

TOBIAS HÄNER

# Ironie und Ambiguität im Ijobbuch

*Forschungen  
zum Alten Testament  
179*

---

**Mohr Siebeck**

# Forschungen zum Alten Testament

Herausgegeben von

Corinna Körting (Hamburg) · Konrad Schmid (Zürich)  
Mark S. Smith (Princeton) · Andrew Teeter (Harvard)

179





Tobias Häner

# Ironie und Ambiguität im Ijobbuch

Mohr Siebeck

*Tobias Häner*, geboren 1978; Studium der Theologie in Luzern und Jerusalem; 2008 Priesterweihe; 2013 Promotion; 2023 Habilitation; ordentlicher Professor für Einleitung und Exegese des Alten Testaments inkl. des Dialogs mit den Kulturen des Vorderen Orients an der Kölner Hochschule für Katholische Theologie (KHKT).  
orcid.org/0000-0002-5573-4189

**FWF** Österreichischer  
Wissenschaftsfonds

Veröffentlicht mit  
Unterstützung des  
Austrian Science  
Fund (FWF):  
10.55776/PUB1112

ISBN 978-3-16-162402-5 / eISBN 978-3-16-162714-9  
DOI 10.1628/978-3-16-162714-9

ISSN 0940-4155 / eISSN 2568-8359 (Forschungen zum Alten Testament)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

Publiziert von Mohr Siebeck Tübingen 2024. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

© Tobias Häner

Dieses Werk ist lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung 4.0 International“ (CC BY 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Jede Verwendung, die nicht von der oben genannten Lizenz umfasst ist, ist ohne Zustimmung des Urhebers unzulässig und strafbar.

Das Buch wurde von Druckerei Stückle in Ettenheim auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

*für Samuel*



## Vorwort

Das Buch Ijob, das den Gegenstand der vorliegenden Studie abgibt, steht für die Frage nach Gott und seiner Gerechtigkeit angesichts von Krankheit und Tod, von menschlichem Leid und Schmerz. Auf den Anblick von Ijobs gebrochener Existenz reagieren seine drei Freunde zunächst mit langem Schweigen (Ijob 2,13). Gegenüber einem schwer leidenden Menschen erweisen sich wohlmeinende, vermeintlich aufmunternde und tröstende Worte als unzureichend. Die größtmögliche Anteilnahme am Krankenbett oder in der Begegnung mit einer trauernden Person besteht oft im wortlosen Dasein und stummen Gesten der Zuwendung.

Ironie und Ambiguität, auf denen der Schwerpunkt der Studie liegt, sind rhetorischen Mittel, die im Gesagten etwas Ungesagtes implizieren und folglich dazu anleiten, gewissermaßen zwischen den Zeilen zu lesen. Über die Infragestellung und Kritik hinaus verweisen sie damit – ähnlich der Stille und dem schweigenden Mitsein – auf das Unsagbare, das die Begrenztheit menschlicher Sprache Übersteigende, das allein Antwort sein kann auf die Fragen, die durch Ijobs Schicksal aufgeworfen und im Gespräch mit seinen Freunden erörtert werden.

Am Beginn der Idee zu der Studie stand ein Referat, das ich im Rahmen eines Symposiums zu Ehren meines Doktorvaters, Prof. Dr. Franz Sedlmeier, in Augsburg gehalten habe, und ein anschließendes Gespräch mit ihm. Es ergaben sich daraus entscheidende Impulse, um das Forschungsprojekt in Angriff zu nehmen – herzlichen Dank dafür!

Die Arbeit wurde am 19. September 2022 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien als Habilitationsleistung angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet, und einige jüngst erschienene Forschungsbeiträge wurden mit aufgenommen.

Ein herzlicher Dank gilt Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger, der das Werden der Arbeit geduldig und umsichtig begleitet hat. Ich danke auch den Mitarbeitenden am Institut für Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, wo ich während zwei Jahren mein Forschungsprojekt wesentlich voranbringen konnte. Ermöglicht wurde der Forschungsaufenthalt in Wien sowie die Open-Access-Publikation durch den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF), dem ich an dieser Stelle für das gewährte Stipendium im Rahmen des Lise-Meitner-Projekts



(M2395–G24) sowie der Publikationsförderung (PUB 1112-P) vielmals danke. Im Rahmen des Habilitationsverfahrens wurde die Arbeit von Prof. Dr. Raik Heckl (Leipzig), Prof. Dr. Melanie Köhlmoos (Frankfurt) und Prof. Dr. Konrad Schmid (Zürich) begutachtet, denen ich danke für ihre hilfreichen Anregungen und die wohlwollende Aufnahme der Studie.

Für die sorgfältige Korrekturarbeit danke ich Claudia Böckle M.A. und auch ihrem Mann, Dr. Jakob Böckle, der die Arbeit ebenfalls sorgfältig gelesen und mir wertvolle Hinweise gegeben hat; an unsere Begegnungen und Gespräche in Wien danke ich sehr gerne zurück. Bei der Endformatierung und der Erstellung der Druckvorlage und der Register konnte ich auf die zuverlässige und präzise Arbeit von Christine Schütz zählen – vielen herzlichen Dank! Ich danke der Herausgeberin und den Herausgebern der Reihe „Forschungen zum Alten Testament“, Prof. Dr. Corinna Körting (Hamburg), Prof. Dr. Konrad Schmid (Zürich), Prof. Dr. Mark S. Smith (Princeton) und Prof. Dr. Andrew Teeter (Harvard) für die Aufnahme der Arbeit. Für die Begleitung der Fertigstellung des Bandes von Seiten des Verlags Mohr Siebeck danke ich vielmals Frau Elena Müller und Herrn Tobias Stäbler.

Schließlich möchte ich einer Reihe von Personen aus verschiedenen Fachbereichen danken, die zum Entstehen der Studie beigetragen haben, und um Nachsicht bitten bei den vielen weiteren Personen, die für mich während dieser Zeit wichtig waren, deren Namen aber hier unerwähnt bleiben: Dr. Mark Awabdy, Dr. Kateryna Buchko, Dr. Juliane Eckstein, Dr. Roshin Kunnel John, Prof. Dr. JiSeong Kwon, Prof. Dr. Thomas Stuke und Dr. Beat Weber. Zu guter Letzt möchte ich auch Ihnen danken, den Leserinnen und Lesern, für was immer Sie mit dem Buch anfangen.

Köln, April 2024

Tobias Häner

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Inhaltsverzeichnis .....	IX
Abkürzungen .....	XIII
<b>Kapitel 1: Einleitung .....</b>	<b>1</b>
1.1 Das Ijobbuch im Spannungsfeld der Forschungsfragen .....	2
1.1.1 Vom Werden des Textes ... .....	2
1.1.2 ... über die Bedeutung des Textes ... .....	12
1.1.3 ... zur Wirkung des Textes .....	15
1.1.4 Zwischenbilanz .....	17
1.2 Ironie und Ambiguität als Themen der Ijobforschung .....	18
1.2.1 Ironie .....	18
1.2.2 Ambiguität .....	31
1.2.3 Fazit .....	36
1.3 Ziel und Aufbau der Studie .....	37
1.4 Zum literaturtheoretischen Horizont der Fragestellung .....	39
<b>Kapitel 2: Ironie und Ambiguität – Bedeutung, Relevanz und     Adäquanz zweier Begriffe .....</b>	<b>45</b>
2.1 Einleitung .....	45
2.2 Ironie .....	46
2.2.1 Werdegang und Facetten des Begriffs .....	46

2.2.2	Forschung zu Ironie im Alten Testament und seinem Umfeld .....	68
2.2.3	Zwischenbilanz .....	82
2.2.4	Grundmerkmale .....	83
2.2.5	Kategorien von Ironie .....	84
2.3	Ambiguität .....	89
2.3.1	Werdegang und Facetten des Begriffs .....	89
2.3.2	Bibelwissenschaftliche Forschung zu Ambiguität .....	105
2.3.3	Zwischenbilanz .....	108
2.3.4	Grundmerkmale und Kategorien .....	109
2.4	Methodische Skizze .....	111
2.4.1	Ergründung von Ambiguitäten und Ironien in zwei Schritten .....	111
2.4.2	Ironien in rhetorischen Fragen .....	114
2.4.3	Bewertung von intra- und intertextuellen Bezügen .....	118
2.4.4	Narrative Ebenen und Bitextualität .....	122
2.4.5	Ambiguitäten der Ironie .....	124
<b>Kapitel 3: Der literarische Kontext des Ijobbuches .....</b>		<b>127</b>
3.1	Einleitung .....	127
3.2	Positionen des Ijobbuches in den historischen Kanonordnungen ..	129
3.2.1	Früheste Zeugnisse bezüglich des biblischen Kanons .....	129
3.2.2	Jüdische Tradition .....	134
3.2.3	Griechische Kanontradition .....	141
3.2.4	Weitere christliche Kanontraditionen .....	146
3.3	Intertextualität des Ijobbuches .....	153
3.3.1	Psalter .....	154
3.3.2	Weisheitsliteratur .....	156
3.3.3	Tora .....	158
3.3.4	Geschichtsbücher .....	165
3.3.5	Prophetenbücher .....	166

3.4 Resümee .....	170
<b>Kapitel 4: Ironie und Ambiguität im Prolog (Ijob 1f.) .....</b>	<b>175</b>
4.1 Einleitung .....	175
4.2 Pragmatische Unaufrichtigkeit .....	176
4.2.1 Übertreibungen .....	176
4.2.2 Wiederholungen .....	178
4.2.3 Ambiguitäten auf semantischer und illokutionärer Ebene ..	180
4.2.4 Fazit .....	188
4.3 Ironien .....	189
4.3.1 Rhetorische Ironie .....	190
4.3.2 Anspielungsironie .....	194
4.3.3 Dramatische Ironie .....	205
4.4 Ambiguitäten der Ironie .....	207
4.4.1 Ijobs Rechtschaffenheit .....	207
4.4.2 Vergeltungsprinzip und Prüfung .....	208
4.5 Resümee .....	211
<b>Kapitel 5: Ironie und Ambiguität in Monolog und Dialog     (Ijob 3–37) .....</b>	<b>213</b>
5.1 Einleitung .....	213
5.2 Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) .....	214
5.2.1 Ijobs übersteigerte Klage .....	214
5.2.2 Anspielungen auf Gen 1,1–2,4a .....	217
5.2.3 Fazit .....	219
5.3 Dialog zwischen Ijob und den drei Freunden (Ijob 4–31) .....	220
5.3.1 Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit .....	221
5.3.2 Rhetorische Ironien Ijobs .....	233

5.3.3	Anspielungsironien Ijobs .....	247
5.3.4	Ironien der impliziten Autorfiguration .....	277
5.3.5	Ambiguitäten .....	297
5.3.6	Fazit .....	307
5.4	Elihureden (Ijob 32–37) .....	308
5.4.1	Zur Stellung der Elihureden im Buch .....	309
5.4.2	Ironisierung der Lesererwartung in der narrativen Überleitung .....	311
5.4.3	Elihus (un)ironische Reden .....	315
5.4.4	Fazit .....	319
5.5	Resümee .....	320
<b>Kapitel 6: Ironie und Ambiguität in den Gottesreden</b>		
	(Ijob 38–41) .....	323
6.1	Einleitung .....	323
6.2	Erste Gottesrede (Ijob 38f.) .....	324
6.2.1	Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit .....	324
6.2.2	Rhetorische Ironien .....	331
6.2.3	Anspielungsironien auf intradiegetischer Ebene .....	339
6.2.4	Ironien auf extradiegetischer Ebene .....	346
6.2.5	Ambiguitäten .....	352
6.2.6	Fazit .....	358
6.3	Zweite Gottesrede (Ijob 40,6–41,26) .....	360
6.3.1	Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit .....	360
6.3.2	Rhetorische Ironien .....	364
6.3.3	Anspielungsironien auf intradiegetischer Ebene .....	367
6.3.4	Ironien auf extradiegetischer Ebene .....	371
6.3.5	Ambiguitäten .....	375
6.3.6	Fazit .....	378
6.4	Resümee .....	379

<b>Kapitel 7: Ironie und Ambiguität im Epilog (Ijob 42,7–17) .....</b>	<b>381</b>
7.1 Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit .....	381
7.2 Ironien .....	383
7.3 Ambiguitäten .....	386
7.4 Fazit .....	389
<b>Kapitel 8: Konklusion .....</b>	<b>391</b>
8.1 Das Ijobbuch im Zeichen von Ironie und Ambiguität .....	391
8.2 Methodologischer Ertrag .....	397
8.3 Ijobs nichtpropositionales Wissen und die private Theologie ....	401
Literaturverzeichnis .....	405
Stellenregister .....	445
Personenregister .....	465
Sachregister .....	469

# Abkürzungen

Außerkanonische Schriften, rabbinisches Schrifttum sowie Antike Autoren und ihre Werke werden abgekürzt nach: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG4), hg. v. der Redaktion von RGG<sup>4</sup> (UTB 2868), Tübingen 2007.

## Allgemeine Abkürzungen

4QpaleoJob <sup>c</sup>	= 4Q101 (Ijobfragmente aus 4Q in althebräischer Schrift)
α'	LXX-Rezension durch Aquila
θ'	LXX-Rezension durch Theodotion
σ'	LXX-Rezension durch Symmachus
Adj.	Adjektiv
AK	Afformativkonjugation
akt.	aktiv
Anm.	Anmerkung
B	Codex Vaticanus
cstr.	Constructus
Cstr.vb.	Constructusverbindung
Dod	Zwölfprophetenbuch
dtr	deuteronomistisch
dtrG	deuteronomistisches Geschichtswerk
En.El.	Enuma Elisch
fem.	feminin
H	Heiligkeitsgesetz (Lev 17–26)
Hs(s)	Handschriften
<i>hiph</i>	Hif'il

<i>hitp</i>	Hipta'el
<i>hoph</i>	Hof'al
Imp.	Imperativ
Impf.	Imperfekt
Impf. cons.	Imperfekt consecutivum (Waw-Imperfekt)
Inf.	Infinitiv
Inf. abs.	Infinitivus absolutus
Inf. cstr.	Infinitivus constructus
ma.	mittelalterlich
mask.	maskulin
Ms(s)	Handschrift(en)
MT	Masoretischer Text
MT <sup>A</sup>	Aleppo Codex
MT <sup>L</sup>	Codex Leningradensis
<i>niph</i>	Nif'al
LXX	Septuaginta
LXX (OG)	Old Greek
par.	Parallelstelle
Part.	Partizip
pass.	Passiv
Perf.	Perfekt
Perf. cons.	Perfectum consecutivum (Waw-Perfekt)
Pers.	Person
<i>pi</i>	Pi'el
<i>pil</i>	Pi'lel (Pi'lal)
Pl.	Plural
<i>pol</i>	Po'lel/Po'lal
Pron.	Pronomen
<i>pu</i>	Pu'al



<i>qal</i>	Qal
Sing.	Singular
Suff.	Suffix
Syr	Peschitta
Tg	Targum
Vg.	Vulgata

### Bibliographische Abkürzungen

ANET <sup>3</sup>	PRITCHARD, JAMES B. (Hg.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> . Third edition with supplement, Princeton 1969.
DCH	CLINES, DAVID (Hg.), <i>The Dictionary of Classical Hebrew</i> , Sheffield 1993–2011.
DV	<i>Dei Verbum</i> . Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (lat. u. dt.), in: Peter Hünemann (Hg.), <i>Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils</i> . Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Freiburg i. Br. <sup>3</sup> 2012, 363–385.
EÜ	KATHOLISCHE BIBELANSTALT (Hg.), <i>Die Bibel</i> . Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Stuttgart 2016.
Ges <sup>18</sup>	DONNER, HERBERT (Hg.), <i>Wilhelm Gesenius. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament</i> , Berlin <sup>18</sup> 1987–2012.
ThWAT	FABRY, HEINZ-JOSEF/RINGGREN, HELMER (Hg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Stuttgart 1973–2000.
TUAT	KAISER, OTTO (Hg.), <i>Texte aus der Umwelt des Alten Testaments</i> , Gütersloh 1981–1997 (Ergänzungslieferung 2001).

## Kapitel 1

# Einleitung

*„L'essentiel pour nous aura été, au paroxysme de la crise, de préserver la question.“<sup>1</sup>*

*„[D]er Text ist ein Wirkungspotential, das im Lesevorgang aktualisiert wird.“<sup>2</sup>*

Das Ijobbuch kennt beinahe ebenso viele Auslegungen wie Leserinnen und Leser – oder, wie Judith Baskin im Hinblick auf die frührabbinische Rezeption des Buches feststellt: „There are almost as many Jobs as Rabbis who speak about him.“<sup>3</sup> Jede erneute Lektüre bringt neue Fragen hervor. Das nahezu unerschöpfliche Wirkungspotenzial des Textes spiegelt sich in der äußerst reichhaltigen Rezeption in Literatur und Kunst, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt.<sup>4</sup> Die vorliegende Studie hat zum Ziel, zwei sprachliche Mittel näher in den Blick zu nehmen, die hinsichtlich dieses Wirkungspotenzials von großer Bedeutung sind: Ironie und Ambiguität. Beide stellen im weiteren Horizont der Forschung bisher eher Randthemen dar (Kap. 1.1), haben aber in neueren Untersuchungen zum Ijobbuch vermehrt Beachtung gefunden (Kap. 1.2). Der Schwerpunkt der nachfolgenden Untersuchung liegt auf der Frage nach ironischen Gehalten in den einzelnen Buchteilen unter Einbezug von Ambiguierungseffekten (Kap. 1.3). Zugrunde gelegt wird dabei ein kanonisch-intertextueller Zugang, der literaturtheoretisch der Wirkungsästhetik zugeordnet ist (vgl. Kap. 1.4).

---

<sup>1</sup> JABÈS, EDMOND, *Le Livre des Questions 2* (Collection L'imaginaire 214), Paris 1989, 581. „Das Wesentliche für uns wird es gewesen sein, auf dem Höhepunkt der Krise die Frage zu bewahren.“ (Übersetzung T.H.).

<sup>2</sup> ISER, WOLFGANG, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 41994, 7.

<sup>3</sup> BASKIN 1983, 9.

<sup>4</sup> Einen Überblick zur Rezeptionsgeschichte des Ijobbuches bietet das dreibändige Werk von VICCHIO 2006; zur jüdischen Rezeption vgl. zudem OBERHÄNSLI-WIDMER 2003; einen Einblick in die Ijobinterpretationen durch die christliche Ikonographie bietet TERRIEN 1996; das Nachwirken des Ijobbuches in der neueren Literatur beleuchtet LANGENHORST 1994; 2007.

## 1.1 Das Ijobbuch im Spannungsfeld der Forschungsfragen

Das Ijobbuch war in der modernen Bibelwissenschaft Gegenstand intensiver Forschung.<sup>5</sup> In groben Zügen lassen sich drei Kategorien von Forschungsfragen unterscheiden: die Entstehung des Textes in seinem literatur- und traditionsgeschichtlichen Umfeld (Kap. 1.1.1), die Bedeutung des Buches als literarisches Gesamtwerk (Kap. 1.1.2) und das Wirkungspotenzial des Buches auf der Grundlage von dessen rhetorischen Stilmitteln und Textstrategien (Kap. 1.1.3).<sup>6</sup> Die drei Fragerichtungen werden im Folgenden unter Bezugnahme auf den aktuellen Forschungsstand skizziert, um das Panorama auszuleuchten, das im Hintergrund der vorliegenden Studie aufragt.

### 1.1.1 Vom Werden des Textes ...

In der im Jahr 1685 erschienen *Histoire critique du vieux testament* stellt Richard Simon die Vermutung an, der Ijobprolog (Ijob 1f.) sei sekundär dem poetischen Teil des Buches vorangestellt worden, und setzt damit den Ausgangspunkt für die neuzeitliche Forschung über das historische Werden des überlieferten Textes.<sup>7</sup> Die Frage nach der Buchgenese, insbesondere hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Dichtung und Rahmenerzählung, prägt denn auch von da an bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die Ijobforschung (Kap. 1.1.1.b).<sup>8</sup> Eng damit verknüpft ist – seit der Auffindung von Textquellen aus dem mesopotamischen Raum ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert – der traditionsgeschichtliche Vergleich mit altorientalischen Paralleltexten (Kap. 1.1.1.a).

### a) Altorientalische Paralleltexte

Den bis zum Jahr 2007 aufdatierten Forschungsstand hinsichtlich der für die literatur- und religionsgeschichtliche Einordnung des Ijobbuches relevanten altorientalischen Textquellen fasst Christoph Uehlinger in geraffter Form zu-

---

<sup>5</sup> Neuere Forschungsberichte bezeugen das intensive wissenschaftliche Interesse am Ijobbuch, vgl. NEWSOM 1993a; MÜLLER 1995; VAN OORSCHOT 1995; 2007; NEWSOM 2007; WITTE 2018b.

<sup>6</sup> Nicht berührt werden hier Fragen zur sprachlichen Eigenart des Buches und deren arabishe, aramäische, akkadische oder ugaritische Einflüsse sowie die Textkritik; vgl. dazu den forschungsgeschichtlichen Überblick von WITTE 2018b, 14–21.

<sup>7</sup> „Ce qu'on reconnoitra [...], à cause de la diversité du stile dans les deux premiers Chapitres de Job, qui ont été mis à la tête de la Poëme en forme d'Argument ou de Prologue.“ (SIMON 1685, 30).

<sup>8</sup> KLINGER 2007, 14 kommt mit Blick auf die Forschungsgeschichte zum Schluss, „dass kaum ein Weg neben der traditionsreichen literarkritischen Auslegung gegangen worden ist“.

sammen.<sup>9</sup> Er stellt dabei einerseits eine Tendenz zur Konzentration auf die „kognitiv-theologische Fragestellung“<sup>10</sup> und mithin auf die Theodizee-Thematik fest, andererseits eine weitgehende Beschränkung auf Quellen mesopotamischen Ursprungs. Ersteres ist etwa bei der Studie von Dorothea Sitzler der Fall, die je vier Texte aus dem ägyptischen und aus dem mesopotamischen Raum im Hinblick auf das religiöse Motiv des Vorwurfs gegen Gott vergleichend auswertet.<sup>11</sup> Sie kommt zu dem Ergebnis, dass der Gott anklagende Leidende in den untersuchten Quellen nicht als ein Gerechter, aber hinsichtlich seiner Loyalität zu Gott dennoch als eine Idealfigur gezeichnet sei, worin sich eine klare Tendenz zu einer „bekenntnisreligiösen Frömmigkeit“<sup>12</sup> zeige; zudem handle es sich nicht um personale Zeugnisse, sondern weisheitliche Reflexionstexte, die schließlich auch nicht Ausdruck einer Krise seien, sondern eher eine restaurative Stoßrichtung verrieten im Hinblick auf eine monotheistische Staatsreligion. Während Sitzler den Vergleich mit der biblischen Weisheitsliteratur ausklammert, ist der von Laato und de Moor edierte Sammelband, der ebenfalls die Theodizee-Thematik in den Mittelpunkt stellt, auf einen solchen Vergleich hin ausgerichtet, da neben Aufsätzen zur Frage nach Gottes Gerechtigkeit in ägyptischen, akkadischen, hetitischen und ugaritischen Texten der Blick auf biblische Schriften weiten Raum einnimmt;<sup>13</sup> dabei entgeht der Band als Ganzes allerdings nicht der Problematik einer thematischen Engführung der behandelten Texte. Auf die Theodizee ist schließlich auch die jüngst erschienene Studie von Meik Gerhards weitgehend fokussiert, die der vergleichenden Gegenüberstellung von Ludlul bēl Nēmeqi und dem Ijobbuch gewidmet ist.<sup>14</sup> Neben der Unbegreiflichkeit Gottes stehen gemäß seiner Analyse in beiden Texten vor allem „Spannungen im Gottesbild und im Gottesverhältnis [...] im

---

<sup>9</sup> UEHLINGER 2007, 106–124. Eine kompakte Übersicht zum aktuellen Stand der Frage bietet auch KWON 2016, 152–164. Insgesamt ist Uehlingers Einschätzung zuzustimmen, dass die altorientalische Literatur als wichtiger Vergleichspunkt keineswegs als „quantité négligable“ zu betrachten sei, „auf die die exegetische Auseinandersetzung mit dem biblischen Hiob-Buch ohne Not verzichten könnte.“ (UEHLINGER 2007, 162).

<sup>10</sup> UEHLINGER 2007, 120.

<sup>11</sup> SITZLER 1995. Im Bereich der ägyptischen Textquellen untersucht Sitzler den Sargtextspruch 1130, die Lehre für Merikare, die Klagen des Ipu-Wer sowie die Worte von Heliopolis; die untersuchten Texte aus Mesopotamien sind „Der Mensch und sein Gott“ (sog. „sumerischer Hiob“); der altbabylonische Text AO 4462 („Ein Mann und sein Gott“), Ludlul bēl Nēmeqi („Ich will preisen den Herrn der Weisheit“), und die sog. „babylonische Theodizee“.

<sup>12</sup> SITZLER 1995, 233.

<sup>13</sup> LAATO/MOOR 2003.

<sup>14</sup> GERHARDS 2017. Über den Vergleich zwischen Ludlul bēl Nēmeqi und dem Ijobbuch hinaus geht es Gerhards in seiner Monografie vorwiegend darum, vor dem Hintergrund zeitgenössischer philosophischer Ansätze (K. Jaspers, H. Tetens, A. Beckermann) die im Ijobbuch vermittelte religiöse Erfahrung nachzuzeichnen und zu erschließen.

Vordergrund.<sup>15</sup> Die komparativen Studien von Yair Hoffman dagegen orientieren sich weniger am Inhalt als an der literarischen Form.<sup>16</sup> Im Hinblick auf die Frage, inwieweit aus dem Vergleich von Formen und Strukturen Hinweise auf die ursprüngliche Gestalt des Ijobbuches abgeleitet werden können, kommt Hoffman zum Schluss, dass zwar einerseits literarische Konventionen, die sich in den altesopotamischen und -ägyptischen Problemgedichtungen abbilden, bei der Entstehung des Ijobbuches im Hintergrund gestanden haben dürften, dass aber letzterem ein hohes Maß an literarischer Innovation zuzusprechen sei, weshalb aus einem formalen und strukturalen Vergleich nur sehr begrenzt Schlüsse hinsichtlich seiner frühesten Gestalt gezogen werden könnten.<sup>17</sup>

Was die altesopotamischen Texte im Besonderen betrifft, liefert – neben den vorausgehenden Arbeiten von Hans-Peter Müller<sup>18</sup> – ein Aufsatz von Franz Sedlmeier einen eingehenden Vergleich zum Ijobbuch.<sup>19</sup> Letzteres erscheint Sedlmeier zufolge in mancher Hinsicht als eine Kombination von Elementen aus mesopotamischen Parallelen, wobei allerdings nur im Falle Ijobs die Betonung auf seiner Gerechtigkeit als Leidender liege. Als gemeinsames Merkmal des Ijobbuches und der mesopotamischen Vergleichstexte zeige sich indes, dass der Leidende nicht allein die Wiederherstellung erlebe, sondern Orientierung, und dass der angesprochene Gott sich als der treue Fürsorger erweise, als der er angerufen werde. Die von Müller und Sedlmeier vorwiegend besprochenen Texte sind „Der Mensch und sein Gott“ (sog. „sumerischer Hiob“), der altbabylonische Text AO 4462 („Ein Mann und sein Gott“), Ludlul bēl Nēmeqi („Ich will preisen den Herrn der Weisheit“), und die sog. „babylonische Theodizee“.<sup>20</sup> Wohl nicht zu Unrecht urteilt Witte, deren häufige Nennung in der einschlägigen Literatur suggeriere „inzwischen eine Art *Kanon von nichtbiblischer Hiobliteratur*“<sup>21</sup>. Es ist indes auch auf die Studie von Gisela Fuchs hinzuweisen, die anstelle der Theodizee-Thematik die Chaoskampf-Motivik als

---

<sup>15</sup> GERHARDS 2017, 305.

<sup>16</sup> HOFFMAN 1991; 1996, 46–175.

<sup>17</sup> „The Book of Job is a unique phenomenon in the biblical and the ancient near eastern literature. Its uniqueness is embodied in its content and its structure. [...] Therefore, it is our task to cope with this genuine, immanent ‚perfect imperfection‘, not to distort it.“ (HOFFMAN 1991, 411).

<sup>18</sup> MÜLLER 1995, 23–72; 2002; vgl. auch WEINFELD 1988.

<sup>19</sup> SEDLMEIER 2007.

<sup>20</sup> Vgl. MÜLLER 1995, 49–57; SEDLMEIER 2007, 86–124. „Der Mensch und sein Gott“ wurde erstmals ediert von KRAMER 1955 (vgl. TUAT 3, 102–109); eine vollständige Ausgabe von Ludlul bēl Nēmeqi bietet LAMBERT 1960, 21–62 (vgl. TUAT 3, 110–135); die (bisher) maßgebliche Textausgabe der sog. „babylonischen Theodizee“ ist ebenfalls in LAMBERT 1960, 63–89 (vgl. TUAT 3, 143–157); zu beiden Texten hat indes inzwischen Takayoshi Oshima eine neue kritische Edition publiziert (OSHIMA 2014, 376–464). AO 4462 wurde veröffentlicht von NOUGAYROL 1952 (vgl. TUAT 3, 135–140).

<sup>21</sup> WITTE 2018b, 30 (Hervorhebung Witte); die Einschätzung wird geteilt von UEHLINGER 2007, 121.

Vergleichsfeld in den Blick nimmt, wobei sie unter anderem den babylonischen Schöpfungsepos Enūma Eliš sowie den ugaritischen Baal-Zyklus als Bezugstexte heranzieht, um davon ausgehend Anspielungen auf Chaoskampf-Motive in Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) und in den Gottesreden (Ijob 38–41) geltend zu machen.<sup>22</sup>

Entgegen Uehlingers Urteil bezüglich der weitgehenden Beschränkung der Ijobforschung auf den mesopotamischen Raum sind in jüngerer Zeit auch einige Fachartikel erschienen, die das Verhältnis von Teilen des Ijobbuches zu ägyptischen Texten beleuchten. Zu erwähnen ist etwa der Aufsatz von Elke Blumenthal, die in Ijob 3,11–19 Anleihen aus den Harfnerliedern geltend macht, wobei die dortige Aufforderung zum Lebensgenuss angesichts der menschlichen Vergänglichkeit in Ijob 3 zur Todessehnsucht angesichts der bedrückenden diesseitigen Lebenswirklichkeit verkehrt werde.<sup>23</sup> Thomas Schneider dagegen weist auf Ähnlichkeiten zwischen der 24. Lehre des demotischen Weisheitsbuches und Ijob 38 hin; allerdings hat Ersteres vermutlich als der jüngere Text zu gelten.<sup>24</sup> Wohl bedeutsamer sind demgegenüber die von Andreas Kunz(-Lübcke) aufgewiesenen Parallelen zwischen dem 125. Kapitel des Totenbuchs und Ijob 31, die auf einen hintergründigen Einfluss der ägyptischen Konzeptionen vom Totengericht in Ijobs Unschuldsbeteuerung hindeuten.<sup>25</sup> Für eine stärkere Beachtung ägyptischer Vergleichsliteratur zum Ijobbuch plädiert schließlich auch Annette Schellenberg, die einen Vergleich zwischen diesem und den „Mahnworten (*admonitions*) des Ipu-Wer“ anstellt.<sup>26</sup> Beide, Ijob und Ipu-Wer, beklagen die chaotischen Zustände in der Welt und gehen dabei auch zur Anklage der Gottheit über, wobei beide sowohl in der 3. Person über als auch in der 2. Person zu Gott sprechen – und beide erhalten schließlich Antwort. Während allerdings – so Schellenberg – Ipu-Wer seinen Gott (Re) der Passivität und Indifferenz bezichtige, bitte Ijob vielmehr, von Gott in Ruhe gelassen zu werden (Ijob 10,20). Der wohl gewichtigste Unterschied zwischen den beiden Texten liege allerdings darin, dass die *Mahnworte* eher der Vergewisserung bezüglich bestehender Werte dienten, während im Ijobbuch die Infragestellung herkömmlicher Gottesvorstellungen im Vordergrund stehe – eine Eigenart, die dieses, wie Schellenberg abschließend festhält, sowohl von den mesopotamischen als auch von den ägyptischen Vergleichstexten unterscheide.

---

<sup>22</sup> FUCHS 1993; zur Chaoskampfmotivik in den Gottesreden vgl. auch ORTLUND 2013; DOAK 2014.

<sup>23</sup> BLUMENTHAL 1990.

<sup>24</sup> SCHNEIDER 1991.

<sup>25</sup> KUNZ 2001; KUNZ-LÜBCKE 2007; vgl. auch die Gegenüberstellung von Ijob 31 mit der „Klage des Bauern“ (ANET<sup>3</sup>, 407–410) durch HOFFMAN 2007, 25–27; zum Vergleich mit ägyptischen Textquellen vgl. zudem auch STRAUB 2003.

<sup>26</sup> SCHELLENBERG 2007.

Was die aramäische Literatur betrifft, weist Müller auf die Ähnlichkeit des Aḥīqarbuches zur Ijobrahmenerzählung hin, insofern „auch Aḥīqar als Vorbild eines unschuldig leidenden Weisen dargestellt“<sup>27</sup> werde, und weist beide Narrative der Gattung der weisheitlichen Lehrerzählungen zu.<sup>28</sup> Im Bereich der Aḥīqar-Sprüche bestehen allerdings, wie Michael Weigl in einer eingehenden Untersuchung zeigt, nur punktuelle Übereinstimmungen zum Ijobdialog, so etwa am Ende der 9. Kolumne (53–56), wo sich Ähnlichkeiten zu Ijob 13,18f. und 19,13–18 erkennen lassen.<sup>29</sup>

Ein forschungsgeschichtlich neues Vergleichsfeld eröffnet die Studie von Rachel Magdalene, die neubabylonische Rechtstexte aus dem 7.–5. Jahrhundert v. Chr. heranzieht, um davon ausgehend Parallelen zwischen dem aus den Rechtsurkunden erschlossenen Prozessverlauf und der Struktur des Ijobbuches aufzuweisen.<sup>30</sup> In Ijob 1,11 klagt demnach der Satan Ijob der Blasphemie an und setzt damit ein Rechtsverfahren in Gang, von dem Ijob und die Freunde freilich nichts wissen. Vielmehr bezichtigt Ijob seinerseits Gott des Rechtsmissbrauchs, der Verletzung von Rechtsprinzipien und der Missachtung der Schöpfungsordnung. Elihu trete als Nebenkläger gegen Ijob auf, der zugleich Gott gegen Ijobs Anklage verteidige. Die Gottesreden schließlich richten sich in Magdalenes Deutung sowohl gegen die Anklage des Satans als auch gegen die von Ijob vorgebrachten Anklagepunkte. Ein eigentliches Urteil werde nicht gesprochen, vielmehr falle dies den Leserinnen und Lesern zu, doch seien im Epilog Gott und Ijob miteinander versöhnt.

Hinsichtlich des Genres des Ijobbuches kommt auch der griechische Kulturraum in den Blick. Im Anschluss an frühere Ansätze – zuletzt etwa von Françoise Mies<sup>31</sup> – postuliert Bernhard Klinger Anleihen aus den attischen

---

<sup>27</sup> MÜLLER 1994.

<sup>28</sup> Der gleichen Gattung rechnet Müller unter anderem auch die Joseferzählung (Gen 37–50) sowie die Bücher Tobit und Judith zu, vgl. MÜLLER 1977, ebenso STRAUB 2004.

<sup>29</sup> WEIGL 2010, 752f. Insgesamt sind die Übereinstimmungen zwischen den Aḥīqar-Sprüchen und dem Ijobbuch Weigl zufolge „weit weniger umfangreich“ als jene zwischen Aḥīqar und Sprüchebuch, Kohelet und Jesus Sirach, „und insgesamt eher topischer Natur. [...] Von einer Achikar-Rezeption im Buch Ijob kann man trotz der vereinzelt Überschneidungen mit Sicherheit nicht sprechen.“ (WEIGL 2010, 752). Indes macht Urmas Nömmik immerhin einige Parallelen zwischen den Zofarreden und den Aḥīqar-Sprüchen geltend (Nömmik 2010, 237–249).

<sup>30</sup> MAGDALENE 2007. Juridische Interpretationen des Ijobbuches nehmen in der Forschungsgeschichte weiten Raum ein, vgl. die knappe Übersicht von MÜLLER 1995, 94–98; indes zieht Magdalene hierzu neues Vergleichsmaterial heran, um eine synchrone, rezeptionsorientierte Lektüre des Ijobbuches zu vorschlagen.

<sup>31</sup> MIES 2003; 2006, 209–263. Mies fasst den Begriff des Dramas in einem weiten Sinn als „action dans le temps d’une histoire“ (MIES 2006, 207); zudem hält sie für unwahrscheinlich, dass das Ijobbuch tatsächlich als Drama konzipiert wurde, postuliert aber, dass es als solches gelesen werden kann, und entwickelt damit den Ansatz von WESTERMANN 1977, 1–13 weiter; auch SOUTHWOOD 2021, 8–11 erkennt im Ijobbuch Züge eines antiken Dramas,

Dramen.<sup>32</sup> Prolog und Eingangsklage (Ijob 1–3) deutet Klinger davon ausgehend als Proömium, auf das sich die Durchführung (Ijob 4–28) anschließe, die im Weisheitslied (Ijob 28) als der Peripetie kumuliere. Der Exodos verlaufe über Ijobs Schlussrede, die eine fallende Handlung, und die Elihureden, die ein retardierendes Moment darstellten, bis sich schließlich in den Gottesreden und Ijobs Antworten (Ijob 38,1–42,6) die Lösung präsentiere.<sup>33</sup> Klinger thematisiert in seiner Studie eingehend die Frage der kulturhistorischen Plausibilität eines Einflusses aus der griechischen Sprachwelt bei der Entstehung des Ijobbuches, vermag allerdings den diesbezüglichen Einwand Wittes nicht ganz zu entkräften.<sup>34</sup> Indes macht auch Katherine Dell Ähnlichkeiten zwischen dem Ijobbuch und griechischen Tragödien – vor allem zu Aischylos’ *Gefesseltem Prometheus* –, aber auch zur philosophischen Strömung der Skepsis geltend, wobei sie allerdings konzediert, dass diese Ähnlichkeiten eher auf eine allgemeine denkerische Entwicklung innerhalb einer historischen Rahmensituation als auf eine (wie immer geartete) literarische Abhängigkeit zurückzuführen seien.<sup>35</sup>

Schließlich ist die Bedeutung der altorientalischen Bildkunst und -symbolik im Hinblick auf die traditionsgeschichtliche Einordnung und Deutung des Ijobbuches hervorzuheben. Die einflussreiche Studie von Otmar Keel zum ikonographischen Hintergrund der Gottesreden bleibt diesbezüglich grundlegend,<sup>36</sup> wenn auch seiner Verhältnisbestimmung zwischen Bild und Text in Bezug auf das von ihm hinsichtlich der ersten Gottesrede geltend gemachten Motivs des „Herrn der Tiere“ zurecht widersprochen wurde.<sup>37</sup>

### b) Redaktionsgeschichtliche Modelle

Bedeutender Einfluss auf die gegenwärtige Forschungslage zur Redaktionsgeschichte des Ijobbuches geht vom Schülerkreis des Marburger Alttestamentlers

---

wobei allerdings ihr zufolge hier „tragedy and comedy regularly collide, perhaps with similarities to Aristophanes and the Athenian theatre“ (a.a.O., 163).

<sup>32</sup> KLINGER 2007.

<sup>33</sup> Vgl. die veranschaulichende Skizze in KLINGER 2007, 125.

<sup>34</sup> Wie Witte anmerkt, bleibt „ungeklärt, auf welchen Wegen ein Hebräisch schreibender, jüdischer Autor in vorhellenistischer Zeit griechische Literatur kennen konnte“ (WITTE 2018b, 31).

<sup>35</sup> Vgl. DELL 2007.

<sup>36</sup> KEEL 1978. Hinsichtlich der ersten Gottesrede bringt Keel vor allem Rollsiegel und Skarabäen aus der südlichen Levante in Anschlag, im Hinblick auf die zweite Gottesrede dagegen vorwiegend ägyptische (ptolemäische) Bildkunst.

<sup>37</sup> Zur Kritik an Keels Deutung der ersten Gottesrede vgl. OEMING 1996; NEUMANN-GORSOLKE 2012.



Otto Kaiser aus.<sup>38</sup> Das am Weitesten ausgreifende Modell hat Markus Witte auf der Grundlage einer literar- und redaktionskritischen Analyse des dritten Redegangs (Ijob 21–27) erarbeitet.<sup>39</sup> Er postuliert drei redaktionelle Schichten (Niedrigkeits-, Majestäts- und Gerechtigkeitsredaktion) in der Ijobdichtung, die auf die Erweiterung des Buches um die Elihureden (in ihrem Grundbestand) gefolgt sind, wobei auch die Verknüpfung der Dichtung mit dem Grundbestand der (ursprünglich selbständigen) Rahmenerzählung möglicherweise auf die Majestäts- oder die Gerechtigkeitsredaktion zurückgehe.<sup>40</sup> Dieses von Jürgen van Oorschot<sup>41</sup> – ebenfalls ein Schüler Kaisers – im Wesentlichen übernommene Modell wird von Witte selbst in einer jüngst erschienen Publikation dahingehend modifiziert, dass er nun die Einfügung der Elihureden erst nach der Niedrigkeits- sowie einer ersten Buchredaktion (die für die Rahmung der Dichtung durch die zuvor eigenständige Ijobberzählung verantwortlich ist) verortet, während er Gerechtigkeits- und Majestätsredaktion zu einer Endredaktion des Buches zusammenführt.<sup>42</sup> Van Oorschot seinerseits veröffentlicht noch vor Wittes einflussreicher Arbeit eine literarkritische Studie zu den Gottesreden (Ijob 38,1–42,6), die eine einzige ursprüngliche JHWH-Rede rekonstruiert, auf die Ijobs Antwort folgt.<sup>43</sup> Wolf-Dieter Syring, ein dritter Schüler Kaisers, konzentriert sich auf die Frage nach der redaktionellen Verknüpfung von Rahmen und Dichtung;<sup>44</sup> er übernimmt im Wesentlichen Wittes (ursprüngliches) Redaktionsmodell, postuliert aber eine der Niedrigkeitsredaktion vorausgehende

---

<sup>38</sup> Kaiser selbst legt die Grundzüge seines redaktionskritischen Modells dar in KAISER 1994, 70–82; 2006, 114–119; vgl. zudem die schematische Auflistung der redaktionellen Schichtung in KAISER 2006, 125–127.

<sup>39</sup> WITTE 1994; vgl. in knapper Zusammenfassung WITTE 2021, 45–59.

<sup>40</sup> Die Niedrigkeitsredaktion, die Witte zunächst von der dritten Bildadrede (25,1–6) herleitet, umfasst Erweiterungen in den Elifasreden (4,12–21; 15,11–16) sowie wesentliche Teile der Antworten Ijobs auf die Gottesreden (40,3–5; 42,2.3aβ.5f.); auf die Majestätsredaktion gehen neben der Antwort Ijobs auf die dritte Bildadrede (26,1–14) Erweiterungen der Ijobreden (12,7–13,2; 27,5aβ.11f.; 28,1–14.20–28; 29,1) sowie der (ersten) Gottesrede (39,13–18) zurück; der Gerechtigkeitsredaktion rechnet Witte neben Teilen der Ijobreden im dritten Redegang (24,5–8.13–25; 27,7–10.13–23) auch sonstige Erweiterungen von Ijobreden (7,20a.21; 9,2–14; 12,4–6; 17,8–10; 19,28f.; 30,1b–8; 31,1–3.11f.15.18.23.28. 33f.38–40) sowie die Doppelung der Gottesreden und Ijobantworten (40,1–2.6–14 [40,15–41,26?]; 42,1.3a.4) zu; vgl. die Synopse in WITTE 1994, 190–192 und WITTE 2021, 57–59.

<sup>41</sup> In Absetzung zu Witte spricht VAN OORSCHOT 2007 nicht von einer Majestäts-, sondern von einer Gottesfurchtredaktion, die er zudem als erste Bearbeitungsschicht bestimmt und der er die Verbindung von Dichtung und Rahmenerzählung zuschreibt; auf sie folgt die Einfügung der Elihureden, während die Gerechtigkeits- und schließlich die Niedrigkeitsredaktion die Überarbeitungen abschließen.

<sup>42</sup> WITTE 2018a, 127–131.

<sup>43</sup> Der ursprüngliche Textbestand umfasst van Oorschot zufolge 38,1–18.21–27.29–39,12.19–27\*.28\*.29f.; 40,2.8–14 sowie als Ijobs Antwort 40,3–5; 42,2.3a\*.b.5f.; vgl. die Zusammenfassung der These in VAN OORSCHOT 1987, 256–259.

<sup>44</sup> SYRING 2004.

Überarbeitungsschicht, auf die neben der Zusammenfügung von erzählendem und poetischem Teil auch Erweiterungen in Ijobs Abschlussrede sowie in der Erzählung selbst zurückgingen.<sup>45</sup> Die (gleichfalls in Marburg als Dissertation angenommene) Studie von Urmas Nömmik dagegen fragt nach der ursprünglichen Gestalt der Reden der drei Freunde Ijobs und rezipiert dabei die Ergebnisse der vorgenannten Studien.<sup>46</sup> Zu erwähnen sind schließlich auch die Arbeiten von Michael Rohde, der sich auf die Charakterisierung Ijobs als Knecht JHWHs, und von Daniela Opel, die sich auf die Abschlussrede Ijobs (Ijob 29–31) konzentriert, sowie von Marcel Wanke, der das Thema der Gegenwart Gottes im Ijobbuch in den Blick nimmt.<sup>47</sup> Die drei Studien basieren vorwiegend auf den redaktionsgeschichtlichen Modellen Wittes (Opel) bzw. van Oorschots (Rohde, Wanke) und entwickeln diese weiter.<sup>48</sup>

Eher in den Hintergrund getreten sind derweil in der gegenwärtigen Ijobforschung die früheren redaktionskritischen Entwürfe von Victor Maag und Theresia Mende.<sup>49</sup> Maag zufolge hat die Ijobdichtung in nachexilischer Zeit drei Umgestaltungen („Rezensionen“) erfahren, die auf eine Abschwächung der theologischen Stoßrichtung der ursprünglichen Poesie bzw. deren Angleichung an die Theologie des Erzählrahmens zielten und die schließlich in der Endredaktion zum überlieferten Text vereint worden seien.<sup>50</sup> Mende dagegen untersucht zunächst die Elihureden, in denen sie eine Grundschrift und drei redaktionelle Überarbeitungen unterscheidet;<sup>51</sup> der Verfasser der ursprünglichen Be-

---

<sup>45</sup> Vgl. das tabellarische Summarium der redaktionsgeschichtlichen Rekonstruktion in SYRING 2004, 168.

<sup>46</sup> NÖMMIK 2010. Neben den Vorarbeiten Kaisers, Wittes, Syring und van Oorschots stützen sich Nömmiks literarkritischen Urteile unter anderem auf seine eigene kolometrische Textanalyse.

<sup>47</sup> ROHDE 2007; OPEL 2010; WANKE 2013.

<sup>48</sup> Ebenfalls teilweise auf Wittes Modell basiert die Studie von FELDMAR 2019, die einige der von WITTE 1994, 192 als Glossen identifizierten Passagen als eschatologische Fortschreibungen bestimmt.

<sup>49</sup> MAAG 1982; MENDE 1990.

<sup>50</sup> Eine erste Rezension ließ Ijob gemäß Maags These durch Einfügung von Ijob 26,5–14 und 28 auf die Position der Freunde einschwenken; die zweite Rezension dagegen ersetzte unter anderem die originale, eher gutmütige Gottesrede (Ijob 38f.) durch die zweite, barsche Antwort JHWHs (40,6–41,26) sowie Ijobs Widerruf (42,1–6); der dritte Rezensent schließlich war vor allem für die Einfügung der Elihureden verantwortlich; vgl. MAAG 1982, 194–218.

<sup>51</sup> Dem redaktionsgeschichtlichen Ansatz von Mende stehen drei jüngere Studien zu Ijob 32–37 gegenüber: WAHL 1993 kommt gegenüber Mende zum Schluss, dass es sich bei den Elihureden um eine einheitliche Komposition handle, die zum Ijobbuch ergänzt worden sei. Ebenfalls eine Grundschrift und drei Fortschreibungen (sowie einige weitere Zusätze) unterscheidet indes Tanja Pilger in ihrer redaktionsgeschichtlichen Studie zu den Elihureden (vgl. in der Übersicht PILGER 2010, 244–249); Stefan Lauber schließlich, dessen Untersuchung zu den Elihureden nur drei Jahre nach jener Pilgers erschien (LAUBER 2013b), hält Ijob 32–37 für eine ursprünglich selbständige, kommentarartige Komposition, die sich aus

standteile von Ijob 32–37 und die drei Bearbeiter haben ihr zufolge indes auch in anderen Teilen des Buches Erweiterungen vorgenommen.<sup>52</sup> Zu nennen sind indes auch die literar- und redaktionsgeschichtlichen Forschungsarbeiten von Jacques Vermeulen, der die Ergebnisse seiner Untersuchungen neuerlich in einer umfangreichen Studie zusammengefasst hat.<sup>53</sup> Demnach vollzog sich die Genese des Ijobbuches in fünf Etappen, an deren Anfang der (vorexilische) Grundbestand der Rahmenerzählung stand; in diesen habe ein perserzeitlicher Redaktor die Dichtung in ihrer Grundschrift eingefügt, die schließlich im 4. und 2. Jahrhundert v. Chr. in drei Redaktionen bis zur Endgestalt erweitert worden sei, wobei sich die ursprünglich positive Bewertung der Ijobfigur ins Negative verkehrt habe.<sup>54</sup>

Die Frage nach dem literaturgeschichtlichen Verhältnis zwischen Rahmen- erzählung und Dichtung ist integraler Bestandteil der bis dahin genannten literar- und redaktionsgeschichtlichen Thesen, stellt aber zugleich einen eigenständigen Schwerpunkt der Ijobforschung dar.<sup>55</sup> Entgegen der mehrheitlich vertretenen, klassischen Position, wonach die Dichtung den Prosarahmen im Wesentlichen voraussetzt, entwickelt Raik Heckl in seiner beachtenswerten Studie zur Buchwerdung des Ijobtextes die These, dass die Ijobberzählung als Rahmung zur bestehenden, bereits vorgängig um die Elihureden erweiterten Dichtung verfasst worden sei.<sup>56</sup> Die Rahmenerzählung bringe, so Heckl, Ijob in der Gestalt eines Präpatriarchen als „Repräsentanzgröße für das Volk Israel“<sup>57</sup> zur Darstellung, und sein Festhalten an der Gottesbeziehung stelle ein Gegen-

---

zwei redaktionell verbundenen Teilen (32,6–36,21\* und 36,24–37,13\*) zusammensetzt, wobei der erste Teil wiederum aus mehreren, in einem Schulbetrieb entstandenen Untereinheiten zusammengefügt worden sei.

<sup>52</sup> Auf den Verfasser der ursprünglichen Elihureden gehen nach Mende Erweiterungen in der Rahmenerzählung (2,1–10; 24,7–9.13–15 etc.) sowie in den Ijob- (in Ijob 3; 19; 21; 23) und den Gottesreden (38,11–14.22–27 etc.) sowie Ijobs Antworten (40,1f.; 42,3aßb–6) zurück; die drei Bearbeiter haben (außer im Bereich von Ijob 32–37) weitere Ergänzungen an den Ijob- und den Gottesreden vorgenommen; vgl. die Auflistung in MENDE 1990, 275f.

<sup>53</sup> VERMEYLEN 2015. Einen ersten Entwurf legte der 2014 verstorbene, belgische Alttestamentler dreißig Jahre vor seiner letzten Veröffentlichung vor (VERMEYLEN 1986).

<sup>54</sup> Die vorexilische Erzählung umfasste gemäß Vermeulen 1,1–3\*.13–21\*; 42,10–17; der Grundbestand der Dichtung bestand aus Ijob 3–31\*; 38,1–38; 40,3–5; in der ersten Redaktion kamen Ergänzungen in den Ijobreden sowie in Prolog und Epilog hinzu, in der zweiten Redaktion die Elihureden, in der dritten dann unter anderem die zweite Gottesrede und Ijobantwort (40,6–42,6), vgl. VERMEYLEN 2015, 183–367. Das Ijobbild wandelte sich dabei vom gegen Gott revoltierenden, sich aber am Ende Bekehrenden über den leidenden Frommen zum Verbündeten und Komplizen der Feinde des Volkes Israel, vgl. VERMEYLEN 2015, 369–372.

<sup>55</sup> Eine aktuelle und sehr kompakte Übersicht zu den wichtigsten Thesen und Forschungsarbeiten zu der Frage bietet BÜHRER 2022, 68f.

<sup>56</sup> HECKL 2010.

<sup>57</sup> A.a.O., 477.

modell zur deuteronomischen Toratreue sowie eine implizite Kritik am Deuteronomismus und dessen geschichtstheologischem Grundprinzip von Schuld und Strafe dar.<sup>58</sup> Walter Bühler dagegen verteidigt in seinem jüngst erschienenen Beitrag die herkömmliche These, wonach die (ursprünglich nur 22 Verse umfassende) Lehrerzählung (Ijob 1,1–5.13–22; 42,11–17) erst sekundär um die (erste Fassung der) Dichtung erweitert wurde, wobei der Prosateil zugleich um eine narrative Überleitung (2,11–13) ergänzt worden sei;<sup>59</sup> durch die in einem dritten Schritt erfolgte Einfügung der Himmelszenen (1,6–12; 2,1–7a) sowie der Verurteilung der Freunde (42,7–10) sei schließlich Ijob „noch näher an YHWH herangerückt“ worden.<sup>60</sup>

Ist damit das Panorama der gegenwärtig vertretenen redaktionsgeschichtlichen Modelle in groben Zügen abgeschritten, so seien abschließend auch einige rekonstruktive Modelle erwähnt, die von einer (irrtümlichen oder intendierten) Umstellung der Reihenfolge einzelner Textabschnitte ausgehen. Solche buchinternen Verschiebungen betreffen einerseits den (schwierigen) dritten Redegang (Ijob 21–27). Hier schlägt David Clines in seinem Kommentar vor, Ijobs Antwort auf Elifas (Ijob 22) nur 23,1–24,17.25 zuzurechnen, dafür Bildads Rede auf 25,1–26,14 auszudehnen, auf die Ijobs Antwort in 27,1–6.11f. und Zofars Rede in 27,7–10.13–17; 24,18–24; 27,18–23 folgten, während Ijob 28 die Elihureden beschließe, an die sich dann Ijobs Schlussrede (Ijob 29–31) anfüge.<sup>61</sup> Viele englischsprachige Kommentare nehmen ähnliche, meist etwas weniger umfangreiche Umstellungen vor;<sup>62</sup> unter den neueren deutschsprachigen Kommentaren ist dies bei Hans Strauß der Fall, der Ijob 25,1–6 – gefolgt von 26,5–14; 26,1–4; 27,1–23 – als Ijobrede identifiziert.<sup>63</sup> Eine neuere Einzelstudie zu der Frage hat Ken Brown verfasst, der allerdings zunächst auf die Vision Elifas’ in 4,12–21 eingeht.<sup>64</sup> Diese gehörte Brown zufolge ursprünglich der Eingangsrede Ijobs (Ijob 3) an, wurde aber – da sie durch die massive Infragestellung von Gottes Gerechtigkeit unter Berufung auf eine göttliche Eingebung ein zu negatives Bild von Ijob abgab, das nicht zu dessen positiver Wertung in der Rahmenerzählung passte – redaktionell in die erste Elifasrede eingefügt; zugleich wurden – so Brown –, um Ijobs Bezugnahme auf die Vision in seinen weiteren Reden (v.a. in 7,13–15 und 9,2) zu verschleiern, 26,2–4.5–

---

<sup>58</sup> Heckl stimmt damit zu einem gewissen Grad mit Konrad Schmid überein, der die Rahmenerzählung als „eine sekundäre Interpretation der Dichtung“ (SCHMID 2001, 19) ansieht.

<sup>59</sup> BÜHLER 2022, 69–77.

<sup>60</sup> A.a.O., 83.

<sup>61</sup> Vgl. CLINES 2006; zur Begründung der These vgl. insbesondere a.a.O., 626–630.

<sup>62</sup> So etwa ANDERSEN 1976; HABEL 1985; HARTLEY 1991; NEWSOM 1996 sowie auch RAVASI 1991; vgl. die Auflistungen der vorgeschlagenen Umstellungen in LO 2003, 167; BALENTINE 2006, 382; zu der Frage möglicher Textumstellungen im dritten Redezyklus vgl. auch unten Kap. 5.3.3.e.

<sup>63</sup> Vgl. STRAUß 2000, 101–128.

<sup>64</sup> BROWN 2015.

14 als Teile von Bildads ursprünglicher dritter Rede in die anschließende Ijobrede eingebunden.<sup>65</sup>

### 1.1.2 ... über die Bedeutung des Textes ...

Der Aufbau des Ijobbuches lässt Manfred Oeming zufolge Anzeichen einer „durchkomponierten Einheit“ erkennen, woraus er die Vermutung ableitet, „dass hier trotz aller Spannungen eine absichtsvolle Gesamt-Komposition unterschiedlicher Bauteile vorliegt“.<sup>66</sup> Auf dieser Grundperspektive auf das Buch als einer spannungsvollen literarischen Einheit beruht eine zweite Kategorie von Forschungsfragen, die nicht die Genese des Textes, sondern dessen Bedeutung in der vorliegenden Buchgestalt in den Vordergrund stellen. Neben einer ansehnlichen Zahl an Kommentaren, denen ein holistischer Zugang zugrunde liegt,<sup>67</sup> sind in neuerer Zeit einige monographische Studien publiziert worden, die das Buchganze als literarisches Gesamtwerk in den Blick nehmen. Vier dieser Forschungsarbeiten werden im Folgenden vorgestellt, um das hierbei sich eröffnende Spektrum an Fragestellungen und Interpretationsansätzen in der gegenwärtigen Forschung zu skizzieren.

Katherine Dell fragt in ihrer im Jahr 1991 veröffentlichten Studie nach der Klassifizierung des Ijobbuches hinsichtlich seiner literarischen Gesamtgestalt.<sup>68</sup> Ihre Analyse setzt an bei der klassischen Formkritik einzelner Abschnitte in den Ijobreden und greift dabei auf Georg Fohrers These zurück, dass „die Reden nach dem Grundsatz der Gattungsmischung“<sup>69</sup> komponiert seien, wobei oft ein „Unterschied zwischen der verwendeten Redeform und der ihr zgedachten Funktion“<sup>70</sup> festgestellt werden könne. Dell zufolge wird hinter diesem Unterschied zwischen Form und Funktion oft eine parodierende Intention greifbar – so etwa im Abschnitt Ijob 12,7–12, der der Form nach als hymnisches Lob des Schöpfers erscheine, aber eine versteckte Anklage Gottes

---

<sup>65</sup> Vgl. BROWN 2015, 214–225. Eine ursprüngliche Zugehörigkeit von Ijob 4,12–21 zur ersten Ijobrede (Ijob 3) vertritt bereits zuvor unter anderem TUR-SINAI 1957, 88–91; vgl. den forschungsgeschichtlichen Überblick in BROWN 2015, 39–51 sowie die Rezension zu Browns Studie (HÄNER 2018a). Für dieselbe redaktionelle Umstellung plädiert Edward Greenstein in seiner jüngst erschienen Übersetzung (GREENSTEIN 2019; vgl. ausführlicher in GREENSTEIN 2005).

<sup>66</sup> OEMING 2015, 61.

<sup>67</sup> So etwa die Kommentare von GORDIS 1978; HABEL 1985; JANZEN 1985; CLINES 1989–2011; GOOD 1990; HARTLEY 1991; WHYBRAY 1998; GRADL 2001; WILSON 2007; LONGMAN 2012; FOKKELMAN 2012; SEOW 2013 sowie weitgehend ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985 und RAVASI 1991.

<sup>68</sup> DELL 1991.

<sup>69</sup> FOHRER 1989, 50.

<sup>70</sup> FOHRER 1983, 77.

enthalte.<sup>71</sup> Dem Ijobbuch als Ganzem weist Dell eine skeptische Funktion zu, wobei sie die Skepsis einerseits auf der Ebene der Ijobfigur lokalisiert, der sowohl seine eigene frühere Gottesvorstellung hinterfrage als auch die dogmatische Position der Freunde hinsichtlich der Vergeltungslehre attackiere, und andererseits auch auf der Ebene des Autors geltend macht, der bewusst Fragen aufwerfe, auf die das Buch keine Antwort liefere, und zudem durch die Gegenüberstellung widersprechender Buchteile (Rahmen und Dialogteil) die Widersprüchlichkeit des von Ijob Durchlebten hervorhebe. Spätere redaktionelle Zusätze zur Grundgestalt des Buches seien indes – so Dell – darauf ausgerichtet, den Skeptizismus des ursprünglichen Textes abzuschwächen.<sup>72</sup>

Deziiert an der kanonischen Endgestalt des Ijobbuches orientiert sich die Studie von Klaudia Engljählinger, die nach der literarischen Funktion der verschiedenen, zueinander in Spannung stehenden Teilen des Buches fragt.<sup>73</sup> Den Schwerpunkt der Textanalyse legt sie dabei auf jene Redeteile in Ijob 3,1–42,6, bei denen der Sprecher den bzw. die Adressaten direkt anredet, wobei sie den Prozess herausarbeitet, der in den Wechselgesprächen zwischen Ijob und den Freunden bzw. JHWH und Ijob erkennbar wird. Nach Ijobs Eingangsklage (Ijob 3), der Engljählinger eine programmatische Funktion als Auftakt zur verbalen Auseinandersetzung zuerkennt, ist demnach auf Seiten der Freunde ein zunächst sensibler Einstieg in die Diskussion festzustellen, wobei aber Elifas bereits in seiner ersten Rede (Ijob 4–5) in einen belehrenden Ton einschwenke. Danach verhärtete sich der Tonfall der Freunde zunehmend, sodass deren Festhalten an der Vergeltungslehre schließlich zur „Preisgabe des Freundes“<sup>74</sup> führe. Ijob seinerseits signalisiere Bereitschaft, sich belehren zu lassen, zeige aber vor allem auch eine kritische Grundhaltung, wobei sein häufiger Gebrauch von Imperativen zugleich sein Ringen anzeige, das vor allem auch in seinen Anreden an Gott Ausdruck finde. So scheitere die Diskussion zwischen Ijob und den Freunden letztlich daran, dass Letzteren das Festhalten an den eigenen Erklärungsmustern für Ijobs Leiden gegenüber dem Eingehen auf den Gesprächspartner überwiege. Gar noch weiter von einem Verständnis für Ijob entfernt ist in der Deutung Engljählingers der sich von außen einmischende Elihu. Im Gegensatz dazu steht die Dynamik in Ijob 38,1–42,6, da es JHWH gelinge, Ijob aus einer verengten Perspektive auf sich zu lösen und zu einer neuen Erfahrung zu führen, so dass dieser am Ende seinen Streit mit Gott beilege. Was

---

<sup>71</sup> DELL 1991, 128. Dells Interpretation von Ijob 12,7–12 macht den Unterschied zu literar- und redaktionskritischen Zugängen deutlich, die oft weite Teile von Ijob 12 als sekundäre Abschnitte werten; vgl. etwa WITTE 1994, 151f., der Ijob 12,7–13,2 der Majestäts- (bzw. Buch-)redaktion zuordnet. Zu Ijob 12,7–12 als Parodie vgl. auch Kap. 5.3.3.c

<sup>72</sup> Als sekundäre Anteile im Ijobbuch bestimmt Dell namentlich die Himmelszenen (Ijob 1,6–12; 2,1–7), das Weisheitslied (Ijob 28), die Elihureden sowie weite Teile der zweiten Gottesrede, vgl. DELL 1991, 195–212.

<sup>73</sup> ENGLJÄHRINGER 2003.

<sup>74</sup> A.a.O., 68.

schließlich das Verhältnis zwischen Rahmenerzählung und Dialogteil betrifft, erkennt Engljähringer in den beiden scheinbar widersprüchlichen Ijobbildern zwei komplementäre Wege eingezeichnet, die beide in Ijobs Versöhnung mit Gott und seiner Lebenslage münden und sich daher gegenseitig beleuchten.

Der Schwerpunkt der Monografie von Abigail Pelham,<sup>75</sup> die ihren Zugang als „conversation“<sup>76</sup> mit dem Ijobbuch beschreibt, liegt auf der Darstellung des Verhältnisses zwischen Welt, Gott und Mensch im Buchganzen, wobei sie den Gottesreden besondere Aufmerksamkeit schenkt. Wegleitend ist dabei einerseits der Begriff der „Welt-wie-sie-sein-und-nicht-sein-sollte“<sup>77</sup> als dem sowohl für Ijob als auch für die Freunde bestimmenden, statischen und anthropozentrischen, durch klare Grenzziehungen geprägten Weltbild,<sup>78</sup> und andererseits die Kategorie des Raums. Dieser Vorstellung einer stabilen und weitgehend durchschaubaren Ordnung des Kosmos steht Pelham zufolge das Weltbild der Gottesreden kontrastiv gegenüber, da in diesen der Wandel höher gewertet werde als die Stabilität und die Vorstellung von einer Abgrenzung zwischen einem geordneten „Innen“ und einem chaotischen „Außen“ eine Absage erhalte, da Gottes Fürsorge und Segen der ganzen Welt zuteilwerde. Die damit den Geschöpfen zukommende Freiheit werde von JHWH in der zweiten Rede auch Ijob zugesagt. Die Epilogerzählung deutet Pelham davon ausgehend der Sache nach als Teil der Antwort Ijobs auf die Gottesreden, der aufgrund der ihm zugesprochenen Freiheit das ihm von Gott beschriebene Weltbild ablehne und sich stattdessen – freilich als Gewandelter – wieder in seine Welt-wie-sie-sein-sollte zurückziehe.

Noch stärker als Pelham stellt Marlen Bunzel die Kategorie des Raumes als Verständnisschlüssel für das Ijobbuch in den Vordergrund, wobei sie den Raumbegriff in einem übertragenen Sinn für die räumlich gedachte Gottesbeziehung Ijobs – als Beziehungsraum – verwendet.<sup>79</sup> In einer den Ijobreden entlangehenden Analyse gelingt es ihr zu zeigen, dass die Art und Weise, wie Ijob sein Gottesverhältnis klagend und anklagend zum Ausdruck bringt, sich an nicht wenigen Stellen an einer Semantik des Raumes orientiert. Die Gottesreden, die Ijob aus seiner Selbstzentriertheit herausholen und ihm seine Stellung im Ganzen des geschaffenen Kosmos erkennbar werden lassen, schließen Bunzel zufolge den Beziehungsraum Ijob-JHWH und laufen auf Ijobs Gottes-

---

<sup>75</sup> PELHAM 2012a.

<sup>76</sup> „As readers, we enter into the Book of Job. [...] We converse with the text, and, out of this conversation, comes a new text which, in turn, presents itself as a new space for thinking in.“ (A.a.O., 17).

<sup>77</sup> „The-World-as-It-Ought-and-Ought-Not-to-Be“, so bereits der Untertitel von Pelhams Interpretation des Ijobbuches.

<sup>78</sup> „[T]he world-as-it-ought-to-be [...] is a world organized around a central, influential figure, in which stability and stasis reign, and in which borders and boundaries perform the necessary work of separating what-ought-to-be from what ought-not-to-be.“ (A.a.O., 241).

<sup>79</sup> BUNZEL 2018.

schau (42,6) als dem Höhepunkt des Buches zu. Im Epilog findet sich Ijob schließlich im göttlichen Segensraum wieder, der ihn – im Unterschied zum Prolog – aber nicht mehr umzäunt, sondern frei lässt.

### 1.1.3 ... zur Wirkung des Textes

Mit Blick auf die Vielzahl unterschiedlicher Interpretationen des Ijobbuches in Vergangenheit und Gegenwart, die sich oft gegenseitig ausschließen und zugleich exklusive Gültigkeit beanspruchen, äußert David Clines die Frage, ob das Buch möglicherweise darauf angelegt sei, eine Vielfalt divergenter Auslegungen hervorzubringen.<sup>80</sup> Eine dritte Kategorie von Forschungsfragen kommt hierbei in den Blick, die gekennzeichnet ist durch die Fokussierung auf die vom Prozess der Textlektüre ausgehenden Wirkung und mithin auf die Analyse der im Ijobbuch vorfindlichen Textstrategie. Clines selbst wendet sich dieser Fragestellung in einer Reihe von Artikeln zu, die einen Zeitraum von mehreren Jahrzehnten überblicken.<sup>81</sup> In Bezug auf den Prolog erkennt er in der scheinbar glatten Erzählung, die indes von Spannungen und Mehrdeutigkeiten durchsetzt sei, eine „falsche Naivität“, die zu einer vertieften, teilnehmenden Lektüre anrege.<sup>82</sup> Mit Blick auf den Epilog dagegen, der scheinbar die im Dialogteil hinterfragte Vergeltungslehre wieder in Geltung setze, hebt er den dekonstruktiven Charakter des Buches als Ganzes hervor, da es die im Text selbst als dominant erscheinenden Standpunkte – namentlich die Kritik am Vergeltungsprinzip – letztlich wieder untergrabe und damit den Lesern den festen Boden entziehe.<sup>83</sup> Dennoch erscheine das Buch nicht in einer defektiven Weise als inkohärent, da der dekonstruktive Effekt als tiefgründige Textstrategie erkennbar werde. Zugleich verleitet nämlich Clines zufolge die kraftvolle Rhetorik des poetischen Teils die Leserinnen dazu, sich – zumindest vorübergehend – von im Grunde unhaltbaren Ansichten überzeugen zu lassen.<sup>84</sup> Besonders in Hinsicht auf die Gottesreden erkennt er daher im Ijobbuch einen „Triumph des Lyrischen über das Didaktische“<sup>85</sup> (bzw. eine „perfekte Vermählung von beidem“<sup>86</sup>): Anstatt die geltende Vergeltungslehre infrage zu stellen, um dieser

---

<sup>80</sup> „[M]ight it be that there is something about the book that lends itself to many divergent interpretations?“ (CLINES 1990, 106).

<sup>81</sup> CLINES 1986; 1990; 1994; 2003a; 2003b.

<sup>82</sup> „Its [= des Prologs, T.H.] very naivety, the excess of its naivety, is what invites more thoughtful readings, and entices the reader into a participatory scrutiny of its hidden depths.“ (CLINES 1986, 135).

<sup>83</sup> Wie CLINES 1990, 116 festhält, zeige sich die Dekonstruktion im Ijobbuch darin, dass „there is no firm ground in it for the reader to take a stand on“, denn „each of the philosophies it actually does assert is undermined by the other.“

<sup>84</sup> „What the book of Job does to you if you read it, in short, is to inveigle you into a willing (or unconscious) suspension of disbelief“ (CLINES 1994, 20).

<sup>85</sup> CLINES 2003b, 251 (engl.: „triumph of the lyrical over the didactic“).

<sup>86</sup> A.a.O., 252 (engl.: „the most perfect marriage of the two“).



eine neue Lehre gegenüberzustellen, seien die Gottesreden als Höhe- und Zielpunkt des Buches gänzlich frei von didaktischem Inhalt, abgesehen von dem lyrisch verdichteten Ausdruck der Freude über die Vielfalt und Vitalität des Geschaffenen.

In eine ähnliche Richtung wie die Interpretation Clines' weist jene von David Penchansky, der allerdings anstelle der Dekonstruktion die Dissonanz als Grundcharakteristik der Textstrategie des Ijobbuches bestimmt.<sup>87</sup> Ausgangspunkt bildet dabei die Feststellung, dass die durch die unterschiedlichen Entstehungsphasen bedingte historische Dissonanz von Rahmen und Dialogteil in der Buchlektüre zu einer strukturellen Dissonanz werde, die verschiedene Interpretationen erzeuge. Bereits die Prologerzählung sei allerdings in sich nicht spannungsfrei, sondern enthalte ironisch-subversive Untertöne. Der (textgeschichtlich spätere) Dialogteil sei daher darauf angelegt, an die Textoberfläche zu heben, was im Prolog bereits implizit anklänge. Insgesamt erkennt Penchansky in der Dissonanz und deren „destabilisierendem Effekt“<sup>88</sup> das eigentliche Wesensmerkmal des Buches, das sich einer kohärenten, vereindeutigenden Lektüre verwehre und Mehrdeutigkeiten bezüglich des Gottesbildes erzeuge.

Auch Carol Newsom macht in der Mehrdeutigkeit einen zentralen Wesenszug des Ijobbuches aus, den sie nun allerdings – unter Rückgriff auf Michail Bachtins texttheoretischen Ansatz – mittels der Begriffe der Polyphonie und Dialogizität sowie unter der Perspektive konkurrierender ethischer Vorstellungen zu fassen versucht.<sup>89</sup> Den Prolog versteht sie dabei indes als hinsichtlich der zugrundeliegenden Wertungen überdeutliche, monologische Erzählung. Polyphon gestalte sich indes das Gespräch zwischen Ijob und seinen Freunden, zu dem als weitere Stimmen das Weisheitslied in Ijob 28 sowie die – wie ein Kommentar eines Anteil nehmenden Lesers eingeschalteten – Elihureden hinzukommen. Da die Gottesreden und mehr noch die Antworten Ijobs – vor allem der Schlussvers in 42,6 – sowie der Übergang zum Epilog mit Gottes Rede an Elifas unlösbar mehrdeutig seien, wersetze sich – so Newsom – das Buch letztlich jeglichen Versuchen einer vereindeutigenden Interpretation und bestätige damit am Ende seinen mehrstimmigen und dialogischen Charakter.<sup>90</sup>

Schließlich ist auch auf die Studie von Melanie Köhlmoos hinzuweisen, die – auf der Grundlage der Texttheorie Umberto Ecos – die Leserlenkung bzw. Textstrategie im Ijobbuch in den Blick nimmt und dabei die Frage nach Gottes

---

<sup>87</sup> PENCHANSKY 1990.

<sup>88</sup> A.a.O., 83 (engl.: „destabilizing effect“).

<sup>89</sup> NEWSOM 1993b; 2002; 2003b.

<sup>90</sup> „Perhaps puzzlement and not closure is the soul of the book.“ (NEWSOM 1993b, 136, Hervorhebung Newsom). Wie NEWSOM 2003b, 261f. zugesteht, spiegelt sich in ihrer Auslegung des Ijobbuches die Sensibilität der postmodernen Gegenwartskultur.

Gegenwart ins Zentrum rückt.<sup>91</sup> Den beiden Himmelsszenen (Ijob 1,6–12; 2,1–7) weist sie hierbei eine entscheidende Bedeutung zu, da sie einerseits ein Mehrwissen der Leserschaft generieren, das in die ganze weitere Lektüre einwirke, und andererseits Gott als Hauptfigur des Geschehens präsentieren, auch wenn dieser in der Handlung über weite Strecken abwesend bleibe. Unter dieser Perspektive sieht Köhlmoos das Buch auf eine Lösung zustreben, die sich durch die personale Begegnung Gottes mit Ijob und in der Präsentation der Welt in ihrer Gesamtheit als Gottes Schöpfung eröffne.

#### 1.1.4 Zwischenbilanz

Die in Kap. 1.1.1 angesprochenen Fragestellungen, die einerseits die religions- und traditions geschichtliche sowie komparative Einordnung des Ijobbuches und andererseits dessen literar- und redaktionskritische Schichtung betreffen, bleiben als Forschungsthemen unverzichtbar, da sie den Text im Horizont seiner (gestuften) Genese und auf dem Hintergrund der historischen Kontexte, aus denen er hervorgegangen ist, zu erschließen versuchen. Metaphorisch gesprochen geht es hierbei um die Unterscheidung und Herkunftsbestimmung der textgenetischen Schichten als einzelner Stimmen im Buch.

Allerdings kann ausgehend von dieser Kategorie von Forschungsfragen der Gehalt des Ijobbuches nicht gänzlich ausgeschöpft werden, da, wie der Blick auf die in Kap. 1.1.2 besprochenen Fragestellungen zeigt, der Fokus auf den Zusammenklang der Stimmen zu einem polyphonen Ganzen weitere Aspekte und Sinngehalte des Textes freilegt. Es geht dabei um die Erhebung von Interpretationsmöglichkeiten des Buches als literarischem Gesamtwerk, als das es rezeptionsgeschichtlich wirksam wurde. Indes tendiert die von dieser zweiten Kategorie von Forschungsfragen angetriebene Textanalyse mitunter zur Ver-eindeutigung unter Reduktion der Vielschichtigkeit des Buches.

Es zeigt sich von daher die Bedeutsamkeit der in Kap. 1.1.3 behandelten Kategorie von Fragestellungen, die sich – um im Bild zu bleiben – der Dynamik und Rhythmik der Polyphonie zuwenden und mithin unter der Perspektive der Ereignishaftigkeit der Lektüre die vom Text ausgehende Wirkung sowie die Mittel, die diese Wirkung erzeugen, in den Blick nehmen. Zwei dieser Mittel scheinen – ausgehend von den Studien von Dell, Clines, Penchansky und Newsom – im Ijobbuch von vorrangiger Bedeutung zu sein: die Ironie als Modus der Infragestellung von einer (oder mehreren) Stimme(n) durch eine andere sowie die Ambiguität als Mittel der relativierenden und oszillierenden Nebeneinanderstellung divergenter oder kontrastierender Stimmen im Text.

---

<sup>91</sup> KÖHLMOOS 1999.

## 1.2 Ironie und Ambiguität als Themen der Ijobforschung

Im Folgenden werden einige Studien und Aufsätze vorgestellt, die in Bezug auf Ironie und Ambiguität im Ijobbuch von forschungsgeschichtlicher Relevanz sind. Eine eingehendere Diskussion erfolgt in der Analyse der einzelnen Buchteile (vgl. Kap. 4–7).

### 1.2.1 Ironie

#### a) Gesamtinterpretationen

In einer im Zeitraum von 1924 bis 1934 publizierten Reihe von Aufsätzen, die in mancher Hinsicht ihrer Zeit voraus zu sein scheinen, macht Kemper Fullerton eine Doppelbödigkeit in zentralen Teilen des Buches geltend.<sup>92</sup> Bereits im Prolog lasse die zwischen JHWH und dem Satan geschlossene Wette unterschiedlich Gott als willkürlichen Weltenlenker erscheinen, woraus zugleich die Aussage ableitbar werde, dass das menschliche Leiden unerklärlich bleibe.<sup>93</sup> Sodann ironisiere der bei oberflächlicher Betrachtung tröstende und mitfühlende Ton gegenüber Ijob am Ende der ersten Elifasrede (5,17f.) unterschiedlich den Sprecher, da Ijob bereits zu Beginn der Rede (4,8) eine zwar verdeckte, in der Perspektive von Ijob selbst aber rüde Zurechtweisung erfahre.<sup>94</sup> Umgekehrt schein Ijob in seiner ersten Antwort an Bildad (Ijob 9f.) den Freunden zuzustimmen, da er an Elifas' erste Rede anknüpfe (9,2.10); indem er aber Gottes Machtwirken als zerstörerischer anstatt als wohlütig schildere (9,5–10), zeige sich untergründig eine beißende Ironie.<sup>95</sup> Auch die erste Gottesrede erscheine vordergründig als Zurechtweisung Ijobs ob seiner zuvor geäußerten Kritik an Gottes Lenkung der Welt, hintergründig aber werde vermittelt, dass es keine letzte Antwort auf das Problem menschlichen Leidens gebe. Schließlich bringe auch Ijobs Antwort zwar scheinbar dessen Unterwerfung gegenüber JHWH zum Ausdruck, zugleich aber gebe der Autor hier zu verstehen, dass die im Buch aufgeworfenen Fragen offenbleiben müssen.<sup>96</sup>

Fullerton führt diese Doppelbödigkeit, für die er den Begriff des *double entendre* verwendet, auf eine gezielte Strategie des Autors (bzw. Redaktors) zurück, der einen doppelten Adressatenkreis anziele: Während der „fromme, orthodoxe Leser“<sup>97</sup> die Vergeltungslehre im Buch bestätigt sehe, erkenne der

---

<sup>92</sup> FULLERTON 1924; 1930; 1933; 1934. Zur forschungsgeschichtlichen Bedeutung von Fullertons Thesen vgl. die zusammenfassende Darstellung durch DUNHAM 2016, 85–88.

<sup>93</sup> FULLERTON 1924, 131–133.

<sup>94</sup> FULLERTON 1930.

<sup>95</sup> FULLERTON 1934.

<sup>96</sup> FULLERTON 1924, 123–126.

<sup>97</sup> FULLERTON 1930, 329 (engl.: „pious, orthodox reader“).

„aufmerksame Leser“<sup>98</sup> deren ironische Infragestellung, die in die unterschwellig vermittelte Erkenntnis münde, dass keine letzte Antwort auf das an Ijobs Schicksal illustrierte Problem des menschlichen Leidens möglich sei. Dahinter vermutet Fullerton die Absicht, den anstößigen Dialogteil für eine orthodoxe Leserschaft akzeptabel zu machen, um hintergründig indes die Kritik an der rechtgläubigen Sichtweise durch deren versteckte Ironisierung beizubehalten.<sup>99</sup>

Neuen Schub erhält die Forschung zur Ironie im Ijobbuch im Verlaufe der Sechziger- und Siebzigerjahre.<sup>100</sup> In einer unveröffentlichten Dissertationsschrift zur Ironie im Ijobbuch aus dem Jahr 1961 weist William Power einerseits auf Elemente verbaler Ironie in den Reden Ijobs (z.B. in Ijob 7,17f.) und der Freunde (z.B. in 4,8–11) hin. Andererseits erkennt er dramatische Ironien in 3,23; 7,12; 8,20; 9,17 usw., durch die der Autor sowohl die Freunde als auch Ijob selbst zum Opfer seiner Ironie mache.<sup>101</sup> Sämtliche Figuren im Buch verwenden damit Power zufolge die Ironie in ihren Reden und werden zugleich durch den Autor ironisiert. Der Haupteffekt dieser Ironisierung sei die Distanziertheit („detachment“)<sup>102</sup> der Lesenden von den Erzählfiguren, was wiederum die Infragestellung der durch sie repräsentierten Instanzen religiöser Autorität (Prophetie, Tradition, Weisheit) bewirke.

Wenige Jahre später erscheint Edwin Goods Monografie zur Ironie im Alten Testament.<sup>103</sup> Innerhalb der Reden der Freunde erkennt Good ironische Untertöne in jenen Passagen, wo die Diskrepanz zwischen dem Selbstbild der Frevler und dem bösen Ende, das sie erwartet, zum Ausdruck komme (5,6f.; 15,25; 18,7f.; 20,11), aber auch in den metaphernreichen Anklagen Ijobs ob dessen arroganten Wissensanspruchs (11,7f.12; 15,7–11; 18,4; 22,2–4). Elihu dagegen leite seine Rede durch eine ironische Kritik an den drei Freunden ein (32,7.9–11.15f.), um danach auch seine Ermahnungen an Ijob zuweilen ironisch zu unterlegen (34,33; 35,2.6–8.13–16; 37,14–20). In mehrere Richtungen zielt Good zufolge die Ironie in den Ijobreden: So erkennt er Züge von Selbstironie in dessen flehentlichem Todeswunsch (3,11–15; 17,13–16), aber auch in dem überdeutlichen Gegensatz zwischen den Beschreibungen seines früheren

<sup>98</sup> A.a.O., 332 (engl.: „attentive reader“).

<sup>99</sup> FULLERTON 1924 zufolge endete das Ijobbuch in seiner ursprünglichen Fassung mit Ijobs Antwort in 40,3–5, während Prolog, zweite Gottesrede und Epilog ergänzt wurden, um das Buch vordergründig mit der Vergeltungslehre in Einklang zu bringen.

<sup>100</sup> Dazwischen fällt die Monografie von René Voeltzel zur Ironie im Alten und Neuen Testament (VOELTZEL 1955, dt. VOELTZEL 1961), der Ijobs Erwidern an die Freunde in Ijob 6,24–27; 12,2f. und 21,2f. sowie seine Äußerungen in 9,2f.23f.; 24,22–24; 26,2f. und 30,20 als ironisch bestimmt (VOELTZEL 1961, 101–103).

<sup>101</sup> POWER 1961.

<sup>102</sup> A.a.O., 164.

<sup>103</sup> GOOD 1981 (1965); vgl. die kurze Besprechung des Bandes in Kap. 2.2.2.b. Zur Ironie im Ijobbuch vgl. a.a.O., 196–240.

Glücks (Ijob 29) und seiner gegenwärtigen Not (Ijob 30); Ijobs scharfe Erwidrerungen an die Freunde in 6,25; 12,1–25 und 26,2–4 wertet Good dagegen eher als Sarkasmen; indes ironisiere Ijob in 13,5; 16,4f. und 17,7–10 den belehrenden Ton der Freunde. Gegen Gott sei schließlich Ijobs Ironie in 7,12.17f.20f. sowie in 9,22–24 gerichtet. Die Gottesreden erachtet Good als Ganzes als ironisch, insofern Ijob die direkte Begegnung mit Gott zwar eingefordert, aber nicht erwartet habe;<sup>104</sup> zudem wertet er die JHWH-Reden als ironisch hinsichtlich ihrer Wirkung, da sie Ijob zu neuen Einsichten führen; darüber hinaus ironisiere Ijob 38–41 die vorausgehende Diskussion zwischen Ijob und den Freunden, da die dort behauptete Verknüpfung von Leiden und Strafe als falsch entlarvt werde.

Ein paar Jahre nach Goods Monografie erscheinen in mitunter kurzem zeitlichem Abstand einige aufeinander reagierende Aufsätze, die Gesamtinterpretationen des Ijobbuches unter besonderer Berücksichtigung der Ironie vorschlagen:

- James Williams konstatiert ausgehend von dem Widerspruch zwischen Ijobs Antwort in 42,2–6, wo dieser seine vorangehenden Reden bereue, und der daran anschließenden Rede Gottes (42,7), der seinerseits Ijobs frühere Reden für richtig erkläre, dass derartige Widersprüchlichkeiten das Ijobbuch als Ganzes kennzeichnen. Aufgrund dieser Paradoxien spricht er dem Buch insgesamt einen ironischen Charakter zu, insofern es darauf angelegt sei, im historischen Kontext einer Krisen- und Umbruchzeit herkömmliche Sichtweisen zu hinterfragen und zugleich die Aufmerksamkeit der Rezipienten auf neue Ansichten zu lenken, die erst vage am Horizont auftauchten.<sup>105</sup>
- David Robertson spitzt die Interpretation des Ijobbuches als ironisches Werk darauf hin zu, dass in den Gottesreden der Sprecher selbst als lächerlich dargestellt werde.<sup>106</sup> Die JHWH-Reden bestätigten nämlich jenes negative Bild eines rücksichtslosen und rechthaberischen Gottes, das Ijob und teilweise auch die Freunde in der vorangehenden Diskussion gezeichnet hätten. Durch diese Ironisierung Gottes wolle der Verfasser die Adressaten des Buches von der Angst vor der allmächtigen und zugleich unberechenbaren Gottheit befreien.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> „The last thing he [= Ijob, T.H.] expects, if we may take seriously his refusal to address God in the latter part of the dialogue, is that God will in fact answer. The fact that God does answer may be the prime instance of divine irony.“ (GOOD 1981, 234).

<sup>105</sup> WILLIAMS 1971. In einem späteren Artikel weist Williams zudem auf die Bedeutsamkeit ironischer Anspielungen und des Ungesagten in den Gottesreden hin (WILLIAMS 1978).

<sup>106</sup> ROBERTSON 1973. Robertsons Interpretation des Buches läuft auf die Aussage zu: „God is the object of the poet’s ironic joke.“ (A.a.O., 468).

<sup>107</sup> In einer Replik widerspricht Edwin Good dieser Deutung, indem er den Gottesreden zwar sehr wohl ironische Elemente zuerkennt, eine Ironisierung Gottes aber bestreitet (GOOD 1973).

- In Reaktion auf Robertsons Interpretation schlägt William Whedbee vor, das Ijobbuch dem Genre der Komödie zuzuordnen.<sup>108</sup> Er begründet diese These unter Verweis auf die Widersprüche und Dissonanzen im Buch, von denen ein ironischer Effekt ausgehe, sowie mit Blick auf die Rahmenerzählung, die durch die abschließende Rückwendung zu ihrem Ausgangspunkt und dem heiteren, lebensbejahenden Abschluss dem Werk einen komödienhaften Charakter verleihe.<sup>109</sup>
- Yair Hoffman macht Ironien im Ijobbuch auf vier Ebenen geltend:<sup>110</sup>
  - 1) ironische Bemerkungen der Erzählfiguren gegenüber ihren Adressaten (Ijob: 6,25; 9,2; 12,2; Elifas: 4,3; Gott: ganze erste Rede und 40,6–14);
  - 2) an den Leser adressierte Ironien des Autors (Anspielungen auf durch die Himmelsszenen eingespieltes Mehrwissen in 8,3.20 etc. und auf die Gebetsprache der Psalmen in 14,15 etc.);
  - 3) Ironisierung des Lesers, der in seiner traditionellen Denkweise ertappt werde (5,4; 8,4);
  - 4) Selbstironie des Autors, der im Buchverlauf vorgebe, die Antworten auf die aufgeworfenen Fragen zu kennen, diese aber in Ijob 38–41 schuldig bleibe.<sup>111</sup>

Der Epilog schließlich ironisiere, so Hoffman, das ganze Buch, da er eine Lösung des anhand der Ijobfigur dargestellten Problems vortäusche, aber nicht liefere.
- Schließlich ist in der Reihe auch der drei Jahrzehnte nach Williams' und Robertsons Aufsätzen publizierte Beitrag von Dirk Geeraerts zu nennen, der an Robertson, Whedbee und Hoffman anknüpft und folglich ironische Elemente sowohl im Prolog sowie den Reden Ijobs und der Freunde als auch im Buchaufbau erkennt.<sup>112</sup> Besondere Bedeutung komme indes den Gottes-

---

<sup>108</sup> WHEDBEE 1977 (Nachdruck 1990).

<sup>109</sup> „The aura of ambiguity indeed remains to hover over the book of Job, but it is comedy – rich, full, celebrative of life despite its contradictions and riddles – that emerges as the final and dominant note in the Joban chorus of dissonant voices.“ (WHEDBEE 1977, 32). Robertsons Replik auf Whedbee fällt weitgehend zustimmend aus (ROBERTSON 1977). Widerspruch sowohl zu Robertson als auch zu Whedbee meldet dagegen Rick Moore an, der in Ijob 3 einen intendierten Gegensatz zu Ijob 1,21 geltend macht und davon ausgehend einer Lektüre, die Rahmenerzählung und Dialogteil in einen ironisierenden Bezug zueinander stellt, eine Absage erteilt (MOORE 1983). Indes wird Whedbees Deutung des Ijobbuches als Komödie von SOUTHWOOD 2021, 8–15 in ihrer Untersuchung zur Rolle von Ijobs Körper in seinen eigenen Reden zustimmend aufgegriffen.

<sup>110</sup> HOFFMAN 1981; 1983; 1996, 212–221.

<sup>111</sup> Hoffman unterstreicht in seiner Monografie zum Ijobbuch unter Bezugnahme auf das Ironieverständnis Soren Kierkegaards die skeptische Stoßrichtung der Ironie in den Gottesreden und mithin im Buchganzen; Ijob 38–41 enthalte „an ironic admission of failure to resolve the problem, and perhaps even more so: it is an ironic admission that the problem itself has no solution whatsoever.“ (HOFFMAN 1996, 220).

<sup>112</sup> GEERAERTS 2003.

reden zu, die einerseits Ijob in ironischer Weise die Voraussetzungen absprechen, die von ihm aufgeworfenen Fragen zu stellen, andererseits – auf der Grundlage des Vorwissens der Lesenden aus dem Prolog – Gottes Verlegenheit zum Vorschein bringen, da dieser die wahre Ursache für Ijobs Leid – die Auseinandersetzung mit Satan – verborgen halte. Als Ausdruck dieser Verlegenheit erachtet Geeraerts denn auch, dass Gott Ijob im Epilog Recht gibt und ihm doppelte Wiedergutmachung für das erlittene Leid zukommen lässt.

Einen wichtigen Beitrag zur Ironie im Ijobbuch leistet auch die bereits genannte Studie von Katherine Dell,<sup>113</sup> die auf parodierende Passagen in den Ijobreden hinweist, deren Kritik an den von den Freunden vertretenen Positionen zudem oft ein ironischer Unterton mitgegeben sei.<sup>114</sup> Eine ironische Intention macht Dell zudem – im Anschluss an Williams und vor allem an Hoffman – im spannungsvollen Konnex von Rahmenerzählung und Dialogteil aus, was vor allem am Buchende – in den Gottesreden und im Epilog – sichtbar werde.<sup>115</sup> Sie erkennt dahinter die skeptische Intention des Verfassers, der durch die im Bucharrangement angelegten Widersprüche zwischen Rahmen und Dialogteil der Möglichkeit, auf die Frage nach der Ursache unschuldigen Leidens eine Antwort zu geben, eine Absage erteile.<sup>116</sup>

Das Ijobbuch ist auch Thema in zwei Monografien zur Ironie in der (Hebräischen) Bibel.<sup>117</sup> Carolyn Sharp greift dabei die Interpretation von Edwin Good, Catherine Keller und Carol Newsom auf und hebt im Anschluss an Letztere zwei Aspekte der Ironisierung der Ijobfigur hervor:<sup>118</sup> Indem Gott in seinen Antworten an Ijob diesem die Voraussetzungen abspreche, Gott überhaupt Fragen zu stellen und ihn zur Rechenschaft ziehen zu können, werde dessen subjektiver Standpunkt, auf den er sich in seinen Reden berufen habe, ironisiert; zudem werde Ijobs Verlangen nach einem Dialog mit Gott durch dessen Monolog, der Ijob zum Schweigen bringe, ebenso wie seine Forderung nach Rechtsprechung durch die ihm im Epilog zuteilwerdende Kompensation ironisch untergraben. Als ironisch wertet Sharp zudem den im Buch angelegten Widerspruch, dass Ijob zwar in Bezug auf seine Erfahrung und in der Art und Weise, wie er ihr Ausdruck gebe, im Recht sei, in der Forderung nach

---

<sup>113</sup> DELL 1991; vgl. oben (Kap. 1.1.2).

<sup>114</sup> A.a.O., 183. Dells These, dass einige Passagen im Ijobbuch eine Parodie von Lob- und Klagepsalmen darstellen, wird von JiSeong Kwon einem jüngst publizierten Aufsatz infrage gestellt (vgl. KWON 2023).

<sup>115</sup> DELL 1991, 184–212.

<sup>116</sup> „Irony is the key to its [= des Ijobbuches, T.H.] complicated contradictions and opposing themes. The arrangement was made with sceptical intent“. (A.a.O., 209).

<sup>117</sup> SHARP 2009; GABURRO 2013; vgl. die Besprechung der beiden Werke in Kap. 2.2.2.b.

<sup>118</sup> SHARP 2009, 190–196; Sharp nimmt Bezug auf GOOD 1981, NEWSOM 2003b und KELLER 2003, 124–140.

Erklärung für sein Ergehen angesichts der in den Gottesreden aufgewiesenen Unergründlichkeit von Gottes Handeln aber zugleich falsch liege.

Sergio Gaburro<sup>119</sup> erkennt Elemente rhetorischer Ironie in den Ijobreden (9,5–10; 12,2), dramatischer Ironie in der Zurechtweisung von Ijobs Freunden (42,7–9) sowie narrativer Ironie in dem weiten Raum, der den leeren Argumenten der Freunde gegeben werde; in der zweiten Gottesrede dagegen werde in der Jagd auf Behemot und Leviatan eine Satire auf ägyptische Herrscherideologie greifbar; insgesamt seien die Gottesreden „durchsetzt mit Ironien, die darauf ausgerichtet sind, das menschliche Verlangen und die Arroganz zu destabilisieren, Gott zu *be-greifen*, d.h. zu kontrollieren.“<sup>120</sup> Allerdings erachtet Gaburro – gegen Dell – nicht eine skeptische Haltung als Grundlage eines solchen Hinterfragens menschlichen Erkenntnisvermögens, sondern erkennt darin vielmehr das Anliegen der sokratischen Ironie, im Sinne einer *docta ignorantia* falsche Bilder von Gott infrage zu stellen, um zu einer neuen Sprache für das Mysterium Gottes zu finden. In dieser Weise werde denn auch der Satan in die Erzählung eingeführt, um mit der Satanfigur verbundene Vorstellungen infrage zu stellen, und das Gerichtsmodell zugrunde gelegt, um dessen Unzulänglichkeit aufzuweisen, und so letztlich den Vergeltungsglauben auf die Gottesbeziehung hin zu überschreiten sowie den Menschen, der Gottes Stelle einnehmen wolle, auf sein Maß zurückzuverweisen.<sup>121</sup>

In eine ähnliche Richtung weist die Interpretation von Brennan Breed, der, unter Rückgriff auf Søren Kierkegaards Verständnis der sokratischen Ironie, das Ijobbuch als maieutischen Text beschreibt, der darauf ziele, herkömmliche Sichtweisen infrage zu stellen.<sup>122</sup> Er verweist dazu auf Mehrdeutigkeiten und Widersprüche, die er – im Anschluss an Alan Cooper und David Clines<sup>123</sup> – bereits im Prolog angelegt sieht.

