׀א betont (Gesenius u.a. 2013:116).

6a wenn rein und redlich du [bist],¹⁵⁴

Der kurze Textabschnitt besteht aus zwei Konditionalgefügen: Das erste wird mit 4a als Protasis eingeleitet und in 4b mit der Apodosis beendet. Das zweite findet in 5-6a eine Protasis, die dann in 6b-7 als Folge weitergeführt wird (siehe 5.3.1). Damit sind 4 und 5-7 auf grammatischer Ebene parallel konzipiert.

Die allgemeine Feststellung, dass Gott das Recht nicht verkehrt (3) wendet Bildad in den Versen 4-7 auf den Fall Hiob an. Er bestätigt zunächst die im Prolog beschriebene Befürchtung Hiobs, seine Kinder könnten gesündigt haben (1,5). Zum anderen führt er mit den beiden Begriffen חטא „sündigen“ und פשע „Vergehen, Verbrechen“ ihr Unglück auf ihre eigene Schuld zurück, welche entsprechend von Gott gestraft wurde (Witte 2021:183). An Hiob selbst ist noch nichts „Unwiderrufliches“ geschehen und damit lässt sich sein Schicksal noch wenden (Hesse 1992:75). Als Bedingung für eine Wiederherstellung fordert Bildad Hiob auf, sich in zweifacher Weise an Gott zu wenden: Mit שחר im Piel „suchen, aufsuchen“ (Gesenius u.a. 2013:1342) ist ein intensives Bemühen um eine Gottesbegegnung beschrieben, während mit חנן im Hitpaal „um Erbarmen flehen, jemanden anflehen“ (Gesenius u.a. 2013:373) das reumütige Handeln in der Begegnung dargestellt ist. Nur durch das eigene Schuldbekenntnis kann Hiob sein Geschick wenden und dem unheilvollen Schicksal, das zuvor seine Söhne ereilt hat, entkommen.

Als weitere Bedingung fügt Bildad in 6a ebenfalls zweifach Hiobs Integrität mit תן „rein, glänzend“, hier im übertragenen Sinne für unschuldig gebraucht (Gesenius u.a. 2013:300) und mit ישר „gerade, eben, recht, redlich“ (Gesenius u.a. 2013:512) hinzu. Dabei setzt die konditionale Formulierung in 6a einen Zweifel an Hiobs Integrität voraus (Witte 2021:184). Ein Eingeständnis der Schuld Hiobs wird damit zugleich zur Voraussetzung, um eine Wiederherstellung durch Gott zu erfahren.

¹⁵⁴ Ein Nominalsatz muss im Deutschen immer mit einem Verb ergänzt werden, wobei Zeit und Modus aus dem Kontext erschlossen werden. Mit „bist“ ergänzen unter anderem auch Kaiser (2014:18), Witte (2021:179), Horst (1968:125), Weiser (1974:64) und Hesse (1992:73).

Zophar in 11,13-14

Die erste Rede von Zophar (Hi 11) lässt sich inhaltlich in drei Teile gliedern:¹⁵⁵ Zunächst weist Zophar die Unschuldsbeteuerungen von Hiob anhand rhetorischer Fragen, Zitate und dem Wunsch nach einer direkten Antwort Gottes scharf zurück (2-6). Im zweiten Teil (7-12) thematisiert er die Unergründlichkeit und Unfassbarkeit Gottes in bildhafter Sprache und Vergleichen. In diesem Abschnitt unterstellt Zophar Hiob beiläufig, dass er gegenüber Gott schuldig ist (6b). Im letzten Abschnitt (13-20) fordert Zophar Hiob zur Umkehr auf und schildert die darauffolgende Wiederherstellung. Dieser letzte Teil 13-20 enthält wiederum drei Unterabschnitte: Die Verse 13-14 beinhalten einen Appell an Hiob, Gott zu suchen (13) und seine Schuld zu entfernen (14). In den Versen 15-19 beschreibt Zophar, wie Gott das Geschick Hiobs aufgrund seiner Umkehr wenden wird (siehe 5.3.1). Der letzte Vers schließlich zeichnet hierzu einen Kontrast mit der Beschreibung des Ergehens des Frevlers.

In den Versen 13-14 wird die Thematik des Leidens zur Umkehr aufgegriffen. Die direkte Ansprache an Hiob ist durch das Pronomen הָאָתָּה „du“ und die Verbformen der 2.m.sg. ersichtlich. Damit findet eine Abgrenzung zu den Versen 9-12 statt, die mit der 3.m.sg. allgemein formuliert sind. Auf grammatischer Ebene beinhalten diese Verse „eine merkwürdige Verschränkung von Bedingungssätzen (V. 13.14aα), imperativisch formulierten Mahnungen (V. 14aβ.b) und Heilsankündigungen [...]“ (Witte 2021:217). Das jeweilig einleitende הָאָתָּה (13.14) kann als die Voraussetzung der Schilderungen ab Vers 15, die mit der Konjunktion וְ eingeleitet wird, gelten (vgl. Sieben-thal & Lettinga 2016:404). Dadurch lassen sich die beiden Verse 13-14 inhaltlich als Bedingung zu der Apodosis in 15-19 abgrenzen.

13 Wenn du¹⁵⁶ bereitest¹⁵⁷ dein Herz
und du breitest aus zu ihm deine Hände,

14 wenn Übel an deiner Hand [ist], entferne es,

¹⁵⁵ So auch Clines (2017:257), Horst (1968:165–166) und Weiser (1974:82) mit kleiner Abweichung: 2-6; 7-11(!); 12-20. Dem Stil entsprechend gliedern hingegen Hesse (1992:89) und Fohrer (1988:223) in sechs Strophen: 2-4; 5-6; 7-9; 10-12; 13-16; 17-20.

¹⁵⁶ Das Subjekt wird durch הָאָתָּה betont (Gesenius u.a. 2013:116).

¹⁵⁷ So übersetzt unter anderem auch Kaiser (2014:24), möglich ist auch „festigen, fest einsetzen“ (Gesenius u.a. 2013:533). Mit „unbeweglich [...] ausrichtest“ übersetzt Fohrer (1988:221).

und nicht du sollst wohnen lassen in deinen Zelten Unrecht.

Zophar nennt in diesen beiden Versen die Bedingungen für die Wendung des Geschicks von Hiob, die jeweils als synthetischer Parallelismus aufgebaut sind. In **Vers 13** ist mit לֵב „Herz“ im alttestamentlichen Sinn „vor allem das Zentrum des bewusst lebenden Menschen“ gemeint, das Erkenntnis, Willen, aber auch den bewussten Gehorsam des Menschen gegenüber Gott einschließt (Wolff 2018:96). Diese Hingabe wird in 13b um das Ausbreiten der Hände zu Gott hin erweitert. Dies beschreibt die typische Gebetshaltung im Alten Vorderen Orient, in der die Handfläche, hier כַּף „Hand, Handfläche, hohle Hand“ (Gesenius u.a. 2013:564), zum Gebet nach oben ausgerichtet wurde (Fohrer 1988:229). Um sein jetziges Schicksal zu wenden, muss Hiob also Zophar zufolge mit ganzer Hingabe Gott im Gebet aufsuchen.

In **Vers 14** nennt Zophar die zweite Bedingung, die der Umkehr des Geschicks zuvor kommen muss: Dabei knüpft 14a mit der Symbolik der Hand, hier יָד „Hand“ (Gesenius u.a. 2013:436–439), an 13b an: Die Hände, die sich zu Gott erheben, dürfen nicht mit אָוֶן „Übel“ befleckt sein. Mit dieser metaphorischen Redensart wird ausgedrückt, dass das Böse bei Hiob „deutlich wahrnehmbar und offensichtlich vorhanden“ ist (Fohrer 1988:229). 14b schließt wiederum inhaltlich an 14a an und führt den Gedanken des Entfernens der Schuld weiter aus. Die Worte עוֹלָה „Unrecht“ und אָוֶן „Übel“ sind hierbei synonym gebraucht. Die bildhafte Beschreibung, dass das Unrecht im Zelt wohnt (vgl. 22,23), verweist wahrscheinlich auf die unmittelbare Umgebung von Hiob, aus der er seine Schuld entfernen muss (Witte 2021:217).¹⁵⁸ Damit ist also eine allumfassende Buße gemeint, die sowohl die Person als auch das Umfeld einschließt. Zusammengefasst geht es Zophar in Vers 14 also um ein Entfernen und Meiden aller Schuld, die zwischen Gott und Hiob steht.

Eliphaz 3. Rede 22,5-11.21-23

Erst in der letzten Rede von Eliphaz (Hi 22) kommt er ausdrücklich auf die Thematik der Schuld und der nötigen Umkehr Hiobs zu sprechen. Die Rede lässt sich in sieben

¹⁵⁸ Die von Fohrer (1988:230) formulierte Vorstellung, dass das Böse wie ein Hausgenosse beim Menschen wohnt, ist hierbei weniger zutreffend.

Strophen gliedern:¹⁵⁹ Mit mehreren rhetorischen Fragen leitet Eliphaz seine letzte Rede ein (2-5). Durch die Aussage, dass Gott den Menschen nicht für dessen Gottesfurcht straft, kommt Eliphaz zu dem Schluss, dass Hiob schuldig geworden ist (5). Diese Schuld führt Eliphaz in der zweiten Strophe (6-9) aus und zählt dabei Hiobs vermeintliche soziale Vergehen auf. Eliphaz nennt daraufhin in bildhafter Sprache die Folgen dieser Vergehen, die Hiob nun selbst zu verantworten hat (10-11). Es folgt ein Zwischenabschnitt (12-14), in welchem Eliphaz die Gesinnung eines Frevlers aufzeigt, welche er anschließend mit dem Beispiel einer vorzeitigen Flut (15-20) untermalt. Anschließend appelliert Eliphaz an Hiob, von seinen Sünden umzukehren (21-23). Er schließt seine Rede mit der Folge dieser Umkehr, welche die Wiederherstellung Hiobs beinhaltet (24-30).

Für die Thematik des Leidens zur Umkehr von Sünden ist zum einen die zweite und dritte Strophe von Bedeutung (6-11). Diese werden bereits mit der rhetorischen Frage in Vers 5 eingeleitet, in welcher Eliphaz Hiob unterstellt, רָעָה „Böse, Übel, Unheil, Verderben“ und חַטָּאת „Sünde, Vergehen, Schuld, Verschuldung“ (vgl. 5.1.1.1 Wortfeld Elihu) begangen zu haben. Zum anderen findet sich in der sechsten Strophe der Appell an Hiob. Hierfür sind vor allem die Verse 21-23 bedeutsam. Die Verse 24-25 lesen sich hingegen wie ein Einschub, der den Zusammenhang zu der positiven Auswirkung der Umkehr ab Vers 26 unterbricht (Fohrer 1988:351). Daher sind die Verse 5-11.21-23 näher untersucht.

Auf textkritischer Ebene lassen sich zu dem genannten Abschnitt vier wesentliche Anmerkungen finden: In **Vers 9** wird in der BHS תִּדְבַּר (2.m.sg.) anstatt דִּבְרָתָא (3.m.sg.) des MTs vorgeschlagen. Die 3.m.sg. Form des MTs überrascht zwar im Kontext, kann aber als „Spitzensatz“ die Folge von Hiobs Taten beschreiben und daher beibehalten werden (Witte 2021:347). In **Vers 11** schlägt die BHS אִרְ-חֹשֶׁךְ „Licht ist finster“ statt אִרְ-חֹשֶׁךְ „Oder Dunkelheit“ vor. Diese Lesart wird durch die LXX mit τὸ φῶς σοι σκοτός ἀπέβη gestützt und passt inhaltlich vorzüglich, so dass ihr gefolgt wird. Mit einigen Handschriften wird in **Vers 21** der Atnach entgegen der Segmentierung des

¹⁵⁹ Die Einteilung der dritten Rede von Eliphaz fällt unter Auslegern unterschiedlich aus, was an der nicht klar erkennbaren logischen Struktur liegt. Hesse (1992:142) spricht treffend von einem „merkwürdig gewundenen Gedankengang[.]“. Weiser (1974:170–171) gliedert grob in vier Strophen: 2-3; 4-11; 12-20; 21-30. Fohrer (1988:349–352) und Witte (2021:350) machen insgesamt sechs Strophen aus: 2-5; 6-9; 10-14; 15-20; 21-26; 27-30, mit leichter Abweichung auch Strauß (2000:54–55). Clines (2018:548) teilt die Rede in acht Strophen. Die hier vorgeschlagene siebenteilige Gliederung ergibt sich aus dem eigenen Verständnis der Rede, weist aber mit der Einteilung von Hesse (1992:142) die größte Schnittmenge auf.

Codex Leningradensis erst bei םלִּשְׁׁלֵּטֵי gesetzt, was die Übersetzung und das Verständnis des Verses deutlich erleichtert (siehe Übersetzung). Das Konditionalgefüge in **Vers 23** bereitet Schwierigkeiten: Der Einleitung mit םלִּשְׁׁלֵּטֵי in der Protasis folgt auf grammatischer Ebene erst in Vers 26 mit ׀לִּשְׁׁלֵּטֵי die Apodosis. Dazu passen aber die Formulierungen in 23a und 23b nicht, da diese sich bereits inhaltlich als Folge lesen. Witte (2021:349) macht daher einen beachtlichen Vorschlag, indem er das תִּבְנֶה „du wirst erbaut“ aus 23a der LXX mit ταπεινώσης folgend als תִּעַנֶּה „du demütigst dich“ auffasst.¹⁶⁰ Zudem versteht er 23b weiterhin als Protasis, da sich dort kein kennzeichnendes Partikel für die Apodosis findet, im Gegensatz zu Vers 26.¹⁶¹ Dieser Vorschlag überzeugt auf grammatischer und inhaltlicher Ebene und wird durch die Lesart der LXX gestützt.

- 5** Ist nicht etwa¹⁶² dein Verderben zahlreich
und ohne Ende¹⁶³ deine Vergehen?
- 6** Ja¹⁶⁴, du pfändetest deine Brüder grundlos,
und Kleider von Nackten zogst du aus.
- 7** Kein Wasser einem Müden gabst du zu trinken
und von einem Hungrigen hieltst du zurück Brot.
- 8** Und einem Mann des Arms gehört¹⁶⁵ das Land
und ein Geehrter [vor] Leuten¹⁶⁶ wird wohnen auf ihm.
- 9** Witwen schicktest du leer fort
und [die] Arme der Waisen sind zerschlagen.
- 10** Deshalb [sind] [in] deinen Umgebungen Klappnetze

¹⁶⁰ Dies wird auch von Fohrer (1988:351) und Gesenius u.a. (2013:159.988) vorgeschlagen.

¹⁶¹ Vgl. auch die ähnliche Formulierung bei Zophar in 11,14, die dort Teil der Protasis ist.

¹⁶² Das einleitende ׀לִּשְׁׁלֵּטֵי ist im Sinne von „nicht wahr/ist es nicht so?“ aufzufassen, welches auf eine positive Antwort zielt (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:361).

¹⁶³ ׀לִּשְׁׁלֵּטֵי wörtlich: „und gibt es nicht ein Ende“

¹⁶⁴ Das ׀, hier als affirmativer Partikel aufgefasst, kann auch kausal mit „denn“ übersetzt werden, so unter anderem Kaiser (2014:42), Hesse (1992:140), Fohrer (1988:349) und Witte (2021:347).

¹⁶⁵ לִּי wörtlich „zu ihm“

¹⁶⁶ פְּנִים hier im übertragenen Sinn mit „Leute“ übersetzt, so auch Steurer (1999:425).

Und es erschreckt dich Furcht plötzlich.

- 11** Licht ist finster, du siehst es nicht
und eine Menge Wasser bedecken dich.

[...]

- 21** Vertrage dich doch mit ihm und halte Frieden,
dadurch [ist] dein Ertrag ein guter.
- 22** Nimm doch aus seinem Mund [die] Unterweisung¹⁶⁷
und setze seine Worte in dein Herz.
- 23** Wenn du umkehrst zu Schaddaj und dich demütigst,
entfernst Unrecht in deinem Zelt,

Die vertretene Position in der letzten Rede von Eliphaz stimmt in ihrem Kerngedanken mit den bisherigen Reden der Freunde überein.¹⁶⁸ Sie hebt sich lediglich durch die expliziten Formulierungen von den bisherigen Reden ab, da Eliphaz Hiob nun in **Vers 5** expressis verbis unterstellt, רָצָה „Verderben“ und עָוֹן „Vergehen“ begangen zu haben. Darin liegt Eliphaz zufolge der Grund des Leidens von Hiob. Mit den beiden Ausdrucksformen רַבָּה „zahlreich“ und אֵין־קֵץ „ohne Ende“ wird das Übermaß der Schuld von Hiob noch einmal hervorgehoben. „Der schweren Heimsuchung des Hiob entspricht eine schwere Schuld [...]“ (Weiser 1974:173).

Für diese Annahme zieht Eliphaz in den **Versen 6-9** Beispiele heran, die sich angesichts der Beschreibung Hiobs in der Rahmenhandlung (1,1.8; 2,3), der Selbstaussagen Hiobs (Hi 31) und sogar der Aussagen von Eliphaz selbst (4,3-4) als reine Unterstellungen entpuppen. „Er tut das, muß das tun, weil die Doktrin ihn dazu nötigt.“ (Hesse

¹⁶⁷ תּוֹרָה kann hier mit „Lehre, Unterweisung, Belehrung, Regel, Gesetz“ wiedergegeben werden, meint aber an dieser Stelle nicht das durch Mose gegebene Gesetz, (vgl. Gesenius u.a. 2013:1431–1432). Dies entspricht auch der Wiedergabe der LXX mit ἐξήγορίαν. So übersetzt folglich auch Fohrer (1988:360) mit „Unterweisung“.

¹⁶⁸ Innerhalb der Eliphaz-Reden lässt sich allerdings eine kleine Akzentverschiebung ausmachen: Hatte er in seiner ersten Rede das Leiden noch auf die allgemeine Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen zurückgeführt (4,17-21), so nimmt er nun eine konkrete Schuld von Hiob an (vgl. Fohrer 1988:356). In beiden Fällen bleibt aber die Schuld von Hiob der Grund für sein Leiden.

1992:143). Bei den Beschuldigungen selbst handelt es sich ausschließlich um soziale Vergehen: Gegenüber den Brüdern, vermutlich den Angehörigen seines Volkes, hat Hiob Geld geliehen und Zinsen erhoben, obwohl er dies aufgrund seines Wohlstandes nicht nötig hatte (Hesse 1992:143).

Mit אֵל wird in Vers 7 auch eine „Unterlassungssünde“ (Fohrer 1988:356) eingeleitet. Nicht nur die ausgeführten, sondern auch die unterlassenen Handlungen an den Müden und Hungrigen werden damit zur Schuld. Vers 8 sticht aufgrund der allgemeinen Formulierung in der 3. Person etwas aus dem Kontext heraus. Fohrer (1988:357) mutmaßt, dass es sich hierbei um ein vermeintliches Zitat Hiobs handeln könnte. Mit Sicherheit bleibt aber auszumachen, dass mit dem אִישׁ זְרוּעַ „Mann des Arms“ nur Hiob gemeint sein kann, was zugleich anhand einer metaphorischen Umschreibung seine mächtige Stellung benennt. Eliphaz zufolge nutzte Hiob diese Macht aus, um die Witwen zu vertreiben, ohne ihnen für ihr Land etwas zu geben (9a).

Der Tempuswechsel in 9b zeigt an, dass die Taten Hiobs in die Gegenwart hineinwirken (Weiser 1974:173), die Formulierung in der 3.m.sg. hingegen, dass es sich bei der Misshandlung der Waisen um eine Folge von Hiobs Fehlverhalten handelt: Diese „[...] beinhaltet auch die Verweigerung eines Beistands vor Gericht, insofern Witwen und Waisen im alten Israel (wie in anderen antiken und altorientalischen Gesellschaften) nur eingeschränkte oder gar keine Rechte hatten.“ (Witte 2021:354).

Mit dem einleitenden עַל־כֵּן „deshalb“, hier im kausalen Gebrauch, verbindet Eliphaz in den **Versen 10-11** das Vergehen Hiobs mit seinen jetzigen Leiden. Dabei bedient er sich einer metaphorischen Sprache, die offenbar geläufige Motive für Unheil und Gericht darstellten (Strauß 2000:64). Der Vers 10 wird stilistisch durch eine Alliteration mit dem Konsonanten פ besonders betont: Die פה „Klappnetze“, eigentlich zum Fangen von Vögeln gebraucht in ähnlicher Weise wie die Mausefalle (Gesenius u.a. 2013:1046), werden zum Symbol für die Bedrängnis, die Hiob erlebt und eigentlich dem Gottlosen vorgesehen ist (vgl. Bildad in 18,9). Der פַּחַד „Schrecken“ zielt auf die innere Erfahrung, die Hiob in seiner Situation erlebt. Die Schilderung des Schreckens wird in Vers 11 fortgesetzt und gipfelt in der Wendung, dass Hiob nicht sieht (Witte 2021:355). Das אֹר „Licht“, hier Symbol für das Lebensglück von Hiob (vgl. 22,28; 33,28.30) wird ihm nun zur Finsternis, in welche er nur noch sein Unglück wahrnehmen kann. Ebenso dient auch der „Wasserschwall“ in 10b als ein weiteres Bild für das

Unglück über Hiob (Fohrer 1988:358). Auffällig bleibt, dass das Unglück nicht explizit auf Gottes Eingreifen zurückgeführt wird.¹⁶⁹

Nach zwei Einschüben, 12-14 und 15-20, folgt mit einem doppelten Imperativ in **Vers 21** eine Aufforderung direkt an Hiob: Er soll sich einerseits mit Gott סכן „vertragen“ (im Hifil sonst nur noch in Ps 139,3) und andererseits שלם „Frieden halten“. Mit letzterem ist eine „grundlegende, ungestörte Ordnung aller Dinge“ gemeint (Hesse 1992:144). Eliphaz zufolge hat es Hiob also selbst in der Hand, aus seiner Situation zu entkommen. Die dafür nötigen Handlungen zielen dabei auf ein ungestörtes Verhältnis zu Gott hin.