Zu den jüngsten ironischen Gesamtinterpretationen des Ijobbuches zählen die Aufsätze von Virginia Ingram(-Miller) und Stefan Lauber.<sup>124</sup> Ingram erkennt in den fantastischen Elementen und Überzeichnungen in der Rahmen-erzählung Merkmale einer Satire, die darauf ziele, ein verengtes, an den Vergeltungsglauben gekoppeltes Gottesbild infrage zu stellen.<sup>125</sup> Ähnlich wie etwa

<sup>119</sup> GABURRO 2013, 99–104.

<sup>120</sup> GABURRO 2013, 100. (Übersetzung T.H.; it.: „I monologhi del libro di Giobbe sono carichi di ironia, continuamente finalizzati a destabilizzare il desiderio e l’arroganza umana di *com-prendere* Dio, nel senso die controllarlo.“ – Hervorhebung Gaburro).

<sup>121</sup> A.a.O., 2–104.

<sup>122</sup> BREED 2016. Zum Ironiebegriff bei Kierkegaard vgl. unten Kap. 2.2.1.b. Breed stützt sich bei seiner Auslegung nicht zuletzt auf BROWN 1999b.

<sup>123</sup> Vgl. CLINES 1986; COOPER 1990.

<sup>124</sup> INGRAM 2017; vgl. dies. 2023, 149–152; LAUBER 2017.

<sup>125</sup> Im Besonderen vermutet Ingram, „a movement away from the image of a god of narrow and inflexible retributive justice is the reform that is hoped for in the Book of Job“ (INGRAM 2017, 60).



James Williams schreibt sie damit dem Buch eine reformerische Intention zu. Laubers Untersuchung zur Ironie im Ijobbuch setzt dagegen beim Ironiebegriff der antiken Rhetorik an.<sup>126</sup> Folglich unterscheidet Lauber zwischen der Ironie als Wortfigur (*tropus*), und der ironischen Gedankenfigur (*figura*). Erstere macht er in den zuweilen spöttischen Entgegnungen Ijobs an die Adresse der Freunde (Ijob 6,22f.; 12,3; 13,4; 16,4f.; 19,22; 26,2–4), aber auch in seiner bitteren Anklage Gottes in 7,12f. aus; zudem weist er auf die ironischen Anspielungen auf Gen 1 in Ijob 3,3–9 sowie auf Ps 8 in Ijob 7,17f. hin. Ironische Züge in den Freundesreden macht er in deren Zitationen und Anspielungen auf Passagen in den Reden Ijobs geltend, die er in Ijob 11; 15; 20; 22 (vgl. etwa 15,20–23) erkennt, sowie in den rhetorischen Fragen in 15,7–10, die auf den Mythos vom Urmenschen anspielten. In geballter Form komme indes die Ironie als Wortfigur in den Gottesreden zum Tragen, da JHWH in den rhetorischen Fragen als in der Rolle des εἰπὼν auftrete, der Unkenntnis mime und dabei Ijob der Unwissenheit überführe; die ironischen Aufforderungen in 40,9–14 dagegen demonstrierten Ijobs Schwäche und Unterlegenheit. Formen der Ironie als Gedankenfigur kommen Lauber zufolge durch die Verbindung von Erzählrahmen und Dialogteil auf der Ebene des Endtextes zum Tragen. Das in den Himmelsszenen vermittelte Mehrwissen überführe aus Leserperspektive die Freunde – aber auch Ijob – der Unwissenheit und ließen dadurch deren Erklärungen für Ijobs Leiden ins Leere laufen. Dass eine solche Ironisierung gewollt sei, zeige sich durch lexematische Verbindungen etwa zwischen 1,10 und 3,23 oder zwischen 1,4f.13–19 und 8,3–7. Insofern allerdings die redaktionelle Verknüpfung von Rahmen und Dialogteil nicht auf solche ironischen Effekte ziele, stelle die Ironie nicht den entscheidenden hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis des Buches, sondern lediglich eine weitere Sinnebene dar.

Abschließend sei auf die Studie von Matthew Pawlak hingewiesen, deren Textgrundlage allerdings LXX (OG) abgibt und die sich vornehmlich auf sarkastische Passagen im Ijobbuch konzentriert.<sup>127</sup> Innerhalb der Freundesreden macht Pawlak einen sarkastischen Tonfall in Ijob 5,1 aus; bezüglich der Ijobreden weist er auf das Epitheton in 6,19 (οἱ διορώντες), die bissigen rhetorischen Fragen auf Aufforderungen in 12,2 und 13,8b (ὕμεις δὲ αὐτοὶ κριταὶ γένησθε) und die parodistischen Züge in 7,17–19 and 12,13–16 hin. Einen besonders deutlichen und ausgedehnten Sarkasmus macht er schließlich in den beiden Gottesreden (38,1–39,30; 40,6–41,26) aus, wobei sich seine Analyse auf die erste Rede konzentriert.

---

<sup>126</sup> Lauber stützt sich bezüglich des Ironiebegriffs vornehmlich auf LAUSBERG 2008, § 582–584.902–904; vgl. dazu Kap. 2.2.1.a.

<sup>127</sup> Pawlak 2023, 46–59.

## b) Studien zu Buchteilen

Die bisher genannten Studien beschreiben ironische Elemente im Ijobbuch, weisen – mit Ausnahme des Beitrags von Lauber – darüber hinaus indes diesen Ironien eine prägende Bedeutung hinsichtlich des Buches als Ganzem zu, das sie davon ausgehend etwa als Komödie, Parodie, Satire oder als skeptisches Werk beschreiben. Im Folgenden sind nun einige Publikationen vorzustellen, die sich auf einzelne Teile des Buches beschränken, um deren ironischen Gehalt zu evaluieren.

In Bezug auf den Prolog ist der Aufsatz von Atalya Brenner zu nennen, die Ijobs Charakterisierung im Prolog eher als eine Parodie der Frömmigkeit denn als deren exemplarische Versinnbildlichung deutet.<sup>128</sup> Sie weist dabei auf Wiederholungen und Stereotypen hin, die sie als ironische Übertreibungen beschreibt. In der Eingangserzählung werde damit unterschwellig die vordergründige Vorbildhaftigkeit der Ijobfigur infrage gestellt.<sup>129</sup> Donal O'Connor schlägt dagegen ein ironisches Verständnis der kurzen Rede von Ijobs Frau (Ijob 2,9) vor;<sup>130</sup> ihre Aufforderung, Gott zu „segnen“ (בָּרַךְ), deutet er auf dem Hintergrund von Ijobs Reaktion auf die ersten Schicksalsschläge in 1,21 als Warnung an ihren Mann, nicht nochmals Gott zu „segnen“, da er sonst sterben werde. Die Kritik an Ijobs Festhalten an seiner Unbescholtenheit (תָּמִיךָ 2,9a) weise damit voraus auf Ijobs übertriebene Betonung seiner Schuldlosigkeit im Dialogteil, die schließlich von JHWH selbst ironisch hinterfragt werde (40,8). Im Unterschied dazu hebt Raik Heckl vor allem die ironische Kritik am Deuteronomismus hervor, die nicht zuletzt durch die Anspielung auf Dtn 28,35 in Ijob 2,7b (שְׁחִיךְ רַע) angezeigt werde und die auf die Infragestellung des Kausalzusammenhangs von Israels Sünde und des Exils als Strafe ziele.<sup>131</sup> Darüber hinaus erkennt er eine ironische Ersetzung von Formen traditioneller Frömmigkeit (Klage, Bitte, Anklage Gottes) durch das monotheistische Bekenntnis in Ijob 1,21 und 2,10, wodurch der Prolog versuche, der Wahrnehmung der Ambiguität Gottes in nachexilischer Zeit und zugleich der Hoffnung auf das eschatologische Rettungshandeln Gottes zugunsten Israels Ausdruck zu geben. Geoff Aimers schließlich identifiziert in einer gewagten These die Würdigung Ijobs durch JHWH in 1,8 und 2,3 und mithin die beiden Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7a) als parataktische Elemente, die dem Prolog – und mit ihm dem ganzen Buch – einen ironischen Subtext unterlegen.<sup>132</sup> Das vermeintliche Lob Ijobs durch JHWH in 1,8 und 2,3 sei als nicht gekennzeichnetes Zitat („virtual

---

<sup>128</sup> BRENNER 1989.

<sup>129</sup> Brenners Interpretation wird namentlich von FOX 2011, 145–151 kritisch beleuchtet, der auch Bezug nimmt auf FULLERTON 1924; WILLIAMS 1971; ROBERTSON 1973; GOOD 1973; HOFFMAN 1981; 1983; CLINES 1986 und DELL 1991.

<sup>130</sup> O'CONNOR 1996.

<sup>131</sup> HECKL 2023.

<sup>132</sup> AIMERS 2019.

quotation“)<sup>133</sup> und folglich als (kolportiertes, unwahres) Gerücht zu werten, während die beiden Himmelszenen als „Lügengeschichte“ („Tall Tale“) bzw. als falscher Visionsbericht (wie die Vision Elifas' in 4,12–21)<sup>134</sup> anzusehen seien; Ijob erscheine folglich nicht als vorbildhafter Gerechter, sondern als Tor (ähnlich der Frau Torheit in Spr 9,13–18), der – ebenso wie die Freunde – fälschlich weisheitliche Kenntnis in Anspruch nehme, aber schließlich durch die Gottesreden seine Selbsttäuschung erkenne (vgl. Ijob 42,1–6).

Was die erste Elifasrede betrifft, postuliert David Cotter eine subtile Ironisierung des Sprechers durch den Autor, der durch die Wortwahl in der Visionsschilderung (Ijob 4,12–16) die Unglaubwürdigkeit des Weisen, der sich für einen Propheten halte, zu erkennen gebe.<sup>135</sup> Eine solche Ironisierung von Elifas macht auch Gianantonio Borgonovo geltend, der zudem auf Elemente rhetorischer (12,2.7–9; 21,3; 26,2f.) und dramatischer Ironie (23,3.8–9), aber auch auf parodierende Passagen (7,17–21; 26,5–14) im Dialogteil hinweist.<sup>136</sup> Insgesamt komme in der Ironie des Ijobbuches nicht ein Skeptizismus, sondern eine gelehrte Unwissenheit zum Ausdruck, die auf das Geheimnis Gottes verweise.<sup>137</sup>

Ebenfalls im Bereich des Dialogteils hebt Norman Habel eine spezifische Form der Ironie hervor, die er ausgehend von lexematischen Verbindungen zwischen dem Prolog und den Reden Ijobs und der Freunde geltend macht, etwa in Bezug auf die Verben שוך/סכך in 1,10 und 3,23 sowie נהם in 2,11; 6,10; 7,13 (etc.).<sup>138</sup> Die dadurch angezeigte dramatische Ironie bewirke eine Distanzierung zwischen dem allwissenden Leser und den Erzählfiguren.<sup>139</sup> Eine eingehendere Erörterung der dramatischen Ironie im Ijobbuch liefert Naf-tali Meshel,<sup>140</sup> indem er diese in Bezug setzt zu semantischen Doppeldeutigkeiten auf Wortebene („double-edged words“<sup>141</sup>). Solche doppeldeutigen Formulierungen bewirken Meshel zufolge, dass die eingeschränkte Perspektive

<sup>133</sup> Zum Begriff der „virtual quotations“ und deren Vorkommen im Ijobbuch vgl. Kap. 5.3.3.

<sup>134</sup> Zu den Mehrdeutigkeiten von Elifas' Visionsschilderung (Ijob 4,12–21), die deren Glaubwürdigkeit unterschwellig in Zweifel ziehen, vgl. unten Kap. 5.3.5.a.

<sup>135</sup> COTTER 1992, 176–186, der unter anderem auf TERRIEN 1963, 70 verweist. Die ironische Deutung Cotters wird etwa von BEUKEN 2007, 310–313 infrage gestellt.

<sup>136</sup> BORGONOVO 1995, 87–94.

<sup>137</sup> „L'ironia di Giobbe [...] sorge dal paradosso di vivere un'esperienza e percepire che, sopra di essa, vi è una realtà che la fa apparire inadeguata o addirittura errata.“ (A.a.O., 93).

<sup>138</sup> HABEL 1983.

<sup>139</sup> „The interplay between key terms of motifs used in both narrative and speeches points to the creation of dramatic irony as a conscious literary technique of the author rather than the accidental juxtaposition of story and poem.“ (HABEL 1983, 104); auf die lexematischen Verbindungen weist auch LAUBER 2017, 167f. hin.

<sup>140</sup> MESHEL 2015.

<sup>141</sup> A.a.O., 49 et pass. Wie FULLERTON 1930 verwendet Meshel alternativ auch den Begriff des double entendre, ohne aber auf Fullerton Bezug zu nehmen.

von einer oder mehreren Erzählfiguren und der privilegierte Blickpunkt des Lesers gleichzeitig wachgerufen werden. Er zieht dazu einerseits Beispiele aus der zweiten und dritten Elifasrede heran, etwa die rhetorischen Fragen an Ijob in 15,8–9, die aus Leserperspektive auf die Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7) anspielen, von denen aber Sprecher und Adressat der Rede nichts wissen. Andererseits weist Meshel auf die zweite Antwort Ijobs an JHWH (42,2–6) hin, wo er die Doppeldeutigkeit der Lexeme *מַזְמִינָה* und *בַּצֵּר* (V.2) sowie *נִהַם* und *סָאָס* (V.6) hervorhebt. Die vordergründige Einsicht und Reue Ijobs lasse sich hintergründig als Aufrechterhaltung der Vorwürfe lesen, da etwa *מַזְמִינָה* oft mit negativer Konnotation (im Sinne von „böse Absicht“) auftrete.<sup>142</sup> Gemäß Meshels Interpretation zeigt sich hier eine subversive Intention des Verfassers, der eine skeptische Grundhaltung oder auch die Erkenntnis der Widersprüchlichkeit religiöser Erfahrung zugrunde liegen könnte.<sup>143</sup>

Hinsichtlich der Elihureden ist der Beitrag von Norman Habel von 1984 hervorzuheben.<sup>144</sup> Im Anschluss an Whedbee, der Elihu in der Rolle eines clownesken *αλαζων* (Angeber) sieht,<sup>145</sup> beschreibt Habel Ijobs vierten Freund als „dreisten Narr“<sup>146</sup> bzw. *אִי־יָלֵד* (vgl. Spr 10,8.14; 12,15), der sich selbst für weise halte (vgl. Ijob 33,33) und gleichzeitig durch seine aufbrausenden Reden zu erkennen gebe, dass er sich selbst nicht beherrschen könne. Diese negative Wertung Elihus werde nicht allein aus der Prosaeinleitung des Erzählers (32,1–5), sondern auch durch die von arroganten Behauptungen durchsetzte Rhetorik der Reden selbst (33,5–7.31–33; 34,2–4.31–33; 36,2–4; 37,19f.) ersichtlich. Die Funktion der Elihureden im Buchaufbau sieht Habel davon ausgehend darin, die von Elihu vertretenen Ansichten zu desavouieren. Elihu trete als Verteidiger Gottes auf, vertrete aber dabei ein verdrehtes Gottesbild, wie sich nicht zuletzt durch die unmittelbar darauffolgenden Gottesreden bestätige, die damit Elihus Rolle als Narr unterstrichen.<sup>147</sup> Habels Deutung wird von Hendrik Viviers mit weiteren Argumenten unterfüttert. So macht Viviers unter anderem geltend, dass Elihus Argumentationsweise mehrfach als unglaubwürdig erscheine, etwa wenn er in 35,6–13 darlege, dass Gott Ijob nicht antworten werde, was aber die anschließenden Gottesreden unmittelbar widerlegten. Mit Habel erachtet Viviers daher die Elihureden als ironische Antiklimax in der Dramaturgie des Buches, da Ijob in seiner Schlussrede (Ijob 29–31) Gott anrufe, stattdessen aber Elihu auftrete, der sich als kleiner Gott aufspiele.<sup>148</sup> Auch Matthew Lynch unterstützt in seinem Beitrag zur Rhetorik der Elihureden

<sup>142</sup> Vgl. MESHEL 2015, 65–70.

<sup>143</sup> A. a. O., 73.

<sup>144</sup> HABEL 1984; vgl. HABEL 1985, 440–454.

<sup>145</sup> WHEDBEE 1977, 18–20.

<sup>146</sup> HABEL 1984, 89–91 (engl.: „brash fool“).

<sup>147</sup> VIVIERS 1995, 1997.

<sup>148</sup> Eine ironische Interpretation der Elihureden schlägt auch PELHAM 2010, 99–101 vor, derzufolge indes Elihu zugleich seine Vorredner – namentlich Ijob und Elifas – ironisiere.

Habels Interpretation, insofern er darlegt, dass die überzogene Selbstrechtfertigung des vierten Freundes seine eigene Argumentation untergrabe.<sup>149</sup> Gegen eine solche ironische Interpretation von Ijob 32–37 argumentiert allerdings Lauber, dass die narrative Einleitung zu den Reden in 32,2–5 aufgrund ihres sekundären Charakters als hermeneutischer Schlüssel zu den Reden nicht tauglich sei;<sup>150</sup> zudem zeige ein inner- und außerbiblischer Vergleich, dass die Redeeinleitung in 32,6–22 als Adaption der Gattung des Proömiums kein ungebührliches Selbstlob des Sprechers, sondern eine adäquate Selbstpräsentation darstelle.<sup>151</sup>

Die Gottesreden sind nach Roderick MacKenzie in einem bereits 1959 publizierten Artikel auf zweifache Weise ironisch zu verstehen:<sup>152</sup> Einerseits werde durch die rhetorischen Fragen Ijob der Unwissenheit überführt und damit sein Wissensanspruch ironisiert, andererseits nehme JHWH die von Ijob geäußerte Klage, Gott habe sich ihn zum Feind gemacht, ironisch auf, indem er sich selbst als Gegner inszeniere. Durch die Ironie erhalte Ijobs Zurechtweisung einen gutmütigen Ton und trage damit dazu bei, ihm die in den beiden Reden zum Ausdruck gebrachte Liebe Gottes auf rhetorischer Ebene zu vermitteln. Richard Sarrazin macht in den Gottesreden eine ironische Infragestellung der Dichotomie von Gut und Böse sowie von Ijobs Selbstbezogenheit aus, da der Mensch in Gottes Beschreibung der Schöpfung nicht vorkomme, sondern an dessen Stelle Behemot und Leviatan ins Zentrum gerückt würden.<sup>153</sup> Durch die den Gottesreden innewohnende Ironie werde deutlich, dass diese – wie das Buch als Ganzes – im Sinne der Texttheorie Michail Bachtins dialogisch zu verstehen seien. Auf dem Hintergrund des Vergleichs mit Elementen altorientalischer Chaoskampf-Mythen hebt auch Gisela Fuchs den ironischen Gehalt beider Gottesreden hervor.<sup>154</sup> So werde in der Aufforderung zum Kampf am Beginn der ersten Rede (Ijob 38,2f.) sowie in 38,16–21 unter Anspielung auf den Mythos vom Urmenschen Ijobs Anspruch bezüglich seiner Kenntnisse über die Welt ironisiert;<sup>155</sup> in der Strophe über das Meer (V.8–11) werde dagegen die Vorstellung vom Kampf Gottes gegen die Chaosmacht der Urmeers ironisch untergraben;<sup>156</sup> in der Einleitung zur zweiten Rede schließlich werde

---

<sup>149</sup> LYNCH 2006. „Though Elihu carefully frames his arguments through phonetic apologies and critiques, his words constantly escape him in such a way that they undermine the legitimacy of his voice, especially in light of Job’s painful experience and the divine voice that follows.“ (A.a.O., 363).

<sup>150</sup> LAUBER 2013b, 308–333; 2023, 134–136.

<sup>151</sup> Lauber zieht als Vergleich zu Ijob 32,6–22 neben 2Makk 2,19–32 und SirProl die Einleitung zu einer Trauerrede von Isokrates heran (vgl. LAUBER 2013a; 2023, 136–145).

<sup>152</sup> MACKENZIE 1959.

<sup>153</sup> SARRAZIN 1988.

<sup>154</sup> FUCHS 1993.

<sup>155</sup> A.a.O., 191–194.204–208.

<sup>156</sup> A.a.O., 194–200. Zu einem ähnlichen Schluss kommt JANZEN 1994, 466–468.

die Widersprüchlichkeit von Ijobs Anklage gegen Gott auf ironische Weise offengelegt.<sup>157</sup> Die hauptsächliche Funktion der Ironie in Ijob 38–41 erkennt Fuchs darin, den erschreckenden Ernst der mythischen Motive abzumildern und diese auf eine positive Aussagerichtung hin zu transformieren sowie die verhärteten Fronten zwischen Gott und Ijob aufzubrechen;<sup>158</sup> so hebt sie denn auch den „positive[n], helfende[n] Charakter der Ironie“<sup>159</sup> hervor.

Abschließend sei auf zwei Studien hingewiesen, die sich jeweils auf eine der beiden Gottesreden konzentrieren. In einer linguistischen Studie zur ersten Gottesrede nimmt Petra Ritter-Müller eine detaillierte Analyse des ironischen Gehalts von JHWHs rhetorischen Fragen an Ijob vor.<sup>160</sup> Sie streicht dabei die Bedeutung des Eingangsverses (Ijob 38,2) als Schlüssel zum Verständnis der ersten Rede heraus, da die unironische Feststellung bezüglich Ijobs Unwissenheit (בְּלִי־דַעַתָּה) grundlegend sei für die Ironie der nachfolgenden Fragen, die auf Ijobs Wissen rekurrierten – und damit seine mangelnde Erkenntnisfähigkeit offenlegten. Die damit weite Teile von Ijob 38f. bestimmende Ironie versteht Ritter-Müller als ein rhetorisches Mittel, das „die Hinwendung Gottes zu Ijob aufrechterhält und ihm eindringlich seine falsche Weltauffassung zeigt.“<sup>161</sup> Auf die zweite Gottesrede konzentriert sich dagegen der Beitrag von Michaela Geiger, der dem MT vergleichend den LXX-Text gegenüberstellt.<sup>162</sup> Sie weist auf Ironiesignale in der Redeeinleitung (40,6–14) hin, erkennt davon ausgehend aber auch ironische Elemente in 40,15–32. Die zweite Gottesrede bringe damit insgesamt eine konstruktiv-kritische Ironie zum Ausdruck, indem sie scheinbare Gewissheiten Ijobs hinterfrage, zugleich aber keine fertige Lösung anbiete, sondern Deutungsspielräume eröffne. Darüber hinaus macht Geiger eine dramatische Ironie in den Gottesreden geltend, da diese die Erwartungen von Leserseite auf eine letztgültige Antwort unterlaufen und auf dem Hintergrund des Prologs – genauer: der Himmelsszenen – als göttliches Ausweichmanöver erscheinen.

### c) Kommentare

Einige der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Ijobkommentare bieten eine vorausgehende Reflexion über Vorkommen und Funktion der Ironie in dem Buch. Den Anfang machen die im gleichen Jahr veröffentlichten Werke von Gerald Janzen und Norman Habel. Janzen nimmt in der Einleitung zu seinem Kommentar auf das Ironieverständnis Wayne Booths Bezug,<sup>163</sup> um die

---

<sup>157</sup> FUCHS 1993, 221–225.

<sup>158</sup> A.a.O., 288–290.

<sup>159</sup> A.a.O., 289.

<sup>160</sup> RITTER-MÜLLER 2000, 263–277.

<sup>161</sup> A.a.O., 277.

<sup>162</sup> GEIGER 2018.

<sup>163</sup> BOOTH 1974; zu Booths Ironieverständnis vgl. Kap. 2.2.1.c.

konstruktiv-kritische Funktion der Ironien im Ijobbuch und deren einladenden Charakter hervorzuheben.<sup>164</sup> Ihren Höhepunkt findet die Ironie Janzen zufolge in den Gottesreden, da hier die Form mittels der ironisch unterlegten, rhetorischen Fragen den Inhalt bestimme und dadurch Ijob herausgefordert werde, seine bisherigen Ansichten hinter sich zu lassen.<sup>165</sup> Habel seinerseits hebt die Bedeutung der Wiederholung von einzelnen Wörtern, Wortgruppen und Phrasen hervor, durch die im ganzen Buch Bezüge und Anspielungen zwischen benachbarten, aber auch zwischen weiter auseinanderliegenden Teilen geschaffen würden.<sup>166</sup> Im Anschluss an Good<sup>167</sup> erachtet er das Spiel mit Disparitäten und Inkongruenzen als grundlegendes Kennzeichen der Ironie,<sup>168</sup> die im Ijobbuch vor allem als verbale und als dramatische Ironie vorkomme. Erstere macht er dort aus, wo die Erzählfiguren – in die Rolle des εἰρων schlüpfend – Wörter, Bilder oder Ausdrücke ihrer Vorredner aufgreifen und ironisch umformen; letztere dagegen zeige sich im Arrangement des Plots mittels des Einwirkens des Mehrwissens der Lesenden aus dem Prolog, durch das sowohl die Freunde als auch Ijob ironisiert würden. Im Ganzen gebe Ijob das Paradebeispiel des εἰρων, Elihu dagegen das des ἀλαζων ab.

Beträchtliches Gewicht kommt der Ironie auch in den Kommentaren von Edwin Good und David Clines zu;<sup>169</sup> beide liefern allerdings keine vorausgehende Erörterung des Begriffs der Ironie oder deren Bedeutung für die Auslegung des Ijobbuches. Eine knappe Darlegung bietet dagegen Choon Seow im (bisher erschienen) ersten Band seines Kommentars.<sup>170</sup> Er differenziert zwischen antiphrastischer Ironie, die er etwa im Gegensatz zwischen „einzäunen“ (שָׂרַד) und „sich ausbreiten“ (פָּרַח) in Ijob 1,10 erkennt, Sarkasmen (6,15; 7,20; 12,2), parodierender Nachahmung bzw. Mimikry (etwa von Elifas [5,8] durch Ijob in 13,3) und karikierender Ironie in 3,21; 7,12; 13,25; 16,14 und 19,12. Als eigenes rhetorisches Stilmittel fasst Seow die Parodie; als Beispiele erwähnt er Ijobs Anspielung auf Ps 8 in Ijob 7,17f, die Umkehrung von Elifas’

<sup>164</sup> JANZEN 1985, 17f.; vgl. JANZEN 1987, 530.

<sup>165</sup> JANZEN 1985, 17f.225–259

<sup>166</sup> HABEL 1985, 48–53.

<sup>167</sup> GOOD 1981. Goods Ironiebegriff ist Gegenstand von Kap. 2.2.2.b.

<sup>168</sup> „Irony reflects the author’s consciousness of the disparity between pretense and reality, between the ideal and the actual, between the role of the alazōn, the fool or pretender, and the eirōn, the person of integrity who exposes the alazōn. Irony plays with incongruities, the gap between the knowledge of the audience and that of the performers, the incongruity between word and action, or the mismatch between what is fitting and what happens.“ (HABEL 1985, 51).

<sup>169</sup> GOOD 1990; CLINES 1989–2011; vgl. etwa Goods Hinweise auf die Ironie Ijobs in Ijob 14,17, Elifas’ in 15,11 und Zofars in 20,11 (GOOD 1990, 239.243.261) oder Clines’ Analyse zur Ironie Ijobs in 12,7–12 (CLINES 1989, 292–296).

<sup>170</sup> SEOW 2013, 82–84.

Hymnus (5,9–16) zu einem Anti-Hymnus durch Ijob in 9,5–10, sowie Ijobs Nachahmung der Klageform (unter Anspielung auf Ps 139) in 10,1–22.

### 1.2.2 Ambiguität

#### a) Gesamtinterpretationen

Im gerafften Überblick zu den Fragerichtungen in der Ijobforschung sind bereits einige Interpretationsansätze genannt worden, die von einer intendierten Mehrdeutigkeit des Buches ausgehen.<sup>171</sup> Dies ist namentlich bei den erwähnten Aufsätzen von David Clines der Fall, der die Ambiguitäten der Rahmenerzählung und ebenso des poetischen Teils unter dem Begriff der Dekonstruktion fasst und dabei vor allem darauf verweist, dass die unterschiedlichen Positionen, die in den einzelnen Buchteilen und durch die verschiedenen Erzählfiguren vertreten werden, einander gegenseitig infrage stellen.<sup>172</sup> David Penchansky dagegen, dessen Studie ebenfalls bereits vorgestellt wurde, verwendet den Begriff der Dissonanz, um das Nebeneinander von sich widersprechenden Gottesbildern und Charakterisierungen der Ijobfigur als Grundmerkmal des Buches zu betonen.<sup>173</sup> Daran anknüpfend stellt Michael Cheney das Bemühen neuzeitlicher Ijobforschung, einen widerspruchsfreien Text zu rekonstruieren, aus kulturhistorischer Sicht infrage.<sup>174</sup> Vielmehr werde bereits im Prolog durch die gezielte Verwendung mehrdeutiger Lexeme, namentlich des Verbs בָּרַךְ und des Adjektivs רָע, die einleitend präsentierte Tadellosigkeit Ijobs, aber auch Gottes Gerechtigkeit und das Vergeltungsprinzip infrage gestellt und damit eine Spannung aufgebaut, die sich im ganzen Buch fortsetze; das narrative Gerüst des Buches sei daher durch Mehrstimmigkeit, Mehrschichtigkeit und erzählerischen Minimalismus gekennzeichnet. Cheney identifiziert damit die inneren Widersprüche des Buches als dessen wesentliches Merkmal, das im Rahmen des Kommunikationsprozesses seiner Entstehungszeit (5.–3. Jh. v.Chr.) darauf angelegt sei, verfestigte Sichtweisen zu hinterfragen und zu neuen Fragen und Debatten anzuregen.<sup>175</sup>

---

<sup>171</sup> Vgl. oben Kap. 1.1.3.

<sup>172</sup> CLINES 1986; 1990; 1994; 2003a; 2003b.

<sup>173</sup> PENCHANSKY 1990.

<sup>174</sup> CHENEY 1994. „[I]s it really so clear that Job and ANE texts like it [...] have a primary constative function which excludes any hint of contradiction? [...] It appears to me that attempts to distill any single statement from such a work constitutes a failure to grasp the essential dynamic that it operates under.“ (CHENEY 1994, 16f.). Neben Penchanskys Studie nimmt Cheney auch auf die interpretativen Ansätze von POLZIN 1974, FORREST 1988 und ZUCKERMAN 1991 Bezug.

<sup>175</sup> „The purpose of this (= die spannungsvolle Juxtaposition von Rahmen und Dialogteil, T.H.) appears to be the creation of multiple meanings, not as an end in itself, but in order to open closed questions, to provoke further questioning and debate.“ (CHENEY 1994, 285). Im



Ähnlich wie Cheney verbindet Yair Hoffmans Studie zu Sprache und Struktur des Ijobbuches einen textkomparativen Ansatz mit einem rezeptionsästhetischen Zugang.<sup>176</sup> Die paradoxale Bezeichnung „blemished perfection“<sup>177</sup>, mit der er seine Monografie betitelt, soll die Übereinstimmung von Form und Inhalt des Buches zum Ausdruck bringen: Wie die schwierige Sprache und die eigenartige Buchstruktur, die von konventionellen Schemata abweiche, das Buch als unfertig oder mangelhaft erscheinen lasse, so seien auch in inhaltlicher Hinsicht widersprüchliche Aussagen – wie etwa in Ijob 42,1–6 und V.7–9 – nebeneinandergestellt, um Mehrdeutigkeiten zu erzeugen. Es seien folglich die inhärenten Spannungen und Mehrdeutigkeiten, die dem Text prägende Gestalt verleihen. Auch die späteren Zusätze, als welche Hoffman Ijob 25–27; 28; 32–37 und 40,6–14 identifiziert, hätten diese Grundcharakteristik des Buches nicht entstellt, sondern im Gegenteil noch verstärkt.

Carol Newsom, deren Interpretationsansatz – wie bereits erwähnt – literaturtheoretisch fundiert ist, bringt die Mehrdeutigkeit des Ijobbuches mittels der Begriffe der Polyphonie sowie der „elusiveness“<sup>178</sup> zum Ausdruck.<sup>179</sup> Besonders das spannungsvolle Nebeneinander von Gottesreden und Epilog als zwei miteinander unvereinbaren Buchschlüssen stelle die Unabgeschlossenheit des Buches als literarisches Werk sicher und lade damit die Lesenden ein, sich dessen Dialogizität anzueignen.<sup>180</sup>

### b) Studien zu Buchteilen

Im Anschluss an David Clines<sup>181</sup> hebt Alan Cooper in einem Aufsatz die Ambiguität des Ijobprologs hervor.<sup>182</sup> So lasse die syntagmatische Verbindung von Ijob 1,1 und V.2f. offen, ob es – im Sinne des Vergeltungsprinzips – einen kausalen Zusammenhang zwischen Ijobs Frömmigkeit und seinem Wohlergehen gebe; erst die Frage des Satans suggeriere einen solchen Nexus, während dagegen dieser von Gott in beiden Himmelsszenen weder bestätigt noch negiert

---

Anschluss an REED 1990 verwendet Cheney für die in der Buchstruktur angelegte Mehrdeutigkeit den Begriff „aesthetics of irresolution“ (CHENEY 1994, 285).

<sup>176</sup> HOFFMAN 1996, vgl. oben Kap. 1.1.1.a. Trotz methodischer und thematischer Übereinstimmungen nimmt Hoffman allerdings nicht auf die zwei Jahre früher publizierte Monografie Cheneys Bezug.

<sup>177</sup> Hoffman erklärt den Titel der These im Vorwort und in der Konklusion (HOFFMAN 1996, 9–11.308–310).

<sup>178</sup> NEWSOM 1996, 596.

<sup>179</sup> NEWSOM 1993b; 2002; 2003b.

<sup>180</sup> „By means of the ironic juxtaposing of these two earnest attempts to secure closure (the divine speech and the happily-ever-after ending of the didactic tale), the author ensures that no closure can take place.“ (NEWSOM 2002, 107) „[T]here can be no end to the book, no end to its dialogue, and no end to the dialogue it provokes.“ (NEWSOM 2003b, 258).

<sup>181</sup> CLINES 1986 (vgl. oben Kap. 1.1.3).

<sup>182</sup> COOPER 1990.

werde. Einleitend zum Dialogteil lasse die Eingangserzählung daher drei Möglichkeiten zu, nämlich dass es einen solchen Zusammenhang tatsächlich gebe, oder dass Ijobs Wohlergehen zwar von Gott verursacht sei, aber ohne Grund (הַנֶּחֱמָה 1,9; 2,3) – oder aber, dass weder das eine noch das andere zutreffe. Der Prolog ist daher gemäß Coopers „replete with ambiguity“.<sup>183</sup> Daneben ist auf einige Fachartikel hinzuweisen, in denen die Ambiguität einzelner Elemente im Prolog hervorgehoben wird. Walter Vogels etwa stellt fest, die verbalen Reaktionen Ijobs auf die Schicksalsschläge (1,21; 2,10) bestünden zwar beide aus konventionellen, formelhaften Formulierungen, doch sei die Aussage in 2,10 auf mehrfache Weise mehrdeutig, da offen bleibe, ob der letzte Satz in 2,10a (וַיֹּאמֶר הָרַע לֹא נִקְבְּלָה) als rhetorische Frage zu verstehen sei und worauf sich die Negation beziehe.<sup>184</sup> Tod Linafelt hingegen hebt die Mehrdeutigkeit des Verbs בָּרַךְ nicht nur in Bezug auf die Gesamtheit seiner Verwendungen, sondern auch hinsichtlich jedes einzelnen Vorkommens hervor (1,5.10.11.21; 2,5.9), was er als „undecidability“ umschreibt.<sup>185</sup>

Was den Dialogteil betrifft, stellt Yair Hoffman in einem Artikel eine auffällige Häufung zweideutiger Wörter am Beginn der ersten Elifasrede fest (יִסְרָאֵל 4,3; כִּסְלֵהָ V.6; יְרֵאָה V.8), was er für bedeutungsvoll hält.<sup>186</sup> Auch James Harding weist auf die Dichte an mehrdeutigem Vokabular in der Rede hin, stellt dabei allerdings vor allem die Visionsschilderung in 4,12–21 in den Vordergrund, auf die sowohl die Freunde als auch Ijob in der Diskussion mehrfach Bezug nehmen, die aber Harding zufolge bereits in der Rede Elifas’ selber als doppeldeutig erkennbar wird.<sup>187</sup> Auf die ersten elf Kapitel erstreckt sich dagegen die Studie von Seong Hyun, der – im Gefolge von Carol Newsom – das Ijobbuch auf der Grundlage der Dialogizitäts-Konzeption Michail Bachtins interpretiert und folglich auf Mehrdeutigkeiten im Prolog und in den Ijob- und Freundesreden hinweist, vor allem aber eine Lektüre von Ijob 1–11 vorschlägt, die Erzählerrede und Reden der narrativen Figuren als gleichwertige Stimmen nebeneinanderstellt.<sup>188</sup> Die Arbeit von Scott Noegel nimmt gar den ganzen poetischen Teil des Buches in den Blick, konzentriert sich dabei aber auf Janus-Parallelismen als einem spezifischen Stilmittel.<sup>189</sup> Anhand von zahlreichen Beispielen im poetischen Teil des Buches postuliert er ein intendiertes Spiel mit der semantischen Zweideutigkeit hebräischer Wortwurzeln; dieses folge

---

<sup>183</sup> A.a.O., 74. Cooper vergleicht den Prolog mit einem Tangram; ähnlich wie bei diesem seien die Elemente in der Erzählung unterschiedlich zusammensetzbar, ohne dass die verschiedenen Möglichkeiten qualitativ (im Sinne von richtig oder falsch) differenzierbar wären.

<sup>184</sup> VOGELS 1994.

<sup>185</sup> LINA FELT 1996.

<sup>186</sup> HOFFMAN 1980.

<sup>187</sup> HARDING 2005.

<sup>188</sup> HYUN 2013.

<sup>189</sup> NOEGEL 1996.

einem festen Muster, indem der unmittelbar vorausgehende Kontext des ambigen Wortes dessen eine, das nachfolgende Textsegment hingegen eine zweite Bedeutung wachruft. Zugleich weist er auf wiederholte Verwendungen derselben Wortwurzel in späteren Passagen hin, womit Bezüge auf die vorangehenden polysemen Wortspiele hergestellt würden.<sup>190</sup> Noegel zufolge ist die Poetik des Ijobbuches folglich geprägt durch das Spiel mit der Polysemie auf Wortebene.

In den Gottesreden zeigt sich gemäß der Interpretation Atalya Brenners eine gewisse Vagheit hinsichtlich der gewählten Begriffe und Formulierungen, vor allem aber eine intendierte Doppeldeutigkeit des darin aufscheinenden Gottesbildes, da dieses als Zusammenfall von Gegensätzen erscheine.<sup>191</sup> Eine Ambiguität des Gottesbildes in Ijob 38–41 konstatiert auch James Crenshaw, da JHWH zugleich als Schöpfer und als Krieger gezeichnet werde.<sup>192</sup> Michaela Geiger dagegen verweist einerseits – im Anschluss an Clines<sup>193</sup> – auf die Zweideutigkeit in der Beschreibung von Behemot, da das Tier zugleich als groß und stark – und damit als potenziell gefährlich – und als harmlos beschrieben werde.<sup>194</sup> Andererseits erkennt sie in den Gottesreden insgesamt ein ambiges Bild von der Schöpfung, die zwar schön und geordnet, in der aber das Böse nicht gänzlich bezwungen sei, woraus sich die implizite Aufforderung an Ijob ableiten lasse, diese Zweideutigkeit anzuerkennen.<sup>195</sup>

Schließlich wird oft auf die Ambiguität der beiden Antworten Ijobs (40,3–5; 42,1–6) auf die Gottesreden – und insbesondere der letzten Worte Ijobs (42,6) – verwiesen. In einer semantischen und syntaktischen Analyse vergleicht William Morrow drei in der Forschung vorgeschlagene Übersetzungen von 42,6 und kommt dabei zum Schluss, dass alle drei gleichermaßen Gültigkeit beanspruchen könnten.<sup>196</sup> Daraus ergebe sich, dass hier eine intendierte Vagheit und Mehrdeutigkeit vorliege, die darauf angelegt sei, eine eindeutige

---

<sup>190</sup> Noegel analysiert insgesamt fünfzig Fälle von Janus-Parallelismen im Ijobbuch, darunter etwa das Verb סָרַךְ in 3,23f, das sich in 38,8 wiederholt, sowie das Nomen תִּקְוָה in 7,6f.; die Wurzel קָוָה wird zuvor in 3,9; 4,6; 5,16; 6,8.19 und 7,2 verwendet (A.a.O., 39–41.50–52).

<sup>191</sup> BRENNER 1981. Brenner zufolge offenbart sich Gott vor Ijob als „the ultimate in which all opposites unite, in a totality that comprises both conscious and unconscious together.“ (NOEGEL 1996, 137).

<sup>192</sup> CRENSHAW 1992. Darüber hinaus argumentiert Crenshaw, dass das Buch als Ganzes darauf angelegt sei, vielfältige Interpretationen zu erzeugen (CRENSHAW 2002).

<sup>193</sup> CLINES 2011, 1184.

<sup>194</sup> GEIGER 2018, 42–44.

<sup>195</sup> „Als Gottes Schöpfung ist die Welt ambig: sie wird von Gott wohl geordnet (vgl. Hi 38,4–13.36f.); dennoch gibt es Verbrecher darin, die immer wieder überwunden werden müssen (Hi 38,13.15; 40,11f.) [...]. Wenn Hiob diese Ambiguität durch Eindeutigkeit ersetzen will, wird er scheitern. Im Sinne einer Ambiguitätstoleranz kann es nur darum gehen, mit diesen Widersprüchen zu leben.“ (A.a.O., 47f.).

<sup>196</sup> MORROW 1986.

Interpretation der vorangehenden Gottesreden zu vermeiden.<sup>197</sup> Ellen van Wolde, die eine eingehende syntaktische Untersuchung der ganzen Antwort Ijobs vornimmt (42,2–6), stimmt dieser Schlussfolgerung grundsätzlich zu, präzisiert aber, dass Ijobs Schlusswort nicht vage, sondern in einem begrenzten Ausmaß mehrdeutig sei und dabei seine Abkehr von Vergangenen deutlich zum Ausdruck komme.<sup>198</sup>

### c) Kommentare

Die Liste der Kommentare, die Ambiguitäten im Ijobbuch vertiefte Aufmerksamkeit schenken, gleicht der obigen Aufzählung jener, die näher auf Ironien eingehen (Kap. 1.2.1.c). So zählen denn auch für Norman Habel sowohl Ironien als auch Ambiguitäten zu den wichtigsten Stilmitteln im Hinblick auf eine das Buch prägende „Theologie des Paradoxen“.<sup>199</sup> Als Beispiele für Mehrdeutigkeiten nennt er in Parallelismen angelegte Bedeutungsüberlagerungen wie etwa in Ijob 1,21, wo der Ausdruck „Schoß meiner Mutter“ (יָצַח אִמִּי) zugleich im wörtlichen (Ijobs Mutter) und bildlichen Sinne (Mutter Erde) zu verstehen sei;<sup>200</sup> zudem verweist er auf Wortspiele wie die Doppeldeutigkeit von יָמִי („Tag“ 3,8a), das – von 3,8b (לַיְהוָה) her – an יָם („Meer“) erinnere, sowie auf ambige Bilder und Metaphern wie jene des Löwen (38,39f.) oder des Baumes (14,7–9), die darauf angelegt seien, die kosmische Ordnung als multivalent und mehrdeutig erscheinen zu lassen.<sup>201</sup>

Für Edwin Good stellt, wie er in der Einleitung zu seinem Kommentar darlegt, Mehrdeutigkeit insofern eine Grundeigenschaft des Ijobbuches dar, als er es – im Sinne von Roland Barthes und vor allem Umberto Eco – als „offenen“, d.h. eine Mehrzahl von Deutungen generierenden Text auffasst und auslegt.<sup>202</sup> Folglich sei es nicht Ziel der Kommentierung, eine Bedeutungsmöglichkeit des Textes über andere zu stellen, sondern dessen Mehrdeutigkeit auszuloten.<sup>203</sup>

---

<sup>197</sup> „[T]he poet himself intended no explicit resolution to the tension that exists in the Yahweh speech(es) [...]. Rather, he created a situation that can be interpreted in several ways according to the theological inclinations of the reader. The vague and ambiguous language of 42:6 is a reflection of this intention.“ (A.a.O., 225).

<sup>198</sup> VAN WOLDE 1994.

<sup>199</sup> „Subtle ironies, blatant sarcasm, ambiguities of language, and complexities of plot all unite to portend a theology of paradox.“ (HABEL 1985, 60).

<sup>200</sup> HABEL 1985, 47f.

<sup>201</sup> „This poetic technique of using nature analogies and symbols to support more than one interpretation or side of an argument seems to be deliberately employed to corroborate the substantive argument that the cosmic order is multivalent and ambiguous.“ (A.a.O., 58f.).

<sup>202</sup> GOOD 1990, 177–188.

<sup>203</sup> „My wish is not to close down options of understanding but to break them open [...]. There is no single correct understanding of the Book of Job.“ (A.a.O., 178).

Auf Mehrdeutigkeiten hin befragen auch David Clines und Carol Newsom das Ijobbuch in ihren Kommentaren,<sup>204</sup> begründen und beschreiben ihren Ansatz allerdings nicht in der Kommentierung selbst, sondern in den anderweitigen, oben genannten Publikationen. Auch Choon Seow bietet in der Einleitung zu seinem ersten Kommentarband nur eine knappe Aufzählung von Beispielen doppeldeutiger Lexeme.<sup>205</sup> Er differenziert dabei zwischen Homographien, die durch die Vokalisierung vereindeutigt werden, wie etwa יוֹלֵד in Ijob 5,7, das sowohl passiv (niph) als auch transitiv (hiph) vokalisiert werden kann, und Homonymien wie jene von הַקָּוָה („Hoffnung“/„Faden“) in 7,6. Seow hält solche Ambiguitäten für intendierte, die Poesie des Ijobbuches kennzeichnende Wortspiele. Ihr gehäuftes Auftreten führe etwa in der ersten Elifasrede (Ijob 4f.) zu einer Mehrdeutigkeit bezüglich der Stoßrichtung der ganzen Rede, die als Ermütigung, aber auch als Herabsetzung Ijobs interpretiert werden könne.

### 1.2.3 Fazit

Der knappe Überblick über die Forschung zu Ironie und Ambiguität im Ijobbuch bestätigt die in Kap. 1.1.4 geäußerte Einschätzung über die Bedeutsamkeit der beiden Stilmittel im Hinblick auf das Verständnis des Buches als literarisches Gesamtwerk. Die Vielstimmigkeit des Textes erzeugt ironische Untertöne und Mehrdeutigkeiten, die in der Buchlektüre eine prägende Wirkung entfalten. Zugleich ist allerdings festzustellen, dass dabei Spannungen zwischen Buchteilen, die in der Forschung zur Textgeschichte meist unterschiedlichen Phasen der Buchgenese zugeordnet werden, keine unbedeutende Rolle spielen. So kommt einerseits etwa den beiden Himmelsszenen (Ijob 1,6–12; 2,1–7), die mehrheitlich als sekundäre Erweiterungen der Rahmenerzählung angesehen werden,<sup>206</sup> im Hinblick auf die in den weiteren Teilen des Buches postulierte dramatische Ironie zentrale Bedeutung zu.<sup>207</sup> Andererseits gründen die oben beschriebenen Auslegungen, die die Mehrdeutigkeit des Buches als Ganzes hervorheben, zu einem wesentlichen Teil auf den Spannungen, die an den Übergängen vom Prolog zum poetischen Teil und von diesem zur Epilog-erzählung auftreten. Die in der Forschung vorgebrachten ironischen Gehalte und Mehrdeutigkeiten sind damit zu einem nicht geringen Teil Ergebnis eines vermutlich mehrstufigen und komplexen Entstehungsprozesses des Buches, dessen einzelne Phasen möglicherweise nicht darauf angelegt waren, solche Ironien und Ambiguitäten zu erzeugen.

Dem aus dieser Feststellung sich ergebenden Einwand gegenüber einigen der vorgängig vorgestellten Forschungsbeiträgen ist allerdings die Bedeutung der Endgestalt des Textes in der Rezeptionsgeschichte entgegenzuhalten. Die

<sup>204</sup> CLINES 1989; 2006; 2011; NEWSOM 1996.

<sup>205</sup> SEOW 2013, 80f.

<sup>206</sup> Vgl. etwa SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER/STEINS 1989; SYRING 2004.

<sup>207</sup> Vgl. HABEL 1985, 51f.80; MESHEL 2015; LINAFFELT 2021, 690.

antiken Versionen gründen wahrscheinlich auf einem Text, der mit dem Basistext der masoretischen Tradition zwar nicht identisch ist, aber weitgehend übereinstimmt. Bis in die Gegenwart hinein hat das Ijobbuch seine reichhaltige rezeptionsgeschichtliche Wirkung auf der Grundlage der überlieferten Textbasis zur Entfaltung gebracht. Es erscheint davon ausgehend berechtigt und sinnvoll, Ambiguitäten und Ironien im Ijobbuch auf der Basis des masoretischen Textes – ohne freilich die textgeschichtlich orientierte Forschung gänzlich außer Acht zu lassen – und unter der Perspektive eines wirkungsästhetischen Ansatzes zum Gegenstand der alttestamentlichen Forschung zu machen.

Indes lässt der Forschungsüberblick auch erkennen, dass die Begriffe Ambiguität und Ironie mitunter als Einladung verstanden werden zu Auslegungen, die über die Grenzen des Textes hinausgehen. Im Hinblick auf die vorliegende Studie ist daher im Folgenden zunächst die Fragestellung einzugrenzen und die darauf hingebundene Methodik zu skizzieren (Kap. 1.3). Zugleich ist der gewählte Zugang literaturtheoretisch zu reflektieren (Kap. 1.4). Sodann gilt es, die Begriffe der Ironie und Ambiguität auf der Grundlage ihrer Geschichte und ihrer bibelwissenschaftlichen Anwendung zu klären und, auf der Basis linguistischer Ansätze, Kriterien und Methoden zur Ergründung von Ironien und Ambiguitäten im Ijobbuch zu benennen (Kap. 2). Darüber hinaus ist aufgrund des Umstands, dass Ironie und Ambiguität nicht allein innertextlich, sondern zu einem wesentlichen Teil in Relation zur außertextlichen Wirklichkeit zur Wirkung gelangen, auf die Kontextualität des Ijobbuches einzugehen (Kap. 3).

### 1.3 Ziel und Aufbau der Studie

Zwei einander verwandte Beobachtungen zur Grundcharakteristik des Ijobbuches bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Studie. Kennzeichnend für das Buch ist einerseits die ironische Infragestellung: Herkömmliche Sichtweisen und Vorstellungen – namentlich der Tun-Ergehen-Zusammenhang – werden kritisch untergraben; zugleich hinterfragt Ijob im Dialog mit seinen Freunden deren Wissensanspruch und Gottes gerechte Lenkung der Welt; Letzterer wiederum unterläuft in seinen beiden ausführlichen Reden Ijobs Kritik, indem er den Kritiker ironisiert; schließlich dringt in Ijob 28 und 38–41 auch eine skeptische Grundhaltung durch im Hinblick auf die Grenzen der Gotteserkenntnis. Andererseits ist das Ijobbuch geprägt durch nicht harmonisierbare Dissonanzen und unauflösbare Mehrdeutigkeiten: Die Infragestellung des Vergeltungszusammenhangs etwa steht in unhintergebar Spannung zur Wiederherstellung Ijobs im Dialog; zugleich häufen sich im Buch mehrdeutige Formulierungen und Lexeme wie das Verb בָּרַךְ, mit dessen Polysemie in der Eingangserzählung gespielt wird.

Ziel der Studie ist es, eine wirkungsästhetische Analyse des masoretischen Textes des Ijobbuches vorzulegen. Der methodische Zugang situiert sich im

Umfeld der von Christoph Dohmen, Thomas Hieke und Tobias Nicklas entworfenen Konzeption einer „Biblischen Auslegung“<sup>208</sup> und sieht sich in weitgehender Übereinstimmung mit Georg Steins' Ansatz einer „kanonisch-intertextuellen Lektüre“<sup>209</sup> sowie dem von Ludger Schwienhorst-Schönberger vorgeschlagenen Verständnis des biblischen Kanons als sinnoffener, polysemer und polyphoner Einheit.<sup>210</sup> Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf den im Text angelegten Ironien und Ambiguitäten, wobei wiederum Ersteren eine prioritäre Bedeutung zukommt, während Letztere vor allem als Nebeneffekt und Derivat von Ironien in den Blick kommen. Der prozessuale Charakter der Texterfassung und die Ereignishaftigkeit der Lektüre bieten die Grundlage dafür, dem Text entlangehend ironische und ambige Elemente zu ergründen und deren wirkungsästhetische Bedeutung im jeweiligen Kontext zu analysieren. Die vorliegende Arbeit will damit einerseits einen Beitrag leisten zum Verständnis des Ijobbuches in seiner masoretischen Endgestalt. Andererseits sollen die begrifflichen und methodischen Reflexionen Anstöße liefern zur Bestimmung von Ironien und Ambiguitäten in weiteren alttestamentlichen Texten, namentlich im Buch Kohelet.

In einem ersten Schritt (Kap. 2) geht es darum, Grundmerkmale von Ironie und Ambiguität zu erheben und daraus abgeleitet eine Methodik zu deren Ergründung in alttestamentlichen Texten vorzulegen. In einem gerafften Durchgang durch die Geschichte der beiden Begriffe gilt es, deren Verwendung in den Bereichen der Rhetorik, Philosophie, Literaturwissenschaften und Linguistik auszuloten. Hinsichtlich der Erarbeitung der Methodik sind Kennzeichen und sprachliche Signale zu benennen. Zudem sind im Hinblick auf Anspielungsironien die Begrifflichkeit und Methodik hinsichtlich der Bestimmung intra- und intertextuelle Bezüge zu präzisieren und die Unterscheidung der narrativen Ebenen zu begründen.

Im dritten Kapitel wird die Frage der kontextuellen Verortung des Ijobbuches im alttestamentlichen Kanon erörtert. Hinsichtlich des ironisierten Gegenstandes – der infrage gestellten Anthropologumena und Theologumena – spielen Bezugnahmen auf einzelne Textpassagen sowie auf Konzepte und Vorstellungen, die in alttestamentlichen Texten greifbar werden, eine wichtige Rolle. Zugleich geben in rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht die jüdischen und christ-

---

<sup>208</sup> HIEKE 2003 reflektiert die wesentlichen Stichworte des Ansatzes, indem er diesen als leserorientierten und text- (statt autor-)zentrierten Zugang beschreibt, der die Sinnpotenziale des Textes erhebt und sich dabei am Kanon als privilegierten Kontext orientiert; in ähnlicher Weise hebt DOHMEN 2004 die Orientierung an der *intentio operis*, und die normative Bedeutung des Corpus biblischer Schriften als Makrostruktur hervor; NICKLAS 2007 beleuchtet darüber hinaus die enzyklopädische Bedeutung der biblischen Textwelt sowie die Beachtung der Prozeduralität des Lesens; vgl. auch die zusammenfassende Darstellung des Ansatzes durch EDERER 2011, 10–14.

<sup>209</sup> STEINS 2003; 2006.

<sup>210</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2001; 2003; 2008; 2011.

lichen Kanongestalten den Resonanzraum ab, innerhalb dessen das Ijobbuch rezipiert wird. Daher ist nach der Konturierung des Kontextes des Buches in intertextueller und kanongeschichtlicher Perspektive zu fragen.

Die Textanalyse gliedert sich nach den Hauptteilen des Buches. Diese beginnt daher mit dem Prolog (Ijob 1f.), wobei auf intertextuelle Bezüge ein besonderes Augenmerk gerichtet wird (Kap. 4). Es folgt (in Kap. 5) die Untersuchung des Dialogteils (Ijob 3–37 – unter Ausklammerung der Gottesreden), bei dem der Eingangsklage Ijobs (Ijob 3) aufgrund ihrer Einleitungsfunktion in den poetischen Teil des Buches gesonderte Betrachtung zukommt; die anschließende Elifasrede (Ijob 4f.) dagegen tritt aufgrund ihres ambigen Charakters hervor; eine gesonderte Stellung nehmen in dem Buchteil zudem die Elihureden (Ijob 32–37) hinsichtlich der Frage ihres ironischen Gehalts ein. Mit verstärkter Deutlichkeit und Dichte kommen Ironien und Ambiguitäten in den Gottesreden und den Antworten Ijobs (Ijob 38,1–42,6) zur Geltung (Kap. 6). Während dabei in der ersten JHWH-Rede (Ijob 38f.) die Ironien in den Vordergrund treten, überwiegen in der zweiten Rede (40,6–41,26) und Ijobs Antworten (40,3–5; 42,1–6) die Mehrdeutigkeiten. Kap. 7 beschließt den Durchgang durch das Buch mit der Analyse des Epilogs (Ijob 42,7–17).

In der Konklusion (Kap. 8) werden die Ergebnisse der Textuntersuchung gebündelt. Zugleich werden der gewählte Ansatz und die zur Anwendung gebrachte Methodik evaluiert. Abschließend sind zudem der Ertrag der Arbeit für die Ijobforschung und weiterführende Fragen, die sich aus der Studie ergeben, zu benennen.

## 1.4 Zum literaturtheoretischen Horizont der Fragestellung

Der in der vorliegenden Studie gewählte Zugang basiert auf einer selektiven Aneignung von Wolfgang Isters Theorie ästhetischer Wirkung,<sup>211</sup> die im Bereich deutschsprachiger Literaturtheorien – zusammen mit Robert Jauss' wirkungsgeschichtlich orientierter Rezeptionsästhetik – den Ende der 1960er einsetzenden Paradigmenwechsel von strukturalistischen Ansätzen zu einer leserorientierten Textinterpretation mit angestoßen hat.<sup>212</sup> In zweifacher Hinsicht

---

<sup>211</sup> Iser entwirft seine Phänomenologie des Lesens zunächst anhand einiger Interpretationen moderner englischsprachiger Werke (gesammelt in ISER 1972), stellt diese dann thesenartig in seiner im Jahr 1970 gehaltenen Konstanzer Antrittsvorlesung vor (ISER 1974) und bringt sie schließlich in seinem theoretischen Hauptwerk (ISER 1994) zur Entfaltung. Eine knappe Zusammenfassung von Isters Theorieentwurf aus bibelwissenschaftlicher Perspektive bietet MAYORDOMO 1998, 65–79.

<sup>212</sup> Zur Rezeptionsästhetik und ihren Anfängen im Rahmen der sog. Konstanzer Schule (Iser und Jauss) vgl. WARNING 1994 und EAGLETON 2012, 17–53. Im Unterschied zu Jauss' Ansatz gründet Isters theoretisches Modell philosophisch nicht auf der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers, sondern auf Edmund Husserls Phänomenologie und integriert darüber



bietet Iser's Theoriemodell eine hilfreiche Grundlage für eine Methodik zur Ergründung von Ironien und Ambiguitäten in biblischen Texten: Einerseits setzt es die beiden Pole von Text und Leser in ein balanciertes Verhältnis und weist damit einen Mittelweg zwischen den Aporien einer rein werkimmanenten Textinterpretation auf der einen und einer radikalen Rezeptionsorientierung auf der anderen Seite; andererseits hebt Iser den Ereignischarakter der Texterfassung bei der Lektüre hervor und situiert damit den Sinn des zu interpretierenden literarischen Werkes – jenseits des propositional Aussagbaren – auf der Ebene der ästhetischen Erfahrung.

Was den ersten Punkt betrifft, definiert Iser, wie Meinhard Winkgens treffend resümiert, „den Text als ein Wirkungspotential, das im Lesevorgang aktualisiert wird, und ästhetische Wirkung als eine zwischen Textstruktur und Aktstruktur des Lesens sich ereignende kommunikative Interaktion.“<sup>213</sup> Die Textstruktur ist in Iser's Modell im Wesentlichen konstituiert durch das Repertoire als dem „Verweisungszusammenhang“<sup>214</sup>, durch den der Text Elemente aus den vorausgehenden literarischen Traditionen und der sozio-kulturellen Umwelt einspielt,<sup>215</sup> und die Textstrategien als der Art und Weise, wie die Repertoire-Elemente im Text organisiert und zueinander in Bezug gesetzt werden.<sup>216</sup> Die Textstruktur bedarf nun aber der „Aktualisierung durch den Leser“, denn der Text selbst fungiert primär „als Anweisung auf das, was es hervorbringen gilt“<sup>217</sup>, wobei dieser in der Lektüre sich vollziehende Prozess im Sinne einer „dynamischen Wechselwirkung von Text und Leser“<sup>218</sup> zu verstehen ist. Dieses Zusammenwirken von Text und Leser bringt Iser verdichtet im Begriff des „impliziten Lesers“ zum Ausdruck, der nicht in Analogie zu Umberto Eco's „Modell-Leser“<sup>219</sup> als idealisierte Leserrolle misszuverstehen ist.<sup>220</sup> Vielmehr umschreibt der Begriff eine „Doppelfigur“<sup>221</sup>, bestehend aus der „Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist“<sup>222</sup> und dem „im Text

---

hinaus namentlich Ansätze aus der Semiotik (Umberto Eco), der Gestaltpsychologie (Ernst Gombrich) und der Sprechakttheorie (John Austin).

<sup>213</sup> WINKGENS 2004, 296.

<sup>214</sup> ISER 1994, 142.

<sup>215</sup> A.a.O., 87–143. Iser's Begriff des Repertoires kommt damit dem nahe, was Umberto Eco unter dem Begriff der „Enzyklopädie“ (ECO 1994, 94–106) fasst.

<sup>216</sup> ISER 1994, 143–175. Iser hebt dabei besonders die Vordergrund-Hintergrund-Relation und die Thema-Horizont-Beziehung hervor.

<sup>217</sup> A.a.O., 175.

<sup>218</sup> A.a.O., 176.

<sup>219</sup> ECO 1994, 61–82.

<sup>220</sup> Zu den Missverständnissen des Begriffs des „impliziten Lesers“, der nicht zuletzt durch den gleichnamigen Buchtitel hervorgerufen wurde, vgl. MAYORDOMO 1998, 65; eine treffende Erklärung des Begriffs im Rahmen von Iser's Schriften bietet NISSLMÜLLER 1995, 75f.

<sup>221</sup> ISER 1989, 63 (engl.: „double figure“).

<sup>222</sup> ISER 1994, 61.

vorgezeichneten Aktcharakter des Lesens“<sup>223</sup> und verweist damit auf den „Übertragungsvorgang, durch den sich die Textstrukturen über die Vorstellungsakte in den Erfahrungshaushalt des Lesers übersetzen.“<sup>224</sup>

Iser's Theorie ästhetischer Wirkung geht damit nicht den poststrukturalistischen Weg einer Verflüchtigung von textinhärentem Sinn, verbleibt aber auch nicht in den Gleisen einer statischen, werkimmanenten Interpretationsweise des Strukturalismus, sondern setzt Textvorgabe und Lektürevorgang in ein ausgeglichenes Verhältnis, indem sie die in der Wechselwirkung von Text und Leser hervorgerufene ästhetische Erfahrung in den Mittelpunkt der Textinterpretation rückt. Iser setzt sich denn auch auf der einen Seite ab von Roman Ingardens Modell einer „adäquaten ästhetischen Erfassung des literarischen Kunstwerks“<sup>225</sup>, indem er die Offenheit eines literarischen Werks für eine Vielfalt möglicher Realisierungen im Lektüreprozess hervorhebt.<sup>226</sup> Auf der anderen Seite steht Iser's Theoriemodell in Opposition zu der radikal leserorientierten Position Stanley Fish's, der Iser's Ansatz scharf kritisiert.<sup>227</sup> Unter anderem wirft Fish Iser vor, dessen Unterscheidung zwischen dem Gegebenen und dem vom Leser zu Ergänzenden, zwischen Bestimmtheiten und Unbestimmtheiten im Text sei theoretisch zwar möglich, führe in der Textanalyse aber dazu, dass der Interpret das hervorbringe, was er vorgebe zu beschreiben, da die Texterfassung immer zugleich ein Akt der Vorstellungsbildung sei.<sup>228</sup> Iser hält dagegen fest, dass beide Akte zwar miteinander einhergehen, aber durchaus

---

<sup>223</sup> A.a.O., 66.

<sup>224</sup> A.a.O., 67. Moisés Mayordomos Bemerkungen zur Inkohärenz des Iser'schen „impliziten Lesers“ erscheinen daher nicht ganz zutreffend (MAYORDOMO 1998, 67f.).

<sup>225</sup> INGARDEN 1994, 49.

<sup>226</sup> Zur Auseinandersetzung Iser's mit der phänomenologischen Ästhetik des polnischen Philosophen Roman Ingarden, von der Iser's Wirkungsästhetik maßgeblich beeinflusst ist, vgl. ISER 1994, 267–280.

<sup>227</sup> Stanley Fish formuliert seine Kritik pointiert und gebündelt in seiner Rezension der englischen Ausgabe von Iser's theoretischem Hauptwerk (FISH 1981), worauf Iser in einer Replik reagiert (ISER 1981); eine knappe Übersicht zu der literaturtheoretischen Auseinandersetzung zwischen Iser und Fish bieten THOMAS 2000, 19–25 und BRUYN 2012, 98–100.

<sup>228</sup> Fish konzediert, es sei zwar nicht unmöglich zu unterscheiden „between what is in the text and what the reader is moved, by gaps in the text, to supply; it is just that the distinction itself is an assumption which, when it informs an act of literary description, will produce the phenomena it purports to describe“ (FISH 1981, 7). „Perception is never innocent of assumptions, and the assumptions within which it occurs will be responsible for the contours of what is perceived [...]: there can be no category of the ‚given‘ if by given one means what is there before interpretation begins.“ (A.a.O., 8). „[P]erception itself is an act of ideation, if by ideation we mean the inferring of a world from a set of assumptions (antecedently held) about what it must be like. To put it another way, mediated access to the world is the only access we ever have.“ (A.a.O., 10).

unterscheidbar seien.<sup>229</sup> Fishs Kritik verweist damit indirekt auf die Stärke von Iser's Theorieansatz, der zwar den Lektüreprozess in den Mittelpunkt der Literaturtheorie rückt, aber eine behutsame Unterscheidung zwischen dem Gegebenen des Textes und den unhintergebar subjektiven Anteilen von dessen Realisierung in der Lektüre beibehält. Zugleich allerdings hebt Fish zurecht den kollektiven Aspekt des Übertragungsvorgangs der Textstruktur in das Bewusstsein des Lesers hervor, für den er den Begriff der „Interpretationsgemeinschaften“ prägt.<sup>230</sup>

In Bezug auf die Ergründung von Ironien und Ambiguitäten im biblischen Text hilft Iser's Ansatz, diese ausgehend von eindeutig im Text lokalisierbaren Signalen zu erfassen, aber zugleich ihr Hervorgebrachtwerden in der Lektüre mit zu bedenken. Zugleich ist deren Bestimmung im Text nicht als beliebiges Spiel mit dessen Spannungen und Inkongruenzen misszuverstehen, sondern bleibt an die Textstruktur und deren Repertoire und Strategien rückgebunden.

Der zweite oben erwähnte Punkt liegt in Iser's Hervorhebung der „Ereignishaftigkeit des Lesens als eines kommunikativen Geschehens“<sup>231</sup> und der damit in seiner Theorie des Lesens vollzogenen „Verschiebung von der Bedeutung zum ästhetischen Effekt“.<sup>232</sup> Dieser Effekt wird Iser zufolge im Wesentlichen konstituiert durch die Negativität literarischer Texte, die wiederum hervgerufen wird durch Leerstellen und Negationen.<sup>233</sup> Der Begriff der Leerstelle meint dabei nicht durch den Leser aufzufüllende Bestimmungslücken, sondern ausgesparte Beziehungen zwischen textuellen Schemata und zeigt damit „[s]tatt einer Komplettierungsnotwendigkeit [...] eine Kombinationsnotwendigkeit an.“<sup>234</sup> Negationen ihrerseits bezeichnen die Suspendierung der Gel-

<sup>229</sup> „[O]f course it is impossible to perceive without ideating, but they are different activities.“ (ISER 1981, 85). „I would not accept his [= Fishs, T.H.] implication that seeing the picture and captions is ideation. I could only do so if I knew that when Professor Fish had eye trouble he went to see his psychiatrist.“ (A.a.O., 84).

<sup>230</sup> „[T]he observer is never individual in the sense of unique or private, but is always the product of the categories of understanding that are his by virtue of his membership in a community of interpretation. It follows then that what that experience in turn produces is not open or free, but determinate, constrained by the possibilities that are built into a conventional system of intelligibility.“ (FISH 1981, 11). Fish entwickelt seine These zur zentralen Bedeutung der Interpretationsgemeinschaften ausführlich in FISH 1980.

<sup>231</sup> BÄCKER 2014, 24.

<sup>232</sup> FLUCK 2000, 189 (engl.: „shift from meaning to aesthetic effect“). Iris Bäcker bringt in ihrer Relecture von Iser's wirkungsästhetischer Theorie diese Verschiebung folgendermaßen zum Ausdruck: „Der tatsächliche Modus des Verstehens eines literarischen Textes ist Erleben (einschließlich der ‚intellektuellen Gefühle‘). In diesem Modus lässt sich das Verstehen von keinem selbstreflexiven Bewusstsein des Lesers begleiten und es kommt, so versteht sich, ohne die vermittelnden Dienste der Sprache aus.“ (BÄCKER 2014, 66).

<sup>233</sup> Vgl. ISER 1994, 257–355.

<sup>234</sup> ISER 1994, 284. Iser behandelt den Begriff der Leerstelle in Absetzung zu Ingardens Konzept der Unbestimmtheitsstellen in ISER 1994, 267–315. Wie Winfried Fluck hervor-

tion von Normen und Vorstellungen im Textrepertoire. Die damit erfolgende Thematisierung von Nicht-Gegebenem stimuliert die Vorstellungsbildung des Lesers in Richtung des Ungesagten.<sup>235</sup> Mit dem Begriff der Negativität bringt Iser damit die Art und Weise zum Ausdruck, wie der Leser durch die Herstellung ausgesparter Beziehungen und durch die mittels der Negationen geweckte Innovation einerseits sich als in den Text verstrickt erfährt, dabei aber gleichzeitig die dadurch gebildete Einstellung zum Text im Lektürefortgang beständig korrigieren muss und folglich in gewisser Weise in Distanz zu sich selbst gerät.<sup>236</sup> Der Akt des Lesens wird damit für Iser zu einer gesteigerten Form der Selbsterfahrung („man sieht sich zu, worin man ist“<sup>237</sup>) und stellt somit schließlich eine Möglichkeit dar, das eigene Mittendrinsein im Leben unter veränderter Perspektive zu erfassen.

Iser's wirkungsästhetischer Ansatz liefert damit einen geeigneten literaturtheoretischen Rahmen für das Verständnis der Funktion von Ironien und Ambiguitäten in literarischen Texten, insofern nämlich erstere (im Sinne von Iser's Begriff der Negationen) eine partielle Negierung von eingespielten Nomen und Vorstellungen darstellen, letztere dagegen (in Übereinstimmung zum Iser'schen Begriff der Leerstellen) eine Kombinationsnotwendigkeit anzeigen. Ambiguitäten und Ironien tragen damit zur Negativität des Textes bei und intensivieren folglich sowohl die Verstrickung in den Lektüreprozess und zugleich die Distanzierung des Lesers zu sich selbst. Mithin verweist Iser's Theorie ästhetischer Wirkung darauf, Ironien und Ambiguitäten nicht in eine propositionale Aussage übersetzen zu wollen, sondern deren Wirkweise im Lektüreprozess zu umschreiben.

---

hebt, bezeichnet Iser's Begriff der Leerstelle „an intentional, often carefully crafted, suspension of connectivity in order to make us provide links for what is disconnected“ (FLUCK 2000, 188).

<sup>235</sup> „Leerstellen und Negationen bewirken insofern eine eigentümliche Verdichtung in fiktionalen Texten, als sie durch Aussparung und Aufhebung nahezu alle Formulierungen des Textes auf einen unformulierten Horizont beziehen. Daraus folgt, daß der formulierte Text durch Unformuliertes gedoppelt ist.“ (ISER 1994, 348). Fluck kommentiert dazu: „Iser's concept of negation [...] emphasizes the power of art to articulate something that is not pre-given and yet unformulated. [...] Negation, therefore, not only produces blanks within the textual repertoire but also maneuvers the reader into an intermediate position between what is canceled and what has to be supplied as the motivation for the cancellation.“ (FLUCK 2000, 184f.).

<sup>236</sup> „As a ‚negating‘ structure, suspended in connectivity and, hence, characterized by indeterminacy, the literary text can be meaningfully processed only by a movement back and forth between figure and ground that compels the reader to look at the text from constantly reversed angles. These constant perspectival shifts generate ‚distance‘ in a far more persistent and systematic way than modernist strategies of negation.“ (FLUCK 2000, 188).

<sup>237</sup> ISER 1994, 218.



## Kapitel 2

# Ironie und Ambiguität – Bedeutung, Relevanz und Adäquanz zweier Begriffe

*„Ironie ist eigentlich das höchste Gut und der Mittelpunkt der Menschheit.“<sup>1</sup>*

*„Ambiguity is like the blackness of the night sky, which makes the stars glow more brilliantly and leaves us wondering what else stirs in those darks depths from which they shine forth.“<sup>2</sup>*

## 2.1 Einleitung

Im Mittelpunkt der vorliegenden Untersuchung zum Ijobbuch stehen zwei Begriffe, deren intuitives Verständnis unscharf und in mancher Hinsicht mehrdeutig ist, was eine Begriffsklärung unabdingbar macht. Im Vordergrund steht dabei indes ein methodisches und auch hermeneutisches Anliegen. Denn es geht im Folgenden darum zu zeigen, dass die Begriffe Ironie und Ambiguität dazu beitragen können, biblische Texte auf Sprache und Lebensgefühl der Gegenwart hin zu vermitteln. Dazu gilt es, einerseits die Relevanz der beiden Begriffe im Hinblick auf das Heute und andererseits ihre Adäquanz hinsichtlich der alttestamentlichen Texte aufzuweisen.

Ironie und Ambiguität sind, wie im Folgenden näher zu beleuchten ist, im Verlauf der vergangenen zwei Jahrhunderte zu wichtigen Verständnismustern literarischer Werke und zu wesentlichen Deutungskategorien für das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu sich selbst avanciert (Kap. 2.2.1 und 2.3.1). Der kursorische Durchgang durch die Geschichte der beiden Begriffe will daher, ausgehend von einem kurzen Blick auf deren Herkunft und Grundbedeutung in der antiken Rhetorik, die Genese von deren heutigem breiten Gebrauch im Bereich der Geisteswissenschaften – vorrangig in Linguistik, Literaturwissenschaften und Philosophie – nachzeichnen. Zugleich wird dabei die begriffliche Anschlussfähigkeit an die sprachwissenschaftlichen Disziplinen sichergestellt.

---

<sup>1</sup> SCHLEGEL 1963, 219.

<sup>2</sup> CAPUTO, JOHN D., In Praise of Ambiguity, in: Craig de Paulo/Mark Stier/Patrick Messina (Hg.), *Ambiguity in the Western Mind*, New York 2005, 15–34 (Zitat: 15).

Die sachliche Adäquanz der beiden Begriffe im Hinblick auf die alttestamentlichen Schriften wird mittels eines kurzen Einblicks in die Forschung zu Vorkommen von Ironien und Ambiguitäten in alttestamentlichen Schriften – und darüber hinaus in Texten des Alten Orients – zur Darstellung gebracht (Kap. 2.2.2 und 2.3.2). Zugleich kommen dabei auch Schwierigkeiten bezüglich der Verwendung der beiden Begriffe in den Bibelwissenschaften in den Blick, woraus sich wichtige *Licet* und *Caveat* ableiten lassen hinsichtlich der Begriffsbestimmung (Kap. 2.2.4, 2.2.5 und 2.3.4.) sowie der Methodik, die in der vorliegenden Studie zur Anwendung gelangt (Kap. 2.4)

## 2.2 Ironie

Entsprechend dem in der Einleitung zu diesem Kapitel formulierten methodischen und hermeneutischen Anliegen geht es im Folgenden zunächst um den Ironiebegriff im Horizont seiner Geschichte (Kap. 2.2.1). Es werden dabei dessen Bedeutungsfacetten in jenen Disziplinen ausgelotet, wo er größere Relevanz erlangt hat. Danach geht der Blick zu der mit dem Begriff bezeichneten Sache im Spiegel der alttestamentlichen Forschung, um das Vorkommen von Ironie im Umfeld des Ijobbuches – dem Alten Testament und der altorientalischen Literatur im Allgemeinen – zu überblicken (Kap. 2.2.2). Nach einer Zwischenbilanz (Kap. 2.2.3) werden abschließend Grundmerkmale und Kategorien der Ironie definiert (Kap. 2.2.4 und 2.2.5).

### 2.2.1 Werdegang und Facetten des Begriffs

Der Ursprung des Ironiebegriffs liegt in der antiken Rhetorik (Kap. 2.2.1.a). Einen bis heute nachwirkenden, tiefgreifenden Wandel und gleichzeitig eine massive Ausweitung erfährt der Begriff in der Philosophie der Romantik (Kap. 2.2.1.b). Als wissenschaftlicher Terminus ist er heute vor allem in den Literaturwissenschaften (Kap. 2.2.1.c) und der Linguistik (Kap. 2.2.1.d) beheimatet und Gegenstand divergierender Begriffsbestimmungen und theoretischer Zugänge.

#### a) Antike Rhetorik

*„Ja, das sagen Sie so ironisch [...] mit der richtigen Ironie natürlich, die keinen Augenblick mißverständlich ist, sondern ein gerades und klassisches Mittel der Redekunst.“<sup>3</sup>*

---

<sup>3</sup> Settembrini zu Hans Castorp in MANN, THOMAS, *Der Zauberberg*, Berlin 172004, 343.

Erstmals bezeugt ist das griechische Wort *ειρων* bei Aristophanes, der es mehrmals in seinen Komödien verwendet.<sup>4</sup> Der Begriff bezeichnet dort einen listigen, lügnerischen und hinterhältigen Charaktertypen.<sup>5</sup> Von vorrangiger Relevanz in Bezug auf die Bedeutung des Wortes *ειρων/ειρωνεια* in der griechischen Antike ist allerdings die Person des Sokrates, wie sie in den Dialogen Platons zur Darstellung kommt und im Werk Aristoteles' rezipiert wird.<sup>6</sup> Die Figur des Sokrates avanciert in der Folge zum „eigentlichen Meister der I[ronie] [...], der durch das Untertreiben seiner Talente, durch das berühmte Nichtwissen, den Gegenspieler in Verlegenheit versetzt, diesen gleichzeitig foppt und mit Spott auf die richtige Gedankenbahn bringt.“<sup>7</sup> In Platons *Theaitetos* wird Sokrates' Gesprächsführung mit der Rolle einer Hebamme verglichen,<sup>8</sup> da dieser die Gesprächspartner „durch Fragen anregt, aus sich selbst zu finden, was schon in ihnen ist und in Zweifeln ans Licht drängt.“<sup>9</sup> Der Begriff der Ironie verbindet sich folglich hier mit dem der Maieutik („Hebammenkunst“<sup>10</sup>). Aristoteles dagegen verhandelt den Ironiebegriff in moralischer Perspektive, da er sie als Abweichung von der Wahrheit bestimmt: Während er die *αλαζωνεια* als ein Zu-Viel-Sagen, als Übertreibung oder Prahlerei, definiert, fasst er die *ειρωνεια* als ein Zu-Wenig-Sagen, d.h. als Untertreibung oder Bescheidenheit;<sup>11</sup> dem Ironiker (*ειρων*) gibt er allerdings gegenüber dem *αλαζων* („Angeber“) insofern einen Vorzug, als er im Gegensatz zu Letzterem nicht den eigenen Vorteil suche, wobei er Sokrates namentlich als Beispiel nennt.<sup>12</sup> Eine prominente Stellung nimmt der Ironiebegriff schließlich in den *Charakteren* von Aristoteles' Schüler Theophrast ein, der die Beschreibung der *ειρωνεια* in seiner Abhandlung über insgesamt dreissig Charaktertypen voranstellt. Entsprechend dem Zuschnitt des Werks, das einen breit angelegten und pointiert formulierten Lasterkatalog darstellt, erscheint der Ironiker hier als

<sup>4</sup> Aristophanes verwendet den Wortstamm sowohl als Nomen (*ειρων*, *Wolken* 449) als auch als Adverb (*ειρωνικως*, *Wespen* 174) und als Verb (*ειρωνευεται*, *Vögel* 1211). Zur Geschichte des Ironiebegriffs in der Antike vgl. JAPP 1983, 82–112; MÜLLER 1995, 5–25; BEHLER 1998, 599–604; PAWLAK 2023, 10–20.

<sup>5</sup> So wird etwa in den *Wolken* (*νεφελαι*) 449 der *ειρων* in einer Reihe mit dem *μασθλης* („Galgenstrick“), dem *γλοιος* („aalglatt“) und dem *αλαζων* („Angeber“) genannt.

<sup>6</sup> BERGSON 1971 unterscheidet zwei Entwicklungslinien in der Geschichte des Ironiebegriffs im griechischen Altertum: Auf der einen Seite stehe der Alltagssprachliche Gebrauch, wie er etwa bei Aristophanes und Theophrast bezeugt ist, auf der anderen Seite die ethisch-rhetorische Verwendung, die maßgeblich von der Figur des Sokrates her geprägt ist.

<sup>7</sup> BEHLER 1998, 600.

<sup>8</sup> Plato, *Theaitetos* 149a–151d.184b.210b–d.

<sup>9</sup> WALDENFELS 1980, 637.

<sup>10</sup> *Τεχνη της μαϊευσεως* (*Theaitetos* 150b), *μαϊευτικη τεχνη* (*Theaitetos* 184b; 210b).

<sup>11</sup> Arist. e.N. 1108a.1127a sowie Arist. e.e. 1221a.1233b.

<sup>12</sup> Arist. e.N. 1127b. In ähnlicher Weise setzt Aristoteles in der *Rhetorik* (*Ars rhetorica* III,18,7) die Ironie positiv von der *βωμολογια* („Possenreißerei“) ab, da sie im Unterschied zu letzterer nicht andere, sondern sich selbst zu unterhalten suche.



durchtriebener Heuchler, der sich geschickt verstellt, um jeglicher Verpflichtungen zu entgehen und die eigene Position zu verbergen.

Eine maßgebliche Weiterentwicklung erfährt der Ironiebegriff in der antiken Rhetorik.<sup>13</sup> So findet sich in der *Rhetorik an Alexander* des Anaximenes von Lampsakos (Pseudo-Aristoteles) erstmals jene Definition, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts (Friedrich Schlegel) grundlegend bleibt, da die Ironie hier als rhetorisches Stilmittel umschrieben wird, bei dem das Gegenteil des Gemeinten zum Ausdruck gebracht wird.<sup>14</sup> Anaximenes unterscheidet dabei zwei Formen der Ironie: die *praeteritio*, bei der vorgegeben wird, über etwas nicht sprechen zu wollen, um es aber mittels dieser Ankündigung dennoch zu erwähnen und dadurch hervorzuheben (z.B. „ganz zu schweigen davon, dass...“), und die *antiphrasis*, bei der eine Sache durch ihr Gegenteil ausgesagt wird.<sup>15</sup> Während bei der ersten Form die Negation explizit wird, bleibt sie bei der zweiten implizit.

Als erster lateinischer Autor greift Cicero den Ironiebegriff auf, den er teilweise unübersetzt lässt (*ειρωνεια*<sup>16</sup> bzw. *ironia*<sup>17</sup>), zuweilen aber auch mit dem Wort *dissimulatio*<sup>18</sup> („Verstellung“) wiedergibt. Auch bei ihm gibt die durch Platons Dialoge vermittelte Figur des Sokrates das Modell des Ironikers (*ειρων*) ab;<sup>19</sup> im Unterschied zu Aristoteles enthebt allerdings Cicero die Ironie der moralphilosophischen Perspektive und beschreibt sie stattdessen als „süße“ (*dulcis*) und „freundliche“ (*facetus*) Redekunst.<sup>20</sup> Darüber hinaus weitet er den Begriff dahingehend über die *antiphrasis* aus, dass gemäß seiner Definition durch die *dissimulatio* nicht nur das genaue Gegenteil, sondern auch im weiteren Sinn etwas anderes als das Gesagte zum Ausdruck gebracht werden kann.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Zum Ironiebegriff in der klassischen Rhetorik vgl. WEINRICH 1976, 577–579; BEHLER 1998, 603f.; SCHOENTJES 2001, 75–86; GRODDECK 2008, 269–276; LAUSBERG 2008, § 582–585 (Wortfigur); a.a.O., § 902–904 (Gedankenfigur).

<sup>14</sup> „Ειρωνεία δε ἐστὶ λέγειν τι μὴ λέγειν προσποιούμενον ἢ ἐν τοῖς ἐναντιοῖς ὀνομασι τὰ πραγματὰ προσαγορευεῖν.“ (Anaximenes, *Ars rhetorica* 1434a, 18f.; dt.: „Ironie bedeutet, vorzugeben, man werde von etwas nicht sprechen, oder die Sache durch gegenteilige Begriffe zum Ausdruck zu bringen.“). Die Ironie wird in dem Werk im 21. Kapitel (1434a, 18–32) behandelt.

<sup>15</sup> So SCHOENTJES 2001, 75f.

<sup>16</sup> Cic. Ac. II,5,15.

<sup>17</sup> Cic., *De oratore* II,67,270.

<sup>18</sup> Cic., *De oratore* II,67,268.

<sup>19</sup> Cic., *Brutus* 292.

<sup>20</sup> Cic. off. I,108.

<sup>21</sup> „[...] tum illa, quae maxime quasi inrepat in hominum mentis, alia dicentis ac significantis dissimulatio; quae est periucunda, cum orationis non contentione, sed sermone tractatur;“ (Cic., *De oratore* III,203; dt.: „[...] ferner die Verstellung, die sich besonders in die Gemüter der Menschen einzuschleichen versteht – [nämlich] wenn man etwas anderes sagt als meint – und die sehr angenehm ist, wenn sie in der Rede nicht als Bestreitung, sondern im Redefluss angebracht wird“).

Ein gutes Jahrhundert nach Cicero unternimmt Quintilian in seinem Hauptwerk, der *Unterweisung in der Redekunst (Institutio Oratoria)*, den Versuch einer Systematisierung der antiken Rhetorik. Die Ironie behandelt er dabei sowohl als Wortfigur (*tropus*)<sup>22</sup> als auch als Gedankenfigur (*figura*)<sup>23</sup>. Den ironischen *tropus* fasst er zunächst als eine Form der Allegorie, die aber das Gemeinte nicht durch Ähnliches, sondern durch das Gegenteil (*contraria*) ausdrücke. Als typisch für diese Wortfigur erachtet er zudem eine qualitative Wertung, was daraus ersichtlich wird, dass er als Beispiel das Lob durch Tadel und den Tadel durch Lob nennt. Die Ironie als Gedankenfigur sieht er vom *tropus* vor allem durch die Ausdehnung unterschieden, da in der *figura* nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Redeteile ironisch unterlegt sind. Insofern diese damit gegenüber dem *tropus* weniger genau lokalisierbar ist, bleibt sie in stärkerem Maße verborgen. Im Übrigen bringt auch Quintilian die Figur des Sokrates ins Spiel, dessen ganzes Leben als Ironie (als Gedankenfigur) angesehen werden könne, da er sich als Unwissender und Bewunderer derer, die als Weise galten, ausgegeben habe.

Eine Gesamtschau zur Ironie in der klassischen Rhetorik bietet Heinrich Lausberg im *Handbuch der literarischen Rhetorik*.<sup>24</sup> Die Wortfigur, die er – in Anlehnung an Anaximenes – als „Ausdruck einer Sache durch ein deren Gegenteil bezeichnendes Wort“<sup>25</sup> definiert, umschreibt er als „Waffe der Parteilichkeit“, da der Sprecher „die lexikalische Wertskala des Gegners verwendet und deren Unwahrheit durch den (sprachlichen oder situationsmäßigen) Kontext evident werden läßt.“<sup>26</sup> Darüber hinaus werde der ironische *tropus* durch Widersprüche zum unmittelbaren sprachlichen Kontext erkennbar. Die Gedankenfigur dagegen, die sich auch der *sermocinatio* bedienen könne, sei oft nur aufgrund des Tonfalls und/oder des außersprachlichen Kontexts zu erkennen.<sup>27</sup> Zudem unterscheidet Lausberg bezüglich der Ironie als *figura* zwei Stärkegrade (privativ und positiv) und zwei Evidenzgrade (politisch-taktisch-dialektisch und rhetorisch):

- 1) Den privativen Stärkegrad setzt er mit der *dissimulatio* gleich, die er als „Verheimlichung der eigenen Meinung“<sup>28</sup> definiert. Sie kann einerseits im Dialog auftreten, wo sie sich als Vermeiden jeglicher Behauptung äußert, um durch Fragen den Gesprächspartner, der sich als *αλαζων* verhält, schließlich bloßzustellen (unausgesprochen denkt Lausberg hier wohl an Sokrates).

---

<sup>22</sup> Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII,6,54–56.

<sup>23</sup> Quintilianus, *Institutio oratoria* IX,2,44–46.

<sup>24</sup> LAUSBERG 2008, § 582–585.902–904.

<sup>25</sup> A.a.O., § 582.

<sup>26</sup> A.a.O., § 582.

<sup>27</sup> A.a.O., § 585. Bei der *sermocinatio* wird eine abwesende Figur als anwesend vorgestellt, um ihr eine bestimmte Rede in den Mund zu legen.

<sup>28</sup> A.a.O., § 902.

Andererseits findet die *dissimulatio* auch in der kontinuierlichen Rede Verwendung, wenn die eigene Meinung theatralisch unterbewertet wird, was auch unter Aufbietung weiterer rhetorischer Mittel wie etwa der *praeteritio* oder anderer *figurae per detractionem* – der Synekdoche oder der Litotes – geschehen kann.

- 2) Dem positiven Stärkegrad entspricht dagegen die *simulatio* im Sinne einer „positive[n] Vortäuschung einer eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung“. <sup>29</sup> Sie stellt die Hauptform der Ironie in der Rhetorik dar und kann (analog zur Metapher) sowohl im einzelnen Wort als auch (in Entsprechung zur Allegorie) ausgedehnt auf einen ganzen Gedankengang auftreten. <sup>30</sup>

Beide – privativer und positiver – Stärkegrad können in folgenden beiden Evidenzgraden vorkommen:

- a) Der geringe Evidenzgrad der politischen, taktischen oder dialektischen Ironie liegt dann vor, wenn der Sprecher darauf abzielt, die eigene Absicht (*voluntas*) vor dem Gegenüber verborgen zu halten, sei es, um einen günstigen Moment in der Zukunft abzuwarten, oder aber, im Falle einer *dissimulatio*, um einen beiden Seiten nützlichen Ausgleich zu erreichen.
- b) Dagegen wird beim großen bzw. rhetorischen Evidenzgrad nicht die gegnerische Partei, sondern eine Drittpartei (Publikum, Richter) angesprochen. Meist kommt dabei die *simulatio* zur Anwendung, um die gegnerische Meinung vor dem Publikum bloßzustellen.

Da im ersten Fall (a) die Ironie als taktisches Mittel dient und folglich dem Gegenüber zumindest teilweise verborgen bleiben soll, ist ihre Erkennbarkeit geringer als im zweiten Fall (b), wo deren Erkennung durch das Publikum für den angestrebten argumentativen Effekt von zentraler Bedeutung ist.

Im Gesamten zeigt sich im Altertum einerseits eine zweifache Entwicklung bezüglich des Ironiebegriffs: Auf der einen Seite geht das stark negativ besetzte Bild des *εἰρων* als eines Charaktertyps bzw. -zugs, der sich durch listige oder spöttische Verstellung auszeichnet, nach Sokrates zunehmend zu einer positiven Bewertung als rhetorisches Mittel und rednerische Fertigkeit über; auf der anderen Seite weitet sich der Begriff von der selbst-herabsetzenden Maskierung (*dissimulatio*) auf die subversive Aneignung der Sprechweise des Gegenübers (*simulatio*) aus. Dabei bleibt das Augenmerk vornehmlich auf der gesprochenen (wenn auch, etwa im Falle der Dialoge Platons, literarisch vermittelten) Rede sowie auf der Produktionsästhetik und damit auf dem Sprecher und dessen Charakter oder Absicht. In der neuzeitlichen Ironieforschung

<sup>29</sup> A.a.O., § 902.

<sup>30</sup> Zu *simulatio* und *dissimulatio* vgl. auch MÜLLER 1989, 193–204, der gegenüber Lausberg die beiden Begriffe noch weitergehend differenziert und etwa bezüglich der *simulatio* zwischen *imitatio*, *permissio*, *concessio*, *confessio* und *exclamatio* unterscheidet.

dagegen kommt, wie sich im Folgenden zeigen wird, die Ironie vornehmlich als literarisches Phänomen (vgl. Kap. 2.2.1.c) in den Blick und wird vermehrt aus rezeptionsästhetischer Perspektive, d.h. im Hinblick auf Erkennbarkeit und Wirkung auf Seiten der Adressaten betrachtet (vgl. Kap. 2.2.1.d). Im Übrigen bleibt der Ironiebegriff in der klassischen Rhetorik mit der Figur des Sokrates verbunden und bezeichnet mithin nicht nur ein rhetorisches Mittel, sondern auch eine dahinterstehende Haltung – ein Aspekt, der, wie im Folgenden zu zeigen ist, im ausgehenden 18. Jahrhundert auf neue Weise in den Vordergrund rückt.

### b) Philosophie

*„Wie daher die Wissenschaftler behaupten, daß keine wahre Wissenschaft ohne Zweifel möglich ist, so kann man mit demselben Recht behaupten, daß kein echtes humanes Leben ohne Ironie möglich ist.“<sup>31</sup>*

Mit der Frühromantik setzt eine neue Etappe in der Geschichte des Ironiebegriffs ein, die untrennbar verbunden ist mit dem Werk Friedrich Schlegels, aber auch der scharfen Kritik an dessen Ironieverständnis durch Georg Wilhelm Friedrich Hegel und der ebenfalls überwiegend kritischen Rezeption Schlegels durch Søren Kierkegaard.<sup>32</sup> Im Pathos der Romantik bezeichnet Schlegel die Ironie als „göttlichen Hauch“<sup>33</sup>, womit bereits angedeutet ist, dass deren Bedeutung für ihn weit über die eines rhetorischen Mittels hinausgeht. Indes knüpft Schlegel dahingehend an den Ironiebegriff der Antike an, als er ebenfalls in der Gestalt des Sokrates bzw. in der „Sokratische[n]“ oder „Platonische[n]“ Dialektik<sup>34</sup> Ursprung und Modell der Ironie erkennt.<sup>35</sup> Jedoch erschließt sich für ihn die Eigenart der Ironie nicht primär über die gesprochene Rede, sondern über die Literatur, da er sein Ironieverständnis ausgehend von Werken wie Cervantes *Don Quichote*, Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* oder den Dramen von Shakespeare entwickelt.<sup>36</sup> Auch verortet er das Ironische in diesen literarischen Werken nicht in einzelnen Tropen oder Figuren, sondern wendet den Ironiebegriff vielmehr auf den ganzen Text an. Dies wiederum

---

<sup>31</sup> KIERKEGAARD 1929, 272f.

<sup>32</sup> Zum Ironiebegriff in der Romantik vgl. BEHLER 1972; JAPP 1983, 181–238; MÜLLER 1995, 61–79; BEHLER 1997, 45–114; 1998, 607–622; SCHOENTJES 2001, 100–134; STROHSCHNEIDER-KOHRIS 2002.

<sup>33</sup> SCHLEGEL 1963, 152. Schlegels Werk enthält keine systematische Abhandlung zur Ironie; wesentliche Elemente zu seinem Ironieverständnis finden sich in den Fragmentensammlungen *Kritische Fragmente* (1797), *Athenäum-Fragmente* (1798) und *Ideen* (1800), vgl. BEHLER 1992, 247f.

<sup>34</sup> BEHLER 1998, 609.

<sup>35</sup> Vgl. etwa Fragment 108 in SCHLEGEL 1967, 160.