Der genaue Vorgang dieser Versöhnung wird in **Vers 22** konkretisiert: Hiob soll die תורה Unterweisung¹⁷⁰ aus Gottes Mund nehmen. Parallel dazu stehen in 22b אָמְרָיו „seine Worte“. Diese soll Hiob in sein לֵב Herz legen, was wiederum sein ganzes Wesen betrifft und auch den Gehorsam gegen Gott einschließt.¹⁷¹

Mit אָ wird in 23a ein Konditionalgefüge eingeleitet, das eine dreigliedrige Bedingung für eine Wiederherstellung Hiobs einleitet: Das erste Verb שׁוּב „umkehren“ impliziert erneut eine vorherige Abkehr Hiobs von Gott. Das ענה im Nifal „sich demütigen“ zielt auf eine innere Haltung hin, in welcher sich Hiob seiner geringeren Stellung gegenüber Gott bewusst werden soll (vgl. 4,17-21). Mit dem Entfernen von עוֹלָה „Unrecht“ greift Eliphaz wie schon in Vers 5 einen Schuldbegriff auf. Diese Schuld muss er aus seinem Zelt, das heißt seiner Umgebung, entfernen.¹⁷²

5.1.1.3 Vergleich

Die drei Textabschnitte der Freunde (8,4-6a; 11,13-14 und 22,5-11.21-23) verbinden mehrere Merkmale: Alle drei Freunde sprechen Hiob jeweils direkt an. Jeder nimmt an, dass Hiob zuvor schuldig geworden ist. Diese Schuld wird bei Bildad durch das Schicksal der Söhne angedeutet (8,4), bei Zophar durch seine Formulierung impliziert (11,6b) und bei Eliphaz durch eine explizite Nennung unterstellt, die darüber hinaus mit einigen Beispielen ausgeführt wird (22,5-9). Diese Schuld hat die unmittelbare

¹⁶⁹ Gegen Fohrer (1988:357), der hier eine ausdrückliche Strafe Gottes wahrnimmt. Eine Rückführung auf Gott als Urheber wird aber in den Versen 22,10-11 nicht vorgenommen.

¹⁷⁰ Zur Übersetzung von תורה siehe Übersetzung. Gegen Witte (2021:360), der Vers 22 „toratheologisch“ deutet will.

¹⁷¹ Vgl. Ausführungen zu לֵב „Herz“ in 11,13.

¹⁷² Vgl. Ausführungen zu בָּאֵהֶלְיָהּ „aus deinen Zelten“ in 11,14.

Konsequenz, dass Hiob äußerliches und innerliches Leid erfährt (22,10-11). Eine ausdrückliche Rückführung auf Gott als der Erhalter des Tun-Ergehen Zusammenhangs liefert Bildad (8,4), bei Zophar und Eliphaz wird diese nur durch den folgenden Aufruf an Hiob, Gott aufzusuchen, impliziert. Die Intensität des Leidens von Hiob entspricht dabei der Größe der Schuld (22,5). Bei der vermeintlichen Schuld Hiobs handelt es sich Eliphaz zufolge um soziale Vergehen (22,6-9), die seine Mitmenschen in schwere Not brachte.

Elihu hingegen formuliert in den betrachteten Texten zur Erziehung Gottes zunächst das allgemeine Prinzip, dass er dann im Folgenden auf Hiob im Speziellen anwendet. Damit bekommen seine Aussagen einen weisheitlichen Charakter, da sie universelle Gültigkeit beanspruchen. Dieser Charakter findet sich auch bei den Freunden, ist aber verhältnismäßig weniger stark ausgeprägt. Elihu nimmt ebenfalls an, dass das Leiden eine Folge der Schuld ist. Dies wird aus dem fiktiven Sündenbekenntnis des Mannes aus 33,27 ersichtlich. Besonders deutlich kommt dieser Gedanke aber in 36,9-10 zum Ausdruck, wo Gott den Menschen ihr Vergehen aufzeigt, damit sie von ihrem Unrecht umkehren. Die ausgeübte Schuld beinhaltet ebenfalls soziale Vergehen (36,6; vgl. 34,27-30), kann aber auch die innere Haltung betreffen: So ist es in 33,17 der Stolz und in 36,9 das „Überheblich zeigen“, von dem es den Menschen abzubringen gilt. Wie bei den Freunden bekommt das Leiden die Funktion, den getroffenen Menschen zur Abkehr von seinem falschen Weg zu bewegen. Elihu versteht das Leid aber eindeutig als von Gott initiiert (33,14.16.29-30; 34,26.28-30; 36,9-10). Bei den Freunden Hiobs hingegen tritt das Leid als logische Konsequenz auf (22,10-11), während Gott nur die Rolle des Erhalters des Tun-Ergehen Zusammenhangs zukommt (8,4).

Die drei Appelle der Freunde an Hiob (8,5-6; 11,13-14; 22,21-23) sind einerseits stilistisch durch die Konditionalgefüge eng miteinander verknüpft (vgl. Horst 1968:129.172). Andererseits sind sie auch inhaltlich komplementär: Das Aufsuchen Gottes im hingebungsvollen Gebet (8,5; 11,13), das Streben nach einer geordneten und friedvollen Gottesbeziehung (22,21-22) sowie das Abtun von der eigenen Schuld von sich und seiner Umgebung (8,6a; 11,14; 22,23) sind die Essenz der Aufforderungen an Hiob. Folgt Hiob den Ratschlägen der Freunde, so findet er zu einer Wiederherstellung (8,6a-7; 11,15-19; 22,24-30). Diese bleibt aber ausdrücklich durch die Konditionen an die vorherige Buße Hiobs geknüpft.

Bei Elihu findet sich ebenfalls in 36,11 ein Konditionalgefüge, das die Bedingungen für eine Wiederherstellung nennt: Die leidenden Menschen müssen auf Gott hören und ihm dienen, um eine Befreiung von der Bedrängnis zu erfahren. Das Hören auf Gott berührt sich inhaltlich mit Eliphaz, der von der Annahme der Unterweisung und Worte Gottes spricht (22,22). Das praxisorientierte Dienen als Konsequenz des Hörens und zugleich Voraussetzung für die Wiederherstellung hingegen bleibt ein Alleinstellungsmerkmal von Elihu. Von einer bewussten Umkehr von Schuld im Gebet ist an dieser Stelle nicht die Rede. Anders verhält es sich bei 33,26-27, wo der von Schmerzen getroffene Mensch nach seiner Befreiung seine Schuld vor Gott und den Menschen bekennt. Hier findet ein umgekehrter Vorgang statt: Der Mensch hat gesündigt, wird daraufhin von Leid getroffen, erfährt aber dann zuerst die Errettung (33,23-25) bevor er seine Schuld bekennt (33,27). Das Bekenntnis der Schuld bleibt ein fester Bestandteil des Erziehungsgeschehens, ist aber nicht streng chronologisch festgelegt. Somit ergibt sich bei Elihu ein breiteres Spektrum der Möglichkeiten, wann Gott die Befreiung von Leiden schenkt: Diese kann, entgegen der Aussagen der Freunde, sowohl vor (36,11) als auch nach der Umkehr des von Leid getroffenen Menschen (33,27) erfolgen.

5.1.1.4 Fazit

Bei der Thematik „Erziehung zur Umkehr von Sünden“ stimmt Elihu mit den drei Freunden in einigen Punkten weitestgehend überein: Der Mensch hat gesündigt und erfährt deshalb Leid. Durch die Umkehr des Menschen zu Gott, die sich im Gebet, dem Bekenntnis der Schuld und dem Hören auf Gott zeigt, kann der Mensch eine Wiederherstellung erfahren. Elihu ergänzt hier lediglich das Dienen, das stärker das gottesfürchtige Handeln der bußfertigen Person in den Blick nimmt.

Bei der Frage, worin die Schuld besteht, stimmen Elihu und die Freunde Hiobs darin überein, dass es sich um soziale Vergehen handelt. Auch hier geht Elihu einen Schritt weiter und benennt auch die innere Haltung des Menschen.¹⁷³

In der Abfolge des Erziehungsgeschehens liegt eine bemerkenswerte Abweichung vor: Für die Freunde ist die Umkehr eine zwingende Voraussetzung, um die Wiederherstellung zu erfahren. Bei Elihu kann die Umkehr auch nach der Wiederherstellung des eigenen Lebens erfolgen. Damit ist der starre Tun-Ergehen Zusammenhang bei Elihu

¹⁷³ Mehr hierzu im nächsten Absatz unter 5.1.2 Prävention vor zukünftigen Sünden.

etwas aufgeweicht. Die Umkehr bleibt aber fester Bestandteil einer erfolgreichen Erziehung.

Der deutlichste Unterschied besteht in der Rolle Gottes in dem Geschehen: Während bei den Freunden Hiobs das Leid als logische Konsequenz der Schuld auftritt und Gott diesen Prozess als Erhalter der Gerechtigkeit lediglich überwacht, versteht Elihu das Leid als von Gott initiiert. Gott spricht durch das Leid den Menschen mehrfach an, um ihn zur Umkehr zu führen. Damit nimmt Elihu gegenüber den Freunden Hiobs eine andere Perspektive auf Gottes Rolle im Leid ein.¹⁷⁴

5.1.2 Prävention vor zukünftigen Sünden

Als weiteren Grund für die Erziehung nennt Elihu neben der Umkehr von bereits begangenen Sünden auch die Prävention vor zukünftigen Sünden. Dies wird aber nicht explizit ausgedrückt, sondern lediglich in 33,17 impliziert: Gottes Intention der Erziehung wird in diesem Vers damit beschrieben, dass er den Menschen von seinen Handlungen abbringt (17a) und seinen Stolz bedeckt (17b). Während 17a noch auf das äußere Handeln der Person abzielt, ist in 17b die Erziehung auch auf die innere Haltung des Menschen gerichtet. Sie vermeidet damit zukünftiges Fehlverhalten, die aus dem menschlichen Stolz resultieren (Kaiser & Mathys 2010:121).

5.1.2.1 Textidentifikation

In den Reden der Freunde findet sich bezüglich einer Prävention von zukünftigen Sünden keine Anzeichen. Vielmehr wird nach der Umkehr Hiobs zu Gott ein Zustand beschrieben, in welchem er in heilvoller Beziehung mit sich, seinem Umfeld (5,19-26; 11,15-19) und mit Gott (22,24-28) lebt.¹⁷⁵ Es lässt sich eine klare Trennung ausmachen: Kehrt Hiob um zu Gott, so lebt er ein ungestörtes und friedvolles Leben. Tut er dies nicht, wird ihm das Schicksal der Gottlosen zuteil. Ob Hiob nach seiner Umkehr wieder sündigen könnte, geht aus den Reden der Freunde nicht hervor. Es kann

¹⁷⁴ Ein von Gott initiiertes Leiden benennt auch Eliphaz in 5,17-18 (vgl. 5.2.2). Jedoch fehlt bei Eliphaz an dieser Stelle die Verbindung zur Umkehr von bereits begangenen Sünden. Die Funktion von Leid, dass von Gott kommt und den Menschen zur Umkehr führt, ist nur bei Elihu gegeben.

¹⁷⁵ Siehe dazu die Ausführungen in „Positive Auswirkungen der Erziehung“ unter 5.3.

angenommen werden, dass Hiob dann erneut umkehren muss, um seinem Schicksal zu entgehen.

5.1.2.2 Fazit

Bei der Prävention zukünftiger Sünden handelt es sich um ein Randthema, das sich bei Elihu in einem Teilvers angedeutet findet. Demnach darf dieser Thematik nicht zu viel Gewichtung verliehen werden. Im Unterschied zu den Freunden liegt für Elihu der Grund für das Leiden nicht ausschließlich in der vergangenen Schuld, sondern auch in der Bewahrung vor zukünftigen Sünden. Elihu nimmt mit diesem Konzept der Erziehung im Unterschied zu dem schwarz-weiß Muster der Freunde eine andere Blickrichtung ein, indem Gottes Eingreifen auch die menschliche Gesinnung zu verändern versucht.

5.2 Mittel der Erziehung

Der zweite Themenblock bezieht sich auf die Mittel der Erziehung. Gemeint ist, mit welchen Instrumenten Gott die Erziehung des Menschen voranbringt. Auf den Menschen direkt bezogen werden von Elihu Träume (5.2.1) und Leid (5.2.2) genannt. Ebenfalls erzieherisch wirksam, wenn auch vermittelnd, ist der Engel, der Fürsprache für den Menschen vor Gott hält (5.2.3).

5.2.1 Träume

In seiner ersten Rede nennt Elihu Träume als Mittel zur Erziehung des Menschen. Hierfür ist die Textpassage in 33,15-18 von Bedeutung. In Vers 15 verwendet Elihu gleich mehrere Nomina, die im Zusammenhang mit Träumen stehen. Die Übersetzungen sind aus Gesenius u.a. (2013) entnommen:¹⁷⁶

¹⁷⁶ In dem folgenden Absatz bezieht sich die Seitenzahl in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

קלום „Traum“ (:353), תזיון „Gesicht, Vision, Offenbarung“ (:334), לילה „Nacht“ (:607), תרדמה „Tiefschlaf, Apathie“ (:1457), תנומה „Schlummer“ (:1448) und משכב „Lager(statt), Bett“ (:754).

Ebenfalls im Zusammenhang mit der nächtlichen Vision, durch die Gott den Menschen erzieht, steht die Wendung: יגלה אתן „er öffnet [das] Ohr“. Diese ist allerdings von Elihu nicht ausschließlich für Gottes Handeln in Träumen gebraucht, da sie sich auch in 36,10.15 im Kontext der Erziehung durch Elend findet.

5.2.1.1 Textidentifikation

In der ersten Rede von Eliphaz (Hi 4-5) berichtet er von einer nächtlichen Vision (4,12-21). Hier finden sich in nahezu wörtlicher Übereinstimmung dieselben Begriffe wie bei Elihu: Der gesamte Ausdruck מְחִינֹת לַיְלָה בְּנִפְל תְּרִדְמָה עַל-אָנָּשִׁים „Aus Visionen der Nacht, wenn Tiefschlaf fällt auf die Menschen“ stimmt bis auf kleine Unterschiede mit 33,15 überein: Hier in 4,13 findet sich zusätzlich die einleitende Präposition מן „von...weg, aus...heraus“ und die Pluralform von תזיון „Vision“. Zudem wird in 33,15 zuvor noch explizit der קלום „Traum“ erwähnt. Als weitere Übereinstimmung nennt Eliphaz in 4,12 das אזן „Ohr“ als das Wahrnehmungsorgan der Botschaft, genauso wie Elihu in 33,16.

Eine zweite Textstelle findet sich in der zweiten Rede von Zophar. In 20,8 werden ebenfalls die drei Nomen קלום „Traum“, תזיון „Gesicht, Vision, Offenbarung“ und לילה „Nacht“ erwähnt. Auffallend ist, dass vor קלום und תזיון der Vergleichspartikel כּ „wie“ zu finden ist. Im Kontext der gesamten Rede handelt es sich in Vers 8 um einen Vergleich, wie es dem Gottlosen ergehen wird. Der Traum und die Vision der Nacht dienen hierbei als bildhafte Beschreibung des Gottlosen: Zum einen wird damit seine Vergänglichkeit ausgedrückt und zum anderen, dass seine Existenz nur den Schein von Wirklichkeit hat (Fohrer 1988:329). Damit ist diese Textstelle aber hinsichtlich der Betrachtung der Erziehungsmittel Gottes nicht von Relevanz und wird daher nicht näher betrachtet.

5.2.1.2 Textanalyse

Die erste Rede von Eliphaz (Hi 4-5) ist mit 47 Versen zugleich die längste Rede der Freunde Hiobs. Sie lässt sich insgesamt in fünf Sinnabschnitte oder Strophen gliedern:¹⁷⁷ In der ersten Strophe (4,2-11) wendet sich Eliphaz mit behutsamen Worten an den von Leid getroffenen Hiob. Er erinnert ihn an seine einstigen Wohltaten und an seine Gottesfurcht, die seine Hoffnung ist. Eliphaz stellt daraufhin in bildhafter Sprache den Grundsatz auf, dass die Taten des Menschen sein Ergehen bestimmen. In der zweiten Strophe (4,12-21) berichtet Eliphaz von einer nächtlichen Vision. Eine Gestalt vermittelt ihm die Niedrigkeit der Menschen. Die dritte Strophe (5,1-7) beinhaltet einen Appell an Hiob, sich an einen Heiligen zu wenden. Hier wird an Engelwesen zu denken sein (Witte 2021:150). Eliphaz beschreibt anschließend das unheilvolle Schicksal des Narren. Daraufhin gibt er Hiob den Rat, Gott zu suchen (5,8-16). Er beschreibt Gottes Taten, welcher die Niedrigen erhöht und die Weisen und Listigen erniedrigt. In der letzten Strophe (5,17-27) thematisiert Eliphaz die Züchtigung Gottes, seine Bewahrung und die positiven Auswirkungen, die daraus resultieren.

Der Textabschnitt für die Thematik „Träume als Mittel der Erziehung“ lässt sich mit 4,12-21 eindeutig abgrenzen. Ab 4,12 findet ein thematischer Bruch statt: Hatte Eliphaz zuvor den allgemeinen Grundsatz des Tun-Ergehen Zusammenhangs aufgestellt, berichtet er ab Vers 12 mit וְאֵלַי „und zu mir“ von seiner eigenen Erfahrung. Mit der direkten Anrede an Hiob mit קְרָא-נָא „Rufe doch“ in 5,1 findet dann wieder ein Einschnitt statt. Auch thematisch wechselt Eliphaz ab 5,1-7 zum Schicksal des Narren, selbst wenn es in 5,7 mit dem Bild der Niedrigkeit des Menschen eine Überschneidung zu der Botschaft der Gestalt aus 4,12-21 gibt. Witte (2021:133–134) spricht deswegen bei der nächtlichen Vision 4,12-21 von einem Exkurs innerhalb seiner Rede, in dessen „Verlauf Eliphaz die geschöpflich bedingte Ungerechtigkeit des Menschen vor Gott mitgeteilt wird.“

Auf textkritischer Ebene findet sich zu diesem Textabschnitt neben Schreibkorrekturen und einigen vernachlässigbaren Verbesserungsvorschlägen ohne Textzeugen nur eine nennenswerte Anmerkung: In **Vers 20** wird zu מְשִׁים (Präposition מִן mit Verb שִׁים im Hifil), hier mit „beachten“ (Gesenius u.a. 2013:1286) zu übersetzen, in der BHS

¹⁷⁷ So auch Horst (1968:63). Eine feinere Gliederung in sieben Teile schlägt Witte (2021:133) vor: 4,2-6; 7-11; 5,1-5; 6-11; 12-16; 17-21; 23(!)-27. Die Passage 4,12-16; 17-21 hält er für einen Exkurs, der später hinzugefügt wurde, so auch Fohrer (1988:134). Der Vers 5,22 wird dabei von beiden als nicht ursprünglich ausgelassen. Eine noch detailliertere Gliederung in zwölf Abschnitte schlägt Hesse (1992:53) vor: 4,2-5; 6-9; 10-11; 12-16; 17-21; 5,1; 2-7; 8; 9-16; 17-22; 23-26; 27.

das Nomen דָּש „Name“ vorgeschlagen. Dies würde im Kontext bedeuten, dass der Mensch ohne Namen, also ohne Nachkommen vergeht. Das würde allerdings gegen den Sinnzusammenhang des Verses sprechen, in welchem das Vergehen des Menschen im Laufe des Tages geschieht (Fohrer 1988:131). Daher kann an der ungewöhnlichen Verbform des MTs festgehalten werden.

- 12** Und zu mir wurde heimlich ein Wort gebracht
und es vernahm mein Ohr ein Flüstern¹⁷⁸ von ihm.
- 13** In Überlegungen¹⁷⁹ aus Visionen der Nacht,
wenn Tiefschlaf fällt auf Menschen,
- 14** ein Schrecken widerfuhr mir und ein Zittern,
und [die] Menge meiner Knochen erschreckte es.
- 15** Und ein Hauch¹⁸⁰ glitt an meinem Gesicht vorbei,
es sträubten sich die Haare an meinem Fleisch.
- 16** Er steht da und ich konnte nicht erkennen sein Aussehen, eine Gestalt vor meinen Augen,
Ein Säuseln¹⁸¹ und eine Stimme hörte ich:
- 17** „Kann etwa ein Mensch gegenüber Gott gerecht sein
oder¹⁸² ist vor [dem] ihn Machenden rein ein Mann?“
- 18** Siehe,¹⁸³ seinen Dienern traut er nicht,

¹⁷⁸ Das Nomen דָּש gilt in seiner Übersetzung als unsicher. Gesenius u.a. (2013:1386) schlägt „Flüstern, Zischeln, leiser Hauch“ vor.

¹⁷⁹ דְּמִיּוֹת ist im AT nur noch in Hi 20,2 erwähnt und daher nicht eindeutig zu übersetzen. Hesse (1992:51), Kaiser (2014:12) und Fohrer (1988:128) übersetzen mit „Grübeleien“. Gesenius u.a. (2013:1294) gibt in ähnlicher Weise „Überlegungen, Gedanken“ an.

¹⁸⁰ רוּחַ kann auch mit „Geist“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:1226). Da der רוּחַ in 4,15 allerdings vorüberzieht, ist die Bedeutung „Hauch, Wind“ vorzuziehen, so auch Fohrer (1988:131), Witte (2021:130), Hesse (1992:51) und Horst (1968:58).

¹⁸¹ Mit דְּמִיּוֹת ist die Ruhe nach dem Sturm ausgedrückt (Gesenius u.a. 2013:255).

¹⁸² $\text{וְ$ ist hier nicht als Konjunktion, sondern als Interrogativum gebraucht (Gesenius u.a. 2013:70).

¹⁸³ Das einleitende הִנֵּה kann auch als Aramaismus aufgefasst werden, so Witte (2021:130). Dann leitet es einen Konditionalsatz ein (vgl. Gesenius u.a. 2013:1488). Diese Annahme ist allerdings nicht nötig, da

seinen Engeln¹⁸⁴ wirft er Irrtum vor.

19 Wieviel mehr [den] Wohnenden [in] Lehmhäuser, deren Fundament in Staub [liegt],¹⁸⁵

man¹⁸⁶ zerschlägt sie wie eine Motte.

20 Von Morgen bis Abend werden sie zerschlagen,

Ohne Beachten, für immer kommen sie um.