<sup>36</sup> Zur Ironie im Werk Shakespeares vgl. Athenäum-Fragment 253 in SCHLEGEL 1967, 208.

wird dadurch möglich, dass er Ironie nicht wie bis dahin üblich im Wesentlichen als (antiphrastische) *dissimulatio* – also als Redefigur, die das Gegenteil des Gesagten zum Ausdruck bringt – sondern als „Parekbase“<sup>37</sup> bestimmt, d.h. als „Heraustreten“ (εκβασις) des Werkes aus seinem durch das Genre gegebenen Rahmen und folglich als Überstieg des Autors auf eine Meta-Ebene der Reflexion über sein eigenes Kunstwerk.<sup>38</sup> So kann Schlegel die Ironie gar als „permanente Parekbase“<sup>39</sup> definieren, da die Selbstreflexion des ironischen Dichters unterschwellig das ganze literarische Werk durchdringt und „der Autor in einen sokratischen Dialog mit seinem Leser [eintritt], indem er das Schreiben selbst beschreibt, die Handlung unterbricht und ‚artifitiell‘ ordnet, abbricht und so dem Leser die Abrundung überläßt.“<sup>40</sup> In dieser ironischen Grundhaltung erkennt Schlegel das Eigentliche der Philosophie, da diese wesentlich der Bewusstwerdung und -machung der Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit des eigenen Denkens diene:

Es ist schon bemerkt worden, dass Plato nur eine Philosophie, aber kein System gehabt habe; so wie die Philosophie überhaupt mehr ein Suchen, ein Streben nach Wissenschaft als eine Wissenschaft selbst ist, so ist dies besonders mit jener des Plato der Fall. [...] dieses ewige Werden, Bilden und Entwickeln seiner Ideen hat er in Gesprächen künstlich darzustellen versucht.<sup>41</sup>

Schlegels Anstöße werden unter anderem von Karl Wilhelm Ferdinand Solger aufgegriffen, der – trotz der Einwände von Friedrich Schlegels Bruder August Wilhelm – den Ironiebegriff auch auf die Gattung der Tragödie anwendet und damit den Ausdruck „tragische Ironie“ einführt.<sup>42</sup> Heftigen Widerspruch gegen Schlegel äußert dagegen Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der gegen die Subjektivität und Negativität der Ironie im Sinne Schlegels polemisiert.<sup>43</sup>

<sup>37</sup> SCHLEGEL 1963, 88.

<sup>38</sup> Gemäß Marika Müller liegt in der Hervorhebung der Parabase (bzw. in Schlegels Terminologie: Parekbase) als ironischem Mittel ein wesentliches Verdienst Schlegels: „Erst durch die theoretischen Bemühungen Friedrich Schlegels ist die *Parabase* der attischen Komödie als eine *ironische Technik* erkannt und bewusst gemacht worden.“ (MÜLLER 1995, 63) Uwe Japp schlägt vor, Schlegels romantische Ironiekonzeption – in Absetzung zur *dissimulatio* der klassischen Rhetorik – im Begriff der *assimilitio* („Anverwandlung“) zu bündeln: „Die romantische Ironie-Konzeption kann deshalb als Anverwandlung angesehen werden, weil sie nicht nur die Philosophie, sondern letztlich das gesamte Leben der Ironie subsumieren will“ (JAPP 1983, 190).

<sup>39</sup> SCHLEGEL 1963, 668.

<sup>40</sup> MÜLLER 1995, 63f. Wie STROHSCHNEIDER-KOHRs 2002, 90 herausstellt, ist für Schlegel die Ironie „Mittel und Funktion für eine [...] bewußte Verdeutlichung und Vergegenwärtigung der ästhetischen Realität“, die „in Formen bewußten Verweisens wirksam werden“ müsse.

<sup>41</sup> SCHLEGEL 1958, 120.

<sup>42</sup> Zum Konzept der tragischen Ironie in der Romantik vgl. BEHLER 1972, 134–154.

<sup>43</sup> So umschreibt Hegel die Ironie als „absolute Negativität“ bzw. als „allseitige Vernichtungskunst“ (HEGEL 1970a, 211) und stellt fest: „Das Subjekt weiß sich in sich als das

Allerdings wird auch er vom Ironieverständnis der Romantik beeinflusst, insofern er nun seinerseits Momente tragischer Ironie im Gang der Weltgeschichte erblickt und davon ausgehend von einer welthistorischen oder Welt-Ironie spricht, wenn etwa herausragende Persönlichkeiten wie Alexander d. Gr. oder Napoleon vermeintlich ihre eigenen Interessen durchzusetzen vermögen, in Wahrheit aber nur als Mittel dazu dienen, den Willen des Weltgeistes zu erfüllen.<sup>44</sup>

Søren Kierkegaard schließlich nimmt eine vermittelnde Position ein, indem er zwar einerseits Hegels Kritik an Schlegels Ironiebegriff übernimmt, insofern er sie zunächst als Ausdruck einer „unendlichen absoluten Negativität“ versteht, die sich „gegen die ganze zu einer gewissen Zeit und unter gewissen Verhältnissen gegebene Wirklichkeit“ richte.<sup>45</sup> Zugleich aber unterscheidet er zwischen einer exekutiven und einer theoretischen oder kontemplativen Seite der Ironie, wobei er unter Letzterer vor allem die Funktion und Wirkung der Ironie für den Ironiker selbst versteht, die er in positivem Sinne als Befreiung von der „eigenen Eitelkeit“ umschreibt.<sup>46</sup> Unter eingehender Erörterung der Ironie Sokrates' spricht er zudem von der „Ironie als beherrschtes Moment“<sup>47</sup>: Wo das Ironische nicht zum Selbstzweck werde, sondern eine limitierende Funktion ausübe, komme der beherrschten Ironie, analog zum Zweifel in der Wissenschaft, eine existentielle Bedeutung zu, denn sie „limitiert, verendlicht, begrenzt und gibt dadurch Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt; sie züchtigt und straft und gibt dadurch Haltung und Konsistenz.“<sup>48</sup> Indem Kierkegaard die harsche Polemik Hegels an der romantischen Ironie zwar aufgreift, aber letztlich überwindet, da er den Ironiebegriff unter Rückgriff auf Sokrates ein Stück weit vom Ästhetischen in das Ethische verlagert, bereitet er die breite Rezeption des Ironiebegriffs im 20. Jahrhundert mit vor.

Zusammengefasst ist im Zuge der Romantik eine Ausweitung des Ironiebegriffs zu beobachten, die nicht nur dessen Übergang von der Rhetorik zur Philosophie betrifft, sondern auch dessen Anwendung auf beinahe sämtliche

---

Absolute [...]. Alles kann es sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über all dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen.“ (HEGEL 1970b, 416) Hegels polemische Kritik an Schlegels Ironieverständnis kommt vor allem in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* (HEGEL 1970a, 93–99) und den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (HEGEL 1970b, 415–417) zum Ausdruck.

<sup>44</sup> Vgl. BEHLER 1998, 620.

<sup>45</sup> KIERKEGAARD 1929, 212.

<sup>46</sup> A.a.O., 216.

<sup>47</sup> A.a.O., 270–275.

<sup>48</sup> A.a.O., 273. JAPP 1983, 227–245 zufolge markiert damit Kierkegaard – zusammen mit Friedrich Nietzsche – den Übergang zum Verständnis der Ironie als Vorbehalt (*reservatio mentalis*) in der Moderne. Zum Ironiebegriff bei Kierkegaard und Nietzsche vgl. ALLEMANN 1956, 83–118.; BEHLER 1997, 157–181.250–278.

Formen der Literatur (Schlegel, Solger) sowie auf Ereignisse in der Menschheitsgeschichte (Hegel). Grundlegend scheint dabei der Transfer des Begriffs vom Bereich der Rhetorik in das Gebiet der Ästhetik zu sein, der eine über die Romantik hinausreichende Entwicklung einleitet und in gewisser Weise die Voraussetzung dafür bietet, dass die Ironie im 20. Jahrhundert Gegenstand der literaturwissenschaftlichen und linguistischen Forschung wird.

### c) Literaturwissenschaften

Nach dem Blick auf zwei prägende Phasen in der Geschichte des Ironiebegriffs – der Antike und der Romantik – geht es nun darum, exemplarisch drei literaturwissenschaftliche Ansätze der jüngeren Vergangenheit zu skizzieren, die vornehmlich in der englischsprachigen Forschung zur Ironie in atl. Texten einflussreich geworden sind. Wie zu zeigen ist, greifen die Ansätze einerseits (in je unterschiedlicher Weise) auf die Ironiekonzeptionen der Antike und der Romantik zurück, sind aber andererseits auch stark beeinflusst von Impulsen aus der Gegenwartskultur.

Als erstes ist der Ansatz des australischen Anglisten Douglas C. Muecke zu nennen. In seiner 1969 veröffentlichten Monografie *The Compass of Irony*<sup>49</sup> definiert er einerseits Grundelemente der Ironie und nimmt andererseits eine begriffliche Unterscheidung und Kategorisierung verschiedener Formen und Ausprägungen von Ironie vor. Darüber hinaus zielt er darauf, ein dem Ironiebegriff zugrundeliegendes Bewusstsein der inneren Widersprüchlichkeit des Lebens und der Wahrnehmung der Welt zu ergründen und dessen Widerspiegelung in literarischen und kulturellen Ausdrucksformen der Gegenwart aufzuweisen.

Was die Grundelemente der Ironie betrifft, nennt Muecke zuerst die Dualität und meint damit, dass die Ironie zwei unterscheidbare Ebenen voraussetzt, zwei Wahrnehmungen also einer Situation bzw. eines Ereignisses oder einer Äußerung: eine unironische, was der Perspektive des Opfers der Ironie entspricht (sofern ein solches vorhanden ist), und eine ironische, die mit der Sicht des Ironikers gleichzusetzen ist.<sup>50</sup> Als zweites Element identifiziert er „some kind of opposition between the two levels, an opposition that may take the form of contradiction, incongruity, or incompatibility.“<sup>51</sup> Das dritte Grundelement schließlich bildet Muecke zufolge der Aspekt der „innocence“<sup>52</sup>, was einerseits das Unwissen oder die Ahnungslosigkeit bezüglich der ironischen Ebene

---

<sup>49</sup> MUECKE 1969. Wesentliche Elemente dieser Studie präsentiert Muecke in geraffter Form in dem Band MUECKE 1970, der wiederum einige Jahre später in revidierter Form neu aufgelegt wurde (MUECKE 1982).

<sup>50</sup> MUECKE 1969, 19–39.

<sup>51</sup> A.a.O., 19f.

<sup>52</sup> A.a.O., 20.

auf Seiten des Adressaten oder Opfers der Ironie bezeichnen kann, andererseits aber auch die simulierte Arglosigkeit des Sprechers bzw. Ironikers.

In Bezug auf die Kategorisierung verschiedener Ausprägungen der Ironie nimmt Muecke zunächst eine graduelle Differenzierung vor zwischen offener („overt“) Ironie, deren äußerste (Grenz)form der Sarkasmus darstellt, verdeckter („covert“) Ironie, die vom Adressaten zu erschließen ist, und privater Ironie, die nur dem Ironiker selbst erkennbar bleibt.<sup>53</sup> Eine zweite Kategorisierung betrifft die Formen der Ironie, von denen er vier unterscheidet:<sup>54</sup>

- 1) Bei der unpersönlichen („impersonal“) Ironie bleibt der Ironiker selbst außen vor; diese Form manifestiert sich typischerweise in trockenen Kommentaren.
- 2) Dagegen zeichnet sich die selbst-herabsetzende („self-disparaging“) Ironie dadurch aus, dass der Sprecher sich dahingehend ins Spiel bringt, dass er ein herabminderndes Selbstbild (Unwissen, Unvermögen) vortäuscht.
- 3) Bei der Ironie des Naivlings („ingénu“) dient die Figur des scheinbar arglosen Unwissenden dazu, die Schwächen anderer oder Widersprüchlichkeiten von Situationen in verdeckter Weise anzuzeigen.
- 4) Als dramatisierte („dramatized“) Ironie schließlich bezeichnet Muecke alle Formen von Ironie, die in Ereignissen oder Situationen zur Darstellung gebracht werden, ohne dass der Ironiker selbst dabei als Aktant in Erscheinung tritt.

Darüber hinaus nennt Muecke eine weitere Kategorie von Ironien, die „ironischen Situationen“ („ironical situations“). Diese unterscheiden sich von den zuvor genannten vier Formen dadurch, dass der ironische Gehalt hier allein von der beobachtenden Person einem Ereignis oder Sachverhalt zugeschrieben wird.<sup>55</sup> Muecke unterscheidet dabei fünf Formen: einfache Inkongruenz, ironische Ereignisse, dramatische Ironie, Selbsttäuschung und Dilemma-Konstellationen.

Im zweiten Hauptteil der Studie wendet sich Muecke der Lebenshaltung zu, die aus seiner Sicht der Produktion und Rezeption von Ironie zugrunde liegt. Er umschreibt diese Haltung als „awareness of life as being fundamentally and inescapably at odds with itself or with the world at large.“<sup>56</sup> Es wird hier folglich der Ironiebegriff der Romantik greifbar, den er allerdings erst in einem zweiten Schritt thematisiert,<sup>57</sup> während er vorangehend die genannte

---

<sup>53</sup> A.a.O., 52–60.

<sup>54</sup> A.a.O., 64–98.

<sup>55</sup> A.a.O., 99–115. Deutlicher wird die Unterscheidung zwischen den vier Formen der Ironie und den ironischen Situationen in MUECKE 1970, 49–82, da Muecke nun die produktionsorientierte Perspektive („On Being Ironical“) der rezeptionsorientierten Perspektive („On Seeing Things as Ironical“) gegenüberstellt.

<sup>56</sup> MUECKE 1969, 123.

<sup>57</sup> A.a.O., 159–215.



Lebenshaltung aus neueren literarischen Werken, etwa von Robert Musil und Franz Kafka, erschließt.<sup>58</sup> Abschließend erörtert er zudem die Frage des moralischen Standpunkts des Ironikers, dessen Aufgabe er darin sieht, nicht aufzuhören, neuen Ideen Raum zu geben und Fragen zu stellen.<sup>59</sup>

Muecke verbindet in seinem Ansatz einerseits den antiken und den romantischen Ironiebegriff und andererseits produktionsorientierte und rezeptionsorientierte Perspektiven. Er erreicht diese Integration allerdings um den Preis von Inkohärenzen, so dass sich etwa bezüglich seiner Kategorisierung der verschiedenen Formen von Ironie Überschneidungen und Unschärfen ergeben,<sup>60</sup> wie er selbst auch eingesteht;<sup>61</sup> auch zeigen sich Unterschiede bezüglich der Anzahl der Grundelemente der Ironie in den beiden mit nur einem Jahr Abstand publizierten Ausgaben seiner Abhandlung.<sup>62</sup> Wie spätere Aufsätze zeigen, liegt Mueckes Hauptaugenmerk darauf, Ausdrucksformen der neueren Literatur und Kultur unter dem Blickwinkel des romantischen Ironiebegriffs zu interpretieren.<sup>63</sup>

In der atl. Forschung wurde Mueckes Ansatz namentlich von Lilian Klein und Virginia Miller (geb. Ingram) aufgegriffen.<sup>64</sup> Beide greifen auf dessen Definition der Grundelemente und Unterscheidung der Formen der Ironie zurück, um davon ausgehend den ironischen Gehalt narrativer Texte (Ri bzw. 2Sam 11–17) zu ergründen.<sup>65</sup> Dabei klammern sie indes das erweiterte Ironieverständnis der Romantik, das den Zielpunkt von Mueckes Abhandlung abgibt, aus ihren Fragestellungen aus.

Das vom amerikanischen Literaturwissenschaftler Wayne C. Booth im Jahr 1974 veröffentlichte Werk *A Rhetoric of Irony* kann – zusammen mit Linda Hutcheons *Irony's Edge* (vgl. unten) – als Standardwerk zur Ironie in den englischsprachigen Literaturwissenschaften gelten.<sup>66</sup> Im Unterschied zu Muecke geht es Booth von vornherein um eine Eingrenzung des Ironiebegriffs, was er durch die Einführung des Begriffs der „stabilen Ironie“ („stable irony“)

---

<sup>58</sup> A.a.O., 119–158.

<sup>59</sup> A.a.O., 216–247.

<sup>60</sup> KNOX 1972.

<sup>61</sup> MUECKE 1969, 114f.

<sup>62</sup> In der älteren Fassung seiner Abhandlung zur Ironie (MUECKE 1969) zählt Muecke drei Grundelemente der Ironie auf (vgl. oben), in der jüngeren Fassung (MUECKE 1970, 24–48) dagegen deren fünf. In der zweiten, revidierten Auflage der jüngeren Monografie schließlich (MUECKE 1982) unterscheidet Muecke andere Formen und Kategorien der Ironie als in der Erstausgabe.

<sup>63</sup> Vgl. MUECKE 1983; MUECKE 1987.

<sup>64</sup> KLEIN 1988; INGRAM 2012; 2014; MILLER 2019.

<sup>65</sup> Vgl. KLEIN 1988, 195–199; INGRAM 2012, 469–473; MILLER 2019, 29–39.

<sup>66</sup> Vgl. die diesbezügliche Einschätzung von KORTHALS ALTES 2005.

deutlich macht.<sup>67</sup> Zudem liegt Booths Fokus auf der Methodik zur Ergründung von Ironien in literarischen Texten, wobei er einen funktionsgeschichtlichen Ansatz zugrunde legt und folglich die Autorintention in den Mittelpunkt der Textinterpretation stellt.

In Absetzung zum *New Criticism* und beeinflusst von der *Chicago School* und deren Rekurs auf das aristotelische Prinzip der Kausalität ist für Booth die rhetorische Funktion literarischer Werke im Hinblick auf deren ethische Zielrichtung von grundlegender Bedeutung.<sup>68</sup> Im Zentrum seines literaturtheoretischen Zugangs steht daher der Begriff des „impliziten Autors“ („implied author“), den er wahlweise als „core of norms and choices“<sup>69</sup> eines literarischen Werkes, als „implied version“<sup>70</sup> realer Autor\*innen oder schlicht als „picture the reader gets“<sup>71</sup> umschreibt.<sup>72</sup> Im Hinblick auf den Ironiebegriff dient Booth das Konzept des impliziten Autors als Grundlage dafür, um ein zentrales Merkmal der „stable ironies“ hervorzuheben, nämlich die Erkennbarkeit einer ironischen Intention von Seiten der Autor\*innen für die Leser\*innen.<sup>73</sup> Folgende vier Kennzeichen benennt Booth als Merkmale von „stable ironies“:<sup>74</sup>

- 1) Intentionalität: Die Ironie ist – im soeben beschriebenen Sinne – vom Leser aus dem gesamten Text als Absicht des „implied author“ plausibel.
- 2) Verborgenheit: Eine von der Textoberfläche verschiedene Bedeutung ist durch den Leser zu rekonstruieren.
- 3) Stabilität: Die erschlossene Bedeutung wird nicht durch gegenläufige Textsignale untergraben.
- 4) Begrenztheit: Der Bereich, auf den sich die erkannten Ironien beziehen, bleibt beschränkt.

---

<sup>67</sup> Wie Booth im Vorwort bemerkt (BOOTH 1974, xiii), hat er Mueckes Monografie von 1969 erst nach Niederschrift des ersten Entwurfs seiner eigenen Studie konsultiert, weshalb er dessen Untersuchungen nur im letzten Buchteil bezüglich der Kategorisierung von Ironien (BOOTH 1974, 233–251) rezipiert.

<sup>68</sup> Zur Einordnung von Booths Ansatz in den literaturwissenschaftlichen Strömungen seiner Zeit vgl. KINDT/MÜLLER 2008, 18–42.

<sup>69</sup> BOOTH 1961, 74. Das Konzept des „implied author“ stellt ein zentrales Thema dar in Booths Monographie von 1961 (vgl. v.a. a.a.O., 67–77).

<sup>70</sup> A.a.O., 70.

<sup>71</sup> A.a.O., 71.

<sup>72</sup> Wie KINDT/MÜLLER 2008, 57–61 anmerken, oszilliert Booths Konzept des „implied author“ damit zwischen einem produktionsästhetischen Verständnis als von den realen Autor\*innen bewusst geschaffener Größe und einer rezeptionsorientierten Auffassung als von den realen Leser\*innen aus dem literarischen Werk erschlossenem Vorstellungskomplex, wobei gerade diese Unschärfe des Begriffs dessen breite Rezeption befördert habe.

<sup>73</sup> Vgl. BOOTH 1974, 5f.11f.114–120.

<sup>74</sup> A.a.O., 5–7.

In vier Methodenschritten sind solche „stable ironies“ Booth zufolge im literarischen Text zu eruieren:<sup>75</sup>

- 1) Zunächst hat der Leser auf Textsignale – namentlich deutliche Inkongruenzen im Textverlauf – zu achten, die ihn darauf hinlenken, den wörtlichen Textsinn zu verwerfen.
- 2) In einem zweiten Schritt deuten sich alternative Interpretationsmöglichkeiten an und werden vom Leser erprobt.
- 3) Dazu muss der Leser sich auf den aus dem Text erschlossenen Wissens- und Wertehorizont des „implied author“ abstützen.
- 4) Schließlich entscheidet sich der Leser auf der Grundlage von (2) und (3) für eine neue Bedeutung bzw. ein neues Deutungsmuster.

Diesen modellhaft in vier Schritte gegliederten Interpretationsweg bezeichnet Booth als einen „act of reconstruction“<sup>76</sup>, der ein unausgesprochenes Einverständnis – „a kind of meeting with other minds“ – zwischen dem Leser und dem „implied author“ voraussetze. Daher kann Booth schließlich die Ironie als „Schlüssel zu den engsten Banden der Freundschaft“ umschreiben.<sup>77</sup> Darüber hinaus hebt Booth den performativen Charakter der Rekonstruktion von Ironie hervor, die er auch mit dem Aufstieg zu einer höhergelegenen Behausung vergleicht, von der aus man auf die zurückgelassene wörtliche Bedeutung hinabschaue.<sup>78</sup> Abgeschlossen wird der erste Buchteil mit einer Aufzählung von Ironiesignalen („clues to irony“), wobei Booth neben paratextlichen Elementen (Überschriften etc.) unter anderem Diskrepanzen zur außertextlichen Wirklichkeit, Inkongruenzen innerhalb des literarischen Werkes, Stilbrüche und Widersprüche bezüglich im Text aufscheinender Überzeugungen nennt.<sup>79</sup>

Der ausführliche zweite Hauptteil von Booths Studie ist überschrieben mit „Learning Where To Stop“, was sein Anliegen einer Eingrenzung des Ironiebegriffs im Zuge der methodischen Erschließung ironischer Elemente in literarischen Texten unterstreicht.<sup>80</sup> Im Gegensatz zu Muecke, der Ambiguität als Grundcharakteristik von Ironien im weiteren Sinne („general irony“) identifiziert,<sup>81</sup> hebt Booth die Unzweideutigkeit von Ironien hervor, da deren rekonstruierter ironischer Bedeutung gegenüber dem Wortsinn eindeutig der Vorzug zukomme.<sup>82</sup>

---

<sup>75</sup> A.a.O., 10–14.

<sup>76</sup> A.a.O., 13 et pass.

<sup>77</sup> „Irony as the key to the tightest bonds of friendship! Real intimacy impossible without it!“ (A.a.O., 14.)

<sup>78</sup> A.a.O., 33–39.

<sup>79</sup> A.a.O., 47–86.

<sup>80</sup> A.a.O., 88–229.

<sup>81</sup> MUECKE 1969, 119–158, vgl. oben.

<sup>82</sup> BOOTH 1974, 120–134.

Im Schlussteil wendet sich Booth der Frage nach möglichen Kriterien zur Kategorisierung von Ironien zu und schlägt eine Bewertung anhand dreier Variablen vor:<sup>83</sup> (1) Ausmaß der Erkennbarkeit oder Verborgenheit, (2) Grad der Stabilität, d.h. der Zuverlässigkeit der rekonstruierten ironischen Bedeutung, und (3) Ausdehnung der ironisierten Sache, die von lokaler bis zu absoluter, unendlicher Negativität (Hegel) reichen kann. Abschließend diskutiert Booth (mit Blick auf Werke von Samuel Beckett) Formen „unstabiler Ironien“.<sup>84</sup>

Durch das funktionale Literaturverständnis Booths und die Betonung der rekonstruierten Autorintention als Angelpunkt der Textinterpretation kommt seine Eingrenzung der „stabilen Ironien“ dem antiken Ironiebegriff nahe.<sup>85</sup> Ausgangspunkt und Ziel seiner Untersuchungen ist dabei allerdings die Interpretation literarischer Werke der Neuzeit, weshalb sein Ansatz zurecht nicht die Terminologie der antiken Rhetorik aufgreift, sondern neue Begriffe und methodische Zugänge entwickelt. Auch ist der literaturtheoretische Diskurs im Nordamerika der frühen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Hintergrund zu bedenken, dem Booths starke Betonung der kommunikativen Funktion literarischer Werke und der Rückbindung der Interpretation an die Autorintention entspringt.

In der atl. Forschung wird Booths Studie zur Ironie im englischsprachigen Raum etwa von Carolyn Sharp rezipiert, die seinen Ansatz im einleitenden Überblick über literaturwissenschaftliche Ansätze zur Ironie bespricht und in der Textanalyse mehrmals auf ihn verweist.<sup>86</sup> In der deutschsprachigen Bibelwissenschaft ist Franz Josef Backhaus zu nennen, der auf Booths vier Schritte zur Rekonstruktion von Ironien zurückgreift, um davon ausgehend ironische Elemente in Kohelet zu identifizieren.<sup>87</sup>

Genau 20 Jahre nach Booths *Rhetoric of Irony* erscheint mit *Irony's Edge* der kanadischen Literaturtheoretikerin Linda Hutcheon eine Monografie zur Ironie, die einerseits zwar mehrfach auf Booths Werk verweist,<sup>88</sup> andererseits aber von einer deutlich verschiedenen literaturtheoretischen Grundlage ausgeht.<sup>89</sup> Als Theoretikerin der Postmoderne nimmt Hutcheon den Ironiebegriff

<sup>83</sup> A.a.O., 233–240.

<sup>84</sup> A.a.O., 240–277.

<sup>85</sup> Allerdings geht das Urteil von MÜLLER 1995, 108 (Anm. 1), Booths Werk sei „lediglich eine mit literarischen Beispielen verzierte Paraphrase der antiken Ironie-Rhetorik“, an der Sache vorbei.

<sup>86</sup> SHARP 2009, 15f.115.162.217.

<sup>87</sup> BACKHAUS 1998, 211. Allerdings zieht Backhaus dabei die Schritte drei und vier zu einem einzigen Methodenschritt zusammen.

<sup>88</sup> Dem Namensregister zufolge (HUTCHEON 2005, 233–238) stellt Booth den Autor dar, auf den Hutcheon am häufigsten Bezug nimmt.

<sup>89</sup> In der Einleitung erwähnt Hutcheon als theoretische Grundlagen unter anderem den dialogischen Ansatz Michael Bachtins, die Semiotik und die Sprechakttheorie (HUTCHEON 2005, 4).

vorwiegend ausgehend von literarischen und künstlerischen Werken der Gegenwart in den Blick und fragt nach den Funktionen der Ironie als Diskursstrategie.<sup>90</sup>

Einleitend thematisiert Hutcheon den mehrdeutigen Charakter von Ironie, insofern diese sowohl eine konservative als auch eine subversive Wirkung haben könne, und hebt damit das Risikobehaftete der Ironie hervor, da nie ganz voraussehbar oder kontrollierbar sei, in welche Richtung sich der Effekt der Ironie entfalte.<sup>91</sup> Davon ausgehend identifiziert sie ein primäres Unterscheidungsmerkmal der Ironie gegenüber anderen rhetorischen Stilfiguren oder Strukturmitteln, nämlich deren wertende Funktion, was sie mit dem titelgebenden „edge“ bzw. „edgy“ zum Ausdruck bringt.<sup>92</sup> Ironie ist demnach als „weighted“ mode of discourse“ zu verstehen, da sie sich durch „the attribution of an evaluative, even judgmental attitude“ auszeichne.<sup>93</sup>

Folglich definiert Hutcheon Ironie als kommunikativen Prozess, der als relational, inklusiv und differentiell zu charakterisieren sei:<sup>94</sup>

- Den Begriff des Relationalen bezieht sie auf die Beziehung sowohl zwischen zwei Bedeutungen (dem Gesagten und dem Ungesagten) als auch zwischen zwei sinngebenden Personen.<sup>95</sup>
- Mit dem Begriff des Inklusiven wendet sie sich gegen eine (ausschließlich) antiphrastische Bedeutung des Begriffs. Der ironische Gehalt erschließe sich nicht aus der Zurückweisung der wörtlichen Bedeutung, sondern aus einer oszillierenden Gleichzeitigkeit von Gesagtem und Ungesagtem, wobei sie als Vergleich auf das Phänomen von Kippbildern verweist. Ironie impliziere folglich „a kind of simultaneous perception of more than one meaning [...] in order to create a third composite (ironic) one.“<sup>96</sup>
- Das Differentielle der Ironie schließlich macht Hutcheon daran fest, dass die ironische Bedeutung nicht in direktem Gegensatz, sondern in Abweichung zur wörtlichen Bedeutung stehe. In dieser Differenz erkennt sie denn auch das Unterscheidungsmerkmal der Ironie gegenüber der Metapher und der

---

<sup>90</sup> So erläutert Hutcheon einleitend, ihre Abhandlung ziele darauf, „to discern the functioning and politics of irony“ (A.a.O., 3).

<sup>91</sup> A.a.O., 9–34.

<sup>92</sup> „Unlike metaphor or metonymy, irony has an edge; unlike incongruity or juxtaposition, irony can put people on edge; unlike paradox, irony is decidedly edgy“ (A.a.O., 35).

<sup>93</sup> A.a.O., 35. In einem Diagramm unterscheidet Hutcheon neun Wirkweisen (oder Stärkegrade) der Ironie, die von „reinforcing“ und „complicating“ über „ludic“, „distancing“, „self-protective“, „provisional“ und „oppositional“ bis zu „assailing“ und „aggregative“ reichen und jeweils eine positive (bzw. konstruktive) und eine negative (bzw. destruktive) Seite aufweisen (A.a.O., 45).

<sup>94</sup> A.a.O., 56 (Hervorhebung Hutcheon).

<sup>95</sup> A.a.O., 56.

<sup>96</sup> A.a.O., 58.

Allegorie, die beide durch Ähnlichkeit des Ungesagten zum Gesagten gekennzeichnet sind.<sup>97</sup>

Ein Hauptaugenmerk Hutcheons gilt der Frage nach den Voraussetzungen zum Gelingen von Ironie als Diskursstrategie. Von zentraler Bedeutung sind dabei „Diskursgemeinschaften“<sup>98</sup>. Als deren wichtigstes Merkmal identifiziert Hutcheon gemeinsame Konzepte der Kommunikationsnormen, wobei sie sich auf Paul Grice’ „konversationale Implikaturen“<sup>99</sup> bezieht. Dieses gemeinsame Repertoire von Konversationsregeln impliziere auch Übereinstimmungen bezüglich weiterer sozialer und ideologischer Normen, die zeitlichen Veränderungen unterworfen seien, weshalb sich die Konturen von Diskursgemeinschaften beständig modifizierten.

Darüber hinaus greift Hutcheon den Begriff der Intentionalität auf, den sie nach drei Richtungen hin differenziert:<sup>100</sup>

- In psycho-ästhetischer Hinsicht meint Intention, dass ironische Bedeutungen auf bewusste und freie Akte zurückgehen und Intentionalität damit die pragmatische Voraussetzung darstellt für die Verständlichkeit, die für jeden kommunikativen Akt grundlegend ist.
- In semantischer Perspektive verweist der Begriff dagegen auf die Übereinstimmung zwischen der Aussageabsicht des Autors und dem Verständnis des Lesers.<sup>101</sup>
- In ethischer Sicht schließlich meint Intentionalität primär die Verantwortung des Ironikers, unter Berücksichtigung der kommunikativen Codes und des vorausgesetzten kontextuellen Wissens die Erkennbarkeit der Ironie zu garantieren, wobei allerdings zugleich ein je unterschiedliches Maß an Verdecktheit für Ironie konstitutiv ist.

Gleichzeitig hebt Hutcheon hervor, dass Ironie ein performatives Geschehen sei, das Interpret, Ironiker und Text umfasse und folglich Intention – und demnach auch die Verantwortung hinsichtlich des Gelingens ironischer Kommunikation – nach zwei Seiten hin, d.h. sowohl bei den Autor\*innen als auch bei den Leser\*innen zu verorten sei.

---

<sup>97</sup> „[T]he basic semantic identity of irony is mostly in terms of difference and that of metaphor is mainly in terms of similarity“ (A.a.O., 62).

<sup>98</sup> A.a.O., 85–96 pass. (engl.: „discursive communities“). Der Plural verweist dabei nicht nur darauf, dass viele solcher „strangely enabling constraints of discursive contexts“ (A.a.O., 88) nebeneinander existieren, sondern jede(r) einzelne auch einer Vielzahl solcher überlappenden (oder auch konfligierender) diskursiver Gemeinschaften angehört.

<sup>99</sup> GRICE 1993, 248 et pass.

<sup>100</sup> HUTCHEON 2005, 111–118.

<sup>101</sup> Booth bringt diesen Aspekt der Intentionalität in Hinsicht auf die Ironie mit dem Begriff der *stable irony* (vgl. oben) zum Ausdruck.

Abschließend geht Hutcheon darauf ein, wie Text und Kontext Hinweise zur Erkennung von Ironie liefern. Bezüglich des Kontextes unterscheidet sie zwischen den umgebenden sozialen und physischen Umständen des Kommunikationsvorgangs, dem auf der Textoberfläche selbst gegebenen Kontext, sowie den intertextuellen Bezügen, die bei der Textinterpretation mit einwirken.<sup>102</sup> Hinsichtlich der Ironiesignale dagegen differenziert sie zwischen fünf Typen: (1) Signale in der Umgebung von ironischen Elementen, denen eine meta-ironische Funktion zukommt, da sie auf Ironie im textlichen Umfeld hinweisen; (2) Gesten, (3) phonische oder (4) graphische Merkmale sowie (5) Struktursignale, von denen sie wiederum fünf Kategorien aufzählt, nämlich mehrfacher Registerwechsel, Über- oder Untertreibung, Widerspruch/Inkongruenz, wörtliche Ausdrucksweise/Vereinfachung, Wiederholung oder Echo.<sup>103</sup>

Hutcheons Ansatz vereint wesentliche Aspekte der neueren literaturwissenschaftlichen Annäherungen an den Ironiebegriff; zugleich bezieht sie psychologische, soziologische, linguistische, kommunikations- und literaturtheoretische Perspektiven mit ein. Gegenüber Muecke und Booth ist ihr Zugang insofern ausgewogener, als sie produktions- und rezeptionsästhetische Aspekte gleichermaßen in den Blick nimmt. Beachtenswert sind neben ihrer Definition von Ironie als relationalem, inklusivem und differentiellem kommunikativem Prozess die Hervorhebung des Geschehenscharakters von Ironie und die Bedeutung der Diskursgemeinschaften als Rahmenbedingung für gelingende ironische Kommunikation.

Im atl. Bereich greift Carolyn Sharp in ihrer Monografie zur Ironie in der Hebräischen Bibel auf Hutcheons literaturtheoretischen Entwurf zurück.<sup>104</sup> Sie rezipiert dabei insbesondere deren Bestimmung von Ironie als relationale und differentielle Diskursstrategie, bei der das Gesagte und Ungesagte zusammenwirken und dadurch die ironische Aussage als drittes Element hervorbringen.<sup>105</sup>

Der Blick auf die drei Ansätze zum Ironiebegriff aus den englischsprachigen Literaturwissenschaften bezeugt einerseits die Relevanz des Ironiebegriffs in der literaturtheoretischen und kulturwissenschaftlichen Diskussion. Andererseits zeigt die Diversität der Zugänge die Komplexität der Frage nach Wesensmerkmalen und Erkennbarkeit von Ironie in literarischen Texten. Trotz deutlicher Unterschiede weisen die drei beschriebenen Ansätze aber auch Übereinstimmungen auf, in Bezug etwa auf das Zu- und Nebeneinander von Gesagtem und Ungesagtem in ironischen Äußerungen. Alle drei skizzierten Ansätze können, wie deren bibelwissenschaftliche Rezeption zeigt, für die atl. Textanalyse wertvolle Impulse geben.

---

<sup>102</sup> HUTCHEON 2005, 137–145.

<sup>103</sup> A.a.O., 145–152.

<sup>104</sup> Sharp nimmt mehrfach explizit auf Hutcheons Studie Bezug (SHARP 2009, 12.20f.25).

<sup>105</sup> Vgl. a.a.O., 71.200.219.

## d) Linguistik

Das weite Feld linguistischer Zugänge zur Ironie wird im Folgenden anhand dreier Ansätze abgegangen, die dem deutschsprachigen Raum entstammen und auf die Neunzigerjahre des vergangenen Jahrhunderts zurückgehen: In chronologischer Reihenfolge werden die Studien von Edgar Lapp, Marika Müller und Hannele Kohvakka skizziert und bewertend gegenübergestellt.

Die 1992 (1997 in zweiter Auflage) erschienene Untersuchung von Edgar Lapp ist bis heute auf dem Gebiet der Linguistik von grundlegender Bedeutung. Nach einer geschichtlichen Herleitung des Ironiebegriffs beschreibt Lapp zunächst Ansätze aus dem Gebiet der strukturalen Linguistik (Harald Weinrich, Anne Cutler, Per-Kristian Halvorsen, A.R. Myers u.a.), die teilweise weiterführende Erkenntnisse gebracht haben, wie etwa die von Cutler eingeführte Unterscheidung zwischen globalen (den ganzen Satz betreffenden) und lokalen (nur einzelne Wörter involvierende) Ironien. Da aber die Untersuchungen insgesamt zeigten, dass „eine spezifische syntaktisch-semantische Struktur für ironische Äußerungen nicht notwendig“ ist, hat sich der strukturelle Zugang gemäß Lapp insgesamt als unzureichend erwiesen.<sup>106</sup>

Als nächstes wendet sich Lapp pragmatischen Ansätzen zur Bestimmung von Ironie zu und geht dabei zuerst auf den Entwurf von Paul Grice und dessen Theorie betreffend konversationaler Implikaturen ein.<sup>107</sup> Grice definiert Ironie als Verstoß gegen die erste Maxime der Qualität („Sage nichts, was du für falsch hältst“<sup>108</sup>) – auch Aufrichtigkeitsbedingung genannt –, woraus sich ableite, dass das Gegenteil des Gesagten gemeint sei. Dagegen gibt Lapp zu bedenken, dass die ironische Bedeutung einer Aussage auch anderes als das Gegenteil umfassen könne. Als Gegenentwürfe zu Grice auf dem Gebiet der Pragmatik nennt Lapp einerseits die *Mention Theory* von Dan Sperber und Deirdre Wilson, derzufolge bei einer ironischen Äußerung eine Erwähnung (*mention*) einer vorgängig geäußerten Proposition vorliege, und andererseits die daran anknüpfende *Pretense Theory* von Herbert Clark und Richard Gerrig, die besagt, dass bei ironischer Rede andere Redeweisen imaginiert und dadurch ironisiert würden.<sup>109</sup> Gegen beide Theorien führt Lapp allerdings ins Feld, dass das für die Ironie konstitutive Moment der Zweideutigkeit bei Annahme einer eindeutig bestimmbareren Bedeutung nicht ausreichend beachtet werde.

Auf der Sprechakttheorie (John Austin, John Searle) beruhen die Ansätze von Inger Rosengren und Henk Haverkate. Der Schwachpunkt liegt nach Lapps Urteil bei Ersterem aber darin, dass es ihm nicht gelinge, Ironie eindeutig von Lüge, Verstellung oder Heuchelei abzugrenzen. Haverkate dagegen erreiche

---

<sup>106</sup> LAPP 1997, 57.

<sup>107</sup> LAPP 1997, 59–74.

<sup>108</sup> GRICE 1993, 249. Zu Grices Konversationsmaximen vgl. LEVINSON 1983, 101f.; zur Ironiedefinition von Grice vgl. zudem GARMENDIA 2018, 18–41.

<sup>109</sup> LAPP 1997, 75–87.



diese Abgrenzung dadurch, dass er Ironie als (in Absetzung zur Lüge) *transparente* Manipulation der Aufrichtigkeitsbedingung fasse, wobei die Transparenz der Unaufrichtigkeit dem Hörer durch den Kontext und die Redesituation ausreichend angezeigt sein müsse.<sup>110</sup>

Nach der Darstellung zweier psycholinguistischer Zugänge zur Ironie (Norbert Groeben/Brigitte Scheele<sup>111</sup> und Ellen Winner) präsentiert Lapp abschließend seinen eigenen Ansatz, wonach Ironie als „Simulation der Unaufrichtigkeit“<sup>112</sup> zu definieren ist. Bezüglich der Unaufrichtigkeit unterscheidet er drei Formen: die Lüge als assertiver (falsches Wissen), die Unehrlichkeit als injunktiver (falscher Wille) und die Heuchelei als expressiver Sprechakt (falsches Gefühl).<sup>113</sup> Bei ironischen Äußerungen können Unaufrichtigkeiten in jeder der drei Formen simuliert werden, wodurch also auch ironische Fragen und Aufforderungen als Simulationen injunktiven Sprechhandelns in Lapps Definition eingeschlossen sind.<sup>114</sup> Hinsichtlich der Simulation weist Lapp einerseits auf drei Nuancen des Begriffs hin: (1) nachstellen/nachahmen, (2) sich verstellen/verbergen der eigenen Meinung und (3) vorspielen/so-tun-als-ob. Bei der Ironie steht Lapp zufolge das dritte Moment, das dem Begriff der *simulatio* der klassischen Rhetorik nahekommt, im Vordergrund. Andererseits hebt er die Ironie als Simulation der Unaufrichtigkeit von der Lüge als Simulation der Aufrichtigkeit ab, wodurch also Ersterer als Simulation eines simulierenden Sprechaktes, d.h. als „Simulation zweiter Ordnung“ zu verstehen ist.<sup>115</sup> Der ironische Sprecher „simuliert nicht nur, daß er glaubt, daß p [...], sondern er *gibt vor*, zu simulieren, daß er glaubt daß p.“<sup>116</sup> Allerdings wird hier zugleich eine weitere Differenzierung des Begriffs der Simulation notwendig: Während bei einer Lüge eine Täuschungsabsicht und damit eine verdeckte Simulation vorliegt, will die Ironie erkannt werden und ist daher als transparente Simulation zu charakterisieren. Die Ironie als Tun-Als-Ob muss also dem simulierten Sprechakt hinreichend ähnlich sein, damit dieser erkannt wird, aber zugleich auch ausreichend verschieden, um als Simulation kenntlich zu werden.<sup>117</sup> Im Unterschied zur Lüge, bei der die mit dem Sprechakt verbundene propositionale Einstellung (nämlich zu glauben, p sei wahr) vorgetäuscht wird, tut der ironisch Sprechende so, als ob er ein Sprechhandeln vortäusche. Lapp schlägt für diese spezifische Form der Simulation die Bezeichnung „luditive

---

<sup>110</sup> A.a.O., 88–103.

<sup>111</sup> GROEBEN/SCHEELE/DRINKMANN 1984.

<sup>112</sup> LAPP 1997, 146.

<sup>113</sup> A.a.O., 136–139.

<sup>114</sup> A.a.O., 148–151.

<sup>115</sup> A.a.O., 146.

<sup>116</sup> A.a.O., 146f. (Hervorhebung Lapp).

<sup>117</sup> Lapp gebraucht hier den Begriff der „parasitären“ Sprachhandlungen; diese basieren auf „Wirtshandlungen“, haben aber eine zusätzliche Glückensbedingung (A.a.O., 144f.).

Äußerungen“<sup>118</sup> vor und bemerkt mit Verweis auf Geoffrey Leech, dass diese Art des Sprechens es erlaube, Höflichkeitsformen zu wahren bei Aussagen, die unironisch als Aggression, Feindseligkeit oder Beleidigung aufgefasst werden könnten.<sup>119</sup>

Schließlich entwirft Lapp auf der Grundlage der Sprechakttheorie ein Modell zur Kategorisierung ironischer Äußerungen:

- 1) Ironien auf illokutionärer Ebene simulieren eine Haltung (Dank, Trauer, Bedauern etc.);
- 2a) solche auf propositional-globaler Ebene basieren auf der Beziehung von Illokution und Proposition;
- 2b) jene auf propositional-lokaler Ebene dagegen sind, da auf ein Wort oder einen Ausdruck begrenzt, illokutionsunabhängig.
- 3) Es können aber auch zugleich Simulationen auf beiden Ebenen – Illokution und Proposition – vorkommen.

Lapp gelingt mit seinem Ansatz eine in linguistischer Hinsicht überzeugende Bestimmung der Ironie.<sup>120</sup> Einschränkend ist allerdings anzumerken, dass der Begriff der Simulation (in der Definition der Ironie als Simulation der Unaufrichtigkeit) mehrdeutig ist, was denn auch Lapp zur Spezifizierung als So-tun-Als-Ob veranlasst. Auch vermag, wie Bankmute Pohl<sup>121</sup> bemerkt, sein Ansatz nicht alle Fälle verbaler Ironie abzudecken. Zudem bleibt sein theoretischer Zugriff, wie er selbst eingangs präzisiert,<sup>122</sup> auf den Bereich der ironischen Äußerungen – auf die verbale Ironie also – begrenzt und ist daher nur in sehr beschränkter Weise übertragbar auf textlich über einzelne Sätze oder kurze Passagen hinaus ausgreifende Formen der Ironie, denen das Hauptinteresse in den vorangehend vorgestellten literaturwissenschaftlichen Ansätzen gilt.

Die Bedeutung von Lapps Ansatz zeigt sich in der Rezeption seitens der (deutschsprachigen) atl. Exegese. So greift etwa Bernd Willmes in seiner Studie zur ironischen Weisheitskritik in Kohelet auf seine Erkenntnisse zurück,<sup>123</sup> und auch Petra Ritter-Müller nimmt Lapps Definition der Ironie zur Grundlage,

---

<sup>118</sup> A.a.O., 155.

<sup>119</sup> „Whereas an insult can easily lead to a counter-insult, and hence to conflict, an ironic remark is less easy to answer in kind. It combines the art of attack with an apparent innocence which is a form of self-defence.“ (LEECH 2016, 126).

<sup>120</sup> So folgt etwa NÜNLIST 2000, 71–81 bezüglich der von ihm unter dem Begriff der „rhetorischen Ironie“ gefassten verbalen Ironie weitgehend Lapps Ironiedefinition, lehnt sich allerdings stärker an GRICE 1993 an und definiert die rhetorische Ironie folglich als „absichtliche Verletzung der Aufrichtigkeitsmaxime“, die „vom Hörer als solche erkannt werden“ soll (NÜNLIST 2000, 75).

<sup>121</sup> POHL 1995.

<sup>122</sup> LAPP 1997, 11f.

<sup>123</sup> WILLMES 2000, 42–49.

um davon ausgehend ironische Elemente in Ijob 38,1–39,30 zu identifizieren und auszuwerten.<sup>124</sup>

Die nur drei Jahre nach Lapps Studie erschienene Untersuchung von Marika Müller verbindet, wie der Untertitel zu erkennen gibt, zwei Zugänge – einen historischen und einen textanalytischen.<sup>125</sup> Der erste Teil der Studie ist der Kulturgeschichte der Ironie gewidmet, wobei Müller eine Kategorisierung der Ironie in drei Grundformen zugrunde legt, die sie auf alle von ihr behandelten Epochen anwendet: Stilironie, Anspielungsironie und ironische Parabase. Folglich unterscheidet sie bereits in der Antike neben der ironischen Nachahmung oder Anspielung (*simulatio*) und Verstellung (*dissimulatio*) eine dritte Form der Ironie, für die sie den Begriff der *parabasis* verwendet.<sup>126</sup> Momente parabatischer Ironie ortet sie in den antiken Dramen, wo diese aus einer geschlossenen Ästhetik ausbrechen und damit die dramatische Illusion (zer)stören, was beispielsweise bei der direkten Anrede des Publikums durch den Chor der Fall sei. Im Unterschied zu den bis dahin behandelten Untersuchungen zur Ironie geht Müller zudem auf das Mittelalter und die frühe Neuzeit ein. Hier findet sie die rhetorisch-stilistische Ironie etwa im von Isidor von Sevilla geprägten Begriff des *alieniloquium* („anders sprechen“) wieder, Elemente der Anspielungsironie und der Parabase dagegen macht sie unter anderem in der Trobadorlyrik und der darstellenden Kunst (Bild im Bild etc.) geltend.<sup>127</sup> In der Romantik weist sie auf Aspekte von Stil- und Anspielungsironie in den Werken von Ludwig Tieck hin. Als bedeutsam für diese Epoche erachtet sie aber vor allem die Einführung des Begriffs der Parabase durch Friedrich Schlegel, der damit den Ironiebegriff ausweitet auf jene Phänomene, die von Müller selbst der parabatischen Grundform der Ironie zugeordnet werden.<sup>128</sup> Mit Blick auf das 20. Jahrhundert schließlich stellt sie fest, dass nunmehr „Moderne und Ironie [...] partiell zu Synonymen“<sup>129</sup> würden, wie sie anhand von Elementen von Stil- und Anspielungsironie und ironischer Parabase bei Franz Kafka, Robert Musil und Thomas Mann aufzeigt.<sup>130</sup>

Im zweiten Teil ihrer Studie analysiert Müller Beiträge in deutschsprachigen Zeitungen aus dem Jahre 1991 hinsichtlich der drei Grundformen der Ironie.<sup>131</sup> Als Kennzeichen rhetorisch-stilistischer Ironie hebt sie dabei das fehlende Bemühen um Objektivität, d.h. eine subjektive und bewertende Färbung hervor, die den Rezipienten zu einer Stellungnahme herausfordere.<sup>132</sup> Bezüglich

<sup>124</sup> RITTER-MÜLLER 2000, 267–277.

<sup>125</sup> MÜLLER 1995.

<sup>126</sup> A.a.O., 5–25.

<sup>127</sup> A.a.O., 28–60.

<sup>128</sup> A.a.O., 61–79.

<sup>129</sup> A.a.O., 101.

<sup>130</sup> A.a.O., 81–102.

<sup>131</sup> A.a.O., 135–241.

<sup>132</sup> A.a.O., 135.

textueller Signale dieser Form der Ironie nennt sie auf der Ebene der Semantik die Tendenz zur Verwendung faktiv-emotiver oder gradierbarer Prädikate, auf der Ebene der Metaphorik die Übertriebenheit oder Gewagtheit des Metaphernspiels, auf der Ebene des Sprachstils den Stilbruch, rhetorische Fragen, auffällige Reihungen und Wiederholungen. Was die Anspielungsironie betrifft, unterscheidet Müller zwischen der Referenz auf feste Syntagmen (Redewendungen, Sprichwörter) und intertextuellen Bezugnahmen, wobei sie Letztere nochmals untergliedert in Einzeltext-, System- und Stilreferenz sowie Zitat und Mimesis. Als Merkmale ironischer Parabase schließlich nennt Müller Formen der Selbstthematization des Autors und andere metakommunikative Elemente, bei denen die Schnittstellen zwischen Autor und Text bzw. zwischen Autor und Leser thematisch werden.

Müller gelingt es durch die Unterscheidung von drei Grundformen der Ironie, die seit der Romantik eingetretene Ausweitung des Ironiebegriffs einzufangen und dennoch eine ausreichende begriffliche Schärfe beizubehalten, um in der Textanalyse ironische Elemente identifizieren und kategorisieren zu können. Die von ihr beschriebenen Signale der rhetorisch-stilistischen und der Anspielungsironie sind teilweise auch für die bibelwissenschaftliche Ironieforschung bedeutsam. In der atl. Forschung wurde Müllers Studie namentlich von Bernd Willmes und Christina Duncker rezipiert.<sup>133</sup>

Ähnlich wie Müller geht es Hannele Kohvakka darum, einen methodischen Zugang zur Ermittlung von Ironie in zeitgenössischen Texten zu entwickeln.<sup>134</sup> Im Unterschied zu jener fokussiert sich Kohvakka aber auf die verbale (in Müllers Diktion: rhetorisch-stilistische) Ironie. Als Grundlage der Textanalyse dient ihr die Argumentationstheorie (nach Günther Öhlschläger, Werner Schmidt-Faber u.a.). Das wichtigste Erkennungsmerkmal der Ironie stellen folglich für sie Erwartungswidrigkeiten dar, die sie kotextuell (aus dem sprachlich-semantischen Umfeld) und kontextuell (aus dem weiteren weltwissensbezogenen Zusammenhang) erschließt und auf drei Ebenen – der lexematischen, der thematischen und der argumentativen Ebene – lokalisiert.<sup>135</sup>

Was die lexematischen Erwartungswidrigkeiten betrifft, nennt Kohvakka etwa bezüglich dem Verbgebrauch Veränderungen der Konstellation der Handlungsträger (z.B. sprechende Tiere), aber auch unerwartete Verbindungen von Substantiv und Attribut sowie wortspielerische Elemente und Stilbrüche.<sup>136</sup> Auf der thematischen Ebene unterscheidet sie zwischen Erwartungswidrigkeiten bezüglich der Einbettung, d.h. das Heraustreten eines Elements aus dem Kotext, abrupten Themenwechseln und -verschiebungen und Nachträgen.<sup>137</sup>

---

<sup>133</sup> Vgl. WILLMES 2000, 48f.; DUNCKER 2010, 111.

<sup>134</sup> KOHVAKKA 1997.

<sup>135</sup> A.a.O., 49–80.

<sup>136</sup> A.a.O., 85–116.

<sup>137</sup> A.a.O., 116–133.

Hinsichtlich der konklusiven Struktur der Texte schließlich hebt Kohvacka vor allem Scheinkonklusionen hervor, die sich als innertextliche (kotextuelle) Inkongruenz oder durch Widersprüche zum Weltwissen zeigen können.<sup>138</sup> Schließlich betont sie auch die Bedeutung der Überlappung von lexematischen, thematischen und argumentativen Erwartungswidrigkeiten.<sup>139</sup>

Kohvakkas Ansatz macht deutlich, dass zur Identifizierung ironischer Elemente in Texten die innertextlichen Zusammenhänge einerseits und die Relation zwischen Text und außertextlicher Wirklichkeit andererseits von grundlegender Bedeutung sind und dass oft erst aufgrund einer Analyse der Zielaussage eines Textes dessen ironischer Gehalt erkennbar wird. Darüber hinaus erweist sich ihre Unterscheidung von lexematischer, thematischer und konklusiver Ebene und die Hervorhebung der Erwartungswidrigkeit als zentralem Kriterium als hilfreich für die Eruierung ironischer Aspekte in argumentativen Texten. Allerdings erscheint ihr argumentationstheoretischer Ansatz nicht für alle Textgenres gleichermaßen geeignet. In der atl. Forschung wurde Kohvakkas Untersuchungsmodell von Bernd Willmes aufgegriffen, der dieses in seine Untersuchung zu Ironie im Koheletbuch einbezog.<sup>140</sup>

Die drei hier besprochenen Ansätze verhalten sich zueinander weitgehend komplementär, insofern sie drei unterschiedliche Perspektiven zur Geltung bringen. Der sprechakttheoretische Ansatz Lapps erscheint vor allem geeignet, um den ironischen Gehalt der einzelnen Textpassage zu ergründen; Kohvakkas argumentationstheoretischer Zugang zielt dagegen stärker auf größere Texteinheiten und deren interne Struktur; Müllers Studie schließlich blendet den kulturgeschichtlichen Horizont des Ironiebegriffs mit ein, wobei besonders die von ihr entworfene Kategorie der Anspielungsironie in den Bibelwissenschaften hilfreich sein kann.

### 2.2.2 *Forschung zu Ironie im Alten Testament und seinem Umfeld*

Der kursorische Überblick zur Forschung über das Vorkommen von Ironie im Alten Testament und seiner Umwelt soll, entsprechend dem in Kap. 2.1 umrissenen methodischen und hermeneutischen Anliegen, die Adäquanz des Ironiebegriffs hinsichtlich der alttestamentlichen Texte ausloten. Zugleich gilt es, wegweisende Modelle, aber auch Schwachstellen hinsichtlich der begrifflichen Schärfe und der angewandten Methodik zur Ergründung von Ironie im Alten Testament zu erheben, um daraus Folgerungen hinsichtlich der Untersuchung des Ijobbuches abzuleiten. Der Blick geht dabei zunächst auf das altorientalische Umfeld des Alten Testaments (Kap. 2.2.2.a); danach sind die bisher publizierten Monografien zur Ironie in der Gesamtheit der Hebräischen Bibel zu

---

<sup>138</sup> A.a.O., 133–158.187–209.

<sup>139</sup> A.a.O., 158–185.

<sup>140</sup> Vgl. WILLMES 2000, 49–52.

besprechen (Kap. 2.2.2.b); schließlich werden, in Annäherung an Rahmenerzählung und Dialogteil des Ijobbuches, einige Forschungsarbeiten zur Ironie in narrativen Texten (Kap. 2.2.2.c) und im Buch Kohelet (Kap. 2.2.2.d) ausgewertet.

### a) *Alter Orient*

Fehlen in den Sprachen des Alten Orients zwar eigene Begriffe für die Ironie, so ist die damit bezeichnete Sache den Kulturen im Umfeld des Alten Testaments dennoch nicht fremd und wird verschiedentlich in Texten greifbar. Was den mesopotamischen Raum betrifft, lassen sich einige Beispiele aus der altbabylonischen Zeit in nichtliterarischen Texten nennen, die ansatzweise einen Einblick in die Welt hinter den literarischen Werken geben und zu einem gewissen Grad auf den alltäglichen Gebrauch von Ironie schließen lassen. Die in sumerischer Sprache abgefassten Schulsatiren entstammen der Schreiberausbildung und beschreiben den Schulbetrieb „in parodistisch verzerrter Form“<sup>141</sup>: Die Schrift *Der Sohn des Tafelhauses*<sup>142</sup> beschreibt aus der Perspektive eines Schülers zunächst in ironischer Übertreibung dessen Misserfolg und die Strenge der Ausbildung, um danach in ironisierender Weise den plötzlichen Wandel des Lehrers zu schildern, der – nachdem er vom Vater des Schülers nach Hause eingeladen und üppig bewirtet wurde – den Schüler mit Lob und guten Wünschen überhäuft. In *Der Vater und sein nichtsnutziger Sohn*<sup>143</sup> dagegen kommt der Vater eines Schülers zu Wort, der seinem Sohn – ebenfalls in ironischer Überzeichnung – Undankbarkeit vorwirft und schließlich zu wüsten Beschimpfungen übergeht. Auch in den Briefen aus dem Mari-Archiv finden sich Jack Sasson zufolge ironische Passagen:<sup>144</sup> So berichtet etwa Ibal-pi-El, ein lokaler Militärführer, in einem Schreiben an König Zimri-Lim von einem Verrat, der durch Ḫamman, dem örtlichen Scheich, aufgedeckt wird, wobei die Schilderung der Ereignisse offenbar auf dem Bericht Ḫammans basiert, zugleich aber die Abneigung Ibal-pi-El gegenüber Ḫamman durchschimmern lässt.<sup>145</sup> In einem anderen Brief beschreibt sich ein gewisser Šidqum-lanasi ironisch als „der Mann, der Asqudum liebt“, schildert aber gleichzeitig das ungebührliche Verhalten des Letzteren.<sup>146</sup>

In Bezug auf das Alte Ägypten trägt Günter Burkard ebenfalls einige Beispiele von Ironie in nichtliterarischem Textmaterial zusammen, wobei er sich auf Ostraka aus Deir el-Medina konzentriert.<sup>147</sup> Er weist dabei einerseits auf

<sup>141</sup> RÖMER 1994, 18. EDZARD 2004, 538 spricht von „beißender Ironie“.

<sup>142</sup> TUAT III/1, 68–77; EDZARD 2004, 531–539.

<sup>143</sup> TUAT III/1, 77–91.

<sup>144</sup> SASSON 2015, 5f.139.157.280.

<sup>145</sup> A.2995+M.14337 = LAPO 16 310; vgl. EDZARD 2004, 5f.

<sup>146</sup> A.337+M.8290; vgl. EDZARD 2004, 139.

<sup>147</sup> BURKARD 2011.

einige Fälle ironischer Übertreibung hin,<sup>148</sup> andererseits aber auch auf stärker literarisch geprägte Formen wie etwa die ironische Selbstherabsetzung eines Zeichners, der sich gegenüber seinem Vorgesetzten mit einem Esel vergleicht, da er nur zum Arbeiten gerufen werde, aber nicht zum Biertrinken.<sup>149</sup> Was literarische Texte betrifft, reflektiert Waltraud Guglielmi im Rahmen ihrer Studien zu Humor und Ironie in der altägyptischen Literatur die Tauglichkeit des Ironiebegriffs in Bezug auf die untersuchten Texte und greift dabei auf die Ironiekonzeptionen der antiken Rhetorik – Ironie als Wort- (*tropus*) oder Gedankenfigur (*figura*) – zurück.<sup>150</sup> Sie weist davon ausgehend auf Ironiesignale in altägyptischen Texten hin, etwa der Übertreibung durch Emphase, Repetition, Akkumulation oder superlativische Ausdrucksweisen, die ihr zufolge auf Ironie als *tropus* oder *figura* hinweisen.<sup>151</sup> Zugleich hebt sie aber hervor, dass in literarischen Werken solche Signale oft nur zurückhaltend verwendet werden oder ganz fehlen und daher der ironische Charakter des Textes bzw. der Passage eher auf der Grundlage stilistischer Indizien zu erschließen ist. Guglielmi nennt hier unter anderem Abweichungen von normalsprachlichen Codes, wie etwa das Sprechen einer Person aus einem niedrigen Stand im Vokabular einer höheren Schicht.<sup>152</sup> Die damit verbundene Schwierigkeit der Beurteilung, ob Texte als Ganzes ironisch zu verstehen sind, zeigt sich, wie Burkard aufzeigt, am Beispiel der *Lehre des Cheti*, die oft als ironische Berufssatire angesehen werde, aber eher als zynisch zu gelten habe, da hier die Arroganz der Schreiberschicht gegenüber niedrigeren Berufsgruppen zum Ausdruck komme.<sup>153</sup>

Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang dem fiktiven Brief pAnastasi I zu,<sup>154</sup> den Guglielmi einen „ironischen Brief“<sup>155</sup> nennt und der Hans-Werner Fischer-Elfert zufolge als „satirische Streitschrift“ den Schreiber- und Offiziersstand der ramessidischen Epoche kritisiert mit dem Ziel, dessen „vermeintliches berufliches Wissen sowie dessen schulische Vermittlung bloßzustellen“<sup>156</sup> Guglielmi zählt zahlreiche ironische Stilelemente in der Schrift auf, etwa die übertriebene Anrede des Adressaten als „erlesener“

---

<sup>148</sup> A.a.O., 67–72. Burkard nennt etwa oDeM 1246; oDeM 10118 und oBerlin 10630 („Siehe, ich nehme das Vergnügen der Abrechnung auf mich!“, BURKARD 2011, 70).

<sup>149</sup> „Was soll dieses schlechte Verhalten, das du an den Tag legst gegen mich? Ich bin für dich wie ein Esel! Wenn es Arbeit gibt, wird der Esel geholt; aber wenn es Fressen gibt, wird das Rind geholt! Wenn es Bier gibt, suchst du nicht nach mir, aber wenn die Arbeit ansteht, dann suchst du nach mir!“ (oDeM 303; zitiert nach BURKARD 2011, 72).

<sup>150</sup> GUGLIELMI 1979; 1996, 495–497.

<sup>151</sup> GUGLIELMI 1979, 72–74.

<sup>152</sup> A.a.O., 75–81.

<sup>153</sup> BURKARD 2011, 67.

<sup>154</sup> Zum literarischen Charakter von pAnastasi vgl. FISCHER-ELFERT 1986, 279–290.

<sup>155</sup> GUGLIELMI 1983, 156.

<sup>156</sup> FISCHER-ELFERT 1986, 290.

oder „erfahrener Schreiber“<sup>157</sup>, die Tadel in die Gestalt von Lob kleidet, oder die vorgetäuschte Selbsterabsetzung, die ebenfalls eine unterschwellige Kritik transportiere.<sup>158</sup>

Der kurze Einblick in nichtliterarische Texte aus dem mesopotamischen und ägyptischen Raum lässt einen umgangssprachlichen Gebrauch von Ironie in der Form mehr oder weniger stark verdeckter Infragestellung bis hin zu beißender Kritik bereits im frühen 2. Jt. v.Chr. (mittlere Bronzezeit) plausibel erscheinen. Auch ganze literarische Werke, die durchgängig Formen ironischer Redeweise verwenden, sind, wie das Beispiel des pAnastasi I zeigt, bereits Jahrhunderte vor der Entstehung der biblischen Schriften in Gebrauch. Trotz der Knappheit der Untersuchung lässt der vorliegende Befund damit den Schluss zu, dass im kulturgeschichtlichen Umfeld des Alten Testaments der Gebrauch von Ironie in literarischen Werken ebenso wie deren alltagsprachliche Verwendung sich lange vor der Genese des Ijobbuches etabliert hat.

### b) Hebräische Bibel als Ganzes

Im Folgenden sind drei unterschiedliche Gesamtperspektiven hinsichtlich ironischer Elemente in der Hebräischen (bzw. der christlichen) Bibel darzustellen. Während Edwin Good die Hauptmerkmale der Ironie vornehmlich von dem *αλαζων* und dem *εἰρων* – den beiden konträren Charakteren der griechischen Komödie – herleitet und das kritische Moment der Ironie hervorhebt,<sup>159</sup> legt Carolyn Sharp den Akzent auf literaturtheoretische Ansätze des 20. Jahrhunderts (Douglas Muecke, Wayne Booth, Stanley Fish, Paul de Man)<sup>160</sup> und erkennt folglich die Funktion der Ironie in biblischen Texten vor allem im Apophatischen und in der „Wahrheit der Negation“<sup>161</sup> (d.h. der Aporie). Sergio Gaburros Interesse an der Ironie wiederum entspringt einem offenbarungstheologischen Interesse, weshalb er den theologischen Gehalt der Ironie in der Bibel ergründet und diesen nicht zuletzt in ihrem idolatrie- und ideologiekritischen Potenzial festmacht.<sup>162</sup> Die drei Ansätze werden im Folgenden daraufhin ausgewertet, anhand welcher Kriterien sie Ironie in den biblischen Texten geltend machen und welche Wirkungen sie ihr zumessen.<sup>163</sup>

<sup>157</sup> pAnastasi 11,2; 27,1 (zitiert nach GUGLIELMI 1996, 496).

<sup>158</sup> „So schreibe ich dir, um dich zu unterweisen, wie ein Freund, der den, der größer als er (selbst) ist, zu einem fähigen Schreiber erzieht.“ (pAnastasi 5,3, zitiert nach GUGLIELMI 1996, 497).

<sup>159</sup> GOOD 1981 (1965).

<sup>160</sup> SHARP 2009.

<sup>161</sup> A. a. O., 249 (engl.: „truth of negation“).

<sup>162</sup> GABURRO 2013.

<sup>163</sup> Ein Panorama gegenwärtiger Ansätze in Bezug auf Ironie im Alten und Neuen Testament bietet der von Carolyn Sharp gemeinsam mit Virginia Miller und Tobias Häner herausgegebene Sammelband (HÄNER/MILLER/SHARP 2023); eine vergleichende



Vorab ist allerdings die bereits im Jahr 1955 publizierte Studie von René Voeltzel<sup>164</sup> zu erwähnen, die als Vorläuferin der nachfolgend zu besprechenden Monografien gelten kann. Voeltzel weist auf Passagen im Psalter hin, die ein ironisches Lachen Gottes erwähnen (Ps 2,4; 37,13 u.a.), sowie auf Formen spöttischer oder polemischer Ironie in narrativen und prophetischen Texten (Ri 5,28–31; 1Kön 18,27; Jes 8,9f.; 40,19f.; 44,9–20; Am 4,5 u.a.). Insgesamt spricht er der Ironie in der Bibel eine maieutische Funktion zu, da sie vom Wissen um die Verborgenheit Gottes und seinem verborgenen Handeln zeuge.

Edwin Good definiert Ironie als „criticism, implicit or explicit, which perceives in things as they are an incongruity“<sup>165</sup>, wobei er Inkongruenzen präzisierend als durch Untertreibung oder Suggestion erzeugte Gegenüberstellungen zwischen dem „Ist“ und dem „Sollte“ umschreibt, die wiederum einen dahinterliegenden Wahrheitsstandpunkt erkennbar werden liessen.<sup>166</sup> Er illustriert diese Ironiedefinition zunächst an einigen Beispielen (Ri 3,15; Hos 6,3f.; 2Sam 11,1–12,13) und nimmt danach sieben atl. Bücher (bzw. Textbereiche) näher in den Blick (Jona, 1Sam 9–31, Gen, Jes, Koh und Ijob), wobei er auf Inkongruenzen und die darauf gründende ironische Kritik hinweist. Diesen kritischen Untertönen, die unterschwellig menschliche Unzulänglichkeiten freilegten, spricht Good eine befreiende Wirkung zu, da sie die Möglichkeit zur Veränderung implizierten.<sup>167</sup>

Die Stärke von Goods Studie liegt darin, dass sie sowohl verschiedene Textsorten als auch Textpassagen von sehr unterschiedlicher Länge einbezieht und die Ironie als Mittel zur Kritik in Anschlag bringt. Allerdings bleibt eher vage, anhand welcher sprachlicher Kennzeichen die Inkongruenzen als zentrales Merkmal von Ironien im Text erkennbar werden. Goods Monografie liefert daher nur wenig Grundlagen hinsichtlich einer Methodik zur Ergründung von Ironien in biblischen Texten. So scheint es, dass Good zuweilen recht freihändig Ungesagtes in den Text einträgt, etwa wenn er in Bezug auf Ijob 31,35–37 argumentiert, dass Ijob Gottes Antwort zwar einfordere, aber nicht erwarte, und davon ausgehend die Gottesreden als „prime instance of divine irony“<sup>168</sup> bezeichnet.

Carolyn Sharp legt ihrer Studie eine differenzierte Ironiedefinition zugrunde:

Irony is a performance of misdirection that generates aporetic interactions between an unreliable ‚said‘ and a truer ‚unsaid‘ so as to persuade us of something that is subtler,

---

Gegenüberstellung und Bewertung der unterschiedlichen Ansätze liegt allerdings nicht im Fokus des Bandes.

<sup>164</sup> VOELTZEL 1955 (dt.: VOELTZEL 1961).

<sup>165</sup> GOOD 1981, 30.

<sup>166</sup> A.a.O., 30–33.

<sup>167</sup> A.a.O., 241–247.

<sup>168</sup> A.a.O., 234.

more complex, or more profound than the apparent meaning. Irony disrupts cultural assumptions about the narrative coherence that seems to ground tropological and epistemological transactions, inviting us into an experience of alterity that moves us toward new insight by problematizing false understandings.<sup>169</sup>

Der Einfluss von Linda Hutcheons postmoderner Literaturtheorie wird in der Definition erkennbar, etwa aus der Hervorhebung des Zusammenwirkens von Gesagtem und Ungesagtem. Ihren methodischen Zugang vergleicht Sharp mit einer „multiaxialen Kartographie“<sup>170</sup>, da sie mehrere Perspektiven auf den Text miteinander kombiniert, um dessen ironischen Gehalt zu ermitteln bzw. die in der Lektüre wahrgenommene Ironie textanalytisch zu verifizieren:

- Unterschiedliche methodische Zugänge sowie synchrone und diachrone Perspektiven müssen in der Feststellung von Inkongruenzen im Text übereinstimmen;
- die Konstruktion des Ungesagten soll einen möglichst großen Anteil an Details des Gesagten mit einbeziehen;
- der ironische Gehalt muss zur eigenen Lesestrategie in möglichst weitreichender Kongruenz stehen.<sup>171</sup>

An Ironiesignalen nennt Sharp überernste Behauptungen, hyperbolische Charakterisierungen, subtile Untertreibungen, boshafte Bemerkungen und unzuverlässige Erzähler. Anhand einer Auslegung von Gen 1–3 exemplifiziert sie ihre multiperspektive Methodologie, indem sie eine semantische und eine redaktionskritische Analyse mit einer vergleichenden Untersuchung altorientalischer Baum- und Schlangemotivik sowie einer ideologiekritischen Lektüre bezüglich Sexualität und Begehren kombiniert.<sup>172</sup> Darüber hinaus bezieht Sharps Textanalyse ein breites Spektrum der atl. Schriften ein: Zunächst wendet sie sich narrativen Texten zu, wobei sie die Ironisierung fremder Herrscher (in Gen 12; 20; 26 und 37–50; Dan 5f. und Est) und durch Frauenfiguren (Tamar, Rahab, Jaël, Gomer, Ruth) eröffnete ironische Blickweisen in den Vordergrund stellt;<sup>173</sup> danach wendet sie sich dem prophetischen Textkorpus zu (Am, Mi, Jona) und untersucht abschließend auch weisheitliche Texte (Ijob, Koh, Ps 73).<sup>174</sup>

In der Beurteilung der Funktion der Ironie in den biblischen Texten trifft sich Sharp insofern mit Goods Ansatz, als sie das kritische Moment der Ironie in Anschlag bringt. Allerdings verweist sie vor allem darauf, dass der Blick auf den ironischen Gehalt biblischer Texte dazu beitragen könne, verfestigte oder

---

<sup>169</sup> SHARP 2009, 24.

<sup>170</sup> A.a.O., 30 et pass. (engl.: „multiaxial cartography“).

<sup>171</sup> A.a.O., 33.

<sup>172</sup> A.a.O., 35–42.

<sup>173</sup> A.a.O., 43–124.

<sup>174</sup> A.a.O., 125–239.

irrtümliche Interpretationsweisen aufzubrechen.<sup>175</sup> Zudem sieht sie in dem Vorgehen, die Ironie zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen, eine Möglichkeit, die Pluralität von Bedeutungen biblischer Texte ans Licht zu heben.

Gegenüber Goods Ansatz ist Sharps Studie stärker literaturtheoretisch fundiert und methodologisch breiter und differenzierter angelegt. Es gelingt ihr damit, in einer breiten Palette biblischer Texte verdeckte ironische Aspekte freizulegen. Allerdings neigt sie dabei mitunter zu einer stark leserorientierten Interpretation, die den (ideologischen) Ausgangspunkt der eigenen Lektüre in den Vordergrund stellt und damit die im Text angelegte Bedeutungsvielfalt überdehnt.

Sergio Gaburro unterscheidet zwei Kategorien der Ironie, die verbale und die dramatische (bzw. Situations-)Ironie und bezieht folglich die Ironiekonzeptionen der antiken Rhetorik (d.h. die verbale bzw. rhetorische Ironie) und der Romantik (d.h. die dramatische Ironie) mit ein, rezipiert aber auch neuere literaturwissenschaftliche Ansätze. Als grundlegendes Kennzeichen der Ironie bestimmt er die Spannung zwischen Identität und Differenz in Bezug auf die sprachlich repräsentierte Wirklichkeit. Ironien zeigen sich folglich durch Ambiguitäten, die aber im Dienst von etwas Größerem stehen, da sie die unmittelbare Repräsentation der Wirklichkeit zum Schweigen bringen im Hinblick auf eine größere semantische und heuristische Offenheit. Mithin bringt Gaburro hier die existentielle Dimension der Ironie in Anschlag, da er ihr die Fähigkeit zuspricht zur Veränderung unserer Art und Weise, in der Welt zu sein und sich in ihr zu orientieren.<sup>176</sup>

Bei der Textuntersuchung geht Gaburro entlang der Hauptteile der christlichen Bibel:<sup>177</sup> Im Pentateuch legt er das Ironische von Saras Lachen (Gen 18,12) frei sowie der Diskrepanzen zwischen der namentlichen Nennung der Hebammen und der Anonymität des Pharaos (Ex 1) und zwischen der Schau des Esels und der Blindheit Bileams (Num 22), in den historischen Büchern weist er auf dramatische Ironien in 1Sam 24–26 und im Esterbuch hin, in den Weisheitsbüchern unter anderem auf den ironischen Aufweis der Grenzen der Erfahrung in Spr 26,4f., auf Aspekte sokratischer Ironie in den Gottesreden des

---

<sup>175</sup> A.a.O., 240–250.

<sup>176</sup> „Scoprendo e mostrando le costruzioni profonde della vita umana, la poetica dell’ironia, attraverso la distanza che introduce, ha il potere di modificare il nostro modo di abitare il mondo, di essere nel mondo e di orientarsi in esso.“ (GABURRO 2013, 56; dt.: „Indem sie die tieferliegenden Konstruktionen des menschlichen Lebens entdeckt und aufzeigt, hat die Poetik der Ironie mittels der Distanz, die sie herstellt, die Fähigkeit, unsere Art und Weise zu verändern, wie wir die Welt bewohnen, *in ihr sind* und uns in ihr orientieren.“).

<sup>177</sup> GABURRO 2013, 60–190.

Ijobbuches und die selbstironische Weisheit der Krise im Buch Kohelet;<sup>178</sup> darüber hinaus nimmt er auch die prophetische Literatur (Jes, Jer, Ez und Jona) sowie die ntl. Schriften in den Blick.

Im Hinblick auf die Funktion der Ironie in den biblischen Texten stellt Gaburro die Frage nach ihrem Wahrheitserweis und theologischem Gehalt in den Mittelpunkt.<sup>179</sup> Mit der paradoxen Bezeichnung der Ironie als „ehrliche Betrügerin“<sup>180</sup>, die an Lapps Definition der Ironie als „Simulation der Unaufrichtigkeit“<sup>181</sup> erinnert, bringt Gaburro den revelatorischen Wert der Ironie zum Ausdruck, die einerseits in dekonstruktiver Hinsicht durch ihre gleichzeitige Offenheit und Verdecktheit den Leser in Distanz zu sich selber bringe, aber ihn dadurch zugleich konstruktiv über das Gesagte hinaus auf das Implizite, aber Wesentliche hinlenke. In Bezug auf die Theologie als Rede von Gott im engeren Sinne spricht Gaburro der Ironie damit zum einen eine anti-ideologische und anti-idolatrische Funktion zu, nimmt in ihr aber zum anderen auch das Potenzial zu einem theologischen Sprachgewinn wahr, da mittels des durch die Inkongruenzen initiierten Bruchs auch ein Raum für neue Bedeutungen und eine neue theologische Beredsamkeit eröffnet werde.

Angesichts der Unterschiedlichkeit bezüglich ihrer theoretischen Grundlagen und der daraus abgeleiteten Methodologien zeigen die drei skizzierten Zugänge von Good, Sharp und Gaburro eine erstaunlich breite Übereinstimmung hinsichtlich der Textpassagen, in denen sie ironische Gehalte geltend machen, sowie deren Interpretationen.<sup>182</sup> Alle drei Autoren liefern indes kein präzises methodisches Instrumentarium zur Ermittlung von Ironien im biblischen Textkorpus, wobei zugleich einzugestehen ist, dass die Bandbreite an Genres und folglich auch an Spielformen der Ironie in den atl. Schriften eine jeweilige methodische Adaption erfordert, die in einer Gesamtuntersuchung nicht darstellbar ist. Es lässt sich aber eine grobe Übereinstimmung darin feststellen, dass die drei Untersuchungen Inkongruenzen bzw. Ambiguitäten als Grundmerkmal ironischer Textpassagen werten. Auch hinsichtlich der Funktionsbestimmung

---

<sup>178</sup> Wie GABURRO 2013, 108 unter Verweis auf ROSE 1999 festhält, sei das Koheletbuch nicht als Ausdruck einer „Krise der Weisheit“, sondern der „Weisheit der Krise“ („*sapienza della crisi*“, Hervorhebung Gaburro) zu verstehen.

<sup>179</sup> GABURRO 2013, 191–240.

<sup>180</sup> A.a.O., 193 (it.: „ingannatrice leale“).

<sup>181</sup> LAPP 1997, 146; vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

<sup>182</sup> Gewisse Parallelen sind etwa festzustellen bezüglich der ironischen Auslegung der Josefsnovelle (GOOD 1981, 106–114; SHARP 2009, 54–61), der Saul- und Davidserzählungen (GOOD 1981, 35–37.56–80; SHARP 2009, 45–48; GABURRO 2013, 83–88), sowie der Bücher Jona (GOOD 1981, 39–55; SHARP 2009, 176–186; GABURRO 2013, 118–125), Esther (SHARP 2009, 65–81; GABURRO 2013, 90–94), Jesaja (GOOD 1981, 115–167; GABURRO 2013, 109–114), Ijob (GOOD 1981, 196–240; SHARP 2009, 190–196; GABURRO 2013, 99–104) und Kohelet (GOOD 1981, 168–195; SHARP 2009, 196–220; GABURRO 2013, 104–108).

der Ironie treffen sich Good, Sharp und Gaburro in Bezug auf ihre ideologiekritische Stoßrichtung. Was indes die konstruktive Seite der Ironie betrifft, stehen die befreiende Wirkung (Good), die Öffnung des Bedeutungsspektrums des Textes (Sharp) und der theologische Sprachgewinn (Gaburro) einander gegenüber.

### c) Narrative Texte

Nach den Gesamtansätzen zur Ironie in der Hebräischen Bibel werden im Folgenden drei Arbeiten zu Erzähltexten vorgestellt, deren Ansätze im Hinblick auf die Rahmenerzählung des Ijobbuches von Relevanz sind. Lillian Klein<sup>183</sup> untersucht in ihrer Monografie zum Richterbuch dessen narrative Struktur mit einem besonderen Augenmerk auf ironische Aspekte. Ihren methodischen Zugang reicht sie erst im Anhang nach und stützt sich denn auch in der Textuntersuchung kaum darauf ab.<sup>184</sup> Bezugnehmend auf Douglas Muecke<sup>185</sup> und dessen Bestimmung von drei Grundelementen der Ironie identifiziert sie als deren Grundmerkmal den Widerspruch („opposition“), den sie in Anlehnung an das dritte Element in Mueckes Ironiedefinition – das Unwissen („innocence“<sup>186</sup>) des Opfers oder Adressaten der Ironie – als Gegensatz von Wissen („knowledge“) und Unkenntnis („ignorance“) spezifiziert. Ausgehend davon, wo das (Mehr-)Wissen lokalisiert ist, unterscheidet sie zwischen Sprecherironie („speaker irony“), bei der die Erzählinstanz mehr weiß, als sie sagt, dramatischer Ironie („dramatic irony“) bei der ein Mehrwissen der Leser\*innen gegenüber den Erzählfiguren vorliegt, und Situationsironie („irony of situation“), die auf der Inkongruenz der Situation in der Erzählung zum Wissen der Erzählinstanz basiert.

In der Textanalyse stellt Klein im Richterbuch, das sie in neun Teile gliedert, ein stetiges Anwachsen der Ironien fest: Während die Exposition (Ri 1,1–3,11) noch keine Ironien enthalte, aber durch die Gegenüberstellung der Perspektiven Gottes und Israels hinsichtlich der Einnahme des Landes ein ironisches Potenzial aufbaue, nehmen danach gemäß Klein die Ironisierungen von einer Richtergestalt zur nächsten jeweils zu und erreichen in den drei letzten Teilen (Ri 18; 19f.; 21) ihr stärkstes Ausmaß. Es sind vor allem Elemente dramatischer Ironie, die Klein dabei benennt. Es gelingt ihr, ausgehend von dem im Textverlauf zunehmenden Mehrwissen der Leser\*innen gegenüber den Erzählfiguren Spannungsmomente in der Erzählstruktur des Richterbuches freizu-

---

<sup>183</sup> KLEIN 1988.

<sup>184</sup> A.a.O., 193–199. Nur an einzelnen Stellen findet etwa die Unterscheidung von Sprecher-, Situations- und dramatischer Ironie Erwähnung, vgl. a.a.O., 20.135.138.

<sup>185</sup> Zu Mueckes Ansatz vgl. oben Kap. 2.2.1.c.

<sup>186</sup> MUECKE 1969, 20.

legen, die mitunter ironische Effekte erzeugen.<sup>187</sup> Dabei werden nun allerdings auch gewisse Schwachstellen der Untersuchung erkennbar, da die Autorin dieses Mehrwissen mitunter aus dem Schweigen des Textes erhebt,<sup>188</sup> dagegen lässt sie die ironisch-satirischen Züge der Jotamfabel unerwähnt.<sup>189</sup>

Im Vergleich zur Monografie Kleins ist die Untersuchung von Christina Duncker<sup>190</sup> zu den Salomo-Erzählungen in 1Kön 1–11 theoretisch und methodisch besser abgestützt, wie in dem einleitenden Kapitel zur Hermeneutik und Methodik deutlich wird.<sup>191</sup> Als wichtigste Referenzpunkte dienen ihr dabei auf der einen Seite der Ansatz von Edwin Good – im Besonderen dessen Betonung der Inkongruenz als Grundmerkmal der Ironie und deren Kennzeichnung als Spannung zwischen dem „Ist“ und dem „Sollte“<sup>192</sup> – und auf der anderen Seite der argumentationstheoretische Zugang von Hannele Kohvakka, die auf die ironieanzeigende Funktion von Scheinkonklusionen und Erwartungswidrigkeiten hinweist.<sup>193</sup> Als wichtigste Untersuchungsschritte nennt Duncker die Analyse der Textstruktur sowie der Widersprüche innerhalb der Narration und im Verhältnis zu deren soziokulturellem Umfeld.

Auf erzählstrukturellen Beobachtungen liegt denn auch der Schwerpunkt von Dunckers Untersuchung des Salomozyklus. Die Diskrepanz zwischen dem „Ist“ und dem „Sollte“ erhebt sie dabei vor allem aus den Widersprüchen zwischen Salomos Regierungspraxis und den Vorgaben im dtn Königsgesetz (Dtn 17,14–20), zu dem sie vor allem in 1Kön 10f. intertextuelle Bezüge ausmacht. Das „eigenwillige Herrschaftsverständnis“<sup>194</sup>, das in den letzten Worten Davids an seinen Nachfolger zum Ausdruck komme, liefert gemäß Duncker den Leser\*innen den Schlüssel, um die ironische Kritik an der Herrschaft Salomos zu erkennen. Letzterer wandle sich in der Darstellung von 1Kön 1–11 durch

---

<sup>187</sup> Auf Elemente dramatischer Ironie im Richterbuch weist auch Ernst Axel Knauf in seinem Kommentar hin (KNAUF 2016): Sisera wird nicht von Barak getötet, sondern von einer Frau – aber nicht von Debora; Gideons kriegerische Erfolge münden in das Fiasko der Herrschaft Abimelechs; Jiftach trifft bei seiner Heimkehr nicht als erstes auf ein Opfertier, sondern auf seine Tochter. Resümierend konstatiert Knauf: „Richter beschreibt ein Israel, bei dem nichts ist, wie es sein sollte [...]. Das Israel von Richter steht unter dem Fluch und merkt es nicht, weil immer wieder Retter auftreten [...]. Simson als Richter macht aus dieser Funktion rückwirkend von Anfang an einen schlechten Witz.“ (A.a.O., 14f.).

<sup>188</sup> So bemerkt Wénin in seiner Rezension (WÉNIN 1990), Klein schließe aus dem Fehlen einer Erwähnung JHWHs in den Erzählungen über Ehud und Jaël auf eine implizite Missbilligung ihres Handelns; insgesamt stellt er in der Untersuchung Kleins einen gewissen Mangel an straffer Argumentation und interpretatorischer Zurückhaltung fest.

<sup>189</sup> Als ironisch ist in der Jotamfabel etwa die Aufforderung des Dornstrauchs an die anderen Bäume zu bewerten, seinen „Schatten“ aufzusuchen (Ri 9,15).

<sup>190</sup> DUNCKER 2010.

<sup>191</sup> A.a.O., 77–112.

<sup>192</sup> Vgl. GOOD 1981, 30f.; zu Goods Ansatz vgl. Kap. 2.2.2.b.

<sup>193</sup> Zur Studie Kohvakkas vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

<sup>194</sup> DUNCKER 2010, 345.

die Ausbeutung des Nordreiches, die exzessive Bautätigkeit und schließlich den Abfall von JHWH und die Hinwendung zur Idolatrie immer mehr zum israelitischen Pharaos.

Im Anschluss an Good macht Duncker folglich in der unterschweligen Kritik an der Hauptfigur der Erzählung die Hauptfunktion der Ironie in dem von ihr untersuchten Textbereich aus. Die detaillierte Strukturanalyse und der Aufweis intertextueller Bezüge zeigen die methodische Kohärenz von Dunckers Studie. Zu hinterfragen wäre allenfalls das Gewicht, das sie dabei den Bezügen zu Dtn 17 in Bezug auf die kritische Darstellung von Salomo gibt; auch scheint es, dass sie in der Deutung von 1Kön 3,16–28 als salomonisches Fehlurteil<sup>195</sup> die im Zyklus insgesamt unzweifelhafte Salomokritik (zu) stark in diese frühe Episode hineinliest.

Ähnlich wie Duncker stellt Virginia Miller (geb. Ingram)<sup>196</sup> ihrer Untersuchung der Thronfolgeerzählung in 2Sam 11,1–19,8a eine begriffsgeschichtliche und methodologische Reflexion zur Ironie voran. Sie stützt sich dabei vor allem auf Douglas Muecke und dessen Unterscheidung von drei Grundelementen und vier Hauptformen der Ironie.<sup>197</sup> Zugleich bringt sie eine vorgeordnete Fragestellung mit ein, da sie von der These ausgeht, der von ihr untersuchte Erzählzyklus sei dem Genre der Satire zuzuordnen;<sup>198</sup> folglich zielt sie darauf, durch den Aufweis verbaler Ironie den satirischen Zuschnitt der von ihr untersuchten narrativen Texte aufzuzeigen.<sup>199</sup> Die Kategorie der verbalen Ironie weitet sie dabei dahingehend aus, dass die Erzählfigur die Ironie in ihrer Äußerung nicht selbst intendieren müsse, sondern die Intention stattdessen von der Erzählinstanz (bzw. vom Autor) ausgehen könne, und dass das Opfer der ironischen Kritik diese allenfalls erkennen könne (was bei David mitunter der Fall sei).

Verbale Ironien macht Miller unter anderem in der Nachricht Joabs an David (2Sam 11,18–25), dem Gleichnis Nathans (12,1–6) und der Geschichte der Frau aus Tekoa (14,4–20) geltend, aber auch in Ammons Bitte an Tamar (13,6f.) sowie in Absaloms Ersuchen an David, Amnon möge ihn zur Schafschur begleiten (13,24–27). Insgesamt kommt sie zum Schluss, dass primär David, aber auch Amnon und Joab (und andere) zum Objekt ironischer Kritik werden und aufgrund des gleichzeitigen Auftretens weiterer Stilelemente (Verzerrung, Spott, Parodie u.a.) die Thronfolgeerzählung der Gattung der Satire zugehörig sei.

---

<sup>195</sup> A.a.O., 202–217.

<sup>196</sup> MILLER 2019. Einzelne Ergebnisse der Studie sind vorab publiziert in INGRAM 2012, 2014.

<sup>197</sup> MILLER 2019, 29–39. Zu Mueckes Ansatz vgl. Kap. 2.2.1.c.

<sup>198</sup> MILLER 2019, 15–28.

<sup>199</sup> A.a.O., 223–265.

Wie aus der kurzen Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse erkennbar wird, liegt für Miller die Funktion der Ironie vorrangig in der (demaszierenden oder anklagenden) Kritik gegenüber Erzählfiguren. Im Aufweis der durch Widersprüche und Inkongruenzen erzeugten unterschweligen Kritik liegt denn auch die Stärke der Studie. Es lässt sich allerdings fragen, inwieweit sich die von ihr vorgeschlagene Ausdehnung der Kategorie der verbalen Ironie bewährt, da sie damit die Unterscheidung zur dramatischen Ironie aufweicht. Auch zeigen sich – ähnlich wie bei Duncker – Tendenzen, die in einigen Passagen des Erzählzyklus deutlich werdende ironische Kritik an der Hauptfigur in andere Episoden mit einzutragen.

#### d) *Buch Kohelet*

Das Buch Kohelet bildet einen Schwerpunkt der atl. Ironieforschung.<sup>200</sup> Im Folgenden werden exemplarisch drei Arbeiten vergleichend nebeneinandergestellt, die schwerpunktmäßig die ironische Weisheitskritik in dem Buch untersuchen und Anhaltspunkte liefern können für die Untersuchung der Ironie im Dialogteil des Ijobbuchs.

Franz Josef Backhaus widmet den dritten Teil seiner Untersuchung zu Kohelet der Frage nach Ironien in dem Buch.<sup>201</sup> Ausgehend von textlinguistischen Zugängen (Paul Grice, Wolfgang Berg) umschreibt er die Ironie als „*verdeckt-entdeckenden Gebrauch* sprachlicher Ausdrücke“<sup>202</sup> und entwirft – in Anlehnung an Wayne Booth<sup>203</sup> – ein Vorgehen in drei Schritten zur Bestimmung von Ironien in literarischen Texten, wobei er das Erkennen von Ironiesignalen, die zur Zurückweisung der wörtlichen Bedeutung führen, und die Notwendigkeit eines mehrstufigen Interpretationsprozesses hervorhebt, da die erschlossene ironische Bedeutung in einer zweiten Lektüre zu verifizieren sei. In Bezug auf das Koheletbuch im Besonderen nennt er Zitate und semantische Doppeldeutigkeiten als wichtigste Anhaltspunkte für die Bestimmung ironischer Bedeutungen.

In der Textanalyse unterscheidet Backhaus drei Bereiche: den aphrastischen (= einzelne Lexeme und Lexemverbindungen), den phrastischen (= Sätze) und

---

<sup>200</sup> Neben den Abschnitten in den Monografien von GOOD 1981, 168–195; SHARP 2009, 196–220 und GABURRO 2013, 104–108 sowie den hier vorgestellten Studien sind etwa die Aufsätze von POLK 1976; SPANGENBERG 1996a; 1996b; LEVINE 1997 und BARTHOLOMEW 1998 sowie die Studien von LAVOIE 2007; 2014 zu erwähnen. Einen knappen Überblick zur neueren Forschung lässt sich zudem entnehmen aus RAMOND 2010, die – auf der Grundlage von SCHOENTJES 2001 – Formen von sokratischer und verbaler Ironie in Kohelet geltend macht und zudem dem Buch als Ganzem ironischen Charakter zuerkennt, wobei sie intertextuellen Bezügen besondere Bedeutung zumisst. Auch VIGNOLO 2000, 240 spricht von einer „durchdringenden Ironie“ („*pervasiva ironia*“) im Buch Kohelet.

<sup>201</sup> BACKHAUS 1998, 207–259.

<sup>202</sup> A.a.O., 210 (Hervorhebung Backhaus).

<sup>203</sup> BOOTH 1974, 10–14; vgl. oben Kap. 2.2.1.c.



den transphrastischen (= satzübergreifende) Bereich. Im aphrastischen Bereich weist er vor allem auf semantische Ambiguitäten hin, etwa bezüglich des Verbs  $\text{חִשְׁבָה}$  in Koh 4,2, das sonst ausschließlich in theologischen Aussagen vorkomme, hier aber im Zusammenhang des Lobreises der Toten verwendet werde, was einen ironischen Effekt erzeuge.<sup>204</sup> Im phrastischen Bereich dagegen ortet Backhaus vorwiegend Anspielungen und Zitate als Grundlage für ironische Sinngehalte, wobei aber auch hier Doppeldeutigkeiten mit hineinspielen können, wie er am Beispiel von Koh 1,15a deutlich macht: Die sprichwörtliche Lehre über die Unbelehrbarkeit des Toren werde durch den subtilen Rückbezug auf V.8 doppeldeutig und mithin als ironische Aussage über den Weisheitsbetrieb angesichts der fehlenden menschlichen Voraussetzungen für den Weisheitserwerb erkennbar.<sup>205</sup> Im transphrastischen Bereich schließlich hebt Backhaus die Rahmung der optimistischen Aussagen in 1,5–7 durch die weisheitskritischen Bemerkungen in 1,4.8–11 hervor, die eine Infragestellung des inkludierten Abschnitts hervorrufe.<sup>206</sup> Bezüglich der Funktion der Ironie im Buch Kohelet macht er die Möglichkeit zur verdeckten Kritik geltend, wodurch der Kritiker geschützt sei (gegenüber Vorwürfen der Kritisierten).<sup>207</sup>

Als überzeugend und wegweisend an Backhaus' Ansatz erweist sich einerseits der präzise Aufweis von Anspielungen und Zitaten sowie von semantischen Ambiguitäten als primären Ironiesignalen und andererseits die Unterscheidung der drei textuellen Bereiche in der Einzelanalyse, wobei diese allerdings, wie Backhaus selber zu bedenken gibt, immer auch in einem engen Zusammenhang zu sehen sind.

Fast zeitgleich zu Backhaus untersuchte auch Bernd Willmes ironische Aspekte des Koheletbuchs.<sup>208</sup> Nach eingehender begriffsgeschichtlicher Reflexion entwirft er einen methodischen Zugang, der sich vorrangig auf den argumentationstheoretischen Ansatz Hannele Kohvakkas abstützt, aber auch die von Marika Müller vorgeschlagene Unterscheidung zwischen rhetorisch-stilistischer Ironie, Anspielungsironie und ironischer Parabase übernimmt.<sup>209</sup> Ähnlich wie Backhaus orientiert sich damit Willmes vornehmlich an der Textlinguistik, zielt mit seiner Studie aber darauf, nicht nur einzelne Beispiele ironischer Gehalte im Buch zu erheben, sondern eine Gesamtinterpretation unter besonderer Berücksichtigung ironischer Aspekte vorzulegen.

So zeigt denn Willmes über Backhaus hinaus etwa ironische Züge in Koh 9,1–6 auf, indem er in V.4b eine Scheinkonklusion konstatiert, die den zuvor

---

<sup>204</sup> BACKHAUS 1998, 213f.

<sup>205</sup> A.a.O., 226–228.

<sup>206</sup> A.a.O., 241–247.

<sup>207</sup> A.a.O., 255–259.

<sup>208</sup> WILLMES 2000.

<sup>209</sup> A.a.O., 22–53. Zum Ansatz Kohvakkas sowie den Kategorien der Ironie bei Müller vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

geltend gemachten Vorteil des Wissens des Menschen um seine Sterblichkeit infrage stelle; davon ausgehend wertet er die Aussage in V.5, dass Tote besser dran seien als Lebende, als ironische Spitze.<sup>210</sup> Den Epilog (12,9–14) dagegen nimmt er als ironische Parabase wahr, durch die der Verfasser sich und sein Werk relativiere.<sup>211</sup>

Willmes gelingt es, die von Kohvakka entworfene Methodik in angepasster Form bei der Interpretation des Koheletbuchs auf überzeugende Weise zur Anwendung zu bringen, wobei er den Fokus vor allem auf die Identifizierung von Scheinkonklusionen und Erwartungswidrigkeiten als Ironiesignalen legt. Zudem weist er Ironie nicht nur eine kritische Funktion zu, sondern leitet aus seiner Textanalyse auch theologische und anthropologische Gehalte des Buches ab.<sup>212</sup>

Auch Andersons Untersuchung entstand etwa zeitgleich zu den beiden zuvor dargestellten Studien, wurde aber erst 2010 in gekürzter Fassung publiziert.<sup>213</sup> Die übergeordnete Fragestellung, inwieweit das Koheletbuch im weiteren Sinn der Skepsis zuzuordnen ist, verbindet sich für Anderson mit der Erörterung ironischer Aspekte, da er die Ironie als Mittel begreift zur Infragestellung vorgegebener Wahrheitsansprüche, was er wiederum als Grundzug der Skepsis identifiziert.<sup>214</sup> Bezüglich der Definition der Ironie greift er auf die antike Rhetorik (Anaximenes, Quintillian) zurück, stützt sich aber vor allem auch auf Gregory Vlastos<sup>215</sup> ab, der ironisches Sprechen als nicht täuschendes, sondern eher spielerisch-humorvolles Vorgeben („pretend“), etwas zu sagen, aber etwas anderes zu meinen, umschreibt.<sup>216</sup> Was die Erkennungsmerkmale von Ironie betrifft, bleibt Anderson vage, insofern er die Tonalität des ganzen literarischen Werks als primäres Kriterium nennt. In Bezug auf Funktion und Effekt der Ironie bezieht er sich auf Edwin Good und dessen Betonung der Kritik als primäre Stoßrichtung der Ironie.

In der Textanalyse prüft Anderson mögliche ironische Deutungen der Anforderungen zur Freude und zum Lebensgenuss (Koh 2,24f.; 3,12f.22; 5,17–19 u.a.) und erwägt, inwieweit diese in Anbetracht ihrer kontextuellen Einbettung als direkte Ironie (also in antiphrastischem Sinne), als sarkastische Aussage oder als Witz aufzufassen wären, kommt aber zu einem verhalten negativen

---

<sup>210</sup> A.a.O., 201–207.

<sup>211</sup> A.a.O., 240–245.

<sup>212</sup> A.a.O., 246–269.

<sup>213</sup> Die 1997 an der Universität Glasgow eingereichte Dissertation Andersons wurde erst 13 Jahre später veröffentlicht (ANDERSON 2010). Auszüge daraus erschienen indes vorab als Artikel (ANDERSON 1999; 2000).

<sup>214</sup> Vgl. ANDERSON 1999; 2010, 73–109.

<sup>215</sup> VLASTOS 1987.

<sup>216</sup> ANDERSON 2010, 138–142. Andersons (bzw. Vlastos') Umschreibung der Ironie bezieht sich mit Lapps Ironiedefinition als Simulation der Unaufrichtigkeit, vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

Ergebnis. In Bezug auf den von pessimistischen Aussagen geprägten näheren Kontext spricht er den genannten Abschnitten indes insofern eine ironische Funktion zu, als durch den Gegensatz dieser negative Kontext hinterfragt werde. Andersons Studie zeigt im Rahmen ihrer spezifischen Fragestellung die Bedeutung der Kontextanalyse zur Erhebung des ironischen Gehalts einzelner Textstellen auf, bleibt bezüglich des methodischen Zugangs aber eher unscharf und begnügt sich tendenziell mit eher allgemeinen Beobachtungen zum Text.

### 2.2.3 Zwischenbilanz

Der geraffte Gang durch die Geschichte des Ironiebegriffs hat einerseits dessen vielfältige Abschattungen sichtbar werden lassen, die ausgehend von der ursprünglichen Beheimatung in der Rhetorik in die Sprach- und Literaturwissenschaften und in die Philosophie ausgreifen. Andererseits ist die in der Frühromantik einsetzende Ausweitung des Begriffs deutlich geworden, die sich bis zum Eindruck der Allgegenwärtigkeit der Ironie in der zeitgenössischen Literatur erstreckt, so dass sie – gemäß dem Urteil Ernst Behlers – bei Paul de Man gar zu einem „innere[n] Merkmal der Literatur selbst“<sup>217</sup> avancieren kann. Auf der einen Seite hat der Begriff damit an Schärfe verloren und kann ohne eingrenzende Präzisierung und Spezifizierung in den Bibelwissenschaften nicht sinnvoll verwendet werden. Auf der anderen Seite zeigt sich damit die Relevanz des Begriffs insbesondere im Bereich der Literaturwissenschaften und der Philosophie, in denen sich wiederum Tendenzen der Gegenwartskultur spiegeln. Im Hinblick auf die begriffliche Anschlussfähigkeit der Bibelwissenschaften an den geisteswissenschaftlichen Diskurs der Postmoderne im Allgemeinen und die interdisziplinäre Verständigung im Feld der Sprach- und Literaturwissenschaften im Besonderen kommt dem Ironiebegriff daher nicht geringe Bedeutung zu.

Der Einblick in die Forschung zu Ironie im Alten Testament und seiner Umgebung hat ergeben, dass in den Kulturen, aus deren Kontext die alttestamentlichen Schriften hervorgegangen sind, Ironie als rhetorisches Stilmittel und Medium der Kritik in literarischen Texten als vertraut gelten kann. Die Ergründung von Ironie in atl. Texten hat in der neueren Forschung an Bedeutung gewonnen und es sind eingehende Studien zu ironischen Gehalten sowohl in narrativen als auch in poetisch-diskursiven Texten hervorgegangen, die die Adäquanz des Ironiebegriffs hinsichtlich der untersuchten Texte bezeugen. Zugleich ließen die Beispiele aus der Forschung erkennen, dass der Begriff der Ironie nicht immer ausreichend reflektiert wird und die Methodik zu deren Ergründung mitunter wenig differenziert ausfällt. Wenn daher im Folgenden die Grundmerkmale von Ironie definiert und Kategorien unterschieden (Kap. 2.2.4 und 2.2.5) sowie ein methodischer Zugang entworfen werden (Kap. 2.4), sind

---

<sup>217</sup> BEHLER 1998, 624.

die oben besprochenen linguistischen und literaturwissenschaftlichen Ansätze aufzugreifen, um eine ausreichende begriffliche Differenziertheit zu erreichen und zugleich die sprachliche und literarische Charakteristik des zu untersuchenden Textes zu berücksichtigen, um die sachliche Angemessenheit von Begriff und Methode sicherzustellen.

#### 2.2.4 Grundmerkmale

Der Überblick zu Werdegang und Facetten des Ironiebegriffs sowie der Einblick in dessen Anwendung in der atl. Exegese bieten die Grundlage für eine Begriffsbestimmung, die anschlussfähig ist an die gegenwärtigen literaturwissenschaftlichen und linguistischen Zugänge und zugleich den atl. Texten gerecht wird. Folgende vier Grundmerkmale der Ironie werden postuliert:

- 1) Verdecktheit: Ironie ist eine Form uneigentlicher Rede, bei der das Gemeinte ungesagt und damit (in unterschiedlichem Ausmaß) verdeckt bleibt, da es zum Gesagten gegenteilig oder different ist.<sup>218</sup>
- 2) Wertung: Das Gemeinte impliziert ein (meist kritisches) Werturteil.<sup>219</sup>
- 3) Gewichtung: Zugleich kommt dem Gemeinten gegenüber dem Gesagten eine stärkere Überzeugungskraft zu.<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Das hier geltend gemachte Merkmal der Verdecktheit nennt auch Booth („covert“, BOOTH 1974, 6) und steht in gewisser Übereinstimmung zu dem, was Muecke mit dem Ausdruck „double-layered or two-storey phenomenon“ (MUECKE 1969, 19) umschreibt; Allemann hebt dieses Merkmal hervor, wenn er Ironie in literarischen Texten als „essentiell signalfeindlich“ (ALLEMANN 1970, 24) charakterisiert; Hutcheon verweist auf die Diskrepanz von Gesagtem und verdecktem Ungesagtem, indem sie das Differentielle als Merkmal der Ironie bestimmt (HUTCHEON 2005, 61–66); in produktionsästhetischer Perspektive kommt die Verdecktheit in Lapps Definition der Ironie als „Simulation der Unaufrichtigkeit“ (LAPP 1997, 146) in den Blick, in rezeptionsästhetischer Hinsicht dagegen nennt Kohvakka „Erwartungswidrigkeiten“ (KOHVAKKA 1997, 75) als Merkmal der Ironie; ebenfalls in Bezug zum hier umschriebenen Merkmal steht schließlich die Definition Sharps, gemäß welcher die Ironie „aporetic interactions between an unreliable ‚said‘ and a truer ‚unsaid‘“ (SHARP 2009, 24) erzeuge.

<sup>219</sup> Das wertende Moment betont Good in seiner Ironiedefinition („Irony is criticism, implicit or explicit, which perceives in things as they are an incongruity.“ GOOD 1981, 30); es klingt auch an im dritten Merkmal der Ironie gemäß der Definition von Muecke („innocence“ MUECKE 1969, 20) sowie in Hutcheons Charakterisierung der Ironie als „edgy“ (HUTCHEON 2005, 30).

<sup>220</sup> In diesem Sinne beschreibt Hutcheon die Ironie als „weighted mode of discourse“ (HUTCHEON 2005, 35), während Sharp zufolge sie darauf angelegt ist „to persuade us of something that is subtler, more complex, or more profound than the apparent meaning“ (SHARP 2009, 24).

- 4) Intentionalität: Schließlich erscheint das Gemeinte gegenüber dem Gesagten auch als plausibler hinsichtlich der Intentionalität des Textes.<sup>221</sup>

Die hier vorgeschlagene Definition mittels vier Grundmerkmalen ist auf die Ergründung von Ironie in literarischen Texten zugeschnitten und daher tendenziell etwas enger als in der Linguistik vorgeschlagene Begriffsbestimmungen (vgl. etwa Lapp), die vornehmlich aus der Analyse umgangssprachlicher Äußerungen gewonnen wurden.<sup>222</sup> Ausdrücklich ausgeklammert wird zudem ein erweitertes Ironieverständnis im Sinne einer „general irony“ bzw. „irony of events“, wie sie Muecke beschrieben hat.<sup>223</sup> Dagegen wird keine begriffliche Abgrenzung zu Parodie, Sarkasmus und Satire vorgenommen, da sich die Termini überschneiden und nur graduelle Unterschiede zu benennen wären.

### 2.2.5 Kategorien von Ironie

Bereits in der antiken Rhetorik erfolgt eine Differenzierung zwischen zwei Formen der Ironie – dem *tropus* (Wortfigur) und der *figura* (Gedankenfigur).<sup>224</sup> In der Romantik und in ihrem Nachwirken kommen mit der Parekbase (Schlegel), der tragischen Ironie (Solger), der Welt-Ironie (Hegel) sowie der sokratischen Ironie (Kierkegaard) weitere begriffliche Unterscheidungen hinzu.<sup>225</sup> Gegenwärtige literaturwissenschaftliche Ansätze zum Ironiebegriff unterscheiden meist drei oder vier Kategorien.<sup>226</sup> Im Hinblick auf die atl. Texte im

---

<sup>221</sup> Die Intendiertheit durch den „implied author“ hebt BOOTH 1974, 5–7 als Kriterium für das Vorliegen von Ironie in literarischen Texten hervor; sie klingt auch an in Sharps Definition der Ironie als „performance of misdirection“ (SHARP 2009, 24; Hervorhebung T.H.); Kohvakka zufolge muss der ironische Gehalt mit der „Zielaussage“ (KOHVAKKA 1997, 64f.) des Textes übereinstimmen; auf die Frage der beidseitigen Intentionalität in Textproduktion und -rezeption geht HUTCHEON 2005, 116–124 ausführlich ein.

<sup>222</sup> Allerdings stimmen die hier vorgeschlagenen vier Grundmerkmale weitgehend überein mit den vier Kennzeichen verbaler Ironie, von denen ausgehend BURGERS/VAN MULKEN/SHELLENS 2011 ein Verfahren zur Bestimmung von Ironie in nicht-literarischen Texten entwerfen. Ihrer Definition zufolge ist verbale Ironie (1) implizit, also verdeckt, und (2) evaluativ (= wertend); zudem kann (3) zwischen einer ironischen und einer nicht-ironischen Bedeutung unterschieden werden, (4) zwischen denen eine gewisse Form von Gegensatz erkennbar wird.

<sup>223</sup> Vgl. MUECKE 1969, 119–158.

<sup>224</sup> Vgl. Kap. 2.2.1.a.

<sup>225</sup> Vgl. Kap. 2.2.1.b.

<sup>226</sup> Vgl. Kap. 2.2.1.c. Muecke ist, wie oben erwähnt wurde, in seinen Kategorisierungen nicht kohärent, unterscheidet aber im Wesentlichen vier Formen: verbale Ironie, selbst-herabsetzende Ironie, Ironie des *ingénu* sowie dramatische Ironie (MUECKE 1970, 49–62); Japp dagegen differenziert zwischen der Wortironie der antiken Rhetorik, der Fiktionsironie der Romantik und der Weltironie der Moderne (JAPP 1983, 38–59); auch Müllers Kategorisierung leitet sich aus der Begriffsgeschichte ab, sie schlägt aber vor, zwischen der Stilistik der Ironie, der Anspielungsironie und der ironischen Parabase (bzw. Fiktionsironie) zu unterscheiden (MÜLLER 1995, 135–241); Schoentjes schließlich nennt folgende Kategorien:

Allgemeinen und das Ijobbuch im Besonderen werden im Folgenden ausgehend von der vorangehenden Begriffsbestimmung drei Kategorien vorgeschlagen: Rhetorische Ironie, Anspielungsironie und dramatische Ironie. Es wird somit davon abgesehen, die sokratische Ironie, für die das Vorgeben von Unwissen (und Naivität) kennzeichnend ist, als eigene Kategorie – wie mitunter vorgeschlagen – zu werten;<sup>227</sup> die romantische Ironie bzw. ironische Parabase<sup>228</sup> ihrerseits ist in Hinsicht auf biblische Texte nicht von Belang.

### a) Rhetorische Ironie

Für die in der antiken Rhetorik zu den Wortfiguren gezählte Grundform der Ironie, bei der ein Autor oder ein Sprecher das Gegenteil oder etwas anderes aussagt, als er meint, hat sich der Begriff der verbalen Ironie weitgehend durchgesetzt.<sup>229</sup> Trotz der weiten Verbreitung bleibt der Begriff aber unbefriedigend, da er in zweifacher Hinsicht ungenau erscheint: Einerseits ist diese Form der Ironie nicht immer auf einzelne *verba* beschränkt, sondern kann sich auf ganze Sätze erstrecken, andererseits werden auch die Anspielungs- und die dramatische Ironie vornehmlich durch einzelne Wörter angezeigt. Alternativ zur gängigen Terminologie verwendet Marika Müller daher den Begriff der Stilistik der Ironie.<sup>230</sup> Mit dem Altphilologen René Nünlist wird indes hier der Begriff „rhetorische Ironie“ vorgeschlagen, denn tatsächlich ist diese Form der Ironie weitgehend identisch mit dem Ironieverständnis der klassischen Rhetorik.<sup>231</sup>

Unter Rückgriff auf Edgar Lapps Definition der Ironie als „Simulation der Unaufrichtigkeit“<sup>232</sup> lassen sich zwei Kennzeichen der rhetorischen Ironie unterscheiden: Einerseits liegt eine Verletzung der Aufrichtigkeitsbedingung (nach Paul Grice) vor,<sup>233</sup> wobei die Unaufrichtigkeit auf illokutionärer oder auf propositionaler Ebene (oder beiden zugleich) angesiedelt sein kann; andererseits wird erkennbar, dass die Unaufrichtigkeit vorgespielt ist, wobei die Erkennbarkeit sich aus einer Spannung zum (unmittelbaren) Kontext ergibt, zugleich aber auch durch Ironiesignale wie Übertreibungen, Mehrdeutigkeiten oder Wiederholungen angezeigt werden kann.

---

sokratische, dramatische (bzw. Situations-), verbale sowie romantische Ironie (SCHOENTJES 2001, 26).

<sup>227</sup> So etwa KNOX 1989, 97–138; SCHOENTJES 2001, 31–47.

<sup>228</sup> Vgl. JAPP 1983, 181–225; MÜLLER 1995, 213–241; SCHOENTJES 2001, 100–134.

<sup>229</sup> Zum Begriff der verbalen Ironie in den Literaturwissenschaften vgl. etwa MUECKE 1970, 49–62; SCHOENTJES 2001, 75–99. Die linguistische Ironieforschung verwendet standardmäßig den Begriff der verbalen Ironie, vgl. KREUZ/ROBERTS 1995; LAPP 1997; AT-TARDO 2000; COLSTON 2002; BURGERS/VAN MULKEN/SHELLENS 2011.

<sup>230</sup> MÜLLER 1995, 135–175.

<sup>231</sup> NÜNLIST 2000, 71–81.

<sup>232</sup> LAPP 1997, 146. Zu Lapps Ironiedefinition vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

<sup>233</sup> GRICE 1993, 249.

Es lassen sich im Wesentlichen zwei Formen der rhetorischen Ironie unterscheiden, die im Ijobbuch gehäuft auftreten: die Antiphrase (*antiphrasis*) und die Ironie im Gewand unaufrichtiger bzw. rhetorischer Fragen. Was die Ironie in rhetorischen Fragen betrifft, ist auf die eingehende Erörterung in Kap. 2.4.2. zu verweisen. Die *antiphrasis* ihrerseits, die in der antiken Rhetorik sowie in Mittelalter und Renaissance den eigentlichen Kern dessen darstellt, was unter dem Begriff der Ironie verstanden wird, ist dadurch gekennzeichnet, dass das Gegenteil des Gesagten gemeint ist.<sup>234</sup> Der Begriff des Gegenteils ist nun allerdings in zweifacher Hinsicht zu differenzieren: Einerseits kann dieses sowohl auf propositionaler (z.B. „schön“ anstelle von „hässlich“) als auch auf illokutionärer Ebene angesiedelt sein (z.B. Tadel durch Lob); andererseits kann sowohl ein konträrer (z.B. „gut“ anstelle von „böse“) als auch ein kontradiktorischer Gegensatz (z.B. „wahr“ anstelle von „unwahr“) zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten vorliegen.<sup>235</sup> Daraus wiederum folgt, dass die antiphrastische Ironie eine Unbestimmtheit aufweisen kann im Hinblick darauf, welches Gegenteil gemeint ist, woraus sich eine gewisse Verdecktheit der Ironie ergibt. Schließlich beschränkt sich die Antiphrase nach dem Verständnis der antiken Rhetorik auf ein einzelnes Wort (*unius verbi ironia*), kann aber in ausgedehnter Form auch größere Textsegmente umfassen.

Die *antiphrasis* überschneidet sich begrifflich mit dem Sarkasmus, der von Haiman definiert wird als „overt irony intentionally used by the speaker as a form of verbal aggression“<sup>236</sup> und der oft durch eine gegenteilige Aussage zum Ausdruck gebracht wird.<sup>237</sup> Ausgehend von Haimans Definition erscheint der Begriff des Sarkasmus dort angebracht, wo die durch die Antiphrase geäußerte Kritik einerseits stark akzentuiert wird und andererseits (fast) unverdeckt bleibt.

### b) Anspielungsironie

Wie die rhetorische Ironie ist auch die Kategorie der Anspielungsironie bereits in der antiken Rhetorik greifbar. Unter dem Begriff *simulatio* wird dort die

---

<sup>234</sup> So umschreibt Anaximenes von Lampsakos im 4. Jahrhundert v. Chr. die Ironie in antiphrastischer Form als „εν τοις εναντιοις ονομασι τα πραγματα προσαγορευειν“ (Anaximenes, *Ars rhetorica* 1434a, 18f.), und auch für Quintilian ist die Ironie als *tropus* dadurch gekennzeichnet, dass etwas durch das Gegenteil (*contraria*) zum Ausdruck gebracht wird (Quintilianus, *Institutio oratoria* VIII, 6, 54–56), vgl. oben Kap. 2.2.1.a sowie LAUSBERG 2008, § 582–584; zum Verständnis von Ironie als Antiphrase in Mittelalter und Renaissance vgl. KNOX 1989, 12–18.

<sup>235</sup> Vgl. KNOX 1989, 19–37; LAPP 1997, 18–28.

<sup>236</sup> HAIMAN 1998, 20. Zum Begriff des Sarkasmus vgl. auch HAIMAN 1990 und PAWLAK 2019.

<sup>237</sup> GOOD 1981; MUECKE 1969, 54; GROEBEN/SCHEELE/DRINKMANN 1984, 56 nehmen eine Abgrenzung zwischen Ironie und Sarkasmus vor, was indes NÜNLIST 2000, 77 und GARMENDIA 2018, 127–137 zurecht infrage stellen.

„positive[n] Vortäuschung einer eigenen, mit einer Meinung der Gegenpartei übereinstimmenden Meinung“<sup>238</sup> gefasst. Damit sind die Grundzüge dessen vorgezeichnet, was von Marika Müller als Anspielungsironie beschrieben wird, die nun aber nicht primär ein rhetorisches, sondern ein literarisches Mittel darstellt.<sup>239</sup> Spezifisches Kennzeichen der Anspielungsironie ist die Ähnlichkeit zu einem Referenztext (= dem Prätext), auf den (im Phänotext) unter vermeintlicher Zustimmung anspielend oder zitierend verwiesen wird.<sup>240</sup> Das hier somit charakteristische Moment der Ähnlichkeit erinnert an die Ironiedefinition von Dan Sperber und Deirdre Wilson, gemäß welcher Ironie ein „implicit echoic mention“ darstellt.<sup>241</sup> Allerdings verstehen Sperber und Wilson die „echoartige Erwähnung“ als implizite Zuschreibung einer Äußerung durch den Sprecher an den Adressaten (oder eine Drittpartei), während für die hier zu beschreibende Ironiekategorie die Referenz auf einen Bezugstext konstitutiv ist. Im Hinblick auf die atl. Texte (und das Ijobbuch im Besonderen) stehen vornehmlich zwei Formen der Anspielungsironie im Vordergrund, die hinsichtlich des Bezugstextes zu unterscheiden sind:<sup>242</sup> Dieser kann innerhalb des jeweiligen Textes selbst liegen – dann ist von einer *intratextuellen* Referenz zu sprechen – oder außerhalb im Falle einer *intertextuellen* Referenz. Ausgehend davon sind die Ironien als Teil der Kommunikation innerhalb der erzählten Welt erkennbar – etwa als ironische Anspielung eines Aktanten auf eine vorangehende Rede des Gegenübers –, oder sind als Ironien der Erzählstimme zu fassen, die mittels buchexterner Bezüge Motive, Textgattungen oder Theologumena einspielt und ironisch hinterfragt werden.

Die Kategorie der Anspielungsironien überlappt sich sowohl mit der Parodie als auch mit der Satire, die beide ebenfalls auf Ähnlichkeit beruhen. Wie bezüglich der Antiphrase und dem Sarkasmus geht auch hier der Versuch scharfer terminologischer Abgrenzung fehl, insofern die Parodie – und in ähnlicher Weise auch die Satire –, wie Linda Hutcheon festhält, eine „ironische Distanz“ zum parodierten Text hervorruft.<sup>243</sup> Eine Unterscheidung lässt sich indes dahingehend treffen, dass die Anspielungsironie das literarische Mittel, Parodie und Satire dagegen textliche Genres bezeichnen, bei denen jenes zur Anwendung kommt, wobei wiederum die Parodie sich dadurch auszeichnet, dass sie

---

<sup>238</sup> LAUSBERG 2008, § 902.

<sup>239</sup> Vgl. MÜLLER 1995, 177–212.

<sup>240</sup> Zur Terminologie und Kriteriologie hinsichtlich der Intendiertheit intra- und intertextueller Anspielungen vgl. unten Kap. 2.4.3.

<sup>241</sup> SPERBER 1984, 131; vgl. WILSON/SPERBER 2012.

<sup>242</sup> Müller bezieht weitere Referenzgrößen wie etwa Redewendungen und Sprichwörter mit ein (vgl. MÜLLER 1995, 181–210), die aber in der vorliegenden Untersuchung eine untergeordnete Rolle spielen.

<sup>243</sup> Hutcheon hält bezüglich der Ironie in Parodien fest: „Irony participates in parodic discourse as a strategy [...]. Unlike imitation, quotation, or even allusion, parody requires [...] ironic distance.“ (HUTCHEON 1985, 31.34).



auf den Bezugstext selbst zielt, die Satire dagegen auf die darin verhandelte Sache.<sup>244</sup>

### c) Dramatische Ironie

Der Begriff der dramatischen Ironie erwächst aus dem erweiterten Ironieverständnis der Romantik und ist seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts greifbar.<sup>245</sup> Connop Thirlwall beschrieb – soweit bekannt – als erster diese Form der Ironie und leitete sie dabei aus den Dramen des Sophokles ab,<sup>246</sup> weshalb denn auch im englischen Sprachraum die Bezeichnung „sophokleische Ironie“ („sophoclean irony“) bis heute da und dort auftaucht; der Begriff der dramatischen Ironie wurde dagegen erst im 20. Jahrhundert gebräuchlich. Grundlegend ist bei dieser Kategorie ein Mehrwissen der Leser\*innen, das als Gegensatz wahrgenommen wird zu einer erzählten Situation oder (Sprach)handlung. Wie der deutsche Literaturwissenschaftler Manfred Pfister festhält, tritt folglich die dramatische Ironie „immer dann auf, wenn die sprachliche Äußerung oder das außersprachliche Verhalten einer Figur für den Rezipienten aufgrund seiner überlegenen Informiertheit eine der Intention der Figur widersprechende Zusatzbedeutung erhält.“<sup>247</sup> Den ersten Fall spezifiziert Pfister als „verbale dramatische Ironie“, den zweiten als „aktionale“.<sup>248</sup> Der Erzähler lässt also, wie René Nünlist bemerkt, „die Figuren Dinge tun oder sagen [...], deren tiefere Bedeutung den Figuren (zumindest im Moment) verborgen bleibt.“<sup>249</sup>

Ähnlich wie bei der antiphrastischen ist damit bei der dramatischen Ironie eine Art von Kontrast kennzeichnend, der allerdings hier zwischen dem Mehrwissen der impliziten Adressaten und dem erzählten Geschehen vorliegt. Zugleich bildet in Analogie zur Anspielungsironie eine Art von Ähnlichkeit die

---

<sup>244</sup> Zur Unterscheidung von Parodie und Satire vgl. HUTCHEON 1985, 43–49, die auf die Definitionen von Ziva Ben-Porat rekurriert; Parodie ist demnach eine „alleged representation [...] of a ‚modelled reality‘ [...]. Parodic representations expose the model’s conventions and lay bare its devices“. (BEN-PORAT 1979, 247, Hervorhebung T.H.); Satire dagegen definiert sie als „critical representation [...] of ‚non-modelled reality‘ [...]: mores, attitudes, types, social structures, prejudices, and the like“. (A.a.O., 247f.). KYNES 2011 übernimmt – mit einigen Präzisierungen – die weite Definition des Parodiebegriffs, den HUTCHEON 1985 vorschlägt, in Bezug auf die Hebräische Bibel, und macht davon ausgehend in Hld 7,1–10; Ps 29; dem Buch Jona und Ijob 7,17f. je unterschiedliche Formen von Parodien geltend, die den Bezugstext bestätigen oder ironisch hinterfragen; allerdings scheint es fraglich, ob in Bezug auf Anspielungen in kurzen Passagen wie Ijob 7,17f. die Bezeichnung als Parodie sinnvoll ist oder ob nicht treffender von einer Anspielungsironie zu sprechen wäre.

<sup>245</sup> Zur dramatischen Ironie vgl. JAPP 1983, 60–76; PFISTER 1997, 87–89; NÜNLIST 2000, 81–86; SCHOENTJES 2001, 57–59.

<sup>246</sup> Vgl. THIRLWALL 1833.

<sup>247</sup> PFISTER 1997, 88.

<sup>248</sup> Ebd.

<sup>249</sup> NÜNLIST 2000, 82.

Voraussetzung, dass ein Bezug zum vorangehend erzählten Geschehen erkennbar und dadurch das Mehrwissen der Leser\*innen aktiviert wird.<sup>250</sup>

Nicht der dramatischen Ironie zuzurechnen sind Fälle, bei denen das Mehrwissen erst durch den weiteren Erzählfortgang erworben wird und damit erst rückblickend, in einer *relecture*, zum Tragen kommt.<sup>251</sup> Vielmehr ist dann von einer Vorausdeutung (*foreshadowing*) zu sprechen, die aber einen ironischen Effekt haben kann, wenn sie etwa in einem Kontext erfolgt, bei dem eine Figur das Vorausgedeutete negiert.

## 2.3 Ambiguität

Analog zum Ironiebegriff geht es im Folgenden darum, gemäß der in der Einleitung zu dem Kapitel skizzierten methodischen und hermeneutischen Perspektive den Begriff der Ambiguität in einem ersten Schritt im Horizont seiner Geschichte und in der Breite seiner Verwendung als Deutungskategorie in verschiedenen Disziplinen zu erschließen (Kap. 2.3.1). Im zweiten Schritt folgt ein geraffter Überblick zu dessen Verwendung in der alttestamentlichen Forschung (Kap. 2.3.2), um Chancen und Grenzen von dessen Verwendung zur Ergründung der ästhetischen Wirkung der Texte auszuloten und die dabei angewandten methodischen Zugänge zu evaluieren (Kap. 2.3.3).

### 2.3.1 Werdegang und Facetten des Begriffs

Wie der Ironiebegriff hat auch der Begriff der Ambiguität seinen Ursprung in der antiken Rhetorik (Kap. 2.3.1.a) und wird in der Linguistik aufgegriffen, um Formen sprachlicher Mehrdeutigkeit zu beschreiben (Kap. 2.3.1.d). Allerdings erfährt der Begriff in der Wende zum 20. Jahrhundert ebenfalls eine markante Ausweitung und erlangt – vermittelt über die Philosophie – vorrangige Bedeutung in der Ästhetik, aber auch in der Psychologie und der Soziologie (Kap. 2.3.1.b) sowie im Besonderen in den Literaturwissenschaften (Kap. 2.3.1.c).

---

<sup>250</sup> Van Erp Taalman Kips Definition erscheint daher als zu weit gefasst, wenn sie erklärt: „Dramatic irony occurs as soon as the spectators know something that is unknown to at least one character on stage.“ (VAN ERP TAALMAN KIP 1990, 73). Vielmehr setzt dramatische Ironie voraus, dass das Mehrwissen der impliziten Adressaten zu dem Nichtwissen der Figuren in Spannung gerät, indem durch eine Handlung oder eine Figurenrede ein Bezug zu dem Mehrwissen erkennbar wird.

<sup>251</sup> Eine solche Form der Ironie macht beispielsweise WAUTERS 2014 in Gen 30 fest: Laban überlistet Jakob bei der Verheiratung der beiden Töchter, wird aber dann seinerseits von Jakob überlistet bei der Entlohnung, wodurch Laban sich am Ende als betrogener Betrüger (franz.: „arroseur arrosé“) erweist; in der *relecture* wird damit Laban bei seinem vermeintlich erfolgreichen Betrug ironisiert.

## a) Antike Rhetorik

Ein erster Versuch, sprachliche Mehrdeutigkeiten terminologisch zu fassen, begegnet uns bei Platon und Aristoteles, die dazu die Begriffe ἀμφιβολία und ὁμώνυμα verwenden.<sup>252</sup> Platon spricht vom ἀμφιβόλον bei Wörtern, die eine Verstandestätigkeit bezeichnen, um auf deren metaphorischen (bzw. metonymen) Charakter hinzuweisen,<sup>253</sup> und nennt die Relation zwischen Ding und Vorstellung ὁμώνυμος im Hinblick darauf, dass Worte sich auf beides – den konkreten Gegenstand und die im Wort ausgedrückte geistige Vorstellung – zugleich beziehen.<sup>254</sup> Aristoteles dagegen verwendet den Begriff der ἀμφιβολία für syntaktische und den Terminus ὁμώνυμα für lexikalische Zweideutigkeiten.<sup>255</sup> Beide, Platon und Aristoteles, bewerten Zweideutigkeit negativ, da sie dem Ideal der σαφήνεια („Klarheit“)<sup>256</sup> im sprachlichen Ausdruck zuwiderlaufen und den Erkenntnisprozess behindern, indem sie die Linearität des Denkens stören.

Eine bedeutsamer Entwicklungsschritt bezüglich des Ambiguitätsbegriffs ereignet sich in der lateinischen Rhetorik.<sup>257</sup> Einerseits führen die Autoren in synonyme Bedeutung zum griechischen Lehnwort *amphibolia* das lateinische Wort *ambiguitas* ein, auf das der in den modernen Sprachen verwendete Begriff der Ambiguität (ambiguity, ambiguïté etc.) zurückgeht.<sup>258</sup> Andererseits verlagert sich die Perspektive von der sprachphilosophischen zur pragmatischen Betrachtungsweise auf das Phänomen der Mehrdeutigkeit. Ambiguitäten erscheinen in der Folge vorrangig als „mangelhafte Realisierung des Bedeuteten in der Sprachform“<sup>259</sup> bzw. als „Stilfehler“<sup>260</sup> und mithin als „Defizienzphänomen“<sup>261</sup>. Dementsprechend konzentrieren sich Cicero und Quintilian in ihren rhetorischen Lehrschriften auf Ratschläge zur Vermeidung zweideutiger Redeweise<sup>262</sup> sowie auf Methoden zur richtigen Entscheidung bei durch

---

<sup>252</sup> Zu den Begriffen ἀμφιβολία und ὁμώνυμα bei Platon und Aristoteles vgl. BERNECKER/STEINFELD 1998, 437–438; ULLRICH 1989, 121–128.

<sup>253</sup> Plato, *Kratylos* 437a.

<sup>254</sup> Plato *soph.* 234 B–D.

<sup>255</sup> Arist., *Sophistici elenchi* 165b 23–27 sowie 166a 6–14 und 22.

<sup>256</sup> Arist., *Ars rhetorica* 1404b 2; Arist. *po.* 1458a 18.

<sup>257</sup> Zur Ambiguität und Amphibolie in der antiken Rhetorik vgl. KOHLENBERGER/FABIAN 1971, 201–203; BERNECKER/STEINFELD 1998, 437–439; GRODDECK 2008, 143f.; BERNDT/KAMMER 2009, 11–14; WAGNER-EGELHAAF 2009, 34–38; BAUER u.a. 2010, 8f.

<sup>258</sup> Explizit geschieht diese Gleichsetzung bei Quintilianus, *Institutio oratoria* III,6,46 („ambiguitatis, quae ἀμφιβολία nominatur“). Bedeutsam wird der Begriff der *ambiguitas* bereits bei Cicero (*Cic. inv.* 1,74 u.a.), der daneben aber auch den latinisierten Terminus *amphibolia* verwendet (*Cic. div.* 2,116).

<sup>259</sup> BERNECKER/STEINFELD 1998, 438.

<sup>260</sup> BAUER 2013, 17.

<sup>261</sup> BAUER u.a. 2010, 9.

<sup>262</sup> Cic., *De oratore* I,140–141; Quintilianus, *Institutio oratoria* VII,9,1–12.

*ambiguitas* entstehenden Interpretationsproblemen (v.a. von Rechtstexten).<sup>263</sup> Im Übrigen erachtet Quintilian Zweideutigkeiten zwar als unvermeidliche Eigenschaft von Sprache, die aber vor allem bei der Schriftlichkeit zutage trete.<sup>264</sup> Die Aufgabe der Rhetorik erkennt er folglich darin, die im geschriebenen (Rechts-)Text (*scriptum*) enthaltene Aussageabsicht (*voluntas*) zur Geltung zu bringen.<sup>265</sup>

Mehrdeutigkeit kommt somit in der antiken Rhetorik primär in produktions-ästhetischer Perspektive in den Blick und wird als Mangel bezüglich der *perspicuitas* („Durchsichtigkeit“) gewertet, den es zu vermeiden bzw. – bei der Auslegung von Rechtstexten – durch adäquate Interpretationsverfahren zu eliminieren gilt.<sup>266</sup> Nur unter bestimmten Voraussetzungen wird die absichtlich zweideutige Rede als zulässig erachtet, etwa bei (notwendig verdeckter) Tyrannenkritik, wenn eine offene Rede unschicklich wäre, oder wenn durch die Zweideutigkeit, als *oratio figurata* eingesetzt, ein ästhetischer Mehrwert entsteht.<sup>267</sup>

In mancher Hinsicht gegenteilig dazu präsentiert sich die Sachlage in der klassischen arabischen Rhetorik, die nach dem Urteil des Arabisten Thomas Bauer über „wohl die elaborierteste Ambiguitätstheorie“<sup>268</sup> verfügt. Wie Bauer ausführt, unterscheiden nämlich die mittelalterlichen Standardwerke zur arabischen Rhetorik Dutzende verschiedener Formen von Mehrdeutigkeit, was zugleich ihre positive Bewertung in der arabischen Redekunst illustriert, obwohl Deutlichkeit (arab.: *bayān* – vgl. die *perspicuitas* der lateinischen Rhetorik) durchaus auch hier ein stilistisches Ideal darstellt.<sup>269</sup> Die als *at-tahakkum* bezeichnete Stilform kommt dabei dem Begriff der Ironie nahe, da hier eine versteckte Kritik oder Drohung in eine vermeintlich freundliche Mitteilung gekleidet wird.<sup>270</sup> Eine „gewollte Zweideutigkeit“ und „bewusstes Offenlassen“ wird dagegen mit dem Begriff *ibhām* („das Dunkelmachen“) umschrieben.<sup>271</sup> Ein Stilmittel von höchstem Rang stellt schließlich die *tawriya* dar, die erst ab

---

<sup>263</sup> Quintilian (Institutio oratoria VII,9,15) nennt als Entscheidungskriterien den natürlichen Sprachgebrauch, die Billigkeit (*aequitas*) und die Intention (*voluntas*), vgl. LAUSBERG 2008, § 223.

<sup>264</sup> Quintilianus, Institutio oratoria VII,9,14.

<sup>265</sup> Vgl. LAUSBERG 2008, § 222; BERNECKER/STEINFELD 1998, 438f.

<sup>266</sup> Die *perspicuitas* gilt als *prima virtus* („erste Tugend“) der antiken Rhetorik, vgl. Quintilianus, Institutio oratoria VIII,2,22.

<sup>267</sup> Quintilianus, Institutio oratoria IX,2,65f. Quintilian vergleicht die Ambiguität hier mit der Ironie, wobei aber die Zweideutigkeit nicht wie diese das Gegenteil, sondern etwas anderes zum Ausdruck bringen wolle; vgl. BAUER u.a. 2010, 23–26.

<sup>268</sup> BAUER 2016, 46.

<sup>269</sup> A.a.O., 21–27.

<sup>270</sup> A.a.O., 35–38. Bauer nennt dazu auch ein Beispiel aus dem Koran: In Sure 4,138 wird eine Drohung als „frohe Botschaft“ bezeichnet.

<sup>271</sup> BAUER 2016, 33f.

dem 11. Jahrhundert als Thema der arabischen Rhetoriktheorie auftaucht, aber später in neun Unterarten gegliedert wird.<sup>272</sup> Es handelt sich bei der *tawriya* um einen Ausdruck, der zwei Bedeutungen hat, eine näherliegende und eine fernerliegende, wobei der Sprecher auf Letztere zielt, diese aber durch Erstere verbirgt.

Im Gegensatz zur westlichen Rhetoriktradition zeigt sich also in der arabischen Rhetoriktheorie eine grundsätzlich positive Beurteilung von Mehrdeutigkeiten, zu deren Beschreibung denn auch eine differenzierte Palette von Begriffen zur Verfügung steht. Es wäre wohl verfehlt, eine unumschränkte kultur- und sprachgeschichtliche Kontinuität vom biblischen Hebräisch zum klassischen Arabisch zu postulieren und die Begriffe aus der arabischen Rhetorik unmittelbar auf die biblischen Texte anwenden zu wollen;<sup>273</sup> immerhin liefert der Blick auf die arabische Rhetorik aber ein im Hinblick auf die atl. Texte ein bemerkenswertes Korrektiv zur negativen Beurteilung von Mehrdeutigkeiten in der europäischen Rhetorik der Antike.

#### b) Philosophie, Kulturgeschichte und Psychologie

Eine folgenreiche Ausweitung des Ambiguitätsbegriffs geht auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel zurück.<sup>274</sup> Hegel beschreibt in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* das Symbol als „wesentlich zweideutig“<sup>275</sup> und macht damit, wie Wolfgang Ullrich ausführt, das Wort „Zweideutigkeit“ zu einem philosophischen Terminus, der nun – im Unterschied zur *ambiguitas* – nicht auf die Sprache beschränkt bleibt, sondern auf den Bereich der Ästhetik angewendet wird;<sup>276</sup> zugleich bewertet Hegel im Gegensatz zur klassischen Rhetorik die Mehrdeutigkeit nicht negativ – als Ausdruck einer Defizienz –, sondern als Wesensmerkmal des Symbols. Es ist allerdings erst Friedrich Nietzsche, der – auch wenn er nur selten ausdrücklich von der Mehrdeutigkeit spricht – den entscheidenden Anstoß gibt für die Entwicklungen des Ambiguitätsbegriffs im 20. Jahrhundert.<sup>277</sup> Auf dem Hintergrund seiner tiefgründigen Skepsis gegenüber jeglichem Wahrheitsanspruch philosophischer und religiöser

<sup>272</sup> A.a.O., 40–43.

<sup>273</sup> Eine solche Applikation vollziehen in Ansätzen GUILLAUME 1968, 86 und GORDIS 1965, 167.347, indem sie die Zweideutigkeit des Nomens תָּרִיָּא in Ijob 7,6 als *tawriya* (Guillaume) bzw. als *talhin* (Gordis) identifizieren (vgl. unten Kap. 5.3.4.a); weitere Fälle von *talhin* ortet Gordis in Ijob 3,6f.22; 5,24; 9,17; 12,6; 21,13; 22,25.

<sup>274</sup> Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die relevanten Entwicklungen in der Philosophie im Hinblick auf den Ambiguitätsbegriff im 20. Jahrhundert. Für einen breiteren Überblick vgl. KOHLENBERGER/FABIAN 1971; ULLRICH 1989; BERNECKER/STEINFELD 1998, 439–442; BERNDT/KAMMER 2009, 14–18.

<sup>275</sup> HEGEL 1970a, 397 (Hervorhebung Hegel).

<sup>276</sup> Vgl. ULLRICH 1989, 144–147.

<sup>277</sup> So ortet Ullrich im Denken Nietzsches die „Schlüsselstelle im Wandel des Ambiguitätsbegriffs“ (ULLRICH 1989, 154).

Anschauungen – besonders hinsichtlich der Metaphysik – erkennt er in der Mehrdeutigkeit ein Mittel, die Illusion echter menschlicher Erkenntnis als solche und damit auch die „unendliche Ausdeutbarkeit der Welt“<sup>278</sup> anschaulich werden zu lassen. Daher müsse die Philosophie sich bewusst einer mehrdeutigen Ausdrucksweise bedienen, um die Scheinhaftigkeit ihres Erkenntnisanspruchs kenntlich zu machen. Hohe Wertschätzung bringt Nietzsche davon ausgehend der Kunst entgegen, da er sie als ein Werk menschlicher Kreativität erachtet, das in sich vieldeutig ist und folglich den Schein bewusst bejaht und zur Geltung bringt. Mit Ullrich lässt sich daher sagen, dass „die Zweideutigkeit als Prinzip moderner ästhetischer Theorie geistesgeschichtlich wesentlich von Nietzsche her“<sup>279</sup> zu erklären ist. Die Tragweite dieses Prozesses, der die Ambiguität zu einem grundlegenden ästhetischen Prinzip avancieren lässt, wird mit Blick auf die Literaturwissenschaften deutlich, wie in Kap. 2.3.1.c zu zeigen ist.

Zuvor sind indes die weiteren Entwicklungen bezüglich des Ambiguitätsbegriffs im 20. Jahrhundert, namentlich im französischen Existentialismus, zu beleuchten. Auf der einen Seite ist hier Maurice Merleau-Ponty zu nennen, dessen Ansatz in der Rezeption als „philosophie de l’ambiguïté“ betitelt wird.<sup>280</sup> Im Rückgriff auf Husserl, Scheler und die Gestaltpsychologie ortet Merleau-Ponty eine unhintergehbare Ambiguität im Bereich der transzendentalen Grundlagen der Erkenntnis. Menschliche Sinnkonstitution beginnt für ihn, wie Helmut Kohlenberger und Reinhard Fabian darlegen, „nicht mit der determinierten Qualität [...], sondern mit vom Wahrnehmungskontext abhängigen und in der Vitalsphäre bedingten unbestimmten, zweideutigen [franz.: ambigus] Phänomenen.“<sup>281</sup> Ambiguität erweist sich folglich als „konstitutives Element der Beziehung zwischen Mensch und Welt“.<sup>282</sup> Auf der anderen Seite entwirft Simone de Beauvoir das Konzept einer „morale de l’ambiguïté“<sup>283</sup>: Der Mensch sieht sich der unausweichlichen Unvereinbarkeit ausgesetzt, der Kontingenz der Welt verhaftet zu bleiben und zugleich dem Anspruch der freien Selbstverwirklichung gerecht zu werden, woraus sich ergibt, „daß der Sinn der Existenz niemals festliegt, daß er unaufhörlich gewonnen werden muß“.<sup>284</sup> Die „Moral der Ambiguität“ supponiert daher die (Selbst)aufforderung: „Wir wollen versuchen, unsere wesensmäßige Ambivalenz [franz.:

---

<sup>278</sup> NIETZSCHE 1974, 118.

<sup>279</sup> ULLRICH 1989, 155.

<sup>280</sup> Vgl. etwa WAELHENS 1951.

<sup>281</sup> KOHLENBERGER/FABIAN 1971, 203.

<sup>282</sup> A. a. O., 203. Merleau-Ponty formuliert: „Je ne me connais que dans mon inhérence au temps et au monde, c’est-à-dire dans l’ambiguïté“. (MERLEAU-PONTY 1945, 397).

<sup>283</sup> So lautet der Titel einer Veröffentlichung von de Beauvoir (Pour une morale de l’ambiguïté, Paris 1947; dt.: DE BEAUVOIR 1964).

<sup>284</sup> DE BEAUVOIR 1964, 189.

ambiguïté] auf uns zu nehmen“.<sup>285</sup> In der existentialistischen Philosophie wird damit Ambiguität zu einer Grundkategorie der Beziehung des Menschen zur Welt und zu sich selbst.

Ein Echo finden die Ansätze von Merleau-Ponty und de Beauvoir in der Phänomenologie des deutschen Philosophen Bernhard Waldenfels, der in seinen Erörterungen zum Begriff der Ordnung festhält: „Man könnte geradezu von einer prästabilisierten Disharmonie sprechen. Es gibt eine Reihe von Rissen, die durch unser Erfahren, Reden und Handeln hindurchgehen.“<sup>286</sup> Ohne den Begriff der Ambiguität (bzw. der Ambivalenz) aufzugreifen, bringt Waldenfels hier das damit Gemeinte als positiven Wert in Anschlag und stellt der Eindeutigkeit das Vieldeutigmachen gegenüber:

Auf die Eindeutigkeit einer terminologisch gefestigten Ordnung, die den Sinn der Rede verfügbar macht, aber auch stilllegt, antwortet ein Vieldeutigmachen, das den ‚Überschuß‘ des Gemeinten über das Gesagte und des Gesagten über das Gemeinte wahr (Merleau-Ponty), das Unsagbare als Zu-Sagendes gegenwärtig hält und mit der Vervielfältigung von Anschlußmöglichkeiten einer Herrschaft durch Eindeutigmachen entgegenwirkt.<sup>287</sup>

Der von Nietzsche bis Waldenfels aufscheinende, mit der Wahrnehmung und qualitativen Wertung von Ambiguitäten verknüpfte epochale Wandel wird kulturgeschichtlich reflektiert von dem polnisch-britischen Soziologen und Philosophen Zygmunt Bauman,<sup>288</sup> der dazu die Begriffe der Postmoderne (bzw. der „liquiden Moderne“<sup>289</sup>) und der Ambivalenz in den Vordergrund stellt. Letztere definiert er als „Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als einer Kategorie zuzuordnen“<sup>290</sup> und sieht eine ambivalente Situation gekennzeichnet durch das „Gefühl der Unentschiedenheit, Unentscheidbarkeit und infolgedessen des Verlustes an Kontrolle“<sup>291</sup>, womit er den in der Psychologie beheimateten Begriff der Ambivalenz in gewisser Weise in die Nähe rückt zum Ambiguitätsverständnis des französischen Existentialismus.<sup>292</sup> Während nun nach Baumans These die Moderne als „besessener Marsch nach vorne“<sup>293</sup>

<sup>285</sup> A.a.O., 89.

<sup>286</sup> WALDENFELS 1987, 176.

<sup>287</sup> A.a.O., 191 (Hervorhebungen Waldenfels). „Das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Untunliche usf. ist die Kehrseite des Sagbaren, Sichtbaren, Hörbaren, Tunlichen. Diese Kehrseite ist gegenwärtig im Überanspruch dessen, was zu sagen, zu sehen, zu hören, zu tun ist, und sie tritt als Außerordentliches hervor, wenn eine bestehende Ordnung ihre Grenzen und Lücken zeigt.“ (A.a.O., 182).

<sup>288</sup> BAUMAN 2005 (engl.: BAUMAN 1991).

<sup>289</sup> BAUMAN 2000.

<sup>290</sup> BAUMAN 2005, 11.

<sup>291</sup> A.a.O., 11f.

<sup>292</sup> Zum Begriff der Ambivalenz und dessen Unterscheidung zum Ambiguitätsbegriff vgl. weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>293</sup> BAUMAN 2005, 26.

vornehmlich auf die Erzeugung von Ordnung ausgerichtet war, dabei aber als „Nebenprodukt der Arbeit der Klassifikation“<sup>294</sup> zugleich die Ambivalenz stetig an Stärke gewinnen ließ, zeichne sich die Postmoderne durch die „Verherrlichung der Differenz und Kontingenz“<sup>295</sup> und damit durch ein grundlegend verändertes, tolerantes oder gar positives Verhältnis zur Ambivalenz aus: „Einst zur tödlichen Gefahr für alle soziale und politische Ordnung erklärt, ist die Ambivalenz nicht länger ‚ein Feind am Tor‘. Ganz im Gegenteil: Wie alles andere ist sie zu einer der Stützen in dem Postmoderne genannten Spiel geworden“.<sup>296</sup> Während also nach Baumans These in der Moderne der Konsens gesucht und nötigenfalls erzwungen wurde, komme es in der Postmoderne zu einer „gewohnheitsmäßigen Toleranz der abweichenden Meinung“.<sup>297</sup>

Eine Gegenthese zu Bauman formuliert der Arabist und Islamwissenschaftler Thomas Bauer. Die Postmoderne, wie Bauman sie umschreibt, hält er für eine Zukunftshoffnung, während er die gegenwärtige kulturgeschichtliche Situation gegenteilig beurteilt. In einem mit *Die Vereindeutigung der Welt*<sup>298</sup> betitelten Essay beschreibt er Tendenzen der „Entambiguisierung“<sup>299</sup> und der „Kästchenbildung“<sup>300</sup> als Strategien zur Verringerung von Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Bauer entlehnt dazu aus der Psychologie den Begriff der Ambiguitätsintoleranz, um die Neigung zu einem Schwarz-Weiss-Denken im gesellschaftlichen Diskurs hervorzuheben. Obwohl Bauer somit bezüglich der kulturgeschichtlichen Entwicklungen eine zu Baumans These nahezu gegenteilige Einschätzung vornimmt, stimmt er mit diesem dennoch darin überein, dass er Ambiguitätsoffenheit bzw. -toleranz als positiven Wert hervorhebt und diesem zentrale gesellschaftliche Bedeutung beimisst. Die Diskrepanz zwischen Bauman und Bauer lässt sich möglicherweise darauf zurückführen, dass Letzterer einen in den letzten Jahrzehnten – im Zeitraum zwischen den Publikationen Baumans und Bauers – verstärkt sichtbar werdenden Gegentrend im postmodernen Zeitalter in den Vordergrund zu rücken scheint. Die Hervorhebung dieser gegenläufigen Entwicklung dient Bauer wiederum dazu, der Tendenz zur Vereindeutigung in den westlichen Gesellschaften der Gegenwart die hohe Ambiguitätstoleranz im vormodernen Islam gegenüberzustellen.<sup>301</sup> Bauers

---

<sup>294</sup> A.a.O., 14.

<sup>295</sup> A.a.O., 402.

<sup>296</sup> A.a.O., 441.

<sup>297</sup> A.a.O., 403. Auf ähnliche Weise beurteilt Tom Tashiro (TASHIRO 1973) die Entwicklungen in der abendländischen Kulturgeschichte bezüglich der Bewertung von Ambiguitäten: Während diese in der Antike als „failure at truth“ (BAUMAN 2005, 49) angesehen wurden, kommen sie seit der späten Neuzeit vermehrt als ästhetisches Prinzip in den Blick.

<sup>298</sup> BAUER 2018.

<sup>299</sup> A.a.O., 77.

<sup>300</sup> A.a.O., 71 et pass.

<sup>301</sup> Vgl. BAUER 2011, 54–191.



interkultureller Vergleich korrigiert damit die Vorstellung einer linearen Entwicklung, die Baumans These zugrunde zu liegen scheint.

Die oben beschriebene Weitung des Ambiguitätsbegriffs spiegelt sich auch in der Psychologie, insofern dieser in der Fachrichtung zusammen mit der Ambivalenz zu einem Begriffspaar avanciert. Ambiguität liegt, wie René Ziegler ausführt, in psychologischer Betrachtung dann vor, wenn etwas für das wahrnehmende Subjekt mindestens zwei Bedeutungen aufweist.<sup>302</sup> Die Bandbreite an Bedeutungen des Begriffs erstreckt sich dabei auf unterschiedliche mögliche Ursachen der Wahrnehmung von Ambiguität, sei es Unsicherheit von Seiten des Objekts her oder seien es Widersprüchlichkeiten oder Vagheit bzw. Mangel bezüglich der vorliegenden Informationen. Der Begriff der Ambivalenz dagegen, der auf den Schweizer Psychiater Eugen Bleuler zurückgeht, wird „in der Psychologie üblicherweise auf Fälle bezogen, in denen bei einer Person gleichzeitig evaluativ inkompatible Reaktionen existieren.“<sup>303</sup> Ambivalenz bezeichnet im engeren Sinn folglich „die zugleich positive und negative emotionale Bewertung eines Gegenstandes oder einer Person“<sup>304</sup>, wird aber im weiteren Sinn auch auf unvereinbare Verhaltenstendenzen im Allgemeinen (Ambitendenz) angewendet. Der Unterschied zwischen Ambiguität und Ambivalenz liegt also darin, dass bei Ersterer ein Konflikt in Bezug auf die Bedeutung und Wahrnehmung von etwas vorliegt, bei Letzterer dagegen in Hinsicht auf Bewertungen oder Präferenzen.<sup>305</sup> In der Nähe beider Begriffe ist das bereits

---

<sup>302</sup> Vgl. ZIEGLER 2010, 125–129, der auch einen knappen Überblick zur Ambiguitätsforschung in der Sprachpsychologie und Psycholinguistik bietet (vgl. a.a.O., 129–151).

<sup>303</sup> ZIEGLER 2010, 128. Bleuler erkannte in der Ambivalenz eines der primären Symptome von Schizophrenie. Sigmund Freud nahm den Begriff in seine psychoanalytische Theorie auf, von wo aus er weitere Verbreitung fand, aber auch als vage kritisiert wurde.

<sup>304</sup> GRAUMANN 1971, 204. Ambivalenz kann folglich Figuren in (Erzähl-)Texten zugeschrieben oder allenfalls durch die Lektüre im Rezipienten generiert werden, was aber beides nicht Gegenstand der vorliegenden Studie ist.

<sup>305</sup> In einem erweiterten Sinn findet der Ambivalenzbegriff zuweilen in der Soziologie Verwendung, wobei neben der bereits besprochenen Studie Baumans etwa auf einen Beitrag von Kurt Lüscher hinzuweisen ist, der den Begriff entlang der Stichworte „Erfahrungen“, „Polaritäten“, „Oszillieren“ und „Identität“ definiert: „Das Konzept der Ambivalenz dient dazu, Erfahrungen eines zeitweiligen oder dauernden Oszillierens zwischen polaren Gegensätzen zu umschreiben, denen Bedeutung für die Identität und dementsprechend für die Handlungsbefähigung, die sozialen Beziehungen sowie die Gesellschaftlichkeit individueller und kollektiver Akteure zugeschrieben werden kann.“ (LÜSCHER 2009, 44) Daran anknüpfend legt Walter Dietrich den Begriff seiner Auslegung von Gen 12–36 zugrunde (DIETRICH 2009), wobei er auf ambivalente Situationen und Beziehungen sowie „mannigfache Spannungen, Interessensgegensätze, Anfeindungen, Konflikte“ zwischen den Erzählfiguren aufmerksam macht (DIETRICH 2009, 116). BÄNZIGER 2014 dagegen hebt die ambivalente Beschreibung der perserzeitlichen Wiederherstellungsbemühungen in Esr-Neh hervor, die exemplarisch im „Jauchzen“ und „Weinen“ in Esr 3,12f. zum Ausdruck komme.

erwähnte, von Else Frenkel-Brunswick<sup>306</sup> entworfene Konzept der Ambiguitätsintoleranz (bzw. -toleranz) anzusiedeln, das sich auf einen Persönlichkeitsaspekt bezieht: Während Personen mit ambiguitätsintoleranten Tendenzen dazu neigen, erwartungswidrige oder unklare Situationen zu meiden, zeichnen sich dagegen Persönlichkeiten mit hoher Ambiguitätstoleranz dadurch aus, dass sie mehrdeutigen Situationen positiv begegnen oder solche sogar suchen.<sup>307</sup>

Zusammenfassend zeigt sich also, dass die durch Hegel und vor allem Nietzsche angestoßene Ausweitung des Begriffs der Ambiguität und dessen Überführung vom Bereich der Sprache in das Gebiet der Ästhetik und der Philosophie im Ganzen ermöglichte, dass dieser auch in weiteren Fachgebieten Relevanz erlangt hat. Ähnlich wie beim Ironiebegriff verlagerte sich dabei der Blickwinkel tendenziell von einer produktionsästhetischen zu einer rezeptionsästhetischen Perspektive. Zugleich wird Ambiguität nicht mehr als sprachliche Defizienz, sondern als ästhetische Qualität gewertet. Auf dieser Grundlage avanciert der Ambiguitätsbegriff schließlich zu einer Leitkategorie für die Beschreibung kulturgeschichtlicher Entwicklungen, erscheint doch die Moderne – aus postmoderner Perspektive – als angetrieben von einem Drang zur Differenzierung, die sich als Entambiguisierung beschreiben lässt, während sich in der gegenwärtigen Epoche ein Gegenteil zur Wertschätzung von Mehrdeutigkeit bemerkbar macht, der sich auch – wie wir sehen werden – in den Literaturwissenschaften spiegelt. In Bezug auf die Anwendung des Begriffs für die atl. Exegese erhellt sich daraus einerseits dessen hohe Relevanz als vielfältige Deutungskategorie in der Gegenwart, andererseits ermöglicht die Betrachtung der beschriebenen Entwicklungen eine kritische, selbstreflexive Distanz zum heutigen Blickpunkt auf die Texte, der – zumindest zu einem gewissen Grad – unhintergebar von dem geschilderten kulturgeschichtlichen Wandel mitgeprägt ist.

### *c) Literaturwissenschaften*

Der Einblick in den Wandel des Ambiguitätsbegriffs, der an der Wende zum 20. Jahrhundert einsetzte, hat gezeigt, dass Mehrdeutigkeit in der gegenwärtigen Epoche zunehmend nicht mehr als Mangel, sondern als ästhetischer Wert verstanden wird. Auch im Bereich der Literaturwissenschaften – und darüber hinaus in der Kunstgeschichte im Allgemeinen – avanciert der Begriff der Ambiguität zu einem wichtigen Parameter der Interpretation, wie im Folgenden

---

<sup>306</sup> FRENKEL-BRUNSWIK 1949. Die österreichisch-amerikanische Psychologin definiert Ambiguitätsintoleranz als „tendency to resort to black-white solutions, to arrive at premature closure as to valuative aspects, often at the neglect of reality, and to seek for unqualified and unambiguous overall acceptance and rejection of other people“ (A.a.O., 115).

<sup>307</sup> Eine eingehende Studie zur Anwendbarkeit des Konzepts der Ambiguitäts(in)toleranz liefert REIS 1997.

anhand der Ansätze von William Empson, Umberto Eco und Christoph Bode zu zeigen ist.

Als Klassiker der englischsprachigen Literaturwissenschaften gilt in Bezug auf das Thema Ambiguität William Empsons literaturkritische Studie *Seven Types of Ambiguity*.<sup>308</sup> Grundlegend für seinen Interpretationsansatz ist die These, dass bedeutende literarische Werke sich durch Bedeutungsvielfalt und einen Reichtum an verschiedenen aufeinander beziehbaren Motiven auszeichnen. Den Ambiguitätsbegriff verwendet er dabei allerdings bewusst lose, wie er selbst erklärt: „I propose to use the word [i.e. ambiguity T.H] in an extended sense, and shall think relevant to my subject any verbal nuance, however slight, which gives room for alternative reactions to the same piece of language.“<sup>309</sup> Das Spektrum der von ihm beschriebenen literarischen Phänomene reicht von „two or more alternative meanings“ über „fortunate confusion“ bis zu „full contradiction“.<sup>310</sup> Auch Empsons Unterscheidung von sieben Grundformen von Ambiguität, die sich im englischen Sprachraum als einflussreich erwiesen hat, bleibt vage; tatsächlich hat er denn auch die im Inhaltsverzeichnis gebotene Charakterisierung der sieben Formen erst sekundär den Textinterpretationen vorangestellt.<sup>311</sup> Die Bedeutsamkeit der Studie liegt denn auch weniger in der Typisierung als in der Art und Weise, wie Empson den Ambiguitätsbegriff für die Textinterpretation fruchtbar macht, indem er nämlich den Reichtum an Konnotationen der von ihm untersuchten poetischen Werke herausstellt und literarische Dichte und Komplexität als Hauptmerkmal dichterischer Qualität in Anschlag bringt.<sup>312</sup>

Während Empson seinen Zugang kaum reflektiert, sondern fast ausschließlich anhand von Interpretationsbeispielen zur Anschauung bringt, liefert Umberto Eco in seiner Studie *Das offene Kunstwerk*<sup>313</sup> eine theoretische Fundierung seines Interpretationsansatzes, wobei er über die Literatur hinausgehend kunstgeschichtliche Entwicklungen im Allgemeinen in den Blick nimmt; dabei geht er allerdings zunächst nicht vom Begriff der Ambiguität aus, sondern

---

<sup>308</sup> EMPSON 1953 (<sup>1</sup>1930); vgl. die Würdigung von Empsons Werk über 70 Jahre nach der Erstveröffentlichung in RODENSKY 2003. In den Bibelwissenschaften wird Empson unter anderem rezipiert von FIRTH 2009, der allerdings anstelle von sieben nur fünf Formen von Ambiguitäten unterscheidet und diese anhand von atl. und ntl. Textbeispielen veranschaulicht.

<sup>309</sup> EMPSON 1953, 3.

<sup>310</sup> A.a.O., v–vi.

<sup>311</sup> Empson selber gesteht im Vorwort zur zweiten Auflage ein, dass die Unterscheidungen den Leser\*innen kaum überzeugend erscheinen könnten, denn „the distinctions between the Seven Types he was asked to study would not be worth the attention of a profound thinker“ (A.a.O., viii).

<sup>312</sup> Wie ULLRICH 1989, 147 bemerkt, spielt sich für Empson Ambiguität „mehr auf konnotativer als auf denotativer Ebene ab.“

<sup>313</sup> ECO 1973 (it.: ECO 1962).

spricht – wie der Titel seiner Studie sagt – vornehmlich von der „Offenheit“ von Kunstwerken. Eine grundlegende Unterscheidung trifft Eco dabei zwischen den ästhetischen und interpretatorischen Leitprinzipien, die über das Mittelalter hinaus bis zur Renaissance Geltung hatten, und einem mit dem Barock einsetzenden Wandel bezüglich dieser Prinzipien.<sup>314</sup> Bereits in der Antike und im Mittelalter habe man, so Eco, zwar bei der Schriftauslegung vier verschiedene Schriftsinne unterschieden, doch sei man dabei autoritativ vorgegebenen, eindeutigen Regeln gefolgt.<sup>315</sup> Im Barock dagegen habe das Kunstverständnis sich dahingehend zu ändern begonnen, dass man nun einen spielerischen Freiraum der Interpretation in den Kunstwerken angelegt habe. Als weitere Etappen hin zu einer immer stärker akzentuierten Offenheit nennt Eco etwa die Werke von Stéphane Mallarmé, Franz Kafka und schließlich James Joyce. Aber auch die Dramen Bertolt Brechts enden, wie Eco hervorhebt, in einer „Situation der *Ambiguität*“<sup>316</sup>, die auf die Ungelöstheit der im Stück aufgezeigten sozialen Probleme hinziele. Mithin differenziert Eco zwischen einer begrenzten Ambiguität von Kunstwerken, die auf Eindeutigkeit hin angelegt sind, und einer intendierten Mehrdeutigkeit offener Kunstwerke, die den Rezipienten zur Mitwirkung einladen.<sup>317</sup>

Ähnlich wie Eco unterscheidet der deutsche Anglist und Amerikanist Christoph Bode in seiner Studie zur Literatur der Moderne zwei Arten von Ambiguität.<sup>318</sup> Ambiguität erster Ordnung umschreibt er „*als wesentlichen, gar nicht abzustellenden Zug ‚dichterischer Sprache‘*“, der durch das „Oszillieren des literarischen Textes zwischen normalsprachlicher und ästhetisch-literarischer Bedeutung“ gekennzeichnet sei.<sup>319</sup> Bei Ambiguität zweiter Ordnung dagegen, die er als Charakteristik moderner Literatur (und Musik und Malerei) identifiziert, stehen mehrere gleichwertige Interpretationsraster einander gegenüber. In ebenfalls weitgehender Übereinstimmung mit Eco sieht Bode folglich im gesteigerten Ausmaß an Ambiguität ein Kennzeichen der Kunst der Moderne, was er nun allerdings als „Effekt einer übergeordneten evolutionären Tendenz auf Selbstbezüglichkeit der ästhetischen Strukturen“<sup>320</sup> wertet.<sup>321</sup>

---

<sup>314</sup> ECO 1973, 27–59.

<sup>315</sup> A.a.O., 33 spricht von „Regeln notwendiger und vorbestimmter Eindeutigkeit“ (it.: „regole die univocità necessaria e predisposta“).

<sup>316</sup> A.a.O., 40 (it.: „situazione di ambiguità“).

<sup>317</sup> A.a.O. stellt dabei das „*schon hervorgebrachte[s] Kunstwerk*“ („*opera già prodotto*“) dem Werk gegenüber, bei dem der Rezipient „*am Machen* des Werkes beteiligt“ ist („[c]ol-labora a *fare l'opera*“, Hervorhebungen Eco).

<sup>318</sup> Vgl. BODE 1988, 379–384.

<sup>319</sup> A.a.O., 379f. (Hervorhebung Bode).

<sup>320</sup> A.a.O., 381 (Hervorhebung Bode).

<sup>321</sup> In eine ähnliche Richtung weist auch die Studie von Matías Martínez (MARTÍNEZ 1996), der in narrativen Werken der letzten zwei Jahrhunderte eine spezifische Form von Ambiguität geltend macht: Die Motivationsstruktur kippe dabei zwischen empirisch-

Zum eigentlichen Mittelpunkt literaturtheoretischer Betrachtung wird diese Tendenz zur Selbstreferenzialität moderner Kunst im Dekonstruktivismus. So führt Paul de Man zufolge die unausweichliche Selbstbezüglichkeit literarischer Werke dazu, dass diese unweigerlich die von ihnen erzeugte ästhetische Wirkung zugleich dekonstruieren.<sup>322</sup> In der Lektüre werde diese Dekonstruktion dahingehend wirksam, dass (mindestens) zwei einander kontrastierende Interpretationen zugleich mitlaufen, da die Wahrnehmung der ästhetischen Wirkung des Textes gleichzeitig dessen Hervorbringung aus der textlichen Grundlage präsent mache.<sup>323</sup>

Es zeigen sich also enge Parallelen zwischen den Entwicklungen in der Kunstgeschichte und der von der Philosophie (Hegel, Nietzsche) ausgehenden Weitung des Ambiguitätsbegriffs, wobei – insoweit die Thesen Ecos und Bodes zutreffen – die Zunahme intentionaler Mehrdeutigkeit in der modernen Kunst der Ausweitung des Begriffs vorausgegangen ist, während schließlich in der postmodernen Gegenwart Ambiguität – wie Frauke Berndt und Stephan Kammer konstatieren – „zur geradezu universalen Matrix für die Beschreibung aktueller so gut wie historischer Lebenswelten geworden ist.“<sup>324</sup>

Angesichts der damit verbundenen, zunehmenden terminologischen Unschärfe zeigt sich in den Literaturwissenschaften die Notwendigkeit zur Eingrenzung des Ambiguitätsbegriffs. So grenzt etwa Bode Ambiguität von Vagheit oder Obskürität ab, indem er festhält, dass bei jener „ihre Bedeutungsalternativen angebbar, wenn auch unentscheidbar sind“<sup>325</sup>, was, wie wir sehen werden, dem Anzahlkriterium in der linguistischen Begriffsbestimmung entspricht.

Etwas enger fällt die Definition von Tom Furniss aus; Ambiguität ist ihm zufolge gekennzeichnet durch „two ore more distinctly different meanings sustained by the same piece of text which cannot be resolved into a single meaning“<sup>326</sup>, womit Furniss das Unvereinbarkeitskriterium umschreibt. Berndt und Kammer dagegen führen den Terminus der „strukturellen Ambiguität“ ein, die sie definieren als „antagonistisch-gleichzeitige Zweiwertigkeit

---

kausaler und final-providentieller Motivation hin und her, was eine „doppelte Welt“ erzeuge und die „Unschlüssigkeit des Lesers“ zur Folge habe (a.a.O., 34). Auch Martínez konstatiert folglich – in der von ihm untersuchten Auswahl narrativer Werke – eine gesteigerte Ambiguität in der Literatur der Moderne.

<sup>322</sup> „A literary text simultaneously asserts and denies the authority of its own rhetorical mode.“ (DE MAN 1979, 17).

<sup>323</sup> „The disjunction between the aesthetically responsive and the rhetorically aware reading, both equally compelling, undoes the pseudo-synthesis of inside and outside [...]. It designates the irrevocable occurrence of at least two mutually exclusive readings and asserts the impossibility of a true understanding.“ (DE MAN 1979, 72).

<sup>324</sup> BERNDT/KAMMER 2009, 10.

<sup>325</sup> BODE 2007, 68.

<sup>326</sup> FURNISS 2013, 273 (Hervorhebung Furniss).

generierende[n] Matrix“; sie verstehen darunter „Strukturen, die Effekte und Artikulationen simultaner und zugleich widerstrebender Zweiwertigkeit hervorbringen“.<sup>327</sup> Indem sie „strukturelle Ambiguität“ damit auf zwei Bedeutungen eingrenzen und zugleich deren Gegensätzlichkeit als zusätzliches Kriterium einführen, erscheint der Begriff allerdings beinahe als zu eng gefasst.

Ebenfalls eine starke Eingrenzung nimmt Shlomit Rimmon vor.<sup>328</sup> Auf Begriffe aus der formalen Logik zurückgreifend, bestimmt sie Ambiguität als Konjunktion exklusiver Disjunktionen – der Text muss also, damit von Ambiguität gesprochen werden kann, von zwei zueinander konträren oder kontradiktorischen Sachverhalten behaupten, dass sie wahr seien.<sup>329</sup> Zugleich unterscheidet Rimmon zwischen verbalen Ambiguitäten, die bei jenen sprachlichen Ausdrücken vorliegen, die unvereinbare Bedeutungen aufweisen,<sup>330</sup> und narrativer Ambiguität, die entsteht, wenn eine Narration im Erzählverlauf zwei unvereinbare Hypothesen zu behaupten scheint.<sup>331</sup>

Wie Jens Mittelbach aufzeigt, erscheint allerdings auch Rimmons Ambiguitätsdefinition insofern etwas zu eng gefasst zu sein, als sie den Begriff auf literarische Texte begrenzen will, deren Zwei- oder Mehrdeutigkeit eindeutig erkennbar wird.<sup>332</sup> Solche Texte aber müssten, wie Mittelbach einwendet, ähnlich dem Hase-Ente-Kippbild stark vereinfachend und schematisch ausfallen.<sup>333</sup> Der Schwachpunkt von Rimmons Definition besteht damit in ihrem Versuch einer scharfen Abgrenzung zwischen Ambiguität und Komplexität,

---

<sup>327</sup> BERNDT/KAMMER 2009, 10.

<sup>328</sup> RIMMON 1977, 1–9.

<sup>329</sup> A.a.O., 8f.

<sup>330</sup> Rimmon definiert verbale Ambiguität als „coexistence of mutually exclusive meanings of the same linguistic expression“ (a.a.O., 16); diese kann auftreten auf der Ebene der Phonologie, der Lexis oder der Grammatik, vgl. a.a.O., 58–76.

<sup>331</sup> A.a.O., 9–16. Rimmon spricht von zwei konträren oder kontradiktorischen „finalized“ hypothesen“ (a.a.O., 10), um deutlich zu machen, dass narrative Ambiguität (beinahe) sämtliche Elemente einer Erzählung zu einander gegenseitig ausschließenden Hypothesen subsummiert und folglich nicht bloß eine Mischung divergenter Elemente darstellt. Narrative Ambiguität wird daher von Rimmon auch als „coexistence of mutually exclusive versions of the same happenings“ umschrieben (a.a.O., 16). Voraussetzung für das Vorliegen dieser Form von Ambiguitäten sind permanente und zentrale narrative Lücken („gaps“), zu deren Auffüllung die Erzählung einander gegenseitig ausschließende Interpretationslinien anbietet (vgl. a.a.O., 27–58).

<sup>332</sup> MITTELBACH 2003, 14–23. Mittelbach verwirft Bodes Ambiguitätskonzeption als zu vage (vgl. a.a.O., 7–14) und stützt sich weitgehend auf Rimmons Begriffsdefinition, kritisiert aber deren Hervorhebung der Inkompatibilität einander ausschließender Lesarten, da diese oft auf höherer Ebene durchaus in einem Sinnentwurf vereinbar seien.

<sup>333</sup> Gegen Rimmons Rekurs auf die formale Logik wendet Mittelbach ein, literarische Texte seien „keine mathematische Gleichung“ und daher ein „streng logischer Umgang mit Mehrdeutigkeitsphänomenen in literarischen Texten [...] nicht adäquat“ (MITTELBACH 2003, 18f.).

wogegen Steinbach zufolge zwar komplexe Text nicht per se ambig sein müssen und umgekehrt, beide Erscheinungen aber einander oft mitbedingen und unterstützen.<sup>334</sup> Daher stehen in ambigen Texten einander ausschließende Lesarten meist nicht in eindeutiger Weise gleichwertig gegenüber, sondern implizieren Unschärfen und „Möglichkeiten der Disambiguierung“<sup>335</sup>. In Weiterentwicklung von Rimmons Konzeption definiert Steinbach folglich textuelle Ambiguität als Eigenschaft literarischer Werke, die „an der Textoberfläche mehr als eine Lesart unterstützen, wobei sich diese Lesarten zwar gegenseitig ausschließen, ihre gleichzeitige Realisierung im Rezeptionsprozess vom Text aber gefordert ist“<sup>336</sup>.

Insgesamt unterstreicht der kurze Einblick in die literaturwissenschaftlichen und kunstgeschichtlichen Erörterungen zum Ambiguitätsbegriff dessen Relevanz als Deutungskategorie im kulturwissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart im Hinblick auf künstlerische Ausdrucksformen im Allgemeinen und literarische Texte im Besonderen. Zugleich macht die breite Verwendung eine eingrenzende Begriffsbestimmung notwendig, zu der die angeführten Vorschläge wertvolle Ansatzpunkte liefern.

#### d) Linguistik

Sachlich und terminologisch knüpft die neuzeitliche Linguistik an die antike Rhetorik an, insofern sich der Begriff der Ambiguität für Mehrdeutigkeiten auf lexikalischer und syntaktischer Ebene etabliert. Es kommen aber einige Ober- und Unterbegriffe dazu, deren Verhältnisbestimmung im Einzelnen aber nicht unumstritten ist. Im Folgenden werden Ansätze zur Definition und Abgrenzung des Ambiguitätsbegriffs und zur Kategorisierung von Mehrdeutigkeiten im Bereich der Linguistik vorgestellt sowie Probleme und offene Fragen benannt.

Gemäß der Begriffsdefinition von Robert-Alain de Beaugrande und Wolfgang Dressler in ihrer *Einführung in die Textlinguistik* stellt Unbestimmtheit den Oberbegriff zu Mehrdeutigkeit (Ambiguität) und Polyvalenz dar. Sie definieren dabei Unbestimmtheit als sprachlichen Ausdruck, bei dem „der vom Sprecher intendierte Sinn nicht sofort klar wird“.<sup>337</sup> Mehrdeutigkeit (Ambiguität) als Unterkategorie dazu liege dann vor, wenn eine bleibende Unbestimmtheit „vermutlich nicht in der Absicht des Sprechers gelegen ist“, Polyvalenz dagegen in jenen Fällen, wo „der Texterzeuger wirklich mehrere Sinne über-

---

<sup>334</sup> A.a.O., 24–27. Die Abgrenzung zwischen Ambiguität auf der einen und Vagheit und Obskürität sowie Multiperspektivität und Polyphonie behält Mittelbach dagegen bei.

<sup>335</sup> A.a.O., 32. Mittelbach verweist als Beispiel auf die Dramen Shakespeares – den zentralen Gegenstand seiner Untersuchung –, die in Bühnenszenierungen oder Verfilmungen oft stark disambiguiert würden.

<sup>336</sup> A.a.O., 23.

<sup>337</sup> DE BEAUGRANDE/DRESSLER 1981, 88.

mitteln wollte (wie es besonders in der Dichtung der Fall ist).<sup>338</sup> Allerdings erscheint der Ambiguitätsbegriff bei dieser Definition unterbestimmt.

Einen differenzierteren Begriffsbaum schlägt Manfred Pinkal vor.<sup>339</sup> Er übernimmt Unbestimmtheit als Oberbegriff, ordnet ihm aber als Unterbegriffe Vagheit und Mehrdeutigkeit zu, wobei vage Ausdrücke einen unstrukturierten, Mehrdeutigkeiten dagegen einen strukturierten Indefinitbereich aufweisen. Die Mehrdeutigkeit wiederum gliedert Pinkal in Verwendungsvielfalt und Ambiguität, wobei ambige Ausdrücke dadurch gekennzeichnet seien, dass sie unvereinbare Präzisierungen besitzen.<sup>340</sup> Unvereinbarkeit wiederum bedeute, dass zu den unterscheidbaren Bedeutungen des Ausdrucks „keine umfassende Lesart mit maximalem Umfang vorhanden ist.“<sup>341</sup> Pinkal nennt als Beispiele im Satz „das Kind geht zur Schule“ den Ausdruck „zur Schule“, bei dem Gebäude und Institution gemeint sein können, sowie im Satz „das war ein schneller Wagen“ den Ausdruck „schneller Wagen“, wo die aktuelle und dispositionelle Bedeutung von „schnell“ möglich sind. Aus den beiden Beispielen wird deutlich, warum Pinkal – gegen George Lakoff<sup>342</sup> – nur das Unvereinbarkeitskriterium und nicht auch das Präzisierungsgebot als kennzeichnend für ambige Ausdrücke ansieht. Letzteres nämlich besagt, dass sich mit ambigen Ausdrücken Sätze konstruieren lassen, die zwei unvereinbare Präzisierungen des Ausdrucks enthalten.<sup>343</sup> Dies ist in den beiden obigen Beispielen nicht der Fall, wohl aber etwa im Satz „John schlug gegen die Wand, und Bill auch“, bei dem sich zwei Bedeutungen des Verbs „schlagen“ (gegen die Wand prallen oder hämmern) unverbunden gegenüberstehen. Davon ausgehend unterscheidet Pinkal zwischen einer starken Form der Ambiguität, bei der das Präzisierungsgebot zutrifft und folglich „die Lesarten isoliert nebeneinander“ stehen, und einer schwachen Form, die „eine einheitliche unbestimmte Basislesart“<sup>344</sup> aufweist. Als Unterscheidungsmerkmal der Ambiguität gegenüber der Vagheit nennt Pinkal zudem das Anzahlkriterium, demzufolge ein Ausdruck dann als mehrdeutig zu bezeichnen ist, „wenn er über eine begrenzte Zahl diskreter Lesarten verfügt“, während bei Vagheit „ein Kontinuum möglicher Präzisierungen vorliegt.“<sup>345</sup> Im Unterschied zu de Beaugrande und Dressler, die ihre begriffliche Unterscheidung aus produktionsästhetischer Perspektive herleiten und folglich die Sprecherintention als maßgebliches Unterscheidungskriterium zur Abgrenzung des Ambiguitätsbegriffs nennen, stellt für Pinkal also das Verhältnis

---

<sup>338</sup> Ebd.

<sup>339</sup> PINKAL 1991.

<sup>340</sup> Vgl. a.a.O., 266.

<sup>341</sup> A.a.O., 265.

<sup>342</sup> LAKOFF 1970.

<sup>343</sup> PINKAL 1991, 265.

<sup>344</sup> Ebd.

<sup>345</sup> A.a.O., 265. Ein exemplarischer Fall von Vagheit stellen Farbprädikate (z.B. „rot“) dar.



zwischen den zwei (oder mehr) Bedeutungen des ambigen Ausdrucks den entscheidenden Faktor zur begrifflichen Abgrenzung dar.

Neben der Einordnung und Definition des Ambiguitätsbegriffs ist auch die Unterscheidung von verschiedenen Formen von Ambiguität auf syntaktischer und lexikalischer Ebene Thema der linguistischen Forschung. Im Bereich der Lexik wird einerseits unterschieden zwischen der Homonymie, die vorliegt, wenn unterschiedliche lexikalische Einheiten identisch repräsentiert werden (z.B. „Bank“, „Kiefer“) – wobei nochmals differenziert wird zwischen Homophonie und Homographie – und Polysemie, bei der ein Wort mehrere (verwandte) Lesarten aufweist, die oft in einem metaphorischen oder metonymen Verhältnis zueinander stehen. Hier wiederum kann zwischen idiosynkratischer (z.B. „grün“ für Farbe und Reifezustand) und systematischer Polysemie unterschieden werden, wobei letztere etwa als aktual/dispositionelle (z.B. bei „schnell“) oder als Gebäude/Institution-Ambiguität (z.B. „Universität“) vorliegen kann.<sup>346</sup> Andererseits ist zu differenzieren zwischen balancierten ambigen Wörtern, bei denen die verschiedenen Bedeutungen in ähnlicher Häufigkeit auftreten, und unbalancierten Wörtern, bei denen die Häufigkeit in deutlichem Ungleichgewicht steht.<sup>347</sup>

Auf der Ebene der Syntax kann auf der einen Seite eine Unterscheidung getroffen werden zwischen lokaler (bzw. temporaler) und globaler (bzw. permanenter) Ambiguität. Erstere zeigt sich in sog. Holzwegsätzen, bei denen sich eine vorläufige, spontane syntaktische Funktionszuordnung spätestens beim letzten Wort als unzutreffend erweist.<sup>348</sup> Im zweiten Fall dagegen bleibt die Ambiguität der Zuordnung einzelner Satzteile erhalten, wie etwa im Satz: „Der Student las die Kolumne des Autors mit der Brille.“<sup>349</sup> Auf der anderen Seite ist in funktionaler Hinsicht zu differenzieren zwischen (1) Ambiguität bei Präpositionalphrasen (*attachment ambiguity*, z.B. „Hans traf den Mann mit dem Aktenkoffer“), (2) Skopusambiguität (z.B. im Satz „Alle Linguisten lieben eine Theorie“), (3) referentieller Ambiguität, die potentiell bei allen indexikalischen Ausdrücken (z.B. Pronomina) auftreten kann, (4) funktionaler Ambiguität bei Komposita und Genitivattributen und (5) elliptischer Ambiguitäten bei mehrstelligen Prädikaten (relationale Substantive, Komparative, Verben), bei denen obligatorische Argumente fehlen.<sup>350</sup>

Den begrifflichen Abgrenzungen zwischen Vagheit, Verwendungsvielfalt und Ambiguität sowie Unterscheidungen verschiedener Formen und Ausdehnungen von Ambiguität stehen allerdings Randunschärfen gegenüber. So weist

<sup>346</sup> Vgl. a.a.O., 263f.; BAUER u.a. 2010, 48–54.

<sup>347</sup> Vgl. ZIEGLER 2010, 132.

<sup>348</sup> A.a.O., 133 nennt als Beispiel den Satz „Klaus hat die Nachbarin gestern in der Küche spontan geholfen.“

<sup>349</sup> Ebd.

<sup>350</sup> Vgl. PINKAL 1991, 264.

etwa Christopher Kennedy auf offene Fragen bezüglich der Methodik hin, wie und auf welcher Ebene unterschiedliche Formen von Ambiguität am besten zu fassen sind.<sup>351</sup> Dirk Geeraerts hebt Schwierigkeiten in Bezug auf den Begriff der Polysemie hervor und folgert daraus, dass eine genaue Unterscheidung zwischen Vagheit und Polysemie nicht ohne Probleme sei.<sup>352</sup> Auch Pinkal gibt zu bedenken, dass man unter Umständen denselben Ausdruck als vage oder als mehrdeutig bezeichnen kann, da die Strukturierung von dessen Bedeutungsbe-  
reich oft unscharf (und damit in gewisser Weise vage) bleibt, weshalb er den Begriff der Verwendungsvielfalt für den Zwischenbereich „zwischen genuiner Vagheit und echter Ambiguität“ vorschlägt.<sup>353</sup> Darüber hinaus weisen Matthias Bauer und Joachim Knappe auf die Fragen von Intention und Funktion sprecher- und hörerinduzierter Ambiguität hin und zeigen dabei auf, dass Mehrdeutigkeit als Form von Höflichkeit im Sinne einer *avoidance*-Strategie vom Sprechenden nicht selten beabsichtigt ist, während umgekehrt der Hörende eine scheinbare eindeutige Aussage absichtlich anders verstehen und damit eine Zweideutigkeit hervorrufen kann.<sup>354</sup>

### 2.3.2 Bibelwissenschaftliche Forschung zu Ambiguität

Wie im vorangehenden Überblick sichtbar wurde, hat der Begriff der Ambiguität, aus der antiken Rhetorik herkommend, sowohl in die Linguistik und die Literaturwissenschaften als auch in die Philosophie und die Psychologie Eingang gefunden. Die dem Begriff dadurch zugewachsene Breite hat im Bereich der Bibelwissenschaften zur Folge, dass einerseits in verschiedenen Untersuchungen je Unterschiedliches unter Ambiguität verstanden und andererseits der Terminus oft eher unscharf verwendet wird, was dessen hermeneutischen und interpretatorischen Wert schmälert. Im Folgenden geht es darum, anhand einiger Beispiele Möglichkeiten und Schwierigkeiten der bibelwissenschaftlichen Ambiguitätsforschung aufzuzeigen (Kap. 2.3.2.a), wobei dem Buch Kohelet aufgrund seiner Nähe zum Ijobbuch besondere Aufmerksamkeit zukommt (Kap. 2.3.2.b).

#### a) Unvermeidliche und intendierte Ambiguitäten

Das Spektrum an Zugängen zu Ambiguität in atl. Texten lässt sich anhand der Studien von David Aaron und Paul Raabe illustrieren. Aarons Monografie kreist um die in den biblischen Schriften aufscheinenden Gottesbilder.<sup>355</sup> Ziel der Studie ist es, Merkmale für die Unterscheidung zwischen wörtlicher und

---

<sup>351</sup> KENNEDY 2011, 532.

<sup>352</sup> Vgl. GEERAERTS 1993.

<sup>353</sup> PINKAL 1991, 265f.

<sup>354</sup> Vgl. BAUER u.a. 2010, 54–64, die auf BROWN/LEVINSON 2010 Bezug nehmen.

<sup>355</sup> AARON 2001.

metaphorischer Rede im Zusammenhang der biblischen Rede von Gott zu erarbeiten sowie die Bedeutung der vorkommenden Metaphern auszuleuchten. Aaron verwendet den Begriff der Ambiguität dabei einerseits hinsichtlich der zuweilen auftretenden Uneindeutigkeiten, ob eine Textpassage wörtlich oder metaphorisch zu verstehen ist, sowie in Bezug auf die Bedeutungsvielfalt von Metaphern („internal ambiguity“<sup>356</sup>) – der Begriff umfasst hier folglich eine große Bandbreite sprachlicher Unbestimmtheiten. Zugleich umschreibt Aaron Ambiguitäten als „ein unvermeidliches Charakteristikum der menschlichen Sinngebung“<sup>357</sup>, womit deutlich wird, dass diese in der Studie vor allem als natürliches Wesensmerkmal von Sprache und weniger als intendiertes Stilmittel in den Blick kommen.

Anders verhält es sich in Raabes Aufsatz über Mehrdeutigkeiten in Psalmen.<sup>358</sup> Raabe grenzt den Begriff der Ambiguität nämlich auf intendierte („deliberate“) lexikalische, phonetische oder grammatische Zwei- oder Mehrdeutigkeit ein und setzt diese von nicht-intendierten, erst durch das Bemühen um wissenschaftliche Präzision oder bei der Übersetzung aufscheinende Fälle sprachlicher Vagheit ab.<sup>359</sup> Zugleich diskutiert er alternative Termini, namentlich „Plurisignation“ und „Multivalenz“, gibt aber letztlich dem Begriff der Ambiguität den Vorzug, da er die in der Lektüre wahrgenommene Schwierigkeit beim Erkennen des Textsinns mit beinhaltet.<sup>360</sup> Was lexikalische Ambiguitäten betrifft, nennt Raabe z.B. die Verbform ודמו in Ps 4,5, die sowohl „seid still!“ als auch „weint!“ bedeuten könne. Eine phonetische Ambiguität dagegen erkennt er beispielsweise in Ps 49,13, wo der Ausdruck ביקר („in Pracht“) auf dem Hintergrund des im zweiten Kolon folgenden כבהמות („wie Vieh“) das Nomen בקר („Vieh“) anklingen lasse. Bezüglich grammatischer Ambiguitäten schließlich unterscheidet er fünf Formen (unklares Bezugswort des Pronominalsuffix, Austauschbarkeit von Subjekt und Objekt u.a.), die er jeweils anhand von Beispielen illustriert.<sup>361</sup> Abschließend erörtert Raabe einerseits die Funktion der Ambiguitäten und hebt dabei ihren ästhetischen Mehrwert („to amuse and sustain the interest“<sup>362</sup>), aber auch – bezugnehmend auf den hermeneutischen Ansatz von Paul Ricœur – die durch sie hervorgerufene Leserinvolverung hervor. Andererseits benennt er drei Kriterien zur Evaluierung der Intendiertheit der Ambiguität: den unmittelbaren Kontext der (mutmaßlich) ambigen Textstelle, das Vorkommen der verschiedenen Bedeutungen im hebräischen Sprachgebrauch (und nicht nur in der Zielsprache der Übersetzung),

---

<sup>356</sup> A.a.O., 1.

<sup>357</sup> A.a.O., 199 (engl.: „inescapable characteristic of the human creation of meaning“).

<sup>358</sup> RAABE 1991.

<sup>359</sup> A.a.O., 213f.

<sup>360</sup> A.a.O., 213.

<sup>361</sup> A.a.O., 214–226.

<sup>362</sup> A.a.O., 227.

sowie die semantische und/oder theologische Bedeutsamkeit der Mehrdeutigkeit.<sup>363</sup> Raabes Verwendung des Ambiguitätsbegriffs gibt folglich gewissermaßen den bibelwissenschaftlichen Gegenpol gegenüber der zuvor vorgestellten Studie von Aaron ab, denn Raabe grenzt den Begriff präzise ein und nimmt Ambiguitäten als intendiertes Stilmittel in den Blick, das einen semantischen, pragmatischen und/oder rezeptionsästhetischen Mehrwert aufweist.

### *b) Ambiguität als Argumentationsstrategie im Buch Kohelet*

Ein Schwerpunkt der Forschung zu Ambiguitäten in den atl. Schriften stellt das Buch Kohelet dar, das in mancher Hinsicht dem Ijobbuch nahekommt. Im Folgenden werden drei Studien vergleichend gegenübergestellt, die den Ambiguitätsbegriff im Hinblick auf eine Gesamtinterpretation des Buches Kohelet in Anschlag bringen.

Gary Salyer untersucht die argumentativen Strategien des Buches in wirkungsästhetischer Perspektive, wobei er auf den literaturtheoretischen Ansatz Wolfgang Isters zurückgreift.<sup>364</sup> Den Begriff der Ambiguität verwendet er dabei einerseits hinsichtlich der Gesamtheit an Störungen der Kohärenzbildung auf der Ebene von Lexik, Syntax und Buchstruktur; andererseits ortet er im Buchganzen eine „Rhetorik der Ambiguität“<sup>365</sup>, die sich in der widersprüchlichen, nämlich zugleich persuasiven und dissuasiven Argumentationsstrategie („persuasive and dissuasive properties“<sup>366</sup>) zeige. Wirkungsästhetisch öffne sich dadurch dem Rezipienten der Blick für die Ambiguitäten und Absurditäten des Lebens.<sup>367</sup> Insgesamt scheint es, dass die von Salyer als Ambiguitäten bezeichneten Phänomene ebenso gut als Inkohärenzen und argumentative Widersprüche zu umschreiben wären. Der Rückgriff auf den Ambiguitätsbegriff widerspiegelt indes Salyers Interpretationsansatz, der in gewissem Sinne eine postmoderne Lektüre des Koheletbuchs darstellt.<sup>368</sup>

Im Unterschied zu Salyer stellt Doug Ingram seiner Untersuchung zu Ambiguitäten in Kohelet eine Begriffsdefinition voran: „Ambiguity describes some indeterminacy of meaning or significance in a word, phrase, sentence or longer piece of written or spoken language, or in any action which could be

---

<sup>363</sup> Ebd.

<sup>364</sup> Vgl. SALYER 2001, 29–61.

<sup>365</sup> A.a.O., 126 et pass. (engl.: „rhetoric of ambiguity“).

<sup>366</sup> A.a.O., 397.

<sup>367</sup> „The illocutionary force of the implied author’s use of various gapping techniques creates in the reader a sense of life’s penchant for ambiguity and absurdity.“ (A.a.O., 164).