21 Wird nicht etwa herausgerissen ihr Zeltseil bei ihnen?

Sie sterben und nicht in Weisheit.

Der Text lässt sich in zwei Abschnitte unterteilen: In 12-16 beschreibt Eliphaz seine nächtliche Erscheinung. Dies wird durch die Verwendung der ersten Person in den Versen 12.14.15.16 ersichtlich. Der zweite Abschnitt (17-21) wird in 16b mit der Aussage וְקוֹל אֶשְׁמָע „und eine Stimme hörte ich“ vorbereitet und enthält dann die Botschaft der Gestalt an Eliphaz.

Die Schilderung seiner Vision eröffnet Eliphaz in **Vers 12** damit, dass ein דְּבָר „Wort“ zu ihm kam und er ein שְׁמָע „Flüstern“ mit seinem Ohr vernahm. Damit wird zum einen klar, dass nicht das visuelle, sondern der Wortempfang das entscheidende Element der Begegnung ist. Die Audition steht also im Fokus.¹⁸⁷ Zum anderen wird seine passive Haltung in dem Vorgang hervorgehoben. „Der Moment der absoluten menschlichen Passivität scheint für göttliches Handeln prädestiniert zu sein.“ (Witte 2021:144). Dass die Erscheinung nur für ihn ist, wird durch das vorangestellte וְאֵלַי „und zu mir“

das הוּא ohne weiteres an dieser Stelle als Interjektion aufgefasst werden kann, was eine besondere Aufmerksamkeit auf das Folgende lenkt.

¹⁸⁴ מַלְאָכָי kann auch allgemein mit „Bote, Gesandter“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:679). Dass es sich aber in 4,18 um höhere Wesen handeln muss, wird aus der negativen Steigerung in 4,19 ersichtlich, bei welcher der Mensch thematisiert ist, vgl. folgende Textanalyse.

¹⁸⁵ Der Nominalsatz muss für eine deutsche Übersetzung mit einem Verb ergänzt werden: Mit einer Form von „liegen“ ergänzen auch Horst (1968:58), Witte (2021:130), Hesse (1992:51) und Fohrer (1988:128).

¹⁸⁶ Das Subjekt des Verses ist unklar. Da es sich um die 3.m.sg. handelt, kann allgemein mit „man“ übersetzt werden, so unter anderem Horst (1968:58), Steurer (1999:346) und Witte (2021:130).

¹⁸⁷ Gegen Horst (1968:71), der ausschließlich die Audition in Blickpunkt sieht: „Somit geht es nicht um Vision, sondern um Audition.“ Dagegen steht allerdings, dass Eliphaz in der nächtlichen Begegnung die Gestalt zwar nicht erkennen kann, aber trotzdem visuell wahrnimmt (4,16).

ersichtlich. Dies befähigt ihn, mit einer besonderen Vollmacht zu sprechen (Fohrer 1988:142).

In **Vers 13** wird der genauere Umstand der Erscheinung beschrieben. Horst (1968:72) geht davon aus, dass die Vision nicht im Traum geschieht, sondern lediglich bei den besorgten Gedanken von Eliphaz, die durch die nächtlichen Visionen verursacht wurden.¹⁸⁸ Allerdings merkt Witte (2021:144) an, dass Träume als Offenbarungsmedium im AT häufig auftreten (vgl. Gen 20,3–8; 31,10–17.24; 37,5–10; 40,5, 41,11; Num 12,6; 22,20; 1 Sam 28,6.15; 1 Kön 3,5–15). Zudem ist in 13b auch der תרדמה „Tiefschlaf“ genannt. Vermutlich ist ein Umstand gemeint, in welchem Gedanken und Schlaf sich ineinander mischen. Weiser (1974:49) beschreibt passend, dass der Zustand von Eliphaz ein „Ineinander und Durcheinander von eigenen Gedanken [...] und verschwommenen, nie ganz die Grenzen klarer Bewusstheit erreichender Sinneswahrnehmung des Auges und Ohrs und das Gefühl von traumhafter Entrücktheit kennzeichnet [...]“. Somit kann die Erscheinung als ein Art Traum aufgefasst werden, der aber ebenfalls eigene Gedanken und Reaktionen beinhaltet.¹⁸⁹ Solche Reaktionen des Betroffenen sind bei Elihu in 33,16 durch das Erschrecken ebenfalls beschrieben und daher kein Ausschlusskriterium dafür, dass Eliphaz hier von einem Traum spricht.

Es folgt in den **Versen 14-15** eine subjektive Beschreibung der Wahrnehmung dieser Vision. Eliphaz berichtet von seinem inneren Empfinden, das sich zugleich in seinen körperlichen Reaktionen äußert. „Alle Empfindungen des Menschen sind von dem geheimnisvollen und unheimlichen Geschehen betroffen.“ (Fohrer 1988:143). Die Wahrnehmung wird in 14a mit den Worten פחד „Schrecken“ und רעדה „Beben, Zittern“ beschrieben. Hier wird bereits deutlich, dass die Erscheinung mit Furcht verbunden ist. Dies wird in 14b durch die Schilderung, dass sich die Knochen erschreckten (gleiche Wortwurzel פחד wie in 14a), im metaphorischen Stil weiter verdeutlicht. In 15a nennt Eliphaz nun erstmalig mit dem רוח „Hauch“ einen äußeren Einfluss, den er vernimmt. Als Reaktion auf den Hauch und den inneren Schrecken sträubt sich seine Haar. Durch diese körperliche Reaktion wird das Schreckensgefühl von Eliphaz noch einmal betont (Horst 1968:73).

¹⁸⁸ So auch Fohrer (1988:142). In gleicher Auffassung übersetzt Kaiser (2014:12) mit: „Grübeleien über Nachtgesichte.“

¹⁸⁹ Eine ausführliche Diskussion, ob es sich in 4,12-21 um einen Traum handelt, liefert Ebach (2014a:62–63). Er kommt zu dem Schluss, dass nicht mit letzter Sicherheit ausgemacht werden kann, inwiefern Eliphaz hier eine Vision im Traum hatte.

Erst in **Vers 16** findet nun die eigentliche Begegnung statt. Dabei ist bei וַיַּעַמַּד „Er stand da“ kein Subjekt ausdrücklich genannt. Ebenso fehlt nach der sehr detaillierten Schilderung des eigenen Empfindens in 13-15 eine nähere Beschreibung der Gestalt, die Eliphaz begegnet. Um was für ein Wesen es sich bei der Gestalt handelt, kann daher nur vermutet werden. Horst (1968:74) meint, dass es sich bei der Gestalt um eine „Verleiblichung“ des Wortes handelt, da Eliphaz sie nicht erkennen kann. Dagegen geht Hesse (1992:56) davon aus, dass die Gestalt aufgrund seiner Verborgenheit göttliche Natur hat und somit eine Gottesoffenbarung stattfindet. In gleicher Weise nimmt Fohrer (1988:143) an, dass die Gestalt Gott selbst ist. Dies leitet er daraus ab, dass der hier in 4,16 gebrauchte Ausdruck תְּמוּנָה „Gestalt“ alttestamentlich nur für Gott (Num 12,8; Dt 4,12.15; Ps 17,15) oder für Götterbilder zur Nachahmung Gottes (Ex 20,4; Dt 4,16; 5,8) gebraucht wird (vgl. Gesenius u.a. 2013:1443).

Da es sich bei der Erscheinung nicht ausschließlich um eine Audition, sondern auch um eine Vision handelt, ist die Annahme einer Verleiblichung des Wortes von Horst nicht schlüssig. Es scheint sich um ein Wesen zu handeln, das zumindest im göttlichen Auftrag handelt.¹⁹⁰ Ob es Gott selbst ist, der Eliphaz begegnet, kann allerdings nicht mit letzter Sicherheit ausgemacht werden. Entscheidend ist aber, dass die durch die Gestalt vermittelte Botschaft für Eliphaz absolute Gültigkeit besitzt.

Eliphaz Erschrecken bei der Begegnung steht in enger Verbindung mit der Botschaft, die durch die Gestalt in 17-21 vermittelt wird. Diese ist in **Vers 17** mit einer doppelten rhetorischen Frage zusammengefasst: „Kann etwa ein Mensch gegenüber Gott gerecht sein oder ist vor dem ihn Machenden rein ein Mann?“ Da die Botschaft als Frage formuliert ist, scheint die implizierte Antwort „keineswegs“ einsichtig und zweifellos zu sein. Die beiden Vershälften bilden zudem einen synonymen Parallelismus, da jeder Mensch der צַדִּיק (Verb „gerecht sein“) ist, auch טָהוֹר (Verb „kultisch rein sein“) ist vor Gott (Horst 1968:74). Mit dem Ausdruck אָנוּשׁ „Mensch“ schwingt der Aspekt der Sterblichkeit mit (Witte 2021:146), ebenso betont der poetische Ausdruck אִישׁ „Mann“ den Gegensatz zu Jahwe (Gesenius u.a. 2013:197). Die Präposition מִן gibt den

¹⁹⁰ Gegen Crompton (2020:44–45), der die Überzeugung vertritt, dass die Gestalt der Satan sein muss. Seine Argumente halten aber einer näheren Betrachtung nicht stand: Das erste Argument, dass Satan durch Menschen andere Menschen verführt, trifft in umgekehrter Weise auch auf Gott zu. Als zweites und drittes Argument führt er auf, dass Gottes nicht misstrauisch gegenüber den Menschen und den Engeln sein kann. Doch er muss zugleich zugeben, dass es tatsächlich gesamtbiblisch betrachtet gefallene Engel gibt. Diese Beobachtung lässt sich zweifelsohne auch auf den Menschen übertragen.

Standpunkt an, von dem aus die menschliche Eigenschaft erkannt und bewertet wird, nämlich vor dem, der sie gemacht hat (Horst 1968:74).

Der Mensch kann demnach aufgrund seiner eigenen Vergänglichkeit und Niedrigkeit gegenüber seinem Schöpfer nicht gerecht und rein sein. „Vor Gott kann es, wenn überhaupt, nur eine relative Gerechtigkeit geben.“ (Witte 2021:149). Diese allgemeingültige Feststellung entzieht jedem Menschen das Recht, aufgrund seiner eigenen Gerechtigkeit etwas von Gott einzufordern. Damit ist zugleich Hiobs Unglück nicht unbedingt Folge eines konkreten sündhaften Verhaltens, sondern kann auch auf den allgemeinen Abstand des Menschen zu Gott zurückgeführt werden.

Die Aussage von Eliphaz in 4,17 steht in auffälliger Spannung zu der von ihm selbst in 4,7-8 aufgestellten Scheidung zwischen Frevler und Gerechte, auf welche ihr eigenes Tun von selbst zurückfällt. Diese Spannung kann dahingehend aufgelöst werden, dass die kreatürliche Ohnmacht neben dem Tun-Ergehen Zusammenhang zum Verständnis der Situation des Menschen ebenfalls berücksichtigt werden muss. Dabei macht nicht der Sündenfall, sondern die menschliche Kreatürlichkeit den Unterschied vor Gott. Dieser Sachverhalt erklärt Hiobs Unglück: Er kann demnach noch so gerecht sein, es muss ihm nach dem Tun-Ergehen Zusammenhang nicht unbedingt gut gehen, da ihn das Schicksal aller Menschen treffen kann (Fohrer 1988:144–146).

In den beiden **Versen 18-19a** wird die in Vers 17 thematisierte Niedrigkeit der Menschen vor Gott argumentativ untermauert. In einem synonymen Parallelismus stehen in Vers 18 עֲבָדָיו „seine Diener“ parallel zu מַלְאָכָיו „seine Engel“. Diese gelten aufgrund ihrer immateriellen und unsterblichen Eigenschaft als höhere Wesen gegenüber dem Menschen (Fohrer 1988:145). Dass Gott ihnen לֹא יִצְמַח „nicht traut“ steht ebenfalls parallel zu dem תְּהִלָּה „Irrtum“, den Gott ihnen vorwirft. Somit findet sich in beiden Vershälften dieselbe Aussage: Die Engelwesen sind trotz ihrer Eigenschaften als höhere Wesen nicht fehlerlos und in ihrer Stellung eindeutig Gott untergeordnet.

Mit dem Partikel אַךְ „wieviel mehr, erst recht“ (Gesenius u.a. 2013:86) wird daraufhin in Vers 19a der Vergleich zum Menschen gezogen: Hier findet sich ebenfalls ein synonymer Parallelismus. Die בְּתֵי־הוֹמָר „Lehmhütten“ dienen als Metapher für den vergänglichen und niedrigen Körper der Menschen (vgl. 10,9; 33,6) (Hesse 1992:56). Ebenso ist mit dem Fundament, das im עָפָר „Staub“ liegt, die materielle Beschaffenheit und Sterblichkeit der Menschen ausgedrückt (vgl. 10,9, Gen 2,7) (Horst 1968:77).

Wenn Gott also schon seinen Engeln misstraut, die als höhere Wesen gelten, dann umso mehr den niedrigen, materiellen und vergänglichen Menschen.

Um die Kurzlebigkeit und Endlichkeit der Menschen noch einmal zu unterstreichen, finden sich in den **Versen 19b-21a** verschiedene Bilder. In 19b wird ein Vergleich des menschlichen Lebens mit einer Motte gezogen, die in einem Augenblick זכא „zerschlagen“ wird. Vers 20 fügt hinzu, dass das Ableben im Verlauf des Tages geschieht. Der Tod tritt demnach nicht allmählich ein, sondern ist ein „gewaltsames und jähes Vernichtetwerden“ (Horst 1968:77). Das Sterben selbst geschieht ohne Beachtung, was auf die Bedeutungslosigkeit der Existenz des Menschen schließen lässt. Im letzten Vers wird das herausgerissene זָרָה „Zeltseil“ als Bild verwendet. Das zugehörige Verb נָסַע bedeutet ausreißen und aufbrechen zugleich, so dass der Vergleich zu einem Lagerplatz naheliegt (Gesenius u.a. 2013:823–824). Gleich wie ein Lager nach kurzer Zeit wieder abgebaut wird, so ist auch das Leben des Menschen auf der Erde unstet und von kurzer Dauer.

Die Bedeutung von **Vers 21b** ist nicht eindeutig auszumachen: Fohrer (1988:131) geht davon aus, dass sich die fehlende חֵכְמָה „Weisheit“ auf den eigenen Tod bezieht und übersetzt deshalb mit „Und sterben sie (nicht), ohne zu wissen, wie?“¹⁹¹ Damit würde noch einmal die Ahnungslosigkeit und Plötzlichkeit des eintretenden Ablebens betont, was inhaltlich zu den vorherigen Versen 19-21a passt. Allerdings kommt dieses Verständnis nur mit einer freien Übertragung des Textes aus. Horst (1968:78) hingegen versteht den Teilvers so, dass der Mensch in seinem grausigen Sterben keinen weisen Plan erkennen kann. Dies würde die Kehrseite des unbeachteten Sterbens aus Vers 20 darstellen, da auch der betroffene Mensch selbst keinen Sinn in seiner Existenz sieht. Dieser Interpretation zufolge nimmt Eliphaz in 21b durch das Hineinversetzen in den Menschen allerdings einen überraschenden Blickwechsel vor. Witte (2021:148) geht davon aus, dass diese Aussage eine generelle Absage an das menschliche Erlangen von Weisheit beinhaltet. Es ist dem Menschen schlicht unmöglich, Weisheit zu gewinnen. Dies steht in Spannung zu der gesamten ersten Rede, da Eliphaz sehr wohl Hiob Weisheit vermitteln möchte. Jedoch sticht die Vision in 4,12-21 mit ihrem theologischen Profil deutlich aus dem Kontext hervor, so dass die bestehende Spannung kein ausschlaggebendes Argument gegen diese Auffassung ist. Die allgemeingehaltene

¹⁹¹ Ähnlich übersetzen auch Ebach (2014a:55), Hesse (1992:51) und Steurer (1999:347).

Aussage über den Menschen passt daher zum Kontext und unterstreicht seine Niedrigkeit und Unfähigkeit.

5.2.1.3 Vergleich

Die Textpassage 4,12-21 lässt sich in zwei Teile gliedern. In den Versen 12-16 beschreibt Eliphaz zunächst den Umstand der Erscheinung. In den darauffolgenden Versen 17-21 zitiert er die Botschaft der Gestalt. Der Vergleich mit Elihu wird daher ebenfalls in diesen beiden Schritten vorgenommen.

Der Fokus bei der Vision, von der Eliphaz in 4,12-21 berichtet, liegt auf der verkündigten Botschaft. Da sie ihm ganz persönlich zuteilwurde, kann sie von Außenstehenden weder bezweifelt noch auf ihren Wahrheitsgehalt hin infrage gestellt werden. Der genaue Zustand, in welchem sich Eliphaz während der Vision befindet, ist nicht eindeutig auszumachen. Er scheint bei Nacht durch Gedanken und Grübeleien über Visionen in eine Art Schlaf gefallen zu sein, so dass sein geistiger Zustand einem Traum sehr nahe kommt. Sicher ist, dass Eliphaz bei der Erscheinung eine passive Rolle einnimmt. Die detaillierte Beschreibung des inneren Schreckens, der sich dann auch körperlich äußert, lässt das Geschehen als intensiv und furchteinflößend erscheinen. Eliphaz kann die Gestalt zwar wahrnehmen, aber selbst nicht sehen. Es liegt nahe, dass es sich hierbei um eine Theophanie handelt. Zumindest ist sicher, dass Eliphaz davon ausgeht, dass die Gestalt auf göttlichem Auftrag hin ihm persönlich erschienen ist.

Auch bei Elihu spricht Gott durch einen Traum. Die Schilderungen der Umstände dieses Traumes finden sich in 33,15-16 und gehen ebenfalls dem Inhalt bzw. der Funktion der nächtlichen Vision voraus, die in 33,17-18 aufgeführt ist. Während Eliphaz noch sehr speziell von seinem persönlichen Erlebnis berichtet, ist bei Elihu der Traum ein gängiges Offenbarungsmedium Gottes, mit welchem er allgemein und wiederholt die Menschen anspricht (33,14). Bei Elihu wie auch bei Eliphaz findet die Offenbarung zur Nachtzeit statt, während der Betroffene nicht bei vollem Bewusstsein ist. Der Mensch bleibt daher passiv und kann die Vision nicht durch eigene Leistung herbeiführen. Elihu fügt lediglich ergänzend der Ort der Vision, nämlich das nächtliche Lager, hinzu. Es ist bei beiden Berichten Gott derjenige, der zu dem Menschen spricht. Ob dabei die Gestalt, die Eliphaz wahrnimmt, Gott selbst ist, ist für den göttlichen Ursprung der Botschaft nicht ausschlaggebend. Die Ansprache erfolgt bei beiden Berichten über das Ohr, damit steht jeweils die Audition im Vordergrund. Bei Elihu

macht der Bericht allerdings den Anschein, dass es sich um eine innerliche Stimme handelt, während Eliphas die Stimme der Gestalt hört. Der LXX bei 33,16 folgend gehen die beiden Berichte der nächtlichen Begegnungen mit Schrecken und innerer Furcht einher, auch wenn bei Eliphas die Beschreibung diesbezüglich wesentlich ausführlicher ausfällt.

Der Inhalt der Botschaft der Gestalt wird von Eliphas in 4,17-21 aufgeführt. Der Argumentationsgang läuft dabei dreigliedrig und in bildhafter Sprache ab: Am Anfang steht die Frage nach der Gerechtigkeit vor Gott. Die implizierte Antwort darauf, dass niemand gerecht sein kann vor Gott, weist auf eine allgemeingültige und anerkannte Wahrheit hin. Darauf erfolgt in Vers 18 die Ergänzung, dass selbst die himmlischen Geschöpfe diese Gerechtigkeit nicht erreichen, obwohl sie als höhergestellte Wesen gelten. Infolgedessen ist der Mensch aufgrund seiner Vergänglichkeit, seiner Niedrigkeit (19-21a) und seiner Ahnungslosigkeit (21b) erst recht nicht rein und gerecht vor Gott. Dieses dreigliedrige Argumentationsmuster findet sich zudem noch in der zweiten Rede von Eliphas 15,14-16 und in der dritten Rede von Bildad 25,4-5 (Horst 1968:78), so dass es sich um einen bewährten Gedankengang handelt. Der Inhalt der Botschaft beläuft sich also auf die Niedrigkeit der Menschen vor Gott und ihrer daraus resultierenden Unfähigkeit, vor Gott als gerecht zu gelten. Zugleich wird damit einerseits Gottes Heiligkeit und andererseits Gottes Souveränität unterstrichen, da es in seiner Hand liegt, wem dieses Schicksal widerfährt (Witte 2018:74).

Bei Elihu ist keine Schilderung der Botschaft des Traums gegeben. Es steht im Gegensatz zu Eliphas nicht der Inhalt der nächtlichen Vision im Vordergrund, sondern ihre Funktion. Diese besteht darin, den betroffenen Menschen von Stolz und schlechten Taten abzubringen (33,17-18). Der Fokus liegt also bei Elihu auf der Erziehungsfunktion des Traumes (Pilger 2010:145–146). Der Grund für die Maßnahme ist die Bewahrung vor dem eigenen Tod. „Dem nächtlichen Nachtgesicht kommt letztlich eine lebenserhaltende, soteriologische Bedeutung zu. Es steht im Dienst eines göttlichen Erziehungs- und Rettungshandelns, [...]“ (Witte 2021:517). Durch das Potenzial zur lebensverändernden Begegnung mit Gott hat Elihu ein überaus positives Verständnis vom Traum.¹⁹² Eine Vermittlung von Weisheit in der Vision ist dagegen nur bei Eliphas zu finden, der seine nächtliche Begegnung als Erkenntnisquelle angibt.

¹⁹² Elihu nimmt im Hinblick auf das gesamte Hiobbuch einen positiven Perspektivwechsel vor, da Träume nicht nur bei Eliphas in 4,12-21, sondern auch bei Hiob in 7,14-15 und Bildad in 20,8 als negativ konnotiert gelten (Pilger 2010:232).