<sup>368</sup> Salyer deutet einen solchen Bezug zur Postmoderne und ihrer Affinität zum Ambiguitätsbegriff in der Konklusion an, wenn er feststellt: „Perhaps, more than we know, the book of Ecclesiastes is the most timely of biblical books for a postmodern consciousness.“ (A.a.O., 399).

perceived as an act of communication.“<sup>369</sup> Dieses sehr weite Verständnis grenzt er dahingehend ein, dass solche Unbestimmtheiten „by design“<sup>370</sup> im Text angelegt, also intendiert sein müssen. Schwerpunkt seiner Textanalyse bildet die Analyse der Polysemie von Schlüsselwörtern des Buches, namentlich die Nomina קהלת, קהלה, הבל, הדרון, die Verben עמל und עשה, das Adjektiv שרב, und die Wendung תחת השמש. Aufgrund der weiten Begriffsdefinition bleibt aber dabei die Unterscheidung zwischen Polysemie und Vagheit zuweilen undeutlich. Ausgehend von der semantischen Analyse kommt Ingram zum Schluss, dass das Koheletbuch auf eine Mehrzahl von Lesestrategien hin angelegt sei, wobei allerdings die Erkennungsmerkmale der Intendiertheit nicht immer deutlich werden. Ähnlich wie die Monografie Salyers scheint Ingrams Studie im Ganzen auf eine Interpretation des Koheletbuchs aus postmoderner Perspektive zu zielen.<sup>371</sup>

Die Untersuchung von Thomas Krüger beschränkt sich auf ausgewählte Passagen im Koheletbuch (5,7f.; 8,1–9; 10,20).<sup>372</sup> In den drei Textabschnitten macht er „meaningful ambiguities“ geltend, die durch drei Kennzeichen charakterisiert seien:<sup>373</sup> (1) Die Ambiguitäten umfassen nicht nur Lexik und Syntax, sondern sind auf ganze Abschnitte ausgedehnt; (2) zwei gegensätzliche Verständnismöglichkeiten stehen einander gegenüber und (3) die beiden Bedeutungen sind nicht balanciert, sondern eine vordergründige Position wird durch eine kritische Sichtweise unterlaufen. Die Ambiguitäten in den drei Abschnitten sind Krüger zufolge Teil einer übergreifenden Argumentationsstrategie, der eine leserlenkende Funktion zukomme. Allerdings scheint es, dass wohl treffender von Ironien als von Ambiguitäten zu sprechen wäre, da Krüger eine erkennbare Gewichtung der zwei einander überlagernden Bedeutungen und zugleich eine infrage stellende Funktion der hintergründigen, stärker akzentuierten Bedeutung konstatiert.

### 2.3.3 Zwischenbilanz

Die Relevanz des Ambiguitätsbegriffs in Hinsicht auf dessen Verwendung in den sprach- und den humanwissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart im Allgemeinen ist, wie der kurze Blick in die begriffsgeschichtliche Entwicklung gezeigt hat, kaum zu überschätzen. Im Begriff der Ambiguität spiegelt sich das

---

<sup>369</sup> INGRAM 2006, 1f. In einem neueren Fachartikel (INGRAM 2013) fasst Ingram einige Kernpunkte der früheren Studie zusammen.

<sup>370</sup> INGRAM 2006, 42 (Hervorhebung Ingram).

<sup>371</sup> Die postmoderne Perspektive wird im Schlusswort erkennbar, wo Ingram festhält: „Ecclesiastes [...] refused to fit into a neat mould. [...] such ambiguity appeals to a post-modern reader, and accords well with the world seen through postmodern eyes.“ (A.a.O., 272).

<sup>372</sup> KRÜGER 2007.

<sup>373</sup> A.a.O., 71f.

Lebensgefühl der Postmoderne, weshalb er zu einer wichtigen kulturgeschichtlichen Deutungskategorie und einem bedeutenden Parameter der literarischen Textanalyse avanciert ist. Zugleich ergeben sich daraus indes zwei Schwierigkeiten im Hinblick auf dessen bibelwissenschaftlichen Gebrauch: Ähnlich wie beim Begriff der Ironie macht einerseits die Ausweitung des Ambiguitätsbegriffs eine definitorische Eingrenzung notwendig; andererseits lässt die Verlagerung von einer produktionsästhetischen Perspektive auf sprachliche Mehrdeutigkeiten in der antiken Rhetorik zu vorwiegend rezeptionsästhetischen Zugängen in den neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen den Begriff selbst nochmals in stärkerem Maß mehrdeutig und dessen Gebrauch – mit Blick auf den Dekonstruktivismus – zu einem gewissen Grad rechtfertigungsbedürftig werden.

In der alttestamentlichen Textanalyse wird der Begriff der Ambiguität zwar in manchen Studien zu weit gefasst, da nicht ausreichend unterschieden wird zwischen Vagheit und Mehrdeutigkeit sowie zwischen Unbestimmtheit als natürlicher Eigenschaft der Sprache und intendierten Mehrdeutigkeiten. Dennoch kommt der Ambiguitätsbegriff, bei ausreichender begrifflicher Abgrenzung, sowohl im kleinräumigen Bereich – in Bezug auf Lexik und Syntax in poetischen Texten – als auch im Hinblick auf Textstrategien in ausgedehnten Passagen sinnvoll zur Anwendung, wie sich im Blick auf Untersuchungen zu den Psalmen und zum Buch Kohelet gezeigt hat. Auf der Grundlage der oben erwähnten linguistischen und literaturwissenschaftlichen Begriffsbestimmungen ist daher im Folgenden eine sprachwissenschaftlich fundierte und in Hinsicht auf die alttestamentlichen Texte angemessene Eingrenzung und Kategorisierung des Ambiguitätsbegriffs vorzunehmen.

#### 2.3.4 Grundmerkmale und Kategorien

Analog zum Ironiebegriff (vgl. Kap. 2.2.4 und 2.2.5) lassen sich auf der Grundlage der vorangehenden begrifflichen Erörterungen die Grundmerkmale dessen benennen, was in der nachfolgenden Textanalyse unter dem Begriff der Ambiguität zu fassen ist. Folgende vier Kennzeichen werden vorgeschlagen:

- 1) Unterscheidbarkeit: Für ein sprachliches Element lassen sich zwei oder mehr Bedeutungen unterscheiden.<sup>374</sup>
- 2) Unvereinbarkeit: Diese Bedeutungen stehen zueinander in einem exklusiven Verhältnis und lassen sich folglich nicht zu einer übergreifenden Bedeutung vereinen.<sup>375</sup>

---

<sup>374</sup> Das Merkmal der Unterscheidbarkeit der Bedeutungen entspricht dem Anzahlkriterium (vgl. PINKAL 1991, 265).

<sup>375</sup> Es ist damit hier das Unvereinbarkeitskriterium angesprochen (vgl. PINKAL 1991, 265), das auch FURNISS/BATH 2013, 273 als zentrales Merkmal von Ambiguitäten benennen.

- 3) Unentscheidbarkeit: Der Kontext erlaubt keine Entscheidung zwischen den Bedeutungsalternativen, weshalb diese in ein Spannungsverhältnis zueinander geraten.<sup>376</sup>
- 4) Intendiertheit: Die generierte Spannung wird als intendiertes, textstrategisches Mittel erkennbar.<sup>377</sup>

Die hier vorgeschlagene Begriffsbestimmung ist enger als die Definition von de Beaugrande und Dressler<sup>378</sup>, aber weiter als der von Berndt und Kammer entworfene Begriff der „strukturalen Ambiguität“<sup>379</sup> und steht in weitgehender Übereinstimmung mit den Definitionen von Furniss, Rimmon und Mittelbach.<sup>380</sup>

Nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung sind nicht intendierte Unbestimmtheiten, die von Bode als Ambiguitäten erster Ordnung umschrieben werden und die im Folgenden, um eine begriffliche Abgrenzung zu erreichen, als *sprachliche Mehrdeutigkeiten* bezeichnet werden, während jene Fälle, die unter die obige Definition fallen, präzisierend als *intendierte Ambiguitäten* zu fassen sind. Durch die hier vorgenommene Begriffsbestimmung wird zudem eine klare Abgrenzung zu Vagheiten erreicht, deren Bedeutungsspektrum nicht in klar unterscheidbare, miteinander unvereinbare Bedeutungen untergliedert ist. Gleichzeitig ist die Definition weit genug, dass sich in Anlehnung an Rimmon und Mittelbach zwei Kategorien von Ambiguität unterscheiden lassen:<sup>381</sup>

- Verbale Ambiguitäten treten innerhalb eines sprachlichen Ausdrucks auf und lassen daher das Spannungsverhältnis zwischen den divergierenden Bedeutungen unmittelbar hervortreten.
- Narrative – oder allgemeiner: literarische – Ambiguitäten dagegen werden durch den Sinnbildungsprozess im Lektüreverlauf generiert.

---

<sup>376</sup> Die Unentscheidbarkeit wird auch etwa von BODE 2007, 68 betont; eine solche kann auch bei unbalancierten Ambiguitäten vorliegen, wenn der Kontext auch die seltenere Bedeutung als plausibel erscheinen lässt. Das Spannungsverhältnis zwischen den Bedeutungen ist stärker akzentuiert, wenn das Präziserungsgebot zutrifft und es sich folglich – in der Terminologie Pinkals – um starke Ambiguitäten handelt (vgl. PINKAL 1991, 264f.); es kann aber auch zusätzlich verstärkt werden, wenn die divergierenden Bedeutungen im unmittelbaren Kontext anklingen, etwa bei Janus-Parallelismen, vgl. NOEGEL 1996.

<sup>377</sup> Die Intendiertheit machen unteren anderem MITTELBACH 2003, 30–32 sowie RAABE 1991 und KRÜGER 2007 als Kriterium geltend.

<sup>378</sup> DE BEAUGRANDE/DRESSLER 1981, 88; vgl. oben Kap. 2.3.1.d.

<sup>379</sup> BERNDT/KAMMER 2009, 10.

<sup>380</sup> Vgl. FURNISS/BATH 2013, 273; RIMMON 1977, 9f.; MITTELBACH 2003, 23–27.

<sup>381</sup> RIMMON 1977, 9–76. Anstelle von *narrativer Ambiguität* (Rimmon) kann mit MITTELBACH 2003, 15 gattungsübergreifend von *textueller Ambiguität* gesprochen werden.

Von eher untergeordneter Bedeutung sind in der vorliegenden Untersuchung dagegen weitere Differenzierungen hinsichtlich der Art und Weise, wie die Ambiguitäten auf Wort- oder Satzebene generiert werden.<sup>382</sup>

## 2.4 Methodische Skizze

Im Folgenden wird auf der Grundlage der vorangehenden Begriffsbestimmungen (Kap. 2.2.4 und 2.2.5 sowie 2.3.4) eine Methodik zur Ergründung von Ironien und Ambiguitäten in alttestamentlichen Texten im Allgemeinen und im Ijobbuch im Besonderen vorgeschlagen. Auf der Grundlage der wichtigsten Ansätze in der Linguistik wird dazu zunächst hinsichtlich beider Erscheinungen ein methodischer Zugang in zwei Schritten vorgeschlagen (Kap. 2.4.1). Danach sind einige spezifische methodische Fragen zu klären, die jeweils vorwiegend einzelne Kategorien der Ironie betreffen (Kap. 2.4.2 bis 2.4.4), bevor abschließend das komplexe Verhältnis zwischen Ironie und Ambiguität zu beschreiben ist (Kap. 2.4.5).

### 2.4.1 Ergründung von Ambiguitäten und Ironien in zwei Schritten

Die Vorgehensweisen zur Ergründung von Ambiguitäten und von Ironien lassen sich in analoger Weise beschreiben. In beiden Fällen lassen sich zwei methodische Schritte unterscheiden, deren zweiter die kontextuelle Einbettung des fraglichen Textsegments betrifft. Zudem stehen beide Phänomene zueinander in einem wechselseitigen Verhältnis, insofern vordergründige Ambiguitäten auf Ironien hinweisen können, während umgekehrt Ironien zueinander in Spannung treten und dadurch Ambiguierungseffekte erzeugen können. Was Ambiguitäten betrifft, lassen sich die beiden Schritte wie folgt umschreiben:

- 1) Einerseits ist zu prüfen, ob bei den fraglichen Textelementen zwei oder mehr zueinander unvereinbare Bedeutungen vorliegen.
- 2) Andererseits ist aus dem Kontext zu erheben, inwieweit die Bedeutungsalternativen unentscheidbar nebeneinander bestehen bleiben.

Ergeben beide Methodenschritte ein positives Ergebnis, lässt sich auf das Vorliegen von Ambiguität schließen. Fällt das Verhältnis zwischen den Bedeutungsalternativen dagegen unbalanciert aus, kann ein ironischer Gehalt vorliegen. Zu dessen Ergründung legt sich ein Verfahren nahe, das sich aus der von Edgar Lapp vorgeschlagenen, aus der Sprechakttheorie gründenden Ironiedefinition ableiten lässt. Wie oben dargelegt, beschreibt Lapp die verbale Ironie

---

<sup>382</sup> Vgl. etwa die Unterscheidungen verschiedener Formen lexikalischer und syntaktischer bzw. struktureller Ambiguitäten durch PINKAL 1991, 263f.; ZIEGLER 2010, 130–134.



als Simulation der Unaufrichtigkeit.<sup>383</sup> Daraus ergibt sich ein zweistufiges Vorgehen: Zuerst sind Signale der Unaufrichtigkeit im Text zu identifizieren, um danach, in einem zweiten Schritt, zu überprüfen, inwieweit die Unaufrichtigkeit simuliert wird im Sinne eines So-Tun-Als-Ob.

Um die beiden Schritte näher zu beschreiben, ist nun aber auch ein erweitertes Spektrum linguistischer Ironiekonzeptionen einzubeziehen. In einem knappen Überblick zum gegenwärtigen Forschungsstand gruppiert Herbert Colston die wichtigsten Ansätze zu zehn Modellen.<sup>384</sup> *Cum grano salis* lässt sich unter diesen eine weitgehende Übereinstimmung darin erkennen, dass sie Ironie als eine Kombination von (1) pragmatischer Unaufrichtigkeit<sup>385</sup> und (2) einer Inkongruenz zu einer aus dem Kontext sich ergebenden Erwartung bestimmen. So liegt gemäß Salvatore Attardo, der das Modell der „Relevant Inappropriateness“ vertritt,<sup>386</sup> Ironie dann vor, wenn eine zweifache Verletzung der Aufrichtigkeitsbedingung (nach Grice) erkennbar wird, nämlich eine (1) pragmatische Unaufrichtigkeit und (2) eine Anspielung auf eine verletzte Erwartung oder Norm. In ähnlicher Weise kommen auch gemäß dem „Allusional Pretense“-Modell bei der Ironie zwei Faktoren zusammen:<sup>387</sup> (1) eine Verletzung der Aufrichtigkeitsbedingung und (2) eine Erwartungsverletzung im Verhältnis zum Kontext der verbalen Ironie.<sup>388</sup> Auf der Grundlage von Lapps Ironiedefinition und der davon ableitbaren zwei Schritte einerseits und der in einem weiteren Spektrum von Erklärungsmodellen greifbaren Kombination zweier Faktoren andererseits ergibt sich folgende zweistufige Methodik der Textanalyse:

- 1) Einerseits sind Textsignale zu eruieren, die auf Unaufrichtigkeiten auf illokutionärer und/oder propositionaler Ebene hinweisen.

---

<sup>383</sup> Vgl. Kap. 2.2.1.d.

<sup>384</sup> COLSTON 2019, 112–120. Neben den von LAPP 1997 diskutierten und oben (Kap. 2.2.1.d) erwähnten Modellen von Paul Grice (von Colston „Standard Pragmatic Model“ genannt), Herbert Clark/Richard Gerrig (Pretense Theory), Dan Sperber/Deirdre Wilson (Mention Theory) sowie von Sachi Kumon-Nakamura/Sam Glucksberg/Mary Brown („Allusional Pretense“) und Salvatore Attardo („Relevant Inappropriateness“) erwähnt Colston unter anderem das „Graded Saliency“-Modell (Rachel Giora) sowie sein eigenes, das Kontrastmodell (vgl. Anm. 388 in diesem Kapitel).

<sup>385</sup> Pragmatische Unaufrichtigkeit im Sinne einer Verletzung der Aufrichtigkeitsbedingung (nach Grice) liegt, wie GLUCKSBERG 1995, 52 festhält, dann vor, wenn „the speaker has violated at least one of the felicity conditions of well-formed speech acts, usually the sincerity condition.“

<sup>386</sup> Vgl. ATTARDO 2000. Gemäß Attardo lässt sich verbale Ironie umschreiben als „inappropriate utterance which is nonetheless relevant to the context“ (a.a.O., 823).

<sup>387</sup> Vgl. KUMON-NAKAMURA/GLUCKSBERG/BROWN 1995.

<sup>388</sup> Colston selbst verbindet in seinem Kontrastmodell (COLSTON 2002) die beiden Faktoren und hebt dabei vor allem den kontrastiven Effekt zwischen der ironischen Äußerung und der vorliegenden oder referierten Situation hervor.

- 2) Danach gilt es, die ermittelten Textpassagen auf Anspielungen und Bezüge zu überprüfen, um ausgehend davon festzustellen, inwieweit die Textstelle zu den Bezugstexten oder dem weiteren Kontext inkongruent ist oder in kontrastiver Spannung steht

Fällt das Resultat des beider Analyseschritte positiv aus, kann auf Ironie geschlossen werden.<sup>389</sup> Das Ausmaß der generierten Spannung und die Deutlichkeit der Unaufrichtigkeiten und Bezüge oder Anspielungen moduliert die Stärke und Erkennbarkeit der Ironie.

Hinsichtlich des ersten Methodenschritts sind als Textsignale pragmatischer Unaufrichtigkeit einerseits die von Hannele Kohvakkka aufgeführten Erwartungswidrigkeiten auf lexematischer Ebene (ungewöhnliche Wortkombinationen, Hyperbolien, Phraseologismen, Wortspiele etc.)<sup>390</sup> sowie die von Marika Müller aufgezählten stilistischen Ironiesignale (ungewöhnliche Metaphern, Stilbruch, auffällige Wiederholungen etc.)<sup>391</sup>, andererseits die von John Haiman geltend gemachten, „überförmlichen“ Ausdrucksweisen („hyperformality“: übertriebene Höflichkeit, falsche Unterwürfigkeit, höhnisches Lob, rhetorische Fragen etc.) zu nennen.<sup>392</sup>

Hinsichtlich des zweiten Untersuchungsschritts ist bezüglich der kontrastiven Spannungen auf referentieller Ebene auf die von Christian Burgers, Margot van Mulke und Peter Schellens entworfene „verbal irony procedure“ (VIP) zu verweisen.<sup>393</sup> Die Forscher erkennen die implizite Umkehrung der Wertung („implicit reversal of evaluation“<sup>394</sup>) als zentrales Merkmal der Ironie und schlagen davon ausgehend ein Vier-Schritt-Verfahren zur Bestimmung von Ironie in Texten vor, wobei die Wertung (bezüglich eines bestimmten Themas oder Gegenstandes) in einem einzelnen Textabschnitt mit dem entsprechenden

<sup>389</sup> Das hier skizzierte zweistufige Verfahren berührt sich mit der von Wayne Booth vorgeschlagenen Vier-Schritt-Methode (Vgl. BOOTH 1974, 10–14 sowie oben Kap. 2.2.1.c), wobei allerdings die Schritte zwei bis vier in Booths methodischem Entwurf hier im zweiten Schritt zusammengefasst sind, zugleich aber das hier beschriebene Modell präziser formuliert ist als jenes von Booth. Vom ebenfalls auf vier Schritte angelegten Analysemodell Hannele Kohvakkas (Vgl. KOHVAKKA 1997, 75–80 sowie oben Kap. 2.2.1.d) dagegen unterscheidet sich die hier skizzierte Methodik darin, dass sie nicht argumentationstheoretisch unterlegt ist und daher einen größeren Anwendungsbereich aufweist.

<sup>390</sup> KOHVAKKA 1997, 81–116, vgl. oben Kap. 2.2.1.d.

<sup>391</sup> MÜLLER 1995, 135–175. Ähnliche Ironiesignale (Oxymora, Vereinfachungen, Abschweifungen, Litotes, Übertreibungen etc.) zählt auch SCHOENTJES 2001, 158–183 auf, ebenso HUTCHEON 2005, 145–152 (mehrfacher Registerwechsel, Über- oder Untertreibung, Widerspruch/Inkongruenz, wörtliche Ausdrucksweise/Vereinfachung, Wiederholung oder Echo, vgl. oben Kap. 2.2.1.c).

<sup>392</sup> HAIMAN 1990, 199–204; 1998, 28–60.

<sup>393</sup> BURGERS/VAN MULKEN/SHELLENS 2011.

<sup>394</sup> A.a.O., 192; auch PARTINGTON 2007 hebt die Umkehrung der Wertung gegenüber dem weiteren Kontext als Erkennungsmerkmal von Ironie heraus.

Wert im ganzen Text verglichen wird. Ist eine Diskrepanz zwischen den beiden Wertungen erkennbar, so kann dies gemäß ihrer empirischen Studie als zuverlässiger Indikator für Ironie angesehen werden.<sup>395</sup>

Zugleich kommt in diesem zweiten Schritt die Unterscheidung der Kategorien von Ironien (vgl. Kap. 2.2.5) ins Spiel:

- Bei rhetorischen Ironien tritt die kontrastive Spannung im Verhältnis zum nahen Kontext bzw. zur unmittelbaren Redesituation auf.
- Anspielungsironien dagegen sind gekennzeichnet durch eine Inkongruenz zum Prätext, der innerhalb des Buches selbst oder außerhalb liegen kann.
- Beim Vorliegen dramatischer Ironien schließlich lässt sich eine Spannung zum wachgerufenen Mehrwissen der Leser\*innen feststellen.

Es treten indes bei den drei Kategorien auch je spezifische methodische Fragen zutage, die im Folgenden zu klären sind, nämlich bezüglich der Pragmatik rhetorischer Fragen im Bereich rhetorischer Ironien (Kap. 2.4.2), hinsichtlich der Intendiertheit intra- und intertextueller Anspielungen im Bereich der Anspielungsironien (Kap. 2.4.3), sowie – im Hinblick sowohl auf Anspielungs- wie auch auf dramatische Ironien – bezüglich der Unterscheidung narrativer Ebenen und des Phänomens der Bitextualität (Kap. 2.4.4). Schließlich ist darauf einzugehen, auf welche Weise – wie eingangs erwähnt – zueinander in Spannung stehende Ironien Ambiguitäten hervorrufen können (Kap. 2.4.5).

#### 2.4.2 Ironien in rhetorischen Fragen

Rhetorische Fragen nehmen bezüglich der Bestimmung von Ironie im Ijobbuch eine wichtige Stellung ein. Einerseits kommen sie im Dialog Ijobs mit seinen Freunden häufig vor und bestimmen gar weite Teile der Gottesreden,<sup>396</sup> andererseits scheinen sie in pragmatischer Hinsicht ein zentrales Merkmal rhetorischer Ironie zu teilen. Wie letztere verstoßen sie nämlich gemäß Levinson<sup>397</sup> gegen die Gricesche Aufrichtigkeitsmaxime und stellen in sprechakttheoretischer Sicht (vermeintlich) eine Simulation auf illokutionärer Ebene dar, indem sie eine Frage (und damit einen direktiven Sprechakt) vortäuschen. Es ist folglich auf die Pragmatik rhetorischer Fragen einzugehen um zu klären, wie ironische von nicht-ironischen rhetorischen Fragen unterscheidbar bzw. woran ironische Gehalte in rhetorischen Fragen festzumachen sind.

---

<sup>395</sup> Einschränkung ist zu bemerken, dass die Erhebung der zu vergleichenden Wertungen mitunter vage und der Vergleich daher undeutlich ausfallen kann.

<sup>396</sup> Gemäß MAGARY 2005 kommen in Ijob 3–37 insgesamt 265 Fragesätze vor, von denen 213, also etwa 80%, als rhetorisch zu klassifizieren sind. In der ersten Gottesrede sind 47 mit Fragewörtern gekennzeichnete sowie 17 weitere Fragesätze festzustellen, in der zweiten Gottesrede sind es 14 und 12; davon sind sämtliche rhetorisch.

<sup>397</sup> LEVINSON 1983, 121.

Hierzu ist zunächst eine Spezifizierung des Begriffs der rhetorischen Fragen hilfreich, der sich in linguistischen Studien weitgehend durchgesetzt hat. Diese haben nämlich gezeigt, dass eine Definition von rhetorischen Fragen als Fragesätze, deren Antwort für die Sprecherin bzw. den Sprecher offensichtlich ist bzw. die keine Antwort erwarten lassen, zu weit ausgreift.<sup>398</sup> Als kennzeichnend für rhetorische Fragen ist vielmehr anzusehen, dass sie, wie Irene Koshik festhält, verstanden werden als „asserting opinions rather than as seeking new information“<sup>399</sup>. Rhetorische Fragen sind also nicht pragmatisch unaufrichtig bzw. simulieren nicht einen Sprechakt, sondern stellen indirekte Behauptungen bzw. indirekte assertive Sprechakte dar.<sup>400</sup> Darüber hinaus weisen sie typischerweise eine Polaritätsumkehr auf, d.h. negativ formulierte Satzfragen implizieren eine positive Antwort und umgekehrt, während Wortfragen ebenfalls eine Negation erwarten lassen (z.B. „nirgends“ auf die Frage „wo?“, vgl. Ijob 38,4).<sup>401</sup> Daraus wiederum lässt sich ein erstes Ausschlusskriterium bezüglich der Bestimmung von Ironie in ironischen Fragen ableiten: Wenn sich der illokutionäre Gehalt einer Frage mittels Polaritätsumkehr in eine Behauptung übersetzen lässt, ist diese als rhetorisch, aber nicht als ironisch zu bestimmen – es sei denn, dass die Behauptung selbst Anzeichen einer simulierten Unaufrichtigkeit aufweist, der Sprecher also (in für den Adressaten erkennbarer Weise) bloß vorgibt, zu behaupten.

Umgekehrt lassen sich Bedingungen nennen, deren Fehlen darauf schließen lässt, dass ein Fragesatz, der keine Antwort erwartet, nicht als rhetorische Frage anzusehen ist, sondern ironisch gefärbt sein könnte. So nennt Koshik zwei kontextuelle Kennzeichen, die rhetorische Fragen erkennbar machen: der epistemische Standpunkt des Sprechers, der ein Mehrwissen hinsichtlich des im Fragesatz genannten Gegenstandes geltend machen kann, und/oder der Charakter des Fragesatzes als Bestreitung einer vorangehenden Aussage des Adressaten.<sup>402</sup> Darüber hinaus lässt sich mit Xin Wang ein Szenario skizzieren, in

---

<sup>398</sup> Eine zu weite Umschreibung von rhetorischen Fragen, die eine (zu) große Bandbreite von Fragesätzen mit unterschiedlichen pragmatischen Funktionen einschließt, nimmt beispielsweise Wilfried Watson vor: „A rhetorical question is basically the posing of a question which requires no answer since either the speaker or the listener (or even both of them) already knows the answer.“ (WATSON 1984, 338).

<sup>399</sup> KOSHIK 2005, 147.

<sup>400</sup> So in weitgehender Übereinstimmung BERG 1978, 66–82; MEIBAUER 1986, 160–185; ILIE 1994, 46–50; KOSHIK 2005, 9–13; BECHMANN 2010, 11–19; im Bereich des biblischen Hebräisch vgl. KOOPS 1988; DE REGT 1994a; 1994b; KUNTZ 1997; LO 2003, 88–91; MOSHAVI 2009.

<sup>401</sup> Vgl. KOSHIK 2005, 9–70; BECHMANN 2010, 27–30. KOSHIK 2005, 147 schlägt denn auch ausgehend von diesem Befund vor, anstelle von rhetorischen Fragen von „reversed polarity questions“ zu sprechen.

<sup>402</sup> Vgl. KOSHIK 2005, 36f.64–69.147–150. Neben diesen kontextuellen Kennzeichen nennen SCHMIDT-RADEFELDT 1977 und BECHMANN 2010, 104f. auch formale sprachliche

das rhetorische Fragen eingebettet sind; demnach geht einer rhetorischen Frage eine Uneinigkeit zwischen Sprecher und Adressat voraus, während jener danach zur Zustimmung herausgefordert ist.<sup>403</sup> Mit Cornelia Ilie lässt sich folglich eine rhetorische Frage umschreiben als „a question used as a challenging statement to convey the addresser's commitment to its implicit answer, in order to induce the addressee's mental recognition of its obviousness and the acceptance, verbalized or non-verbalized, of its validity.“<sup>404</sup> Rhetorische Fragen zielen demnach auf die Anerkennung bzw. Zustimmung zu einer Meinung bzw. einem Sachverhalt, oft unter Bestreitung einer vorangehenden Aussage des Adressaten. Wo hingegen eine solche assertive Funktion fehlt oder in den Hintergrund tritt, kann eine ironische Färbung des Fragesatzes vorliegen.

Schließlich sind zwei weitere, scheinbar gegensätzliche Kennzeichen rhetorischer Fragen zu nennen, die deren Wirkung betreffen. So machen auf der einen Seite Penelope Brown und Stephen Levinson in einer einflussreichen soziolinguistischen Studie eine abschwächende Wirkung rhetorischer Fragen in Bezug auf den drohenden Gesichtsverlust des Adressaten im Vergleich zu einer direkten Behauptung (bzw. Bestreitung) geltend.<sup>405</sup> Auf der anderen Seite hebt Jane Frank die intensivierende Wirkung von rhetorischen Fragen hinsichtlich der implizierten Behauptung hervor.<sup>406</sup> In ähnlicher Weise macht im Bereich des biblischen Hebräisch einerseits Adina Moshavi den verstärkenden Effekt im Hinblick auf die behauptete Sache geltend,<sup>407</sup> während andererseits Janse van Rensburg auf den abschwächenden und höflichen Ton der Frageform hinweist.<sup>408</sup> Die scheinbar widersprüchlichen Thesen bezüglich des Effekts rhetorischer Fragen lassen sich dahingehend miteinander verbinden, dass eine Behauptung (oder Bestreitung) durch die Einkleidung in eine rhetorische Frage einerseits weniger konfrontativ ausfällt, andererseits aber zugleich an Überzeugungskraft gewinnt. Daraus lässt sich nun ableiten, dass der ironische Gehalt rhetorischer Fragen daran erkennbar wird, dass das persuasive Moment

---

Anzeichen für rhetorische Fragen; solche sind aber gemäß einer Untersuchung englischsprachiger Dramen durch ŠPAGO 2016 nur bei etwa 15% der rhetorischen Fragen auszumachen.

<sup>403</sup> WANG 2014.

<sup>404</sup> ILIE 1994, 128. Ilie zählt denn auch die rhetorischen Fragen zu den „mental-response eliciting questions“ die sie von „answer-eliciting“ und „action-eliciting“ Fragen unterscheidet (a.a.O., 127–129).

<sup>405</sup> Vgl. BROWN/LEVINSON 2010, 223–225.

<sup>406</sup> Vgl. FRANK 1990.

<sup>407</sup> So umschreibt MOSHAVI 2015, 149 den Effekt rhetorischer Fragen als „boosting the persuasive force of a disputed premise or a less-than-compelling logical relation between premises and conclusion“.

<sup>408</sup> So hält VAN RENSBURG 1991, 246 in Bezug auf den Fragecharakter rhetorischer Fragen fest: „It is a polite (and respectful) way of saying things.“ Auch MOSHAVI 2014, 108 erkennt neben dem verstärkenden auch einen „softening effect“ in „advisory questions used for refusal in many argumentative questions“.

gegenüber der unterschweligen Kritik des Adressaten bzw. der von ihm vertretenen Position eher in den Hintergrund tritt.

Was das biblische Hebräisch im Besonderen betrifft, bestätigen Untersuchungen von Robert Koops, Lénard de Regt und Adina Moshavi, dass die oben genannte Umkehrung der Polarität auch hier grundsätzlich als kennzeichnend für rhetorische Fragen anzusehen ist.<sup>409</sup> Daneben aber eröffnet sich ein weiteres Spektrum von Fragen mit implizierter Antwort, die nicht als rhetorische Fragen im engeren, oben beschriebenen Sinn gelten können.<sup>410</sup> So kann in einigen Fällen bei positiven Satzfragen eine positive Antwort impliziert sein; als Beispiele im Ijobbuch nennt de Regt Ijob 4,2; 6,26; 13,25; 15,11.<sup>411</sup> Adina Moshavi zufolge handelt es sich hierbei um „conducive questions“, die sie neben suggestiven, rhetorischen und Fangfragen als eigene Kategorie von Fragesätzen versteht.<sup>412</sup> Diese bringen, ähnlich wie rhetorische Fragen, die Voraussage des Sprechers bezüglich der zu erwartenden Antwort zum Ausdruck, haben aber nicht eine assertive Funktion, sondern wollen Bestätigung oder Überraschung vermitteln, auf etwas hinweisen oder Übereinstimmung sicherstellen. Ein ironischer Unterton lässt sich bei dieser Art von Fragen dann feststellen, wenn neben ihrer primären Funktion zugleich eine unterschwellige Kritik wahrnehmbar ist. Eine weitere spezifische Form von uneigentlichen Fragen wird von Adrianus van Selms geltend gemacht:<sup>413</sup> Sie besteht aus einer Satzfrage mit einer *reductio ad absurdum*-Argumentation, auf die eine mit ׀ eingeleitete Apodosis folgt. Oft weisen diese Fragen, die van Selms „motivated interrogative sentences“ nennt, einen ironisch-sarkastischen Unterton auf. Eine ähnliche Argumentationsweise beschreibt schließlich auch Benjamin Austin: Auf zwei Prämissen folgt ein „ironischer Syllogismus“ in Form einer nicht gekennzeichneten rhetorischen Frage, die in zugespitzter Form die (insinuierte) Sichtweise wiedergibt, die ironisch hinterfragt wird.<sup>414</sup> Im Ijobbuch erkennt Austin dieses rhetorische Muster in 14,1–3.<sup>415</sup>

<sup>409</sup> Vgl. KOOPS 1988; DE REGT 1994b, 321f.; MOSHAVI 2009, 2015.

<sup>410</sup> Die Bandbreite an rhetorischen Funktionen solcher Fragen hebt Kenneth Craig hervor (CRAIG 2005); er unterscheidet im Wesentlichen vier Kategorien solcher Funktionen: Involvierung des Adressaten, Hervorhebung von Machtgefällen, Ironie oder Satire, Ambiguität oder Vagheit (a.a.O., 1–10).

<sup>411</sup> Vgl. DE REGT 1996.

<sup>412</sup> Vgl. MOSHAVI 2010; 2011a; zu den „conducive question“ in der englischen Linguistik vgl. BUBLITZ 1981. Anzumerken ist allerdings, dass Moshavi diese Kategorie vorwiegend auf der Grundlage der Analyse narrativer Texte diskutiert, während entsprechende Untersuchungen für poetische Texte fehlen.

<sup>413</sup> Vgl. VAN SELMS 1971–1972. Im Ijobbuch ordnet er folgende Fragen dieser Kategorie zu: Ijob 6,11; 7,12.17; 10,4–7; 13,25f.; 15,11–13; 16,4 und 21,4; vgl. VAN SELMS 1978.

<sup>414</sup> Vgl. AUSTIN 2021.

<sup>415</sup> Ähnliche ironische Syllogismen macht Austin auch in Ri 14,16; 1Sam 25,10f.; Jes 37,11 (par. 2Kön 19,11); Jes 44,19; Jer 25,29; 45,4f.; Ez 33,25 und 26 etc. aus.

Insgesamt ergibt sich hinsichtlich der Ergründung des ironischen Gehalts uneigentlicher Fragen, dass zunächst anhand der hier aufgeführten Kennzeichen zwischen rhetorischen und anderen Fragen mit implizierter Antwort zu unterscheiden ist. Danach ist in einem zweiten Schritt nach jeweils spezifischen Anzeichen für Ironie zu fragen, namentlich simulierter Unaufrichtigkeit, Mehrdeutigkeit, Anspielungen und unterschwelliger Kritik.

#### 2.4.3 Bewertung von intra- und intertextuellen Bezügen

Bei der Anspielungsironie kommt buchinternen (intratextuellen) und buchexternen (intertextuellen) Bezügen eine zentrale Bedeutung zu, aber auch bei der dramatischen Ironie spielen Bezüge zu (vorangehenden) Passagen im gleichen Text eine wichtige Rolle. Im Folgenden sind die hierbei relevanten Begriffe zu klären und die Kriterien zur Bewertung der Intendiertheit von Parallelen zwischen Textstellen zu benennen.

Der Begriff der Intertextualität ist, wie Graham Allen konstatiert, „in danger of meaning nothing more than whatever each particular critic wishes it to mean.“<sup>416</sup> Dennoch ist der Begriff sowohl in den Literatur- als auch in den Bibelwissenschaften fest etabliert, weshalb er auch hier verwendet wird, was aber dessen vorausgehende Eingrenzung nötig macht.<sup>417</sup> Zunächst ist zu unterscheiden zwischen einer Verwendung des Intertextualitätsbegriffs in Hinsicht auf die Textanalyse und einer auf Michail Bachtin und Julia Kristeva zurückgehenden, sprachontologischen Intertextualitätstheorie, die, wie Richard Aczel konstatiert, im Grunde das textanalytische Anliegen untergräbt.<sup>418</sup> Begriffsgeschichtlich ist die von Kristeva eingeführte, sprach- und texttheoretische Verwendung die ursprüngliche, während die Anwendung im Hinblick auf die Untersuchung von Bezügen von Texten auf Texte auf die strukturalistischen Ansätze von Gérard Genette und Michael Riffaterre zurückgeht.<sup>419</sup>

Hierbei ist allerdings eine weitere Differenzierung vorzunehmen, die, wie der Forschungsüberblick von Geoffrey Miller zeigt, in den Bibelwissenschaften stark akzentuiert wurde:<sup>420</sup> Auf der einen Seite stehen produktionsästhetische Ansätze, die nach literarischen Einflüssen und Abhängigkeiten zwischen Texten fragen, auf der anderen Seite Rezeptionsästhetische Zugänge, die für die Leser\*innen erkennbare Beziehungen zwischen Texten eruieren. Beide

---

<sup>416</sup> ALLEN 2011, 2.

<sup>417</sup> IRWIN 2004 fordert für den Bereich der Literaturwissenschaften, den Begriff der Intertextualität aufzugeben; HECKL 2010, 12–16 schlägt hinsichtlich der Bibelwissenschaften vor, ihn mit dem Begriff der „literarischen Querbeziehungen“ zu ersetzen; vorderhand aber scheint der Intertextualitätsbegriff unumgänglich zu bleiben.

<sup>418</sup> Vgl. ACZEL 2004, 112f. Zu den Ansätzen von Bachtin und Kristeva vgl. ALLEN 2011, 14–58.

<sup>419</sup> Vgl. GENETTE 1992; RIFFATERRE 1978; 1990.

<sup>420</sup> Vgl. MILLER 2011.

Zugänge haben indes grundsätzlich dieselben textlichen Phänomene zum Gegenstand, nämlich lexikalische – und/oder eventuell auch thematische – Übereinstimmungen zwischen Textpassagen, werten diese aber unterschiedlich aus:<sup>421</sup> Bei produktionsästhetischen Fragestellungen geht es darum, absichtsvolle Verwendungen von älteren Texten in jüngeren zu ermitteln, wobei allerdings, wie David Carr zu bedenken gibt, diesem Zugang dahingehend Grenzen gesetzt sind, als die in die Abfassung biblischer Texte bewusst oder unbewusst eingeflossenen Textgrundlagen vermutlich zu einem großen Teil verloren gegangen sind und darüber hinaus davon auszugehen ist, dass ein noch bedeutender Teil von Quellen nur mündlich tradiert wurde.<sup>422</sup> Rezeptionsästhetische Ansätze auf der anderen Seite entgehen insofern dem Verdacht, nach Belieben Beziehungen zwischen Texten zu postulieren,<sup>423</sup> als sie zur Bedingung erheben, dass eine Intentionalität der in den Texten erkennbaren Übereinstimmungen plausibel zu machen ist.

Miller zufolge erscheinen Positionen, die zwischen den beiden Zugängen zu vermitteln versuchen, als wenig überzeugend, während dagegen Will Kynes und Michael Lyons durchaus Übereinstimmungen geltend machen und damit einen Mittelweg aufzeigen.<sup>424</sup> Eine solche vermittelnde Position wird denn auch in der vorliegenden Untersuchung verfolgt. Übereinstimmungen zwischen Texten werden demnach auf ihre Intendiertheit hin befragt, wobei diese nun allerdings nicht – wie in produktionsästhetischen Ansätzen – auf der Ebene der Kommunikationssituation angesetzt wird, die der Genese des Einzeltextes (bzw. der hypothetischen Textschicht) zugrunde lag, sondern auf der im Kontext der kanonischen Schriften textinhärenten Kommunikationsebene zwischen impliziten Adressaten und Autorfigurationen.<sup>425</sup> Dabei ist aus den

---

<sup>421</sup> So bilanziert MILLER 2011, 298 in seinem Forschungsüberblick: „[A]ll scholars consider lexical similarities to be the soundest criterion by which to evaluate a supposed intertextual relationship.“

<sup>422</sup> Vgl. CARR 2012. Carr schlägt, ebenso wie MILLER 2011, 304f.; SOMMER 1998, 8; KWON 2016, 36f., vor, den Begriff der Intertextualität auf rezeptionsästhetische oder poststrukturalistische Ansätze zu beschränken und für produktionsästhetische Zugänge Begriffe wie „Einfluss“ („influence“) zu verwenden. Allerdings gibt es einerseits zwischen den beiden Zugängen, wie oben dargelegt wird, Berührungspunkte; andererseits droht eine solche Anwendung des Begriffs die Differenz zwischen einer intertextuellen Textanalyse und der Intertextualität als Texttheorie, die in ihren Ursprüngen jene im Grunde ausschließt, zu verwischen.

<sup>423</sup> MILLER 2011, 304 spricht von der Gefahr „of reading an interpretation *into* the text“.

<sup>424</sup> Miller bezeichnet den Versuch eines Mittelwegs als „trostlos“ („bleak“, a.a.O., 304). KYNES 2013 und LYONS 2012 sowie DELL/KYNES 2012, xviii–xxi dagegen bestreiten einen unüberbrückbaren Gegensatz, und auch Barton hält fest: „the absolute polarization of the two approaches is probably exaggerated“ (BARTON 2012, 79).

<sup>425</sup> NIELSEN 2000, 18f. unterscheidet drei Stufen von Intertextualität: (1) von den jeweiligen Verfassern der Einzeltexte intendierte Bezüge, (2) solche, die durch das Arrangement der kanonischen Texte hinzugetreten sind, sowie (3) durch spätere Leserinnen und Leser



Übereinstimmungen und Differenzen zwischen den Textpassagen zu ermitteln, welcher der verglichenen Texte als Prätext gelten kann, der in je unterschiedlich starker und je verschiedener Modulierung im Phänotext rezipiert wird.

Bezüglich der Methodik ist nun vor allem auf die Krieriologie einzugehen, nach der Übereinstimmungen zwischen Texten zu bewerten sind. Hierbei kann zunächst im Bereich der Literaturwissenschaften auf die von Manfred Pfister skizzierten qualitativen Kriterien zur Bewertung intertextueller Bezüge hingewiesen werden.<sup>426</sup> Bedeutsam im Hinblick auf die nachfolgende Textanalyse erscheint dabei einerseits der Blick darauf, inwieweit der Phänotext den Prätext thematisiert, also dessen Kontext mit wachruft (Kriterium der Referentialität) und wie ausgedehnt umgekehrt ein Bezug in der Struktur des Phänotextes aufscheint (Kriterium der Strukturalität), sowie andererseits die Bewertung der Bezüge hinsichtlich ihrer Deutlichkeit und Auffälligkeit im Phänotext (Kriterium der Kommunikativität) und bezüglich ihrer Präzision in Relation zur Ausdehnung der wachgerufenen Elemente im Prätext (Kriterium der Selektivität). Das wichtigste Kriterium stellt im Hinblick auf die Untersuchung von Ironien allerdings jenes dar, das Pfister „Kriterium der Dialogizität“ nennt und das nach „semantischer und ideologischer Spannung“<sup>427</sup> zwischen den beiden Texten fragt.

Diese zwar differenzierte, aber abstrakte Krieriologie ist zu ergänzen mit den bibelwissenschaftlichen Ansätzen von Jeffrey Leonard und Michael Lyons. Ersterer nennt acht Grundsätze zur Bewertung von gemeinsamen sprachlichen Elementen („shared language“) und verbindet dabei qualitative und quantitative Kriterien, indem er etwa geltend macht, das seltene oder distinktive Sprachelemente ein stärkeres Signal für einen intertextuellen Bezug darstellen als häufiges Vokabular, während Übereinstimmungen hinsichtlich des Genres oder der zum Ausdruck gebrachten Überzeugungen nicht als notwendige Voraussetzungen anzusehen seien.<sup>428</sup> Lyons dagegen weist unter anderem auf vier Ausschlusskriterien hin, deren Vorliegen auf einfache

---

erkannte oder hergestellte Beziehungen zwischen den Texten. Der hier verfolgte Zugang umfasst gemäß dieser Kategorisierung die erste und die zweite, aber nicht die dritte Stufe. FISHBANE 2000, 39 bemerkt zum Konnex von Kanon und Intertextualität: „[A] canon [...] presupposes the possibility of correlations among its parts, such that new texts may imbed, reuse, or otherwise allude to precursor materials – both as a strategy for meaning-making, and for establishing the authority of a given innovation“, und umschreibt davon ausgehend Intertextualität als „form that literary creativity takes when innovation is grounded in tradition“. Im Unterschied zu Fishbanes ursprünglichem Ansatz (FISHBANE 1985) wird hier allerdings nicht postuliert, dass eine in frühen (rabbiniischen) Rezeptionen greifbare Auslegungsmethodik, die Bezüge zwischen kanonischen Texten herstellt, bereits innerbiblisch angelegt sei.

<sup>426</sup> Vgl. PFISTER 1985a, 26–30.

<sup>427</sup> A.a.O., 29.

<sup>428</sup> Vgl. LEONARD 2008, 245–257.

lexikalische Übereinstimmungen anstelle von Anspielungen schließen lasse, nämlich zufällige Wiederholungen, unbewusste Wiederverwendung durch den Verfasser, feste Wendungen sowie der Idiolekt des Autors.<sup>429</sup>

Auf der Grundlage der genannten Ansätze lassen sich zwei Schritte zur Bewertung intertextueller Bezüge hinsichtlich ihrer Intendiertheit und Deutlichkeit skizzieren: Zunächst sind quantitative und qualitative Merkmale, die für und gegen die Plausibilität eines Bezugs sprechen, gegeneinander abzuwägen,<sup>430</sup> um hernach, falls ein Bezug geltend gemacht werden kann, entlang der von Pfister entworfenen Kriteriologie dessen Bedeutsamkeit und Funktion zu evaluieren.<sup>431</sup> Hinsichtlich des Kriteriums der Selektivität ist dabei zu bedenken, dass Bezüge nicht nur auf Einzeltexte, sondern auch auf Vorstellungskomplexe verweisen können, die in mehreren, distinkten Texten greifbar werden. Pfister führt dazu den Begriff der Systemreferenz ein, unter dem er Bezüge zu sprachlichen Codes und dem Normensystem der Textualität, Diskurstypen, Mythen und Archetypen subsumiert.<sup>432</sup> In Bezug auf das Ijobbuch ist hier vor allem an thematisch ausgerichtete Bezüge etwa auf das Vergeltungsprinzip oder den Deuteronomismus zu denken, wobei aber auch diese Systemreferenzen primär intertextuell konfiguriert sind, da die jeweiligen Diskurstypen uns nur über Texte zugänglich werden.

Schließlich ist auf die zu verwendende Terminologie einzugehen. Im Mittelpunkt steht im Hinblick auf die Eruierung und Analyse von Ironien der Begriff der Anspielung. Lyons definiert diese als „a kind of referencing in which an author uses material from another source [...] but without mention of the act of referencing, of the speaker or author of the quoted material, or of the source used.“<sup>433</sup> William Irwin dagegen schlägt eine funktionale anstelle einer formalen Definition vor, wenn er als Kennzeichen von Anspielungen deren über die Ersetzung der Referenz hinausgehendes Mitgemeintes postuliert.<sup>434</sup> In ähnlicher Weise definiert denn auch bereits zuvor Ziva Ben-Porat literarische

---

<sup>429</sup> Vgl. LYONS 2012, 172.

<sup>430</sup> SOMMER 1998, 35 bemerkt dazu: „The weighing of such evidence (and hence the identification of allusions) is an art, not a science“.

<sup>431</sup> In ähnlicher Weise skizziert SCHULTZ 2009, 222–227 die von ihm vorgeschlagene Methodik zur Erkennung und Bewertung intertextueller Bezüge.

<sup>432</sup> Vgl. PFISTER 1985b.

<sup>433</sup> LYONS 2012, 171. Zum Begriff der Anspielung in literaturwissenschaftlicher Perspektive vgl. BEN-PORAT 1976 und IRWIN 2001; zum Anspielungsbegriff in bibelwissenschaftlicher Sicht vgl. SOMMER 1998, 10–13; LEONARD 2008; LYONS 2012, 169–171; HEASLEY 2020, 45–74.

<sup>434</sup> „So, allusion is reference that is indirect in requiring more than the mere substitution of a referent“ (IRWIN 2001, 288). SOMMER 1998, 12 beschreibt (in Anknüpfung an BEN-PORAT 1976) das von Irwin geltend gemachte Mitgemeinte folgendermaßen: „Thus the allusion evokes an emotional state from the source which contributes to the portrayal of a parallel emotional state in the alluding text.“

Anspielungen als „a device for the simultaneous activation of two texts [...] through the manipulation of a special signal“.<sup>435</sup> Irwin und Ben-Porat verweisen damit einerseits auf die Indirektheit von Anspielungen, die sich allerdings in den meisten Fällen mit dem von Lyons genannten Fehlen ausdrücklicher Verweissignale verbindet und folglich mit einem gewissen Ausmaß an Verdecktheit einhergeht. Andererseits machen sie ein zweites und entscheidendes Kennzeichen von Anspielungen geltend, nämlich – wie Richard Hays formuliert – deren Funktion „to suggest to the reader that text B should be understood in light of a broad interplay with text A, encompassing aspects of A beyond those explicitly echoed“.<sup>436</sup> Anspielungen deuten also nicht nur einen Verweis auf eine Passage im Prätext an, sondern spielen deren Kontext im Phänotext mit ein.

Von Anspielungen graduell, aber nicht kategorisch zu unterscheiden sind auf der einen Seite Reminiszenzen. Unter diesen Begriff fallen Übereinstimmungen zwischen Texten, deren Intendiertheit fraglich bleibt, weshalb sie nicht als Ironiesignale gelten können.<sup>437</sup> Ausdrückliche Bezüge auf der anderen Seite verweisen explizit auf den Akt der Bezugnahme oder den Prätext (bzw. dessen Verfasser/Sprecher),<sup>438</sup> womit das für Ironien notwendige Kriterium der Verdecktheit entfällt. Der Begriff der intertextuellen Bezüge dagegen fungiert als Obergriff, der Anspielungen und ausdrückliche Bezüge umfasst.

#### 2.4.4 Narrative Ebenen und Bitextualität

Im Hinblick auf die Bestimmung von Ironie ist das Verhältnis zwischen Erzählerrede und Figurenrede bedeutsam. Auf der Grundlage des von Barbara Schmitz<sup>439</sup> vorgelegten Kommunikationsmodells narrativer Texte ist zunächst zu unterscheiden zwischen der Ebene der von der Erzählstimme berichteten

---

<sup>435</sup> BEN-PORAT 1976, 107f.

<sup>436</sup> HAYS 1989, 20. Er gebraucht den Begriff „allusive echos“ (a.a.O., 14–33), die er von „overt allusions“ und „quotations“ unterscheidet; wie aber obiges Zitat zeigt, deckt sich Hays' Begriff der „allusive echoes“ weitgehend mit dem, was Lyons und Irwin unter dem Begriff der Anspielungen („allusions“) fassen.

<sup>437</sup> Der hier verwendete Begriff der Reminiszenzen stimmt damit weitgehend mit dem Begriff des „echo“ bei SOMMER 1998, 15–17 überein, der diese von Anspielungen („allusions“) dadurch unterscheidet, dass hier die Übereinstimmungen zum Prätext kaum zusätzliche Bedeutungsnuancen in den Phänotext einbringen. Bei den Reminiszenzen sind zudem an die von HEPNER 2001 beschriebenen Resonanzen zu denken, die allerdings, wie a.a.O., 23–25 herausstellt, unter gewissen Voraussetzungen auch als intendierte Bezüge (und damit als Anspielungen) gelten können.

<sup>438</sup> Ausdrückliche Bezüge decken sich damit weitgehend mit den „quotations“ in der Definition von LYONS 2012, 170, der diese umschreibt als „a reference to an earlier text or utterance that replicates material from that source while calling attention to the act of referencing, to the speaker or author of the quoted material, or to the source being referenced“.

<sup>439</sup> Vgl. SCHMITZ 2008, 9–19.

Handlung (K<sub>2</sub>), und der Ebene der Figurenrede (K<sub>3</sub>); eher selten kommen im Ijobbuch zitierte Reden in der Figurenrede (K<sub>4</sub>) vor.<sup>440</sup> Der Dominanz der Erzählerrede (K<sub>2</sub>) in Prolog und Epilog steht der Vorrang der Figurenreden (K<sub>3</sub>) im poetischen Teil des Buches gegenüber. Allerdings bleibt die Erzählstimme mittels der Einleitungspassagen, die Ijob-, Freundes- und Gottesreden voneinander abgrenzen, auch hier präsent. Bedeutsam hinsichtlich der Bestimmung von Ironie ist nun ein im Dialogteil feststellbares Phänomen, das der Slawist Wolf Schmid, in Rückgriff auf russische und tschechische Erzähltexttheorien (Michail Bachtin, Valentin Vološinov und Lubomir Doležel), unter dem Begriff der Text- oder Redeinterferenz beschreibt.<sup>441</sup> Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass in die Narration (K<sub>2</sub>) Merkmale der Personenrede (K<sub>3</sub>) eindringen, so dass der Erzähltext als durch eine Personenrede gefärbt erscheint. Schmid spricht dabei von einer „Figuralisierung“<sup>442</sup> des Erzähltextes, die durch stilistische, grammatische, ideologische oder thematische Merkmale erkennbar wird und ein Charakteristikum der modernen Prosa ab dem 18. Jahrhundert darstellt.<sup>443</sup> Diese Vermischung von Figurenrede und Erzählstimme führt zu einer „simultanen Präsenz zweier Texte in ein und derselben Aussage“, die Schmid als „Bitextualität“ oder auch als „Doppelakzentigkeit“ bzw. „Zweistimmigkeit“ bezeichnet.<sup>444</sup>

Umgekehrt ist nun aber auch die Erzählstimme in unterschiedlichem Ausmaß in der Figurenrede durch die Beimischung narratorialer Elemente mit präsent, d.h. die Erzählstimme spricht hintergründig durch die Reden der Figuren (K<sub>3</sub>) zu den impliziten Adressaten (K<sub>2</sub>). In analoger Weise kann hier ebenfalls von einer Textinterferenz gesprochen werden.<sup>445</sup> Indem nun Passagen der Figurenreden als Teil der Kommunikation zwischen den Figurenreden (K<sub>3</sub>) und zugleich als Element der Kommunikation zwischen Erzählstimme – bzw. genauer: der dahinter erkennbaren Autorfiguration<sup>446</sup> – und den impliziten Adressaten fungieren, kann auch hier eine Zweistimmigkeit oder Bitextualität

---

<sup>440</sup> Explizite Zitate kommen in den Ijob- und Freundesreden vor in Ijob 11,4; 19,28; 20,7b; 21,14f.28; 22,13f.17; 24,15b; 28,14.22.28; 31,31; 32,13; 33,9–11.24.27f.; 34,5f.9.18.31f.35–37; 35,2f.10f.; 36,23b; 37,6a.

<sup>441</sup> Vgl. SCHMID 2014, 142–204. VOLOŠINOV 1975, 178–188 gebraucht den Begriff der Redeinterferenz (in der Übersetzung von SCHMID 2014, 165), um auf ideologische Einflüsse einer Erzählfigur im Erzähltext hinzuweisen; SCHMID 2014, 163–204 dagegen führt den Begriff der Textinterferenz ein, den er weiter fasst, indem er eine breite Palette an Merkmalen mit einschließt, die auf eine Färbung des Erzähltextes durch die Figurenrede hinweisen.

<sup>442</sup> A.a.O., 144f.

<sup>443</sup> Vgl. a.a.O., 166–170.

<sup>444</sup> A.a.O., 200–204 (Zitat: 202).

<sup>445</sup> Schmid zufolge kommt eine solche narratoriale Färbung der Figurenrede in literarischen Werken vergleichsweise selten vor, vgl. a.a.O., 145f.

<sup>446</sup> Zum Begriff der „Autorfiguration“ und deren Verhältnis zur Erzählstimme vgl. SCHMITZ 2008, 94–100.

festgestellt werden. Kennzeichnend wird diese Überlagerung von Erzähler- und Figurenrede im Ijobbuch hinsichtlich dessen, was Schmid als ideologische Parameter bezeichnet, also der Wertung, des Wissens oder der mentalen Einstellung.<sup>447</sup>

Diese Bitextualität der Figurenrede ist nun bedeutsam hinsichtlich der Erkennung von Anspielungs- und dramatischer Ironie. So erscheinen nämlich intertextuelle Anspielungen in den Figurenreden einerseits als Teil der Kommunikation auf der Ebene K<sub>3</sub> und damit als Verwendung von vorgegebenen Sprachelementen durch die Erzählfigur; auf dieser Ebene bleiben sie allerdings weitgehend irrelevant, da sie in den Figurenreden nicht thematisch werden. Zugleich lassen sich die Anspielungen aufgrund der ihnen inhärenten Wertung aber auch als Teil der Kommunikation auf der Ebene K<sub>2</sub> wahrnehmen;<sup>448</sup> auf dieser Ebene dringt nun aber der ironische Gehalt der jeweiligen Passage durch. So kann etwa die Anspielung auf Ps 8 in Ijob 7,17f. auf der Ebene K<sub>3</sub> als Teil der Erwiderung Ijobs auf die vorangehende Elifasrede, auf der Ebene K<sub>2</sub> dagegen zugleich als Parodierung der Psalmsprache durch die Autorfiguration gelten;<sup>449</sup> Anspielungen in den Freundesreden – wie etwa jene in der ersten Elifasrede (Ijob 4f.) – dagegen dienen tendenziell zur Ironisierung des jeweiligen Sprechers durch die Autorfiguration.<sup>450</sup>

Bei der dramatischen Ironie kommt nun diese Überlagerung von Figuren- und Erzählerrede selbst als ironisierender Effekt zum Tragen. Die narratoriale Färbung wird hier nämlich kennzeichnend durch das (Mehr-)Wissen der Erzählstimme, das im Gegensatz steht zum Nichtwissen der Erzählfigur – und just diese kontrastive Spannung bezüglich des Wissensstandpunktes erzeugt den ironischen Effekt. So bilden die rhetorischen Fragen Elifas' in Ijob 4,6f. auf der Ebene K<sub>3</sub> einen Bestandteil der Argumentationsstruktur seiner an Ijob adressierten Rede, zugleich aber wird durch die Wiederholung von drei der vier Attribute Ijobs im Prolog (vgl. 1,1.8; 2,3) das diese Argumentation untergrabende Mehrwissen der Erzählstimme eingespielt, womit auf der Ebene K<sub>2</sub> eine Ironisierung Elifas' durch die Autorfiguration erkennbar wird.<sup>451</sup>

#### 2.4.5 Ambiguitäten der Ironie

Ironie und Ambiguität stellen verwandte Erscheinungen dar, da bei beiden unvereinbare Bedeutungen zusammentreffen. Während allerdings bei der Ironie eine Gewichtung vorliegt und folglich die vordergründige Bedeutung durch die

---

<sup>447</sup> Vgl. SCHMID 2014, 167f.

<sup>448</sup> So zählt denn auch SCHMITZ 2008, 99f. literarische Anspielungen (neben Erzählerkommentaren, expliziten Wertungen, farbigen Metaphern u.a.) zu jenen Textelementen, mittels derer die Autorfiguration am besten erkennbar wird.

<sup>449</sup> Zu der Anspielung auf Ps 8 in Ijob 7,17f. vgl. unten Kap. 5.3.2.b.

<sup>450</sup> Die intratextuellen Anspielungen in Ijob 4f. werden näher untersucht in Kap. 5.3.2.a.

<sup>451</sup> Zur dramatischen Ironie in Ijob 4,6f. vgl. unten Kap. 5.3.3.

hintergründige unterlaufen wird, stehen sich bei der Ambiguität zwei (oder mehr) Bedeutungen unentscheidbar und oszillierend gegenüber.<sup>452</sup> In pragmatischer Perspektive stellt die Ironie (vordergründig) einen Verstoß gegen die Qualitätsmaxime („Sage nichts, was du für falsch hältst“) dar, Ambiguität dagegen verletzt die Modalitätsmaxime („Vermeide Mehrdeutigkeit“).<sup>453</sup> In soziolinguistischer Hinsicht können beide als sprachliche Mittel der Höflichkeit dienen.<sup>454</sup>

Auf der einen Seite können nun Textelemente, die vordergründig als ambig erscheinen, da es sich etwa um homonyme oder polyseme Lexeme handelt, einen ironischen Gehalt aufweisen, da aus dem Kontext erkennbar wird, dass die Bedeutungsalternativen ungleich gewichtet sind.<sup>455</sup> Auf der anderen Seite können nun aber auch Ironien auf verschiedene Weise Ambiguitäten erzeugen:

- Die Gewichtung der ironischen Bedeutung eines Textelements kann schwach ausfallen oder die Ironie ein hohes Maß an Verdecktheit aufweisen, wodurch in beiden Fällen ein gewisses Maß an Ambiguität erhalten bleibt bzw. hervorgerufen wird.
- Die durch die Ironie erfolgende Infragestellung oder Kritik steht zuweilen in Spannung zu gegenteiligen, affirmierenden Aussagen im Text, wodurch es zur Ambiguierung des ironisierten Gegenstands (Erzählfigur oder Sache) kommen kann.
- Schließlich können Ambiguitäten auch erzeugt werden, wenn Ironien zueinander in Spannung stehen, etwa indem einander antagonistisch gegenüberstehende Erzählfiguren oder einander widersprechende Konzepte jeweilig ironisiert werden.

Ironie und Ambiguität stehen also zueinander in einem komplexen Verhältnis. In der Textuntersuchung sind daher sowohl ambige Textelemente auf mögliche Ironien zu überprüfen als auch umgekehrt Ironien im Hinblick auf durch sie erzeugte Ambiguitäten auszuwerten.

---

<sup>452</sup> Zu Übereinstimmungen und Unterschieden von Ironie und Ambiguität vgl. auch BOOTH 1974, 120–134; RIMMON 1977, 15f.; MITTELBACH 2003, 28.

<sup>453</sup> Qualitäts- und Modalitätsmaxime gehören zu den konversationalen Implikaturen nach Paul Grice, vgl. GRICE 1993; LEVINSON 1983, 101f.

<sup>454</sup> Vgl. BROWN/LEVINSON 2010, 220–227.

<sup>455</sup> So zeigen etwa die Untersuchungen von LAVOIE 2007; 2014 die subtile Ironie einiger vordergründig ambiger Passagen im Koheletbuch präzise auf.



## Kapitel 3

# Der literarische Kontext des Ijobbuches

*„Meaning is context-bound, but context is boundless.“<sup>1</sup>*

### 3.1 Einleitung

Die Einbettung des Ijobbuches im biblischen Kanon wird im Folgenden von zwei Seiten her in den Blick genommen: Auf der einen Seite geht es darum, in kanonkritischer Perspektive die Forschung zu den jüdischen und christlichen Kanontraditionen daraufhin zu befragen, welche Verortungen das Ijobbuch in den historisch bezeugten Arrangements erfahren hat (Kap. 3.2); auf der anderen Seite gilt es, aus intertextuellem Blickwinkel das Ijobbuch selbst darauf hin zu untersuchen, wie Bezüge zu anderen kanonischen Schriften dessen kontextuelle Situierung im Kanon konturieren (Kap. 3.3). Beide Perspektiven werden abschließend zueinander in Bezug gesetzt (Kap. 3.4).

Das rabbinische Judentum und das Christentum haben in ihren vielfältigen Ausprägungen das Ijobbuch als Teil ihres jeweiligen Schriftkanons tradiert. Die kanonischen Schriftsammlungen sind damit in einem historisch greifbaren Prozess zum zwar nicht ausschließlichen oder in sich geschlossenen, aber doch vorrangigen und in mancher Hinsicht bestimmenden Interpretationsrahmen des Ijobbuches geworden, zumal dieses zwar auch außerhalb der jüdischen und christlichen Traditionen rezipiert, aber nur im Rahmen der kanonisierten Schriften der beiden Traditionsströme überliefert wurde. Der Blick auf die Geschichte der jüdischen und christlichen Kanontraditionen soll dazu dienen, einen Überblick zu gewinnen, in welchen literarischen Kontexten das Ijobbuch von den beiden Rezeptionsgemeinschaften in ihren vielfältigen Untergliederungen durch die Jahrhunderte hindurch überliefert wurde. Es kann dabei freilich nicht darum gehen, dem jeweiligen Kanonarrangement zugrundeliegende Intentionen zu postulieren, um daraus wiederum für die Auslegung verbindliche Vorgaben abzuleiten; vielmehr zielt die Untersuchung darauf, in

---

<sup>1</sup> CULLER, JONATHAN D., On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca <sup>2</sup>1983, 123.



rezeptionsästhetischer Hinsicht die sich aus den unterschiedlichen Kanonformationen ergebenden Lesarten des Ijobbuches auszuloten.<sup>2</sup>

Die kontextuelle Einbettung des Buches ist dabei als Ausdruck eines dialogischen Prozesses zwischen dem Text und seinen Rezipientinnen und Rezipienten zu denken. So beeinflusst die jeweilige Verortung im Kanon die Interpretationen des Buches, zugleich aber spiegeln sich in dessen unterschiedlichen Positionierungen innerhalb der jeweiligen Kanonordnungen umgekehrt auch die zugrundeliegenden Verstehensweisen des Ijobbuches. Diese wiederum wurden zu einem nicht geringen Teil mitgeprägt durch die im Text aufscheinenden intertextuellen Bezüge, die mögliche Kontextualisierungen des Buches anzeigen.<sup>3</sup> In einem zweiten Schritt sind daher die literarischen Bezüge zu anderen Büchern des Kanons in den Blick zu nehmen, die in den einzelnen Buchteilen in unterschiedlichem Maß zum Tragen kommen. Mittels zahlreicher lexematischer und motivischer Parallelen ist das Ijobbuch mit anderen Texten des Alten Testaments (bzw. der Hebräischen Bibel) verbunden. Die folgende Untersuchung bleibt auf intertextuelle Bezüge innerhalb des hebräischen

---

<sup>2</sup> Vor einer Überinterpretation der Buchanordnung im Kanon warnt John Barton: „The ‚order‘ of the books in Scripture turns out, then, to be of small importance. Once an order is fixed and agreed on, all sorts of theological ideas can be read into it; but these are rationalizing explanations of something which in fact arose in large measure by accident rather than design“ (BARTON 1986, 91). Mit Greg Goswell ist allerdings einzuwenden, dass unterschiedliche Kanonarrangements, auch wenn sie Ergebnis historisch kontingenter Prozesse sind, in rezeptionsästhetischer Hinsicht bedeutsam sein können bezüglich unterschiedlicher Lesarten der einzelnen Bücher: „[W]here a biblical book is placed relative to other books in the library of Scripture has hermeneutical implications for the reader who seeks to make sense of a text. Indeed, when the same book is placed in alternative positions (e.g. Daniel) in different canonical arrangements (Hebrew versus Greek), this fact may assist the reader to notice features of that book that are normally obscured or underplayed, and so assist in refining interpretation“ (GOSWELL 2009, 465). Im deutschsprachigen Raum hat die Frage der hermeneutischen Bedeutung jüdischer und christlicher Kanongestalten eine heftige Debatte zwischen Erich Zenger und Rudolf Mosis ausgelöst (MOSIS 1997a, 1997b; ZENGER 1997; MOSIS 1997c), bei der Letzterer zurecht den historisch fragwürdigen Rückgriff Zengers auf den Codex Leningradensis als alleiniges textliches Zeugnis jüdischer Kanonordnungen kritisiert hat. In der Folge wurden eine Reihe historischer Untersuchungen zu den jüdischen und christlichen Kanonarrangements sowie weitere Studien zur Hermeneutik unterschiedlicher Kanongestalten in Angriff genommen, deren Ergebnisse in der vorliegenden Studie einbezogen werden.

<sup>3</sup> Die hier postulierte Komplementarität der Kanonarrangements als externer Evidenz auf der einen und der intertextuellen Bezüge als interner Evidenz auf der anderen Seite hebt auch Christian Frevel hervor: „Die *Sachauslegung* muss sich m.E. nicht nur auf die äußeren Hinweise konzentrieren, sondern über die Frage der Anordnung der Schriften hinausgreifen, indem sie die innerkanonische Intertextualität der ‚Gravitationszentren‘ zu erheben sucht. Es geht um die Erfassung und Beschreibung des im einzelnen durchaus kontroversen Sinndialogs, der erst zu der Sachstruktur des Kanons führt“ (FREVEL 2004, 247; Hervorhebung Frevel).

Kanons beschränkt, bezieht aber den griechischen Text mit ein, wo dieser hinsichtlich literarischer Bezüge wichtige Besonderheiten aufweist. Prioritäre Bedeutung wird dabei jenen Bezügen beigemessen, die durch signifikante lexematische Übereinstimmungen angezeigt werden und/oder an strukturell bedeutsamen Stellen im Buch auftreten (vor allem in der Bucheröffnung Ijob 1–3), mehrfach auf dasselbe Buch bzw. denselben Buchteil verweisen oder besonders umfangreich ausfallen.<sup>4</sup>

### 3.2 Positionen des Ijobbuches in den historischen Kanonordnungen

*„In libris Sacrae Scripturae duplex ordo consideratur, unus scilicet temporis quo scripti fuerunt, et alius dispositionis quo in Biblia ordinantur.“<sup>5</sup>*

Die folgende Untersuchung beleuchtet die Stellung des Ijobbuches in den jüdischen und christlichen Kanontraditionen entlang der historischen Entwicklungslinien. Der Blick geht daher zunächst zu den frühesten Quellen hinsichtlich des Kanons, um die Einordnung des Ijobbuches im Rahmen einer sich verfestigenden zwei- oder dreiteiligen Schriftensammlung auszuloten (Kap. 3.2.1). Hernach sind die wichtigsten Kanonordnungen der jüdischen Tradition im Rahmen ihrer historischen Genese zu beschreiben und zu vergleichen, um die hermeneutische Relevanz der jeweiligen Positionen des Ijobbuches zu erwägen (Kap. 3.2.2). Hinsichtlich der christlichen Kanontraditionen kommt der Septuaginta aufgrund der hohen Bedeutung der drei großen Unzial-Hss (B, S und A) sowie ihrer Sonderstellung als aus dem Judentum erwachsenen, dann aber bald vom Christentum übernommenen Texttradition gesonderte Betrachtung zu (Kap. 3.2.3). Mit in die Untersuchung einbezogen werden indes auch namentlich die Entwicklungen im syrischen und äthiopischen (Süd-)Osten sowie im lateinischen Westen (Kap. 3.2.4).

#### 3.2.1 Früheste Zeugnisse bezüglich des biblischen Kanons

Der umfangreichen Forschungsliteratur zur Entstehung des biblischen Kanons steht ein spärliches Quellenmaterial gegenüber.<sup>6</sup> So werden als früheste

<sup>4</sup> Zu den Kriterien für die Bewertung intertextueller Bezüge vgl. oben Kap. 2.4.3.

<sup>5</sup> THOMAS VON AQUIN, *Super Evangelium Johannis. Prologus S. Hieronymi, expositio* 22 („Bei den Büchern der Heiligen Schrift muss man eine doppelte Ordnung betrachten: die erste nach der Zeit, in der sie geschrieben wurden, die andere nach der Anordnung, in der sie in der Bibel eingereiht sind“).

<sup>6</sup> Die Ursprünge des biblischen Kanons sind Objekt zahlreicher, v.a. jüngerer Studien, vgl. etwa SUNDBERG JR. 1964; LEIMAN 1976; BECKWITH 1985; DIEBNER 1985; BARTON 1986, 13–95; CRÜSEMANN 1987; CARR 1996; BRANDT 2001, 57–124; TREBOLLE BARRERA

Hinweise für einen dreiteiligen hebräischen Schriftkanon (vor der Baraita bBB 14b<sup>7</sup>) der Prolog zu Sir (Z.1f.7–10.24f.),<sup>8</sup> 4QMMt C 10,<sup>9</sup> Lk 24,44<sup>10</sup> und Flav.Jos. Apion. I,38–41<sup>11</sup> diskutiert. Darüber hinaus nennen Roger Beckwith und Julius Steinberg auch 2Makk 2,13–15 und Mt 23,34–36 (par. Lk 11,49–51) als frühe Zeugnisse für einen dreiteiligen Kanon und eine weitgehend feststehende Buchreihenfolge.<sup>12</sup> Was den Umfang des Kanons betrifft, wird schließlich auch 4Esr 13,57–14,48 als Quelle angeführt.<sup>13</sup>

Während Roger Beckwith das genannte Quellenmaterial dahingehend interpretiert, dass er einen abgeschlossenen dreiteiligen Kanon zur Zeit Jesu postuliert, Sid Leiman den Kanonabschluss in der Makkabäerzeit verortet und Julius Steinberg gar für möglich hält, dass dieser bereits in der Perserzeit stattfand,<sup>14</sup> bestreiten Albert Sundberg und John Barton mit einer Mehrzahl der Forschenden die Möglichkeit, aus den frühen Quellen auf einen Kanonabschluss vor der Zerstörung des zweiten Tempels schließen zu können.<sup>15</sup> Ab dem Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. ist mit Blick auf die von Flavius Josephus und 4Esr genannte Anzahl von 22 bzw. 24 Büchern – trotz der geringfügigen numerischen Divergenz – mit einem feststehenden Umfang des biblischen Kanons zu

---

2002; CHAPMAN 2003; STEINBERG 2006, 155–195; McDONALD 2007, 73–240; STEINS 2010; GUBMANN 2012a; LIM 2013; SCHEETZ 2013; STONE 2013, 45–78; ARNETH 2015.

<sup>7</sup> Zur Kanonordnung gemäß der Baraita bBB 14b und deren Bedeutung im rabbinischen Judentum vgl. Kap. 3.2.2.

<sup>8</sup> Zum Zeugnis des Sirachbuches über das frühjüdische Kanonverständnis vgl. WITTE 2012a sowie die detaillierte Studie von Alma Brodersen (BRODERSEN 2022). Was den Sirachprolog betrifft, urteilt Brodersen, „arguments resting on observations within the Prologue point towards a tripartite group of ancestral authoritative books“ (a.a.O., 97); was dagegen Sir 38,24–39,11 LXX und das sog. „Väterlob“ in Sir 44–50 betrifft, hält sie eine Referenz auf einen zwei- oder dreiteiligen Kanon für unwahrscheinlich (vgl. a.a.O., 99–142).

<sup>9</sup> Die Evidenz bezüglich Umfang und Gestalt des Kanons in den Handschriften von Qumran im Allgemeinen sowie in 4QMMT C 10 im Besonderen ist Gegenstand der Studie von BROOKE 2007.

<sup>10</sup> Zu möglichen Rückschlüssen auf die Kanongestalt im 1. Jahrhundert n.Chr. auf der Grundlage der Evangelien vgl. etwa EVANS 2002.

<sup>11</sup> Die Frage, inwieweit sich aus den Schriften von Flavius Josephus Hinweise für das frühjüdische Kanonverständnis ergeben, wird von MASON 2002 und GUBMANN 2012b eingehend diskutiert.

<sup>12</sup> STEINBERG 2006, 177–179.185f.; BECKWITH 1985, 150.212f.

<sup>13</sup> Ausführlich diskutiert wird der Quellenwert von 4Esr bezüglich der Kanonfrage von BECKER 2009.

<sup>14</sup> BECKWITH 1985, 211–222; LEIMAN 1976, 125–135; STEINBERG 2006, 173–193.

<sup>15</sup> SUNDBERG JR. 1964; BARTON 1986, 13–95 (bes. 44–55). Stellvertretend sei ARNETH 2015, 51 zitiert, der in Bezug auf den aktuellen Forschungsstand resümiert: „Ein einziger Anerkennungsakt, für den in früh-rabbinischer Zeit ohnehin die durchsetzungsfähige institutionelle Basis fehlte, lässt sich nicht nachweisen. So wird man sich vorerst mit der Annahme eines länger andauernden Prozesses behelfen müssen, bei dem faktische Geltung in der religiösen Praxis und theoretisch-methodische Durchdringung ineinandergreifen.“

rechnen,<sup>16</sup> während für die Zeit vor 70 n.Chr. von einer Pluralität von Kanonkonzeptionen auszugehen ist.<sup>17</sup> Insgesamt wird mit Konrad Schmid den durch die beiden Tempelzerstörungen von 587 v.Chr. und 70 n.Chr. hervorgerufenen Krisen eine katalysatorische Wirkung hinsichtlich des Kanonisierungsprozesses zuzuschreiben sein.<sup>18</sup>

Das herkömmliche Modell der Kanonentstehung, demzufolge der dreiteilige Kanon aus einem dreistufigen Wachstumsprozess hervorging,<sup>19</sup> hat folglich in der gegenwärtigen Forschung seine Geltung verloren.<sup>20</sup> Vorsichtig formuliert lässt sich sagen, dass – abgesehen von der Abgrenzung des Kanonteils Tora und der Reihenfolge der vier Bücher Josua, Richter, Sam und Kön (d.h. den späteren Vorderen Propheten) – bis zum Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. keine breit anerkannte Unterteilung des Kanons und keine eindeutig feststehende Buchanordnung festzustellen ist.<sup>21</sup>

In Bezug auf das Ijobbuch lassen sich trotz der Schwierigkeit, die dünn gesäten Zeugnisse zu einem aussagekräftigen Bild zusammenzufügen, für die Frühzeit der Kanongenese zwei Feststellungen treffen: Erstens kann festgehalten werden, dass die Zugehörigkeit des Buchs zum Kanon nicht zweifelhaft ist.<sup>22</sup> Was nun zweitens dessen Position innerhalb der hebräischen Schrift-

<sup>16</sup> Möglicherweise lässt sich die unterschiedliche Anzahl darauf zurückführen, dass Josephus die Bücher Rut und Richter sowie Jeremia und Klagelieder jeweils als ein Buch zählt, vgl. GUBMANN 2012b, 348; die Anzahl von 22 Büchern wird auch von Origenes (Eus. h.e. VI 25,1f.) und Hieronymus (Prologus galeatus) sowie von Epiphanius (De mensuris et ponderibus 3f.) genannt, vgl. BRANDT 2001, 73–75.125; 24 Bücher werden dagegen auch im Babylonischen Talmud (bBB 14b) aufgezählt, vgl. unten Kap. 3.2.2.

<sup>17</sup> Wie CARR 1996, 45f. hervorhebt, vertraten divergierende Gruppen in der Zeit des zweiten Tempels (Essener, Pharisäer, Sadduzäer, Samaritaner) auch unterschiedliche Auffassungen bezüglich des Umfangs des Schriftkanons (Tora allein oder Tora, Propheten und evtl. weitere Schriften). Dennoch gab es – so stellt CARR 2005, 254–272 präzisierend fest – wohl schon vor der Zeitenwende eine von einer Hauptströmung des Frühjudentums akzeptierte hebräische Schriftensammlung.

<sup>18</sup> SCHMID 2014, 219.

<sup>19</sup> Das traditionelle Modell einer dreiphasigen Kanonwerdung geht zurück auf RYLE 1895.

<sup>20</sup> Vgl. BRANDT 2001, 95–124. In jüngerer Zeit halten namentlich STEINBERG 2006, 155–195 und VAN DER KOOIJ 1998 an einer Frühdatierung der dreiteiligen Kanonstruktur fest. Für Brandt bleibt unbestimmt, zu welchem Zeitpunkt nach 70 n.Chr. sich die im 4. Jahrhundert sicher bezeugte Dreigliederung des Kanons im Judentum – die allerdings auch danach zunächst nur von relativer Bedeutung blieb (vgl. Kap. 3.2.2) – etablieren konnte (vgl. BRANDT 2001, 123–130).

<sup>21</sup> Vgl. SCHEETZ 2013, 12–35.

<sup>22</sup> Die Erwähnung Ijobs in Ez 14,14.20 kann nur bedingt als innerbiblischer Verweis auf das Buch Ijob gelten (vgl. WAHL 1992). Dagegen bezeugen die sprachlichen Anleihen aus dem Ijobbuch in Jesus Sirach, die darauf schließen lassen, „daß Sira das Buch [Ijob, T.H.] tatsächlich durchgehend gekannt haben dürfte“ (REITERER 1994, 428), die Wertschätzung des Buches im 2. Jahrhundert v.Chr.

sammlung betrifft, ist auf die Textstelle Sir 49,9 (Hebr.) hinzuweisen, die der Ijobgestalt in zweifacher Hinsicht einen prophetischen Charakter zu verleihen scheint:

- Einerseits folgt auf den Namen אִיּוֹב möglicherweise das Wort נְבִיא – die Stelle ist allerdings textkritisch unsicher.<sup>23</sup>
- Andererseits erfolgt die Erwähnung Ijobs im Kontext einer Aufzählung von Propheten im Rahmen des Väterlobs (Sir 44–49); als erster Prophet wird Josua (Sir 46,1) genannt, den Abschluss bilden – unmittelbar nach der Erwähnung Ijobs – die Zwölf Propheten (Sir 49,10).<sup>24</sup>

Mit Georg Sauer ist die Nennung Ijobs im Kreis der Propheten als überraschend zu bezeichnen;<sup>25</sup> es wird aber von der syrischen Textversion von Sir 49,9 gestützt, die allerdings die explizite Bezeichnung Ijobs als „Prophet“ nicht bezeugt, während dagegen in der griechischen Fassung von Sir 49,9 von den „Feinden“ (τῶν ἐχθρῶν) anstelle Ijobs die Rede ist. Was den hebräischen Text betrifft, wird Hiob im zweiten Kolon (49,9b) – sofern die Ergänzung der Lücke durch כִּי צַדִּיק korrekt ist<sup>26</sup> – eher als weisheitliche denn als prophetische Gestalt charakterisiert. Sir 49,8 handelt dagegen von Ezechiel, der vermutlich auch in V.9a Subjekt (des Verbs הוֹזִיֵר) bleibt;<sup>27</sup> die Erwähnung Ijobs an der Stelle könnte daher von Ez 14,14.20 her inspiriert sein. Zusammengefasst deutet Sir 49,9 also auf eine Zuordnung der Ijobfigur zur Prophetie hin, wenn auch der Befund eher undeutlich bleibt.<sup>28</sup> Spuren eines Verständnis Ijobs als Propheten zeigen sich indes auch in der Rezeptionsgeschichte: So erwähnt Jak 5,10f. die Ausdauer Ijobs, nachdem unmittelbar zuvor vom Vorbild der Propheten die Rede ist;<sup>29</sup> zudem listet der Babylonische Talmud (bBB 15b) Ijob (zusammen mit dessen Freunden inklusive Elihus) unter den Propheten der

<sup>23</sup> Vgl. ULRICH 1999, 59f.; SAUER 2000, 333; WITTE 2008, 173f.

<sup>24</sup> Wie WITTE 2008, 177f. feststellt, ist in Sir 44–49 siebenmal von der Prophetie in Israel die Rede; Ijob wäre in diesem Kontext möglicherweise als Prophet unter den Völkern anzusehen: Elijah (Sir 48,1), Elischa (48,8), Jeremia (49,7) werden im erhaltenen hebräischen Text des Sirachbuchs mit dem Titel נְבִיא versehen, in Sir 46,1.13.20 ist von der נְבוֹאָה Josua und Samuel die Rede, und abschließend werden die Zwölf Propheten (49,10) erwähnt.

<sup>25</sup> Vgl. SAUER 2000, 334.

<sup>26</sup> Vgl. WITTE 2008, 174.

<sup>27</sup> GOSHEN-GOTTSTEIN 2002, 242 vermutet allerdings, dass in Sir 49,9 Gott Subjekt von הוֹזִיֵר sei wie in V.10, der wie V.9 mit וַיִּנֵּחַ beginnt.

<sup>28</sup> Vgl. BRODERSEN 2022, 177f. BARDTKE 1967 weist – unter Bezugnahme auf Sir 49,9 – auf prophetische Züge im Ijobbuch hin, postuliert allerdings zugleich die wenig plausible These, das Buch sei in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts v.Chr. entstanden.

<sup>29</sup> Darauf weist BRANDT 2001, 77 hin; zur Darstellung der Ijobfigur in Jak 5,10f. vgl. ausführlich HAINTHALER 1988, 332–338.

Völker auf, und auch im Koran (Sure 4,161) wird Ijob der Prophetentitel zugesprochen.<sup>30</sup>

Was nun die Frage betrifft, inwiefern aus Sir 49,9 auf eine Zuordnung des Ijobbuches zu den Prophetenbüchern hindeutet, mutmaßt Georg Sauer, Ben Sira könnte hier „die Sammlung alttestamentlicher Schriften vor sich gehabt“<sup>31</sup> haben, und Alon Goshen-Gottstein vermutet, dass dem Väterlob in Sir 44–49 eher die Absicht des Verfassers zugrunde liege, den ihm vorliegenden Kanon zu beschreiben als einzelne Figuren in der Geschichte Israels und deren Leistungen. Demzufolge würde also die Erwähnung Ijobs 49,9 auf eine Einordnung des Ijobbuches unter die Prophetenbücher in der Frühzeit der Kanonwerdung hinweisen. Etwas vorsichtiger äußert sich Witte zu der Stelle, der aber ebenfalls für plausibel hält, dass „die Charakterisierung Hiobs als Prophet auf ein Verständnis des Hiobbuches als einer prophetischen Schrift“<sup>32</sup> hindeutet, während Brandt dagegen die Möglichkeit, aus dem Väterlob auf die Kanonordnung im 2. Jahrhundert v.Chr. zu schließen, zurückweist.<sup>33</sup> Schließlich ist Bartons These mit zu bedenken, dass keine eindeutige Evidenz für eine Dreiteilung des Kanons vor dem Ende des 1. Jahrhunderts zu erbringen sei und daher in der Frühzeit der Kanonwerdung alle auf die Tora folgenden Bücher als prophetisch gelten konnten.<sup>34</sup>

Kanongeschichtlich findet die in Sir 49,9 angedeutete Einordnung Ijobs in den Kreis der Propheten ein Echo in den Kanonlisten von Melito von Sardes<sup>35</sup>, Hieronymus<sup>36</sup>, Origenes<sup>37</sup> und Hilarius<sup>38</sup>, insofern dort das Ijobbuch unmittelbar vor (Melito) bzw. hinter (Hieronymus, Origenes, Hilarius) den Prophetenbüchern (Jes, Jer, Ez, Dan, Dod) aufgeführt wird.<sup>39</sup> Auch die Kanongliederung von Flavius Josephus<sup>40</sup> lässt die Vermutung einer Zuordnung des Ijobbuches zu den von ihm auf die Anzahl von dreizehn eingegrenzten prophetischen Schriften zu.<sup>41</sup> Insgesamt hat das im Sirachbuch und in der frühen Rezeptions-

<sup>30</sup> Vgl. WITTE 2008, 178f. Zudem würdigt Maimonides (RaMBaM) in *Moreh Nebuchim* III,22f. das Ijobbuch als prophetisches Lehrgedicht, vgl. SCHREINER 1992, 170.

<sup>31</sup> SAUER 2000, 334.

<sup>32</sup> WITTE 2008, 185.

<sup>33</sup> BRANDT 2001, 66f.

<sup>34</sup> „The classification of scriptural books was bipartite, not tripartite, and a ‚Prophet‘ was any book with scriptural status outside the Pentateuch“ (BARTON 1986, 44).

<sup>35</sup> Melitos Kanonliste ist bezeugt bei Eus. h.e. IV 26,14.

<sup>36</sup> Hier., Prologus galeatus.

<sup>37</sup> Origenes' Kanonliste wird tradiert von Eus. h.e. VI 25,2.

<sup>38</sup> Hilar., Prologus Ps 15.

<sup>39</sup> Zu den Kanonlisten von Melitus, Hieronymus, Origenes und Hilarius vgl. BRANDT 2001, 74.77.208.212.

<sup>40</sup> Flav.Jos. Apion. I,38–41.

<sup>41</sup> Vgl. BECKWITH 1985, 227 (Anm. 43) und SCHEETZ 2013, 18. WOLFENSOHN 1924, 174f. dagegen vermutet, Josephus habe Ijob nicht den Propheten, sondern den übrigen Schriften zugerechnet. Im Übrigen ist zu bedenken, dass – wie etwa MASON 2002, 113–115

geschichte greifbare prophetische Verständnis der Ijobfigur die Stellung des Ijobbuches im Kanon allerdings wenig beeinflusst, wie der nun folgende Blick auf die jüdischen und christlichen Kanonanordnungen zeigt.

### 3.2.2 Jüdische Tradition

„[D]ie Juden, die dasselbe aus dem großen Brande des zweiten Tempels gerettet, und es im Exile gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herum-schleppten, das ganze Mittelalter hindurch [...]. Ja, den Juden, denen die Welt ihren Gott verdankt, verdankt sie auch dessen Wort, die Bibel“.<sup>42</sup>

Betreffend der jüdischen Kanontradition ist vorausgehend zu bemerken, dass das Kanonverständnis in der jüdisch-rabbinischen Tradition, das die hier zu besprechenden Kanonlisten und -handschriften hervorgebracht hat, sich vom christlichen Verständnis in zweifacher Hinsicht grundlegend unterscheidet: Einerseits nimmt das rabbinische Judentum eine klare Abstufung innerhalb der atl. Schriften zwischen der Tora und den beiden weiteren Teilen des TaNaK vor, andererseits wird auch rabbinischen Schriften (namentlich Mischna und Talmud), die allerdings nicht in einem nach Umfang definierten Kanon überliefert sind und deren Stellung auch nicht mit den ntl. Schriften im Christentum gleichzusetzen ist, ein kanonischer Status zuerkannt.<sup>43</sup>

Das älteste sichere Zeugnis nicht nur betreffend der Zuordnung der einzelnen Bücher zu den drei Kanonteilen der hebräischen Texttradition, sondern auch bezüglich der Reihenfolge der Schriften innerhalb der Neviim und der Ketuvim und damit der Position des Ijobbuches innerhalb der letzteren stellt die vielzitierte Baraita in bBB 14b dar. Die Reihenfolge der „Schriften“ (כתובים) lautet dort:

Rut – Ps – Ijob – Spr – Koh – Hld – Klgl – Dan – Est – Esr-Neh – Chr

Da die rabbinische Festlegung mutmaßlich über einen längeren Zeitraum mündlich tradiert wurde, bleibt deren Datierung vage.<sup>44</sup> Gestützt wird – mit geringfügigen Abweichungen – die in der Baraita angegebene Dreiteilung des Kanons sowie deren Buchreihung durch das gegen Ende des 4. Jahrhunderts

---

hervorhebt – Flavius Josephus die Bezeichnung „Propheten“ (προφῆται) hier möglicherweise nicht im Sinne des (späteren) zweiten Teils des jüdischen Kanons gebraucht.

<sup>42</sup> HEINE, HEINRICH, Geständnisse, in: DERS., Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 15. Geständnisse, Memoiren und Kleinere autobiographische Schriften, hg. v. Manfred Windfuhr und Gerd Heinemann, Hamburg 1982, 9–57 (Zitat: 43f.).

<sup>43</sup> Zu den jüdischen Kanonkonzeptionen vgl. etwa WOLFENSOHN 1924, 176–178; NEUSNER 1993; STEMBERGER 1993; 2010; STERN 2003.

<sup>44</sup> Zur Frage der Datierung der Kanonliste in bBB 14b vgl. WOLFENSOHN 1924, 167; BRANDT 2001, 64; STEINBERG 2006, 193f.; SARNA/SPERLING 2007, 580. Das Spektrum der postulierten Entstehungszeit reicht von vor 90 n.Chr. (BECKWITH 1985, 153) bis ins 4. Jahrhundert (BRANDT 2001, 64).

anzusetzende Zeugnis von Hieronymus,<sup>45</sup> der im Vorwort zur Vulgata-Edition der Bücher Samuel und Könige (*Prologus galeatus*) die ihm bekannte jüdische Kanonordnung wiedergibt, während Melito von Sardes (um 170 n. Chr.) und Origenes (anfangs 3. Jahrhunderts) sich bei ihrer Auflistung des jüdischen Kanons vermutlich an der Buchreihenfolge der Septuaginta orientieren.<sup>46</sup>

Wie die eingehenden Untersuchungen von Roger Beckwith und Peter Brandt zeigen, ist die in bBB 14b wiedergegebene Buchreihenfolge für die jüdische Kanontradition insofern als grundlegend anzusehen, als die historisch greifbaren Kanonarrangements vom ausgehenden ersten Jahrtausend bis in die Neuzeit als Varianten und Weiterentwicklungen der talmudischen Buchanordnung gelten können.<sup>47</sup> Allerdings ist, wie Brandt resümierend festhält, die Stabilität bezüglich der Reihung der Schriften „direkt proportional zur abgestuften Wertschätzung der drei Teile: Die Tora weist keine Änderungen der Bücherfolge auf, die Propheten differieren lediglich hinsichtlich der Position von Jes, die Hagiographen sind vielfältig arrangierbar.“<sup>48</sup> Auch innerhalb der Ketuvim beschränken sich indes die Veränderungen in der Buchreihenfolge vornehmlich auf die Megillot (Rut, Koh, Hld, Klgl, Est) und die Anfangs- oder Schlussposition von Chr. So lassen sich drei hauptsächliche Ausprägungen in der Reihung innerhalb des dritten Kanonteils unterscheiden, die eine gewisse normgebende Wirkung entfaltet haben und folglich in etwa das Hauptspektrum der Varianten in wichtigen Hss und gedruckten Editionen wiedergeben:<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Wie bBB 14b unterscheidet Hieronymus drei Abteilungen, ordnet aber Rut hinter Ri und vermutlich Klgl (in der Liste nicht enthalten) hinter Jer ein; bei den Propheten setzt er Jes vor Jer (statt nach Ez), bei den Hagiographen Ijob vor (statt hinter) Ps und Est sowie Esr-Neh an den Schluss (statt vor Chr), vgl. BRANDT 2001, 125f.; dass Hieronymus hier den jüdischen Kanon wiedergibt, wird etwa von HENNINGS 1994, 194 und BECKWITH 1985, 205f. geltend gemacht.

<sup>46</sup> So BECKWITH 1985, 183–187 und BRANDT 2001, 73–75.

<sup>47</sup> BECKWITH 1985, 198–211; 450–468; BRANDT 2001, 125–171 (in engl. Kurzfassung: BRANDT 2015, 61–75). Steinberg, der die in bBB 14b wiedergegebene Buchreihenfolge als Grundlage für seine strukturell-kanonischen Auslegung der Ketuvim nimmt, folgert aus der eigenen, auf Beckwiths und Brandts Untersuchung basierenden Analyse der historisch bezeugten jüdischen Kanonarrangements: „Historisch gesehen hat [...] die talmudische Anordnung bzw. die ihr zugrunde liegende Anordnungslogik einen größeren Impuls gehabt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Auch wenn nämlich in vielen Manuskripten die talmudische Reihenfolge abgewandelt wurde, bestätigt doch die Tatsache, dass die Unterschiede nicht selten eben als Abwandlungen zu erkennen sind, den Einfluss der talmudischen Textstelle.“ (STEINBERG 2006, 155) Allerdings ist Steinbergs Fazit bezüglich der Reihung der Neviim und der Ketuvim zu relativieren, da „sich der Talmud mit seiner Regelung zur Bücherfolge im zweiten und dritten Kanonteil nicht nachhaltig durchsetzen konnte“ (BRANDT 2001, 350 [Anm. 1699]).

<sup>48</sup> BRANDT 2001, 349.

<sup>49</sup> Vgl. BRANDT 2001, 148–155.



- 1) Die östliche (babylonische) masoretische Ordnung ist identisch mit BBB 14b (vgl. oben).<sup>50</sup>
- 2) Die westliche (tiberianische) masoretische Ordnung wird nicht zuletzt vom Aleppo Codex und dem Petropolitanus gestützt:  
Chr – Ps – Ijob – Spr – Rut – Hld – Koh – Klgl – Est – Dan – Esr-Neh.<sup>51</sup>
- 3) Die Ordnung der Rabbinerbibel ist in der zweiten Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim (ediert 1524/25) bezeugt:  
Ps – Spr – Ijob – Hld – Rut – Klgl – Koh – Est – Dan – Esr-Neh – Chr.<sup>52</sup>

Im Unterschied zur östlichen werden also in der westlichen Ordnung und in der Rabbinerbibel die Megillot zu einer Gruppe zusammengefasst, wobei in den ma. Hss sowohl die Position der Gruppe innerhalb der Ketuvim als auch deren interne Abfolge variieren kann;<sup>53</sup> zudem ist in der westlichen Ordnung Chr am Anfang des dritten Kanonteils eingeordnet, in der östlichen Ordnung und in der Rabbinerbibel am Ende.<sup>54</sup> In der Rabbinerbibel dagegen folgt Ijob hinter Spr, während die Megillot entsprechend der Abfolge der Feste, an denen sie vorgelesen werden, geordnet sind. Ein allen drei Kanonordnungen

---

<sup>50</sup> Zur Bezeichnung der beiden Ketuvim-Arrangements als „östliche“ und „westliche“ masoretische Ordnung vgl. BECKWITH 1985, 201–204 und BRANDT 2001, 149–154.

<sup>51</sup> Trotz deutlicher Unterschiede bestehen grundlegende Übereinstimmungen zwischen den beiden masoretischen Arrangements, etwa was die Abfolge Ps – Ijob – Spr am (relativen) Anfang der Sammlung und die Reihung von Klgl – Est oder Dan – Esr-Neh zu deren Ende hin betrifft; zudem bleiben die drei „salomonischen“ Bücher Spr, Hld und Koh jeweils nahe beieinander; vgl. STEINBERG/STONE 2015, 47–49.

<sup>52</sup> Mit STONE 2013, 4 ist das gegenüber der Anordnung der Rabbinerbibel deutlich höhere Alter der beiden masoretischen Ordnungen in Anschlag zu bringen; in historischer Perspektive kann daher die Anordnung der Rabbinerbibel evtl. als Variante der westlichen Ordnung gelten, die von der östlichen Ordnung allenfalls bezüglich der Endposition von Chr beeinflusst wurde.

<sup>53</sup> Was die Position der gruppierten Megillot betrifft, ist die Einordnung zwischen der weisheitlichen Dreiergruppe Ps – Ijob – Spr und Dan vorherrschend (vgl. STEINBERG 2006, 152); intern sind die Megillot oft entweder chronologisch oder liturgisch (d.h. entsprechend der Abfolge der Feste, an denen sie verlesen werden) angeordnet (vgl. BECKWITH 1985, 458–464; BRANDT 2001, 164–170); in den frühesten jüdischen Druckausgaben folgen die Megillot, wohl aufgrund ihres liturgischen Gebrauchs, direkt hinter dem Pentateuch (vgl. WOLFENSOHN 1924, 154f.; SARNA/SPERLING 2007, 582; BRANDT 2015, 63–67). Die herkömmliche Auffassung, dass die liturgische Lesung an Festtagen zur Gruppierung von Rut, Hld, Klgl, Koh und Est geführt habe, wird von STONE 2013, 105–111.182–207 infrage gestellt, der stattdessen annimmt, dass die Gruppierung der liturgischen Verwendung vorausging und Stichwortverknüpfungen sowie thematische Verbindungslinien den Masoreten Anlass gaben, die fünf Bücher in der Reihenfolge der westlichen Ordnung aufeinanderfolgen zu lassen.

<sup>54</sup> Zum Abschlusscharakter von Chr vgl. STEINS 1995; STEINBERG 2006, 117–122; KOREVAAR 2015.

gemeinsames Kriterium für die Buchreihung stellt vermutlich die Chronologie dar.<sup>55</sup> Wie etwa die in bBB 15b überlieferte Diskussion bezüglich der Frage, wann Ijob gelebt habe, erkennen lässt, ist dieses Kriterium allerdings mit vielen Unsicherheiten verbunden, was möglicherweise eine wesentliche Ursache darstellt, weshalb es sich nicht durchgesetzt hat.<sup>56</sup>

Was nun das Buch Ijob betrifft, lässt sich eine Konstanz feststellen bezüglich dessen Zuordnung zur Gruppe Ps/Spr/Ijob.<sup>57</sup> Diese Dreiergruppe wird denn auch bereits im Talmud (bBer 57b) unter der Bezeichnung „große Schriften“ (כתובים גדולים) erwähnt.<sup>58</sup> Allerdings rückt hierbei, in Differenz zu bBB 14b, Ijob hinter Spr an die dritte Stelle – eine Variante, die übernommen wird in der zweiten Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjm von 1524/25; diese wiederum bestimmt maßgeblich die Reihung in späteren jüdischen Druckausgaben.<sup>59</sup>

---

<sup>55</sup> Was bBB 14b betrifft, weist ESKENAZI 2015, 321–323 auf die Diskussion hin, in der die Liste der Neviim und der Ketuvim eingebettet ist und aus der hervorgehe, dass die Chronologie (bezüglich der erzählten Ereignisse bzw. der mutmaßlichen Verfasser) wohl das vorrangige Ordnungskriterium für die Buchabfolge darstelle; vgl. BARTON 1986, 89; BRANDT 2001, 151–153; SARNA/SPERLING 2007, 581f. BECKWITH 1985, 160–164 dagegen argumentiert, die Ketuvim seien nach Gattung (nicht-narrative und narrative Bücher) und Länge angeordnet, während Steinbergs Evaluation von Ordnungskriterien darauf zielt, nicht-theologische Kriterien als unzureichend auszuweisen (STEINBERG 2006, 132–144); nach DE PURY 2007 schließlich geht der dritte Kanonteil auf einen Kern von „Humanistic Ketubim“ (A.a.O., 51) zurück, die möglicherweise alphabetisch, chronologisch oder (sach)logisch angeordnet gewesen seien, bevor ihnen der Psalter vorangestellt worden sei. Die westliche masoretische Ordnung folgt, unter der Vorgabe der Gruppierung der Megillot, gemäß BRANDT 2001, 153f. ebenfalls primär dem Kriterium der Chronologie, während die rabbinische Ordnung stärker liturgisch geprägt sei.

<sup>56</sup> Das Spektrum der im Talmud genannten zeitlichen Situierungen Ijobs reicht von der Väterzeit bis zur nachexilischen Epoche; die Passage wird in ähnlicher Form auch im palästinischen Talmud (jSota V,8,20c/d) sowie im Midrasch BerR 57 wiedergegeben; vgl. die Übersicht bei OBERHÄNSLI-WIDMER 2003, 138–142. Was die Frage des Verfassers betrifft, wird das Ijobbuch in bBB 14b Mose zugeschrieben, vgl. dazu ausführlich KALMAN 2021, 45–101; dass entgegen der Chronologie dennoch nicht Ijob die Ketuvim anführt, wird an derselben Stelle damit begründet, dass diese nicht mit einem Strafgericht beginnen sollen.

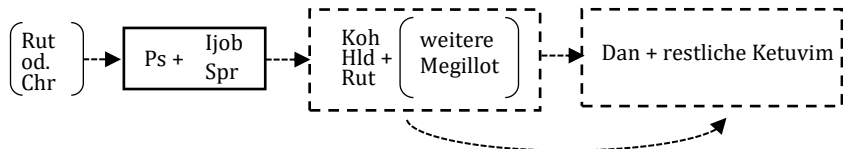
<sup>57</sup> Nur selten wird die Dreiergruppe – etwa durch Einschub der Megillot – in den auf uns gekommenen Hss des 10. bis 15. Jahrhunderts aufgetrennt, vgl. BECKWITH 1985, 460–463 (Nr. XLIX, LXII und LXIII); BRANDT 2001, 161; STEINBERG 2006, 152f.

<sup>58</sup> Zwei weitere Dreiergruppen kanonischer Bücher werden neben den כתובים גדולים in dem Talmudabschnitt erwähnt: die „großen Propheten“ (נביאים גדולים) Ez, Jes und Jer sowie die „kleinen Schriften“ (כתובים קטנים) Hld, Koh und Klgl; vgl. LEIMAN 1976, 69f.; BRANDT 2001, 128; STEINBERG 2006, 141–143; SARNA/SPERLING 2007, 581f.

<sup>59</sup> Vgl. BRANDT 2001, 154f.; wie MOSIS 1997b, 235 hervorhebt, bezeugt dieselbe Ausgabe der Rabbinerbibel in einer Liste der Seder-Einteilung zugleich auch die westliche masoretische Anordnung Ps – Ijob – Spr, was er als Hinweis dafür deutet, dass der Reihung der Bücher in der jüdischen Tradition geringe Relevanz zukomme; tatsächlich aber beschränkt sich die Variabilität, wie oben gezeigt wird, über weite Strecken auf ein eher geringfügiges Spektrum an Varianten.

Ps dagegen führt sowohl im Talmud und in der zweiten Rabbinerbibel als auch in den *ma. Hss* fast ausnahmslos die Gruppe an.<sup>60</sup> Vor dieser Dreiergruppe sind in den jüdischen *Hss* des 10. bis 15. Jahrhunderts oftmals Chr oder – vermutlich als narrative Einleitung zu Ps – das Buch Rut platziert, während dahinter bei gruppierten Megillot meist Rut oder Hld (oder Dan, falls die Megillot nicht unmittelbar auf die Dreiergruppe folgen), ohne gruppierte Megillot sehr häufig Koh oder Hld, ausnahmsweise Klgf folgt. In seltenen Fällen – wo Ijob hinter Spr verschoben ist – können damit Hld, Koh oder Rut, vereinzelt auch Klgf oder Dan, unmittelbar hinter Ijob zu stehen kommen.<sup>61</sup>

Zusammenfassend lässt sich der Befund bezüglich der Position des Ijobbuches in der jüdischen Kanontradition folglich in groben Zügen so darstellen:



Ausgehend von dem Befund ist nun auf die Frage einzugehen, welche Bedeutung der Buchreihenfolge in jüdischer Tradition zukommt und mithin welche Relevanz der Position des Ijobbuches innerhalb der Buchabfolge der Ketuvim zuzumessen ist. Hierzu ist zunächst nach der Funktion der im Talmud belegten Reihung zu fragen, von der, wie festgestellt wurde, die weitere Entwicklung des Arrangements des hebräischen Kanons ihren Ausgang nahm. Wolfensohn und Barton zufolge fehlte zur Abfassungszeit der Baraita die materiale Grundlage dazu, dass die Bücherliste weitergehende Bedeutung haben können, da man im Judentum erst im 8. Jahrhundert dazu übergegangen sei, für biblische Schriften Codices zu verwenden, was erst die Aneinanderreihung mehrerer Bücher auf demselben Schriftträger ermöglichte.<sup>62</sup> Folglich vermuten Sarna und Sperling, die Festlegung der Buchreihenfolge in *bBB* 14b beziehe sich auf die Ordnung hinsichtlich der bibliothekarischen Aufbewahrung der Schriftrollen.<sup>63</sup> Dagegen weisen Leiman, Haran und Brandt darauf hin, dass sich aus *bBB* 13b–14a und *jMeg* 73d–74a auf die Praxis in tannaitischer Zeit schließen lasse, mehrere Schriften auf einer Rolle zu vereinigen bzw. mehrere Buchrollen

<sup>60</sup> STEINBERG 2006, 122–446 bezeichnet Ps und Chr als Grund- bzw. Rahmenwerke des Kanonteils Ketuvim, deren häufig bezeugte Anfangs- bzw. Schlussposition ihrem theologischen Gewicht im Rahmen der Sammlung entspreche.

<sup>61</sup> Vgl. die Auflistungen der in den *Hss* bezeugten Buchreihungen in den Ketuvim bei BECKWITH 1985, 452–464 und BRANDT 2001, 156–162.

<sup>62</sup> WOLFENSOHN 1924, 171; BARTON 1986, 83–88; BARTON 1996, 81f. Der talmudischen Bücherliste schreibt Barton allenfalls eine didaktische Funktion zu.

<sup>63</sup> Vgl. SARNA/SPERLING 2007, 580.

zusammenzuheften;<sup>64</sup> die Festlegung in bBB 14b sei aus dieser Praxis heraus entstanden, die die Frage nach der Buchreihenfolge nach sich gezogen habe.

Die Bestimmung der Abfolge der kanonischen Schriften wäre demnach einer praktischen Frage entsprungen. Dennoch liegt ihr Zenger zufolge eine „kanonhermeneutische Perspektive“<sup>65</sup> zugrunde, die bezüglich des dritten Kanonteils nicht zuletzt in der hervorgehobenen Stellung des Psalters (am Anfang oder unmittelbar hinter Rut bzw. Chr) Ausdruck finde. Deutlich weiter gehen Steinberg und Stone, die zugunsten einer hohen hermeneutischen Relevanz der Buchabfolge innerhalb der Ketuvim argumentieren.<sup>66</sup> Während Steinberg aus der in bBB 14b bezeugten Buchreihung eine theologische Programmatik bezüglich der Ketuvim ableitet,<sup>67</sup> hebt Stone in Bezug auf die westliche masoretische Ordnung die Stringenz sowohl der Reihenfolge der Megillot als auch der Position der Schriftengruppe innerhalb des dritten Kanonteils hervor.<sup>68</sup> Allerdings werden gerade anhand dieser beiden Entwürfe die Grenzen kanonhermeneutischer Ansätze deutlich, die auf einer präzisen Buchreihenfolge basieren. Die hermeneutische Relevanz einer bestimmten Buchanordnung findet nämlich in der Rezeptionsgeschichte der Ketuvim, wie sie in den Kanongestalten der ma. hebräischen Hss und ersten Druckausgaben greifbar wird, nur begrenzt Niederschlag: Im Unterschied zu der in einer fixen Reihenfolge tradierten fünf Teile der Tora und zu den bezüglich ihrer Reihung weitgehend stabilen Neviim zeichnet sich der dritte Kanonteil, wie sich gezeigt hat, gerade durch eine gewisse Variabilität bezüglich der Buchabfolge aus.<sup>69</sup> Daher erscheint gerade diese Variabilität, die – mit Blick auf die unterschiedliche Reihung von Ps, Spr und Ijob in bBB 14b und bBer 57b – bereits im Talmud selbst bezeugt ist, ein hermeneutisch bedeutsames Kennzeichen der Ketuvim darzustellen.<sup>70</sup>

---

<sup>64</sup> LEIMAN 1976, 162; HARAN 1993, 51–61; BRANDT 2001, 65f.

<sup>65</sup> ZENGER 2003, 118.

<sup>66</sup> STEINBERG/STONE 2015.

<sup>67</sup> Steinberg entwirft in seiner Dissertation (STEINBERG 2006) eine strukturell-kanonische Gesamtinterpretation der Ketuvim, die er zusammenfassend auch in einigen Aufsätzen vorstellt (STEINBERG 2005; 2013; 2015).

<sup>68</sup> STONE 2013.

<sup>69</sup> Die Variabilität bezüglich des Buchs Rut, das in griechischen Texttraditionen oft zwischen Ri und Sam, in der östlichen masoretischen Ordnung vor Ps, in der westlichen dagegen zwischen Spr und Hld situiert ist, wird denn auch von STONE 2015 näher in den Blick genommen, um aufzuzeigen, dass alle drei Positionen als hermeneutisch bedeutsam anzusehen seien und sichtbar machten, dass nicht von einem ursprünglichen Ort einer Schrift innerhalb des Kanons auszugehen sei, sondern sich Hinweise fänden, dass im Prozess der Kanonwerdung und -tradierung durch die unterschiedlichen Buchanordnungen multiple Bezüge zwischen kanonischen Schriften in den Vordergrund gehoben worden seien.

<sup>70</sup> Mit BARTON 2015, 315f. ist auf die Gefahr der Überinterpretation von Kanonarrangements hinzuweisen, aus denen sich bestimmte Lesarten der einzelnen Schriften ergeben könnten, aber keineswegs eine bindende Interpretationsvorgabe ableiten lasse; bei Ansätzen, die auf makrostrukturellen Beobachtungen gründen, vermutet er „a kind of supersemantic

In eine solche Richtung weisen denn auch die Ansätze von Christopher Seitz und Donn Morgan.<sup>71</sup> Ersterer hebt den partikulären Charakter jeder einzelnen Schrift des dritten Kanonteils hervor, was – zumindest bei einigen Schriften – auch eine Variabilität bezüglich deren Einordnung im Kanon mit sich bringe.<sup>72</sup> Insoweit dabei die vielfachen Verknüpfungen zwischen den Büchern des dritten Kanonteils sowie die Anbindung der Ketuvim an Tora und Neviim berücksichtigt werden, ist Seitz' Ansatz zuzustimmen, da der dritte Kanonteil keine Grundlage für eine serielle Reihung bietet, wie dies etwa bei den Vorderen Propheten aufgrund des durchgängigen Erzählfadens der Fall ist, weshalb deren Anordnung denn auch in der Kanongeschichte stabil bleibt. Vielmehr ergeben die jüdischen Kanonarrangements im Gesamtbild mehr oder weniger variable Gruppierungen (Ps/Ijob/Spr, Megillot, Dan/(Est)/Esr-Neh), die durch gruppenübergreifende Verbindungslinien miteinander vernetzt sind.<sup>73</sup> Gemäß dem Ansatz von Donn Morgan spiegelt die Unterschiedlichkeit der Ketuvim das Spektrum innerhalb der Rezeptionsgemeinschaft – des nachexilischen Israel – wider, da der dritte Kanonteil im Wechselspiel mit dieser seine Gestalt gefunden habe.<sup>74</sup> Morgan neigt zwar dazu, die Ketuvim pauschalisierend als nachexilische Literatur zu fassen,<sup>75</sup> hermeneutisch bedeutsam erscheint dennoch nicht zuletzt seine These, dass die Ketuvim sich nicht in erster Linie durch Verknüpfungen untereinander, sondern durch ihre vielfältigen Bezüge zu den anderen beiden Kanonteilen auszeichnen.<sup>76</sup>

---

interest“ (a.a.O., 316). Goswell dagegen gibt zu bedenken, dass Kanonarrangements nicht nur eine Vorgabe für die Textinterpretation abgeben können, sondern zugleich auch das Resultat früherer Interpretationen sind: „Whatever order is adopted as a starting point, it is a reading strategy and must be viewed as such. A prescribed order of reading the biblical books is in effect an interpretation of the text.“ (GOSWELL 2008, 677).

<sup>71</sup> SEITZ 2009, 100f.105–125; MORGAN 1990.

<sup>72</sup> „It is in the nature of the Writings, as individual books without strong internal association, to migrate toward other books with which they have intentional literary and theological affiliation, and indeed in some cases it appears that the books that tend to migrate may have editorial features that allow them without difficulty to function both inside and outside the Writings.“ (SEITZ 2009, 101) In einer jüngeren Veröffentlichung nimmt Seitz allerdings die Betonung des individuellen Charakters der Bücher des dritten Kanonteils etwas zurück mit Blick auf neuere Studien (STEINBERG/STONE/STONE 2015), die das Beziehungsgeflecht innerhalb der Ketuvim aufzeigen (SEITZ 2015, 338).

<sup>73</sup> So sind etwa Spr und Rut über das Stichwort *אשת-חיל* miteinander verknüpft (vgl. STONE 2013, 133–135), während die Salomo-Zuschreibung Spr, Koh und Hld miteinander verbindet (vgl. HÄNER 2017, 14–19).

<sup>74</sup> MORGAN 1990.

<sup>75</sup> So weisen etwa STEINBERG 2006, 470f. und BARTON 1996, 81 darauf hin, dass sich in den Ketuvim auch vorexilische Textanteile (etwa in Ps und Spr) finden; zudem scheint Morgan ein als überholt anzusehendes dreistufiges Wachstumsmodell des Kanons vorauszusetzen.

<sup>76</sup> Vgl. MORGAN 1990, 39.

Hinsichtlich des Ijobbuches lassen sich abschließend zwei hermeneutisch relevante Beobachtungen aus der Kontextualisierung gemäß der hebräischen Kanontradition ableiten:

- 1) Das Ijobbuch ist Bestandteil der festen Dreiergruppe Ps/Ijob/Spr:  
Trotz der Variabilität der Buchreihungen im dritten Kanonteil bleibt die Platzierung des Buchs an zweiter oder dritter Stelle in der mitunter mit dem Akronym **ספרים** versehenen Dreiergruppe weitestgehend konstant.<sup>77</sup> Die Stabilität der Zuordnung des Ijobbuches zu der Gruppe kann als Hinweis gelten, dass der Nähe des Buchs zu Ps und Spr eine hermeneutische Bedeutung zuzusprechen ist.
- 2) Der Psalter führt die Dreiergruppe an und geht damit dem Ijobbuch voraus:  
Bezüglich der Anordnung innerhalb der Dreiergruppe zeigt sich eine klare Dominanz des Psalters in der Anfangsposition, während die Reihenfolge von Ijob- und Sprüchebuch changieren kann.<sup>78</sup> Damit kommt der Psalter als primärer Bezugstext im Nahraum des Ijobbuches in den Blick, was denn auch durch gewichtige intertextuelle Bezüge zwischen den beiden Schriften bestätigt wird.<sup>79</sup>

Die beiden Beobachtungen werden indes etwas relativiert, wenn die im Christentum einflussreiche griechische Kanontradition mit in den Blick kommt, da dort das Ijobbuch eine weitgespannte Fluidität hinsichtlich der Position im Kanon aufweist – was aber, wie zu zeigen ist, weitere hermeneutisch bedeutsame Merkmale des Buches zutage treten lässt.

### 3.2.3 Griechische Kanontradition

Aufgrund der knappen Quellenlage bleiben wie bei der hebräischen, so auch bei der griechischen Kanontradition einige Fragen ungelöst, was die Heraus-

---

<sup>77</sup> Die Bedeutung der Dreiergruppe wird auch daraus ersichtlich, dass diese in der jüdischen Tradition verschiedene Bezeichnungen erhält: Neben der erwähnten Titulierung als „große Schriften“ in bBer 57b findet auch – aufgrund des eigenen poetischen Akzentuierungssystems – der Begriff *Piwutim* Verwendung, zudem ist auch das Akronym **ספרים** belegt; vgl. MOSIS 1997b, 235–237; BRANDT 2001, 130.

<sup>78</sup> MOSIS 1997b, 236 zufolge zeigt das Merkwort **ספרים**, das die Abfolge Ijob – Spr – Ps andeutet, dass der Reihung innerhalb der Gruppe keine besondere Bedeutung zugemessen wurde. Der Befund der drei hauptsächlichen Kanonordnungen sowie der ma. Hss zeigt aber, wie oben dargestellt wurde, dass der Psalter fast durchgängig in der Gruppe voransteht. Gemäß ZENGER 2003, 128 liegt die Spitzenposition des Psalters in dessen „Tora-Perspektive“ begründet, d.h. in der etwa in Ps 1; 119 und 146–150 greifbaren Bezugnahme auf den ersten Kanonteil, an den folglich die Ketuvim durch die (relative) Voranstellung des Psalters (hinter Rut bzw. Chr) rückgebunden werden.

<sup>79</sup> Vgl. Kap. 3.3.1.

bildung von Umfang und Struktur der Sammlung betrifft.<sup>80</sup> Die Komplexität der Prozesse wird in Bezug auf die griechische Textkollektion dadurch erhöht, dass diese bald in den weiten Raum des sich ausbreitenden Christentums übergegangen ist.<sup>81</sup> Erste Zeugnisse stellen neben den drei großen Unzialen (Vaticanus [B], Sinaiticus [S] und Alexandrinus [A]) wenige, meist nur Kanonteil umfassende Majuskeln sowie frühkirchliche Kanonlisten dar; die spätere Entwicklung bilden die *ma. Minuskeln* und *Catenen-Hss* ab.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Zu den Ursprüngen der Septuaginta vgl. etwa SWETE 1914, 1–28; JELICOE 1968, 29–73; einen Überblick über die Problemlage bieten JUNOD 1984; HENGEL 1994; KAESTLI 2007 und STONE 2013, 93–102. Der Begriff Septuaginta (LXX) wird im Folgenden, dem allgemeinen Trend in der Forschung entsprechend, nicht im engeren Sinne verwendet, d.h. auf die griechische Übersetzung der Tora in Alexandrien im 3. Jahrhundert v. Chr. begrenzt, sondern im weiteren Sinne, also auch für die Übersetzungen der weiteren Teile der Hebräischen Bibel sowie zusätzliche, griechisch verfasste Schriften angewendet, die als Bestandteil der heiligen Schriften Israels rezipiert wurden.

<sup>81</sup> Im Zusammenhang mit dem Sachverhalt, dass die frühesten griechischen Übersetzungen der Hebräischen Bibel im alexandrinischen Judentum entstanden, dann aber im Christentum breit rezipiert und dort Grundlage von Übersetzungen in weitere Sprachen wurden, ergeben sich drei grundlegende, nicht abschließend geklärte Fragen: (1) ob im palästinischen Judentum im frühen 1. Jahrhundert bereits ein limitierter Kanonumfang, wie er später vom Talmud (bBB 14b) bezeugt wird, in Geltung war, der vom Christentum ursprünglich übernommen worden war, bevor es zu einer allmählichen Ausweitung des christlichen Kanons kam (so etwa BECKWITH 1985, 181–222 und ELLIS 1991, 6–36), oder ob das Christentum einen noch offenen griechischen Kanon übernahm (vgl. SUNDBERG JR. 1964; AEJMELAU 2012; gemäß LANGE 2014, 680 zeigen die ägyptische frühjüdische Literatur und die Paulusbriefe „no evidence for an early Alexandrian Jewish canon“); (2) ob der Prozess der Etablierung der jeweiligen Kanonabgrenzung und -struktur im rabbinischen Judentum und im Christentum vom 1. bis 4. Jahrhundert ein- oder beidseitig beeinflusst wurde, oder aber – wie STONE 2013, 102 und FABRY 2014 postulieren – die Entwicklungen in Synagoge und Kirche weitgehend unabhängig voneinander verliefen: ZEVIT 1998, 154–158, SUNDBERG JR. 1964, 129–176 und JUNOD 1984, 130–134 vermuten bezüglich des Kanonisierungsvorgangs einen starken jüdischen Einfluss, was dagegen McDONALD 2007, 217f. bestreitet; umgekehrt ist HENGEL 1994, 205–209 zufolge eine ablehnende jüdische Reaktion auf die christliche Aneignung der Septuaginta feststellbar; betreffend der Kanonstruktur hebt SWEENEY 1997 die Unterschiede der jüdischen und christlichen Kanongliederungen hervor, wogegen GOSWELL 2009, 450 vermutet, dass der Kanonaufbau der LXX auf jüdischen Vorformen beruhe, während wiederum MILLARD 2013, 51–54 geltend macht, dass S, A und dem Codex Ephraemi Syri rescriptus Parisiensis (C) – im Unterschied zu B – die hebräisch-jüdische Kanoneinteilung zugrunde liege; (3) schließlich die Frage, wann und weshalb die LXX im Judentum außer Gebrauch gekommen ist: Während gemäß AEJMELAU 2012, 325f. die Aufgabe der LXX schon in vorchristlicher Zeit im palästinischen Judentum einsetzt, heben VELTRI 2009 und FABRY 2014, 683 hervor, dass deren Ablehnung erst im 8. bis 9. Jahrhundert in der babylonischen Diaspora eingesetzt habe und von dort allmählich in das westliche Judentum übergegriffen habe; LANGE 2015 weist zudem den Gebrauch griechischer Bibelübersetzungen im mittelalterlichen byzantinischen Judentum nach.

<sup>82</sup> Eine kurze Darstellung der Quellenlage bieten, was die ersten vier Jahrhunderte betrifft, JUNOD 1984, 107–134 sowie, in Bezug auf den ganzen Zeitraum bis zur Neuzeit,

Im Unterschied zum jüdisch tradierten hebräischen Kanon hat das christliche Alte Testament weniger klar konturierte Hauptteile herausgebildet. Diese Entwicklung ist primär dadurch verursacht, dass im Christentum, wie etwa Brandt hervorhebt, das Gegenüber von Altem und Neuem Testament „die eigentlich relevante Einteilung“<sup>83</sup> wurde, der gegenüber Aufbau und Abfolge innerhalb der alttestamentlichen Textsammlung von sekundärer Bedeutung blieb. Dennoch lässt sich die Etablierung von drei Hauptblöcken feststellen:<sup>84</sup> Der vom Pentateuch angeführte Block geschichtlicher Bücher (Oktateuch) geht stets voran,<sup>85</sup> dahinter können die Sammlungen prophetischer und poetisch-weisheitlicher Schriften in der Reihenfolge changieren.<sup>86</sup> Diese drei Hauptteile nehmen allerdings nicht die Gesamtheit aller alttestamentlicher Schriften in sich auf; vielmehr lassen sich zwei weitere Gruppen von Büchern unterscheiden, die keine stabile Zuordnung finden, nämlich einerseits jene Schriften, deren Zugehörigkeit zum Kanon ein gewisses Maß an Unsicherheit behält

---

BRANDT 2001, 172–217. Eine Übersicht frühkirchlicher Kanonarrangements in Unzialen und Bücherlisten liefern SWETE 1914, 201–214, JUNOD 1984, 135–151 und BRUCE 1988, 68–82.

<sup>83</sup> BRANDT 2001, 351.

<sup>84</sup> Im Unterschied zur jüdischen Kanontradition kommt auf christlicher Seite die Eigenständigkeit des Pentateuchs als gesonderte Größe nicht durchgängig zum Tragen: Wie BRANDT 2001, 174 aufweist, stehen unter den erhaltenen Minuskeln 23 Oktateuch-Hss nur zwei Pentateuch-Hss und bei den Catenen-Hss 18 Oktateuch- nur eine Pentateuch-Catene gegenüber. Ein etwas anderes Bild ergibt sich bei den Kanonlisten, wo der Pentateuch vermehrt als eigener Kanonteil ausgewiesen ist, vgl. BRANDT 2001, 198–200. So erkennen denn etwa GOSWELL 2009, 452 und MILLARD 2013, 43–50 in der griechischen Kanontradition eine vierteilige Grundstruktur (Pentateuch, geschichtliche Bücher, Prophetenbücher, [weisheitliche] Schriften); allerdings weisen nach HENGEL 1994, 221 die drei großen Unzialen eine leicht abweichende Vierteilung auf (große und kleine Geschichtsbücher, Propheten, poetisch-weisheitliche Bücher); KAESTLI 2007, 107–113 zufolge liegt der Kanonliste Melitos (Eus. h.e. IV,26,13) dieselbe vierteilige Struktur wie in B zugrunde, weshalb anzunehmen sei, dass eine jüdische vierteilige Struktur gleich alt sei wie der dreiteilige jüdische Kanonaufbau; DORIVAL 2003, 83–93 schließlich folgert aus dem patristischen Befund, dass sich eine Dreiteilung im Judentum wohl eher spät durchgesetzt habe, während die Vierteilung eventuell eher dem christlichen Verständnis der atl. Schriften entsprochen habe.

<sup>85</sup> Vgl. BRANDT 2001, 174–177.184f.198–204; GOSWELL 2009, 450.

<sup>86</sup> In den patristischen Kanonlisten ist die Schlussstellung der Prophetenbücher mit wenigen Ausnahmen vorherrschend, vgl. BRANDT 2001, 211f. Sowohl SWEENEY 1997, 359 als auch GOSWELL 2009, 452 erkennen darin einen heilsgeschichtlichen Aufbau mit eschatologischer Ausrichtung, SWETE 1914, 219 dagegen mutmaßt, dass eine chronologische Anordnung hinsichtlich der vermuteten Verfasser intendiert war (David [Ps] und Salomo [Spr, Koh, Hld] vor den Propheten). MILLARD 2013, 46 und KAESTLI 2007, 107–113 zufolge geht die Schlussposition der Propheten hinter den geschichtlichen und poetischen Büchern auf einen jüdischen Kanonaufbau zurück, der sich, wie Millard mit Verweis auf Melito, Origenes und Athanasius ausführt, auf christlicher Seite im östlichen Mittelmeerraum im 2. bis 4. Jahrhundert etabliert habe.



(Weish, Sir, Jdt, Tob, Est, 1–4 Makk),<sup>87</sup> andererseits bezüglich ihres kanonischen Status unumstrittene, aber hinsichtlich ihrer gattungsmäßigen Zugehörigkeit variable Bücher, zu denen neben Ps, Rut, Chr und Esr-Neh auch das Buch Ijob zählt.

Auf dem Hintergrund dieses Befundes bezüglich der Kanonstruktur ist nun auf die Bandbreite möglicher Positionen des Ijobbuches einzugehen. In den großen Unzial-Hss scheint das Buch jeweils an verschiedenen Orten innerhalb des Blocks der poetischen Bücher auf, nämlich in A zwischen Ps und den salomonischen Schriften (Spr, Koh, Hld),<sup>88</sup> unmittelbar hinter Letzteren in B,<sup>89</sup> in S dagegen hinter Weish und Sir (und somit am Ende der poetischen Gruppe).<sup>90</sup> Wie ein Blick auf des Gesamtbild bei den Minuskeln zeigt, sind diese drei Positionen für die weitere Entwicklung als grundlegend anzusehen. Da nun allerdings der Block der prophetischen Schriften vor (S, A) oder hinter (B) den poetischen Büchern eingeordnet sein kann, ist das Ijobbuch sowohl im mittleren Bereich des atl. Kanons (B) als auch an dessen Ende (S) oder etwas davor (A) anzutreffen.

Das Spektrum der Möglichkeiten ist damit aber noch nicht ausgeschöpft. In frühkirchlichen Bücherlisten etwa (aber auch in einigen ma. Teilhandschriften) wird Ijob gelegentlich in die historischen Bücher eingefügt und ist hinter Dtn<sup>91</sup> oder zwischen Jos und Ri<sup>92</sup> bzw. hinter Rut<sup>93</sup> positioniert, kann aber auch an die Propheten anschließen.<sup>94</sup> Nicht selten jedoch geht das Ijobbuch in den

---

<sup>87</sup> Mit Bezug auf Athanasius (ep.fest. 39) kann, was die alexandrinische (christliche) Tradition betrifft, von einer dreistufigen Unterteilung gesprochen werden, die zwischen kanonisierten (unumstrittenen), nicht kanonischen, aber (in der katechetischen Unterweisung) vorzulesenden, und zu verwerfenden (apokryphen) Büchern (nach Henoch, Jesaja oder Mose benannte Schriften) unterteilt, vgl. JUNOD 1984, 124–128.130–132 und HENGEL 1994, 225f. In der griechisch-orthodoxen Kirche wird bis heute innerhalb der atl. Schriften zwischen kanonischen und lesenswerten Büchern (*αναγιγνωσκομενα*) unterschieden, vgl. LASH 2007; SCARVELIS CONSTANTINOU 2012.

<sup>88</sup> Der Psalter umfasst in A auch Ps 151, an den die Oden (und Ijob) anschließen, vgl. McDONALD 2007, 442; vor Spr, Koh und Hld steht Ijob auch im Codex Basiliano-Venetus (V) und vermutlich ebenso im Codex Ephraemi Syri rescriptus Parisiensis (C), vgl. BRANDT 2001, 184.

<sup>89</sup> BRANDT 2001, 188 zufolge wären Weish und Sir gattungsmäßig hinter Hld einzuordnen, wogegen die Einordnung des Ijobbuchs zwischen Hld und Weish möglicherweise eine geringere Wertschätzung von Weish und Sir anzeige, die deren Nachordnung zur Folge habe.

<sup>90</sup> Am Ende der poetisch-weisheitlichen Bücher (hinter Hld) und damit vor den Propheten ist das Ijobbuch auch bei Melito (Eus. h.e. IV,26,14) und Athanasius (ep.fest. 39,4) eingeordnet.

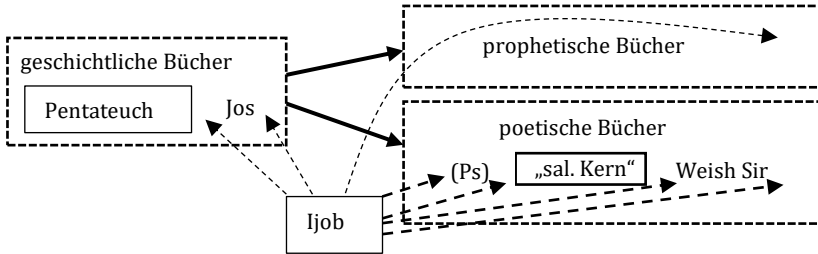
<sup>91</sup> Epiph., De mensuris et ponderibus 4; Hier. ep. 53,8; vgl. McDONALD 2007, 440f.

<sup>92</sup> Epiph., De mensuris et ponderibus 23; vgl. McDONALD 2007, 440.

<sup>93</sup> Bryennios-Manuskript (H) 54, fol. 76 (vgl. JUNOD 1984, 136); Epiph. haer. 8,6.

<sup>94</sup> So bei Origenes (Eus. h.e. VI,25,2), auf den sich Hilarius (Prologus Ps 15) bezieht. Nach MILLARD 2013, 44) wird hier allerdings Ijob nicht unter die prophetischen Bücher eingereiht, sondern erscheint mit Est und Makk wie nachgetragene am Ende der Kanonliste.

Kanonlisten dem Psalter voraus und eröffnet damit die poetischen Bücher.<sup>95</sup> Die Bandbreite möglicher Situierungen Jjobs im griechischen Kanon lässt sich im Schema wie folgt veranschaulichen:



Partiell stimmt also das sich im Blick auf die griechischen Kanontradition ergebende Bild mit dem aus den hebräischen Kanonarrangements erhobenen Befund überein: Während Ijob dort innerhalb der Ketuvim seinen Platz findet, so ist das Buch hier vornehmlich den poetisch-weisheitlichen Schriften zugeordnet, wobei sich die letztgenannte Gruppe mit dem Umfang der Ketuvim im Kern überschneidet. Zudem ist das Ijobbuch im griechischen wie im hebräischen Kanon vorwiegend in der Nähe der „salomonischen“ Schriften (Spr, Koh, Hld) situiert.

Die Nachordnung hinter dem Psalter allerdings verliert an Gewicht, insofern Ijob nicht selten den poetisch-weisheitlichen Block eröffnet.<sup>96</sup> Möglicherweise ist das manchmal bezeugte Vorrücken Ijobs an den Anfang der poetischen Gruppe oder gar vor oder hinter Jos auf die Tendenz zurückzuführen, dem Kanonaufbau einen heilsgeschichtlichen Zuschnitt zu geben.<sup>97</sup> Ausgehend von der Ansetzung der Lebenszeit Ijobs in der Epoche der Erzelter, die sich wiederum aus der Identifizierung Ijobs mit Jobab (Gen 36,33f.) im sekundären griechischen Buchschluss (Ijob 42,17 LXX) ergibt,<sup>98</sup> kommt das Ijobbuch zuweilen

<sup>95</sup> Im Osten wird diese Einordnung bezeugt von Cyrill v. Jerusalem (Catecheses IV,35), Epiphanius (De mensuris et ponderibus 4), Amphilochius (Epistula iambica ad Seleucum 2,51–88), Gregor v. Nazianz (carm. I,12,5); im Westen von Hieronymus (Prologus galeatus) und Rufinus (Expositio symboli IV,17).

<sup>96</sup> Indes stimmen die drei großen Unzianen in der Anfangsstellung des Psalters innerhalb der poetisch-weisheitlichen Bücher überein.

<sup>97</sup> Den heilsgeschichtlichen Zuschnitt der griechischen Kanontradition umschreibt Goswell folgendermaßen: „The Greek canon presents salvation history as a progressive movement through temporal stages toward an eschatological goal. [...] this gives the Greek canon a primarily historical, even eschatological, orientation, so that Scripture is understood as a linear account of the divine purpose, from the creation to the consummation as promised by the prophets.“ (GOSWELL 2009, 452; vgl. SWEENEY 1997, 359).

<sup>98</sup> Vgl. BRANDT 2001, 189; zur Identifizierung Ijobs mit Jobab in Ijob 42,17 (LXX) und den daraus folgenden Akzentuierungen der Ijobfigur vgl. HÄNER 2019a.

vor dem David zugeschriebenen Psalter oder gar unmittelbar hinter dem Penta- bzw. Hexateuch zu stehen.

Hermeneutisch bedeutsam erscheint nun, dass die Bezüge und die sprachliche Nähe zum Psalter, die im Dialogteil des Ijobbuches festzustellen sind, im Vergleich zum hebräischen Kanon weniger Gewicht zu erlangen scheinen, da Ijob nur selten Ps nachgeordnet wird.<sup>99</sup> Stattdessen bringt die Tendenz zur chronologischen Verortung des Buchs hinsichtlich der mutmaßlichen Lebenszeit Ijobs stärker die Ijobfigur als Gestalt der Väterzeit zur Geltung. Damit wiederum akzentuiert sich einerseits der Vorbildcharakter Ijobs, was denn auch in der Einordnung des Buchs unter die prophetischen Schriften bzw. – in der lateinischen Kanontradition – in dessen Zuordnung zur Gruppe der *Historiarum* zum Ausdruck kommt;<sup>100</sup> möglicherweise spielt Jak 5,10f., wo Ijob als Vorbild der Ausdauer im Leiden erwähnt wird,<sup>101</sup> bezüglich dieser Tendenz in der christlichen Kanontradition eine Rolle. Andererseits wird hierdurch die Rahmenerzählung, die die Vorbildhaftigkeit Ijobs zur Anschauung bringt, gegenüber dem poetischen Teil stärker gewichtet.

Relevant erscheint hinsichtlich der Interpretation des Ijobbuches aber vor allem die Variabilität von dessen Verortung im Kanon, die in der griechischen Kanontradition als ein Merkmal des Buches zutage tritt. Die Bandbreite von Kontextualisierungen stimuliert die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, da das Buch etwa als Abschluss des atl. Kanons in einem anderen Licht erscheint, als wenn es als Anfang der poetischen Bücher gelesen wird, während sich wiederum eine andere Perspektive ergibt, wenn Ijob an die salomonischen Schriften anschließt. Die durch die Fluidität der Verortung im Kanon angestoßene Multiperspektivität des Ijobbuches steht darüber hinaus in Syntonie zur Multilateralität von dessen intertextuellen Bezügen, die in Kap. 3.3 beleuchtet werden.

### 3.2.4 Weitere christliche Kanontraditionen

Neben der griechischen Texttradition haben sich im Westen mit der lateinischen und im Osten mit den syrischen, äthiopischen, armenischen und georgischen Bibelübersetzungen weitere christliche Kanongestalten herausgebildet, die in kleinerem oder größerem Maß Eigenheiten bezüglich der Gruppierung und Reihung der atl. Schriften und mithin der Position Ijobs im Kanon aufweisen.

<sup>99</sup> In den drei großen Unzialsen folgt nur in A Ijob direkt auf den Psalter (und die Oden).

<sup>100</sup> Zur Gruppe der *Historiarum* in der lateinischen Kanontradition und der gelegentlichen Zuordnung des Ijobbuches vgl. Kap. 3.2.4.

<sup>101</sup> Zur Erwähnung Ijobs in Jak 5,10f. vgl. Kap. 3.2.1.

Die syrische Tradition<sup>102</sup> zeichnet sich im Vergleich zur griechischen Textüberlieferung einerseits durch eine deutliche Kennzeichnung des Pentateuchs als eigener Größe innerhalb des Kanons aus<sup>103</sup> und zeigt andererseits die Tendenz zu einer engen Kanonabgrenzung, wodurch (deuterokanonische) griechisch verfasste Bücher (Jdt, Sir, 1–4 Makk), teilweise aber auch Schriften der hebräischen Bibel (Rut, Est, Sir, Esr-Neh), in der Anordnung nach hinten rücken, wo sie zu einer eigenen Gruppe zusammengefasst werden, oder – in der ostsyrischen Tradition – ganz ausfallen können.<sup>104</sup> Die westsyrische Tradition weist dabei als Besonderheit die ab dem 6. Jahrhundert belegte Buchgruppe „Buch der Frauen“ (Rut – Sus – Est – Jdt) auf, der weitere, vermutlich nicht im engen Sinne als kanonisch eingestufte Schriften (Esr-Neh, Chr, Sir, 1–4 Makk) folgen.<sup>105</sup> Davor stehen, auf den Pentateuch folgend, die aus der griechischen Tradition bekannten drei Gruppen, geschichtlicher, poetisch-weisheitlicher und prophetischer Bücher, die aber gegenüber dem dortigen Buchbestand einen etwas reduzierten Umfang haben. So fehlt unter den poetisch-weisheitlichen Schriften auch das Buch Ijob, das meist, unmittelbar auf den Pentateuch folgend, die Sammlung der geschichtlichen Bücher eröffnet bzw., bei den Masora-Hss, zwischen Ri und Sam eingeordnet ist.<sup>106</sup>

---

<sup>102</sup> Zu Geschichte und Gestalt des syrischen Bibelkanons vgl. BAUMSTARK 1911a, 53–57; BECKWITH 1985, 191f.195–197; ZIEGENAUS 1990, 109–121; BRANDT 2001, 218–234; BRANDT 2015, 82f.

<sup>103</sup> Der Befund der Bibel-Hss stimmt hier mit den Kanonlisten überein, vgl. BRANDT 2001, 219–221.

<sup>104</sup> So besteht die früheste Form des syrischen atl. Kanons gemäß der (hypothetischen) Rekonstruktion von EISING 1972, 134–140 neben dem Pentateuch aus zwölf als prophetische Bücher verstandenen Schriften (Jos, Ri, Sam, Kön, Ps, Spr, Ijob, Jes, Dod, Jer, Dan, Ez); später wuchs EISING 1972, 260 zufolge der Kanon zur 22 Bücher enthaltenden mittelsyrischen Fassung an (mit Chr, Est, Esdr, 1–2 Makk); ein solch enges Kanonverständnis ist nicht zuletzt in den masoretischen syrischen Hss bezeugt, vgl. BRANDT 2001, 226–228. Maßgeblich beigetragen zu diesem restriktiven Kanonumfang hat vermutlich, zumindest in der ostsyrischen Tradition, der Einfluss von Theodor v. Mopsuestia, vgl. ZIEGENAUS 1990, 111–113.

<sup>105</sup> Weitgehend übereinstimmend sind diese beiden abschließenden Kanonteile in den frühesten großen Hss (Codex Ambrosianus, Buchanan-Bibel, Codices v. Florenz [9a1] und Paris [8a1]) bezeugt, vgl. BECKWITH 1985, 196; BRANDT 2001, 221–223; die Masora-Hss dagegen überliefern hinter – oder auch vor – dem „Buch der Frauen“ nur Sir, vgl. BRANDT 2001, 227.

<sup>106</sup> Auch der Psalter findet sich, sofern er nicht aufgrund der liturgischen Verwendung in einer separaten Handschrift tradiert wird, in westsyrischen Kanonarrangements in der Sammlung der geschichtlichen Bücher zwischen Sam und Kön. Als ein – sehr früher – Hinweis auf eine Nähe des Ijobbuches zum Pentateuch lassen sich – allerdings bezogen auf die hebräische Kanontradition – möglicherweise auch die Ijobfragmente 4QpaleoJob<sup>c</sup> deuten, da sie in althebräischer Schrift geschrieben sind, was sonst in Qumran fast ausschließlich bei Pentateuch-Hss der Fall ist, vgl. HARKINS 2016, 23–25.

In der ostsyrischen Tradition dagegen wurde neben dem Pentateuch und den prophetischen Büchern auch der Psalter in eigenen Hss überliefert, während die restlichen kanonisch anerkannten Schriften in einer Sammlung unterkamen, deren Bezeichnung als *Beth Mawtabhe* ab dem 9. Jahrhundert bezeugt ist.<sup>107</sup> Das Ijobbuch macht in dieser Gruppe meist den Abschluss, hinter Spr, Sir, Koh, Rut und Hld.<sup>108</sup> Maßgebliches Kriterium für die Zusammensetzung des *Beth Mawtabhe* und dessen interne Reihung dürfte die Abstufung in der Wertung der Bücher sein, die wiederum auf Theodor v. Mopsuestia zurückgeht. Hld und Ijob als inhaltlich bedenkliche Schriften wären demnach hinter die von Theodor als nicht inspiriert angesehenen Bücher (Spr, Sir, Koh, Rut) platziert worden.<sup>109</sup>

Insgesamt sind die west- und die ostsyrischen Kanonausprägungen also einander gegenüber – wie etwa in der herausgehobenen Stellung des Pentateuchs zum Ausdruck kommt<sup>110</sup> – durch den Einfluss der hebräischen Kanonordnung (bzw. des jüdischen Schriftgebrauchs), andererseits – was die ostsyrische Tradition betrifft – durch das Schriftverständnis von Theodor v. Mopsuestia geprägt, das Abstufungen in der kanonischen Wertigkeit und damit wiederum Umstellungen in der Gruppierung und Reihung der atl. Schriften zur Folge hatte. Als drittes strukturierendes Element kommt die starke Orientierung an der heilsgeschichtlichen Chronologie hinzu, die etwa beim Codex Ambrosianus sichtbar wird.<sup>111</sup> Das Ijobbuch findet auf der Grundlage dieser Ordnungskriterien im Wesentlichen an zwei ganz unterschiedlichen Positionen seinen Platz im Kanon: gleichsam als Nachtrag zu den Erzelternerzählungen direkt hinter dem (unantastbaren) Pentateuch, oder als anstößige Elemente aufweisendes Werk am Ende der Sammlung von kanonisch geringer gewerteten Büchern. Während

---

<sup>107</sup> Komplette Bibel-Hss sind in der ostsyrischen Kanontradition kaum anzutreffen, vielmehr sind fünf meist getrennt überlieferte Blöcke zu unterscheiden: Pentateuch („Oreita“), Schriften („Beth Mawtabhe“), Propheten („Newiyye“), Psalter (+ Oden) („Daweedha“), umstrittene Bücher („Makwai“). Die letztgenannte Gruppe erfuhr vermutlich im 2. Jahrtausend eine Aufwertung.

<sup>108</sup> Die Anordnung im *Beth Mawtabhe* bleibt mit wenigen Ausnahmen recht stabil, vgl. die Auflistung der Hss in den *Communications* des PESHITTA INSTITUTE 1967.

<sup>109</sup> Die Abneigung gegenüber der (alexandrinischen) Allegorese führt bei Theodor zur Ausscheidung des Hld aus dem Kanon, während es beim Ijobbuch einzelne Elemente sind, wie etwa das unpassende Auftreten Satans vor Gott oder der an heidnische Mythen erinnernde Name von Ijobs dritter Tochter (Amaltea), die auf Ablehnung stoßen; vgl. ZIEGENHAUS 1990, 112.

<sup>110</sup> Die Wertschätzung des Pentateuchs spiegelt sich auch in den west- und ostsyrischen liturgischen Leseordnungen, die diesem einen festen Platz zuweisen, vgl. BRANDT 2001, 233.

<sup>111</sup> Indem der Codex Ambrosianus Ijob hinter dem Pentateuch, Ps hinter Sam und Spr, Koh und Hld hinter Kön einordnet, lässt er poetische Bücher jeweils auf narrative Texte folgen, die vom vermuteten Verfasser bzw. von der mutmaßlichen Lebenszeit des Protagonisten Ersterer handeln.

die Nachbarschaft zu Dtn Bezüge zu dessen abschließenden Segens- und Fluchworten (Dtn 28) im Ijobprolog in den Vordergrund rückt, auf die in Kap. 3.3.1 eingegangen wird, verweist die Schlussposition im *Beth Mawtabhe* auf den schillernden Charakter des Ijobbuches, das sich der Engführung auf eine alleingültige Gesamtinterpretation versagt und daher suspekt erscheinen kann.

Zwischen syrischem und griechischem Einfluss bewegen sich die armenische und die georgische Kanontradition.<sup>112</sup> Zu erwähnen sind hier eine georgische Kanonliste aus dem 10. Jahrhundert, die das Ijobbuch am Ende der Prophetenbücher einreicht, sowie der Athoskodex als älteste erhaltene georgische Vollbibel, wo Ijob auf den Oktateuch folgt.<sup>113</sup>

Wohl über längere Zeit hin weitgehend unabhängig verliefen dagegen die Entwicklungen in der äthiopischen Kanontradition,<sup>114</sup> die in zweierlei Hinsicht zur syrischen Kanonausprägung gegensätzliche Charakteristika aufweist: Einerseits wurde, was den Befund der Hss betrifft,<sup>115</sup> der Pentateuch durchgängig in die umfassendere Einheit des Oktateuch integriert, der eine eigene Bezeichnung („Orit“) erhielt, andererseits fanden über den LXX-Kanon hinaus auch weitere, in den anderen Kirchen meist als apokryph verworfene Schriften Eingang in den äthiopischen Bibelkanon (Hen, Jub, AscJes u.a.).<sup>116</sup> Das Ijobbuch kann dabei in der Sammlung poetisch-weisheitlicher Schriften zwischen Hen und Ps oder Spr an zweiter Stelle stehen oder, ebenfalls in zweiter Position hinter Hen, in den Oktateuch-Hss vor Gen eingereiht sein.<sup>117</sup> Das prägende Bild

<sup>112</sup> Zu den Kanonausprägungen in den Kirchen Armeniens und Georgiens vgl. BAUMSTARK 1911b, 73–75; BECKWITH 1985, 197f.; ZIEGENAUS 1990, 121–124; BRANDT 2001, 235f.

<sup>113</sup> Vgl. BECKWITH 1985, 197f. Nicht eigens eingegangen wird hier auf die koptische Tradition, die vorwiegend an griechischen Vorlagen orientiert ist, vgl. GUIDI 1901.

<sup>114</sup> Einen Überblick zu den Eigenarten des äthiopischen Bibelkanons geben BAUMSTARK 1911b, 39–42; BECKWITH 1985, 478–505; COWLEY 1974; ZIEGENAUS 1990, 160–162; BRANDT 2000. Weitgehend unbestimmt bleibt das Ausmaß syrischer, ägyptischer und möglicherweise jüdischer Einflüsse in der Frühzeit der Geschichte des äthiopischen Kanons; die Übersetzungen der biblischen Schriften in Ge'ez erfolgten aber vermutlich vorwiegend ausgehend von griechischen Vorlagen; vgl. MIKRE-SELLASSIE 1993. Vom 13. bis 17. Jahrhundert wurde der koptische Einfluss bestimmend, im 19. und 20. Jahrhundert hingegen setzte eine massive westliche Beeinflussung ein; vgl. BECKWITH 1985, 478–494.

<sup>115</sup> Bezüglich der äthiopischen Bibel-Hss ist anzumerken, dass von diesen kaum welche hinter das 15. Jahrhundert zurückgehen und ihre Mehrzahl auf das 17. bis 19. Jahrhundert datiert. Zudem wurden keine Vollbibeln angefertigt, sondern nur Kanonteile verschriftlicht. In Kanonlisten des 13. bis 14. Jahrhunderts ist, im Unterschied zu den atl. Hss, der Pentateuch als eigene Größe greifbar, doch sind die Listen nicht originär äthiopischen Ursprungs, sondern wurden aus koptischen Quellen übernommen; vgl. BRANDT 2000, 91–106.

<sup>116</sup> Nach äthiopischem Verständnis umfasst der biblische Kanon nicht weniger als 81 Bücher – „die 81 Bücher“ stellt gar die gängige Bezeichnung für die Bibel dar –, die genaue Zusammensetzung der Sammlung wurde aber nie exakt festgelegt; vgl. COWLEY 1974, 318.

<sup>117</sup> Eine Synthese äthiopischer Kanonarrangements anhand einer Übersichtsskizze bietet BRANDT 2000, 108.

der Ijobfigur als Gestalt der Väterzeit lässt hier also – wie in der syrischen Tradition – das Ijobbuch mitunter ganz an den Pentateuch heranrücken, wobei es aber, da letzterer im Oktateuch aufgeht, nicht Dtn nachgeordnet, sondern Gen vorangestellt wird.

Die lateinische Kanontradition schließlich zeichnet sich durch eine fast unübertreffliche Vielfalt an Variationen der Buchanordnungen aus.<sup>118</sup> Ihren Ausgang nimmt die Entwicklung hierbei von der altlateinischen Bibel, die allerdings fast nur aus späteren, mit Vulgata-Einflüssen durchsetzten Quellen zu erheben ist. Als Eigenart der Kanonform der *Vetus Latina* kann die volle Integration von in der griechischen Kanontradition tendenziell minder geschätzten Büchern in den Kanon gelten.<sup>119</sup> Auf altlateinische Ursprünge geht vermutlich auch die in den lateinischen Bibel-Hss feststellbare Tendenz zurück, eher den Heptateuch (Gen–Ri) als den Oktateuch (Gen–Rut) als ersten Kanonteil zusammenzuhalten.<sup>120</sup> Bedeutsam für die Verortung des Ijobbuches im Kanon ist aber vor allem die altlateinische Eigenart, jene narrativen Schriften, die nicht den chronologischen Ablauf von Gen–2Kön vorantragen – also Ijob, Tob, Est, Jdt, Esdr, sowie teilweise Makk, Chr – in einer eigenen Gruppe zu sammeln, die als *Historiae* bzw. *Historiarum* betitelt wird.<sup>121</sup>

Als prägend für die weitere Entwicklung der lateinischen Kanontradition von der Spätantike bis zum 13. Jahrhundert (Pariser Universitätsbibel) ist indes die Vermischung dieser westlichen Eigenarten mit der durch Hieronymus vermittelten hebräischen Kanonordnung anzusehen; auch Ordnungskriterien (Gattung, Chronologie), die in ähnlicher Weise in der griechischen Kanontradition feststellbar sind, spielen mit hinein. Die vielfältigen Ausprägungen der ma.

---

<sup>118</sup> Zu den frühen Zeugnissen bezüglich des lateinischen Bibelkanons vgl. WERMELINGER 1984; BOGAERT 1988, 137–159; BRUCE 1988, 83–97; ZIEGENAUS 1990, 128–160; ELLIS 1991, 24–33; SCHULZ-FLÜGEL 1996; BRANDT 2001, 237–254; die weitere Entwicklung von Hieronymus bis zur Pariser Bibel behandeln BERGER 1893; BOGAERT 1988, 276–314 und BRANDT 2001, 254–304. Was den Variantenreichtum der Kanonarrangements betrifft, ortet BERGER 1893, 306.331–339 bei lateinischen Hss des Mittelalters allein im Bereich des AT nicht weniger als 212 unterschiedliche Arrangements.

<sup>119</sup> Die Entwicklung geht hier vom nordafrikanischen Raum aus, wie die Kanonlisten von Augustinus (doctr.chr. II,8,13) sowie der Synoden von Hippo (393 n.Chr.) und Karthago (397 und 419 n.Chr.) zeigen, und setzt sich von dort ausgehend allmählich im Westen gegen Hilarius, Rufinus und Hieronymus durch, die ihrerseits die Kanonordnungen des Origenes bzw. des hebräischen Kanons in die lateinische Tradition einbringen (vgl. WERMELINGER 1984, 170–184; ZIEGENAUS 1990, 132–146). Der Einfluss von Hieronymus erweist sich indes bezüglich anderer Aspekte westlicher Kanonarrangements als bedeutsam, wie im Folgenden erläutert wird.

<sup>120</sup> Vgl. BOGAERT 1988, 282f.; BRANDT 2001, 243f.

<sup>121</sup> Vgl. BRANDT 2001, 244f.; BOGAERT 1988, 280f. Als weitere lateinische Spezialität erwähnen BOGAERT 1988, 283f. und BRANDT 2001, 249 die Gruppe Rut-Est-Jdt, die etwa im Missale von Bobbio bezeugt und dort als „liber mulierum“ tituiert ist; sie stellt eine bemerkenswerte Parallele zur syrischen Tradition dar.

Vulgata-Hss lassen sich gemäß Brandt nach drei Einteilungsarten unterscheiden, die zumindest annäherungsweise die Bandbreite der bezeugten Kanonformen abdecken:<sup>122</sup>

- 1) Die erste Art ist von Hieronymus' *Prologus galeatus* und der dort bezeugten Kanonstruktur beeinflusst, die sich wiederum an den dreiteiligen Aufbau des hebräischen Kanons anlehnt.<sup>123</sup> Während allerdings Ijob im hebräischen Kanonteil Ketuvim hinter Ps (und allenfalls Spr) steht, eröffnet hier das Buch meist die Sammlung poetischer Schriften.
- 2) Parallelen zur griechischen Kanontradition zeigen jene lateinischen Bibel-Hss, die vornehmlich eine Gruppierung nach Gattungen (Oktateuch, prophetische und poetische Buchgruppe, Tob-Jdt-Est) vornehmen, wobei Ijob oft die Gruppe poetischer Bücher (vor Ps und Spr) anführt.<sup>124</sup> Die Reihenfolge der Gruppen hinter dem Oktateuch ist variabel, tendenziell aber überwiegt die Schlussposition der prophetischen Gruppe hinter den poetischen Schriften, wodurch der Anschluss von Ijob an Tob-Jdt-Est hergestellt und damit ein Kernbestand der altlateinischen Gruppe der *Historiarum* erhalten ist.<sup>125</sup>
- 3) In der dritten Einteilungsart schließlich bleiben am deutlichsten altlateinische Charakteristika erhalten, da hier die Sammlung der *Historiarum* teilweise bestehen bleibt, innerhalb welcher Ijob oft eine Randposition einnimmt. Ein solches Arrangement ist nicht zuletzt im einflussreichen Codex Amiatinus bezeugt.<sup>126</sup>

Zu einer weitgehenden Konvergenz kommt die Entwicklung im Westen durch die etwa auf das Jahr 1230 zu datierende Pariser Bibel, deren Textbestand und Arrangement bald zum Standard avanciert und in der Folge auch von den ersten Druckausgaben übernommen wird.<sup>127</sup> Das Ijobbuch wird in dieser Bibelausgabe hinter der Buchfolge Chr – Esdr – Tob – Jdt – Est, in der die Gruppe der *Historiarum* erkennbar wird, und vor den von Ps und Spr angeführten poetisch-

---

<sup>122</sup> BRANDT 2001, 274–291.

<sup>123</sup> BERGER 1893, 302 nennt etwa den Codex Toletanus sowie die Theodulf-Bibel als Repräsentanten dieser Kanonform.

<sup>124</sup> BERGER 1893, 302f. zufolge war evtl. Cassiodor (*De institutione divinarum litterarum*) für die Verbreitung dieser Einteilungsart maßgeblich; sie wurde namentlich in den tunonischen Bibeln übernommen, die allerdings in den beigegebenen Bibelgedichten – wohl unter dem Einfluss von Hieronymus' Brief an Paulinus (ep. 53) – Ijob auf den Oktateuch folgen lassen, vgl. BRANDT 2001, 267–271.

<sup>125</sup> Vgl. die Auflistung bei BRANDT 2001, 282, der 26 Vg-Hss mit der Abfolge Gen bis Kön – Tob/Jdt/Est – poetische Bücher – weisheitliche Bücher zählt.

<sup>126</sup> Vgl. BERGER 1893, 303.

<sup>127</sup> Vgl. BRANDT 2001, 299–304. Nach der Vermutung von BERGER 1893, 304 war Stephan Langton Urheber der Pariser Bibel; diese weist in der Buchreihung eine weitgehende Übereinstimmung mit B auf, doch waren es Berger zufolge eher die Kanonlisten der griechischen Väter, die einen gewissen Einfluss auf das Arrangement der Pariser Bibel ausübten.



weisheitlichen Büchern eingeordnet. Damit fließen hier in gewisser Weise die drei skizzierten Arten der Kanoneinteilung zusammen, da Ijob einerseits an die *Historiarum* anschließt und andererseits zugleich die poetisch-weisheitliche Gruppe eröffnet, die wiederum – der hebräischen Kanonordnung entsprechend – mit der Dreiergruppe Ijob/Ps/Spr beginnt.<sup>128</sup>

Zusammenfassend lässt sich mit Pierre-Maurice Bogaert das Spektrum möglicher Positionen des Ijobbuches in den lateinischen Kanonarrangements wie folgt beschreiben:<sup>129</sup> Das Buch kann

- 1) zusammen mit Esdr, Jdt, Tob, Est, und evtl. Chr Teil der *Historiarum* bilden oder
- 2) am Anfang der poetisch-weisheitlichen Schriften stehen und dabei
  - 2a) an die Sammlung prophetischer Bücher oder
  - 2b) die (mit Chr abgeschlossenen) geschichtlichen Bücher anschließen oder
- 3) auf den Oktateuch folgen (vor Sam und Kön).

Handschriftlich am häufigsten ist die zweite Möglichkeit bezeugt, die sich vor allem mit der Zunahme von Vollbibeln gegenüber Teilbibeln ab dem 9. Jahrhundert durchzusetzen beginnt, am seltensten die dritte. Sowohl bei der Einordnung unter die lehrhaften Erzählungen der *Historiarum* als auch bei der Zuteilung zu den poetisch-weisheitlichen Büchern dominiert das Kriterium der Buchgattung, dem bei den lateinischen Kanonordnungen insgesamt ein starkes Gewicht zukommt (wobei Anzahl und Umfang der Gattungen variieren), während beim Einschub zwischen Rut und Sam die Chronologie Vorrang hat, die das Ijobbuch meist auch an den Anfang der jeweiligen Gattung rücken lässt.

In hermeneutischer Perspektive lässt sich die Zuordnung Ijobs zu den *Historiarum* dahingehend interpretieren, dass einerseits die Wahrnehmung der Ijobfigur als realer geschichtlicher Gestalt zurücktritt, da eine gattungsmäßige Unterscheidung getroffen wird zwischen geschichtlichen (Jos, Ri, Sam, Kön) und paradigmatischen narrativen Werken (Ijob, Tob, Est, Jdt, Esdr). Andererseits wird, wenn das Buch in eine Reihe gestellt wird mit Tobit, Judith, Ester sowie Esra und Nehemia, der Vorbildcharakter der Ijobfigur und damit der tapfere Dulder der Rahmenerzählung in den Vordergrund gerückt, womit wiederum Jak 5,10f. sowie Tob 2,12.15 (Vg) als Bezugspunkte der Buchinterpretation in den Blick kommen. Die in der westlichen Kanongeschichte zunehmend stärker gewichtete Zuordnung zu den poetisch-weisheitlichen Schriften bringt

---

<sup>128</sup> So urteilt auch BOGAERT 2012, 369, die Position Ijobs in der Pariser Bibel nehme sich als Kompromiss aus zwischen der Einreihung des Buchs unter die *Historiae* und der Zuordnung zur poetisch-weisheitlichen Gruppe.

<sup>129</sup> Bogaert liefert zu den hier genannten Positionen des Ijobbuchs jeweils eine Liste der Hss und Kanonlisten, in denen die jeweilige Kanonordnung belegt ist (BOGAERT 2012, 366–369); darüber hinaus zählt er Sonderfälle in der Einreihung des Ijobbuchs auf, etwa zwischen Sir und Tob bzw. Esdr oder zwischen Chr und den prophetischen Büchern.

dagegen den Dialogteil des Buchs mehr zur Geltung, insbesondere wenn der Psalter auf Ijob folgt, zu dem die Ijobdichtung intensive Bezüge aufweist.<sup>130</sup> Die poetisch-weisheitliche Dimension des Buchs kommt dabei gegenüber dessen narrativ-paradigmatischen Zügen verstärkt in den Blick.

Die häufige Anfangsposition des Buchs in der jeweiligen Gruppe schließlich ist einerseits auf die zeitliche Verortung der Ijobfigur in der Väterzeit zurückzuführen, zumal der LXX-Schluss (Ijob 42,17a–e) auch in die lateinische Tradition eingewirkt hat.<sup>131</sup> Andererseits bringt die Voranstellung des Ijobbuches aber auch in eine Mittelposition zwischen den geschichtlichen bzw. prophetischen und den poetisch-weisheitlichen bzw. lehrhaft-erzählenden Büchern, womit wiederum die Mehrdeutigkeit des Buchs bezüglich der Genre-Zugehörigkeit in Erscheinung tritt: Ijob verbindet in gewisser Weise Prophetie, Weisheit, Erzählung, Geschichte und Poesie und fungiert daher in der lateinischen Kanontradition quasi als Bindeglied zwischen den Kanonteilen.

### 3.3 Intertextualität des Ijobbuches

*„Jede Bedeutung entsteht natürlich als métissage, als eine neue Mischung bereits vorhandener Wahrheiten.“<sup>132</sup>*

Der folgende Überblick zur intertextuellen Einbettung des Ijobbuches in den Kontext der alttestamentlichen Schriften baut auf die Ergebnisse der vorangehenden Untersuchung auf, insofern die Reihenfolge, nach der die Bezugstexte in den Blick genommen werden, sich nach ihrer Nähe zum Ijobbuch in den jüdischen und christlichen Kanonordnungen richtet. Die Bezüge des Ijobbuches zum Psalter werden folglich an den Anfang der Untersuchung gestellt (Kap. 3.3.1), danach folgen jene zu den weisheitlichen Büchern Kohelet und Sprichwörter (Kap. 3.3.2). Die intertextuellen Bezüge zur Tora werden deren Textverlauf entlanggehend dargestellt, wobei vor allem Bereiche aus den Büchern Genesis und Deuteronomium im Vordergrund stehen (Kap. 3.3.3). Abschließend werden auch die Vorderen und Hinteren Propheten mit einbezogen; der Fokus richtet sich hier vorwiegend auf die Samuel- und Königsbücher (Kap. 3.3.4) bzw. Jesaja und Jeremia (Kap. 3.3.5).

---

<sup>130</sup> Zu den Bezügen des poetischen Teils des Ijobbuchs zum Psalter vgl. Kap. 3.3.1.

<sup>131</sup> So urteilen auch BRANDT 2001, 281 und BOGAERT 2012, 366.

<sup>132</sup> BREYTENBACH, BREYTEN, Rückkehr ins Paradies. Ein afrikanisches Journal, Frankfurt a. M. 1995, 7.

### 3.3.1 Psalter

Die Beziehungen des Ijobbuches zum Psalter wurden in der Forschungsgeschichte von zwei methodischen Zugängen her beleuchtet.<sup>133</sup> In formkritischer Perspektive wies Claus Westermann auf die Nähe der Ijobreden zu den Klagepsalmen hin und identifizierte den Dialogteil des Ijobbuches als dramatisierte Klage.<sup>134</sup> Georg Fohrer dagegen machte geltend, dass die Mischung weisheitlicher, juridischer und psalmistischer Formelemente – bei deren gleichzeitiger Transposition in funktionaler Hinsicht – die Ijobdichtung kennzeichne.<sup>135</sup> An Fohrers These anknüpfend wies Katharine Dell auf die Parodierung herkömmlicher Genres in Ijob hin, was sie als „deliberate misuse of forms“ bezeichnete.<sup>136</sup>

In den letzten zweieinhalb Jahrzehnten hat dagegen der intertextuelle Vergleich der beiden Bücher zunehmende Aufmerksamkeit gewonnen.<sup>137</sup> Neben Beiträgen von Michael Fishbane, Tryggve Mettinger und Konrad Schmid, die über die Beziehungen von Ijob zum Psalter hinaus auch jene zu Tora, Propheten und Schriften in den Blick nehmen,<sup>138</sup> sowie von Christian Frevel, der eine eingehende Analyse der Bezüge zu Ps 8 und Ps 104 vorlegt,<sup>139</sup> sind die intertextuell orientierten Arbeiten zum Ijobbuch von Melanie Köhlmoos und Yohan Pyeon zu nennen, die ebenfalls die Bezüge zum Psalter hervorheben.<sup>140</sup> Die bisher ausführlichste Studie über den Dialog zwischen Ijob und Psalter hat indes Will Kynes vorgelegt, der sich dabei auf die Bezüge in Ijob 3–27 zu je zwei Lob-, Klage- und Weisheitspsalmen fokussiert (Ps 8 und 107; 139 und 39; 1 und 73).<sup>141</sup> Insgesamt zeigen diese Untersuchungen, dass die Bezüge im Ijobbuch zum Psalter, auch wenn es sich dabei vornehmlich um eher subtile

---

<sup>133</sup> Zur Forschungsgeschichte bezüglich der Bezüge im Ijobbuch zu den Psalmen vgl. KYNES 2012b, 1–16, KYNES 2015, 132–136 sowie – hinsichtlich der formkritischen psalmistischen Ijobinterpretation – MÜLLER 1995, 82–91.111–118.

<sup>134</sup> WESTERMANN 1977, 27–39. So steht gemäß Westermann in den Reden Ijobs – in Absetzung zu jenen der Freunde – fast ausnahmslos „die Klage an der Stelle der Argumente“ (a.a.O., 31).

<sup>135</sup> FOHRER 1989, 50–53. Zusammengefasst ergibt sich für Fohrer aus der formgeschichtlichen Untersuchung, dass „a) die Reden nach dem Grundsatz der Gattungsmischung komponiert sind, b) der Hiobdichter den Anwendungsbereich der Gattungen vergrößert hat, indem er sie in einer anderen als ihrer eigentlichen Funktion verwendet“ (a.a.O., 50).

<sup>136</sup> DELL 1991, 109–157 (Zitat: 125).

<sup>137</sup> Früheste Erwähnung finden Parallelen zwischen Ijob und Ps, wie KYNES 2012b, 4 erwähnt, bereits bei Johannes Chrysostomos, der etwa auf Bezüge zwischen Ijob 7,17 und Ps 8,5 sowie zwischen Ijob 7,19 und Ps 12,2f. hinweist (Chrys. hom. in Iob).

<sup>138</sup> FISHBANE 1992; METTINGER 1993; 1997; SCHMID 2007; 2010, 33–55.

<sup>139</sup> FREVEL 2004, 2012.

<sup>140</sup> KÖHLMOOS 1999, 361–365; PYEON 2003, 135–138.186–188.

<sup>141</sup> KYNES 2012b (zusammenfassend in KYNES 2015); eine ausführliche Analyse der Anspielungen auf den Psalter im Dialog Ijobs mit den Freunden erfolgt in Kap. 5.3.4.a und b.

Anspielungen handelt, bei denen der Umfang wörtlicher Übereinstimmungen eher gering bleibt, von kaum zu überschätzender Bedeutung sind – wie denn auch Frevel prägnant formuliert: „Die Psalmen sind das Paradigma, an dem sich das Ijobbuch ‚abarbeitet‘.“<sup>142</sup>

Was den Bereich betrifft, in dem Bezüge zu Psalmen im Ijobbuch vorkommen, ist eine weitgehende Beschränkung auf die Reden Ijobs und der Freunde zu konstatieren; daneben sind in Ijob 38f. Bezüge zu Ps 104 greifbar.<sup>143</sup> In der Rahmenerzählung bleiben die textlichen Beziehungen zum Psalter dagegen eher im Hintergrund.<sup>144</sup> Umgekehrt tritt bei den Psalmen die Bedeutung von Ps 8 für die Ijobinterpretation hervor, der nach Köhlmoos den „wichtigste[n] Intertext für die Hiob-Dichtung“<sup>145</sup> abgibt, doch werden darüber hinaus – bis hin zum allgemein als spät erachteten Ps 1<sup>146</sup> – ein weites Spektrum von Psalmen als Bezugstexte eingespielt.<sup>147</sup> Im Hinblick auf den Aufbau des Buchs ist indes auch Ps 104 hervorzuheben, zu dem bereits in den ersten Ijobreden Bezüge greifbar sind, die sich im dritten Redegang in Ijob 22–27 sowie in den Elihureden fortsetzen und schließlich in der ersten Antwort JHWHs (Ijob 38f.) ihren Höhepunkt finden;<sup>148</sup> die Anspielungen auf den Psalm stellen damit eine Verbindungslinie vom Dialogteil über die Reden Elihus zu den Gottesreden her.<sup>149</sup>

Übereinstimmend wird in der Forschung die Komplexität der Bezüge in Ijob zum Psalter konstatiert; bezüglich der näheren Umschreibung von deren Funktion bestehen dagegen Divergenzen. Gemäß Carleen Mandolfo, die an Carol Newsom anknüpft, vollzieht sich in den Ijobreden des Dialogteils „a

---

<sup>142</sup> FREVEL 2004, 257. Ähnlich resümiert KYNES 2015, 142: „Although intertextual connections between Job and several other texts, including Proverbs and Ecclesiastes, offer insight into the book, the prominence of its links with the Psalms suggests that these resonances are a prime resource for interpreting the book.“

<sup>143</sup> Vgl. FREVEL 2012, 163f.; KÖHLMOOS 1999, 335; auch in der zweiten Gottesrede setzen sich die Bezüge an zwei Stellen (40,10 und 29) fort, vgl. KUBINA 1979, 48f. sowie unten Kap. 6.3.4. In Ijob 42,5f. ortet Kynes ein Nachwirken der Bezüge zu Ps 73 im Dialogteil (Ijob 22,13.16 u.a.), da das Schauen Gottes durch Ijob dem Eintritt des Beters in den Tempel in Ps 73,17 nahekomme; vgl. KYNES 2012b, 178f.

<sup>144</sup> Zu den möglichen Anspielungen auf Ps 1 in Ijob 1,1–3 vgl. Kap. 4.3.2.a.

<sup>145</sup> KÖHLMOOS 1999, 362. Zustimmend zitieren FREVEL 2004, 268 und KYNES 2012b, 63 diese Einschätzung.

<sup>146</sup> Vgl. KYNES 2012b, 145–160.

<sup>147</sup> FREVEL 2012, 167 vermutet, die Autoren des Ijobbuchs hätten eine nachexilische Version des Psalters in annähernd vollem Umfang gekannt.

<sup>148</sup> Vgl. KRÜGER 2010, 442f.; FREVEL 2012, 159–165.

<sup>149</sup> Parallelen zum Aufbau des Ijobbuchs wurden gelegentlich auch bei Ps 73 festgestellt, vgl. KYNES 2012b, 161. GREEN 2001 dagegen sieht Übereinstimmungen zum narrativen Plot von Ps 23, der wie das Ijobbuch vom Glück über die Todesnähe zum größeren Glück gelangt.

subversion of lament psalms“.<sup>150</sup> Anders schätzt Konrad Schmid die Art und Weise der Bezugnahme auf den Psalter ein, wenn er resümiert, das Ijobbuch argumentiere „in dialektischer Weise mit dem Psalter gegen den Psalter“<sup>151</sup>. Christian Frevel dagegen hebt hervor, dass im Dialogteil weder zustimmend noch ablehnend, sondern vielmehr dialogisch und argumentativ auf die Psalmstellen Bezug genommen werde.<sup>152</sup> Als dialogisch bestimmt denn auch Kynes im Gesamten das Verhältnis von Ijobbuch und Psalter, da die Bezugnahmen auf die Psalmen rückwirkten und so eine reziproke Beziehung entstehe zwischen den beiden im jüdischen Kanon meist benachbarten und auch in den christlichen Kanontraditionen oft nahe beieinanderstehenden Bücher.<sup>153</sup>

### 3.3.2 Weisheitsliteratur

Die Stellung des Ijobbuches im Rahmen der biblischen Weisheitsliteratur wird in der Forschung kontrovers beurteilt: Während auf der einen Seite etwa Robert Gordis das Buch als „the supreme achievement of Hebrew Wisdom“<sup>154</sup> ansieht, so wird auf der anderen Seite dessen kritische Distanz zur klassischen Weisheit und folglich dessen Charakter als „protest literature“<sup>155</sup> hervorgehoben. In formkritischer Hinsicht lassen sich im Dialogteil Formelemente weisheitlicher Gattungen feststellen; darüber hinaus ordnet Hans-Peter Müller die Rahmenerzählung der Gattung weisheitlicher Lehrerzählungen zu, der er neben der Josefserzählung auch Teile von Dan sowie Est und Tob zurechnet, womit die Gattung im Umfang der Gruppe der *Historiae* in der lateinischen Kanontradition nahekommt.<sup>156</sup> Mit Melanie Köhlmoos ist allerdings zu bedenken zu geben, dass die Zuordnung des Ijobbuches zur weisheitlichen Literatur mit Blick auf die Gesamtgestalt des Buchs, die weisheitliche Themen im Dialogteil in ein Wechselgespräch einbindet und durch den Erzählrahmen in ein narratives Setting einbettet, auf die Adaption weisheitlicher Fragestellungen auf einen

---

<sup>150</sup> MANDOLFO 2007, 49. Newsom konstatiert, das Ijobbuch begehe „an act of linguistic sabotage, rendering the language of the psalm of lament literally and figuratively unspeakable“ (NEWSOM 2003, 138).

<sup>151</sup> SCHMID 2010, 53.

<sup>152</sup> „Overall, the theology of psalms is not refuted in the book of Job. It is quite the opposite, and more often the psalms form the rhetorical, sapiential and theological foundation of the argumentation in the book of Job“ (FREVEL 2012, 167).

<sup>153</sup> Vgl. KYNES 2015, 142f.

<sup>154</sup> GORDIS 1965, 43. Zu weisheitlichen Interpretationen des Ijobbuches in der Forschungsgeschichte vgl. MÜLLER 1995, 76–82.102–111; HA 2005, 15–17.

<sup>155</sup> DELL 1991, 147; vgl. FOHRER 1970, 165f.; SCHMID 1966, 173–196.

<sup>156</sup> Vgl. MÜLLER 1977; NEWSOM 2003, 38–65 greift Müllers Gattungszuordnung auf, nennt aber den Ijobrahmen ein „hyperexample of the genre“ (NEWSOM 2003, 41): Die idealisierte Form der weisheitlichen Lehrerzählung in Ijob 1f. und 42 diene dazu, Widersprüche im zugrundeliegenden religiösen Wertesystem aufzudecken, ohne dieses ganz zu negieren. Zur Gruppe der *Historiae* bzw. *Historiarum* vgl. Kap. 3.2.4.

Einzelfall sowie auf das Fehlen einer didaktischen Zielrichtung der Eigenart des Buchs nicht vollumfänglich gerecht wird.<sup>157</sup> Die Verhältnisbestimmung zwischen Ijob, Spr und Koh auf der Grundlage der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Gattung erweist sich daher als unzulänglich.<sup>158</sup>

Nichtsdestotrotz sind traditionsgeschichtliche und formkritische Verbindungen zwischen den drei Büchern unbestreitbar. Diese bilden sich nicht zuletzt in intertextuellen Bezügen ab. So weisen Paul Dhorme und John Hartley neben den viel beachteten Übereinstimmungen zwischen Ijob 5,17f. und Spr 3,11f. auf vier weitere Passagen in Ijob hin, die in Spr eine Parallele finden.<sup>159</sup> Darüber hinaus macht Dhorme Ähnlichkeiten zwischen Ijob 28 und Spr 3 und 8 aus und erwähnt vier weitere Stellen in Ijob, die an Abschnitte in Spr erinnern;<sup>160</sup> Hartley seinerseits nennt fünf weitere Ijobpassagen, zu denen er Parallelen in Spr erkennt.<sup>161</sup> Auf der Grundlage der intertextuellen Bezüge zwischen den beiden Büchern kommen die inhaltlichen Spannungen zur Geltung, da in Ijob das in Spr ungebrochen aufrechterhaltene Prinzip der gerechten Vergeltung infrage gestellt und, wie Boorer hervorhebt, dem dualistischen Weltbild, das in Spr 1–9 in der Dichotomie von Leben und Tod sowie von Frau Weisheit und der fremden Frau zum Ausdruck komme, eine nicht-dualistische Wahrnehmung der Wirklichkeit gegenübergestellt werde.<sup>162</sup>

Im Gegensatz zu Spr zeigt Koh eine ähnliche inhaltliche Stoßrichtung wie Ijob; an intertextuellen Bezügen wird dagegen vorwiegend die Parallele zwischen Ijob 1,21 und Koh 5,14 genannt.<sup>163</sup> Richard Schultz zählt indes drei

<sup>157</sup> Vgl. KÖHLMOOS 1999, 11–21.

<sup>158</sup> KYNES 2019 erklärt darüber hinaus die Gattung der Weisheitsliteratur als Ganzes für obsolet und stellt stattdessen die Verbindungslinien zwischen Spr, Koh und Ijob auf der Ebene intertextueller Bezüge in den Vordergrund; die vorliegende Studie – allerdings unter Einbezug der Traditionsgeschichte des Kanons – steht in weitgehender Übereinstimmung mit Kynes' These.

<sup>159</sup> Ijob 15,7/Spr 8,25; Ijob 18,5f.; 21,7/Spr 13,9; 24,20; Ijob 26,10/Spr 8,27; vgl. DHORME 1926, CXXXIf.; HARTLEY 1991, 11. Auf die Parallele zwischen Ijob 5,17f. und Spr 3,11f. macht namentlich FISHBANE 1992, 91f. aufmerksam, der vermutet, dass diese eher auf einen gemeinsamen Traditionshintergrund zurückzuführen ist als auf eine intendierte Anspielung; CRENSHAW 2012 weist zusätzlich auf Übereinstimmungen zwischen den beiden Passagen und Dtn 32,39 hin.

<sup>160</sup> In Ijob 38,10f. wird DHORME 1926, CXXXII zufolge Spr 8,29 zitiert, während Ijob 26,8 und 38,5 als Antwort zu Spr 30,4 gelten könnten und das Bild in Ijob 29,17 evtl. von Spr 30,14 inspiriert sei; auf die Ähnlichkeiten zwischen Ijob 28 und Spr 3,13–20 weist auch JONES 2019 hin.

<sup>161</sup> HARTLEY 1991, 11 listet folgende Stellen auf: Ijob 4,8/Spr 22,8; Ijob 12,13 /Spr 8,14; Ijob 18,7/Spr 4,12; Ijob 26,6/Spr 15,11.

<sup>162</sup> BOORER 1996.

<sup>163</sup> So listet etwa HARTLEY 1991, 12 in seiner Aufstellung der intertextuellen Bezüge im Ijobbuch nur diese eine Parallele auf; zu Ijob 1,21 und Koh 5,14 vgl. ausführlich VALL 1995b.

weitere Passagen in Ijob auf, die signifikante Übereinstimmungen zu Formulierungen in Koh aufweisen;<sup>164</sup> zudem macht er geltend, dass beide Bücher in auffälliger Häufung die Leitwörter עת, עמל, הבל, שמחה/שמח, רוח, זכרון/זכר und קלל wiederholen.<sup>165</sup> Neben Ps und Spr rückt damit in intertextueller Perspektive auch Koh in den Nahbereich des Ijobbuches.

Nicht zu den weisheitlichen Schriften zählen die Klagelieder, die aber in hebräischen Kanonarrangements – im Unterschied zu den christlichen Kanontraditionen, die Klgl meist Jer zugesellen – dem gleichen Kanonteil wie das Ijobbuch zugeordnet werden, wo sie gemäß Julius Steinberg in einer zu Ijob strukturell parallelen Position eingereiht sind.<sup>166</sup> Zudem besteht, wie James Aitken hervorhebt, in der jüdischen Lese- und Auslegungstradition zwischen Ijob und Klgl eine enge Verbindung.<sup>167</sup> Im Textvergleich ergeben sich mögliche Bezüge vornehmlich zwischen Ijob 16 und 19 und Klgl 3.<sup>168</sup> Der leidende Ijob wird auf dem Hintergrund dieser Bezüge mit der zerstörten Stadt Jerusalem parallelisiert: Wie die Stadt keine Tröster hat (vgl. Klgl 1,2.9.16f.21), so erreicht der Trost der Freunde Ijob nicht (vgl. Ijob 16,2; 21,34).

Die intertextuellen Bezüge zu Spr und Koh erstrecken sich im Ijobbuch über den Dialog Ijobs mit den Freunden hinaus bis in die Gottesreden hinein, fehlen aber – mit Ausnahme von Ijob 1,21 – weitgehend in der Rahmenerzählung; die Bezüge zu Klgl beschränken sich auf einzelne Passagen in den Ijobreden. Dagegen bringt die narrative Rahmung andere Bezugstexte in die Ijoblektüre mit ein, wie in den beiden folgenden Unterkapiteln zu zeigen ist.

### 3.3.3 Tora

Während die Anspielungen zu den Psalmen und zur Weisheitsliteratur sich vorwiegend auf den poetischen Teil des Ijobbuches konzentrieren, verdichten sich die Bezüge zu Textbereichen der Tora in der Rahmenerzählung, durchziehen aber auch die Eingangsklage Ijobs und sind in geringerem Maß über das ganze Buch hin verteilt. Der folgende Überblick geht dem Text der Tora entlang, um

<sup>164</sup> Ijob 3,16/Koh 6,3b–5; Ijob 9,12/Koh 8,4; Ijob 34,14f./Koh 3,20 und 12,3; vgl. SCHULTZ 2012 sowie SCHOORS 2000, 46f. DHORME 1926, CXXXVIII. nennt auch Ijob 14,21f./Koh 9,5f.) sowie Ijob 38,24/Koh 11,5.

<sup>165</sup> Vgl. SCHULTZ 2012, 202.

<sup>166</sup> Wie Ijob (nach Rut und Ps) die weisheitliche Buchreihe (Ijob, Spr, Koh, Hld) eröffne, so markiert STEINBERG 2006, 439–454; 2015, 152f. zufolge Klgl den Anfang der nationalhistorischen Reihe (Klgl, Dan, Est, Esr-Neh) der Ketuvim.

<sup>167</sup> Vgl. AITKEN 2012, 205–207. Nach bTaan 30a gehören Ijob und Klgl, zusammen mit Abschnitten aus Jer, zu jenen Texten, deren Lektüre am 9. Av erlaubt ist, während der Midrasch PesK 16,6 Parallelen zwischen Ijob, Klgl und Jer aufzählt.

<sup>168</sup> Auf die Parallelen zwischen Ijob 16 und 19 und Klgl 3 weisen AITKEN 2012, 208–210 und METTINGER 1993, 269–274 hin; zu den Übereinstimmungen zwischen Ijob 19 und Klgl 3 vgl. auch LÉVÊQUE 1970, 382–386.

die in der Forschung diskutierten Bezüge im Ijobbuch summarisch darzustellen.

Über die Anspielung in Ijob 3,4 (יְהִי חֶשֶׁךְ) auf Gen 1,3 (יְהִי אֵר) hinaus, auf die bereits Dhorme hinweist,<sup>169</sup> macht Fishbane weitgehende strukturelle Parallelen zwischen Ijob 3,3–13 und dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) geltend und weist zugleich auf Anklänge an akkadische und ägyptische Beschwörungsformeln hin, weshalb er Ijob 3 als „counter-cosmic incantation“ betitelt.<sup>170</sup> Fishbanes These wird mehrheitlich zustimmend rezipiert,<sup>171</sup> Köhlmoos und Schmid allerdings halten die von ihm aufgelisteten Vergleichspunkte für überbewertet.<sup>172</sup> Anklänge an Gen 1 in Ijob 3 sind indes unbestreitbar, auch wenn eindeutige Bezüge neben der eingangs genannten Anspielung ausbleiben.

Bereits zuvor, in der Eingangserzählung, sind gemäß Sam Meier subtile Bezüge zu Gen 1,1–2,4a, deutlichere indes zu Gen 2,4b–3,24 feststellbar, etwa in der metaphorischen Rede Ijobs von der eigenen Nacktheit (Ijob 1,21), die an Gen 2,25; 3,7.10f. erinnere, sowie vom Zurückkehren (שׁוּב) in den Mutterschoß (Ijob 1,21), was auf Gen 3,19 zurückverweise.<sup>173</sup> Auch Samuel Balentine macht auf Strukturparallelen zu Gen 1,1–2,4a im Ijobprolog aufmerksam.<sup>174</sup> In den sechs Szenen der Eingangserzählung, die mit dem siebentägigen Schweigen der Freunde schließt, erkennt er eine Anspielung auf das Sieben-Tage-Schema des Schöpfungsberichts; zugleich greife der Prolog das Motiv des Segens auf, dem in der Eingangsklage Ijobs dessen Fluch gegenüberstehe, während im Epilog (Ijob 42,12) der Segen zurückkehre. Manfred Oeming schließlich weist auf Passagen in den Reden Ijobs und der Freunde hin, die auf den ersten Menschen rekurrieren, wobei nicht – wie oft angenommen – auf einen sonst nur außerbiblisch bezeugten Mythos vom Urmenschen Bezug genommen, sondern an Gen 2f. angeknüpft werde.<sup>175</sup> Damit würden sich die Bezüge

<sup>169</sup> DHORME 1926, 23.

<sup>170</sup> FISHBANE 1971 (Zitat 165).

<sup>171</sup> Vgl. METTINGER 1997, 7; PYEON 2003, 88–95; BURNIGHT 2012, 30; BALENTINE 2012, 47f.

<sup>172</sup> KÖHLMOOS 1999, 362 (Anm. 4); SCHMID 2007, 244f. Zu den Anspielungen auf Gen 1,1–2,4a in Ijob 3 vgl. auch unten Kap. 5.2.2.

<sup>173</sup> MEIER 1989, 184–189. Allerdings gehe, wie Meier feststellt, die Entwicklung in Ijob 1f. – gegenläufig zu Gen 1,1–2,4a – nicht von Chaos zu Ordnung, sondern von der paradiesischen Vollkommenheit von Ijobs Welt zu deren „de-creation“ (MEIER 1989, 187f.), wobei jeweils der „mächtige Wind“ (רוּחַ אֱלֹהִים Gen 1,2 / רוּחַ גְּדוּלָה Ijob 1,19) den Übergang markiere. MEIER 1989, 192 nennt Ijob 1f. einen Midrasch zu Gen 3, der auf dortige Leerstellen antworte, was allerdings die Verbindungslinien zwischen den beiden Texten etwas überstrapazieren dürfte. Zu den Bezügen zu Gen 1–3 in Ijob 1f. vgl. auch unten Kap. 4.3.2.d.

<sup>174</sup> BALENTINE 2012, 44–48.

<sup>175</sup> OEMING 2012, der Ijob 15,7f.; 20,4 und 31,33 näher untersucht. Eine Bezugnahme auf den Mythos vom Urmenschen macht dagegen etwa FUCHS 1993, 101–104 geltend.



zu den Schöpfungsberichten über den narrativen Prolog und die Eingangsklage Ijobs hinaus auch im poetischen Teil des Buchs fortsetzen.<sup>176</sup>

Eine große Bandbreite an Bezügen sind im Ijobbuch zu den Abrahamerzählungen in Gen 12–25 ausgemacht worden.<sup>177</sup> Das Spektrum reicht von der Beschreibung Ijobs in der Erzählexposition (Ijob 1,1–5), die auffällige Übereinstimmungen zur Abrahamfigur aufweist, über Anspielungen auf Gen 22, die sich über den gesamten Erzählrahmen erstrecken, bis zur Schlussbemerkung über Ijobs Lebensende, die mit der Sterbenotiz zu Abraham (Gen 25,8) und Isaak (Gen 35,29) übereinstimmt. Bemerkenswert ist hierbei, dass Anfangs- und Schlussvers des Buchs – wenn auch jeweils nicht eindeutig – auf Abraham hinweisen und damit die gesamte Erzählung gewissermaßen in einen abrahamitischen Rahmen einfügen.<sup>178</sup> Wie die Auflistung von Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten des Ijobrahmens zu den Abrahamerzählungen durch Sara Japhet und Timo Veijola zeigen, sind die Bezüge zum Abrahamzyklus im Ijobbuch zahlreich und erstrecken sich auf weite Teile der Abrahamtraditionen in Gen, während umgekehrt die Ijobberzählung über weite Teile von Anklängen an die Abrahamfigur geradezu durchdrungen ist.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup> Saleem 2022 macht auch Anspielungen auch Gen 2,4b–3,24 in der ersten Elifasrede (Ijob 4f.) geltend; allerdings geben die von ihm in Anschlag gebrachten lexikalischen Übereinstimmungen (אֲדָמָה, אֲדָמָה, עֵפֶר, נְשֵׁמָה und אֲדָמָה) eine eher dünne Grundlage ab. Eine weitere Passage aus der Urgeschichte klingt in Ijobs Antwort auf die zweite Gottesrede in Ijob 42,2 an. Die Parallele zu Gen 11,6, auf die etwa HARTLEY 1991, 12 und FISHBANE 1992, 90f. hinweisen, steht allerdings isoliert da, insofern keine weiteren Bezüge zur Turmbau-Erzählung in Ijob greifbar sind.

<sup>177</sup> Zu den Parallelen zwischen dem Erzählrahmen im Ijobbuch und den Abrahamerzählungen in Gen 12–25 im Allgemeinen und Gen 22 im Besonderen vgl. JAPHET 1994; STRAUB 2000; HOFFER 2001; MICHEL 2001; VEIJOLA 2002; WILSON 2006, 39–54; HECKL 2010, 377–381, sowie unten Kap. 4.3.2.b.

<sup>178</sup> Die erste Charakterisierung Ijobs als אֱלֹהִים (1,1.8; 2,3) verweist auf Abraham (אֱלֹהִים Gen 17,1) und Jakob (אֱלֹהִים Gen 25,27); das Attribut אֱלֹהִים wird neben Ijob (Ijob 1,1.8.9; 2,3) auf folgende Personen angewandt: Abraham (Gen 22,12), Josef (Gen 42,18) und die hebräischen Hebammen (Ex 1,17.21). Der gesamte Eingangsvers schließlich hat gemäß WILSON 2006, 31–32.39 bemerkenswerte Ähnlichkeiten zur Beschreibung Noachs in Gen 6,9. Der Schlussvers der Ijobberzählung dagegen weist, wie oben vermerkt, eine weitgehende Übereinstimmung auf mit Gen 25,8 (Abraham) und Gen 35,29 (Isaak), vgl. auch 1Chr 23,1 (David) und 2Chr 24,15 (Jojada).