5.2.1.4 Fazit

Bei der Thematik „Träume als Mittel zur Erziehung“ finden sich in der Beschreibung der Umstände bei Eliphaz und Elihu nahezu keine Unterschiede: Zur Nachtzeit, während der Mensch in einem passiven, träumerischen Zustand ist, spricht Gott einen Menschen an. Bei Elihu ist hier Gott explizit genannt, während dies bei Eliphaz nur als sehr wahrscheinlich angenommen werden kann. Es steht bei beiden nicht die Vision, sondern die hörbare Botschaft im Vordergrund. In beiden Berichten ist zudem der Traum mit Schecken verbunden, auch wenn Eliphaz diesen wesentlich ausführlicher beschreibt.

Der wesentliche Unterschied liegt im Inhalt bzw. der Funktion des Traums: Bei Eliphaz wird der vorzeitige und plötzliche Tod des Menschen aufgrund seiner Niedrigkeit und Sterblichkeit als unabdingbar vermittelt. Eine zukunftsgerichtete oder erzieherische Absicht, die Gott mit dieser Botschaft verfolgt, kann nicht ausgemacht werden. Der von Eliphaz beschriebene Traum dient hier lediglich zur Mehrung der Weisheit. Bei Elihu hingegen ist der Inhalt des Traums nicht bekannt, aber seine Funktion eindeutig beschrieben: Gott möchte den Menschen von seinem schlechten Handeln abbringen und damit vor dem vorzeitigen Tod bewahren. Für Elihu sind Träume deshalb ein zielgerichtetes erzieherisches Mittel Gottes, durch das Gott den Menschen zu seinem Willen leiten kann.

5.2.2 Leid

Als zweites Mittel, durch das Gott seine Erziehung am Menschen verwirklicht, nennt Elihu das Leid. Dieses nimmt bei den verschiedenen Textpassagen über die Erziehung unterschiedliche Facetten ein. Die Übersetzungen der folgenden Begriffe sind jeweils aus Gesenius u.a. (2013) entnommen:¹⁹³

In 33,19-22 berichtet Elihu allgemein von מַכְאוֹב „Schmerz, Plage, Qual“ (:670). Diese stehen in Verbindung mit dem Verb יָכַח im Hifil „züchtigen, strafen, ahnden“ (:463). In seiner zweiten Rede in 34,26 findet sich bezüglich der Erziehung durch Leiden das Verb פָּסַח im Qal „schlagen, klatschen, züchtigen“ (:898). In der letzten Rede dient in

¹⁹³ In dem folgenden Absatz bezieht sich die Seitenzahl in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

36.8.15 das Nomen עָנִי „Elend, Leiden, Armut“ (:991) als Mittel zur Erziehung des Menschen.

5.2.2.1 Textidentifikation

In der ersten Rede von Eliphaz findet sich in 5,17 das Verb יָכַח im Hifil „züchtigen, strafen, ahnden“. Eliphaz preist in diesem Vers denjenigen glücklich, der von Gottes Erziehungsmaßnahme getroffen wird. Dasselbe Verb יָכַח, aber im Hofal, verwendet auch Elihu für die Erziehung durch Leiden, wenn er in 33,19-22 die durch Gott verursachten Schmerzen des betroffenen Menschen beschreibt. Ebenso ist das von Eliphaz in 5,18 gebrauchte Verb מָחַץ im Qal „zerschlagen, zerschmettern“ (Gesenius u.a. 2013:661) dem Verb סָפַק im Qal „schlagen, klatschen, züchtigen“, das Elihu in 34,26 für die Erziehung durch Schläge verwendet, inhaltlich sehr ähnlich (vgl. Wigram 1970:1647). Somit findet sich in den Versen 5,17-18 Übereinstimmungen mit den von Elihu gebrauchten Begriffen bezüglich der Erziehung durch Leiden.¹⁹⁴

5.2.2.2 Textanalyse

Wie oben (5.2.1.2) bereits ausgeführt, kann die erste Rede von Eliphaz (Hi 4-5) in fünf Teile gegliedert werden. Für die Betrachtung bezüglich des Leides als Erziehungsmittel ist dabei die letzte Strophe relevant. Nachdem Eliphaz die Taten Gottes beschrieben hat, die sich in der Erhöhung der Niedrigen und Erniedrigung der Weisen und Listigen zeigen (5,8-16), kommt er in den Versen 17-27 auf die Erziehung Gottes zu sprechen. Er beschreibt in 17-18 das allgemeine Prinzip, dass Gott den Menschen durch Leiden erzieht (Wahl 1993:63). Die Verse 19-26 widmen sich dann den Verheißungen, die Gott dem betroffenen Menschen zuteilwerden lässt. Dazu wird mit einem Zahlenspruch in Vers 19 die göttliche Bewahrung und Zusicherung eingeleitet, die dann in 20-26 anhand konkreter Beispiele ausgeführt wird. Im abschließenden Vers 27 nennt Eliphaz mit dem eigenen Erforschen seine Quelle der Erkenntnis und fordert Hiob auf zu hören und es sich zu merken.

¹⁹⁴ Eine weitere Übereinstimmung ist das Verb הִבִּישׁ, das in 5,18 von Eliphaz und in 34,17 von Elihu gebraucht wird. Allerdings hat in es 5,17 die Bedeutung von „verbinden“, da es sich im Kontext um Schmerzen handelt, die gelindert werden. In 34,17 verwendet Elihu das Verb, um metaphorisch eine Herrschaft auszudrücken. Hierfür wird das Verb mit „anschnüren, Zügel führen“ übersetzt (Gesenius u.a. 2013:322). Daher stimmt das Bedeutungsspektrum des Verbes nicht überein.

Die Verse 17-18 finden eine klare Abgrenzung: Das einleitende הִנֵּה „siehe“ richtet die Aufmerksamkeit der Zuhörer auf das nun Folgende, so dass es sich bei Vers 17 um einen Satz mit zentraler Aussage handelt. Der Vers 18 schließt sich sowohl auf grammatischer Ebene mit der Konjunktion כִּי „denn“ als auch auf inhaltlicher Ebene begründend an Vers 17 an. Der in Vers 19 erfolgende Zahlenspruch eröffnet dagegen einen neuen Unterabschnitt, wie oben bereits ausgeführt.

In der BHS findet sich in diesem Abschnitt nur eine textkritische Anmerkung: In **Vers 18** wird als Qere in Übereinstimmung mit fast allen Übersetzungen die pluralistische Form וַיְדִי „seine Hände“ statt der Singularform וַיְדו „seine Hand“ angegeben. Das Qere passt sich der nachfolgenden pluralen Verbform הִרְפִּינָה (3.f.pl. Qal) „sie heilen“ an und ist daher dem MT vorzuziehen.

- 17** Siehe, Glück [dem] Mensch, den Gott züchtigt,¹⁹⁵
und [die] Zurechtweisung¹⁹⁶ [von] Schaddaj sollst du nicht¹⁹⁷ ablehnen!
- 18** Denn er¹⁹⁸ verursacht Schmerzen und er verbindet,
er zerschlägt und seine Hände heilen.

In **Vers 17** wird der letzte Abschnitt in der ersten Rede von Eliphaz (5,17-27) mit der Interjektion הִנֵּה „siehe“ eröffnet, welche auch in Vers 27 den Abschluss einleitet. Hier dient sie zur Markierung einer gewichtigen Aussage, die besonderer Aufmerksamkeit erfordert. Es folgt mit אֲשֶׁר „Glück, Heil dem...“ ein in weisheitlicher Sprachform gehaltener Makarismus, der in dieser Form einmalig im Buch Hiob ist (Witte 2021:153).¹⁹⁹ „Der Lobruf, der einen Menschen um eines bestimmten Verhaltens willen glücklich preist, ist ein kennzeichnendes Stilmoment der Weisheitsdichtung.“

¹⁹⁵ Das Verb יָכַח im Hifil kann mit „züchtigen, strafen, ahnden“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:463).

¹⁹⁶ Das Nomen מִיָּדָה kann mit "Züchtigung, Strafe, Zurechtweisung, Verwarnung, Rüge, Zucht, gute Erziehung, Bildung" wiedergegeben werden (Gesenius u.a. 2013:644–645). Es findet sich ebenfalls in den Reden Elihus in 36,10 und 33,16 (vgl. Textkritik 4.1.2).

¹⁹⁷ Es handelt sich hier um einen Prohibitiv, also die 2. Person des durch die Negation אַל verneinten Jussivs (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:317–318). Damit ist 17b als Befehl aufzufassen.

¹⁹⁸ Hier wird das Subjekt mit dem Personalpronomen הוּא betont.

¹⁹⁹ Das zugehörige Verb אָשַׁר „glücklich preisen“ wird zwar noch in 29,11 gebraucht, ist dort aber nicht als weisheitlicher Ausspruch aufzufassen, sondern in der Erzählung des einstigen Glücks von Hiob eingewoben.

(Horst 1968:85). Eliphaz vermittelt Hiob nachfolgend einen Ratschlag, welcher ihm, ganz im Sinne der altorientalischen Weisheit, den Weg zum erfüllten Leben aufzeigen soll. Der weisheitliche Ausspruch in 17a wird mit einer Warnung bzw. Aufforderung an Hiob in 17b verknüpft.

Der gesamte Vers ist als Chiasmus aufgebaut: Das Züchtigen (c) und die Zurechtweisung (c') stehen im Mittelpunkt und ist besonders hervorgehoben.

a: Siehe, Glück dem Mensch,
b: den Gott
c: züchtigt
c': und die Zurechtweisung
b': von Schaddaj
c': du sollst nicht ablehnen

Als handelndes Subjekt gibt Eliphaz אֱלֹהִים „Gott“ und שַׁדַּי „Schaddaj“ an und führt die Zurechtweisung damit auf Gott zurück. Das in 17a verwendete Verb יָכַח im Hifil hat seinen Sitz im juristischen Bereich. Es geht darum festzustellen, was recht ist (vgl. Gesenius u.a. 2013:463). Witte schreibt hierzu:

Theologisch wird der Begriff zur Kennzeichnung Gottes als Richter (vgl. Gen 31,42; Ps 50,8.21; Hi 22,4) sowie als Erzieher und Lehrer (vgl. Ps 6,2; 38,2; 39,12) verwendet. Im Hiobbuch ist er sowohl in seinem juristischen als auch seinem pädagogischen Sinn ein Leitwort.
WITTE 2021:154

Parallel dazu steht der Begriff מוֹכַח „Zurechtweisung“ in 17b, dem hauptsächlich eine pädagogische Bedeutung zukommt. Hier verwendet Eliphaz also juristische und pädagogische Begriffe, die sich aufeinander beziehen und nicht eindeutig voneinander unterschieden werden können. Das Leiden bzw. die Zurechtweisung wird damit zu etwas, was aus Gottes Hand angenommen werden muss. Es hat eine richterliche und zugleich erzieherische Funktion, durch welche Gott dem Menschen sein falsches Verhalten aufzeigt, aber auch zurechtbringen möchte (Horst 1968:86).

Die Aufforderung von Eliphaz an Hiob, die מוֹכַח „Zurechtweisung“ nicht zu verwerfen geht aus seinem positiven Verständnis von Leiden hervor. Der gezüchtigte Mensch soll seinen Leiden nicht aus dem Weg gehen, sondern sie annehmen und sich sogar darüber freuen, denn Gott zeigt darin seine besondere Fürsorge. „Die Zurechtweisung und Züchtigung erweist die Liebe und Sorge Gottes, der sich um den sündigen Menschen kümmert und nicht seinen Untergang, sondern sein Heil will.“ (Fohrer 1988:152). Somit ist das Leiden von Hiob nicht sinnfrei, sondern dient als Mittel, ihn zu erziehen.

In **Vers 18** begründet Eliphaz die in 17 aufgestellte These über Gottes Erziehung. Er stellt in bildhafter Sprache das Handeln Gottes an den Menschen dar, die von seiner Zurechtweisung getroffen sind. Der Vers ist als synonymen Parallelismus aufgebaut, da sich die beiden Vershälften 18a und 18b inhaltlich entsprechen. In der ersten Vershälfte steht das Verb כאב im Hifil „Schmerzen verursachen“ parallel zu 18b מחץ im Qal „zerschlagen“, ebenso steht das Verb חבש im Qal²⁰⁰ „verbinden“ aus 18a parallel zu רפא im Qal „heilen“ in 18b. Mit dem zusätzlich genannten Personalpronomen הוא wird die Erziehung betont auf Gottes Handeln zurückgeführt.

Für Eliphaz kommt sowohl der Schmerz als auch die Heilung von Gott. Es ist kein Platz für ein Dualismus im hebräischen Denken, bei dem zwischen gutem und bösem Ursprung unterschieden wird (Hesse 1992:59).²⁰¹ Gottes vermeintlich ambivalentes Handeln stellt für Eliphaz keinen Widerspruch dar, sondern zeigt Gottes allumfassende Fürsorge für den Menschen. Die nachfolgende Heilung des von Leid getroffenen Menschen ist auf Gottes Wesen zurückzuführen, der „Gericht und Gnade, Ernst und Erbarmen in einem ist.“ (Weiser 1974:53). Der Schmerz bleibt damit in seiner Dauer und in seiner Intensität begrenzt, da er zur Erziehung des Menschen dient und nicht zu dessen Vernichtung.

Dass eine Umkehr des von Leid getroffenen Menschen der Heilung vorausgehen muss, geht aus dieser Textstelle nicht hervor. Wichtig ist, dass der Mensch Gottes positive Intention hinter seinem Leiden erkennt und es demütig als von Gott initiiert annimmt.

Wie aus den vorherigen Betrachtungen abzuleiten ist, deckt die gesamte erste Rede von Eliphaz ein breites Feld an Deutungen von Leid ab: In 4,7-8 benennt Eliphaz den Tun-Ergehen Zusammenhang, bei dem der Mensch durch sein eigenes Handeln sein Schicksal bestimmt. In der nächtlichen Vision von 4,12-21 erweitert er das Spektrum um die Niedrigkeit aller Menschen vor Gott.²⁰² Das Leid wird zum natürlichen

²⁰⁰ חבש im Qal hat die Bedeutung von „binden, umbinden“, in Hi 5,18 legt der Kontext aber aufgrund der Gegenüberstellungen zu den Schmerzen die Bedeutung von „eine Wunde verbinden“ nahe, so auch Gesenius u.a. (2013:322).

²⁰¹ Wird das Buch Hiob synchron gelesen, so ergibt sich eine vermeintliche Spannung zur Rahmenhandlung in Hi 1-2, bei der Hiobs Unglück vom Widersacher ausgeführt wird. Um diese Spannung aufzulösen, können zwei Ansätze gewählt werden: 1. Eliphaz ist sich der Existenz des Widersachers nicht bewusst. Dies deckt sich auch mit den restlichen Reden der Freunde und Hiobs, die stets das Leiden Hiobs auf Gott zurückführen. 2. Das Leiden wird zwar von dem Widersacher ausgeführt, geht aber auf Gott zurück, da dieser einwilligt und die Grenzen des Leidens definiert (1,12; 2,6). Da Gott selbst sagt, dass der Widersacher ihn gegen Hiob gereizt hat (2,3), ist das Leiden von Hiob in seiner letzten Konsequenz auf Gott zurückzuführen, auch wenn er es nicht selbst verursacht. Ob die Freunde vom Widersacher wissen oder nicht, spielt demnach eine untergeordnete Rolle.

²⁰² Vergleiche die Diskussion zur Spannung von 4,7-8 und 4,12-21 unter 5.2.1.2.

Merkmal aller sterblichen Geschöpfe. In 5,17-18 deklariert Eliphaz zuletzt das Leid als Erziehungsmaßnahme, das von Gott initiiert ist und zum Guten für den Menschen dient. Diese Deutungsvielfalt in der ersten Rede von Eliphaz darf nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern gilt es in seinem vollen Umfang wahrzunehmen.

5.2.2.3 Vergleich

Wenn es um Leid als Mittel zur Erziehung des Menschen geht, ist zunächst festzustellen, dass sich die Freunde von Hiob dazu verhältnismäßig wenig äußern. In lediglich zwei Versen wird dieser Gedanke ausdrücklich zur Sprache gebracht.²⁰³ Elihu hingegen kommt in drei seiner vier Reden auf das Thema zu sprechen. Mit den Passagen 33,19-22; 34,24-26 und 36,8-10.15 sind es insgesamt elf Verse, die Leid als Mittel zur Erziehung des Menschen explizit beinhalten. Somit liegt allein vom Textumfang eine stärkere Gewichtung bei Elihu.

Mit dem Nomen מוֹכֵר und dem Verb יָכַח findet sich eine erstaunliche Übereinstimmung im Vokabular von Eliphaz und Elihu. Lediglich im Stamm von יָכַח unterscheiden sich die beiden: Während Eliphaz mit Gebrauch des Hifilstamms mehr die „prozessuale Richtigstellung“ in den Blick nimmt, steht bei Elihu mit dem Hofalstamm eher das „erzieherische Zurechtbringen“ im Vordergrund (vgl. Horst 1968:86). Trotz dieser Nuancierung ist für beide die zukunftsgerichtete Funktion des Leidens ein wichtiger Bestandteil ihrer Lehre. Bei Gott fällt das richterliche und pädagogische Handeln zusammen.

Für beide geht die Zurechtweisung ohne Zweifel auf Gott zurück. In 5,17 verwendet Eliphaz die Gottesbezeichnungen אֱלֹהִים „Gott“ und שַׁדַּי „Schaddaj“, zudem verstärkt das zusätzliche Personalpronomen הוּא in 5,18 Gottes Aktivität in der Erziehung. Der Mensch bleibt dabei passiv und kann nur auf Gottes Handeln reagieren. Auch für Elihu ist unbestreitbar Gott derjenige, der das Leid initiiert. In allen drei oben genannten Textstellen ist Gott das handelnde Subjekt, während der Mensch lediglich auf das Leid reagieren kann. Damit steht für beide fest, dass erzieherisches Leiden von Gott kommt

²⁰³ Pilger (2010:147–148) macht diesbezüglich noch die Verse 15,3 und 22,3-4 innerhalb der Reden von Eliphaz aus. Zwar beinhalten diese Verse den Gedanken einer göttlichen Unterweisung, tangieren aber nur sehr sporadisch das Thema des Leidens als Mittel zur Erziehung, so dass sie für diese Arbeit nicht weiter untersucht wurden.

und dem Menschen zum Guten dienen soll. Elihu benennt darüber hinaus das Leiden eindeutig als Reden Gottes (33,14), was bei Eliphaz nicht klar ersichtlich wird.

Was die genaue Bestimmung des Leidens angeht, das Gott zur Erziehung verwendet, darin bleibt Eliphaz in 5,18 mit den Verben כאב „Schmerzen verursachen“ und מךז „zerschlagen“ sehr allgemein. Es scheint sich um körperliches Leid zu handeln, da es im Gegensatz zu הכבש „verbinden“ und רפא „heilen“ steht. Das Zerschlagen deutet zudem auf ein abruptes Eintreten des Schmerzes hin. Da Eliphaz in 17b Hiob direkt auffordert, die Zurechtweisung von Gott anzunehmen, kann bei einer synchronen Lesart auch die Leiden Hiobs aus der Rahmenhandlung in Hi 1-2 in die Erziehung Gottes hineingenommen werden. Diese beinhaltet zusätzlich zum körperlichen Leiden (2,7-8) auch den Schmerz des Verlustes (1,13-19).

Elihu hingegen formuliert seine Ansichten über das Leiden zunächst als generelle Lehrsätze, was aus den allgemeinen Formulierungen in 33,14-30; 34,17-30 und 36,5-15 abzuleiten ist. Erst in einem zweiten Schritt wendet er diese auf Hiob an (34,31-33; 36,16-26). Elihu kennt verschiedene Arten des Leidens: Mit מְאֹיִב „Schmerz, Plage, Qual“ in 33,19 thematisiert er allgemein den Schmerz als Erziehungsmittel. Dabei setzt er den Schwerpunkt allerdings auf Krankheit, wie aus der ausführlichen Darstellung des prozesshaften Abwärtstrends in 33,19-22 abzuleiten ist. Ebenfalls nennt Elihu in 34,26 mit ספק „schlagen, klatschen“, ähnlich wie Eliphaz, auch den plötzlichen Schmerz, der schlagartig in das Leben des getroffenen Menschen tritt. Als letzte Art des Leidens nennt Elihu das עָנִי „Elend“ (36,10.15), durch das Menschen erzogen werden. Dieses findet sich nicht bei den Freunden und wird damit zum Alleinstellungsmerkmal der Lehre Elihus.

Bei Eliphaz wie auch bei Elihu wird ersichtlich, dass das von Gott verhängte Leid nicht in den Tod führen soll, da es damit seine Funktion zur Erziehung verfehlen würde. Eliphaz nennt dazu das Verbinden und die Heilung (5,18), welche beide von Gott ausgeführt werden. Elihu macht ebenfalls deutlich, dass das Leid den Menschen zwar nahe an die „Grube“ bringen kann (33,22), aber seinen eigentlichen Zweck in der Erziehung des Menschen hat, der eine Rettung vom Tod erfährt (33,25.28). Bei Elihu ist zudem das göttliche Erbarmen in der Errettung wesentlich deutlicher ausformuliert (33,23; 36,5) (Wahl 1993:63).²⁰⁴

²⁰⁴ Zur Funktion des vermittelnden Engels siehe 5.2.3.

Die angestrebte Reaktion des Menschen fällt bei beiden unterschiedlich aus: Eliphaz leitet aus dem weisheitlichen Grundsatz aus 17a ab, dass Hiob die Zurechtweisung nicht verwerfen soll (17b). Er soll sie demütig annehmen und in seinem Leiden Gottes Fürsorge erkennen. Eine notwendige Buße ist in 5,17-18 nicht explizit erwähnt, diese wird nur an anderen Stellen thematisiert.²⁰⁵ Bei Elihu ist die Reaktion je nach Textstelle unterschiedlich: Im 33,19-28 erfolgt die Buße von Sünden und der Lobpreis Gottes erst nach der Errettung und Wiederherstellung. In 36,11 hingegen wird das Hören auf Gott und die damit verbundene Umkehr, die sich im Dienen ausdrückt, zur Bedingung, um die Wiederherstellung zu erfahren. In beiden Fällen ist aber die Buße als Reaktion auf das Leiden vorgesehen.