<sup>179</sup> Vgl. JAPHET 1994, 153–157; VEIJOLA 2002, 139f. Die Parallelen reichen von dem umfangreichen Besitztum der beiden Gestalten (vgl. Ijob 1,3; Gen 12,16; 13,2) und deren „Größe“ (Job 1,3: גָּדוֹל; Gen 24,35: וַיִּגְדַּל) über das Motiv des Segens (vgl. das siebenfache Vorkommen von בָּרַךְ in Ijob 1,5.10.11.21; 2,5.9; 42,12 und den siebenfachen Segen für Abraham in Gen 12,2f.), die Rolle beider als Fürbitter (vgl. Ijob 42,8.10; Gen 18,16–33; 20,7.17) und den drei Freunden Ijobs (Ijob 2,11–13; 42,7–9), die an Abrahams drei Bundesgenossen erinnern (Gen 14,13.24), bis zu der oben erwähnten, nahezu identischen Sterbenotiz.

Ein Kristallisationspunkt der Verbindungslinien zwischen den beiden Figuren stellt die Prüfung Abrahams in Gen 22 dar.<sup>180</sup> Neben wörtlichen und motivischen Übereinstimmungen zeigen die beiden Erzählungen, wie Japhet hervorhebt, zwar auch markante Unterschiede.<sup>181</sup> Dennoch kommt, wie in Kap 4.3.2.2 zu zeigen ist, Gen 22,1–19 aufgrund der signifikanten Parallelen im Ijobprolog als Bezugstext eine hohe Bedeutung zu.

Daneben sind im Ijobrahamen, wie Leslie Wilson aufzeigt, stellenweise auch Anklänge an Isaakerzählungen sowie, wie Ellen Davis herausstellt, an den Jakobzyklus greifbar, die damit das Bezugsfeld der Ijobfigur ausweiten.<sup>182</sup> Darüber hinaus weisen die Namen und Herkunftsangaben Ijobs und seiner Freunde Ähnlichkeiten zu in Gen 36 genannten Nachkommen Esaus auf, was die Ijobfigur der Verwandtschaft Abrahams zuordnet, zugleich aber auch mit Israels Feind Edom in Verbindung bringt.<sup>183</sup> Die Bezüge zu den Erzelternerzählungen haben also, so ist resümierend festzustellen, aufgrund ihres Ausmaßes und ihrer Häufung im Erzählrahmen einerseits sowie ihrer prominenten Stellung im Anfangs- und Schlussvers andererseits zwar im Buchganzen ein erhebliches Gewicht, aufgrund ihres weitgehenden Ausbleibens im poetischen Teil wird ihre Bedeutung allerdings wiederum etwas relativiert.

Ausgehend von der Beobachtung, dass Ijob von JHWH sechsmal als „mein Knecht“ (עבדִי Ijob 1,8; 2,3; 42,7f.) tituliert wird, was eine Verbindung zu

---

<sup>180</sup> Die Parallelen zwischen Gen 22,1–19 und dem Ijobrahamen wurde in der Forschung Gegenstand vor allem literargeschichtlicher Untersuchungen, vgl. JAPHET 1994; STRAUB 2000; MICHEL 2001; VEIJOLA 2002; eine knappe Gegenüberstellung der Forschungsergebnisse nimmt HECKL 2010, 378 vor. Eine Auflistung der lexematischen Übereinstimmungen zwischen Gen 22 und Ijob 1f. bietet HOFFER 2001, 86, vgl. auch VEIJOLA 2002, 140–153 sowie HÄNER 2019b, 35f.

<sup>181</sup> Vgl. JAPHET 1994, 161–171, die namentlich die Funktion der Satanfigur, das Fehlen einer kommunikativen Verbindung zwischen himmlischer und irdischer Sphäre, den unterschiedlichen Charakter der Prüfung und die passive Rolle Ijobs darin als markante Unterschiede der Rahmenerzählung in Ijob gegenüber Gen 22 hervorhebt.

<sup>182</sup> WILSON 2006, 41–54 weist etwa auf die Parallelen zwischen Ijob 1,3 und Gen 26,13f. sowie zwischen Ijob 1,4f. und Gen 26,30f. hin. DAVIS 2001, 109–113 betont, dass nur Jakob wie Ijob als אִישׁ הַחַם (Ijob 1,1.8; 2,3; Gen 25,27) gekennzeichnet werde (vgl. auch HOFFER 2001, 89), um davon ausgehend zu postulieren, dass das Ijobbuch als eine Art haggadischer Auslegung zu den Jakobstraditionen gelten könne.

<sup>183</sup> Wie TUR-SINAI 1957, LXIV–LXVI feststellt, sind – in leicht variierender Form – in der Genealogie von Edom-Esau sowohl die Namen der drei Freunde (Elifas in Gen 36,4.10–12.15f.; Bedad [Bildad] in 36,35; Zefo [Zofar] in 36,11.15) als auch Ijobs selbst (Jobab in 36,33f., vgl. Ijob 42,17 LXX) sowie ihrer Herkunft (Zu in Gen 36,28; Teman in 36,34) wiederzufinden, wobei der Name Jobab auch in Gen 10,29 auftaucht, während in Gen 22,21 Uz als Name eines Neffen Abrahams fungiert. Zur im Prolog angedeuteten edomitischen Herkunft Ijobs vgl. Kap. 4.3.2.c.

Mose anklingen lässt,<sup>184</sup> fragt Michael Rohde nach den Resonanzen der Mosefigur im Ijobbuch. Er stellt dabei unter anderem fest, dass Ijob wie Mose in eine exklusive Form der Kommunikation mit JHWH eintritt (Num 12,8; Dtn 34,10; Ijob 42,5) und als Fürbitter agiert (Ex 32,7–14; Dtn 9f.; Ijob 42,8f.),<sup>185</sup> was ihn zu der Schlussfolgerung veranlasst, dass Ijob „im Gespräch mit Mose sein unverwechselbares Profil“ erhalte und sich mithin als „Kontrastfigur zum größten Propheten Mose verstehen“ lasse.<sup>186</sup> Allerdings sind die intertextuellen Bezüge im Ijobbuch, die auf die Mosefigur verweisen, sehr schwach ausgebildet, zumal die Titulierung als „mein Knecht“ in der Tora auch auf Abraham (Gen 26,24) und Kaleb (Num 14,24), in den weiteren Kanontexten namentlich auf David (2Sam 7,5.8 u.a.) und Jakob (Jes 41,8f.; 44,1f. u.a.) übertragen wird.<sup>187</sup>

Balentine dagegen weist auf Bezüge im Ijobbuch zu kultbezogenen Passagen in Lev und Num hin, wie etwa die Kennzeichnung Ijobs als אֱלֹהִים (Ijob 1,1.8; 2,3), die ihn als makelloses und damit für den Kult geeignetes Opfer erscheinen lasse, oder die Opferhandlungen Ijobs in 1,5 und 42,8, und leitet daraus die These ab, dass die Ijobfigur in der Rahmenerzählung ein priesterliches Profil aufweise, was wiederum der Klage Ijobs in 12,19 einen ironischen Unterton verleihen würde.<sup>188</sup> John Burnight entdeckt zudem in Ijob 3 Anklänge an die Exodusbildung in Ex, Num und Ps 107, weshalb sich die Umkehrung der Schöpfung in der Ijobklage mit der Umkehrung von Israels Heilsgeschichte überlagere: Wenn etwa Ijob sich nach dem Todesreich sehnt, wo er sich „Stille“ (שָׁקֵט) und „Ruhe“ (נוֹחַ) Ijob 3,13; vgl. 3,26) erhofft, werde damit, so Burnight, an Israels Hineinführung in das verheißene Land angespielt und damit der Exodus als biblische Grunderzählung hintergründig wachgerufen.<sup>189</sup>

Stärker ausgeprägt erscheinen allerdings die Übereinstimmungen zwischen dem Bericht über die Einsetzung von Aaron und seinen Söhnen als Priester in Lev 8–10 und dem Prolog (Ijob 1f.), denn die beiden Erzählungen beschreiben eine ähnliche Ereignisabfolge (Darbringung von Opfern gefolgt vom plötzlichen Tod von Kindern des Opfernden) und zeigen dabei auffällige lexematische Parallelen (מָעַם פָּנֵי יְהוָה/מִלִּפְנֵי יְהוָה, מוֹת, בָּרַךְ, עֲלֵה, קִדַּשׁ). Während

<sup>184</sup> Wie Ijob wird Mose von Gott mehrmals als עֶבֶד („mein Knecht“) bezeichnet (Num 12,7f.; Jos 1,7f.; 2Kön 21,8; vgl. עֶבֶד־יְהוָה in Dtn 34,5; Jos 1,1.13 u.a.). Zur Titulierung Moses als Knecht im Pentateuch (MT und LXX) und darüber hinaus vgl. auch HÄNER 2020b.

<sup>185</sup> ROHDE 2007, 177–220.

<sup>186</sup> ROHDE 2007, 15.228.

<sup>187</sup> Vgl. HECKL 2010, 430–435, der resümierend feststellt: „Sollte bei der Figurierung von Hiob auch an Mose und an bestimmte Überlieferungen von Mose gedacht sein, so zeigt sich eben doch, dass dies nicht in gleicher Weise der Fall ist wie bei der Rezeption der Erzelternerüberlieferung, die Hiobs Milieu prägt“ (HECKL 2010, 435).

<sup>188</sup> BALENTINE 2012. Mögliche Bezüge zu Passagen in Lev und Num im Ijobrahmen nennt auch HOFFER 2001, 91f.

<sup>189</sup> BURNIGHT 2012.

allerdings der Tod von zwei Söhnen Aarons in Lev 10,1–3 direkte Folge ihrer Vergehen ist und damit die kultischen Vorschriften untermauert, stellt der Tod der Kinder Ijobs ein mechanistisches Verständnis des Opferkults infrage.<sup>190</sup>

Darüber hinaus wird in der Forschung verschiedentlich auf auffällige Übereinstimmungen zur Bileamperikope (Num 22–24) hingewiesen, wie etwa das den Freunden auferlegte Opfer von sieben Jungstieren und sieben Widdern, das in Num 23,1f.4.14.29f. eine Parallele findet.<sup>191</sup> Nach Tur-Sinai kommt damit Ijob als Zeitgenosse von Mose in den Blick, der gemäß bBB 14b das Ijobbuch verfasst habe.<sup>192</sup> Wilson zufolge tragen die Bezüge zu Num 22–24 gar zur Kohärenz im Buchganzen bei,<sup>193</sup> während Schmid bemerkt, dass in Ijob wie in der Bileam-Perikope einer *do-ut-des*-Mentalität bezüglich des Opferkults eine Absage erteilt werde.<sup>194</sup>

Abschließend ist auf die Bezüge zu Dtn und das Verhältnis des Ijobbuches zum Deuteronomismus einzugehen. Die Unschuldsbeteuerungen Ijobs in seinem Schlussmonolog (Ijob 31) rezipieren, wie Oeming aufzeigt, den Dekalog, zeigen dabei aber im Unterschied zu diesem unter anderem eine „*gesinnungsethische Vertiefung und Verinnerlichung* [...] und ein *Hervorheben des Gerichtshorizontes*“ sowie die „*Einführung von schöpfungstheologischen Begründungen*.“<sup>195</sup> Auch in Ijob 24 sind, wie aus der detaillierten Analyse Georg Brauliks hervorgeht, Bezüge zum Dekalog sowie zu Elementen der dtn Sozialgesetzgebung feststellbar, wobei die Autorität des Dtn zwar grundsätzlich anerkannt, zugleich aber auch hinterfragt werde.<sup>196</sup> Edward Greenstein dagegen macht auf etwa ein Dutzend Stellen im Ijobbuch aufmerksam, in denen er parodierende Anspielungen auf das Moselied (Dtn 32) erkennt.<sup>197</sup> Wie Markus

---

<sup>190</sup> Vgl. AWABDY/HÄNER 2022.

<sup>191</sup> Vgl. WILSON 2006, 155; SCHMID 2007, 248. Zu den Anspielungen auf die Bileamperikope im Ijobprolog vgl. auch unten Kap. 4.3.2.c.

<sup>192</sup> TUR-SINAI 1957, LXIV–LXXV erkennt in Ijob 2,3 (בִּלְעָ) ein Echo auf den Namen Bileams, den er mit Bela in Gen 36,32f. identifiziert, sowie umgekehrt in der Satanfigur des Ijobprologs einen Bezug zu Num 22,22.32 (שָׂטָן).

<sup>193</sup> WILSON 2006, 151–173 macht auf die Parallele zwischen Ijob 3,1 und Num 22,28 (פֶּתַח פִּי) und zwischen Ijob 27,1; 29,1 und Num 23,7.18; 24,3 u.a. (נִשְׂא נִשְׂרָ) aufmerksam.

<sup>194</sup> SCHMID 2007, 248. Zugleich lässt sich Schmid zufolge insgesamt ein „*dialektischer Umgang mit der priesterschriftlichen Theologie im Hiobbuch feststellen*“ (SCHMID 2010, 41).

<sup>195</sup> OEMING 1994, 366 (Hervorhebungen Oeming); vgl. OEMING 2001b; ausführlich behandelt wird das Verhältnis von Ijob 31 zum Dekalog von OPEL 2010, 86–135; auch WITTE 2012b, 57–59 gibt einen Überblick zu den Parallelen zwischen Ijob 31 und dem Dekalog in Dtn 5.

<sup>196</sup> BRAULIK 2001.

<sup>197</sup> So weist GREENSTEIN 2012, 76f. etwa auf die Ähnlichkeit von Dtn 32,4, wo JHWH als הַיְיָ הַיְיָ gepriesen wird, zur Charakterisierung Ijobs in Ijob 1,1.8; 2,3 (הַיְיָ וַיְיָר) hin, wodurch die Aussage im Moselied parodierend auf Ijob übertragen werde. Auch WOLFERS

Witte aufzeigt, ist in redaktionskritischer Perspektive von einer kritischen Auseinandersetzung mit der dtn Theologie und deren kausaler Verknüpfung von Toragehorsam und Lebensglück in der Grundschrift des Ijobbuches auszugehen, während spätere redaktionelle Ergänzungen dazu tendieren, Ijob wieder stärker mit Dtn in Übereinstimmung zu bringen.<sup>198</sup>

Der Ijobprolog weist, wie Raik Heckl darlegt, auffällige Übereinstimmungen zu den Segensverheißungen und Fluchdrohungen in Dtn 28 auf, wodurch anhand des Schicksals Ijobs die dtr utilitaristische Frömmigkeit, auf welche die Frage Satans in Ijob 1,9 ironisch Bezug nehme, infrage gestellt werde.<sup>199</sup> Der Epilog dagegen eröffne, indem er den leidenden Ijob zum Fürbitter erhebe, einen neuen kausalen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Segen, womit insgesamt im Ijobrahmen eine Auseinandersetzung mit dem Deuteronomismus bzw. „mit einem bestimmten Bild vom Deuteronomismus“<sup>200</sup> stattfinde. Eine solche Auseinandersetzung ortet im Ijobbuch auch Schmid, der auf Parallelen zwischen der Schilderung der Zerstörung Jerusalems in Klgl 3 und anderswo und dem Geschick Ijobs in der Eingangserzählung sowie – in teilweiser Übereinstimmung mit Heckl – auf Bezüge zu Dtn 28 in Ijob 2,7 und 3,25 hinweist,<sup>201</sup> um daraus zu schließen, dass die Ijobfigur damit „als das individualisierte und protologisierte Paradigma des deuteronomistischen Gerichts an Israel und Juda“<sup>202</sup> erscheine; zugleich allerdings knüpfe der Epilog in zustimmender Weise an den Deuteronomismus an.<sup>203</sup> Deshalb, so Schmid, kritisiere das Ijobbuch „zwar die deuteronomistische Theologie, lässt sie aber gleichwohl zu einem gewissen Recht kommen, und zwar bezüglich der Vorstellung eines gerechten Gottes als auch eines zum gerechten Handeln fähigen Menschen.“<sup>204</sup> Wolfers schließlich erachtet die Bezüge zu Dtn 28 als von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des ganzen Ijobbuches; bei den von ihm

---

1995, 68f. macht auf Parallelen zwischen Ijob und Dtn 32 aufmerksam, insbesondere zwischen Ijob 5,7 (בני רשף) und Dtn 32,23–35.

<sup>198</sup> Vgl. WITTE 2012b; 2013; 2018a. Das Ijobbuch gehört damit gemäß Witte „in die Geschichte der kritischen Aneignung der Torah im Raum der Weisheit“ und ist zugleich „ein Beispiel für die Durchsetzung der Theologie des Deuteronomiums als der wesentlichen Referenztheologie des Judentums in hellenistischer Zeit“ (WITTE 2018a, 132).

<sup>199</sup> HECKL 2010, 381–392. Während, so Heckl, Ijob 1,10 durch den Bezug zu Dtn 28,12 auf die Segensverheißungen Bezug nehme, greife Ijob 2,7b durch die Parallele zu Dtn 28,35 die Fluchdrohungen auf.

<sup>200</sup> HECKL 2010, 392 (Hervorhebung Heckl).

<sup>201</sup> Vgl. SCHMID 2007, 249–252; SCHMID 2010, 41–45.

<sup>202</sup> SCHMID 2007, 250.

<sup>203</sup> Schmid (a.a.O., 251f.) macht etwa auf die doppelte Restitution Ijobs in Ijob 42,10.12 aufmerksam, die Ex 22,3.8 entspreche, sowie auf die dtr Terminologie in Ijob 42,8 (שָׁהָה גְּבִלָהּ, vgl. Dtn 22,21 u.a.).

<sup>204</sup> SCHMID 2010, 44.

postulierten, weit ausgreifenden Parallelisierungen von Ijobs Geschick mit der Geschichte Israels handelt es sich allerdings um recht freie Assoziationen.<sup>205</sup>

Der Durchgang durch die Forschungsergebnisse zu den intertextuellen Beziehungen zwischen dem Ijobbuch und der Tora ist abschließend in ein Gesamtbild zu bringen. Ausmaß und Gewicht der Bezüge zur Tora übertreffen jene zu den anderen Kanontexten und finden zudem ein Echo in jenen Kanonordnungen, die das Ijobbuch direkt hinter der Tora einreihen.<sup>206</sup> Wenn auch Ijobs Eingangsklage und der Epilog einige gewichtige Bezüge zu Gen 1,1–2,4a bzw. zu den Erzelternerzählungen aufweisen und auch in der Ijobdichtung Parallelen zu Pentateuch-Passagen – namentlich in Ijob 31 zum Dekalog – feststellbar sind, so ist es doch der Ijobprolog, der sowohl die größte Dichte an Bezügen als auch das weiteste Spektrum an Bezugstexten aufweist, das von den Schöpfungsnarrativen in Gen 1–3 über die Erzelternerzählungen und der Bileam-Perikope bis zu den bedingten Segensverheißungen und Fluchdrohungen in Dtn 28 reicht. Das dichte Gefüge der oft ineinander verschränkten und gleichzeitig nicht selten uneindeutigen Bezüge einerseits und ihre rhetorische Modulation (namentlich die parodierende Ironisierung) andererseits macht die Bestimmung ihrer Funktion im Hinblick auf eine Gesamtinterpretation des Ijobbuches schwierig und hat, wie der Blick in die Forschung zeigt, eine große Bandbreite an Interpretationen hervorgerufen, bei denen die Bezüge jeweils unterschiedlich gewichtet und ihre rhetorische Funktion verschieden bestimmt werden. Ein besonderes Augenmerk gilt in der vorliegenden Studie daher der Untersuchung des Bucheingangs und dort wiederum der Frage, wie die intertextuellen Bezüge in der Eingangserzählung einander zugeordnet werden und welche rhetorische Funktion ihnen zukommt (vgl. Kap. 4.3), um daraus zu erheben, zu welchen Bezugstexten das Ijobbuch in der Bucheinleitung prioritär in Relation gebracht und wie diese Bezüge im Hinblick auf das Verständnis des Buchganzen konturiert werden.

### 3.3.4 Geschichtsbücher

Bezüge im Ijobbuch zu den Vorderen Propheten bzw. den atl. Geschichtsbüchern fanden bis in die jüngste Zeit kaum Beachtung.<sup>207</sup> Dhormes Anmerkung, dass in Ijob 12,17–19 Anspielungen an die Exilierung von Jerusalems Oberschicht bei der babylonischen Eroberung der Stadt zu erkennen seien (2Kön

---

<sup>205</sup> WOLFERS 1995, 111–118.

<sup>206</sup> So etwa bei Epiph., *De mensuris et ponderibus* 4 und Hier. ep. 53,8 sowie in der west-syrischen und der koptischen Kanontradition, vgl. oben Kap. 3.2.3 und 3.2.4.

<sup>207</sup> So erwähnt HARTLEY 1991, 12 in seiner Auflistung von Parallelen im Ijobbuch zu atl. Bezugstexten im Bereich der Geschichtsbücher nur die Ähnlichkeit von Ijob 4,16b zu 1Kön 19,12b. JOOSTEN 1994 macht zudem Strukturparallelen zwischen dem Ijobbuch und 1Kön 19 (sowie Jer 45) geltend, da in allen drei Texten auf das unerklärliche Leid und die dadurch hervorgerufene Klage eine Antwort Gottes folge, worauf das Leid dann angenommen werde.

25,7), ist daher als Ausnahme anzusehen.<sup>208</sup> Heckl dagegen macht in seiner Studie zur Redaktionsgeschichte des Ijobbuches auf Parallelen zwischen dem Ijobrahmen und 1Sam 1–4 aufmerksam, denen er eine maßgebliche Bedeutung hinsichtlich der Gesamtintention der Rahmenerzählung zumisst.<sup>209</sup> So zeigt er einerseits wörtliche und strukturelle Entsprechungen zwischen Ijob 1,1 und 1Sam 1,1 (LXX Vorlage) und zwischen Ijob 1,6 und 1Sam 1,4 sowie zwischen Ijob 1,5b und 1Sam 1,7 auf und legt andererseits motivische Übereinstimmungen bezüglich des Gottesfluchs, der zum Tod führt (Ijob 1,5; 2,9; 1Sam 3,13 [LXX Vorlage]) und der Möglichkeit der Fürbitte (1Sam 2,25; Ijob 4,8–10) frei. Schließlich weist er auch auf parallele Formulierungen bei den Ijob und Eli erreichenden Schicksalsnachrichten hin (Ijob 1,13–21 und 1Sam 4,12–18). Zugleich liege nun aber, so Heckl weiter, in der Formel שׁוּב שׁוּבָה im Ijobepilog (42,10) eine Anspielung an die Rückkehr aus dem Exil vor, wodurch also der ganze Erzählzusammenhang der dtr Geschichtsdarstellung vom Anfang der ins Exil mündenden Ereignisse bis zu dessen Ende im Ijobrahmen umfasst würde.

Die Rahmenerzählung des Ijobbuches wäre damit nach Heckls Schlussfolgerung als Nachahmung und zugleich als Gegengeschichte zu Sam–Kön zu verstehen, wobei der dtr Geschichtstheologie eine eschatologische Hoffnungsperspektive gegenübergestellt würde, gemäß welcher aufgrund der Fürbitte des in Ijob repräsentierten Israel auch den Fremdvölkern, für die Ijobs Freunde stehen, das endzeitliche Heil zuteilwerden wird. Wie Heckls sorgfältiger Aufweis am Text zeigt, ist der Ijobrahmen damit intertextuell nicht nur mit einigen Abschnitten des Pentateuchs, sondern auch mit dem Erzählzusammenhang von 1Sam bis 2Kön verbunden, wobei aber (mit Dhorme) auch im poetischen Buchteil mit subtilen Anspielungen an Passagen in den Geschichtsbüchern zu rechnen ist.

### 3.3.5 Prophetenbücher

Bei den Hinteren Propheten des jüdischen Kanons, die auch in christlichen Kanonordnungen meist einen eigenen Kanonteil bilden, kommen hinsichtlich intertextueller Verbindungen mit dem Ijobbuch vor allem Jer sowie Jes 40–55 eine vorrangige Bedeutung zu. Daneben werden auch Parallelen zu Ezechiel und den Dodekapropheten vereinzelt in der Forschung erwähnt.

Was die Bezüge in Ijob zu Deuterocesaja betrifft, erkennt Jean Bastiaens eine intertextuelle Beziehung zwischen Teilen des zweiten Redegangs (Ijob 16–19) und den Gottesknechtliedern im Allgemeinen bzw. dem vierten Lied (Jes 52,13–53,12) im Besonderen.<sup>210</sup> Die Bezüge zu Jes 50,6 in Ijob 16,10

<sup>208</sup> DHORME 1926, CXXXII f.

<sup>209</sup> HECKL 2010, 392–430.438–440.477f. (zusammenfassend in englischer Sprache HECKL 2012a). Heckls Untersuchungen zu den intertextuellen Bezügen im Ijobprolog werden auch in Kap. 4.3.2.a behandelt.

<sup>210</sup> BASTIAENS 1997.

sowie zu Jes 53,9 in Ijob 16,17 blenden, so seine These, die jesajanischen Lieder über den leidenden Knecht JHWHs als Hintergrund zu den beiden Reden Ijobs (Ijob 16f. und 19) und der Bildadrede (Ijob 18) ein. Ijob werde dabei zwar nicht mit dem Gottesknecht identifiziert, die Art und Weise, wie das Leiden Ijobs (in seinen beiden Reden) bzw. der Frevler (in der Rede Bildads) zur Sprache komme, sei aber von den Gottesknechtliedern beeinflusst; schließlich weist gemäß Bastiaens Ijob 16–19 auch bezüglich der dramatischen Entwicklung Parallelen zum vierten Gottesknechtlied auf, da die in Ijob 19,25–27 aufleuchtende Hoffnung, Gott zu schauen (מִבְּשָׂרֵי אָדָמָה אֵלֹהִים 19,26), zu Jes 53,1–11 korrespondiere (מִמַּעַל נִפְשׁוּ יְרֵאָה 53,11).

Über die Gottesknechtlieder hinaus macht Hartley Parallelen in Ijob zu Jes 40–55 geltend, allerdings vor allem auf thematischer Ebene und im Hinblick darauf, daraus die diachrone Priorität des Ijobbuches gegenüber Deuterocesaja abzuleiten.<sup>211</sup> Dagegen plädiert Kynes<sup>212</sup> entschieden für die zeitliche Präzedenz des Letzteren, da nur so plausibel werde, dass sowohl in den Reden Ijobs als auch, in dazu gegensätzlichen Argumentationen, in den Freundesreden signifikante Parallelen zu Passagen in Jes 40–55 auszumachen seien: Während die Freunde – so Kynes – zur Bekräftigung ihrer Argumentation deuterocesajische Formulierungen mit einflechten, werden in den Ijobreden – in Analogie zum intertextuellen Bezug zu Ps 8 in Ijob 7 – Passagen aus Dt-Jes in parodierender Weise aufgegriffen.<sup>213</sup>

Während damit Kynes von deutlich erkennbaren und für das Textverständnis relevanten Bezügen zu Deuterocesaja ausgeht, beurteilt Heckl das

---

<sup>211</sup> HARTLEY 1991, 12–15; sowohl Ijob als auch Deuterocesaja vertreten gemäß Hartley einen hohen ethischen Monotheismus, da in beiden Texten dem transzendenten Gott sämtliche kosmischen Kräfte, auch Rahab bzw. Leviatan, unterworfen sind (Ijob 9,13; 26,12; 40,25–41,26; Jes 51,9); zugleich stellen beide Texte die Schwachheit und Vergänglichkeit der menschlichen Natur heraus (Ijob 13,25; Jes 41,2 u.a.) und entwerfen das Bild vom leidenden Gerechten, das in Ijob aber breiter entfaltet werde. Eine Abhängigkeit Deuterocesajas von Ijob vertreten auch PFEIFFER 1927 und TERRIEN 1966. Auch DHORME 1926, CXXII–CXXV weist auf Parallelen zu den Gottesknechtliedern (Ijob 16,10; 30,10/Jes 50,6; Ijob 13,19/Jes 50,8; Ijob 13,28/Jes 50,9; Ijob 16,17/Jes 53,9) hin und macht auf weitere Übereinstimmungen zwischen Ijob und Jes aufmerksam (Ijob 8,20–22; 9,8–10/Jes 44,24; Ijob 26,12f./Jes 51,9f.; Ijob 22,12–14/Jes 40,26f.), wobei er über Jes 40–55 hinaus auch Ähnlichkeiten in Jes 63,10 (zu Ijob 30,21) und Jes 59,4 (zu Ijob 5,7; 15,35) feststellt. Allerdings handelt sich dabei nach seinem Urteil nicht um intendierte Bezugnahmen, sondern sprachliche Einflüsse („réminiscences“, DHORME 1926, CXXV).

<sup>212</sup> KYNES 2012a macht Bezüge in Ijob 5,9 und 9,10 zu Jes 40,28, in Ijob 9,12 und 25,2–4 zu Jes 45,9, in Ijob 9,12 und 11,10 zu Jes 43,13 sowie in Ijob 5,12f. und 12,17 zu Jes 44,25 geltend.

<sup>213</sup> Wie KYNES 2012a, 105 unterstreicht, stellt die Parodierung Deuterocesajas in Ijobs Reden den Bezugstext letztlich nicht infrage, sondern stützt sich unterschwellig darauf ab: „He [= Ijob, T.H.] feels the threat but longs for the comfort Isa 40–55 offers, and so this text is an ideal resource to express his frustration.“



literarische Verhältnis zwischen Ijob und Jesaja zurückhaltender, wobei er sich allerdings nur auf den Ijobrahmen bezieht.<sup>214</sup> Tatsächlich sind zwar, wie die genannten Untersuchungen zeigen, im Redeteil auffällige Parallelen zu Passagen in Jes 40–55 feststellbar, und möglicherweise liegt, wie Schmid bemerkt, bereits in der Redeeinleitung zur ersten Ijobrede (Ijob 3,1) eine subtile Anspielung auf Jes 53,7 vor.<sup>215</sup> In der Rahmenerzählung sowie in den Elihu- und den Gottesreden fehlen indes vergleichbare Bezüge.

Ein größeres Gewicht als den Bezügen zu (Deutero-)Jesaja kommt jenen zum Jeremiabuch zu, da diese sowohl dort selbst als auch im Ijobbuch längere Textabschnitte einbeziehen können. Dies trifft insbesondere für die vielbeachteten Parallelen in Ijob 3 zu Jeremia 20,14–18 zu.<sup>216</sup> Die wörtlichen und motivischen Übereinstimmungen zwischen den beiden Klagen lassen indes auch die Unterschiede und somit das spezifische Profil der Eingangsklage Ijobs hervortreten. So stellt Schmid fest, dass Ijob in Absetzung zu Jeremia nicht den Tag seiner Geburt verfluche, sondern dessen Löschung aus dem Kalender ersehne,<sup>217</sup> während Fuchs die Hoffnungslosigkeit der eigenen prophetischen Existenz bei Jeremia der Ausweitung ins Kosmische in der Klage Ijobs gegenüberstellt, was durch mythologische Motive zum Ausdruck komme;<sup>218</sup> Greenstein schließlich erkennt in Ijobs Ausweitung der Klage Jeremias eine Steigerung ins Absurde.<sup>219</sup>

Ausgehend von den auffälligen Bezügen in Ijob 3 gewinnen weitere Übereinstimmungen zu Passagen in Jer an Gewicht, wobei es fast ausschließlich die weiteren Klagegedichte oder Konfessionen Jeremias sind, die als Bezugstexte zu Ijobstellen in den Blick kommen.<sup>220</sup> Gemäß Greenstein kommt hier vor allem den Bezügen in Ijob 6 zu Passagen in Jer 15 Bedeutung zu, da einerseits Ijob 6,15–20 mit dem Motiv des Trugbachs (Jer 15,18) ein einzelnes Element in der Klage Jeremias (15,10–21) ausdehne und damit andererseits der Bezug in Ijob 6,22f. zu Jeremia 15,10 zum Tragen komme.<sup>221</sup> Weitere Bezüge zu den

<sup>214</sup> HECKL 2010, 436–438.

<sup>215</sup> SCHMID 2010, 37f.

<sup>216</sup> Auf die Parallele weisen namentlich FUCHS 1997, 215–223, PYEON 2003, 83–88, GREENSTEIN 2004, 102f., HA 2005, 64–67 und DELL 2012, 108–110 hin.

<sup>217</sup> Vgl. SCHMID 2010, 38f.

<sup>218</sup> So stellt FUCHS 1997, 223 in Bezug auf Ijob 3 im Vergleich zu Jer 20,14–18 fest: „Das ist mehr als regressus in uterum, es ist der Wunsch nach dem Rückfall der Schöpfung ins Ungewordene.“

<sup>219</sup> „Job attempts to do something far more extreme [than Jeremiah, T.H.]: [...] Job tries to achieve something fantastic by projecting an impossible situation – the actual elimination of something that has already been.“ (GREENSTEIN 2004, 103). Zum Bezug zu Jer 20,14–28 in Ijob 3 vgl. auch unten Kap. 5.2.1 sowie HÄNER 2020a, 274–276.

<sup>220</sup> Interessanterweise stellt Jer 20,14–18 die letzte der im Allgemeinen als Klagegedichte klassifizierten Passagen in Jer dar (11,18–23; 12,1–3; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–13), womit folglich Ijobs erste Klage auf die letzte Klage Jeremias verweist.

<sup>221</sup> GREENSTEIN 2004, 99–101.

jeremianischen Klagegedichten folgen, wie Greenstein und Dell aufzeigen, auch im zweiten und dritten Redegang.<sup>222</sup>

Was die literarische Abhängigkeit bzw. Beeinflussung betrifft, kommt in der Forschung der zeitlichen Priorisierung Jeremias das deutliche Übergewicht zu.<sup>223</sup> Eine stärkere Divergenz ist dagegen bezüglich der Funktion der Bezüge zu Jeremia festzustellen. So hebt Fuchs zwar die größere Nähe Ijobs zu den Klagen Jeremias als zu den Klagepsalmen hervor, sieht dadurch aber vor allem auch die Eigenart des Ijobbuches hervortreten, da Ijob im Gegensatz zu Jeremia nicht an den rettenden Gott appelliere, sondern gegen den ungerechten Gott in den Rechtsstreit treten wolle, wobei zugleich der Mythos als Mittel diene, vom persönlichen Schicksal Ijobs zum Allgemein-Menschlichen und Typologischen überzugehen.<sup>224</sup> Greenstein hingegen sieht in den Bezügen zum Jeremia-buch ein Charakteristikum des Ijobbuches hervortreten, da hier das in Jeremia gezeichnete Bild des ungerecht Leidenden parodierend übersteigert werde,<sup>225</sup> wogegen aber Dell eine solche Zuspitzung ins Absurde bestreitet und folglich die Bezüge zu Jeremia gegen Greenstein als „a re-use of known tradition rather than as a misuse with parodic intent“<sup>226</sup> einstuft.

Über die Nennung Ijobs in Ez 14,14.20 hinaus lassen sich bemerkenswerte Parallelen zwischen Ez 14,12–23 und dem Ijobprolog feststellen.<sup>227</sup> Zu den weiteren Prophetenbüchern bestehen – die auffällige Übereinstimmung zwischen Ijob 9,9 und Am 5,8 ausgenommen – kaum nennenswerte Bezüge in Ijob.<sup>228</sup> Allenfalls kann von Anstößen zu vergleichender Lektüre gesprochen werden; so unternimmt James Nogalski, ausgehend von der Häufigkeit der Verwendung des Verbs שׁוּב in Ijob 8–10 und Joël 1f., einen Vergleich zwischen den beiden Textbereichen unter Berücksichtigung des jeweiligen Kontextes.<sup>229</sup> Denkbar wäre indes auch eine komparative Lektüre von Ijob und Jona, die von der narrativen Eröffnung der beiden Bücher ihren Ausgang nehmen und die Doppelungen im Erzählverlauf (zwei Himmelsszenen in Ijob 1,6–12; 2,1–6;

<sup>222</sup> GREENSTEIN 2004, 103–105; DELL 2012, 110–115.

<sup>223</sup> Als Vorlage von Ijob 3 wird Jer 20,14–18 z.B. von DILLMANN 1891 betrachtet.

<sup>224</sup> FUCHS 1998, 36–38.

<sup>225</sup> „By acknowledging a particular intertextual relation between Jeremiah and Job, one can more precisely appreciate the parodies, subversions of convention and figural elaborations that characterize the poetry of Job.“ (GREENSTEIN 2004, 107).

<sup>226</sup> DELL 2012, 116.

<sup>227</sup> Zu den Bezügen zwischen dem Ijobprolog und Ez 14 vgl. unten Kap. 4.3.2.a.

<sup>228</sup> Hinsichtlich der Beziehung des Ijobbuches zum Amosbuch erörtert MARLOW 2012 über die oben genannte Parallele hinaus Bezüge zu Am 8,8 und 9,5f. in Ijob 9,5–10 sowie übereinstimmende Begriffe und Themen in Am 9,1–4 und Ijob 11,7–11. HARTLEY 1991, 12 listet einzelne Parallelen zu Hos und Mal auf, die allerdings weniger eindeutig sind als jene zu Am 5,8. DHORME 1926, CXXXIIIff. vermutet einen Einfluss von Sach 1,10f.; 3,1f.; 4,10 und 6,5–7 in Ijob 1,6f., während umgekehrt Mal 2,17 und 3,16 von Ijob 3 bzw. 33,31 beeinflusst seien.

<sup>229</sup> NOGALSKI 2012.

zwei Beauftragungen Jonas in Jon 1,1; 3,1f. etc.) sowie die Relevanz der Fragen im Gesamt beider Bücher (Ijob 1,7–9; 2,2f.9f.; 38,1–41,26; Jon 4,11) mit in Betracht ziehen würde.<sup>230</sup>

Wir kommen zu folgendem Fazit: Die Bezüge im Ijobbuch zu Deuterocesaja, und mehr noch jene zu den Klagegedichten Jeremias, sind als gewichtig anzusehen nicht nur hinsichtlich einzelner Passagen in den Ijob- und Freundesreden, sondern auch im Hinblick auf den Dialogteil als Ganzes. Durch die mehrfachen Parallelen zu Jer 20,14–18 in Ijob 3 kommen die Klagen Jeremias als Hintergrund zu den weiteren Ijobreden in den Blick, bei denen – wie vereinzelt auch bei den Freundesreden – zuweilen auch Bezüge zu Passagen in Jes 40–55 mit hineinspielen. Dabei wird die Ijobfigur aber weniger an die Gestalt des Propheten Jeremia oder des Gottesknechtes in Deuterocesaja angeglichen oder gar das Ijobbuch als prophetisches Werk stilisiert, sondern eher, wie Schmid feststellt, die Prophetie insgesamt „in dialektischer Weise kritisiert“.<sup>231</sup> Wie bei den Bezügen und Anspielungen zum Psalter und zur Weisheitsliteratur ist mithin eine deutliche Tendenz zur Parodierung greifbar – und wie jene bleiben auch die Bezüge zu den Prophetenbüchern in der Rahmenerzählung aus, was ihre Relevanz in Bezug auf das Buchganze leicht abschwächt.

### 3.4 Resümee

Die Ergebnisse aus der kanongeschichtlichen (Kap. 3.2) und der kanonisch-intertextuellen Untersuchung (Kap. 3.3) sind zunächst getrennt zu resümieren. Danach werden deren konvergente und divergente Aspekte in einem abschließenden Fazit einander gegenübergestellt und daraus Folgerungen hinsichtlich der Situierung des Ijobbuches im Hinblick auf dessen Auslegung benannt.

Aus dem Überblick zu den kanongeschichtlichen Situierungen des Ijobbuches ergeben sich zwei grundlegende Feststellungen:

- In allen Kanontraditionen und durch die Epochen hindurch hat das Buch einen unumstrittenen Platz innerhalb der heiligen Schriften von Judentum und Christentum.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> DELL 1991, 153–157 erkennt im Jonabuch eine ähnliche parodierende Stoßrichtung wie im Ijobbuch: „In conclusion, Jonah appears to mock the forms of the prophetic tradition in a similar way to Job’s misuse of the forms of the wisdom, legal and psalmic traditions.“ (DELL 1991, 157).

<sup>231</sup> SCHMID 2010, 51.

<sup>232</sup> Einzige Ausnahme stellt die Beurteilung des Ijobbuchs durch Theodor v. Mopsuestia dar (vgl. Kap. 3.2.4). Die Fragilosigkeit der kanonischen Dignität Ijobs korrespondiert zur mehrmaligen Erwähnung der Ijobfigur in den biblischen Schriften (Ez 14,14.20; Sir 49,9 [Hebr.]; Tob 2,12.15 [Vg]; Jak 5,11).

- Zugleich gehört das Ijobbuch zu jenen Schriften, deren Position in der Buchreihenfolge in der jüdischen Kanontradition ein gewisses, in den christlichen Kanontraditionen ein hohes Maß an Variabilität aufweist.<sup>233</sup>

Kennzeichnend für die Einordnung des Ijobbuches in die hebräischen Kanonarrangements ist, wie gezeigt werden konnte, dessen Zugehörigkeit zu den Ketuvim, innerhalb derer es zumeist in der Dreiergruppe Ps/Ijob/Spr und dort oft hinter dem Psalter zu stehen kommt. Diese Kontextualisierung akzentuiert den weisheitlich-poetischen Dialogteil des Buchs gegenüber dem Erzählrahmen und gibt zugleich den intertextuellen Bezügen zwischen Ijob auf der einen und Ps und Spr auf der anderen Seite mehr Gewicht.

Bei den christlichen Kanontraditionen lässt sich, trotz der weitgefächerten Vielfalt der Arrangements, eine Gesamttenenz zur chronologischen Einordnung des Buchs hinsichtlich der mutmaßlichen Lebenszeit Ijobs in der Väterepoche feststellen,<sup>234</sup> da das Ijobbuch oft entweder an den Penta- bzw. Okta-teuch herangerückt oder aber an den Anfang der (teilweise chronologisch geordneten) poetisch-weisheitlichen oder lehrhaft-erzählenden Buchgruppe gestellt wird. Die Rahmenerzählung, die eine solche chronologische Einordnung favorisiert, tritt dadurch in eine gewisse Vorrangstellung gegenüber dem poetischen Buchteil. Zugleich rücken die intertextuellen Bezüge zu den Erzelternerzählungen im Besonderen und zum Pentateuch im Allgemeinen in den Vordergrund, die vornehmlich im Ijobrahmen vorkommen. Schließlich tritt dadurch auch der im narrativen Buchteil akzentuierte paradigmatische Charakter der Ijobfigur stärker hervor, der bereits in Ez 14,14.20 und Jak 5,11 sowie in Tob 2,12.15 Vg. vorgespurt ist.

Fast im gleichen Ausmaß lassen indes die christlichen Kanonformationen aufgrund der häufigen Randposition Ijobs in der jeweiligen Buchgruppe eine Brückenfunktion des Buchs erkennen, die favorisiert wird durch die Kombination von narrativem Rahmen, der Ijob eine gewisse Nähe zu den geschichtlichen Büchern verleiht, und poetischem Mittelteil, der das Buch zu den poetisch-weisheitlichen, aber auch an die prophetischen Schriften heranrücken lässt. Die Anfangs- oder Endstellung innerhalb der jeweiligen Buchgruppe

---

<sup>233</sup> Dies veranschaulicht etwa die Gegenüberstellung der drei Codices Alexandrinus, Ambrosianus und Amiatinus, die als Repräsentanten der griechischen, syrischen und lateinischen Kanontradition gelten können und bei denen Ijob an drei unterschiedlichen Orten eingeordnet ist (in der die atl. Schriften beschließenden Gruppe der poetisch-weisheitlichen Schriften zwischen Ps und Spr im Alexandrinus, zwischen Pentateuch und Jos im Ambrosianus, am Anfang der am Schluss des AT eingeordneten Gruppe der *Historiae* im Amiatinus), vgl. die tabellarische Gegenüberstellung bei BRANDT 2001, 354. Eine ähnliche Variabilität weist der Psalter auf, der allerdings aufgrund der hohen Wertschätzung und des intensiven Gebrauchs in der Liturgie oft in einem eigenen Band verschriftlicht wurde, vgl. BRANDT 2001, 239f.

<sup>234</sup> Die Verortung Ijobs in der Väterzeit ist bereits in Ijob 42,17 LXX sowie im Aristeasfragment (überliefert bei Eus., Praeparatio evangelica 9,25,1–4) bezeugt.

akzentuiert damit nun aber auch die Spannung zwischen den beiden Hauptteilen des Buchs, da der eine von der vorangehenden, der andere von der nachfolgenden Buchgruppe in den Vordergrund gehoben wird.

Anstelle einer begründeten Priorisierung eines bestimmten Arrangements und der dortigen Position Ijobs im Kanon erscheint es auf der Grundlage des kanongeschichtlichen Befundes angezeigt, das weite Spektrum der Verortungen des Buchs als hermeneutisch relevante Ausgangssituation für die Ijobauslegung zu betrachten.<sup>235</sup> Als hermeneutische Vorgabe betrachtet regt das durch die Vielfalt von Situierungen angezeigte Nebeneinander von Perspektiven auf das Ijobbuch dazu an, in der Auslegung von einem dynamischen Wechselspiel zwischen dem Ijobtext und seinen vielfältigen kontextuellen Nahbereichen auszugehen.

Die Pluralität der möglichen Positionen des Ijobbuches in der Buchreihung korreliert mit einem breiten Spektrum von über das Buchganze hin vorfindlichen intertextuellen Bezügen. Diese sind im poetischen und im narrativen Teil des Buchs je unterschiedlich akzentuiert:

- Im Ijobrahmen kommen Bezüge zu den Erzelternerzählungen, zur Bileamperikope, aber auch zu den Schöpfungsnarrativen in Gen 1–3 und schließlich auch zu den bedingten Segens- und Fluchansagen in Dtn 28 sowie zum Erzählzusammenhang des dtg Geschichtswerks von 1Sam bis 2Kön zusammen. Bereits im Prolog wird ein breites Spektrum von vornehmlich narrativen Texten hintergründig mit eingespielt, womit das Geschick der Ijobfigur in Bezug gesetzt wird zu den Narrativen über Gottes Schöpfungshandeln (in Gen 1–3) einerseits und sein geschichtsmächtiges Wirken (in Gen 12–36, Nun 22–24, Dtn 28, 1Sam–2Kön etc.) andererseits.
- Im poetischen Buchteil dagegen überlagern sich Bezüge zum Psalter und zur weisheitlichen Literatur (Spr und Koh) mit Parallelen zu Jes 40–55 und Jer sowie vereinzelt Bezügen zu weiteren prophetischen Schriften. Besonders intensiv treten Bezüge in Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) auf, wo auch Anspielungen an Gen 1,1–2,4a greifbar sind.

Sowohl der Ijobrahmen als auch die Dichtung greifen damit auf Deutungen von Gottes Schöpfungs- und Geschichtswirken gemäß den Schriften Israels zurück

---

<sup>235</sup> Auf die Bestimmung der ursprünglichen sowie nach interner Evidenz plausibelsten Buchanordnung zielen die Untersuchungen von STEINBERG 2006, der dabei den Kanonteil der Ketuvim in den Blick nimmt, und STONE 2013, der sich auf die Megillot fokussiert. Dagegen empfiehlt BRANDT 2001, 402–408 im Anschluss an DOHMEN/OEMING 1992, 108 sowie unter Bezugnahme auf den mehrdimensionalen Ansatz von LOHFINK 1996 zurecht eine Offenheit gegenüber der kanongeschichtlich bezeugten Pluralität an Bucharrangements. Der Verzicht auf eine begründete Selektion einer bestimmten historischen Kanonform drängt zu einer multiperspektivischen anstelle einer linearen Auffassung der Kontextualisierung des Ijobbuchs im Kanon, wie dies etwa KYNES 2019, 107–145 in Bezug auf das Verhältnis zwischen Ps, Spr, Ijob und Koh zur Anschauung bringt.

und setzen sie in Bezug zu Ijobs Geschick. Durch Überzeichnungen, Zuspitzungen und Umkehrungen werden diese traditionellen Deutungen allerdings in ironischer Brechung eingespielt und damit zwar einerseits grundsätzlich in ihrer Geltung anerkannt, zugleich aber auch unterschwellig infrage gestellt.

Die intertextuellen Bezüge sind also zwar in Rahmen und Dichtung unterschiedlich konturiert, greifen aber auch ineinander: Einerseits sind auch im Prolog und Epilog vereinzelt Bezüge zu weisheitlichen Schriften feststellbar und greift umgekehrt auch die Dichtung auf Pentateuch-Traditionen zurück, andererseits stehen die intertextuellen Bezügen beider Buchteile sowohl bezüglich des Modus parodierender Ironisierung als auch hinsichtlich von Leitthemen zum göttlichen Schöpfungs- und Geschichtswirken in einer gewissen Übereinstimmung.

Werden nun die kanongeschichtlichen Verortungen des Ijobbuches einerseits und dessen kontextuelle Situierungen aufgrund intertextueller Bezüge andererseits zueinander in Vergleich gesetzt, zeigen sich einige Divergenzen. Die Bezüge zu den Klagen Jeremias und zu Jes 40–55 beispielsweise werden durch die kanongeschichtlichen Verortungen des Ijobbuches kaum abgebildet; umgekehrt ist die Nähe des Ijobbuches zu den Megillot in der hebräischen oder dessen Zugehörigkeit zur Buchgruppe der *Historiae* in der lateinischen Kanontradition intertextuell nicht gedeckt.

Gewichtiger aber und hermeneutisch bedeutsam erscheint die grundlegende, zweifache Konvergenz von kanonhistorischer und intertextueller Kontextualisierung des Ijobbuches:

- Das Buch ist in beiderlei Hinsicht fest in den Kanon eingebunden – kanongeschichtlich steht dessen Zugehörigkeit zu den heiligen Schriften Israels bzw. der Kirche außer Frage, intertextuell ist es durch intensive Bezüge zu einem weiten Spektrum der atl. Literatur fest im Kanon verankert.
- Bezüglich der Position des Ijobbuches innerhalb des Kontextes des Kanons zeigt sich sowohl in den historischen Kanonordnungen als auch hinsichtlich der intertextuellen Verflechtungen eine weitgefächerte Variabilität.

Die beiden Perspektiven auf die kontextuelle Verortung des Buchs stimmen also darin überein, dass sie nicht nur Psalter und Sprüchebuch, mit denen das Buch in der hebräischen Kanontradition zu einer Gruppe verbunden ist, sondern darüber hinaus im Bereich der Weisheitsliteratur das Buch Kohelet, dazu Textbereiche des Pentateuchs sowie Teile der geschichtlichen und der prophetischen Literatur als kontextuellen Nahbereich des Ijobbuches sichtbar machen. Im Ergebnis entgrenzt damit die vorliegende Untersuchung das Ijobbuch sowohl aus dem engeren Kontext atl. Weisheitsliteratur, der in einer herkömmlichen gattungskritischen Perspektive tendenziell überbetont wird, als auch aus dem Umfeld der altorientalischen Weisheit, dem es zwar entstammt, von dem es sich zugleich aber durch die intertextuelle und überlieferungsgeschichtliche Einbindung in kanonische Kontexte abhebt.

Als hermeneutisch relevanter Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung ergibt sich also hinsichtlich der Kontextualisierung des Ijobbuches, dass der Kanon der atl. Schriften aufgrund der kanongeschichtlich festen Verankerung des Buchs und dessen intensiver intertextueller Beziehungen den prioritären Kontext abgibt, dabei aber gerade die Weite des Spektrums an Bezugstexten, mit denen das Buch kontextualisiert wird, für Ijob als kennzeichnend anzusehen ist. Unterschiedliche Konturierungen der intertextuellen Bezüge in Rahmenerzählung und Dichtung korrelieren dabei zur kanongeschichtlich nicht selten feststellbaren Randposition des Buchs und verleihen ihm so eine Brückenfunktion hinsichtlich der benachbarten Buchgruppen bzw. bringen die verschiedenen literarischen Traditionen des atl. Kanons im Ijobbuch miteinander ins Gespräch.

Im Hinblick auf Ironien im Ijobbuch folgt aus dem vorliegenden Befund, dass weite Teile des atl. Kanons als Bezugsgröße relevant werden hinsichtlich ironischer Anspielungen. Die kanongeschichtliche Variabilität der Kontextualisierung des Buches beleuchtet zudem die Ambiguität der Ijobfigur, die in den unterschiedlichen Arrangements entweder eher in ihrer paradigmatischen oder aber vorwiegend in ihrer ironisch-kritischen Dimension zur Geltung kommt. Letztlich hebt damit die kanonkritische Perspektive eine gewisse Ambiguität des Buches selbst ins Licht.

## Kapitel 4

# Ironie und Ambiguität im Prolog (Ijob 1f.)

*„Tatsächlich aber ist der Aspekt des Prologs ganz ironisch-irreal gemeint“.<sup>1</sup>*

### 4.1 Einleitung

Nach dem knappen Forschungsüberblick zu Ironien und Ambiguitäten im Ijobprolog, der in der Einleitung zu der vorliegenden Studie (vgl. Kap. 1.2.1 und 1.2.2) erfolgte, wird im Folgenden die Eingangserzählung des Ijobbuchs unter Anwendung der in Kap. 2.4 skizzierten Methodik in drei Schritten analysiert:

- Zunächst werden Textmerkmale eruiert, die auf pragmatische Unaufrichtigkeiten in der Erzählweise hindeuten (Kap. 4.2); dazu zählen namentlich Übertreibungen, auffällige Wiederholungen sowie Mehrdeutigkeiten auf semantischer oder illokutionärer Ebene.
- Danach ist zu ermitteln, inwieweit die zuvor aufgewiesenen Signale mit Inkongruenzen zusammentreffen, die ironische Effekte erzeugen (Kap. 4.3); besondere Aufmerksamkeit kommt dabei intertextuellen Anspielungen zu, auf die daher – auf den in Kap. 3.3 vorgelegten Überblick aufbauend – im Rahmen der Analyse näher einzugehen ist.
- In einem dritten Moment geht es schließlich darum, auf der Grundlage des vorangehenden Untersuchungsschrittes den Prolog auf bleibende Ambiguitäten hin zu überprüfen, die durch die Verdecktheit und Subtilität der Ironien sowie durch von Letzteren erzeugte Spannungen hervorgerufen werden (Kap. 4.4); diese nachhallenden Ambiguitäten betreffen, wie zu zeigen ist, die Ijobfigur und deren (wahrhaftiges oder nur vordergründiges) Ausharren in der vorbildhaften Gottergebenheit sowie die kritische Hinterfragung des Vergeltungsprinzips und des Deutungsmusters der göttlichen Prüfung.

Auf die Gliederung der Prologerzählung braucht in der folgenden Untersuchung nicht näher eingegangen zu werden, da sie durch transparente Textsignale angezeigt wird: Auf den einleitenden Abschnitt (1,1–5), dem die Funktion einer Exposition zukommt, folgen vier (weitere) Szenen (1,6–12.13–22; 2,1–

---

<sup>1</sup> BUBER, MARTIN, *Der Glaube der Propheten*, Heidelberg <sup>2</sup>1984 (<sup>1</sup>1950), 240.



7a.7b–10), die in zwei parallelen Durchgängen (1,6–22; 2,1–10) von Ijobs zweifacher, durch die – in den Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7a) geschilderten – Dialoge zwischen JHWH und dem Satan ausgelöste Prüfung erzählen. Abgeschlossen wird der Prolog durch eine kurze Schlusszene (2,11–13), die – zum Dialogteil überleitend – vom Besuch von Ijobs Freunden berichtet.

## 4.2 Pragmatische Unaufrichtigkeit

Es lassen sich im Ijobprolog im Wesentlichen drei Kategorien von sprachlichen Signalen unterscheiden, die auf pragmatische Unaufrichtigkeiten hindeuten: Übertreibungen, die vor allem in der Eingangsszene (Ijob 1,1–5) auftreten (Kap. 4.2.1); Wiederholungen von Wörtern und Wendungen, die sich sowohl auf die ganze Prologerzählung als auch auf einzelne Szenen erstrecken (Kap. 4.2.2); sowie Ambiguitäten, die entweder die semantische oder die illokutionäre Ebene betreffen (Kap. 4.2.3). Der Befund wird im Folgenden konzis dargestellt und danach im abschließenden Fazit ausgewertet (Kap. 4.2.4).

### 4.2.1 Übertreibungen

Als erstes Signal unaufrichtiger Erzählweise im Prolog sind hyperbolische Elemente im Hinblick auf die Darstellung der Ijobfigur zu nennen. So stellt Atalya Brenner fest: „Stylistic, literary and linguistic considerations show that the portrait of Job in the frame story is an ironic exaggeration of the concept of conventional piety.“<sup>2</sup> Zur Begründung dieser Beurteilung hebt Brenner drei Elemente in Ijob 1,1–5 hervor: die Charakterisierung Ijobs durch nicht weniger als vier positive Attribute (עָרַב וְיָרָא אֱלֹהִים וְכַר מְרַעַ 1,1.8; 2,3), was in der Hebräischen Bibel singulär sei und daher übertrieben scheine; die Häufung von Zahlen nach dem Schema 7 + 3 (1,2f.; vgl. 2,11.13; 42,12f.); sowie die vorsorgliche Opferpraxis Ijobs (1,5), die eher Zweifel an seiner Frömmigkeit aufkommen lasse als sie zu illustrieren.<sup>3</sup> Ijob erscheine daher, so resümiert Brenner, im Prolog als „a parody of faith rather than a climactic manifestation of it.“<sup>4</sup>

<sup>2</sup> BRENNER 1989, 37.

<sup>3</sup> A.a.O., 39–44.

<sup>4</sup> BRENNER 1989, 44. Bezüglich Ijobs Opfer hebt SCHMID 2001, 29f. hervor, dass sich die in Ijob 1,5 geschilderte Opferprophylaxe kategorisch von den Opfern zur Sühnung von irrtümlich oder unwissentlich begangenen Vergehen (עֲוֹנוֹתָ, vgl. Lev 4) unterscheiden, da Ijobs Opferhandlungen „zum einen stellvertretend und zum anderen vor jeder Schuldanerkennung“ erfolgen, weshalb er sie als eine „theologische Absurdität“ qualifiziert. LUX 2004, 49f. dagegen erachtet die Opferpraxis Ijobs als übereinstimmend zur atl. Opfertheologie. Zur Unterscheidung von versehentlich oder irrtümlich verübten Vergehen auf der einen Seite

Tatsächlich ist das erste Element – die Aneinanderreihung von vier positiven Merkmalen – allerdings nur in Bezug auf menschliche Akteure einzigartig, während formal die sog. Gnadenformel (רחום וחנון ארך אפים ורב־חסד ואמת) Ex 34,6; Ps 86,15 u.a.), die zu den wenigen nominalen Wesensaussagen über Gott in atl. Texten gehört, der vierfachen Charakterisierung Ijobs gleicht, da sie ebenfalls aus zwei Paaren zusammengesetzt ist.<sup>5</sup> Die Ähnlichkeit zu dem Theologumenon intensiviert allerdings, auch wenn nicht von einer Anspielung gesprochen werden kann, den hyperbolischen Effekt in Ijob 1,1.<sup>6</sup> Verstärkt wird der Eindruck einer überzeichneten Darstellung der Ijobfigur einerseits durch die zweimalige Wiederholung der Charakterisierung in den Himmelszenen (1,8; 2,3) und andererseits durch das zweite von Brenner genannte Element, die auffällige Wiederholung von auf zehn zu summierenden Zahlen in 1,2f.; zugleich ist Ijobs Viehbesitz außerordentlich umfangreich.<sup>7</sup> Zu nennen sind aber auch die superlativische Wendung גדול מכל (1,3) sowie die Aussage JHWHs über die Unvergleichbarkeit Ijobs (אין כמוהו) 1,8; 2,3).<sup>8</sup> Der Erzählbe-

---

und unwissentlichen Übertretungen auf der anderen Seite und den möglichen Einflüssen dieser Unterscheidung in Bezug auf den Dialog zwischen Ijob und seinen Freunden vgl. MILGROM 1967.

<sup>5</sup> Zur Gnadenformel vgl. die Untersuchung von SPIECKERMANN 1990. תמים/תם und ישר treten als Wortpaar auf in Spr 2,21; 28,10; Ps 37,37; beide Wortwurzeln werden auch in Ps 25,21 und Spr 2,7 verwendet, vgl. IWANSKI 2006, 87 sowie oben Kap. 3.3.3 (Anm. 197); סוד מרע und ירא אלהים kommen nochmals zusammen in Ijob 28,28 sowie in Spr 3,7 und 16,6 vor.

<sup>6</sup> Eine zur Gnadenformel und Ijob 1,1.8; 2,3 ähnliche Reihung, allerdings mit nur drei Attributen, findet sich noch in Ps 112,4 (חנון ורחום וצדיק); ebenfalls mit drei positiven Attribute wird zudem in Dtn 26,5 das Volk Israel versehen (גוי גדול עוזם ורב). Reihungen von drei Adjektiven, allerdings nicht in positiver Wertung und nicht auf Personen bezogen, finden sich zudem in Gen 31,10.12; 2Sam 17,28; Jes 27,1 und Sach 1,8.

<sup>7</sup> Bei den Erwähnungen des Viehbesitzes Abrahams, Isaaks und Jakobs in Gen 12,16; 24,35; 26,14 und 30,43 fehlen Zahlenangaben. Der Besitz des „sehr großen“ (גדול מאד) 1Sam 25,2, vgl. Ijob 1,3) Nabal wird mit 3000 Schafen und 1000 Ziegen beziffert. Deutlich größere Zahlen nennt nur 1Chr 5,21 bezüglich des Raubguts der ostjordanischen Stämme (50'000 Kamele, 250'000 Schafe, 2000 Esel, 100'000 Menschen). Nach CLINES 1989, 14 sind die Angaben über Ijobs Besitz „perfectly realistic“, doch tatsächlich übersteigen die Zahlen jene in 1Sam 25,2, die bereits sehr hoch angesetzt sind, um ein Mehrfaches.

<sup>8</sup> Eine ähnliche superlativische Aussage wie in Ijob 1,3 wird in der Hebräischen Bibel nur in Bezug auf Salomo gebraucht (אין ויגדל המלך שלמו מכל מלכי הארץ) 1Kön 10,23; 2Chr 9,22; vgl. Koh 2,9); vgl. auch Dan 11,2 (עשר־גדול מכל). Bezüglich der Unvergleichbarkeitsaussage in Ijob 1,8 sieht HECKL 2015, 224 eine Ähnlichkeit zur auf JHWH bezogenen Wendung מני כמני in Dtn 33,29; Ps 35,10; 71,19 und 89,9; indes ist eine größere Nähe festzustellen zu den ebenfalls auf JHWH bezogenen Wendungen אין כמוני bzw. אין כמותי in Ex 9,14; 2Sam 7,22; 1Kön 8,23; 1Chr 17,20; 2Chr 6,14; Ps 86,8; Jes 46,9; Jer 10,6.7. Nur in 1Sam 10,24 findet sich eine ähnliche Aussage über einen Menschen, wenn Samuel über Saul ausagt, es gebe „keinen wie ihn im ganzen Volk“ (אין כמוהו בכל־העם).

ginn (1,1–5), so lässt sich zusammenfassend feststellen, tendiert dazu, die Ijobfigur zu überzeichnen und dadurch einen unaufrichtigen Erzählstil zu signalisieren.

#### 4.2.2 Wiederholungen

Als zweites prominentes Merkmal der Unaufrichtigkeit kommen Wiederholungen dazu. Hierbei ist freilich in Rechnung zu stellen, dass solche zunächst zu den Grundzügen nicht nur biblischer, sondern narrativer Texte überhaupt gehören.<sup>9</sup> Es sind daher Häufung und Ausmaß als entscheidende Parameter zu berücksichtigen, womit folglich auch hier die Übertreibung als Kriterium mit hineinspielt. Zudem ist zu unterscheiden zwischen Wiederholungen längerer Passagen auf der einen und einzelner Wörter und Phrasen auf der anderen Seite. Mit zu bedenken ist schließlich die parallele Abfolge von Himmelszene und Prüfung Ijobs in Ijob 1,6–22 und 2,1–10.<sup>10</sup>

Wiederholungen längerer Passagen sind vor allem in den beiden Himmelszenen (1,6–12 und 2,1–7a) zu bemerken. So stimmen die Anfänge beider Szenen (1,6–8 und 2,1–3) fast vollständig miteinander überein,<sup>11</sup> insgesamt ist mehr als 75% des Textumfangs in beiden Szenen identisch.<sup>12</sup> Neben ganzen Sätzen und Wendungen wiederholen sich auch einzelne Lexeme (כַּנָּב 1,9; 2,3; בַּעַד 1,10; 2,5), was dadurch als auffällig zu bezeichnen ist, als die unmittelbare textliche Umgebung sich leicht unterscheidet. In den beiden Prüfungsszenen (1,13–22 und 2,7b–10) dagegen ist neben dem fast identischen Schlusssatz („in all dem sündigte Ijob nicht“ בְּכָל־זֹאת לֹא־חָטָא אִיּוֹב 1,22a; 2,10b) das Vorkommen der Verben בָּרַךְ (1,21; 2,9) und נִוָּה (1,19; 2,9) zu nennen, das zwar in anderen Zusammenhängen, aber an ähnlicher Stelle – gegen Ende beider Szenen – erfolgt.<sup>13</sup>

Es kommen nun aber auch Wiederholungen von Wörtern und Phrasen in aufeinanderfolgenden Szenen hinzu. In den beiden ersten Szenen ist – neben der erwähnten Charakterisierung Ijobs (1,1.8) – das doppelte Vorkommen des Verbs שָׁלַח (1,4.5.11.12) im Schlussbereich zu bemerken. In der dritten Szene erinnert das „Kommen“ (בֹּא 1,14.16–19) der Boten an jenes der „Gottessöhne“

<sup>9</sup> Vgl. BAR-EFRAT 1989, 211–215, der als Beispiel unter anderem Ijob 1,22 und 2,10 nennt, sowie ausführlich ALTER 2011, 111–141.

<sup>10</sup> Eine knappe Auflistung von Wiederholungen im Prolog bietet auch HABEL 1985, 81–83.

<sup>11</sup> Einzige Abweichung stellt die Wiederholung von עַל־יְהוָה in 2,1a und 2,1b dar (vgl. 1,6a), die in 1,6b nicht erfolgt.

<sup>12</sup> Die Unterschiede beschränken sich auf 2,1b.3b.4b.5a.6a und umfassen auch in diesen Kola – außer in V.3b – weniger als die Hälfte des Wortbestandes.

<sup>13</sup> Neben den Übereinstimmungen zu 1,22 zeigt 2,10 in Form der Anfügung von בְּשִׁפְתָיו („mit seinen Lippen“) auch eine auffällende Abweichung vom Schlussvers der ersten Prüfungsszene, vgl. unten Kap. 4.2.3.b. Etwas weniger auffällig ist die Wiederholung der Verben נָכַח (1,15.17; 2,7) und לָקַח (1,15.17.21; 2,8) sowie des Adverbs עוֹד (1,16.17; 2,3.9).

in der zweiten (1,6.7), während das Verb נגה in 1,19 eine auffällige Entsprechung zur Aufforderung des Satans an Gott in 1,11 herstellt.<sup>14</sup> Im zweiten Teil des Prologs ist bezüglich des Übergangs von der vierten zur fünften Szene die Rede der Frau Ijobs hervorzuheben, die zunächst (in 2,9a) die Feststellung JHWHs bezüglich Ijobs Standfestigkeit (2,3b) und danach (in 2,9b) die dazu gegenläufige Behauptung des Satans (2,5b) aufgreift. Die Schlusszene schließlich schlägt mittels der Symbolzahlen sieben und drei (2,11.13) den Bogen zurück zur Bucheröffnung (1,2f.), danach knüpft die Trauerhandlung der Freunde an Ijobs Verhalten sowohl nach der ersten (קָרַע מְעִיל / 1,20; 2,12) als auch nach der zweiten Prüfung (עָפַר 2,12 / אָפַר 2,8; יָשַׁב 2,8.13) an, bevor am Ende das Verb גָּדַל (2,13) wiederum an die Eingangsszene (גָּדוֹל 1,3) zurückerrinnert.<sup>15</sup>

Wiederholungen häufen sich auch innerhalb jeder und besonders in der dritten und längsten Szene.<sup>16</sup> Neben der stereotypen Repetition der Eingangs- und Abschlussphrasen der vier kurzen Botenszenen (1,13–15.16.17.18f.) und deren Rahmung durch die Erwähnung der Trinkfeste von Ijobs Kindern (1,13b.18) werden weitere Elemente mehrfach wieder aufgenommen, die in der Botschaft des ersten Boten in 1,15b erstmals auftreten. So wiederholt sich das Verb נָפַל in der zweiten und vierten Botennachricht (V.16.19), das Verb לָקַח und die Phrase נָכַח לְפִי־הָרֹב dagegen in der dritten (V.17); die schließlichen נְעִירִים werden in allen vier Botschaften erwähnt, worauf zurückzukommen ist (vgl. Kap. 4.2.3.a). Darüber hinaus kommen die Verben נָפַל und לָקַח auch in der Schilderung von Ijobs Reaktion (V.20–22) nochmals vor.

Schließlich wiederholen sich auch Elemente der Eingangs- oder Schlusspassagen der einzelnen Szenen. So fungiert die Wendung וַיְהִי הַיּוֹם (1,6.13; 2,1) als Einleitung der Szenen zwei bis vier, während die Wurzel גָּדַל (1,3; 2,13) in gewisser Weise den ganzen Prolog rahmt. Im Ausgang der ersten, dritten und fünften Szene dagegen kommt jeweils das Verb הִטָּא vor (1,5.22; 2,10), und das Verb בָּרַךְ (1,5.10.11.21; 2,5.9) kehrt gar im Schlussbereich aller Szenen wieder – mit Ausnahme der letzten, im Anschluss an welche stattdessen קָלַל (3,1) den euphemistischen Wortsinn von בָּרַךְ widerspiegelt.

Insgesamt ergibt sich damit auf der einen Seite, dass sich (in den Himmelszenen) ganze Passagen wiederholen, Wendungen und Phrasen (wie die Charakterisierung Ijobs) mehrmals wiederkehren, aber auch einzelne Wörter inner-

<sup>14</sup> Auch das Nomen יָד (1,10–12.14) und das Verb שָׁיַם (1,8.17; 2,3) verbinden die beiden Szenen, aber auf eher dezente Weise.

<sup>15</sup> Auch in 1,19 kommt גָּדוֹל vor, allerdings nicht in Bezug auf Ijob.

<sup>16</sup> Erwähnt sei etwa in der kurzen fünften Szene die rahmende Wiederholung des Adjektivs רָע (2,7.10), das in der Charakterisierung Ijobs vorkommt (1,1.8; 2,3) und in 2,11 (רָעָה) nachklingt. Ebenfalls in den Bereich der Wiederholungen fällt zudem das Wortspiel mit dem Verb שָׁוַת, das der Satan jeweils in der ersten Erwiderung an JHWH verwendet (1,7; 2,2) und das an dessen Designation als הַשָּׂטָן (1,6–9.12; 2,1–7) erinnert.

halb einer einzigen oder in mehreren Szenen wieder aufgegriffen werden, während auf der anderen Seite die Zahl der im Prolog nur einmal verwendeten Lexeme sehr gering ausfällt – am meisten sind es mit 22 (Namen der Freunde und ihrer Herkunftsorte eingerechnet) in der letzten und zugleich kürzesten Szene, am wenigsten mit drei in der ersten Himmelsszene.<sup>17</sup> Sowohl Ausmaß als auch Häufigkeit der Wiederholungen sind damit als auffällig zu bezeichnen und geben dem Prolog als Ganzem den Anstrich unaufrichtiger Erzählweise.

#### 4.2.3 Ambiguitäten auf semantischer und illokutionärer Ebene

Ambiguitäten, die möglicherweise intendiert sind und damit auf eine pragmatische Unaufrichtigkeit hinweisen, treten im Prolog vornehmlich im Bereich der Semantik (Polysemie bzw. Homonymie) und der Illokution auf. Hinsichtlich der Semantik wird im Folgenden der Befund bezüglich der drei Lexeme *ברך*, *נער* und *תפלה* gesichtet und davon ausgehend erwogen, inwieweit intendierte Ambiguitäten vorliegen (Kap. 4.2.3.a). Im Bereich der Illokution stehen Sätze im Vordergrund, die kein Fragewort aufweisen, in der Auslegung aber oft als Fragen verstanden werden (2,9f.), oder umgekehrt zwar als Fragen gekennzeichnet, aber vermutlich nicht als solche gemeint sind (1,9f.; Kap. 4.2.3.b).

##### a) Semantik (*ברך*, *נער*, *תפלה*)

Von den sechs Vorkommen des Verbs *ברך* im Prolog (Ijob 1,5.10.11.21; 2,5.9) werden in der Auslegung gewöhnlich vier (1,5.11; 2,5.9) als euphemistische *antiphrasis* gewertet; folglich wäre bei den vier Stellen die Bedeutung „fluchen“ statt „segnen/preisen“ gemeint. Den vier Stellen ist gemeinsam, dass jeweils Gott (*אלהים* 1,5; 2,9) bzw. sein Gesicht (*על־פניך*) Objekt des Segnens bzw. Fluchens ist. Derselbe euphemistische Gebrauch scheint in 1Kön 21,10 und 13, wo neben Gott (*אלהים*) auch der König (*מלך*) Objekt von *ברך* ist, sowie in Ps 10,3b vorzuliegen, wobei hier allerdings der Befund textkritisch nicht ganz eindeutig ausfällt und das Kolon syntaktisch schwierig ist.<sup>18</sup>

Den weitgehenden Konsens stellt allerdings Tod Linafelt infrage, indem er darauf verweist, dass eine euphemistische Verwendung von *ברך* im biblischen Hebräisch an kaum einer Stelle außerhalb des Ijobbuches eindeutig belegt ist, und davon ausgehend die Möglichkeit einer nicht-euphemistischen Bedeutung

<sup>17</sup> In 1,1–5 kommen 14 im Prolog einmalige Lexeme vor, in 1,13–22 deren 18, in 2,1–6 nur acht und in 2,7b–10 nur sieben.

<sup>18</sup> Abweichend von MT setzen sowohl Syr als auch LXX das Verb *ברך* in Ps 10,3b ins Passiv und übersetzen „der Unrecht übt wird gesegnet“. Syntaktisch unsicher ist in dem Kolon vor allem das Verhältnis der drei asyndetisch aneinandergereihten Verben (*בצע*, *ברך*, *נאץ*) zueinander, so dass uneindeutig bleibt, ob *אלהים* tatsächlich das Objekt sowohl von *נאץ* als auch von *ברך* darstellt.

bei den vier fraglichen Stellen im Ijobprolog in den Raum stellt.<sup>19</sup> Dagegen bringt allerdings Stefan Schorch in einer ausführlichen Studie zu Euphemismen in der Hebräischen Bibel mehrere Argumente vor, die für einen euphemistischen Gebrauch des Verbs **ברך** sprechen:<sup>20</sup> Zunächst weist er darauf hin, dass antiphrastische Euphemismen im altorientalischen Raum reich belegt sind;<sup>21</sup> sodann macht er geltend, dass im Akkadischen und im Arabischen ein euphemistischer Gebrauch von Äquivalenten zur hebräischen Wurzel **ברך** bekannt ist; schließlich argumentiert er, dass die euphemistische Verwendung des Verbs im Ijobprolog und ebenso in 1Kön 21,10 und 13 eine umgangssprachliche Diktion wiedergebe, da jeweils eine zitierte Rede vorliege. Letzteres würde erklären, warum außerhalb eines umgangssprachlichen Jargons, nämlich in juristischen Kontexten und in poetischer Sprache, anstelle einer euphemistischen Verwendung von **ברך** die Verben **קלל pi** (Ex 22,27; Lev 24,11.14f.; Jes 8,21), **ארר qal** (Ex 22,27) und **נקב qal** (Lev 24,11.16) mit Gott (bzw. seinem Namen) als Objekt auftreten können.

Schorch zeigt somit auf, dass der euphemistische Gebrauch von **ברך** in sprachgeschichtlicher Hinsicht im biblischen Hebräisch als wahrscheinlich gelten kann. Was nun allerdings die fraglichen Stellen im Ijobprolog betrifft, bringt Linafelt zurecht den literarischen Kontext in Anschlag. Diesbezüglich ist zunächst auf den Vergleich mit 1Kön 21,10 und 13 zurückzukommen. Wie Linafelt im Anschluss an Ellen Davis bemerkt, schwingt in den beiden Verwendungen von **ברך** in der Nabet-Erzählung möglicherweise ein ironischer Unterton mit, da Nabet, wie sich aus dem Kontext (1Kön 21,3) erweist, in gewisser Weise tatsächlich Gott „segnet“, da er sich bei der Weigerung, dem König seinen Weinberg zu verkaufen, auf JHWH beruft; die gegen ihn auftretenden falschen Zeugen sagen folglich bei ihrer Anklage, Nabet „fluche“ Gott und den König (**ברך** V.13), im wörtlichen Sinne unwillentlich die Wahrheit.<sup>22</sup> Ausgehend davon erscheint es denkbar, dass auch im Ijobprolog eine intendierte Doppeldeutigkeit hinsichtlich des Verbs **ברך** vorliegt. Zugleich ist dabei allerdings der Einwand Georg Fohrers zu bedenken, der mit Verweis auf die Lexeme **הפלה** (Ijob 1,22), **נכונה** (42,7) und **נבלה** (42,8) eine allgemeine Tendenz zu einem euphemistischen Sprachgebrauch in der Rahmenerzählung geltend macht. Die einzelnen Vorkommen von **ברך** sind daher in ihrem unmittelbaren

<sup>19</sup> LINA FELT 1996. Linafelt hinterfragt damit, was er als „standard euphemism theory“ (a.a.O., 157) bezeichnet, da etwa POPE 1965, 8 von einem „standard scribal euphemism“ spricht und GORDIS 1978, 13 bei den vier Stellen einen „self-evident euphemism“ geltend macht.

<sup>20</sup> SCHORCH 2000, 101f.226f.235–237.251–253.

<sup>21</sup> Als euphemistische *antiphrasis* bestimmt SCHORCH 2000, 87f.235–237 etwa den Einschub von **אֵיבֵי** („Feinde des...“) in 1Sam 20,16; 25,22; 2Sam 12,14 (zur letztgenannten Stelle vgl. auch PARRY 2003); zu nennen ist auch **חֵפְשִׁיתָ** („Freiheit“) in der Bedeutung von „(Haus der) Isolation“ in 2Kön 15,5; 2Chr 26,21 (vgl. SCHORCH 2000, 118–120).

<sup>22</sup> Vgl. DAVIS 2001, 105; LINA FELT 1996, 160.

Kontext näher in den Blick zu nehmen, um jeweils das Ausmaß an Ambiguität auszuloten.

In Ijob 1,5 schlägt Linafelt vor, die syndetische Anbindung von וברכו אלהים an וברכו אלהים adversativ zu verstehen („but have blessed God in their hearts“<sup>23</sup>). Aufgrund der unmittelbaren Nähe zu וברכו אלהים und auf dem Hintergrund der Charakterisierung Ijobs in 1,1 sowie in Anbetracht des von Schoch eingebrachten Arguments, dass in zitierter Rede euphemistische Formulierungen eher erwartbar seien als in anderen Sprachformen, erscheint der euphemistische Gebrauch von ברך hier aber als unzweideutig.<sup>24</sup> Ebenso eindeutig tritt nun aber umgekehrt bei der nächsten Verwendung des Verbs in 1,10 die wörtliche Bedeutung zutage. Die durch diesen Wechsel von euphemistischer zu wörtlicher Verwendung aufscheinende Ambiguität kommt dann in V.11 zum Tragen, da im unmittelbaren Anschluss an V.10 eine erneute Bedeutungsumkehrung erfolgt. Dieses zweifache Changieren in dichter Folge lässt auf einen intendierten Ambiguierungseffekt schließen, der dazu führt, dass der Leser jedes Mal neu erwägen muss, welche der beiden Bedeutungen jeweils überwiegt, da beide im unmittelbaren Kontext wachgerufen werden.

Bei der vierten Verwendung in 1,21 kommt der beschriebene Effekt dahingehend zum Tragen, als auf der einen Seite der Verwendungszusammenhang eher auf eine antiphrastische Bedeutung hindeutet, da wie in 1,5 und 11 wiederum Gott (bzw. sein Name) Objekt des Verbs und zudem erneut Ijob der Sprecher ist, der zuvor (in 1,5) das Verb euphemistisch gebraucht hat, während auf der anderen Seite die zweifache Betonung der Frömmigkeit Ijobs (1,1.8) zur wörtlichen Bedeutung hin drängt. Letztere erhält im Erzählkommentar in V.22 eindeutiges Übergewicht, ohne dabei aber den – vermutlich intendierten – unmittelbaren Ambiguierungseffekt zu eliminieren.

Nur schwach bleibt der Effekt dagegen in 2,5, da im Unterschied zur Äußerung des Satans in 1,11, die hier wiederholt wird, nicht die gegenteilige (wörtliche) Bedeutung unmittelbar vorausgeht. Dagegen kommt in 2,9 die Ambiguierung erneut zum Tragen, denn die Aufforderung von Ijobs Frau greift einerseits die Voraussage des Satans (1,11; 2,9) auf, knüpft andererseits aber auch an die Worte Ijobs in 1,21 an, die sie im Gegensatz zu jenen des Satans vermutlich gehört hat. Auch die umgebenden Elemente in der zitierten Rede von Ijobs Frau bewirken keine Vereindeutigung des Verbs ברך, da ihr Rekurs auf die Tadellosigkeit (תמוה) Ijobs sowohl als Vorwurf als auch als Ermutigung zur Standhaftigkeit gedeutet werden kann, während das Sterben, zu dem die

<sup>23</sup> LINA FELT 1996, 163 zufolge ist וברכו in 1,5, nicht konsekutiv oder explikativ, sondern adversativ zu verstehen.

<sup>24</sup> Dass allerdings bereits die erste Verwendung von ברך die Ambiguität des Verbs anklingen lässt, zeigt sich in den Versionen, insofern LXX (OG), Syr und Tg eine Übersetzung wählen, die in Richtung antiphrastischer Bedeutung weist, während α' und Vg. die wörtliche Bedeutung beibehalten.

Frau Ijob auffordert, sowohl als Konsequenz des „Fluchens“ als auch als nach dem „Segnen“ geschenkte Erlösung vom Leiden gedeutet werden könnte.<sup>25</sup> Wiederum ergibt sich erst im Nachgang, durch die zurechtweisende Antwort Ijobs in 2,10, eine Vereindeutigung, die den unmittelbaren Effekt einer unter-schwellig Ambiguität nicht auslöscht. Mit Good, Linafelt, Newsom und Seow lässt sich daher auf eine intendierte Zweideutigkeit hinsichtlich des Verbs בָּרַךְ schließen, die, wie weiter unten (Kap. 4.4.1) zu zeigen ist, Raum gibt für ironische Untertöne.<sup>26</sup>

Von eher untergeordneter Bedeutung ist die referentielle Ambiguität des Nomens נַעֲרֵי.<sup>27</sup> Dieses wiederholt sich im Plural in allen vier Botenszenen (1,15.16.17.19), wobei in den ersten drei Fällen aus dem Kontext klar wird, dass die „Knechte“ (oder Hirten) Ijobs gemeint sind, die auf tragische Weise umkommen. Ausgehend von diesen drei übereinstimmenden Verwendungen scheint es naheliegend, auch beim vierten Vorkommen in 1,19 dieselbe Bedeutung anzunehmen, doch werden nun abweichend die in V.18 genannten, zum Fest versammelten Kinder zusammen mit der Dienerschaft mit dem Nomen bezeichnet. Mit Newsom kann hier von einer temporären Ambiguität gesprochen werden, da einerseits die Referenz auf Ijobs Kinder eindeutig erscheint, andererseits aber die unmittelbare Assoziation eher auf die zuvor dreimal erwähnten Knechte hindeutet.<sup>28</sup> Dass diese Ambiguität intendiert sein könnte, deutet der Umstand an, dass in 1,5 Ijobs Dienerschaft mit dem Nomen עֲבוֹדָה

<sup>25</sup> Zur Mehrdeutigkeit der Äußerung von Ijobs Frau vgl. auch unten Kap. 4.2.3.b, 4.3.1, 4.3.3 und 4.4.1.

<sup>26</sup> GOOD 1990, 187–202 argumentiert, dass die vordergründige Eindeutigkeit der jeweiligen Bedeutung von בָּרַךְ bei genauerem Hinsehen immer ein bestimmtes Maß an Ungewissheit mit beinhalte. LINA FELT 1996, 171 spricht von der „undecidability“ des Verbs בָּרַךְ im Prolog; allerdings ist diese entgegen seiner Argumentation – wie oben gezeigt wurde – bei den einzelnen Verwendungen des Verbs jeweils unterschiedlich stark akzentuiert und betrifft vor allem 1,21 und 2,9. NEWSOM 1996, 346 dagegen hebt die Wirkung der Ambiguität bei der Lektüre hervor, da der Leser bei jedem Vorkommen des Verbs dessen Bedeutung neu erwägen müsse; ähnlich beschreibt auch SEOW 2013, 270f. die Funktion der changierenden Bedeutungen von בָּרַךְ.

<sup>27</sup> Bereits zuvor ist in Ijob 1,5a eine – allerdings unbedeutende – referentielle Ambiguität festzustellen: DHORME 1926, 4 zufolge fungieren die zuvor genannten „Söhne“ (vgl. 1,4) als Subjekt des (transitiven) Verbs נִקְּךְ, während nach Meinung der Mehrzahl der Ausleger\*innen dagegen die unmittelbar danach erwähnten „Tage“ (1,5) diese Funktion innehaben (vgl. etwa FOHRER 1989, 70).

<sup>28</sup> NEWSOM 1996, 351. JERICKE 2007, 192f. (Anm. 28) schlägt vor, auch in 1,19 נַעֲרִים mit „Diener/Knechte“ zu übersetzen, was den Ambiguierungseffekt verdeutlichen würde. Nach der Einschätzung von BUNZEL 2018, 83f. (Anm. 11) lässt der Prolog offen, ob „Ijobs Kinder im physischen Sinne sterben oder ob Ijob sie nur im übertragenen Sinne verliert“, doch scheint damit die Ambiguität in 1,19 überbewertet, denn es wird, wie SEOW 2013, 281 feststellt, aus dem Kontext schnell klar, dass die Kinder gemeint sind. BODENHEIMER 2014, 60f. lässt in seinem Kriminalroman einen ungenannten Professor die These vertreten, Ijobs Kinder seien nicht gestorben.



bezeichnet wird, während in 1,13–19 die Wurzel עבד, die Eindeutigkeit erzeugen würde, nicht mehr vorkommt.<sup>29</sup> Allerdings scheint der Ambiguierungseffekt hier vor allem der dramatischen Zuspitzung der Ereignisabfolge zu dienen, da die Kinder Ijobs zwar bereits eingangs (1,13) erwähnt werden, die Nachricht über ihren Tod aber bis zum Schluss aufgeschoben und durch die Ambiguität gewissermaßen nochmals hinausgezögert wird.

Eine weitere referentielle Ambiguität ist in 1,19 festzustellen. Die Verbform ויניע verlangt ein maskulines Subjekt, הרה als Subjekt des vorangehenden Verbs (באה) ist aber feminin, wie auch das beigegebene Adjektiv (גדולה) anzeigt.<sup>30</sup> Mit Blick auf 1,11, wo JHWH Subjekt von נניע ist, wird damit unterschwellig auf Gott als Urheber des Unglücks angespielt.<sup>31</sup> Eher wortspielerischer Art ist die temporärere referentielle Mehrdeutigkeit in 1,21a: Zunächst scheint Ijob im wörtlichen Sinn vom „Mutterleib“ (בטן אמי) zu sprechen, doch zeigt sich in der Referenz auf die Genitivverbindung im nächsten Satz, wenn Ijob von der Rückkehr „dorthin“ (שמה) spricht, dass hier eher an einen metaphorischen Gebrauch zu denken ist.<sup>32</sup>

In 1,22b besteht eine Unsicherheit hinsichtlich des genauen Bedeutungsspektrums des in MT als הַפְּלָה vokalisiertem Nomens. Vorgeschlagen wird einerseits eine semantische Nähe zu גבלה, womit die Übersetzung „Ungehöriges“ naheliegen würde; andererseits wird argumentiert, das Wort sei als *nomen unitatis* von הפל (Ijob 6,6; Klgl 2,14; Ez 13,10f.14f.; 22,28) abzuleiten, womit

<sup>29</sup> Der ambigüierende Effekt wird deutlich im Vergleich mit LXX (OG), wo in 1,3 υπηρεσια verwendet wird, in V.15 und 17 παλις (Pl.), in V.16 ποιμην (Pl.), in V.19 dagegen παιδιον (Pl.), womit der Unterschied zwischen Ijobs Dienerschaft und seinen Kindern unzweideutig erkennbar wird.

<sup>30</sup> Ein auf den ersten Blick ähnlicher Fall liegt auch in Ijob 1,14 vor: Das Nomen בקר im Sing. ist dort zunächst Subjekt zum Part. הרשות fem. Pl. (V.14a), was – ähnlich wie in Gen 33,13 הַבְּקָר עֹלוֹת „die Kühe säugen“ – auf pflügende „Kühe“ (statt „Ochsen“) verweisen könnte (vgl. SEOW 2013, 277; gegen CLINES 1989, 565); in V.14b folgt dagegen ein Suff. 3. Pers. Pl. mask. (יריהם); allerdings ist es nicht ungewöhnlich, dass bei Pronominalsuffixen 3. Pers. Pl. die maskuline Form für sowohl maskuline als auch feminine Nomina verwendet wird, vgl. GKC §135.o. Der Genuswechsel in Ijob 1,19 ist indes anders geartet als jener in V.14 – und auch als der Wechsel von Sing. (והפל) zu Pl. (הכר) in V.15 – und bleibt daher auffällig.

<sup>31</sup> Wie FOHRER 1989, 88 anmerkt, ist zwar der maskuline Gebrauch von הרה nicht selten und braucht das zweite Verb nicht mit dem Subjekt übereinzustimmen. Mit SEOW 2013, 280f. ist dennoch eine Anspielung auf Gott als Verursacher der Katastrophe als plausibel anzusehen, da auch im Zusatz שש אללהים in V.16 eine solche Anspielung anklingt. Zu der durch die referentielle Ambiguität wachgerufenen dramatischen Ironie vgl. Kap. 4.3.3.

<sup>32</sup> Der metaphorische Gebrauch des Ausdrucks ist indes nur selten belegt (vgl. Ps 139,13 und Sir 40,1); mit Blick auf ägyptische und griechische Ausdrucksweisen könnte sich „dorthin“ (שמה Ijob 1,21) auf die Unterwelt (vgl. CLINES 1989, 36f.), in religionsgeschichtlicher Betrachtung dagegen auf den „mythischen Mutterleib der Erde“ (SCHROER 2022, 179) beziehen.

sich eine Bedeutung im Sinne von „Anstoß“ ergeben würde.<sup>33</sup> Eine gewisse Ambiguität besteht dabei allerdings nur auf der Ebene des Konsonantenbestandes, der mit תְּפִלָּה („Gebet“) übereinstimmt und somit eine Homonymie darstellt. Ijob würde, in Widerspruch zu seiner Gottesfurcht, also auch in der akuten Not kein Bittgebet an Gott richten.<sup>34</sup> Allerdings ergeben sich im Unterschied zu den besprochenen Fällen von נָעַר und בָּרַךְ aus dem Kontext keine Hinweise, dass eine solche Ambiguität in Ijob 1,22b intendiert wäre.<sup>35</sup>

Keine polyseme Ambiguität liegt beim Adverb הֵנִים (Ijob 1,9; 2,3) vor, da dessen Bedeutungsspektrum, wie Jürgen Ebach zeigt, keine Unvereinbarkeiten aufweist, sondern eine umfassende Lesart („ohne Äquivalent“) angebar ist.<sup>36</sup> Andrew Davis und Tod Linafelt gehen gar soweit, beiden Vorkommen im Prolog eine übereinstimmende Akzentuierung („without benefit“<sup>37</sup>) zuzuweisen: Wie der Satan in 1,9 JHWH vorhalte, Ijobs Frömmigkeit sei nicht „ohne Nutzen“, so stelle in 2,3 nun JHWH fest, die erste Prüfung Ijobs sei – da dieser unverändert an seiner Frömmigkeit festhält (בְּהִמְתָּו 2,3) – ebenfalls „ohne Nutzen“ gewesen. Allerdings wird durch die auffällige Wiederholung des Lexems in den beiden Gesprächen zwischen JHWH und dem Satan dennoch eine gewisse Ambiguierung des Lexems erzeugt, da in 1,9 das Handeln Ijobs gegenüber JHWH, in 2,3 dagegen umgekehrt das Handeln JHWHs gegenüber Ijob mit dem Adverb qualifiziert und damit eine Reziprozität angedeutet wird, die das Wort selbst seiner Bedeutung nach negiert.<sup>38</sup>

#### b) Illokution (Ijob 1,9f. und 2,9f.)

In der ersten Himmelsszene (Ijob 1,6–12) kommen vier Sätze vor, die durch ein Fragewort oder die Fragepartikel הֲ als Interrogative gekennzeichnet sind

<sup>33</sup> Die in der Forschungsgeschichte vorgebrachten Thesen zur exakten Bedeutung von Ijob 1,22b fassen ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 111 und SEOW 2013, 283 zusammen. In gleicher Weise wie hier wird תְּפִלָּה in Jer 23,13 (und evtl. in Ijob 24,12) verwendet. SEOW 2013, 283 erkennt dahingehend eine Ambiguität Ijob 1,22, als unklar bleibe, ob Ijob nichts Anstößiges äußere oder aber Gott gegenüber keinen Vorwurf erhebe, doch wäre hierbei trefender von einer gewissen Vagheit der Formulierung zu sprechen.

<sup>34</sup> DAHOOD 1974, 390 schlägt in Ijob 1,22 eine zu בָּרַךְ in 1,5.11; 2,5.9 analoge, euphemistisch-antiphrastische Verwendung von תְּפִלָּה im Sinne von „Fluch“ (statt „Gebet“) vor und macht einen solchen Gebrauch auch in Ps 80,5 und 109,4 geltend, doch bleibt diese These eher unwahrscheinlich.

<sup>35</sup> Indes könnte der Zusatz in Ijob 1,22a LXX, Ijob habe „gegenüber dem Herrn“ (εναντων του κυριου) nicht gesündigt, darauf hindeuten, dass der Übersetzer den hebräischen Satz als mehrdeutig empfunden hat; vgl. BEECKMAN 2022, 6f.

<sup>36</sup> EBACH 1990.

<sup>37</sup> DAVIS/LINAFELT 2013, 639.

<sup>38</sup> Darauf weisen auch DAVIS/LINAFELT 2013, 639 hin, wenn sie anmerken, dass in Ijob 1,9 der Satan Gott vorhalte, Ijobs Frömmigkeit sei nicht הֵנִים, während in 2,3 umgekehrt Gott dem Satan vorwerfe, die Prüfung Ijobs sei הֵנִים gewesen.

(1,7a.8a.9b.10a). Während nun aber die beiden ersten Sätze, die beide von JHWH an den Satan gerichtet sind (1,7a und 8a), auf illokutionärer Ebene un-zweideutig als echte Fragen identifizierbar sind, so präsentieren sich die beiden Fragesätze, die der Satan an JHWH richtet (1,9b und 10a), als rhetorische Fragen mit invertierter Polarität und damit als indirekte Behauptungen.<sup>39</sup> Im ersten Fall scheint allerdings, wie der Fortgang des Dialogs zeigt, eine gewisse epistemische Ungewissheit des Satans impliziert zu sein, da er und JHWH sich darauf verständigen, zur Prüfung des Sachverhalts Ijobs einem Test zu unterziehen. Gegen Fohrer, der in 1,9b den spöttischen Vorwurf heraushört, Ijobs Frömmigkeit entspringe allein dem Eigennutz,<sup>40</sup> merken folglich Clines und Seow zurecht an, dass in der Erwiderung des Satans ein Zweifel mitschwingt und folglich in der indirekten Behauptung eine Frage mit anklingt.<sup>41</sup> Auf illokutionärer Ebene erweist sich daher 1,9b als ambig, da der Satz zwischen Frage und Behauptung oszilliert.