5.2.2.4 Fazit

Im Vergleich zwischen Eliphaz und Elihu bezüglich des Themas „Leid als Mittel der Erziehung“ finden sich Übereinstimmungen: Beide betonen, dass sie das Leid als von Gott initiiert verstehen. Dieses Leiden soll den Menschen nicht zum Tode führen, sondern ihn erziehen. Nimmt der Mensch die Erziehung an, so hat das Leid seinen Zweck erfüllt und Gott wird den Menschen wiederherstellen. Damit kommt für beide dem Leid eine positive Funktion zu, so dass der betroffene Mensch sich sogar darüber freuen kann.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Positionen besteht darin, was die angemessene Reaktion des Menschen auf das Leid ist. Während Eliphaz Hiob dazu ermutigt, die Zurechtweisung Gottes zu erkennen und demütig anzunehmen, geht Elihu diesbezüglich einen Schritt weiter: Der Mensch muss von seiner Schuld umkehren und Gott aufsuchen, damit er eine Wiederherstellung erfahren kann. Erst dann hat das Leid seinen Zweck erfüllt.

Ein weiterer Unterschied besteht in den Formen, die das erzieherische Leid annehmen kann. Eliphaz nennt hierzu den Schmerz, der plötzlich eintritt und körperlich wirkt. Diesen kennt auch Elihu. Darüber hinaus nennt Elihu die Krankheit, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt und den Menschen nahe dem Tode bringen kann. Gott kann zudem auch das Elend gebrauchen, um den Menschen zu erziehen. Somit findet

²⁰⁵ Vgl. die drei Textstellen 8,4-6a; 11,13-14 und 22,4-5.21-23 unter 5.1.1.

sich bei Elihu eine Vielfalt an Leidformen, die Gott verwenden kann, um erzieherisch am Menschen zu wirken.

5.2.3 Engel als Fürsprecher

Als letztes Mittel, um die Erziehung Gottes an den Menschen zu verwirklichen, nennt Elihu in 33,23-24 den Engel. Er wirkt nicht wie die Träume (5.2.1) und das Leid (5.2.2) direkt am Menschen, sondern nimmt eine vermittelnde Rolle zwischen Mensch und Gott ein.

5.2.3.1 Textidentifikation

Elihu gebraucht in 33,23-24 den Begriff מַלְאָךְ „Bote, Engel“, welcher sich im Kontext als ein höheres Wesen entpuppt. In den Reden der Freunde wird der Begriff nur noch in der Vision von Eliphaz in 4,18 gebraucht.²⁰⁶ Dort spricht die תְּמוּנָה „Gestalt“ über Engel, denen Gott nicht traut. Wie unter 5.2.1 analysiert, dient die Erwähnung der Engel dem Argumentationsgang, dass die Menschen sterblich und gegenüber Gott niedriggestellt sind. Bei der Gestalt, die Eliphaz begegnet, könnte es sich möglicherweise um einen Engel handeln. Wahrscheinlicher ist es aber, dass Eliphaz annimmt, dass Gott selbst ihm erschienen ist.

An lediglich zwei weiteren Stellen wird von den Freunden Bezug auf höhere Wesen genommen.²⁰⁷ Beide Male ist es Eliphaz, der sie erwähnt. Zum einen in seiner zweiten Rede in 15,15. Dort bezeichnet er die Engel als קְדוֹשִׁים „Heilige“, denen Gott nicht vertraut. Der Argumentationsgang ist derselbe wie in 4,17-21. Es bleibt wie in 4,18 lediglich die Feststellung, dass auch die Engel vor Gott nicht vollkommen sind, selbst wenn sie durch die Nähe zu Gott als Heilige gelten (Clines 2017:138.353). Eine nähere Betrachtung der Funktion der Engel findet dabei nicht statt.

Eine weitere Textstelle findet sich in der ersten Rede von Eliphaz in 5,1. Direkt nach seiner Schilderung der Vision aus 4,12-21 wendet er sich an Hiob. Er nennt die Engel

²⁰⁶ Im gesamten Buch Hiob kommt מַלְאָךְ außer in 33,23 und 4,18 nur noch in der Rahmenhandlung in 1,14 vor: Dort berichtet dieser Hiob von dem Überfall der Sabäer. Hierbei handelt es sich folglich nicht um ein höheres Wesen, sondern um einen menschlichen Boten.

²⁰⁷ Vgl. hierzu Fohrer (1988:144). Hiob selbst nennt nur in 21,22 die רְמִיָּם „Erhabenen“, was auf Engel schließen lässt. Zu der schwierigen Textstelle aus Hiobs fünfter Rede in 16,20 siehe Diskussion bei Pilger (2010:149).

ebenfalls קְדָשִׁים „Heilige“, nur dieses Mal ist dies verbunden mit einem Aufruf an Hiob, sich in seiner Situation zu ihnen zu wenden. Dies ist bedeutsam, da die Engel zu einem Gegenüber des Menschen werden und zu ihnen Kontakt aufgenommen werden kann. Diese Stellung zwischen Gott und Menschen kommt der Funktion des Engels aus 33,23-24 nahe. Daher soll der Vers 5,1 näher betrachtet werden.

5.2.3.2 Textanalyse

In 5,1 findet ein Stilwechsel durch die direkte Anrede an Hiob mit der Aufforderung קְרָא-נָא „Rufe doch!“ statt. Damit ist die vorher geschilderte Vision von Eliphaz in 4,12-21 klar abgeschlossen. In 5,2 schließt Eliphaz mit וַי an den vorherigen Vers an. Da der vorangegangene Vers aber einen verneinenden Sinn hat, ist das וַי als Markierung eines Gegensatzes „vielmehr, sondern“ aufzufassen (Fohrer 1988:131).²⁰⁸ Damit eröffnet Eliphaz ein neues Thema. Er geht auf den טֹרֵן „Tor, Narr“ und dessen Schicksal ein, was er anschließend anhand seiner eigenen Erfahrung erläutert (3-7). Somit bildet 5,1 eine Überleitung und kann für sich alleine betrachtet werden.

Zu 5,1 findet sich im textkritischen Apparat der BHS keine Anmerkung.

5 Rufe doch! Ist da etwa ein Antwortender dir?

Und zu wem aus [den] Heiligen wirst du dich wenden?

Der **Vers 5,1** bildete eine Brücke zwischen der Vision von Eliphaz und der nachfolgenden Schilderung des Schicksals des Narren. Die Niedrigkeit, Sterblichkeit und die daraus resultierende Distanz zwischen Gott und den Menschen war die Botschaft der Gestalt aus 4,12-21. Daraus leitet Eliphaz nun ab, dass Hiobs Rufen und Klagen aus Hi 3 nicht zu den höheren Wesen vordringt (Fohrer 1988:146). Dies wird durch die beiden rhetorischen Fragen verdeutlicht, welche die Antwort „nein“ bzw. „niemand“ implizieren. Die zweite Vershälfte 5b erweitert die erste durch die Konkretisierung, dass sich Hiob an die קְדָשִׁים „Heiligen“ wenden könnte. Ihr Schweigen, das durch die

²⁰⁸ So übersetzt auch Steurer (1999:347) mit „vielmehr“.

rhetorische Frage impliziert wird, steht dem Rufen Hiobs antithetisch gegenüber (Witte 2021:150).

Die Bezeichnung der Engel als קְדוּשִׁים „Heilige“ (vgl. 15,15) ist eine Qualitätsbestimmung. „Die Engel heißen ‚heilige Wesen‘, weil ihre Art von der göttlichen Heiligkeit stammt und damit zusammenhängt.“ (Fohrer 1988:145). Obwohl sie Gott besonders nahe sind und in seinem Dienst stehen, sind sie nicht vollkommen, wie sich aus 4,18 und 15,15 ableiten lässt. Das Verb פָּנָה „um-, ab-, zuwenden“ erweckt hierbei den Anschein, dass es dem Menschen möglich ist, Kontakt zu den Engeln aufzunehmen. Doch die rhetorischen Fragen geben Anlass zur Annahme, dass dies aus Sicht von Eliphaz vergeblich ist. Auch wenn in 5,1 keine weitere Charakterisierung erfolgt, so werden doch durch die Spezialisierung אֶל־מִי „zu wem“ die Heilige nicht als ein Kollektiv, sondern als Individuen wahrgenommen.

5.2.3.3 Vergleich

Engel werden in den Reden der Freunde eher beiläufig erwähnt. In zwei Fällen (4,18; 15,15) dient ihre Erwähnung dem Argumentationsgang, dass, wenn Gott ihnen gegenüber schon misstrauisch ist, der unreine und sterbliche Mensch erst recht kein Vertrauen von Gott erwarten kann. Damit werden die Engel zwar als höhere Wesen gegenüber dem Menschen deklariert, zugleich aber auch als fehlerhaft und unvollkommen dargestellt.

In der Textstelle 5,1 wird das Bild der Freunde über die Engel erweitert. Die Bezeichnung als Heilige (wie in 15,15) drückt ihre Nähe zu Gott aus. Der Mensch kann sich in seiner Not an sie wenden, auch wenn dies vergeblich ist. Wehklagen und Rufen, wie es Hiob in Kapitel 3 unternimmt, bewegt die Engel nicht zu einer Antwort.

Für Elihu (33,23-24) ist das Auftreten eines Engels in der Not des Menschen ebenfalls möglich, auch wenn dies lediglich eine Option bleibt (23a). Der Engel reagiert auf den von Schmerzen getroffenen Menschen. Wie für Eliphaz, so steht auch für Elihu der Engel als Mittler zwischen Gott und dem Menschen. Die menschliche Not dringt allerdings, im Gegensatz zum Verständnis von Eliphaz, an den Engel heran und bewirkt dessen Erbarmen über ihn.²⁰⁹ Dem Engel kommt dabei eine zweifache Funktion zu:

²⁰⁹ Zur Diskussion über das Subjekt von 33,24 siehe 4.1.5.

Er belehrt den Menschen über den gottgewollten Lebenswandel (23b) und hält vor Gott für ihn Fürbitte, damit dieser vom bevorstehenden Tode errettet werden kann (24b).

Eine belehrende und fürbittende Funktion sowie die erbarmende Zuwendung von Engeln gegenüber dem von Leid getroffenen Menschen wird von den Freunden von Hiob nicht thematisiert. Damit ist die Ausführung von Elihu in 33,23-24 ein „neuer Gedanke in der Hiobkomposition“ (Pilger 2010:163). Zudem ist die Thematik von erzieherischem Leiden bei den Freunden Hiobs nicht mit dem Erscheinen eines Engels verknüpft (vgl. 5,17-18). Bei Elihu hingegen ist der Engel ein Bestandteil dieser Erziehung und ermöglicht durch seine Fürbitte die Rettung des Menschen.²¹⁰ Diese Verknüpfung ist ebenfalls einmalig im Buch Hiob (Pilger 2010:148).

5.2.3.4 Fazit

In Bezug auf die Thematik „Engel als Mittel der Erziehung“ finden sich bei Eliphaz und Elihu nur wenig Übereinstimmungen: Engel sind Individuen und gelten als höhere Wesen. Auch wenn die Ansichten über ihre Rolle stark differiert, so nehmen sie bei Eliphaz und Elihu beide Male eine vermittelnde Funktion ein.

Im Unterschied zu den Freunden nimmt Elihu an, dass der Engel im Leid des Menschen tätig werden kann. Dabei geht die Initiative nicht vom Menschen aus, so wie es Eliphaz ausdrückt, sondern der Engel wird von sich aus aktiv. Als Beweggrund nennt Elihu das Erbarmen des Engels dem Menschen gegenüber. Sein Auftreten ist nicht allein in der Not des Menschen begründet, sondern es ist mit dem gesamten Erziehungsgeschehen verknüpft, das den Menschen zur Umkehr und Wiederherstellung verhilft.

Der deutlichste Unterschied liegt in der Funktion des Engels: Bei Eliphaz ist der Engel lediglich eine Option, an die ein Mensch sich wenden kann. Eine Aussicht auf eine erfolgreiche Vermittlung ist dabei nicht gegeben. Elihu hingegen versteht den Engel als einen aktiven Vermittler zwischen Gott und dem Menschen. Einerseits belehrt er den Menschen über einen gottgefälligen Lebenswandel. Andererseits hält er vor Gott

²¹⁰ Das Auftreten des Engels stellt lediglich eine Möglichkeit dar (33,23a). In den beiden anderen Texten über Erziehung im Leiden (34,17-30; 36,5-15) fällt die vermittelnde Funktion des Engels aus. Damit ist das Auftreten eines Engels also nach Auffassung von Elihu nicht zwingend erforderlich, um den Menschen durch Leid zu erziehen.

Fürsprache für den Menschen, um für ihn aus seinem erzieherischen Leiden zu befreien. Da die ganze Erziehung von Gott initiiert ist, ist auch das Auftreten des Engels letztlich auf Gottes Fürsorge für den Menschen zurückzuführen. Mit diesem Verständnis des Engels geht Elihu deutlich über das hinaus, was die Freunde in ihren Reden über Engel gesagt haben.

5.3 Positive Auswirkungen der Erziehung

Als letzter Themenblock werden die positiven Auswirkungen der Erziehung untersucht. Nachdem Gott erfolgreich den Menschen erzogen hat, folgt eine Wiederherstellung des Menschen. Diese beinhaltet die Wiederherstellung des eigenen Lebens (5.3.1) und die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott (5.3.2).

5.3.1 Wiederherstellung des eigenen Lebens

An zwei Textstellen thematisiert Elihu die Wiederherstellung des Lebens des durch Leid erzogenen Menschen. In seiner ersten Rede kommt er in den Versen 33,25.28.30 auf dieses Thema zu sprechen. Auch in seiner letzten Rede benennt er, nachdem der Mensch die Zurechtweisung durch Gott angekommen hat, die Wiederherstellung des Menschen (36,11). Die für diese Thematik gewichtigen Begriffe sind nach der Wortart aufgeteilt, die Übersetzungen sind jeweils aus Gesenius u.a. (2013) entnommen:²¹¹

Verben: רטפּשׁ Qal passiv „frisch, kräftig sein“ (:1239) (33,25), שׁוּב Qal „sich (um)wenden, zurückkehren“ (:1328) (33,25), פּוּדֵה Qal „loskaufen, auslösen“ (:1037) (33,28), שׁוּב Hifil „zurückführen, -bringen, -holen“ (:1329) (33,30), אֹר נifal „erleuchtet werden“ (:25) (33,30), כּלָה Piel „vollenden, zum Abschluss bringen“ (:546) (36,11).

Nomen: אֹר „Licht“ (:26) (33,28.30), אֹר הַחַיִּים „Licht der Lebenden“ (33,30), נְעֹר „Jugend, Jugendlichkeit“ (:828) (33,25), טוֹב „Gutes, Glück, Heil“ (:420) (36,11), נְעִים „angenehm, lieblich, fröhlich“ (:825) (36,11).

²¹¹ In den beiden folgenden Absätzen bezieht sich die Seitenzahl in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

5.3.1.1 Textidentifikation

Die Begriffe zu dieser Thematik sind bei Elihu und den Freunden Hiobs selten deckungsgleich, sinngemäß finden sich allerdings einige Übereinstimmungen. Es lassen sich insgesamt drei Textstellen identifizieren.²¹² Die Übersetzungen der Begriffe sind jeweils aus Gesenius u.a. (2013) entnommen.²¹³

1. In der ersten Rede von Eliphaz findet sich zum Abschluss in den Versen 5,19-26 eine ausführliche Schilderung der Wiederherstellung desjenigen, der Gottes Erziehung annimmt. In Vers 19 findet sich mit dem Ausdruck לֹא [...] אֵינְךָ „Nicht [...] Unglück“ (:1251) zwar keine wörtliche, aber eine sinngemäße Übereinstimmung zu טוֹב „Gutes, Glück, Heil“ aus 36,11. Ebenso entspricht die כָּלָה „Vollreife“ (:548) aus 5,26 sinngemäß dem Verb כָּלָה Piel „vollenden, zum Abschluss bringen“ in Bezug auf die Lebensjahre (36,11).

2. Die erste Rede von Bildad enthält in 8,6-7 das Verb שָׁלַם Piel „wiederherstellen“ (:1368) in Bezug auf die מִנְתְּ צִדְקָתְךָ „Stätte deiner Gerechtigkeit“. Dies deckt sich thematisch mit der Wiederherstellung des eigenen Lebens und findet eine sinngemäße Parallele in dem von Elihu in 33,30 verwendeten Verb שׁוּב Hifil „zurückführen“, das ebenfalls mit „wiederherstellen“ übersetzt werden kann (:1330).

3. Auch Zophar thematisiert in seiner ersten Rede die Wiederherstellung des eigenen Lebens. In dem Abschnitt 11,15-19 verwendet er viele Begriffe, die für die Thematik relevant sind. Unter anderem nennt er in Vers 18 die תִּקְוָה „Hoffnung, positive Erwartung“, (:1454) das Verb בָּטַח Qal „trauen, vertrauen, sicher fühlen“ (:138) sowie das dazugehörige Nomen בְּטָח „Sicherheit, Sorglosigkeit“ (:139). Allerdings finden sich nur sehr vage Entsprechungen zu Elihu: So beschreibt Zophar beispielsweise in 11,17 das Leben als צֶהְרֵי־מִיָּם „Mittag“, was bildhaft für Glück und Heil steht (vgl. :1106). Hier kann eine Parallele zu טוֹב „Gutes, Glück, Heil“ aus 36,11 gezogen werden.

²¹² Neben den drei genannten Textstellen finden sich auch Schnittmengen in der Textpassage 22,24-30 aus Eliphaz letzter Rede. Diese weist aber in den für die Wiederherstellung des eigenen Lebens relevanten Versen 29-30 erhebliche textkritische Schwierigkeiten auf, vgl. Fußnote bei 5.3.2.2. Zudem dominiert das Thema der Wiederherstellung der Gottesbeziehung. Aus diesen genannten Gründen ist der gesamte Abschnitt 22,24-30 unter 5.3.3 analysiert.

²¹³ In den folgenden drei Absätzen bezieht sich die Seitenzahl in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

5.3.1.2 Textanalyse

1. Rede Eliphaz 5,19-26

Die erste Rede von Eliphaz (Hi 4-5) beinhaltet verschiedene Ansätze, das Leid theologisch zu deuten.²¹⁴ Im letzten Abschnitt widmet sich Eliphaz dem Gedanken, dass das Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes gesehen werden kann (5,17-18). Der darauffolgende Abschnitt 19-26 thematisiert dann die positive Auswirkung, die einem Menschen widerfährt, der von der Erziehung Gottes getroffen wurde. Die Eröffnung in Vers 19 mit dem Zahlenspruch, der im Weiteren ausgeführt wird, grenzt den Abschnitt von der vorherigen These aus 17-18 klar ab. Der Vers 27, der die Rede abschließt, benennt hingegen mit der eigenen Erfahrung Eliphaz Erkenntnisquelle und beinhaltet eine Aufforderung an Hiob zu hören und sich die Aussagen zu merken. Das einleitende הִנֵּה „siehe“ dient dabei als Markierung für die abschließende Bemerkung. Damit ist die Textpassage 19-26 klar abgegrenzt.

Auf textkritischer Ebene findet sich im Apparat der BHS nur eine nennenswerte Anmerkung: In **Vers 21** wird bei dem Begriff בְּשׁוֹט (Präposition בְּ und שׁוֹט Qal) „in Geißel“ die Präposition לְ „vor, aus“ vorgeschlagen, welche auch von einigen hebräischen Handschriften, der Peschitta, der Vulgata (a flagello) sowie der Septuaginta mit ἀπὸ μάστιγος bezeugt wird. Da diese Lesart mit לְ gut bezeugt ist und zudem im Textzusammenhang sinnvoll erscheint, wird dieser Lesart gefolgt.

- 19** In sechs Bedrängnissen rettet er dich,
und in sieben es berührt dich²¹⁵ nicht ein Unglück.
- 20** In Hunger²¹⁶ erlöst er dich von [dem] Tod
und im Krieg von den Händen [des] Schwertes.
- 21** Vor [der] Geißel [der] Zunge bist du geborgen
und du wirst dich nicht fürchten vor Verwüstung,²¹⁷ wenn sie kommt.

²¹⁴ Vgl. Fazit unter 5.2.2.2.

²¹⁵ בְּךָ wörtlich „in/zu dir“.

²¹⁶ Oder auch „Hungersnot“, so übersetzt unter anderem Kaiser (2014:14), Steurer (1999:350), Ebach (2014a:56) und Horst (1968:59).

²¹⁷ Oder „Gewalttätigkeit, Unterdrückung“ (Gesenius u.a. 2013:1324).

- 22** Über Verwüstung und über Hunger wirst du lachen
und vor wilden Tieren des Landes wirst du dich nicht fürchten.
- 23** Ja, mit [den] Steinen des Feldes [besteht]²¹⁸ dein Bund
und wilde Tiere des Feldes leben in Frieden mit dir.
- 24** Und du wirst wissen, dass Friede [in] deinem Zelt [ist]²¹⁹
und du wirst mustern deine Stätte²²⁰ und du vermisst nichts.
- 25** Und du wirst wissen, dass viel [ist] dein Same
und deine Sprösslinge wie Kraut der Erde.
- 26** Du wirst kommen in Vollreife zu [dem] Grab,
wie man einbringt²²¹ [den] Garbenhaufen zu seiner Zeit.

Die Perikope teilt sich in zwei Unterabschnitte. In den Versen 19-22 wird die Bewahrung in der Not thematisiert, während die darauffolgenden Verse 23-26 das verheißene Heil in den Fokus nehmen. Die beiden Teile selbst sind dabei stilistisch und sprachlich eng miteinander verknüpft (vgl. Witte 2021:156). Sie richten sich mit der Verwendung der 2. Person Singular an Hiob, sind aber in ihrer Ausführung keineswegs auf dessen Situation gemünzt, so dass die Aussagen als eine allgemeine Heilzusage aufzufassen sind.

Mit **Vers 19** wird der erste Unterabschnitt eingeleitet. Die beiden Vershälften 19a und 19b stehen dabei in einem synthetischen Verhältnis. Die Errettung aus צרות „Bedrängnissen“ (19a) und das Fernbleiben von רע „Unglück“²²² (19b) werden als These

²¹⁸ Der Nominalsatz muss für eine deutsche Übersetzung mit einem Verb ergänzt werden. Mit „besteht“ ergänzt auch Hesse (1992:52) und Steurer (1999:351).

²¹⁹ Der Nominalsatz muss für eine deutsche Übersetzung mit einem Verb ergänzt werden. Fohrer (1988:128) und Hesse (1992:52) fassen diesbezüglich שָׁלוֹם im Sinne eines Adjektivs auf und übersetzen mit „dass dein Zelt heil ist“. Wird aber שָׁלוֹם als Nomen aufgefasst, so bietet sich eine Ergänzung mit „ist“ an.

²²⁰ Oder „Weideplatz“ (Gesenius u.a. 2013:792).

²²¹ כְּעֵלוֹת (Präposition כּ + Verbwurzel עלה) ist hier unpersönlich übersetzt, so auch Ebach (2014a:56), Fohrer (1988:129) und Witte (2021:132).

²²² In der Rahmenhandlung verweist Hiob in 2,10 darauf, dass man auch das רע „Unglück“ von Gott annehmen muss. Dies steht in einer auffallenden Spannung zu Eliphaz, der Gott als der Retter und Bewahrer vor dem רע versteht.

genannt, welche anschließend anhand praktischer Beispiele in den Versen 20-22 ausgeführt wird. Als Bedingung ist in Vers 17 nicht die Umkehr von Sünden, sondern das demütige Annehmen der Zurechtweisung durch Gott genannt.²²³ Das Subjekt der ersten Vershälfte muss aus Vers 17 aufgenommen werden, womit Gott das נצל „retten“ des Menschen vollbringt. Die zweite Vershälfte bleibt diesbezüglich durch den Subjektwechsel allgemein formuliert. Der verwendete Zahlenspruch ist typisch für weisheitliche Literatur²²⁴ und dient vermutlich zur besseren Einprägung des Ausspruchs (Hesse 1992:59).

In den **Versen 20-22** werden Fallbeispiele für die göttliche Bewahrung in der Bedrängnis aufgeführt. Die genannten Nöte dienen als „Stereotyp für die Fülle des Unheils“ (Witte 2021:155). Jeder Halbvers widmet sich einer Not. In Vers 20 erlöst Gott den Menschen aus Hunger und Krieg, die als logische Folge den Tod nach sich ziehen würden. Das Verb פדה hat im Qal die Bedeutung von „loskaufen, auslösen“ (Gesenius u.a. 2013:1037) und kann in dem Kontext dahingehend aufgefasst werden, dass Gott im übertragenen Sinn ein Lösegeld festlegt und damit den Betroffenen aus seiner Not loskauft (Hesse 1992:60). Das sprachliche Bild der שוט לְשׁוֹן „Geißel der Zunge“ in Vers 21 ist vermutlich als „schädigende Verleumdung“ (Horst 1968:87) zu interpretieren, welche den Betroffenen nicht erreicht, da dieser vor ihr geborgen ist. Ebenso muss er auch die kommende שׁוּ „Verwüstung“ nicht fürchten. In Vers 22 wird sowohl die Verwüstung aus dem vorherigen Vers als auch der Hunger aus Vers 20 erneut aufgegriffen, letzteres allerdings mit dem abweichenden Nomen נִפְּץ.²²⁵ Die Reaktion des Lachens über diese Nöte liest sich als eine Steigerung der wahrgenommenen Bewahrung. Auch vor den מַחֲיֵה „wilden Tieren“ braucht der Mensch sich nicht zu fürchten, was bereits auf 23b vorgreift.

Die nachfolgenden **Verse 23-26** beinhalten die positiv formulierten Heilszusagen für den demütigen Menschen und erwecken in ihrer idealisierenden Ausführung den Anschein einer „Wiederkehr paradiesischer Zustände“ (Hesse 1992:60). Das in Vers 23

²²³ Die Bewahrung ist nicht, wie Hesse (1992:59) annimmt, bedingungslos und dient nicht lediglich dem seelsorgerlichen Zuspruch, vgl. dazu die Textanalyse zu 5,17-18 unter 5.2.2.2. Zu der Annahme einer bedingten Verheißung kommt auch Fohrer (1988:154), der von den „Verheißungen für den Demütigen“ spricht.

²²⁴ Vgl. Spr 6,16; 30,15.18; Sir 26,19. Im Buch Hiob auch in 33,14.29 und 40,5.

²²⁵ Die Wiederholungen veranlassen einige Ausleger zu der Annahme, dass es sich bei Vers 22 um einen späteren Zusatz handelt, um den Zahlenspruch aus Vers 19 auf sechs bzw. sieben Bedrängnisse aufzufüllen, so unter anderem (Hesse 1992:52), Horst (1968:87) und Witte (2021:155). Für diese Annahme findet sich allerdings weder textkritische Zeugen, noch ist eine erkennbare Abweichung des Stils gegenüber 19-21 auszumachen.

einleitende ם, hier im Sinne einer Bekräftigung, markiert die Trennung zum vorherigen Unterabschnitt. Die Metapher des Bündnisses mit den Steinen aus 23a ist wohl dahingehend zu verstehen, dass diese dem Feld fernbleiben, so dass das Feld fruchtbar sein kann (Weiser 1974:53). Synthetisch ergänzt die zweite Vershälfte 23b den Gedanken der Fruchtbarkeit mit dem Frieden des betroffenen Menschen mit den wilden Tieren, die infolgedessen nicht die Herde angreifen. Das dafür verwendete Verb שלם, hier einmalig im AT im Hofalstamm gebraucht (Gesenius u.a. 2013:1368), wird als Nomen im nachfolgenden Vers 24 aufgegriffen und dient damit als Schlüsselbegriff, um den allumfassend heilvollen Zustand zu beschreiben. Der Frieden, zuvor noch auf dem Feld, erstreckt sich nun auch über das אהל „Zelt“, das hier stellvertretend für das eigene Haus gebraucht wird (Fohrer 1988:155). Zu diesem steht die מטה „Stätte“ aus der 24b parallel, die Hiob mustern kann, ohne etwas dabei zu vermissen. Auch dies schließt auf einen heilvollen Zustand, der keine offenen Wünsche übrig lässt. In Vers 25 thematisiert Eliphaz die Anzahl der Nachkommen, die der demütige Mensch erwarten kann. Mit dem Bild der צאצאים „Sprösslinge“ aus der Pflanzenwelt verweist er auf eine besondere Vielzahl der Kinder.²²⁶ Als letzte Zusage benennt Eliphaz in 26a mit מלך „Vollreife“ das hohe Alter, das in der zweiten Vershälfte mit dem Bild des Einbringens der reifen Garben „harmonisch ausschwingt“ (Weiser 1974:54). Nach einem voll ausgelebten Leben kommt der Tod zur rechten Zeit. Die letztgenannte Zusage richtet sich zugleich gegen die Todessehnsucht von Hiob in 3,10-23.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Eliphaz schildert in 5,19-26 sehr detailliert die positiven Auswirkungen der Erziehung anhand konkreter Fallbeispiele. Er versucht das erfüllte Leben der Verzweiflung und dem Todeswunsch von Hiob entgegenzustellen. Nimmt der Mensch die Zurechtweisung Gottes demütig an, so erfährt er diese positiven Auswirkungen. Sie beinhalten zum einen eine Bewahrung vor negativen Umständen, die jeden Menschen bedrängen können (20-22). Der Mensch ist nicht nur bewahrt und geborgen, sondern kann den lebensbedrohenden Nöten lachend entgegenreten. Zum anderen erlebt er ein umfangreiches Heil, das bis zu seinem Lebensende anhält und keine Wünsche offen lässt (23-26). Die beschriebenen positiven Auswirkungen kommen in ihrer Intensität dem paradiesischen Zustand gleich. Gott wird in dieser Schilderung lediglich die Funktion eines „Garanten des Glücks und des Heils“

²²⁶ Im Hinblick auf die Rahmenhandlung, bei der Hiob alle seine Kinder verliert (1,18-19), muss dieser Segensausspruch von Eliphaz auf Hiob wie Hohn wirken (vgl. Witte 2021:156).

(Weiser 1980:54) zuteil. Eine Wiederherstellung oder Vertiefung der Gottesbeziehung bleibt in dieser ausführlichen Darstellung gänzlich unerwähnt.

Bildad 1. Rede 8,6-7

Die erste Rede Bildads wurde unter 5.1.1.2 in drei Teile gegliedert, wobei nur die erste Strophe 2-7 für die Thematik der positiven Auswirkungen der Erziehung von Relevanz ist. Bildad tadelt Hiob scharf und stellt die in einer rhetorischen Frage gestalteten These auf, dass Gott das Recht nicht beugt (2-3). Er kommt daraufhin auf die Schuld der Söhne Hiobs und deren gerechte Strafe zu sprechen (4). Dies führt ihn dann zu Hiob, den er auch für schuldig hält, da er eine Umkehr nötig hat (5-6a). Hierauf benennt Bildad die positive Auswirkung, die Hiob zukommt, wenn er sich an Gott wendet (6aβ-7), bevor er sich in der zweiten und dritten Strophe anderen Themen widmet.

Der Vers 5 und die erste Hälfte von 6a sind jeweils mit ׀⌘ eingeleitet und geben die Bedingung an, welche Hiob erfüllen muss, um die positive Auswirkung zu erfahren. Diese wird dann in der zweiten Hälfte von 6a und 7 erläutert. Dies lässt sich durch die Formulierung ׀יִיעָתָה „Ja, nun“ erkennen, mit welcher der neue Abschnitt in 6aβ eingeleitet ist (vgl. Gesenius u.a. 2013:1030). Mit einem weiteren ׀י beginnt dann in Vers 8 der nächste Unterabschnitt, so dass 6a-7 eine klare Abgrenzung findet.

Zu **Vers 6** wird im textkritischen Apparat der BHS angegeben, dass in den Handschriften nach Kennicott, de Rossi und Ginsburg der Teil ׀יִיעָתָה יָעִיר עָלֶיךָ fehlt. Die LXX beinhaltet diesen Satzteil, wenn auch mit geringfügiger Abweichung.²²⁷ Da sich der Satzteil aber in die Aussage Bildads nahtlos einfügt und auch durch die LXX bezeugt wird, ist er für die Analyse beibehalten.

6a [...] Ja,²²⁸ nun wird er sich regen²²⁹ für dich

und er wird wiederherstellen [die] Stätte deiner Gerechtigkeit.

²²⁷ Zur Abweichung siehe Fohrer (1988:184).

²²⁸ Hier nimmt ׀י keine kausale Funktion ein, sondern verstärkt die folgende Aussage, so auch Clines (2017:198).

²²⁹ Das Verb עור im Hifil hat die Bedeutung von „wecken, erwecken, erregen, schüren, aufwachen“ (Gesenius u.a. 2013:939). Für eine weiterführende Diskussion zur Bedeutung von עור in 8,6 siehe Clines (2017:198).

7 Und es wird sein dein Anfang ein Unbedeutender

und dein Ende wird sehr groß sein.²³⁰

Die zweite Vershälfte von **6a** wird mit dem affirmativen Partikel כִּי eingeleitet, was die folgende Aussage bekräftigt. Mit עָתָה „nun“ wird der Zustand aufgezeigt, der eintritt, wenn Hiob die Bedingungen in 5-6a einhält und Gott aufsucht. Die Reaktion Gottes wird mit dem Verb עוֹר im Hifil beschrieben, das in seiner Auslegung umstritten ist. Kaiser und Mathys (2010:73) gehen davon aus, dass hier eine Einräumung stattfindet, so dass Bildad sinngemäß zu Hiob sagt: „Gott schläft manchmal ein bisschen, aber wenn du rein und fromm bist, macht er sich auf [...]“ Dies sei eine Ausnahme, welche aber die Regel des Tun-Ergehen Zusammenhangs nur bestätigt. Ähnlich argumentiert auch Witte (2021:183), der aus Bildads Sicht die gegenwärtige Not Hiobs als „Untätigkeit oder die Ferne Gottes“ auffasst. Dagegen versteht Fohrer (1988:190) den Ausdruck lediglich als eine Verwirklichung des Heils durch Gott.²³¹ Da die Vorstellung, dass der einzig wahre Gott schläft, im AT nicht bekannt ist, ist die Deutung von Fohrer vorzuziehen. Mit Sicherheit bleibt auszumachen, dass Gottes Aktivität für die Verwirklichung der positiven Auswirkung der Erziehung nötig ist.

Mit dem Verb שלם Piel „wiederherstellen“ (Gesenius u.a. 2013:1368) soll die „Tat-Folge Kette“ vervollständigen werden (Ebach 2014a:87), das heißt der Umkehr von Hiob (5-6a) muss als logische Fortsetzung die Wiederherstellung erfolgen. Diese betrifft die מְנוֹת צִדְקָה „Stätte deiner Gerechtigkeit“, womit Hiobs Wohnstätte im Blickpunkt steht. Die Gerechtigkeit beschreibt die Rechtmäßigkeit und die Angemessenheit dieser Wiederherstellung, es entsteht ein heilvoller Zustand (Horst 1968:130).

In **Vers 7** wird die positive Auswirkung weiter ausgeführt: Die Redewendung geht wahrscheinlich auf einen Weisheitsspruch zurück (Fohrer 1988:190). Das Glück, das Hiob einst zukam (1,1-5) wird im Vergleich zu dem späteren Glück gering sein.²³² Damit „[...]“ soll die ganze Großzügigkeit, mit der Gott Schadensregulierungen

²³⁰ Die maskuline Verbform יַעֲשֶׂה passt nicht zum femininen Nomen אֶתְרִיית. Dies könnte auf eine Analogie zu הָיָה in der ersten Vershälfte zurückzuführen sein, so Witte (2021:179) und Fohrer (1988:184).

²³¹ Ähnlich auch Ebach (2014a:87), der עוֹר als das Aktivwerden Gottes versteht.

²³² Im Hinblick auf die Rahmenhandlung greift Bildad hier bereits vor, da am Ende Hiob tatsächlich ein überaus großer Segen zuteilwird (42,10-17). Allerdings sieht Bildad in der Bedingung das nötige Sündenbekenntnis Hiobs, das sich aber nicht mit dem Zeugnis der Rahmenhandlung deckt, da das Leid nicht auf Hiobs Schuld zurückzuführen ist (siehe 1,1.8; 2.3).

vorzunehmen pflegt, in ein leuchtendes Licht gerückt werden.“ (Horst 1968:131). Auch hier steht also Gott im Hintergrund, der Hiob überaus großzügig vergelten wird, wenn er ihn aufsucht. Eine Ausführung, was das große Ende für Hiob nun konkret beinhaltet, bleibt bei Bildad aus.

Zophars 1. Rede 11,15-19

Die erste Rede Zophars wurde in 5.1.1.2 in drei Teile eingeteilt. Für die Thematik der positiven Auswirkungen der Erziehung ist hierbei die letzte Strophe 13-20 relevant. Die Versen 13 und 14 beinhalten einen Appell an Hiob, sich im Gebet an Gott zu wenden und seine Schuld zu entfernen. Daraufhin benennt Zophar in den Versen 15-19 die Auswirkungen, die mit der Umkehr Hiobs einhergehen. Mit dem Schicksal des Gottlosen bildet der abschließende Vers 20 einen deutlichen Kontrast zu dem Ergehen desjenigen, der sich Gott beugt.

Der Appell an Hiob in 13-14 ist jeweils mit ׀ך eingeleitet und stellt als Protasis die Bedingungen auf, welche erfüllt werden müssen, damit die nachfolgend beschriebene Auswirkung eintritt. Diese tritt mit ׀יִי־׀ „Ja, dann“ als Apodosis in Kraft. Die Verse 15-19 richten sich mit der 2. Person Singular direkt an Hiob. In Vers 20 findet ein Stilwechsel statt, da Zophar nun in der 3. Person eine allgemeingehaltene Aussage macht. Zudem ist ein inhaltlicher Bruch von Vers 19 auf Vers 20 auszumachen, da nun nicht mehr die positive Auswirkung, sondern das unausweichliche Schicksal des Gottlosen thematisiert ist. Damit ist der Text für die Thematik „Wiederherstellung des eigenen Lebens“ mit 15-19 abgegrenzt.

Im textkritischen Apparat der BHS findet sich eine relevante Anmerkung: In **Vers 17** wird statt ׀עֲפֹה (3.f.sg. Qal Impf. Koh) „dunkel sein/werden“ das Nomen ׀עֲפֹה „Dunkel, Finsternis“ vorgeschlagen. Der Kohortativ ׀עֲפֹה des MTs steht im Bedingungssatz als Ausdruck einer eventuellen Absicht, die 3. Person Singular dient zudem als Ausdruck einer Naturerscheinung (Fohrer 1988:222). Daher ist die Änderung nicht nötig.

15 Ja, dann wirst du erheben dein Angesicht makellos

und du wirst unerschütterlich²³³ sein und wirst dich nicht fürchten.

16 Ja du, Mühsal wirst du vergessen,

wie Wasser, das²³⁴ verlief, wirst du daran denken.

17 Und mehr als²³⁵ [der] Mittag es erhebt sich [das] Leben,

mag es finster werden, wie [der] Morgen wird es sein.

18 Und du fühlst dich sicher,²³⁶ weil da [ist] Hoffnung,

und du hältst Ausschau:²³⁷ In Sicherheit²³⁸ wirst du dich niederlegen.

19 Und du liegst [da], und es gibt nicht einen Aufscheuchenden,

und viele umschmeicheln dein Angesicht.

Wie oben beschrieben, leitet Zophar mit וְיֵאָדָּו „Ja, dann“ in **Vers 15** die positiven Auswirkungen der Wiederherstellung ein. Dieser Ausdruck beinhaltet zum einen mit וְיֵאָדָּו eine Bekräftigung der folgenden Aussage, zum anderen wird grammatisch an die Bedingungen aus 13 und 14 angeknüpft. Daraus ergibt sich eine kausale Abhängigkeit: Nur durch das Gebet und die Buße kann Hiob die positiven Auswirkungen zukommen. Dass Hiob sein Gesicht מָוֶם „makellos“ erheben kann, bedeutet, dass er nach seiner Buße wie ein Freigesprochener vor Gericht als schuldlos empfunden wird (vgl. 10,15) (Hesse 1992:91). Die zweite Vershälfte betont mit וְיִצְקָה , im Hofal eigentlich „gegossen“ (Gesenius u.a. 2013:485), die Standfestigkeit und Furchtlosigkeit, die Hiob nun zuteil wird.

²³³ Das Verb וְיֵאָדָּו , hier im Hofal, hat die Bedeutung von „gegossen werden [von Metall]“, wird hier aber im Sinne von „unerschütterlich“ gebraucht (Gesenius u.a. 2013:485). In ähnlicher Weise übersetzt auch Fohrer (1988:221) mit „fest dastehen.“

²³⁴ Der attributive Relativsatz ist ohne Einleitwort (vgl. Siebenthal & Lettinga 2016:423).

²³⁵ Die Präposition מִן dient hier zur Umschreibung des Komparativs (vgl. Gesenius u.a. 2013:694).

²³⁶ בְּטַח Qal kann auch „vertrauen, trauen auf, sich verlassen auf“ bedeuten (Gesenius u.a. 2013:138). Daher kann auch mit „Und du kannst voll Vertrauen sein“ übersetzt werden, so Fohrer (1988:221), ähnlich auch Horst (1968:163), Hesse (1992:89) und Kaiser (2014:24).

²³⁷ Das Verb וְיִצְקָה Qal eigentlich „graben, scharren“, nimmt hier im übertragenen Sinn die Bedeutung von „Ausschau halten“ an (Gesenius u.a. 2013:381). Das gleichförmige Verb וְיִצְקָה könnte hier auch als Puel vorliegen, so dass die Bedeutung „sich schämen“ wäre, so unter anderem Fohrer (1988:222). Doch läuft diese Auffassung eindeutig gegen den Sinn des Kontextes, in welchem die positiven Auswirkungen für die Person thematisiert ist.

²³⁸ Oder „Sorglosigkeit“ (Gesenius u.a. 2013:139).

In **Vers 16** kommt Zophar auf die עֲמָל „Mühsal“ zu sprechen, die sowohl eine physische als auch eine mentale Belastung beinhaltet. Hiob wird sie zwar nicht komplett vergessen, aber sie verliert die Kraft, ihn zu belasten. Der Vergleich zum Wasser in der zweiten Vershälfte dient zur Veranschaulichung, wie die Last vor Hiob verfließt (Clines 2017:267).²³⁹

Das sprachliche Bild in **Vers 17** dient ebenfalls zur Veranschaulichung des neuen Lebens, das Hiob zukommt. Der צָהָרִים „Mittag“ steht bildhaft für Heil und Glück (Gesenius u.a. 2013:1106). Hiob wird dieses in gesteigerter Form erfahren. Der Ausdruck הָלָךְ „Leben, Lebensdauer“ steht im Kontrast zu den Todeswünschen Hiobs (Fohrer 1988:230). Die zweite Vershälfte kann dahingehend aufgefasst werden, dass selbst Eintrübungen, hier mit dem Hapaxlegomena עָרָב Qal „dunkel sein“ ausgedrückt, das Licht des Lebens nicht schwächer machen als das Morgenlicht (Horst 1968:173).

In **Vers 18** thematisiert Zophar die neugewonnene Sicherheit. Sie geht einher mit der Hoffnung, die Hiob zuteilwird. „Hoffnung haben bedeutet Zukunft haben [...]“ (Fohrer 1988:230). Was mit dem Ausschau halten in der zweiten Vershälfte gemeint ist, ist nicht eindeutig. Es kann sich metaphorisch auf das beziehen, was in Zukunft kommt. Oder es beschreibt eine gängige Praxis, in der sich der Mensch vor dem Schlafen gehen als Vorsichtsmaßnahme umsieht (Horst 1968:173). Die zweite Auslegung scheint im Hinblick auf die Sicherheit, in welcher sich Hiob niederlegen kann, etwas plausibler zu sein.

Der abschließende **Vers 19** knüpft mit רָבַץ Qal „liegen, sich lagern“ an den vorherigen an. Es gibt nichts, was Hiob aufzuschrecken vermag aus diesem Schlaf, weder wilde Tiere noch Feinde (Fohrer 1988:230). Die Bewahrung und der Schutz Gottes lassen ihn in tiefer Ruhe schlafen. Das von Hiob erfahrene Heil kommt zuletzt auch seinen Mitmenschen zugute, die Hiob חָלָה Piel „huldigen, umschmeicheln“ (Gesenius u.a. 2013:352) und damit seine Gunst erlangen wollen. Somit wird auch sein sozialer Stand vor seinen Mitmenschen wiederhergestellt.

²³⁹ Einer anderen Auffassung ist hingegen Hesse (1992:91), der das Wasser als Bedrohung deutet. Wenn es dann verfließt, so wundern man sich, dass man es für bedrohlich hielt. Ähnlich argumentieren auch Fohrer (1988:230) und Horst (1968:173). Zwar ist das Wasser im AT immer wieder ein Bild für Gefahr, (vgl. Hi 12,15; 22,11; 27,20; Jes 8,7-8; 43,2 Jer 47,2 Ps 124,4-5), doch ist dies im Sinnzusammenhang des Verses die unwahrscheinlichere Auslegung.

5.3.1.3 Vergleich

Zunächst ist festzuhalten, dass die Thematik der Wiederherstellung des eigenen Lebens für die Freunde Hiobs von großer Bedeutung ist. Dies lässt sich daran ableiten, dass jeder der Freunde auf dieses Thema zu sprechen kommt und die Textpassagen mit insgesamt 16 Versen viel Raum einnehmen. Elihu hingegen legt den Fokus weniger auf diese Thematik. In seiner ersten Rede kommt er in drei Versen (33,25.28.30) ausdrücklich auf die Wiederherstellung des eigenen Lebens zu sprechen, in seiner letzten Rede nur noch in 36,11. In der Passage 34,17-30 bleibt eine Wiederherstellung gänzlich unerwähnt.

Für die Freunde von Hiob steht die Wiederherstellung des eigenen Lebens in enger Verbindung mit der Umkehr von zuvor begangenen Sünden.²⁴⁰ In zwei Texten, die eine Wiederherstellung des eigenen Lebens thematisieren (8,6a-7; 11,15-19), geht jeweils ein Aufruf zur Buße und eine Umkehr als erforderliche Kondition voraus.²⁴¹ Eine Ausnahme bildet dabei die erste Rede von Eliphaz. Hier nennt er die positiven Auswirkungen, die einem Menschen widerfahren (5,19-26) im Zusammenhang mit der Erziehung Gottes (5,17-18). Wie bereits festgestellt, steht diese nicht in direkter Verbindung mit einer Umkehr von vorher begangenen Sünden, sondern erfordert eine demütige Annahme der göttlichen Erziehungsmaßnahme. Elihu benennt in seinen Reden diesbezüglich zwei Möglichkeiten: Der Wiederherstellung kann einer Umkehr von Sünden folgen, so in 36,11. Aber es ist auch möglich, dass der Mensch eine Wiederherstellung erfährt, ohne dass er zuvor Buße tut (vgl. 33,25). Dennoch bleibt die Umkehr ein fester Bestandteil einer erfolgreichen Erziehung Gottes, auch wenn sie chronologisch hintenanstehen kann.

Die Freunde Hiobs äußern sich auffällig wenig darüber, dass Gott diese Wiederherstellung bewirkt. Eliphaz führt lediglich in den ersten beiden Versen 5,19-20 die Rettung und Bewahrung auf Gott zurück. Bildad hebt das Handeln Gottes in 8,6a am deutlichsten hervor, wenn er davon spricht, dass Gott sich auf das Gebet Hiobs hin „regen“ wird. Bei Zophar 11,15-19 fehlt ein Gottesbezug komplett. Elihu hingegen macht in der Textpassage 33,14-30 mehrfach deutlich, dass Gott die handelnde Person ist, welche nicht nur die Erziehung, sondern auch die Wiederherstellung des Menschen bewirkt (vgl. 4.1.5). In 36,11 bleibt allerdings ein derartiger Hinweis aus. So ist

²⁴⁰ Vgl. „Umkehr von Sünden“ unter 5.1.1.

²⁴¹ Auch die textlich schwierige Passage 22,29-30 aus Eliphaz letzter Rede steht im Zusammenhang mit der Umkehr von Sünden, welche in den vorherigen Versen 22,21-23 thematisiert wird.

festzuhalten, dass Elihu tendenziell mehr Gewicht darauf legt, dass Gott als handelnder Akteur die Wiederherstellung bewirkt, während die Freunde diese eher für einen Automatismus halten, der von Gott kontrolliert wird. Diese Feststellung bleibt aber allerdings dahingehend wagemutig, da sich auch für die gegenteilige Position jeweils Beispiele finden lassen.

Von den Freunden Hiobs werden die positiven Auswirkungen der Erziehung in verschiedenen Facetten beleuchtet und beinhalten viele Aspekte: Hiob erfährt Bewahrung und Schutz vor tödlichen Bedrohungen (5,20-22; 11,18-19a), sein Land und seine Tiere sind fruchtbar (5,23), sein Wohnort wird wiederhergestellt (5,24; 8,6b), er bekommt viele Nachkommen (5,25), lebt ein langes und erfülltes Leben (5,26; 8,7; 11,17), ist freigesprochen von Schuld (11,15) und findet vor seinen Mitmenschen Gunst und Respekt (11,19b). Diese Auflistung beschreibt ein nahezu perfektes irdisches Leben nach der alttestamentlichen Vorstellung. Bei Elihu beinhaltet die Wiederherstellung die Bewahrung vor dem sicher scheinenden Tod (33,28.30), ein langes und erfülltes Leben (36,11), eine Rückkehr zur Jugendkraft (33,25), den göttlichen Freispruch von Schuld (33,26) und ein Leben in ungestörter Kommunikation mit den Mitmenschen (33,30). Die genannten Punkte von Elihu finden sich alle in ähnlicher Form bei den Freunden Hiobs.

5.3.1.4 Fazit

In der Thematik „Wiederherstellung des eigenen Lebens“ herrscht eine große Übereinstimmung zwischen den Aussagen der Freunde Hiobs und Elihu. Alle gehen davon aus, dass die Wiederherstellung des Menschen mit seiner Umkehr zu Gott bzw. der Annahme der göttlichen Erziehung einhergeht, auch wenn dies bei Elihu nicht chronologisch geordnet geschehen muss. Die positiven Auswirkungen zeigen sich in der Bewahrung vor dem Tod, dem Freispruch von Schuld, einem erfüllten Leben in jugendlicher Kraft und einem Leben in ungestörter Gemeinschaft. All diese Eigenschaften wurden zuvor auch von den Freunden genannt, so dass Elihu bezüglich der einzelnen Aspekte der positiven Auswirkungen keinen weiterführenden Gedanken äußert.

Ein kleiner Unterschied lässt sich anhand einer Verlagerung des Schwerpunktes ausmachen: Zwar werden bei den Freunden die positiven Auswirkungen auch auf Gottes Handeln zurückgeführt, dennoch machen die Schilderungen tendenziell eher den Anschein, dass es sich um einen Automatismus handelt: Kehrt Hiob um, so kommen ihm

die positiven Auswirkungen zu, da dies seinem Tun entspricht. Elihu hingegen legt den Schwerpunkt darauf, dass Gott an der Wiederherstellung des Menschen interessiert ist und diese, wie auch das gesamte Erziehungsgeschehen, aktiv bewirkt. Da die Freunde Hiob aber auch Gott als Akteur nennen und Elihu an anderer Stelle die Nennung Gottes auslöst, handelt es sich bei diesem Unterschied nur um einen verschobenen Schwerpunkt beider Positionen.

5.3.2 Wiederherstellung der Gottesbeziehung

Neben der Wiederherstellung des eigenen Lebens findet bei Elihu auch eine Wiederherstellung der Beziehung zu Gott statt. In seiner ersten Rede kommt er in den Versen 33,26-30 auf diese Thematik zu sprechen. Die Übersetzung der relevanten Begriffe sind aus Gesenius u.a. (2013) entnommen:²⁴²

Verben: ראה Qal „sehen, ansehen, besehen, wahrnehmen“ (:1202) (33,26), אור Nifal „erleuchtet werden, glanzvoll sein“ (:26) (33,30).

Nomen: פְּנִים „Gesicht, Antlitz“ als Ausdruck der persönlichen Gegenwart (:1061) (33,26), אור „Licht“ (:26) (33,30), חַיָּה Leben (:345) (33,30).

5.3.2.1 Textidentifikation

Von den Freunden Hiobs thematisiert nur Eliphaz in seiner dritten Rede in den abschließenden Versen 22,24-30 eine Wiederherstellung der Gottesbeziehung. Hierbei findet sich mit dem Nomen אור „Licht“ in 22,28 eine direkte Übereinstimmung mit 33,30b aus der ersten Rede Elihus. Das Verb נגה Qal „leuchten, strahlen“ aus 22,28 entspringt zudem aus dem gleichen Wortfeld wie das Verb אור Nifal „erleuchtet werden, glanzvoll sein“ ebenfalls aus 33,30 (vgl. Wigram 1970:1572). Das Nomen פְּנִים „Angesicht“ aus 22,26 ist als Ausdruck der Gegenwart vor Gott gebraucht und deckt sich daher auch in der Bedeutung mit פְּנִים aus 33,26.

²⁴² In den folgenden beiden Absätzen bezieht sich die Seitenzahl in Klammern immer auf das Wörterbuch Gesenius u.a. (2013).

- 24 Und lege auf [den] Staub²⁴⁶ [das] Golderz²⁴⁷
und in [den] Bachkiesel²⁴⁸ [das] Ophir.
- 25 Und es wird sein Schaddaj dein Golderz
und herausragendes²⁴⁹ Silber für dich
- 26 Ja, dann wirst du dich an Schaddaj freuen
und du wirst erheben zu Gott dein Angesicht.
- 27 Du wirst flehen zu ihm und er wird dich hören
und deine Gelübde wirst du erfüllen.
- 28 Und du beschließt eine Sache, und sie erhebt sich zu dir,
und auf deinen Wegen es erstrahlt Licht.

Die Verse 24-25 unterbrechen den grammatischen und logischen Zusammenhang von Vers 23 zu Vers 26. Dennoch stehen sie inhaltlich in enger Verbindung zu 26-28, indem sie die Wichtigkeit Gottes für Hiob benennen, welche auch in den weiteren Versen eine Rolle spielt. Zudem können die beiden Verse als eine Weiterführung zu 23b gesehen werden, da dieser Teilvers auch den Verzicht auf irdisches Gut anklingen lässt (Weiser 1974:176).

Eliphaz stellt in 24-25 in metaphorischer Sprache den materiellen Wert (24) dem Wert Gottes für Hiob (25) gegenüber. Das **גֹּלְדֵרֶז** Golderz aus 24a steht parallel zum **אֹפִיר** Ophir (24b), ein an der Südwestküste Arabiens zu lokalisierendes Goldland. Es ist an

²⁴⁶ **עָפָר** kann auch mit „Erde“ übersetzt werden (Gesenius u.a. 2013:996).

²⁴⁷ Der Begriff **גֹּלְדֵרֶז** ist im AT nur noch im nachfolgenden Vers 25 genannt und daher nicht mit Sicherheit zu übersetzen (vgl. Gesenius u.a. 2013:167).

²⁴⁸ Der Begriff **צוּר**, eigentlich „Fels“, wird von Fohrer (1988:351) auf eine andere Schreibart von **צוּר** „Kiesel, Feldspat“ zurückgeführt, so dass der gesamte Ausdruck **בְּצוּר נְחָלִים** mit „Bachkiesel“ übersetzt werden kann, so auch Gesenius u.a. (2013:1136).

²⁴⁹ Die Bedeutung von **הוֹרְעוֹת** ist umstritten. Gesenius u.a. (2013:1430) gibt als allgemeine Bedeutung „etwas emporragendes“ an und schlägt für 22,27 „Haufen“ vor. Witte (2021:349) hingegen leitet den Begriff vom Verb **יָפַע** „leuchten, aufstrahlen“ ab und übersetzt dementsprechend mit „von hohem Glanz“, dazu muss aber von einem Schreibfehler ausgegangen werden. Die hier gewählte Übersetzung orientiert sich an der allgemeinen Bedeutung von **הוֹרְעוֹת** und ist auch von Steurer (1999:428) gewählt.

dieser Stelle ein metonymischer Ausdruck für das Golderz, das aus Ophir stammt (vgl. Hi 28,16; 1 Chr 29,4) (Witte 2021:361). Dieses soll Hiob in den Staub bzw. in den Bach legen, was bildhaft das Herabsetzen von irdischen Schätzen in der Gesinnung Hiobs ausdrückt. Folgt Hiob diesem Rat, dann nimmt Gott für Hiob die Stellung dieser irdischen Schätze ein, die hier in Vers 25 mit בָּצָר Golderz (wie in 24a) und כֶּסֶף Silber benannt sind. Es findet kein Vergleich, sondern eine Gleichsetzung von Gott und den Schätzen statt. Dies ist eine außergewöhnliche Ausdrucksweise von Eliphaz (Strauß 2000:67). Inwiefern es sich bei den Versen 24-25 um ein etabliertes Sprichwort handelt, kann nicht mit Sicherheit ausgemacht werden (Weiser 1974:176).

In **Vers 26** folgt nun die eigentliche Fortsetzung zu Vers 23. Das eröffnende כִּי „Ja“ bekräftigt die folgende Aussage. Mit וְאָז „dann“ wird die Apodosis zu der Protasis in 21-23 eingeleitet, die sich von 26 bis 28 erstreckt. Erst mit einer Versöhnung (21) und der Umkehr Hiobs (23) kann die Beziehung zu Gott wiederhergestellt werden. In 26a wird mit dem Verb עָנַג Hitpael „sich an jmd. laben, erquicken, freuen“ die erste Folge der Umkehr beschrieben. Sie drückt positive Emotionen für Hiob in der Begegnung mit Gott aus. Im zweiten Teilvers wird dies auf juristischer Ebene durch das Erheben des Angesichts zu Gott ergänzt. Dies verweist darauf, dass Hiob nun wie ein Freigesprochener vor Gott treten kann (Fohrer 1988:361). Dieser Vers beinhaltet „traditionelle Bilder des Segens und der ungestörten Gottesbeziehung [...]“ (Witte 2021:360).

Eliphaz kommt in **Vers 27** auf die Kommunikation zwischen Hiob und Gott zu sprechen. Der Vers ist chronologisch aufgebaut: Dem flehenden Gebet, hier allgemein mit dem Verb עָתַר Hifil „beten“ ausgedrückt, folgt die göttliche Antwort. Diese wird mit dem Verb שָׁמַע Qal „hören, erhören“ als passendes Gegenstück zum Gebet benannt. Die für den Fall der Erhörung gesprochenen נִדְרֵי „Gelübde“ an Gott werden dann vonseiten Hiobs eingehalten (Fohrer 1988:361). Damit wird von beiden Seiten die Erwartung aneinander erfüllt. Beide Gesprächspartner verbleiben so in einer intakten Beziehung.

Der abschließende **Vers 28** kann als eine Zusammenfassung des Sinnabschnitts 26-28 gesehen werden (Weiser 1974:176). Ähnlich wie in 27 wird auch in 28a eine Abfolge beschrieben: Dem גָּזַר Qal „beschließen“ einer Sache folgt ihr Gelingen, das mit dem Verb קָוַם Qal „aufstehen, erheben“ poetisch ausgedrückt wird. Unter der אָמְרָה „Weisung, Sache“ werden die zukünftigen Pläne und Vorhaben Hiobs zu verstehen sein. Hiobs Entscheidungen sind richtig und werden von Gott gesegnet, so dass seine Pläne

gelingen. „Ist wahre Frömmigkeit da, schenkt Gott das Glück.“ (Fohrer 1988:361). In 28b verwendet Eliphaz mit דְרָכַיִךָ „deine Wege“ das alttestamentlich geläufige Bild der Lebenswege, die נֶגַע Qal „leuchten, strahlen“ in Licht. Mit dem אֹר „Licht“ wird die ungestörte und ungetrübte Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und das mit Glück erfüllte Leben beschrieben.

In dem gesamte Abschnitt 22,25-28 findet sich kein materieller Segen für Hiob, da für Eliphaz an dieser Stelle ein von Vertrauen bestimmtes Gottesverhältnis wichtiger als irdische Schätze ist (Hesse 1992:144).

5.3.2.3 Vergleich

Im Verhältnis zur Wiederherstellung des eigenen Lebens, welchem die Freunde Hiobs in drei Textabschnitte insgesamt 16 Verse widmeten, kommt der Wiederherstellung der Gottesbeziehung in einer Rede mit insgesamt fünf Versen eher wenig Gewichtung zu. Dies verhält sich bei Elihu ähnlich, der ebenfalls nur in 33,26.30 eine Wiederherstellung der Gottesbeziehung thematisiert.

Eliphaz kommt in seiner letzten Rede auf dieses Thema zu sprechen. Er verdeutlicht in 22,24-25 zunächst die Bedeutung Gottes für Hiob. Er bedient sich dabei der bildhaften Sprache und tauscht den Wert von irdischen Schätzen mit dem Wert Gottes für Hiob. Eine derartige Metaphorik und Betonung auf die Bedeutung Gottes für den Menschen ist bei Elihu nicht anzutreffen.

Die Wiederherstellung der Gottesbeziehung ist bei Eliphaz genau wie die Wiederherstellung des eigenen Lebens an die Umkehr Hiobs geknüpft. Nur durch die Versöhnung und die Umkehr kann Hiob wieder ungestört in Kontakt treten (22,21-23). Elihu benennt in 33,26 mit dem Verb עָתָר Qal „beten“ ebenfalls die Kontaktaufnahme des Menschen mit Gott. Dies ist bei Elihu noch im Prozess der Erziehung verankert, da der Mensch auf seine körperliche Wiederherstellung (25) reagiert und Gott aufsucht, der ihm gnädig ist und ihm seine Gerechtigkeit zurückgibt (26). Erst in diesem Gebet wird die Beziehung zu Gott wiederhergestellt, entgegen der Wiederherstellung des eigenen Lebens, die bei Elihu auch vor der Umkehr stattfinden kann (vgl. 4.1.5). Damit rückt die in 33,26 beschriebene Kontaktaufnahme in die Nähe des Appells von Zophars an Hiob (11,13), Gott im Gebet zu suchen, um eine Wiederherstellung zu erfahren.

Inhaltlich füllt Eliphaz die Wiederherstellung der Gottesbeziehung mit der Freude über Gott (26a), der Schuldlosigkeit Hiobs und der damit einhergehenden juristisch wiederhergestellten Beziehung (26b), der erneuerten Kommunikation, in welcher beide Partner ihre Verpflichtungen erfüllen (27), dem Segen Gottes für die Pläne und Entscheidungen Hiobs (28a) und dem wiederhergestellten Glück Hiobs auf allen seinen Lebenswegen (28b). Diese inhaltliche Beschreibung ist als Zuspruch an Hiob gerichtet.

Wie Eliphaz, so bedient sich auch Elihu des alttestamentlichen Bildes, in welchem der Begnadigte das Angesicht Gottes schauen kann (33,26a vgl. 22,26b). Dies ist Ausdruck der Schuldlosigkeit und zugleich ein Bild der lebendigen Gemeinschaft mit Gott (Fohrer 1988:461). Bei Elihu ist dieser Vorgang mit תְּרוּעָה „Jubel“ begleitet, was sich bei Eliphaz in ähnlicher Weise in 26a mit dem Verb עָנַג „sich über jemanden oder etwas freuen“ findet.

Wie oben festgestellt, dient bei Elihu das in 33,26 genannte Gebet der Wiederherstellung der Gottesbeziehung. Die von Eliphaz beschriebene Kommunikation in 22,27 hingegen geht über eine rettende Funktion hinaus, da Eliphaz die intakte Beziehung zwischen Hiob und Gott darzustellen versucht.

Elihu drückt in 33,30b mit der figura etymologica לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים „erleuchtet wird von Licht der Lebenden“ das friedvolle Leben in Gemeinschaft mit anderen Menschen und die ungestörte Beziehung zu Gott aus. Dies wird bei Eliphaz in 22,28 einerseits mit den Plänen Hiobs, denen Gott Gelingen schenkt und andererseits mit den Lebenswegen, die in Licht erleuchten, beschrieben. Beides, Pläne und Lebenswege sind von Gott gesegnet und wirken sich positiv auf Hiob und sein Umfeld aus. Daher ist auch hier eine starke Überschneidung zwischen Eliphaz und Elihu festzustellen.

5.3.2.4 Fazit

In die Thematik „Wiederherstellung der Gottesbeziehung“ finden sich bei Eliphaz und Elihu viele Überschneidungen: Erst durch die Hinwendung des Menschen zu Gott kann die Beziehung wiederhergestellt werden. Auch in der Beschreibung, wie die wiederhergestellte Beziehung aussieht, decken sich die beiden Berichte weitestgehend. Eliphaz beschreibt lediglich das intakte Verhältnis zwischen Mensch und Gott mit 22,27 etwas ausführlicher. Die Beschreibung des Wertes Gottes für den Menschen, die Eliphaz zudem in 22,24-25 unternimmt, bleibt sein Alleinstellungsmerkmal. Somit

fällt Elihu mit seinen Äußerungen bezüglich der Wiederherstellung der Gottesbeziehung hinter dem zurück, was die Freunde zuvor schon gesagt hatten, und bringt folglich keine weiterführenden Gedanken ein.

6 Auswertung der Diskussion

Nach dem Vergleich zwischen den Aussagen von Elihu und den Aussagen der Freunde Hiobs bezüglich Gottes Erziehung durch Leiden werden die Resultate komprimiert dargestellt und ausgewertet (6.1). Diese Auswertung der Ergebnisse dient dazu, die Forschungsfrage zu beantworten (6.2). Abschließend wird ein kurzer Ausblick gegeben, wie an Elihus Beitrag im Buch Hiob weiter geforscht werden kann (6.3).

6.1 Auswertung der Ergebnisse

Die Darstellung der Resultate erfolgt in den drei Themenblöcken und ist inhaltlich jeweils nach drei Kategorien sortiert: Wo finden sich zwischen den Aussagen Elihus und den Aussagen der Freunde Hiobs: 1. Übereinstimmungen und somit keine Unterschiede 2. Abweichungen, in denen Elihu über das hinausgeht, was die Freunde sagen 3. Deutliche Unterschiede. Im Anschluss wird unter „4. Auswertung“ ausgewertet, wie grundlegend anders und theologisch bedeutsam die Unterschiede zwischen Elihu und den drei Freunden Hiobs bezüglich des jeweiligen Themas sind.

6.1.1 Auswertung zu „Grund der Erziehung“

6.1.1.1 Übereinstimmungen

Bei der Thematik „Grund der Erziehung“ herrscht bei Elihu und den Freunden Hiobs in der grundsätzlichen Annahme Übereinstimmung, dass das Leid die Folge von menschlicher Sünde ist. Diese Sünde besteht aus sozialen Vergehen. Wenn der

Mensch von seiner Schuld umkehrt und Gott im Gebet aufsucht, wird er eine Wiederherstellung erfahren.

6.1.1.2 Abweichungen

Es finden sich einige kleine Abweichungen: Elihu ergänzt neben dem Gebet und dem Abtun der Schuld auch das Dienen als Teil der Umkehr zu Gott. Damit legt er den Fokus stärker auf das fortwährende gottesfürchtige Handeln der bußfertigen Person. Zudem kann bei Elihu die Abfolge des Erziehungsgeschehens variieren: Die Umkehr kann auch nach der Wiederherstellung des eigenen Lebens des von Leid getroffenen Menschen erfolgen, bleibt aber ein fester Bestandteil der Erziehung. Damit weicht Elihu den starren Tun-Ergehen Zusammenhang der Freunde auf.

6.1.1.3 Unterschiede

a. Die Freunde Hiobs sehen im Leid lediglich die logische Konsequenz der Schuld. Gott nimmt dabei die Rolle des Erhalters des gerechten Systems an, in welchem das menschliche Tun auf ihn zurückfällt. Elihu hingegen versteht das Leid als von Gott initiiert. Gott hat ein aktives Interesse daran, den Menschen zur Umkehr zu bewegen. Deshalb spricht er ihn mehrfach an. Diese inhaltliche Verknüpfung, dass Leid von Gott gebraucht wird, um den Menschen zur Umkehr zu führen, findet sich nur bei Elihu.

b. Des Weiteren nennt Elihu neben den sozialen Vergehen auch die innere Haltung des Menschen als mögliche Ursache des Leidens. Die göttliche Erziehung richtet sich nicht nur auf vergangene Schuld, sondern zielt auch auf die Herzenshaltung des Menschen ab. Das hat zur Folge, dass Gott den Menschen nachhaltig verändern möchte. Die Erziehung bekommt damit einen präventiven Charakter.

6.1.1.4 Auswertung

In dem grundsätzlichen Zweck, dass das Leid zur Umkehr des Menschen von Sünden dient, stimmen die Freunde Hiobs und Elihu überein. Der bedeutsame Unterschied liegt im Verständnis, wie dieser Prozess vor sich geht. Hier nimmt Elihu gegenüber den Freunden Hiobs einen Perspektivwechsel ein: Er versteht Leid nicht als eine

naturgemäße Konsequenz, die dem Menschen nach seinem falschen Tun widerfährt. Stattdessen sieht Elihu das Leid als von Gott initiiert, der darin sein aktives Interesse an dem Menschen zeigt. Er möchte den Menschen durch Leiden zur Umkehr von seinen falschen Wegen bringen. Darüber hinaus hat Gott das Ziel, den Menschen nachhaltig zu verändern. Dies zeigt sich darin, dass der Mensch in seiner Umkehr nicht nur Buße tut, sondern Gott auch dient. Noch deutlicher wird dieser Aspekt darin, dass für Elihu die Erziehung Gottes nicht ausschließlich auf bereits begangene Schuld ausgerichtet ist, sondern auch auf die innere Herzeshaltung des Menschen zielt. Dieses zukunftsgerichtete Verständnis von Leid ist ebenfalls einzigartig bei Elihu. Damit lassen sich für den Themenblock „Grund der Erziehung“ deutliche Unterschiede zwischen Elihu und den Freunden Hiobs finden.

6.1.2 Auswertung zu „Mittel der Erziehung“

6.1.2.1 Übereinstimmungen

Bei der Thematik „Mittel der Erziehung“ lassen sich zwischen Elihu und den Freunden Hiobs nur wenige Übereinstimmungen ausmachen. Wie Elihu, so benennt auch Eliphas das Leid als Erziehungsmittel, das von Gott initiiert wurde. Das Leid selbst wird vom betroffenen Menschen als körperliche Schmerzen wahrgenommen. Wenn der Mensch diese Erziehung annimmt, so hat es seinen Zweck erfüllt. Gott wird daraufhin den Menschen wiederherstellen. Beide können damit dem Leiden eine positive Funktion abgewinnen.

6.1.2.2 Abweichungen

Wenn es um Leid als Erziehungsmittel geht, so nennt Elihu über die körperlichen Schmerzen hinaus auch Krankheiten, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt und den Menschen nahe dem Tode bringen können. Gott kann zudem auch das Elend gebrauchen, um den Menschen zu erziehen. Somit findet sich bei Elihu ein Spektrum an Leidensformen, durch welche Gott zu dem Menschen reden kann.

6.1.2.3 Unterschiede

a. Ein erheblicher Unterschied zwischen dem Verständnis von erzieherischem Leiden besteht in der angemessenen Reaktion des Menschen. Eliphaz ermutigt Hiob, die Zurechtweisung Gottes zu erkennen und demütig anzunehmen. Eine Verbindung zur Schuld oder Umkehr des Menschen sieht Eliphaz nicht. Anders verhält es sich bei Elihu: Er sieht die angemessene Reaktion auf das Leiden, das von Gott gesandt ist, gerade in der Umkehr von der Schuld. Damit ergibt sich für die Erziehung eine Ereigniskette: 1. Der Mensch ist schuldig 2. Gott will diesem Menschen helfen und schickt erzieherisches Leid 3. Der Mensch reagiert auf das Leid und kehrt um von seinen falschen Wegen 4. Der Mensch wird wiederhergestellt. Zwar können die beiden letztgenannten Glieder variieren, dennoch bleibt die Verbindung von Schuld und von Gott initiiertes Leid bestehen. Die Verknüpfung von menschlicher Schuld und gottgesandtem Leid ist ein Alleinstellungsmerkmal von Elihu.

b. Von Elihu wird zudem der Traum als Erziehungsmittel vorgestellt. Die Beschreibung der Umstände, in welcher das übernatürliche Geschehen stattfindet, weist zwar einige Parallelen zu der Vision von Eliphaz auf, inhaltlich sind die beiden Berichte aber grundverschieden: Während Eliphaz durch seine Begegnung die Weisheit vermittelt bekommt, dass der Mensch sterblich und vor Gott niedrig ist, kommt dem Traum bei Elihu eine erzieherische Funktion zu, die den Menschen von seiner Schuld und falschen inneren Haltung abbringen und somit vor dem vorzeitigen Tod bewahren möchte.

c. Der letzte bedeutende Unterschied liegt in dem Verständnis von Engeln: Zwar stimmen Elihu und die Freunde darin überein, dass Engel Individuen und höhere Wesen sind und sie zwischen Gott und dem Menschen vermitteln. Doch im Unterschied zu den Freunden nimmt Elihu an, dass der Engel im Leid des Menschen aufgrund seines Erbarmens von sich aus aktiv werden kann. Das Auftreten des Engels als Vermittler zwischen Gott und Mensch ist im gesamten Erziehungsgeschehen verknüpft. Es ist aber letztendlich auf Gott zurückzuführen, da Gott die Erziehung initiiert. Die Aufgabe des Engels besteht in der Belehrung des Menschen über den gottgefälligen Lebenswandel und in der Fürsprache für den Menschen vor Gott, um ihn aus seinem erzieherischen Leiden zu befreien.

6.1.2.4 Auswertung

In Bezug auf die „Mittel der Erziehung“ erweitert Elihu gegenüber den Freunden Hiobs das Spektrum der Möglichkeiten, mit welchen Gott den Menschen erziehen kann. Neben weiteren Formen des Leidens führt er auch den Traum als Erziehungsmittel ein, was ein Alleinstellungsmerkmal Elihus ist. Der Zweck des erzieherischen Leidens ist nicht nur die Wiederherstellung, sondern in erster Linie die Umkehr des Menschen. Eine explizite Verknüpfung zwischen göttlichem Erziehungsleiden und Umkehr ist nur bei Elihu anzutreffen. Zuletzt gibt Elihu erstmalig einen Einblick in den himmlischen Prozess, der in der Erziehung stattfinden kann. Der sich dem Menschen erbarmende Engel, der den Menschen belehrt und vor Gott Fürsprache für ihn hält, ist ein neuer Gedanke im gesamten Buch Hiob. Durch die Belehrung des Menschen über den gottgewollten Lebenswandel wird einmal mehr der nachhaltige Charakter der Erziehung deutlich, der ebenfalls nur bei Elihu anzutreffen ist. Auch beim Thema „Mittel der Erziehung“ geht also Elihu nicht nur über das hinaus, was die Freunde bereits gesagt haben, sondern bringt neue Aspekte in die Diskussion ein.

6.1.3 Auswertung zu „Positive Auswirkungen der Erziehung“

6.1.3.1 Übereinstimmungen

Im letzten Thema, den „positiven Auswirkungen der Erziehung“, finden sich bemerkenswert viele Übereinstimmungen zwischen Elihu und den drei Freunden Hiobs. Die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott und des eigenen Lebens sind an eine Umkehr zu Gott bzw. Annahme der Erziehung Gottes geknüpft. Bei letzterem kann für Elihu zwar die chronologische Reihenfolge variieren, dennoch gehört zur Wiederherstellung eine Umkehr. Die positiven Auswirkungen der Erziehung, die von Elihu bezüglich der Wiederherstellung des eigenen Lebens und der Beziehung zu Gott genannt werden, decken sich mit allem, was die Freunde zuvor schon geäußert haben. Hier stimmen die Aussagen Elihus mit denen der Freunde Hiobs überein.

6.1.3.2 Abweichungen

Eine Verschiebung des Schwerpunktes findet sich im Verständnis der Rolle Gottes bei der Wiederherstellung: Auch wenn die Freunde Hiobs Gott als Akteur benennen, so haben ihre Schilderungen bezüglich der Wiederherstellung eher den Anschein, dass diese lediglich als logische Konsequenz der Umkehr erfolgt. Wenn der Mensch umkehrt, so erlangt er eine Wiederherstellung, die von Gott durchgeführt wird. Elihu verlagert hingegen den Schwerpunkt mehr auf Gottes Rolle im gesamten Erziehungsgeschehen: Gott zeigt durch sein Eingreifen ein aktives Interesse an der Wiederherstellung des Menschen, die er dann bei einer Umkehr schenkt.

6.1.3.3 Unterschiede

In der Thematik „Positive Auswirkungen der Erziehung“ lassen sich keine deutlichen Unterschiede ausmachen.

6.1.3.4 Auswertung

Bezüglich der positiven Auswirkungen der Erziehung bietet Elihu inhaltlich nichts, was nicht auch schon von den Freunden Hiobs gesagt wurde. Wie schon beim Grund und den Mitteln der Erziehung, so legt Elihu auch bei den positiven Auswirkungen der Erziehung den Schwerpunkt darauf, dass Gott ein Interesse am Menschen zeigt. Nimmt man die präventive Funktion des Leidens, die oben ausgewertet wurde, als eine weitere positive Auswirkung der Erziehung hinzu, so wird dieser Eindruck weiter verstärkt.

6.2 Beantwortung der Forschungsfrage

Die Forschungsfrage, die unter 1.1.3 formuliert wurde, lautete: Enthalten die Textabschnitte bezüglich der Erziehung durch Leiden innerhalb der Reden Elihus erweiternde Ausführungen in Hinblick auf die bisher im Buch Hiob geführte Diskussion zwischen Hiob und seinen drei Freunden oder wiederholt Elihu lediglich bereits aufgeführte Argumente von den drei Freunden Hiobs?

Die Auswertung zeigt, dass Elihus Verständnis von Leid in seiner grundlegenden Funktion zunächst dem Verständnis der Freunde ähnelt: Das Leid bewegt den Menschen zur Umkehr. Dennoch findet sich deutliche Unterschiede in der Sichtweise, woher das Leid kommt und wie dieser Prozess im Einzelnen abläuft:

Für die Freunde Hiobs ist das Leid die logische Konsequenz von Schuld. Kehrt der Mensch um, so findet er eine Wiederherstellung. Gott kommt in dieser Anschauung die Rolle eines Überwachers dieser gerechten Ordnung zu, der dafür sorgt, dass dem Menschen nach seinem Tun vergolten wird.

Hier unterscheidet sich Elihus Ansicht deutlich: Er versteht Leid als Werkzeug Gottes, mit dem er den Menschen gezielt und mehrfach zur Umkehr bewegen möchte. Durch das Leid, das bei Elihu viele Facetten einnehmen kann, wird der Mensch zu Gott hin bewegt. Ein erzieherisches Leiden kennt zwar auch Eliphaz, in seiner Ausführung fehlt allerdings die direkte Verbindung zur Umkehr von Sünden. Damit fällt Eliphaz hinter dem zurück, was Elihu zum erzieherischen Leiden äußert. Für Elihu wirkt das Leid darüber hinaus auch an der menschlichen Herzeshaltung. Gott möchte den Menschen innerlich und damit nachhaltig verändern. In alledem wird ersichtlich, dass Gott ein aktives Interesse an dem Menschen hat. Auch durch die Nennung des Engels, der im Prozess der Erziehung auftreten kann, führt Elihu neues zu der Diskussion hinzu.

Die Forschungsfrage kann daher wie folgt beantwortet werden: Elihu geht in seinen Ausführungen über das Leid als Erziehungsmaßnahme deutlich über das hinaus, was die Freunde Hiobs in der Diskussion äußerten, indem er eine andere Perspektive auf das Leid eröffnet. Darin könnte sein zorniges Auftreten gegenüber Hiob und seinen Freunden (vgl. 32,1-5) begründet liegen. Der ausbleibende göttliche Tadel für Elihu am Ende der Hiobgeschichte (vgl. 42,7-9) könnte folglich dahingehend aufgefasst werden, dass Gott die von Elihu dargelegte Perspektive auf das erzieherische Leiden nicht als falsch verurteilt.

6.3 Ausblick

Die vorliegende Arbeit befasste sich mit einem Aspekt der Reden Elihus, nämlich das Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes. Die Auswertung zeigte, dass Elihu in dieser Thematik gegenüber den Freunden Hiobs eine neue Perspektive auf das Verständnis

von Leid einnimmt. Diese Erkenntnis liefert einen wichtigen Baustein, um Elihus Rolle im Buch Hiob zu verstehen.

Um jedoch Elihus gesamten Beitrag im Buch Hiob zu erfassen, müssen auch die anderen Aspekte in seinen Reden untersucht werden. Hier wäre vor allem sein Verständnis von Weisheit, der Transzendenz Gottes und seine Schöpfungstheologie zu nennen, die ebenfalls viel Raum in seinen Reden einnehmen. In diesen eben aufgeführten Themen würde ein Vergleich mit den Positionen der Freunde Hiobs sicherlich weiteren Aufschluss darüber geben, weshalb Elihu so zornig gegenüber Hiob und seinen Freunden ist und er möglicherweise am Ende der Hiobgeschichte von Gott für seine Reden keinen Tadel erhält.

7 Literaturverzeichnis

- Alden, Robert L. 1994. *Job*. Nashville, Tennessee: B&H Publishing Group. (The New American Commentary, 11).
- Andersen, Ragnar 2015. The Elihu Speeches: Their Place and Sense in the Book of Job. *Tyndale Bulletin* 66/1, p.75–94.
- Bar-Efrat, Shimon 2006. *Wie die Bibel erzählt: Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Becker, Uwe 2021. *Exegese des Alten Testaments: Ein Methoden- und Arbeitsbuch*. 5., überarbeitete Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Clines, David J. 2017. *Job 1-20, Volume 17*. Grand Rapids: HarperCollins Christian Publishing. (Word Biblical Commentary, 17).
- Clines, David J. 2018. *Job 21-37, Volume 18A*. Grand Rapids: HarperCollins Christian Publishing. (Word Biblical Commentary, 18A).
- Crompton, Nigel 2020. *Den Sinn von Leid verstehen: Studien zum Buch Hiob*. Dübendorf: Missionswerk Mitternachtsruf.
- Ebach, Jürgen 2014a. *Streiten mit Gott: Hiob 1-20*. 4. Auflage, 2 Bde. Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag. (Streiten mit Gott, 1).
- Ebach, Jürgen 2014b. *Streiten mit Gott: Hiob 21-42*. 4. Auflage, 2 Bde. Neukirchenvluyn: Neukirchener Verlag. (Streiten mit Gott, 2).
- Egelkraut, Helmuth 2017. *Das Alte Testament: Entstehung - Geschichte - Botschaft*. 6. Auflage, korrigierte Fassung der 5. grundlegend überarbeiteten und erweiterten Auflage. Gießen: Brunnen Verlag GmbH.
- Fohrer, Georg 1983. *Studien zum Buche Hiob*. 2., erweiterte und bearbeitete Auflage. Berlin: De Gruyter. (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 159).
- Fohrer, Georg 1988. *Das Buch Hiob*. 2. Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (Kommentar zum Alten Testament, 16).
- Foster, Stuart J. 2016. Hey, you! Listen up.: Elihu's Use of Job's Name and its Implications for Translation. *OTE* 29/3, p.455–468.
- Gesenius, Wilhelm, u.a. (Hg.) 2013. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. 18. Auflage Gesamtausgabe. Berlin: Springer.
- Gradl, Felix 2001. *Das Buch Ijob*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, 12).

- Haacker, Klaus 2008. Was zählt im Studium des NT? - Blicke zurück und nach vorn. *ThBeitr* 39, p.232–243.
- Habel, Norman C. 1985. *The book of Job: A commentary*. Philadelphia: Westminster.
- Hartley, John E. 1959. *The Book of Job*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. (The New International Commentary on the Old Testament).
- Hesse, Franz 1992. *Hiob*. Zürich: Theologischer Verlag. (Zürcher Bibelkommentare, 14).
- Horst, Friedrich 1968. *Hiob*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Biblischer Kommentar Altes Testament, 16/1).
- Kaiser, Gerhard & Mathys, Hans-Peter 2010. *Das Buch Hiob: Dichtung als Theologie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen. (Verlag der Weltreligionen, 16).
- Kaiser, Otto 2014. *Das Buch Hiob: Übersetzt und eingeleitet*. Stuttgart: Radius.
- Khor, Moses 2006. The Role of the Elihu Section in the Book of Job. *Aldersgate Papers* 6, p.74–87.
- Lauber, Stephan 2013. *Weisheit im Widerspruch: Studien zu den Elihu-Reden in Ijob* 32 - 37. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 454).
- Longman, Tremper 2012. *Job*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic. (Baker commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms).
- Mare, Leonard 2012. The God of Job. *Verbum et Ecclesia* 33/1, p.1–6.
- Owens, John J. 1989. *Analytical Key to the Old Testament: Ezra - Song of Solomon*. Grand Rapids, Michigan: Baker book house. (Analytical Key to the Old Testament, 3).
- Peters, Benedikt 2020. *Das Buch Hiob*. Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung.
- Pilger, Tanja 2010. *Erziehung im Leiden: Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32 - 37*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe, 49).
- Pinker, Aron 2016. A Proposal for the Restoration of Job 34:26-30 in Elihu's Second Speech. *Old Testament Essays* 29/3, p.550–580.
- Pope, Marvin H. 1973. *Job*. Revised Edition. New Haven: Yale University Press. (The Anchor Yale Bible, 15).
- Rahlf's, Alfred & Hanhart, Robert (Hg.) 2006. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Saur, Markus 2012. *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (Einführung Theologie).

- Schmidt, N.F & Nel, P. J. 2016. Divine Darkness in the Human Discourses of Job. *Acta Theologica* 36/2, p.125–147.
- Schweizer, Harald 1986. *Biblische Texte verstehen: Arbeitsbuch zur Hermeneutik und Methodik der Bibelinterpretation*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Seung, Il K. 2012. The Question of the Authenticity of the Elihu Speeches (Job 32-37) in the Light of the Book of the Dead 125. *Biblische Zeitschrift* 56/1, p.85–92.
- Sieenthal, Heinrich von & Lettinga, Jan P. 2016. *Grammatik des biblischen Hebräisch*. 2. Auflage. Gießen: Brunnen Verlag.
- Spieckermann, Hermann 1994. Die Satanisierung Gottes: Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch. *Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?*, p.431–444.
- Steurer, Rita M. 1999. *4. Die 12 kleinen Propheten, Hiob, Psalmen*, Holzgerlingen: Hänssler Verlag. (Das Alte Testament Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch, 4).
- Strauß, Hans 2000. *Hiob*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Biblischer Kommentar Altes Testament, 16/2).
- Utzschneider, Helmut & Nitsche, Stefan 2021. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung: Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 5. Auflage. Güthersloh: Kaiser Güthersloher Verlags-Haus.
- von Rad, Gerhard 2013. *Weisheit in Israel*. 4., durchgesehene und erweiterte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wahl, Harald M. 1992. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Vergeltungsglaube am Beispiel von Hiob 32-37. *Biblische Zeitschrift* 36, p.250–255.
- Wahl, Harald M. 1993. *Der gerechte Schöpfer: Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 207).
- Walton, John H. 2012. *Job*. Grand Rapids: HarperCollins Christian Publishing. (The NIV Application Commentary).
- Wanke, Roger M. 2013. *Praesentia Dei: Die Vorstellung von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*. Berlin: De Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 421).
- Weiser, Artur 1974. *Das Buch Hiob*. 6., durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch, 13).
- Wigram, George V. 1970. *The Englishman 's Hebrew and Chaldee concordance of the Old Testament. Being an attempt at a verbal Connection between the Original*

and the English Translation. 5th edition. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House.

Witte, Markus 2018. *Hiobs viele Gesichter: Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 267).

Witte, Markus 2021. *Das Buch Hiob*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Das Alte Testament Deutsch - Neubearbeitungen, 13).

Wolff, Hans W. 2018. *Anthropologie des Alten Testaments*. 2. Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Würthwein, Ernst 1963. *Der Text des Alten Testaments: Eine Einführung in die Biblia Hebraica*. 2. Auflage. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt Stuttgart.