Die zitierte Rede des Satans setzt sich in 1,10a mit einem Satz fort, der mit  $\text{לָמָּה}$  beginnt und meist als Interrogativsatz identifiziert wird.<sup>42</sup> Wie allerdings die Untersuchungen von Daniel Sivan und William Schniedewind sowie von Adina Moshavi aufzeigen, tritt  $\text{לָמָּה}$  nicht nur als zusammengesetzte Frageeinleitung ( $\text{לָמָּה} + \text{לָמָּה}$ ), sondern auch als Adverb auf, dem nach Sivan/Schniedewind vor allem eine emphatische („bestimmt“/„gewiss“), gemäß Moshavi dagegen eher eine präsentative Funktion – ähnlich wie  $\text{הִנֵּה}$  („siehe!“) – zukommt.<sup>43</sup> Mag auch ungewiss bleiben, inwieweit von einem eigenständigen Adverb oder eher einer asseverativen Funktion von  $\text{לָמָּה}$  auszugehen ist,<sup>44</sup> so weisen doch die Wortstellung in V.10a und das Vorausgehen der rhetorischen Frage in V.9b darauf hin, dass hier ein emphatisch-hinweisender Gebrauch von  $\text{לָמָּה}$  vorliegt und der Satz folglich nicht als rhetorische Frage, sondern eher als explikative Ergänzung zu V.9b zu verstehen ist.<sup>45</sup> Der Satzbeginn in V.10a ist folglich an-

<sup>39</sup> Zur Pragmatik rhetorischer Fragen vgl. oben Kap. 2.4.2.

<sup>40</sup> FOHRER 1989, 89.

<sup>41</sup> CLINES 1989, 25f. SEOW 2013, 256 deutet die Erwiderung des Satans als „open-ended question“.

<sup>42</sup> In den Kommentaren wird 1,10a meist als Frage übersetzt, vgl. DHORME 1926, 6f.; FOHRER 1989, 79; CLINES 1989, 2; SEOW 2013, 249. Entgegen der gängigen Wiedergabe übersetzen ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 109 dagegen das Kolon assertativ: „Se tu stesso lo hai favorito e benedetto“.

<sup>43</sup> SIVAN/SCHNIEDEWIND 1993; MOSHAVI 2011b. Ausführlich wird die Frage in HÄNER 2019c erörtert.

<sup>44</sup> So wird  $\text{לָמָּה}$  etwa in DCH 4, 492f. und Ges<sup>18</sup>, 587 nicht als eigenes Wort aufgeführt, sondern unter der Negation  $\text{לֹא}$  die asseverative Funktion von  $\text{לָמָּה}$  behandelt.

<sup>45</sup> MOSHAVI 2007, 54–57 (vgl. dies. 2011, 92–95) zufolge kann in mit  $\text{לָמָּה}$  eröffneten Verbalsätzen die Voranstellung des Subjekts vor dem Verb – was in Ijob 1,10a der Fall ist ( $\text{הֲלֹא־אֵת שְׂכָרְךָ}$ ) – auf  $\text{לָמָּה}$  als Adverb hinweisen; auch kann  $\text{לָמָּה}$  als Adverb eine Antwort auf eine unmittelbar vorangehende Frage eröffnen, wie MOSHAVI 2011b, 97–99 am Beispiel

statt als Frageeinleitung („Hast du nicht...“) wohl besser mit einer emphatischen Partikel („Du hast doch...“ / „Siehe, du hast...“) zu übersetzen. Daraus wiederum ergibt sich, dass der Satan in 1,10 auf einen Sachverhalt hinweist, der für ihn und JHWH gleichermaßen offensichtlich ist. Im Unterschied zu 1,9b ist damit 1,10a auf illokutionärer Ebene nicht ambig, durch die Wortwahl und die hyperbolische Redeweise wird indes dennoch ein ironischer Unterton erzeugt, wie in Kap. 4.4.1 gezeigt wird.

Der erste Satz in der zitierten Rede von Ijobs Frau in 2,9a sowie der letzte Satz Ijobs in 2,10a werden gewöhnlich als rhetorische Fragen verstanden, weisen aber im Unterschied zu 1,9b (und 10a) kein explizites Signal auf, das sie als Frage kennzeichnen würde.<sup>46</sup> Beide Sätze bleiben damit auf illokutionärer Ebene zu einem gewissen Grad ambig, da sie sowohl als rhetorische Fragen als auch als Aussagen lesbar sind. Noch verstärkt tritt die Ambiguität indes in der Fortsetzung der zitierten Rede von Ijobs Frau (2,9b) zutage, da hier die oben beschriebene Zweideutigkeit von בָּרַךְ zusammentrifft mit einer Unbestimmtheit bezüglich der Modalität der syndetischen Verbindung der beiden Imperative (אֱלֹהִים) בָּרַךְ und גַּם. Good zufolge ergeben sich damit auf der Ebene der Illokution vier Möglichkeiten, wie die Rede von Ijobs Frau zu verstehen sein könnte: (1) Als Einladung an Ijob, von Gott und dem eigenen Leben Abschied zu nehmen; (2) als sarkastische Aufforderung, Gott zu fluchen und so den eigenen Tod herbeizuführen; (3) als wohlgesinnte Ermutigung, Gott weiter zu segnen/preisen bis zum Tod; oder (4) als mitleidiger Zuspruch, durch das Fluchen Gottes den Tod als Ausweg aus dem Leiden herbeizuführen.<sup>47</sup> In ähnli-

---

von 1Sam 29,3 und 2Sam 11,3 zeigt; 1,10 käme folglich als Antwort auf die in 1,9b vom Satan selbst gestellte Frage nach der Uneigennützigkeit von Ijobs Frömmigkeit in den Blick.

<sup>46</sup> GUILLAUME 2000 vergleicht Ijob 2,10b mit dem Schluss des Jonabuchs (Jona 4,11), das mit einem Satz endet, der ebenfalls nicht explizit als Frage gekennzeichnet ist, aber meist als rhetorische Frage gelesen wird.

<sup>47</sup> GOOD 1990, 200f. Die Mehrdeutigkeit der kurzen Rede von Ijobs Frau spiegelt sich bereits in der frühen Rezeptionsgeschichte, wo die umfangreiche Erweiterung der Rede in Ijob 2,9a–e LXX (OG) der Schilderung in TestHiob 26,7f. gegenübersteht: Während im LXX (OG)-Zusatz die Frau Ijob den Tod als Ausweg aus unsäglichem Leid anzeigt, erkennt Ijob in TestHiob, dass es der Satan ist, der sich in der Gestalt seiner Frau verbirgt (vgl. SEOW 2007; STEWART 2012). Entgegen einer weitgehend negativen Wertung von Ijobs Frau in der christlichen Rezeption (vgl. LOW 2015) zeigen CLINES 1989, 50–52, MAIER/SCHROER 1999, 201–203, MCGINNIS 2001, OEMING 2001a, 42–45 und NEWSOM 2012, 210f. Möglichkeiten auf, ihrem Auftreten eine positive Funktion zuzuweisen. So argumentiert McGinnis, erst die provokative Aufforderung seiner Frau bringe Ijob dazu, in der in Ijob 2,10 wiedergegebenen Weise dem Ansinnen des Satans entgegenzutreten. JANG 2021 schließlich hebt die Funktion der Rede von Ijobs Frau im Hinblick auf den Übergang vom Prolog zu Ijob 3 hervor: Unabhängig davon, ob man 2,9 spöttisch-herausfordernde oder wohlwollend-einfühlsam verstehe, bereite der kurze Auftritt von Ijobs Frau dessen Gefühlsausbruch zu Beginn des Dialogteils vor.

cher Weise sind nun aber auch in Ijobs Erwiderung verschiedene Verhältnisbestimmungen bezüglich seiner Aussagen über das Annehmen des Guten und das (Nicht-)Annehmen des Bösen denkbar.<sup>48</sup> Eine Vereindeutigung wird zwar im Anschluss durch die Feststellung bezüglich Ijobs Nicht-Sündigen angezeigt (2,10b), diese ist allerdings ihrerseits nicht ganz ohne Ambiguität. Denn in Differenz zur parallelen Aussage in 1,22a folgt nun die Präzisierung, Ijob habe nicht gesündigt „mit seinen Lippen“ (בִּשְׂפָתָיו). Auf dem Hintergrund von 1,5, wo Ijob der Sorge Ausdruck gibt, seine Kinder könnten sich „in ihren Herzen“ (בְּלִבָּם) gegen Gott vergangen haben, erscheint die Beifügung in 2,10b als Einschränkung, die die Möglichkeit, Ijob seinerseits könnte sich im Herzen gegen Gott gewendet haben, offenlässt.<sup>49</sup>

#### 4.2.4 Fazit

Mit Blick auf die – abgesehen von 1,1 – fehlenden Charakterisierungen oder Erzählkommentare ortet Melanie Köhlmoos im Prolog eine „extreme Zurückhaltung des Erzählers“<sup>50</sup>, die sie als die maßgebliche Ursache für die Mehrschichtigkeit von Ijob 1f. identifiziert. Die vorliegende Analyse hat allerdings gezeigt, dass nicht so sehr die weitgehende Absenz von wertenden oder explikativen Textpassagen die Prologerzählung kennzeichnen, sondern vor allem Übertreibungen, Wiederholungen und Ambiguitäten prägende Bedeutung zuzuschreiben ist. Erstere sind dabei nicht nur als Fiktions-signale und Zweitere nicht allein als narrative Stilelemente aufzufassen, sondern führen, wie Konrad Schmid feststellt, „die Gebrochenheit der Fiktion vor Augen“<sup>51</sup>. Das Ausmaß und die Häufung der Wiederholungen und die Gedrängtheit der Übertreibungen etwa in der Exposition (1,1–5) signalisieren eine pragmatische Unaufrichtigkeit und verweisen den Leser auf das Ungesagte, da das Gesagte partiell negiert wird. So neigen die hyperbolischen Züge der Charakterisierung Ijobs in 1,1 und deren Wiederholung in 1,8 und 2,3 dazu, die Tadellosigkeit und

<sup>48</sup> Vgl. GOOD 1990, 200f. Auch VOGELS 1994, 373–375 hebt die mögliche Mehrdeutigkeit von Ijobs Replik in 2,10 hervor, indem er verschiedene Verständnismöglichkeiten aufzählt.

<sup>49</sup> WEISS 1983, 70–74 verweist auf die talmudische Auslegung in bBB 16a, wo Ijob 2,10 dahingehend interpretiert wird, Ijob habe in seinem Herzen gesündigt, und schließt aus dem Vergleich zwischen Ijob 1,22 und 2,10, dass der Text hier eine Entwicklung bezüglich Ijobs Haltung gegenüber JHWH andeute, die auf den Dialogteil zulaufe. SEOW 2013, 297f. weist auf Raschi hin, der aus 2,10b ebenfalls die implizite Aussage herausliest, Ijob habe in seinem Herzen gesündigt. Der Zusatz am Ende von 2,10b LXX, Ijob habe mit seinen Lippen nicht gesündigt „gegenüber Gott“ (εναντων του θεου), könnte ein Hinweis darstellen, dass der Übersetzer den hebräischen Text als mehrdeutig wahrgenommen hat, vgl. BEECKMAN 2022, 15f.

<sup>50</sup> KÖHLMOOS 1999, 83.

<sup>51</sup> SCHMID 2001, 27f. (vgl. auch ders. 2010, 27–30). Schmid hebt vor allem die Künstlichkeit der Übertreibungen hervor.

Unbescholtenheit Ijobs unterschwellig fragwürdig erscheinen zu lassen und befördern damit den vom Satan in 1,9 geäußerten Zweifel.<sup>52</sup> Zugleich spielen auch Ambiguitäten mit hinein, die darauf hinwirken, dem Leser hintergründig divergente oder gar gegenteilige Lesarten aufscheinen zu lassen. Insgesamt kann folglich mit David Clines von einer „false naivety“<sup>53</sup> im Ijobprolog gesprochen werden: Durch Mehrdeutigkeiten, Übertreibungen und Wiederholungen wird der Leser darauf hingelenkt, in der scheinbar geradlinigen Erzählung verdeckte ironische Sinngehalte wahrzunehmen.

### 4.3 Ironien

Auf der Grundlage der in Kap. 2.2.5 vorgenommenen Unterscheidung von drei Kategorien der Ironie werden im Folgenden Momente rhetorischer (Kap. 4.3.1), anspielender (Kap. 4.3.2) und dramatischer Ironie (Kap. 4.3.3) im Ijobprolog aufgewiesen. Das Ausmaß und die Vielfalt allusiver Elemente lassen der Analyse der Anspielungsironien ein besonderes Gewicht zukommen. Zugleich ist aufgrund der Subtilität der Anspielungen und Verdecktheit der Ironien den nachhallenden Ambiguitäten Rechnung zu tragen, auf die in Kap. 4.4 eingegangen wird.

#### 4.3.1 Rhetorische Ironie

Innerhalb des ersten Abschnitts des Prologs (Ijob 1,1–5) verdichten sich die Ironiesignale im Schlussvers (1,5). In der zitierten Rede Ijobs kommen mehrere Elemente zusammen, die ein hyperbolisches Moment eintragen: Das einleitende אולי („vielleicht“) zeigt an, dass Ijob auf eine bloße Eventualität hin Sühnopfer darbringt, was ihn als übervorsichtig erscheinen lässt; durch den antiphrastischen Gebrauch von ברוך scheint Ijob vermeiden zu wollen, einen Ausdruck des Fluchens (קלל, קבב etc.) in den Mund zu nehmen; die Beifügung „in ihrem Herzen“ (בלבבם) schließlich verstärkt den Eindruck, dass Ijob allein auf Vorsicht hin handelt. Verstärkt wird der Eindruck, dass Ijobs Handlungsweise übertrieben sein könnte, auch durch die Anfügung, Ijob habe die Opferriten „alle Tage“ (כל-הימים) wiederholt. Insofern die in 1,5 beschriebene Kultpraxis aufgrund dieser Elemente als übersteigert erscheint, entsteht hintergründig der

---

<sup>52</sup> Mit WATTS 2001 kann damit zu einem gewissen Grad von einem „unreliable narrator“ gesprochen werden.

<sup>53</sup> CLINES 1986. Allerdings spricht Clines nicht von der Ironie des Ijobprologs, sondern von dessen „subtlety“ (CLINES 1986, 128), die sich hinter der scheinbaren Naivität der Erzählung verberge. Clines' Begriff der „false naivety“ wird auch von COOPER 1990 aufgegriffen, der davon ausgehend die Mehrdeutigkeit des Prologs hervorhebt, sowie von BREED 2016, der Ijob 1–2 – unter Bezugnahme auf Søren Kierkegaard – eine maieutische Funktion zuschreibt.

Verdacht, dass der Erzähler möglicherweise Ijobs Frömmigkeit bewusst überzeichnet.<sup>54</sup> Gleichzeitig lässt der Sühnecharakter der Opfer und die Erwähnung, dass deren Menge nach der Anzahl der Kinder bemessen sei (מספר כלם 1,5) unterschwellig eine gewisse Eigennützigkeit von Ijobs Frömmigkeit anklingen, da diese vorwiegend darauf zu zielen scheint, ihn (und seine Familie) vor einem möglichen Unheil (als Strafe für ungesühnte Vergehen) zu bewahren.<sup>55</sup> Die in 1,1 hervorgehobene Rechtschaffenheit Ijobs würde folglich auf subtile Weise ironisiert, indem die zitierte Rede Ijobs am Ende der ersten Szene die utilitaristische Selbstbezogenheit Ijobs durchscheinen ließe. Letztlich bleibt aber ungewiss, inwieweit eine solche Ironisierung Ijobs als intendiert anzusehen ist.

In der ersten Himmelsszene (Ijob 1,6–12) wird die Hinterfragung der Beweggründe von Ijobs Frömmigkeit bei der rhetorischen Frage des Satans in 1,9b durch das emphatisch vorangestellte הנהגה explizit. Eine ironische Spitze erhält die indirekte Behauptung des Satans dadurch, dass in ihr ein Zweifel mitschwingt, der Ijobs Gottesfurcht eine negative Bewertung unterlegt.<sup>56</sup> Indem die Kritik, Ijobs Frömmigkeit gründe (allein) auf Eigennutz, nur angedeutet, aber nicht expliziert wird, bleibt sie partiell verdeckt, womit 1,9b eine ironische Wirkung zukommt.

Verstärkt wird der ironische Ton in der Fortsetzung der zitierten Rede des Satans. In 1,10 werden nämlich Schutz und Wohlergehen, die JHWH dem Ijob gewährt, mittels zweier Verben beschrieben (פָּרַץ und שָׁוֶה), die Gottes „Segen“ (בָּרַךְ) eine negative Konnotation begeben: Das Verb שָׁוֶה (שָׁכַךְ) kann eine mehr schützende („einhegen“) oder eine mehr hindernde („versperren“) Bedeutung annehmen; am nächsten scheint der Formulierung in 1,10a die Verwendung des Verbs in Ijob 3,23 zu kommen, wo Ijob klagt, von Gott eingesperrt worden zu sein.<sup>57</sup> Daher liegt die Vermutung nahe, dass die Äußerung

<sup>54</sup> Ijob 1,5 wird sehr unterschiedlich kommentiert. So konstatiert FOHRER 1983, 78: „Hiob ist wirklich ein frommer Mann!“ CLINES 1989, 17 dagegen spricht von einer „extraordinary scrupulousness“, und SEOW 2013, 255 urteilt daran anschließend: „Indeed, the description may be a parody of religiosity.“ Diese Unterschiedlichkeit der Bewertung könnte auf eine subtile Ironie hinweisen, deren Verdecktheit ein gewisses Maß an Mehrdeutigkeit generiert.

<sup>55</sup> Der Sühnecharakter von Ijobs Opferpraxis wird am Terminus עלה erkennbar; FOHRER 1989, 78 zufolge macht auch das Verb שָׁקַט pi den Zweck der Opfer, die Kinder zu entschöhnen, kenntlich; HORST 1968, 12 dagegen deutet die „Heiligung“ als vorbereitenden Ritus vor der Opferung.

<sup>56</sup> Zur Funktion von 1,9b als indirekte Behauptung vgl. oben Kap. 4.2.3. b.

<sup>57</sup> Gemäß Ges<sup>18</sup>, 1239 und DCH 8, 118 stellen שָׁוֶה und שָׁכַךְ Nebenformen des Verbs שָׁכַךְ dar; Letzteres kommt in der Bedeutung „(be)decken“ nur in Ex 33,22 und evtl. in Ps 139,11 und Ijob 10,11 („durchflechten“) vor, vgl. Ges<sup>18</sup>, 1287 und DCH 8, 150. שָׁכַךְ dagegen ist in Ijob 3,23 und 38,8 (sowie in 4QBark<sup>a</sup> [= 4Q434] 1,1.11, vgl. DCH 6, 130) bezeugt; an beiden Stellen legt der Kontext die Bedeutung „einschließen“ bzw. „einsperren“ nahe; auffällig ist dabei, dass in Ijob 3,23 – wie in 1,10 – die Präposition בְּעַד (+ Pron.) an das Verb

des Satans auf ein „Einsperren“ Ijobs durch JHWH anspielen könnte, wodurch wiederum das Verb פָּרַץ in V.10b als konträres Gegenteil dazu in den Blick käme und neben der „Vermehrung“ von Ijobs Viehherden deren „Ausbrechen“ mit anklingen ließe.<sup>58</sup> So bewertet denn Seow den Gegensatz zwischen שׁוּךְ und פָּרַץ als ironisch, wobei er auch auf das dreifache בְּאַרְצֵךְ (1,7.8.10) hinweist, das den Kontrast hervorhebe zwischen JHWHs Bemerkung, es gebe keinen wie Ijob „auf der Erde“, und der Erwiderung des Satans, sein Vieh breche – trotz der göttlichen Einzäunung – aus „auf der Erde“.<sup>59</sup> Verstärkt wird der ironische Unterton durch die dreifache Wiederholung בְּעֵד in V.10a, die zusammen mit כָּל und מְסֻבָּב die Emphase auf das Übermaß des göttlichen Segens für Ijob zu legen scheint.

Zusammenfassend lassen sich zwei Ziele der Ironie in der zitierten Rede des Satans benennen: Einerseits wird in 1,9 Ijobs Frömmigkeit hinterfragt, indem dessen Eigeninteresse insinuiert wird, wodurch die Wendung יֵרֵא אֱלֹהִים (1,1.8.9) einen ironischen Unterton erhält; generiert wird diese Ironie vor allem durch die Ambiguität der Illokution in der rhetorischen Frage des Satans (1,9b). Andererseits wird in 1,10 umgekehrt JHWHs übermäßiger Segen für Ijob ironisiert, wobei das Verb בָּרַךְ im Zentrum der ironischen Hinterfragung steht; deutlich wird diese Ironie vorwiegend durch die Inkongruenz zwischen dem „Segnen“ und der negativen Konnotation der Verben שׁוּךְ und פָּרַץ, die die Wirkungen des Segens beschreiben. In 1,11 schließlich werden diese beiden ironischen Gehalte zusammengeführt, indem der Satan nun auf der einen Seite – in Fortsetzung zur ironischen Kritik an JHWHs Segenshandlungen – JHWH zur Umkehrung des Segens auffordert (V.11a) und als Folge davon auf der anderen Seite auch ein gegenteiliges Verhalten Ijobs voraussagt (V.11b); die ironische Spitze liegt dabei in der antiphrastischen Verwendung des Verbs בָּרַךְ, die in konträrem Gegensatz steht zu dem unmittelbar vorangehendem Gebrauch im wörtlichen Sinn (V.10b) und in der die ironischen Infragestellungen von Ijobs Frömmigkeit und Gottes Segen zusammentreffen – der Segen verkehrt sich zum Fluch.

---

anschließt; diese wird hier nicht im Sinne von „für/zugunsten von“ verwendet, sondern in der Bedeutung „ringsum“, wie die Anfügung von מְסֻבָּב unterstreicht (vgl. DCH 2, 235f.). DCH 8, 118 macht für שׁוּךְ drei verschiedene Bedeutungen geltend: „einzäunen“ (in schützendem Sinn) in Ijob 1,10 sowie in 1QH 10,21; 13,33; 16,11; IQS 10,25; „hindern“ in Hos 2,8; sowie „einschließen“ in 4QApPsB (= 4Q381) 1,4. Mit Blick auf die Parallele in Ijob 3,23 liegt es aber nahe, dass in Ijob 1,10 alle drei Bedeutungen mitschwingen.

<sup>58</sup> Im Sinne von „sich vermehren/sich ausbreiten“ ist das Verb פָּרַץ in Gen 28,14; 30,30.43; Ex 1,12; 1Chr 4,38; Jes 54,3; Hos 4,2.10 bezeugt; die Verwendungen in der Bedeutung von „einreißen“ oder „ausbrechen“ überwiegen aber quantitativ, vgl. etwa 2Kön 14,23 (par. 2Chr 25,23); Neh 2,13; 3,35; 2Chr 26,6; 32,5; Ps 80,13; 89,41; Jes 5,5; Mi 2,13 (vgl. Ges<sup>18</sup>, 1081f.).

<sup>59</sup> Vgl. SEOW 2013, 258. Zur rhetorischen Ironie in 1,10 vgl. auch HÄNER 2019c.



Im Abschluss der dritten Szene (1,13–22) ist es erneut eine zitierte Rede, die eine ironische Konnotation erahnen lässt. Durch die Formelhaftigkeit von Ijobs verbaler Reaktion in V.21, bei der zwei strukturell identische, sprichwortartige Äußerungen aufeinanderfolgen, erweist sich nach dem Urteil Walter Vogels das fromme Bekenntnis als stereotyp und oberflächlich.<sup>60</sup> Im Anschluss daran scheint dem Verb בָּרַךְ erneut ein ironischer Unterton beigegeben zu sein. Einerseits nämlich lässt sich das Nachwirken der Infragestellung von Ijobs Frömmigkeit in der Himmelsszene geltend machen, das durch die neuerliche Verwendung von בָּרַךְ mit eingespielt wird; andererseits fällt der gegenteilige Gebrauch des Verbs gegenüber der ersten zitierten Ijobrede (1,5) auf, wobei zusätzlich anzumerken ist, dass die Vereindeutigung diesmal erst im Nachhinein erfolgt: Während Ijob in 1,5 seine Rede eröffnet mit der Anmerkung, dass seine Kinder „vielleicht sündigten“ (אוּלַי חָטְאוּ), wird in V.22 erst nach der Ijobrede festgehalten, dass Ijob „nicht sündigte“ (לֹא-חָטָא). Ausgehend von dieser Beobachtung erscheint nicht unplausibel, dass in Bezug auf das Verb בָּרַךְ in V.21 eine temporäre Ambiguität intendiert ist, die die Ironisierung von Ijobs Frömmigkeit in V.9 wachruft und die Möglichkeit anklingen lässt, dass Ijob hier entsprechend der Voraussage des Satans (V.11) den Namen Gottes „verflucht“.<sup>61</sup>

In der fünften Szene werden ironische Gehalte in der zitierten Rede von Ijobs Frau (2,9) greifbar. Erneut ist dabei Ijobs Frömmigkeit Gegenstand der Ironie, die nun aber nicht mittels der Wendung יְרֵא אֱלֹהִים (wie in 1,9), sondern des Nomens תַּמְנָה angesprochen wird. Zudem ist es nicht wie in der rhetorischen Frage des Satans das Eigeninteresse Ijobs, das als Kritikpunkt eingebracht wird (1,9), vielmehr lässt das betont vorangestellte עוֹד, das auf Ijobs Verlust göttlichen Schutz und Segens verweist, darauf schließen, dass nun umgekehrt die Nutzlosigkeit der Unbescholtenheit (תַּמְנָה) Ijobs zum Ausgangspunkt wird, um ihn zur Abkehr von Gott zu bewegen. Es scheint allerdings eher unwahrscheinlich, dass – wie Donal O'Connor postuliert – auf dem Hintergrund von Ijobs

<sup>60</sup> VOGELS 1994. In den beiden sprichwortartigen Satzpaaren in 1,21 wiederholt sich am Anfang der gepaarten Sätze jeweils das gleiche Wort (יְהוָה bzw. עֲרֵב), auf das in beiden Fällen zwei zueinander konträre Verben folgen (יָצָא und שׁוּב bzw. נָתַן und לָקַח); ein ähnliches Muster weist auch 2,10 auf.

<sup>61</sup> Auch HECKL 2023, 109f. argumentiert in ähnlicher Weise, dass durch die – sekundäre eingefügte – Satansfigur Ijobs dezidiert monotheistisches Bekenntnis in den beiden Duldersprüchen in 1,21 und 2,10 infrage gestellt werde. Den beiden Bekenntnisaussagen Ijobs komme dadurch eine Funktion der Vermittlung zu zwischen dem Monotheismus der Prolog-erzählung, der unhintergebar eine gewisse Ambiguität Gottes erkennen lasse, und den traditionellen Ausdrucksformen der Frömmigkeit in den Ijobreden des Dialogteils (Klage, Anklage, Bittgebet). WITTE 2021, 95f. dagegen urteilt, dass auf der Oberfläche des durch die Himmelsszenen erweiterten Textes zwar – in Erfüllung der Ansage des Satans (1,11) – Ijob Gott „segnet“ (= flucht), unter Berücksichtigung des redaktionskritischen Befundes ergebe sich aber, dass hier das Verb בָּרַךְ unzweideutig im Sinne von „segnen“ gebraucht werde.

Segensspruch in 1,21 die Aufforderung seiner Frau zu „segnen“ – in Form einer *antiphrasis* auf illokutionärer Ebene – als Warnung zu verstehen sei, dass ein weiteres „Lob“ JHWHs (יְהוָה בָּרַךְ אֱלֹהִים 2,9b) zu weiterem Schaden bzw. sogar zum Tod (וַיָּמָת) führen könnte.<sup>62</sup> Eher scheint die zitierte Rede der Frau – im Gegensatz zur Rede des Satans, die die Nutzenorientierung von Ijobs Frömmigkeit ironisierte (1,9b) – nun das Verharren in der Gottesfurcht unter Absehung von jeglicher positiver Vergeltung in sarkastischer Zuspitzung zu hinterfragen. Diese sarkastische Ironie, die Ijobs Frömmigkeit angesichts ausbleibender Gegenleistung Gottes verhöhnt, kommt zum Ausdruck durch die in der Hebräischen Bibel singuläre Aufforderung zu sterben (וַיָּמָת), die im Gegensatz steht zur sponsalen Beziehung zwischen der Sprecherin und Ijob.<sup>63</sup> Im Zusammenspiel mit 1,9b bringt damit 2,9 die Ambiguität von Ijobs Frömmigkeit in der Prologerzählung zur Geltung, wie in Kap. 4.4.1 näher zu erörtern ist.

Der Satzsatz der fünften Szene schließlich lässt unterschwellig die Möglichkeit offen, dass Ijob zwar nicht „mit seinen Lippen“ (בְּשִׁפְתָיו), aber in seinem Herzen (vgl. 1,5) gesündigt haben könnte.<sup>64</sup> Im Nachklang zu 2,9 lässt sich damit erneut eine Ironisierung von Ijobs Frömmigkeit erahnen, die möglicherweise doch – entsprechend dem vom Satan geäußerten Zweifel – von Eigeninteresse geleitet sein könnte und daher angesichts des Entzugs von Schutz und Segen nur noch zu einem Lippenbekenntnis ausreichen würde. Stärker als diese subtile Ironisierung Ijobs ist allerdings hier, im Ausgang der Prologerzählung, die Ambiguierung der Ijobfigur zu gewichten, wie ebenfalls in Kap. 4.4.1 gezeigt wird.

#### 4.3.2 Anspielungsironie

Neben Elementen rhetorischer Ironie lassen sich im Prolog auch subtile Anspielungen ausmachen, die auf ironische Infragestellungen hinweisen. Die im Prolog auftretenden intertextuellen Bezüge lassen sich nach vier Kategorien ordnen:

- Bei den Bezügen zu Ps, Spr, Dtn und dtrG sowie Klgl steht vorwiegend Gottes geschichtsmächtiges Handeln im Vordergrund, das nach dem Prinzip der gerechten Vergeltung den Gerechten (bzw. Israels Bundestreue) segnet und den Frevler (bzw. Israels Untreue) straft (vgl. Kap. 4.3.2.a).
- Bezüge zu den Erzelternerzählungen lassen Ijob als Abraham ähnliche Figur erscheinen und bringen damit das in Gen 22 narrativ entfaltete Deutungsmodell der göttlichen Prüfung ins Spiel (Kap. 4.3.2.b).

<sup>62</sup> O'CONNOR 1996.

<sup>63</sup> Einzige Parallele stellt die identische Aufforderung JHWHs an Mose in Dtn 32,50 dar, die sich im Kontext aber als Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Todes erweist.

<sup>64</sup> Zur Ambiguität in 2,10b auf dem Hintergrund von 1,5 und 22 vgl. oben Kap. 4.2.3.b.

- Zugleich allerdings verweisen Parallelen und Anspielungen zu Num 22–24 auf eine edomitische Herkunft Ijobs und blenden die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und den Völkern mit ein (Kap. 4.3.2.c).
- Schließlich kommen auch subtile Anspielungen zu Gen 1–3 hinzu, durch die hintergründig die Frage nach dem schöpferischen Handeln Gottes aufgeworfen wird (Kap. 4.3.2.d).

Die Untersuchung der Bezüge baut auf den in Kap. 3.3 resümierten Forschungsergebnissen auf und zielt auf Anspielungsironien, die in Kap. 4.3.2.e dem Textverlauf entlang zusammenfassend dargestellt werden.

#### a) Gerechte Vergeltung

Die Eingangsszene (Ijob 1,1–5) stellt keinen expliziten Zusammenhang her zwischen der in 1,1b beschriebenen Unbescholtenheit Ijobs sowie seiner in 1,5 geschilderten gottesfürchtigen Handlungsweise auf der einen und seinem familiären und materiellen Wohlergehen (1,2f.) auf der anderen Seite. Dass aber der Textabschnitt auf den von JHWH wirkmächtig in Geltung erhaltenen Konnex von Tun und Ergehen abhebt,<sup>65</sup> kommt nicht nur dadurch zum Ausdruck, dass die Beschreibung von Ijobs Lebensglück (1,2f.) durch die beiden Berichte über seine unübertreffliche Rechtschaffenheit gerahmt wird (1,1.5) und dass die Beschreibung von Ijobs Wohlergehen an die vorangehende Charakterisierung syndetisch anschließt (1,1.2f.), sondern wird auch durch Anspielungen auf Bezugstexte erkennbar, die diesen Zusammenhang bekräftigen.<sup>66</sup>

In den jüdischen ebenso wie in einigen christlichen Kanonausprägungen steht Ijob in kontextueller Verbindung zum Psalter und zum Sprüchebuch.<sup>67</sup> Zu beiden Büchern sind nun im Eingangsvers des Ijobbuchs subtile Bezüge festzustellen, durch die das Prinzip der gerechten Vergeltung in der Bucheröffnung als Hintergrund eingespielt wird. So zeigt Ijob 1,1 auffällige Übereinstimmungen zu Ps 1,1, da beide Eingangsverse das jeweilige Buch mit **⌘** beginnen las-

---

<sup>65</sup> Eine Zusammenstellung von forschungsgeschichtlich wichtigen Beiträgen zum Prinzip der göttlichen Vergeltung bzw. dem Tun-Ergehen-Zusammenhang bietet KOCH 1972; Kochs wirkungsreiche These von der „schicksalswirkenden Tatsphäre“ (KOCH 1972, 160 et passim) wird von JANOWSKI 1994 ausgehend vom Begriff der „konnektiven Gerechtigkeit“ (ASSMANN 1990, 58–91) und in Verbindung mit dem Solidaritätsgedanken kritisiert. Eine eingehende Untersuchung zum Konnex von Tun und Ergehen in Spr, Ps, Ijob und Koh bietet FREULING 2004.

<sup>66</sup> Dass Ijob 1,1–5 darauf angelegt ist, dem Leser einen kausalen Zusammenhang zwischen Ijobs Rechtschaffenheit und Wohlstand zu suggerieren, vermuten HESSE 1978, 24, EBACH 1996a, 7 und HECKL 2010, 231.

<sup>67</sup> Vgl. Kap. 3.2. Zu beiden Büchern bestehen im poetischen Teil gewichtige intertextuelle Bezüge, vgl. Kap. 3.3.1 und 3.3.2.

sen und von „dem Mann“ (הַאִישׁ) handeln, der sich durch eine sowohl affirmativ als auch abgrenzend umschriebene Vortrefflichkeit auszeichnet.<sup>68</sup> Zudem kommt das in Ijob 1,1 verwendete Adjektiv יִשָּׁר im Psalter mit 25 Belegen in signifikanter Häufung vor.<sup>69</sup> Auf Spr verweisen dagegen zunächst die Ausdrücke יָרָא אֱלֹהִים und סוֹר מִרַע, die außer in Ijob 1,1 und 28,28 nur noch in Spr 3,7 und 16,6 miteinander auftreten.<sup>70</sup> Zugleich erinnert die Kennzeichnung Ijobs als „Gott Fürchtender“ an die Genitivverbindung יִרְאֵה יְהוָה, der in Spr zentrale Bedeutung zukommt.<sup>71</sup> Schließlich tritt in Spr das Adjektiv יִשָּׁר (wie in Ps) genau 25mal auf und bestätigt damit die Nähe der Charakterisierung Ijobs in Ijob 1,1.8; 2,3 zur Spruchweisheit.<sup>72</sup>

Ausgehend von diesen Übereinstimmungen erscheint nun das in Ijob 1,2.f. umschriebene Lebensglück als Erfüllung der Verheißungen, die Ps und Spr auf

---

<sup>68</sup> Mit א beginnen in der Hebräischen Bibel auch Dtn (אֱלֹהִים), Kgl (אִיכָה) und Chr (אָדָם), worauf auch MATHYS 2000, 5 hinweist. Eine zu Ijob 1,1 ähnliche Erzähleinleitung bieten 2Sam 12,1 (שְׁנֵי אַנְשֵׁים הָיוּ) und Est 2,5 (אִישׁ יְהוּדִי הָיָה), vgl. den Vergleich bei WEISS 1983, 17f. Zudem werden auch in Ri 13,2; 17,1; 19,1b; 1Sam 1,1; 9,1 Erzählungen mit יְהִי אִישׁ eröffnet, wie HECKL 2010, 222 anmerkt; CLINES 1989, 9 erwähnt auch 1Sam 25,2 und 2Kön 14,9, wo aber die Ähnlichkeiten zu Ijob 1,1 deutlich geringer ausfallen. Was die Charakterisierung des אִישׁ in Ps 1,1f. betrifft, gehen dort drei Verneinungen (1,1) einer affirmativen Aussage über den „Mann“ (1,2) voraus, während umgekehrt in Ijob 1,1 auf drei bejahende Angaben (תָּם וְיָשָׁר וִירְאֵה אֱלֹהִים) eine abgrenzende Umschreibung (סוֹר מִרַע) von Ijobs Charakter folgt.

<sup>69</sup> Von den 119 Verwendungen von יִשָּׁר (Adj.) entfallen je 25 auf Ps und Spr und damit deutlich mehr als auf andere Bücher (vgl. 1/2Kön: 16 Belege).

<sup>70</sup> Zudem wiederholt sich die Phrase סוֹר מִרַע drei weitere Male in Spr (13,19; 14,16; 16,17), während sie sonst im AT nur noch dreimal (Ps 34,15; 37,27; Jes 59,15) vorkommt. Dagegen ist die Phrase יָרָא אֱלֹהִים (bzw. יִרְאֵה יְהוָה) für sich allein betrachtet „neben den Psalmen in besonderer Weise in der dtn/dtr Literatur beheimatet“ (HECKL 2010, 230). יָרָא אֱלֹהִים und יִרְאֵה יְהוָה zeigen auch eine Nähe zu Koh an, insofern die Wendung יָרָא אֱלֹהִים dort viermal vorkommt (Koh 5,6; 7,18; 8,12; 12,13 [vgl. 8,13: יָרָא מִלִּפְנֵי אֱלֹהִים]), sonst nur noch in Gen 22,12; 42,18; Ex 1,17.21), während der synonyme Parallelismus in Koh 11,10 die Wurzeln סוֹר und רַע enthält und darüber hinaus die Wurzel רַע in dem Buch gehäuft auftritt (Adj. 18mal; Nomen 14mal). Schließlich ist auch die fast wörtliche Übereinstimmung von Koh 5,14 und Ijob 1,21 zu erwähnen (vgl. Kap. 3.3.2). Wie der Ijobprolog hinterfragt auch Kohelet weisheitliche Ermahnungen, die auf dem Vergeltungsprinzip beruhen.

<sup>71</sup> Die Wendung יִרְאֵה יְהוָה wiederholt sich in Spr 14mal (1,7.29; 2,5; 8,13; 9,10; 10,27; 14,26f.; 15,16.33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17) und bildet zudem die abschließende Pointe in der Eingangspassage Spr 1,1–7.

<sup>72</sup> IWANSKI 2006, 72–87 zufolge zeigt das Wortpaar תָּם וְיָשָׁר, das er als feste Wendung ansieht, ein weisheitliches Gepräge: „Certainly the number of cases attested to in wisdom literature could be an argument that the two attributes are to be put among the most desirable ones according to wisdom canons“ (a.a.O., 87). Gemäß STRAUB 2001, 556 stellen die beiden ersten Attribute (תָּם וְיָשָׁר) Ijob „in die Reihe der wirklich vertrauenden, tief frommen Beter atl. Psalmen“, während die anderen beiden (יָרָא אֱלֹהִים וְסוֹר מִרַע) „geradezu als ein aktuelles, theologisch-ethisches Gütesiegel weisheitlicher Existenz“ gelten können.

der Grundlage des Vergeltungsprinzips formulieren. Der hyperbolische Charakter der Beschreibung Ijobs in der Eingangspassage des Buches lässt allerdings zugleich einen ironischen Unterton erahnen, was die unumstößliche Gültigkeit der auf dem Vergeltungsprinzip beruhenden Verheißungen bereits im Bucheingang unterschwellig infrage stellt.

Neben dem universalen Vergeltungsprinzip kommt im Ijobprolog auch die partikuläre Vergeltung im Rahmen der Bundesbeziehung JHWHs mit Israel als Hintergrund mit ins Spiel. Einerseits klingen nämlich in Ijob 1,10 (vgl. Dtn 28,12) und Ijob 2,7b (vgl. Dtn 28,35) die Segensverheißungen und Fluchdrohungen von Dtn 28 im Rahmen der dtn Bundesbestimmungen (Dtn 5–28) an.<sup>73</sup> Andererseits umspannen, wie Heckl zeigt,<sup>74</sup> Bezüge zu 1Sam 1–4 im Ijobprolog zusammen mit der Formel שׁוֹב שְׁבוּת in Ijob 42,10, die inhaltlich an 2Kön 25,28f. anschließt, den Erzählzusammenhang von Sam und Kön und blenden damit die dtr Geschichtsdeutung, die Israels Weg ins Exil unter die Perspektive von Schuld und Strafe stellt, als Hintergrund zu Ijobs Geschick in der Rahmen-erzählung mit ein.<sup>75</sup> Parallelen zwischen den Schicksalsschlägen, die Ijob treffen, und der in dtr Perspektive als Strafe gedeuteten Zerstörung Jerusalems im Zuge der babylonischen Invasion lassen sich zudem in der Erwähnung der „Chaldäer“ (כַּשְׁדִּיִּם Ijob 1,17) sowie auf dem Hintergrund von Kigl 3 erkennen, wo das Schicksal der Stadt in dem wehklagenden „Mann“ (גִּבּוֹר) individualisiert wird.<sup>76</sup> Auf der Grundlage dieser Übereinstimmungen präsentiert sich der Prolog in kontrastiver Gegenüberstellung zu den dtn-dtr Prinzipien der Vergeltung im Bundeskontext, da Ijob entgegen seiner Unbescholtenheit der in Dtn 28,1–14 verheißene Segen entzogen wird und ihn stattdessen die in Dtn 28,15–68 angedrohten Strafen treffen.<sup>77</sup>

Im Zusammenhang mit Ijobs (vorsorglichen) Opfern (Ijob 1,5), auf die der plötzliche Tod seiner Kinder folgt (V.18f.), lässt sich zudem eine Infragestellung der partikulären Vergeltung im Kontext der Kultpraxis und -vorschriften erahnen. In der Aufeinanderfolge von kultischem Vollzug und dem Hinscheiden der Kinder spiegelt sich nämlich in gewisser Weise die in Lev 8–10 erzählte Einsetzung von Aaron und seinen Söhnen.<sup>78</sup> Während dort allerdings der Tod von Nadab und Abihu dem Prinzip gerechter Vergeltung entspricht, da die beiden Söhne Aarons sich durch das Darbringen von fremdem Feuer (אֵשׁ זָרָה)

<sup>73</sup> Vgl. Kap. 3.3.3.

<sup>74</sup> Vgl. HECKL 2010, 392–430.438–440.477f.

<sup>75</sup> Vgl. Kap. 3.3.4.

<sup>76</sup> Vgl. EBACH 1996a, 19; SCHMID 2007, 249.

<sup>77</sup> Die Typisierung Ijobs als Repräsentanzfigur Israels wirkt hier mit ein, vgl. Kap. 4.3.2.b.

<sup>78</sup> Vgl. AWABDY/HÄNER 2022 sowie oben Kap. 3.3.3.

10,1) vergangen hatten, scheint das Sterben von Ijobs Kindern nach dem Opfervollzug des Vaters die Wirksamkeit der Kultpraxis und das ihr zugrundeliegende Vergeltungsdenken zu hinterfragen.

Auf dem Grundsatz gerechter Vergeltung beruhen auch die prophetischen Gerichtsankündigungen. Durch auffällige Übereinstimmungen zu Ez 14,12–23 im Ijobprolog kommt die prophetische Tradition ebenfalls mit in den Blick.<sup>79</sup> Zwar hebt das Gerichtswort Ezechiels vor allem die Unerbittlichkeit des angekündigten göttlichen Gerichtswirkens hervor, da es festhält, dass – im Widerspruch zur Sintfluterzählung in Gen 6–9<sup>80</sup> – die Nachkommen Noahs sowie Daniels und Ijobs nicht verschont würden, wären diese unter den Bewohnern der schuldig gewordenen Stadt (Ez 14,16.18.20). Zugleich aber wird durch die Warnung die Gerechtigkeit JHWHs im Gericht betont, da zwischen Gerechten und Sündern im Gericht streng unterschieden wird.<sup>81</sup> Die von Berges, Veijola und Joyce aufgezeigten Parallelen zwischen der Ezechielperikope und dem Ijobrahmen lassen daher den Gegensatz hervortreten zwischen der Entsprechung von Schuld und der „nicht umsonst“ (לֹא הַנֵּם Ez 14,23) ergehenden Strafe auf der einen und der Diskrepanz von Ijobs Unbescholtenheit zu den ihn „umsonst“ (הַנֵּם Ijob 2,3) treffenden Schlägen auf der anderen Seite.<sup>82</sup>

Der Ijobprolog lässt also Anklänge an weisheitliche, juristische, geschichtliche und prophetische Texttraditionen erkennen, die auf unterschiedliche Weise das Prinzip der göttlichen Vergeltung von menschlichem Wohl- oder Fehlverhalten bekräftigen. Durch die Anspielungen an die genannten Bezugstexte werden die ihnen zugrundeliegenden theologischen Sichtweisen – allen voran das Vergeltungsprinzip bzw. der Tun-Ergehen-Zusammenhang – aufgegriffen und infrage gestellt. Der Beginn des Prologs erweist sich unter dieser Perspektive als Einleitung in ein innerbiblisches Gespräch.

---

<sup>79</sup> Zwischen der Rahmenerzählung und Ez 14,12–23 sind folgende Parallelen zu nennen: Vierzahl der Katastrophen (Ez 14,13–20.21; Ijob 1,13–19), Unheil über Mensch und Vieh, die Stichworte „sündigen“ (חָטָא Ez 14,13; Ijob 1,5.22; 2,10), „sie/ich allein“ (לְבַרְמֵי Ez 14,16.18; לְבַרְמֵי Ijob 1,15.16.17.19), „umsonst“ (הַנֵּם Ez 14,23; Ijob 1,9; 2,3) und „trösten“ (נָחַם pi Ez 14,23; Ijob 2,11; 42,11) sowie fast identische Formulierungen in Ez 14,22 und Ijob 42,11.

<sup>80</sup> Wie Noah bezeichnet sich Ijob als צַדִּיק תָּמִים (Gen 6,9; Ijob 12,4), vgl. JOYCE 2012, 121; zudem zeigt gemäß WILSON 2006, 39 auch die Charakterisierung Ijobs in Ijob 1,1 Ähnlichkeiten zur Darstellung Noahs in Gen 6,9.

<sup>81</sup> Wie WONG 2001, 102–106 aufzeigt, beruht die Betonung der gerechten Vergeltung in Ez 14,12–23 auf den in Lev 26 formulierten Fluchdrohungen im Rahmen des Bundesverhältnisses zwischen JHWH und Israel; zum Aufbau von Ez 14,12–23 vgl. HÄNER 2014, 210f.

<sup>82</sup> BERGES 1995, 229–231; VEIJOLA 2002, 137f.; JOYCE 2012. GOSHEN-GOTTSTEIN 1972, 162–164 zufolge antworten das Ezechiel- ebenso wie das Ijobbuch auf eine theologische Krise, die dadurch hervorgerufen wurde, dass die Gewissheit über die Grundordnung der Verhältnisse zwischen Mensch und Gott verloren ging.

### b) Göttliche Prüfung

Bei der vierfachen Kennzeichnung Ijobs in Ijob 1,1b, die sich in 1,8b und 2,3a wiederholt, nimmt das Adjektiv תם eine hervorgehobene Stellung ein, da es nicht nur die Reihe anführt, sondern die Wurzel תמם im Rahmen des Prologs zwei weitere Male aufgegriffen wird (2,3.9), wobei die „Integrität“ (תממה) Ijobs in der Gottesrede der zweiten Himmelsszene (2,3) Ijobs Eigenschaften zusammenfasst.<sup>83</sup> Ebenfalls in einer Gottesrede begegnet die Wurzel תמם als Eigenschaft einer konkreten Person in Gen 17,1.<sup>84</sup> Die dortige Aufforderung Gottes an Abraham, תמיים zu sein, weist damit eine bemerkenswerte Nähe zur Charakterisierung Ijobs im Prolog auf. Verstärkt wird der Bezug zu Abraham im Ijobprolog durch weitere auffällige Übereinstimmungen wie dem Segensmotiv (Gen 12,2f.; 14,19f.; 17,16.20; 18,18; 22,17f.; 24,1; Ijob 1,10), der Beschreibung des umfangreichen Viehbesitzes beider Gestalten (Gen 12,16; 24,35; Ijob 1,3) und ihrer Kennzeichnung als גדול (Gen 24,35; Ijob 1,3) sowie ihre durch Ijobs Herkunft angedeutete verwandtschaftliche Verbindung (עירי Ijob 1,1; Gen 22,21).<sup>85</sup>

Die Parallelen zwischen den beiden Figuren verdichten sich in der göttlichen Prüfung, die beide durchlaufen, wie sich zunächst ausgehend von der Wendung ירא אלהים zeigt. Diese bildet das erste Glied im zweiten Eigenschaftspaar in Ijob 1,1b (und 1,8b; 2,3a) und hat darüber hinaus in der Rahmenerzählung eine prominente Funktion, da sie der Satan in der ersten Himmelsszene als jene Eigenschaft Ijobs benennt, deren Beständigkeit er anzweifelt (1,9). In Analogie dazu wird Abraham nach bestandener Prüfung von JHWH als ירא אלהים (Gen

---

<sup>83</sup> Die besondere Bedeutung von תם in der dreifach wiedergegebenen Viererreihe betont HECKL 2010, 229f., der mit HORST 1968, 23 festhält, dass das Attribut vor allem die „Ganzheit der Gottesbeziehung“ (HECKL 2010, 230) bezeichnet, und damit den religiösen Aspekt des Adjektivs hervorhebt, während IWANSKI 2006, 72–78 in seiner ausführlichen semantischen Analyse dessen ethische Konnotationen unterstreicht und abschließend (gegen BRUEGGEMANN 1977, 238) betont, dieses vermittele „the idea of a harmony or wholeheartedness perceivable in his conduct, i.e. in his thinking (intentions), speaking and acting“ (IWANSKI 2006, 78).

<sup>84</sup> Neben Abraham und Ijob wird auch Jakob mit einem von der Wurzel תמם abgeleiteten Attribut versehen (תם איש Gen 25,27). Der Kontext ergibt aber eine größere Nähe zwischen den Vorkommen im Ijobprolog, wo תם und תממה in struktureller Entsprechung zu ירא אלהים auftreten, und Gen 17,1, wo die Aufforderung יהיה תמיים parallel gesetzt ist zur Ermahnung להתהלך לפני, als zwischen dem Ijobprolog und Gen 25,27, wo Jakobs Kennzeichnung als תם איש der Charakterisierung Esaus als ידע ציד kontrastiv gegenübergestellt wird. Während von den nur 15 Belegen von תם sieben auf Ijob entfallen, begegnet תמיים häufig in kultischem Kontext, vgl. KEDAR-KOPFSTEIN 1995.

<sup>85</sup> Zu den Parallelen zwischen Ijob und Abraham vgl. auch oben Kap. 3.3.3 sowie HÄNER 2019b, 35f.

22,12) anerkannt.<sup>86</sup> Während also in Gen 22,1–19 erst am Ende, nach der Bewährungsprobe, die „Gottesfurcht“ als Gegenstand der Prüfung offengelegt wird, kommt derselbe Umstand im Falle Ijobs bereits vorab in der Himmelszene zur Sprache; beiden Protagonisten, Abraham und Ijob, bleibt aber der Prüfungscharakter der durchlebten Situation zunächst verborgen. Auf eine Bezugnahme zu Gen 22 weist zudem die Wendung *יִדְּשֵׁלַח* hin, die im Prolog in den beiden Himmelszenen wiederholt wird (Ijob 1,11f.; 2,5), in Gen 22,10.12 dagegen den dramatischen Wendepunkt der Erzählung rahmt und zugleich in beiden Narrativen den eigentlichen Prüfungsvorgang wiedergibt.<sup>87</sup>

Neben dem Vergeltungsprinzip wird durch die in Gen 22 zentrierten Bezüge zur Abrahamfigur ein zweites geschichtstheologisches Interpretationsschema im Ijobprolog eingespielt. Fungiert die Erzählung von der Prüfung Abrahams in nachexilischer Zeit als Deutungsmuster für das babylonische Exil und repräsentiert dabei Abraham das Gottesvolk, so kommt folglich, indem der Ijobprolog dieses Deutungsmuster aufgreift, auch Ijob als Repräsentanzfigur Israels in den Blick.<sup>88</sup> Gegenüber Gen 22 erfährt das geschichtstheologische Deutungsmuster der göttlichen Prüfung im Erzählrahmen des Ijobbuchs aber einige markante Akzentverschiebungen: Während Abrahams Sohn Isaak am Leben bleibt, verliert Ijob durch die Prüfung neben der Gesundheit und sämtlichem Besitz alle seine Nachkommen und es bleibt fraglich, ob die doppelte Rückgabe der Güter und das neue Familienglück im Epilog den Tod von zehn Kindern ausgleichen können. Zudem vermitteln die Himmelszenen im Prolog dem Leser gegenüber der Ijobfigur ein Mehrwissen, das den geprüften Ijob als Objekt eines Wettstreits zwischen JHWH und Satan in den Blick kommen lässt und damit die Prüfungssituation gegenüber Gen 22 in eine verfremdende Perspektive einrückt.

---

<sup>86</sup> Dass Ijob und Abraham durch eine Prüfung als gottesfürchtig ausgewiesen werden, hat in der jüdischen Literatur der Antike zu Vergleichen zwischen den beiden Gestalten Anlass gegeben, vgl. BASKIN 1983, 7–26; SCHREINER 1992; WEINBERG 1994; OBERHÄNSLI-WIDMER 2003, 123–138; KALMAN 2006, 26–45; OBERHÄNSLI-WIDMER 2007; WITTE 2012c.

<sup>87</sup> In Ijob 1,11 und 2,5 wird JHWH jeweils vom Satan herausgefordert, gegen Ijob „die Hand auszustrecken“, worauf ihn jener beide Male (unter Einschränkungen) in Satans Hand gibt und damit die beiden Prüfungen Ijobs initiiert; in Gen 22,10 dagegen zeigt Abrahams „Ausstrecken der Hand“ nach dem Messer die definitive Bereitschaft zur Opferung Isaaks an, worauf der Gottesbote ihm Einhalt gebietet (Gen 22,11f.).

<sup>88</sup> In der Funktion als Repräsentant Israels erscheint die Ijobfigur der Rahmenerzählung auch im Hinblick auf die von HECKL 2010, 392–430 geltend gemachten Bezüge zum Rahmen des Erzählzusammenhangs 1Sam–2Kön, die allerdings, entsprechend der dt. Geschichtsdeutung, das Vergeltungsprinzip als Hintergrund zum Ijobprolog einspielen; vgl. oben Kap. 4.3.1. Wie HESSE 1978, 24 festhält, wird Ijob zwar nach seiner Herkunft als Nichtisraelit präsentiert, seine Frömmigkeit dagegen ist die eines „idealen Israeliten“.



## c) Israel und die Völker

Die Angaben zu Namen und Herkunft des Protagonisten in Ijob 1,1a weisen in intertextueller Perspektive über Israel hinaus:

- Der Name אִיּוֹב kommt außerhalb des Ijobbuches in Ez 14,14.20 vor, wo Ijob, übereinstimmend mit Ijob 1,1b, als beispielhafter Gerechter gekennzeichnet wird. Die Nennung im Verbund mit Noah und Daniel zeigt dabei implizit eine nicht-israelitische Herkunft an.<sup>89</sup>
- Die Herkunftsangabe אֶרֶץ עֲדוֹם (Ijob 1,1a) kann dem Gebiet von Aram zugeordnet werden, mehr Gewicht aber kommt den Belegstellen zu, die das „Land Uz“ mit Edom in Verbindung bringen.<sup>90</sup>

Auf die mögliche Beheimatung Ijobs in Edom deuten nun aber auch die Namensähnlichkeiten zu Ijob und seinen Freunden in den Toledot Esaus/Edoms in Gen 36.<sup>91</sup> Weiss zufolge verbindet sich mit der edomitischen Herkunft Ijobs, unterstützt durch das Anklingen des im Ijobbuch wichtigen Worts עֵצָה im Namen עֵיזָרָה, die Assoziation zur Weisheit, weshalb folglich die Herkunftsangabe suggeriere, „Job [...] lived in the world of Wisdom.“<sup>92</sup> Gemäß Knauf dagegen wird Ijob durch die fiktive Verortung in Nordwest-Arabien „an den Rand der Welt“ gesetzt, „wo die Welt ans Chaos zu grenzen scheint, wo Reichtum in Armut, Leben in Tod unvermittelt umschlagen können.“<sup>93</sup> Indes lässt die Verbindung der Herkunftsbestimmung mit dem Namen אִיּוֹב, der dem Nomen אֶדוֹם

---

<sup>89</sup> Gemäß WAHL 1992 und BLOCK 1997, 449 bezeichnet „Daniel“ in Ez 14 den Protagonisten des biblischen Danielbuches, während JOYCE 2012, 120 aufgrund der Schreibweise in Ez 14,14.20 und 28,3 der Vermutung zuneigt, dass der Name auf den legendären König verweist, von dem der Aqht-Epos berichtet.

<sup>90</sup> Während die Erwähnung von עֲדוֹם in Gen 10,23; 22,21 und 1Chr 1,17 auf Aram hindeuten mag, lassen die Belege in Kigl 4,21; Jer 25,20; Gen 36,21.28 und 2Chr 1,42 eher nach Edom tendieren, vgl. FOHRER 1989, 72f.; WEISS 1983, 22f.; WITTE 2021, 83f. Zudem ist nur in Kigl 4,21 (und dem evtl. davon abhängigen Beleg in Jer 25,20), wo zweifelsfrei auf Edom verwiesen wird, wie in Ijob 1,1 der Ausdruck אֶרֶץ עֲדוֹם bezeugt. Aufgrund des paläografischen Befundes lokalisiert KNAUF 1988, 68 Uz in Nordwest-Arabien; in 42,17b–e LXX (OG) dagegen wird Uz REED 2001 zufolge mit Ḥorvat ‘Uza an der südlichen Grenze von Edom identifiziert.

<sup>91</sup> Vgl. oben Kap. 3.3.3 (Anm. 183); zu Herkunft und Alter der Liste edomitischer Könige in Gen 36 vgl. KNAUF 1985. Auch DAY 1994 argumentiert, die Handlung des Ijobbuches sei in Edom situiert, zu dem Israel in nachexilischer Zeit in feindlichem Verhältnis stand; die Lokalisierung entspreche aber der universalistischen Ausrichtung des weisheitlichen Denkens.

<sup>92</sup> WEISS 1983, 24.

<sup>93</sup> KNAUF 1988, 72; 82.

(„Feind“) gleicht, auch die (nachexilische) Feindschaft zwischen Israel und Edom anklagen, da in Klgl 4,21 (vgl. Jer 25,20) Edom „im Lande Uz“ situiert wird.<sup>94</sup>

Darüber hinaus fügt sich die Herkunftsangabe im Ijobprolog zu auffälligen Parallelen zur Bileamperikope (Num 22–24), deren Handlung ebenfalls im Ostjordanland verortet ist:<sup>95</sup>

- Wie im Ijobprolog stellt in Num 22–24 die Dichotomie von Segnen und Fluchen ein dominantes Thema dar.<sup>96</sup>
- Die Wurzel שׁנן, die im Ijobprolog als Name und Funktionsbezeichnung eines „Gottessohns“ 14fach wiederkehrt, kommt auch in der Bileamperikope als Aufgabenbestimmung des Gottesboten zweimal vor (Num 22,22.32).<sup>97</sup>
- Umgekehrt klingt der Name des Sehers בלעם im Verb בלע („verschlingen“/„verderben“ Ijob 2,3) an.<sup>98</sup>
- Wie Ijob (1,21) kennt Bileam als Nicht-Israelit seinen Gott unter dem Namen יהוה (Num 22,8.13.18f.; 23,3.8.12.26; 24,13).<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> WEISS 1983, 19–21 zufolge zeigt die betonte Voranstellung des Namens (אִיִּים שׁנן) an, dass hier auf eine als bekannt vorausgesetzte Person, nämlich auf die auch in Ez 14,14.20 erwähnte legendarische Ijobfigur, verwiesen werde. Gemäß HECKL 2010, 224–231 dagegen ist die Namensbedeutung aus dem Buchkontext zu erschließen, wo Gott als Feind Ijobs (Ijob 13,24), aber auch umgekehrt Ijob als Feind Gottes (33,10) in den Blick kommt, was die Herleitung des Namens von der Wurzel שׁנן plausibel mache. Dass bei der Herkunftsbezeichnung בלעם möglicherweise „die nachexilischen Aversionen gegen die Edomiter im Hintergrund“ stehen, vermerkt HECKL 2010, 224 (Anm. 13) indes nur in einer Fußnote.

<sup>95</sup> Zu den Parallelen zwischen Ijob und Num 22–24, auf die auch TUR-SINAI 1957, LXIV–LXXV; WILSON 2006, 151–173 und SCHMID 2007, 248 hinweisen, vgl. auch oben Kap. 3.3.3 sowie HÄNER 2019b, 37f. Balak, der Bileam zur Verfluchung Israels beauftragen will, wird als König der Moabiter in die Erzählung eingeführt (Num 22,4); in der Gesandtschaft zu Bileam werden aber auch die midianitischen Ältesten genannt (22,4.7); in den Orakelsprüchen werden schließlich auch Edom/Seir (24,18) sowie die Amalekiter (24,20) und Keniter (24,21f.) erwähnt; in der Endgestalt der Perikope ist folglich neben der Beziehung Israels zu Moab auch jene zu Edom mit im Blick.

<sup>96</sup> Narratologisch dominiert in Num 22–24 das Thema Fluch und Segen, dazu kommt das subdominante Thema der Vermittlung des יהוה בן ברך, vgl. WEISE 2006, 64–68. Das Verb ברך wiederholt sich in der Perikope 14mal, ihm stehen für das Wortfeld „fluchen“ קבב (8mal), ארר (7mal) und זעם (3mal) gegenüber; in Ijob 1f. wird das Verb ברך sowohl wörtlich für „segnen“ (1,10)/„preisen“ (1,21) als auch euphemistisch für „fluchen“ (1,5.11; 2,5.9) verwendet, vgl. Kap. 4.2.3.a.

<sup>97</sup> Außer in der Bileamperikope und im Ijobprolog ist שׁנן als Nomen noch elfmal belegt, wovon dreimal mit Artikel (in Sach 3,1f.).

<sup>98</sup> Darauf weist etwa TUR-SINAI 1957, LXXII hin.

<sup>99</sup> Aufgrund des Fehlens des Gottesnamens in einigen Passagen von Num 22–24 geht SEEBASS 1995, der neueren Urkundenhypothese folgend, von zwei – einer elohistischen und einer jahwistischen – Grunderzählungen aus, die zur uns erhaltenen Form zusammengefügt und (um die Eselin-Episode u.a.) ergänzt worden sei; dagegen plädieren BARTELMUS 2005

Die Bileamperikope verarbeitet erzählerisch die im Gefolge des Exils erlittene Schmähung und Vergeltung der ostjordanischen Nachbarvölker, besonders Edoms, ausgehend vom Thema Segen/Fluch, indem einerseits festgehalten wird, dass das Exil nicht als Auswirkung von Gottes Fluch über Israel zu werten ist, sondern dass JHWH vielmehr an der Segenszusage für sein Volk festhält, und andererseits zum Ausdruck gebracht wird, dass das Wohlergehen der Völker davon abhängt, wie sie sich zur Segensabsicht JHWHs für Israel stellen.<sup>100</sup> Die damit in Num 22–24 geltend gemachte Verhältnisbestimmung zwischen Israel und den Nachbarvölkern wird nun mittels subtiler Anspielungen im Ijobprolog in doppelter Weise infrage gestellt. Einerseits unterläuft der unterschwellige Hinweis auf das feindschaftliche Verhältnis zu Edom im Namen und in der Herkunft Ijobs die israelzentrierte Perspektive der Bileamperikope, da Ijob in der Exposition (Ijob 1,1–5) ohne erkennbaren Bezug zu Israel Segen erfährt. Andererseits bleibt im Gegensatz zur dortigen Erzählung der Segen allerdings nicht bewahrt: Während dort der Gottesbote als  $\text{אֱלֹהִים}$  auftritt, um die Verfluchung Israels durch  $\text{בְּלַעַם}$  abzuwenden, erwirkt nun  $\text{הַשַּׁטָּן}$ , dass Ijob der Segen entzogen und er in einen Zustand versetzt wird, der ihn als verflucht erscheinen lässt, da Gott ihn „verdirbt“ ( $\text{בְּלַעַם}$  Ijob 2,3).

Auf dem Hintergrund der Bileamperikope scheint es also, als sei Ijob vom Fluch Bileams getroffen, den der  $\text{אֱלֹהִים}$  nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil hervorgerufen hat. Hintergründig bringen die Anspielungen auf Num 22–24 im Ijobprolog damit das Thema des Verhältnisses Israels zu den benachbarten Völkern mit ein. Die Gültigkeit der in der Bileamperikope vertretenen israelzentrierten Sichtweise als Antwort auf die nachexilische Krise wird dabei hinterfragt.

#### d) *Schöpfung und Segensfülle*

Strukturell zeigt der Prolog des Ijobbuchs eine transparente Gliederung in sechs Szenen, deren letzte in einem siebentägigen Zeitraum ausläuft (Ijob 2,13). Als Anspielung auf das Sieben-Tage-Schema von Gen 1,1–2,4a gedeut-

---

und BICKERT 2009 für nur eine durchgehende Grunderzählung, die um 22,20–35 und weitere Elemente erweitert worden sei. Was die Bileamsprüche betrifft, unterscheidet GASS 2001 im Wesentlichen drei Entstehungsphasen von frühnachexilischer Zeit bis zum frühen 3. Jahrhundert v. Chr.

<sup>100</sup> Gemäß der narratologischen Analyse von Weise „arbeitet die Bileam-Erzählung Israels Beziehung zu den Völkern in besonderer Weise am Beispiel von Moab heraus“ (WEISE 2006, 220). In der israelzentrierten Aussage zu Segen und Fluch in Num 24,9b („wer dich segnet, ist gesegnet, und wer dich verflucht, ist verflucht“), die auf 22,6b antwortet, erkennt er den erzählerischen Höhepunkt der Perikope. Balak, der sich dem Segenswillen JHWHs für Israel verweigert, und Bileam, der sich von JHWH beauftragen lässt, Israel zu segnen, stellen demnach Kontrastfiguren dar, anhand derer die „Kriterien einer Verhältnisbestimmung zur Völkerwelt“ (a.a.O., 233) ablesbar werden.

tet, kommen nun weitere Übereinstimmungen zum priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) in den Blick, die den Ausgangspunkt der Ijoberzählung mit dem Zielpunkt der Sieben-Tage-Schöpfung parallelisieren:<sup>101</sup>

- In der Erzählexposition steht Ijob, wie die Aussage des Satans in Ijob 1,10 (מַעֲשֵׂה יָדָיו בְּרַכָּה) bestätigt, unter dem umfassenden Segen Gottes, auf den Gen 1,1–2,4a zuläuft (בְּרַךְ pi in Gen 1,22.28; 2,3).
- Während Ijob gemäß Ijob 1,5 seine Kinder zu „heiligen“ (וַיִּקְדָּשׁ) pflegt, „heiligt“ (אֱהוּ וַיִּקְדָּשׁ) Gott in Gen 2,3 den siebten Tag als krönenden Abschluss des Schöpfungswerks.<sup>102</sup>
- Die auf die Zehnzahl (7+3 bzw. 5+5) zentrierten numerischen Angaben zu Ijobs Familienstand und Besitz (Ijob 1,2f.), seine „Größe“ (גְּדוּלָּה 1,3b) und Ausbreitung (פָּרֵץ 1,10b) bestätigen in der Exposition die Ijob zukommende Segensfülle, die dem Segen als Zielpunkt von Gen 1,1–2,4a sowie dem Mehrungsgebot (1,22.28) entspricht.

Gegenläufig zum Sieben-Tage-Schöpfungswerk, das auf die Segensfülle und Heiligung zuläuft, bewegt sich nun aber die Erzählung unter Anspielung auf den Siebener-Rhythmus vom Segenzustand Ijobs weg, wobei das Unheil an dem Tag einsetzt, an dem der älteste Sohn zum Gastmahl lädt (Ijob 1,13), was unterschwellig eine Korrespondenz zum ersten Schöpfungstag andeuten könnte. Auf dem Hintergrund der Parallelen zu Gen 1,1–2,4a entsteht somit der Eindruck, als setze das Geschehen im Ijobprolog einen Prozess in Gang, der zu einer Umkehrung des in der Genesisperikope beschriebenen Schöpfungswirkens führt.<sup>103</sup> Das Hauptgewicht der intertextuellen Anspielung liegt dabei auf dem Segensmotiv: Während der Schöpfungsbericht im (dreifachen) göttlichen Segnungsakt kumuliert, wird Ijob schrittweise alles, was ihn als gesegnet erscheinen lässt, entzogen.<sup>104</sup>

Auf der Grundlage der Übereinstimmungen zu Gen 1,1–2,4a lassen sich Ijobs Wohnort im „Osten“ (קִדְמָה Ijob 1,3) und sein (nach den Worten Satans)

<sup>101</sup> Zu den Parallelen zwischen dem Ijobrahmen und Gen 1,1–2,4a vgl. MEIER 1989 und BALENTINE 2012, 44–48 sowie oben Kap. 3.3.3; Ersterer bezieht auch Bezüge zu Gen 2f. mit ein. Auf den Siebener-Rhythmus deutet auch die wiederkehrende Abfolge der Festgelage der sieben Söhne Ijobs in Ijob 1,4 hin.

<sup>102</sup> Im Ijobbuch ist das Auftreten von קִדְמָה pi in 1,5 singular.

<sup>103</sup> „What happens next is a ‚de-creation‘, reversing the process of the Genesis traditions. Where the story of Job opens with the scenery complete and perfect, Genesis begins with formless chaos. Consequently, the movement from chaos to a ‚very good‘ cosmos in Genesis inevitably will contrast the deterioration which characterizes the prologue of Job, as his perfect world disintegrates.“ (MEIER 1989, 187f.).

<sup>104</sup> Eine mit Gen 1,22.28; 2,3 übereinstimmende Segnung Ijobs durch JHWH erfolgt im Epilog (Ijob 42,12), der nach BALENTINE 2012, 46f. als zum Prolog korrespondierende siebte Szene zu deuten ist. Im Licht der Parallele zu Gen 2,3 wird der Ijobschluss damit in eine eschatologische Perspektive gerückt.

„Umzäumtsein“ (שָׁךְ 1,10) als Anspielungen auf den ebenfalls im „Osten“ (קֶרֶם Gen 2,8) gelegenen Garten Eden deuten. Wird die (in Leserichtung) zweite Schöpfungserzählung in Gen 2,4b–3,24 als Fortsetzung zu 2,1–4a gelesen, so bildet die Segensfülle des siebten Tages den Ausgangspunkt, von dem sich Ijob im Erzählverlauf – wie das erste Menschenpaar in Gen 2f. – wegbe-  
 wegt. Die Analogie des narrativen Verlaufs wird dabei durch das Zusammen-  
 spiel von Ijobs metaphorischer Rede von seiner Nacktheit (עֵירֹם/עֵרוֹם Ijob 1,21; Gen 2,25; 3,7.10f.) mit dem ebenfalls bildlichen „Zurückkehren“ (שׁוּב Ijob 1,21; Gen 3,19) zum Erdboden als dem „Mutterleib“ angezeigt.<sup>105</sup> Zu-  
 gleich deutet die provokative Rede von Ijobs Frau in Ijob 2,9 insofern eine  
 Anspielung auf die Verführung durch die Schlange (Gen 3,1–5) an, als sich  
 einerseits in Ijob 2,5 das Wortpaar „Bein“ (עֲצָם) und „Fleisch“ (בָּשָׂר) aus Gen  
 2,23 wiederholt,<sup>106</sup> das somit unterschwellig auf Ijobs Frau verweisen würde,  
 und andererseits die Frau – wie die Schlange – Gott (unwissentlich) ungenau  
 zitiert;<sup>107</sup> zudem wird in beiden Erzählungen der Tod als Folge der Übertretung  
 genannt (Ijob 2,9; Gen 2,17; 3,19).

Im Gegensatz zur Handlungsabfolge in Gen 3 gehen aber nun im Ijobprolog  
 die Lebensminderungen, die dort Folge der menschlichen Übertretung sind  
 (Gen 3,16–19), der Verführung voraus, der Ijob denn auch, in Absetzung zum  
 ersten Menschenpaar, widersteht (Ijob 2,9f.). Der Ijobprolog greift folglich den  
 schöpfungstheologischen Erzählgang von Gen 1–3 auf, stellt aber dessen  
 Grundaussagen infrage: Indem sich einerseits die Entwicklung zur Segensfülle  
 in Gen 1,1–2,4a gewissermaßen umkehrt, wird die Frage nach der Beständig-  
 keit der dort geschilderten Schöpfungsordnung aufgeworfen; andererseits zieht  
 die Invertierung der Kausalkette von Verführung, Vergehen und Lebensmin-  
 derung die in Gen 3 dem Menschen zugewiesene Verantwortlichkeit für den  
 Verlust der ursprünglich zugesagten Segensfülle in Zweifel.

<sup>105</sup> Die übertragene Rede vom Ausgehen und Zurückkehren zum Mutterleib nimmt nicht  
 eindeutig Bezug auf Gen 3,19 (vgl. etwa auch Ps 139,13.15), doch ist die Übereinstimmung  
 auffällig, da auch das Verb לָקַח sowohl in Gen 3,19 als auch in Ijob 1,21 vorkommt.

<sup>106</sup> MEIER 1989, 189 spricht hier von einem „double entendre“ (Kursivsetzung Meier):  
 Während die Aussage des Satans vordergründig Gott auffordere, nun auch Ijobs Körper zu  
 treffen und ihm die Gesundheit zu nehmen, verweise die Übereinstimmung mit Gen 2,23  
 hintergründig auf die Frau, die Adam als sein „Bein“ und „Fleisch“ erkennt, und die denn  
 auch in Ijob 2,9, dem Ansinnen des Satans entsprechend, Ijob auffordert, Gott zu „fluchen“.  
 SHEPHERD 2008 dagegen argumentiert, dass die Anspielung auf Gen 2,23 in Ijob 2,5 auf den  
 Tod von Ijobs Frau abziele, was aber von Gott um der künftigen Wiederherstellung Ijobs  
 willen verhindert werde.

<sup>107</sup> In Gen 3,1 gibt die Schlange Gottes Weisung von 2,16f. in verfälschter Weise wieder;  
 ebenso wiederholt Ijobs Frau im ersten Teil ihrer Rede die Aussage Gottes in Ijob 2,3, wäh-  
 rend im zweiten Teil die Rede des Satans (1,11; 2,5) anklingt, vgl. unten Kap. 4.3.3.

## e) Fazit

Wie die Untersuchung der intertextuellen Bezüge gezeigt hat, lässt bereits die Erzählexposition (Ijob 1,1–5) Anspielungen anklingen, die den Prolog hintergründig zu verschiedenen Textbereichen der Hebräischen Bibel in Bezug setzen: Das zur Charakterisierung Ijobs in 1,1 (und 1,8; 2,3) verwendete Vokabular lässt Ijob mit Blick auf den Psalter und das Buch der Sprichwörter als vorbildhaften Gerechten erscheinen; Viehbesitz und „Größe“ (גודל 1,3) rücken ihn in die Nähe Abrahams, seine Herkunftsbestimmung dagegen weist eher in das Ostjordanland und lässt – zusammen mit der graphischen Ähnlichkeit von אִיּוֹב („Ijob“) und אִי־בַּיט („Feind“) – unterschwellig die israelitisch-edomitische (und israelitisch-moabitische) Feindschaft anklingen.

Die Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7a) konkretisieren einerseits die Nähe Ijobs zur Abrahamfigur in Richtung des in Gen 22 aufscheinenden Motivs der göttlichen Prüfung und stellen andererseits das nicht zuletzt aus Psalter und Buch der Sprichwörter wachgerufene Prinzip der gerechten Vergeltung infrage; die Prüfungsszenen (1,13–22 und 2,7b–10) setzen diese Infragestellung fort; zugleich lassen die Verkehrung von Segen zu Fluch und das im Gesamtaufbau des Prologs (sowie in 2,13) angetönte Sieben-Tage-Schema Anklänge an die Schöpfungsberichte in Gen 1 und 2f. erahnen.

Allerdings drängen diese Anspielungen an keiner Stelle in den Vordergrund, sondern bleiben durchgehend undeutlich und vage. Folglich bleibt der durch sie generierte ironische Effekt weitgehend schwach ausgebildet und ergibt sich weitgehend aus der Summe der allusiven Elemente im Verbund mit der Invertierung der hintergründig wachgerufenen Prinzipien, Motive und Theologumena (gerechte Vergeltung, göttliche Prüfung, Israels bleibende Erwählung im Horizont der feindlichen Nachbarvölker, Schöpfung und Segensfülle). Die auffälligste Anspielung stellt wohl jene zu Dtn 28 in Ijob 1,10 und 2,7 dar, die eine Ironisierung des Vergeltungsprinzips in der dtr Spielart anzeigt. Den wichtigsten Knotenpunkt gibt zudem das ambige Verb אָבַד ab, das in allen vier hier unterschiedenen Kategorien von Anspielungen eine Rolle spielt.

## 4.3.3 Dramatische Ironie

Durch die beiden Himmelsszenen (Ijob 1,6–12; 2,1–7a) wird den Leserinnen und Lesern des Ijobbuchs gegenüber den Aktanten in den anderen Teilen der Prologerzählung – namentlich Ijob und seiner Frau – ein Mehrwissen vermittelt, das in den anschließenden Prüfungsszenen (1,13–22; 2,7b–10) jeweils zum Ende hin wachgerufen wird durch auffällige verbale Übereinstimmungen zu Formulierungen in 1,6–12 und 2,7b–10. Die dadurch hervortretenden Effekte dramatischer Ironie sind im Folgenden näher zu beleuchten. Wie sich dabei zeigen wird, sind diese Übereinstimmungen eher auf die Ambiguitätssteigerungen als auf die Ironisierung der Sprechenden angelegt.

Im Ausgang der ersten Prüfung Ijobs wiederholt sich zunächst in 1,19 das Verb *נגע*, das in der Rede des Satans in 1,11 zusammen mit der Wendung *שלה יד* den Vorgang des von JHWH herbeigeführten Schlages gegen Ijob umschreibt (*וגע בכל אשר לו*). Auffällig ist dabei, dass der Genus des Verbs in V.19a (*ויגע*) nicht mit dem zuvor genannten Subjekt (*רוח גדולה*) übereinstimmt, wohl aber mit dem des Imperativs in 1,11a (*יהוה*).<sup>108</sup> Hintergründig zeigt sich damit aus Leserperspektive eine Anspielung auf den Dialog JHWHs mit dem Satan, die auf JHWH als Urheber der drastischen Verलusterfahrung Ijobs verweist – ähnlich wie auch in V.16 das „Feuer Gottes“ (*אש אלהים*), das „vom Himmel“ (*מן־השמים*) fällt, auf Gott als Verursacher der Schicksalsschläge hindeutet. Der abschließende Kommentar Ijobs („JHWH hat genommen“ 1,21) durchbricht indes auf überraschende Weise die in V.16 und 19 aufscheinende Diskrepanz zwischen dem Mehrwissen der Rezipienten und dem Unwissen Ijobs und verstärkt dadurch die Ambiguität von *מברך* in V.21b: Auf dem Hintergrund der Entsprechung des Hergangs in 1,13–21 zur Abmachung zwischen JHWH und dem Satan in V.11f. wäre ein Ausgang des Geschehens gemäß der Voraussage in V.11b zu erwarten, was aber durch die Erzählstimme in V.22 negiert wird. Die dramatische Ironie der ersten Prüfungsszene (1,13–22) zielt damit eher auf die Ambiguierung als die Ironisierung der Ijobfigur und intensiviert die Problemstellung der Prologerzählung.

Eine weitere auffällige Übereinstimmung zu den Himmelsszenen zeigt sich in der kurzen Rede von Ijobs Frau in 2,9, deren erste drei Wörter (*עךך מחזיק בתמתך*) nahezu identisch sind zur Feststellung JHWHs über Ijobs fortdauernde Unbescholtenheit in 2,3 (*עדרנו מחזיק בתמתו*). Ähnlich wie in der ersten Prüfungsszene scheint indes auch hier nicht eine dramatische Ironie intendiert zu sein in dem Sinne, dass die Diskrepanz zwischen dem Unwissen der Sprecherin und dem Mehrwissen, das den Leser\*innen in der zweiten Himmelsszene vermittelt und hier wachgerufen wird, auf eine Ironisierung von Ijobs Frau zielen würde. Eher ergibt sich aus dem Befund, dass erneut die Ambiguitätssteigerung im Vordergrund steht, da das unmittelbar folgende Verb *ברך* (Imp., 2,9b) sowohl – im Sinne der von Ijobs Frau unwissentlich zitierten Aussage JHWHs – als Ausdruck des Festhalten Ijobs an seiner Frömmigkeit (*ברך* = „segne/preise!“) als auch – im Sinne des Satans – als „Fluchen“ Gottes (*יברכך* 1,11b; 2,5b) verstanden werden kann.<sup>109</sup> Verstärkt wird diese Ambiguierung dadurch, dass Ijob – möglicherweise in Gegenwart seiner Frau – zuvor selbst vom „Fluchen Gottes“ gesprochen hat, das seine Kinder in ihrem Herzen vollzogen haben könnten (1,5 *ברכו אלהים*). Indem also die Rede von Ijobs Frau sowohl (im

<sup>108</sup> Zur dadurch hervorgerufenen referentiellen Ambiguität in Ijob 1,19 vgl. oben Kap. 4.2.3.a.

<sup>109</sup> Auch SEOW 2013, 305 kommt zu der Einschätzung, dass die Ambiguität von *ברך* in 2,9 möglicherweise intendiert sei.

ersten Teil) eine Aussage Gottes wiederholt als auch (im zweiten Teil) die Voraussage des Satans und die Befürchtung Ijobs aufgreift, scheint 2,9 darauf angelegt sein, die beiden möglichen Reaktionen Ijobs („segnen“ oder „fluchen“) in unvereinbarer Gleichzeitigkeit präsent zu setzen. Im Unterschied zum Abschluss der ersten Prüfungsszene folgt im Ausgang von 2,7b–10 kein neuerliches „Segnen“ Ijobs (vgl. 1,21b), weshalb die Erzählung hier offen und die in 2,9 wachgerufene Ambiguität erhalten bleibt.

## 4.4 Ambiguitäten der Ironie

Wie die vorangehende Analyse gezeigt hat, betreffen die im Ijobprolog auftretenden Ironien nicht nur, aber vorwiegend die Rechtschaffenheit Ijobs, die hintergründig in Zweifel gezogen, und das Vergeltungsprinzip, das hinterfragt wird. Die dabei zum Tragen kommenden Anspielungen sind allerdings subtil und die ironischen Effekte teilweise verdeckt, sodass die Ironie in der Prologerzählung in beträchtlichem Maße ambig bleibt. Auf diese nachhallenden Ambiguitäten ist im Folgenden näher einzugehen.

### 4.4.1 Ijobs Rechtschaffenheit

In der Untersuchung zu den ironischen Gehalten der Prologerzählung wurde sichtbar, dass diese ihren Ausgang nehmen von der vierfachen Charakterisierung Ijobs, die den Erzählrahmen eröffnet (1,1) und dann zweimal vollständig (1,8 und 2,3) sowie dreimal partiell (יָרָא אֱלֹהִים 1,9; תָּמָה 2,3b.9) wiederholt wird. Bereits das hyperbolische Moment dieser Charakterisierung im Eingangsvers lässt eine ironische Infragestellung der Rechtschaffenheit Ijobs erahnen; etwas stärker wird diese Infragestellung erkennbar in der Bemerkung über die vorsorglichen Opferhandlungen Ijobs, mit der die Erzählexposition in 1,5 abschließt. Die dabei anklingende unterschwellige Kritik, dass Ijobs vorbildhafter Lebenswandel auf eigennützigen Motiven beruhen könnte, wird offengelegt in der rhetorischen Frage des Satans in 1,9, die wiederum in der zitierten Rede von Ijobs Frau einen Nachhall findet (2,9). In den Prüfungsszenen klingt dieser kritische Unterton in den beiden ambigen verbalen Reaktionen Ijobs in 1,21 und 2,10a sowie in den summarischen Beschreibungen von Ijobs Verhalten nach den Schicksalsschlägen in 1,22 und 2,10b insofern nach, als die Möglichkeit offengehalten wird, dass Ijob sich nach dem Wegfall des persönlichen Nutzens auf verdeckte Weise von seiner Frömmigkeit abgewendet haben könnte.

Einer solchen Leseweise, die in der Prologerzählung eine partiell verdeckte, ironische Kritik der egoistischen Grundzüge von Ijobs Rechtschaffenheit ausmacht, stehen allerdings die unzweideutig positiven Werturteile in den zitierten Reden JHWHs in 1,8b und 2,3a gegenüber, die Ijobs Charakterisierung durch



die Erzählstimme in 1,1 wiederholen und damit rückwirkend bestätigen;<sup>110</sup> zudem bezeugt auch JHWHs Aussage in 2,3b Ijobs Festhalten an seiner Unbescholtenheit in der ersten Prüfung und hat damit in Bezug auf die Schilderung von Ijobs Reaktion 1,21f. einen desambiguierenden Effekt. Schließlich bleibt, wie Matitiahu Tsevat bemerkt, Ijobs Gottesfurcht auch dadurch positiv konnotiert, dass JHWH sich auf die zweifache Herausforderung des Satans einlässt und folglich von den uneigennützigsten Motiven Ijobs überzeugt ist.<sup>111</sup>

Insgesamt ergibt sich damit aus dem Umstand, dass die ironische Infragestellung von Ijobs Rechtschaffenheit einerseits partiell verdeckt bleibt und ihr andererseits positive Beurteilungen gegenüberstehen, ein Ambiguierungseffekt hinsichtlich der Rechtschaffenheit Ijobs, da die Prologerzählung offen lässt, ob Ijobs Festhalten an seiner Frömmigkeit im Ausgang beider Prüfungen (1,20–22 und 2,10) als frommer Schein oder als aufrichtiges Bekenntnis aufzufassen und ob die überaus positive Charakterisierung Ijobs im Eingangsvers (1,1) und in den Reden JHWHs (1,8 und 2,3) oder aber deren subtile Ironisierung in 1,5 und 9f. stärker zu gewichten ist. Durch diese bleibende, aus den Ironisierungen resultierende Ambiguität bezüglich Ijobs Rechtschaffenheit erweist sich die Prologerzählung als anschlussfähig für die beiden Ijobbilder des Dialogteils und des Epilogs: Während die ironische Infragestellung von Ijobs Frömmigkeit den Weg bereitet für die Ijobreden des Dialogteils, die mit Ijobs Verfluchung des Tages seiner Geburt einsetzen (Ijob 3), steht die Bekräftigung seiner Rechtschaffenheit in Übereinstimmung mit dem Erzählfortgang des Epilogs, der unzweideutig feststellt, dass Ijob zu JHWH betet (פִּלַּל hitp 42,10, vgl. תִּפְלֵה 1,22) und von diesem gesegnet (בֵּרַךְ 42,12; vgl. 1,11) wird.

#### 4.4.2 Vergeltungsprinzip und Prüfung

Mit der Rechtschaffenheit Ijobs wird auch das Prinzip der gerechten Vergeltung in der Prologerzählung ironisch hinterfragt, wobei, wie in Kap. 4.3.2.a gezeigt wurde, Anspielungsironien hierbei eine wichtige Rolle zukommt. Vorbereitet wird diese kritische Infragestellung bereits in der syndetischen Anbindung von Ijob 1,2f. (וַיִּהְיֶה וַיִּוְלְדוּ) an V.1. In syntaktischer Hinsicht lassen die Verbformen in V.2f. – zumal ihnen in V.1 zwei Verben im Perf. (וַיִּהְיֶה, וַיִּוְלְדוּ) vorausgehen – die Möglichkeit zu, das Verhältnis zwischen der Charakterisierung Ijobs (V.1) und seinen Besitz- und Familienverhältnissen (V.2f.) im Sinne einer logischen Folge oder einer erklärenden Beifügung zu verstehen, was etwa

<sup>110</sup> AIMERS 2019, 362–364 stellt die Unzweideutigkeit des Werturteils über Ijob in 1,8 und 2,3 infrage; die einleitende Wendung שֵׁם לֹב zeigt seiner These zufolge an, dass JHWH nachfolgend eine geläufige, aber zu überprüfende Meinung über Ijob wiedergebe und nicht die eigene Einschätzung über Ijobs Tadellosigkeit. Aimers' Interpretation übergeht allerdings die herausfordernde Reaktion des Satans in 1,9f. und 2,4f., die JHWHs zustimmende Einstellung zu der Charakterisierung Ijobs in 1,8 und 2,3 voraussetzt.

<sup>111</sup> TSEVAT 1966, 73f.

mit „so“ wiederzugeben wäre. Eine solche explikative oder kausal-logische Verknüpfung der aufeinanderfolgenden Sätze ist aber nicht zwingend, vielmehr kann die Aneinanderreihung von deskriptiven Aussagen zur Ijobfigur auch rein additiv aufgefasst werden.<sup>112</sup> Die Formulierung erscheint damit – wie etwa Cooper und Seow hervorheben – als zweideutig in Hinsicht darauf, ob zwischen Ijobs Frömmigkeit (1,1) und seinem Wohlergehen (1,2f.) ein Kausalverhältnis besteht oder nicht.<sup>113</sup> Deutlich wird die Ironisierung des Vergeltungsprinzips dann in der Rede des Satans; die für die Ironie konstitutive Kritik – d.h. die im Text greifbare Differenz zwischen 1,1 und 9 bezüglich der Wertung von Ijobs „Gottesfurcht“ (יִרְאָה אֱלֹהִים) – betrifft dabei, wie im einleitenden הַחַיִּים sowie in der Beschreibung des Ijob zuteil gewordenen Segens (1,10) erkennbar wird, vor allem die Motivation im Rahmen des Vergeltungsglaubens; insoweit also Gottesfurcht der Aussicht auf den eigenen Nutzen entspringt, wird sie Gegenstand ironischer Kritik. In ähnlicher Weise deutet in der Rede von Ijobs Frau (2,9) das eröffnende Adverb עוֹד („noch immer“) die Ironisierung des Vergeltungsprinzips an, indem es nun umgekehrt auf das Ausbleiben des Eigennutzes verweist, das Ijob Anlass geben sollte, seine Unbescholtenheit (תְּמִימָה) aufzugeben.

Neben dem Vergeltungsprinzip rufen, wie in Kap. 4.3.2.b aufgezeigt wurde, intertextuelle Anspielungen aber auch das Motiv der göttlichen Prüfung im Sinne von Gen 22 wach als Deutungsmodell für den Konnex von Gottesfurcht und Leid. Die ironische Infragestellung dieses Deutungsmusters zeigt sich hier nun nicht zuletzt im Umstand, dass durch die Himmelszenen den Leser\*innen gegenüber Gen 22 ein Mehrwissen zuteilwird, das Ijob zum Objekt einer Auseinandersetzung zwischen JHWH und dem Satan degradiert, sowie im Faktum, dass Ijob im Gegensatz zu Abraham nicht vom Verlust von Nachkommen verschont bleibt, sondern seinen ganzen Besitz, alle seine Kinder und seine physische Integrität verliert.

Indem sich nun im Prolog die Ironisierungen des Vergeltungsprinzips und des Deutungsmusters der göttlichen Prüfung überlagern, kommt es auch auf dieser Ebene zu einer durch die Ironien hervorgerufenen Ambiguität. Denn während die plötzlichen Verlusterfahrungen Ijobs im Widerspruch zum Vergeltungsprinzip stehen und dieses kritisch hinterfragen, stehen diese grundsätzlich in Übereinstimmung zum Deutungsmodell der göttlichen Prüfung. Die ironische Anspielung auf Letzteres tendiert also dazu, die Ironisierung des Vergeltungsprinzips in den Hintergrund zu drängen. Umgekehrt neigen die Anspielungen auf das Vergeltungsprinzip in der Exposition (1,1–5) sowie in den

---

<sup>112</sup> WALTKE/O'CONNOR 1990, 551 führen Ijob 1,2 als Beispiel einer exegetischen Funktion des Impf. cons. auf; zu konsekutiven und erklärenden Aspekten des Impf. cons. vgl. auch JOÜON/MURAOKA 2006, 118h und j. FOHRER 1989, 70 lässt 1,2 mit „so“ beginnen; HORST 1968, 1 dagegen setzt unmittelbar das Verb („geboren“).

<sup>113</sup> Vgl. COOPER 1990, 69f. SEOW 2013, 253 spricht von einer „tantalizing ambiguity“.

zitierten Reden des Satans (1,9–11) und Ijobs Frau (2,9) dazu, die Ironisierung des Deutungsmusters der göttlichen Prüfung zu verdrängen. Es zeigt sich somit, dass die unterschiedlichen Ziele der Anspielungsironien (Infragestellung des Vergeltungsprinzips auf der einen und des Deutungsmodells der göttlichen Prüfung auf der anderen Seite) zueinander in einem Spannungsverhältnis stehen und sich dadurch gegenseitig ambigüieren.

Darüber hinaus liegt Kemper Fullerton zufolge dem Prolog dahingehend eine intendierte Zweideutigkeit zugrunde, dass dieser sich an einen zweifachen Adressatenkreis wende – eine naive Leser- bzw. Hörschaft („pious reader“), die in der Erzählung das Leiden Ijobs als göttliche Prüfung erklärt sehe, und eine kritische Zielgruppe („thinker“), die erkenne, dass der Prolog keine Explikation für das menschliche Leiden liefere.<sup>114</sup> In ähnlicher Weise kommt Alan Cooper zu dem Schluss, es seien in der Eingangserzählung mehrere unvereinbare Lektüreperspektiven angelegt;<sup>115</sup> er verweist dabei vor allem auf die Perspektivenwechsel zwischen den Himmelsszenen und dem Geschehen auf der Erde sowie auf die Mehrzahl an zu Gehör gebrachten Stimmen (Ijob, Gott, Satan, Ijobs Frau), die einen weiten Interpretationsspielraum ermöglichen würden; der Ijobprolog (und das Buch als Ganzes) ist daher Cooper zufolge „replete with ambiguity“ bzw. „genuinely ambiguous“<sup>116</sup>.

Anstatt aber von einem doppelten Adressatenkreis auszugehen (Fullerton) oder ein überbordendes Ausmaß an Ambiguitäten im Ijobprolog zu postulieren (Cooper) erscheint es indes auf der Grundlage der vorliegenden Analyse plausibler, in den bleibend ambigen Aspekten der Eingangserzählung eine einleitende Funktion im Hinblick auf den Fortgang der Narration im Dialogteil und in der Epilogerzählung zu erkennen: Während die Ironisierung des Vergeltungsprinzips und des Deutungsmodells der göttlichen Prüfung auf den Dialogteil vorbereitet, findet die bleibende Gültigkeit beider Deutungsmuster eine Bestätigung im Epilog, da die dort berichtete Wiederherstellung Ijobs sowohl als Auszeichnung des Geprüften wie auch als positive Retribution für den Rechtschaffenen gelten kann.

## 4.5 Resümee

Der dreifache Durchgang durch die Eingangserzählung hat gezeigt, dass die auf den ersten Blick geradlinig und einfach gehaltene Narration subtile ironi-

---

<sup>114</sup> FULLERTON 1924, vgl. oben Kap. 1.2.1.a.

<sup>115</sup> COOPER 1990, 69–74; zu Coopers Interpretation des Ijobprologs vgl. auch oben Kap. 1.2.2.b.

<sup>116</sup> COOPER 1990, 74f. Auch HYUN 2013, 29–61 hebt in ähnlicher Weise die Mehrdeutigkeit des Prologs hervor.

sche Gehalte aufscheinen lässt und unauflösbare Ambiguitäten erzeugt. Angezeigt werden die Ironien zunächst durch Übertreibungen, die namentlich in den einleitenden Beschreibungen von Ijobs Vortrefflichkeit (1,1), Wohlstand (1,2f.) und präventiver Opferpraxis (1,5) greifbar werden, sowie durch auffallend umfangreiche Wiederholungen, die sowohl weite Teile ganzer Szenen (1,6–12 und 2,1–7a) als auch einzelne Lexeme (ברך, שלח, נפל etc.) umfassen, aber auch durch lexikalische und illokutionäre Mehrdeutigkeiten, die insbesondere das Verb ברך sowie die rhetorischen Fragen und Aufforderungen des Satans (1,9f.) und Ijobs Frau (2,9) betreffen. Gemeinsam erzeugen diese auffälligen stilistischen Merkmale den Eindruck pragmatischer Unaufrichtigkeit (von Seiten des Erzählers), die mit David Clines als „false naivety“<sup>117</sup> des Prologs umschrieben werden kann.

Momente rhetorischer Ironie werden davon ausgehend erkennbar in der Notiz über Ijobs vorsorgliche Opferhandlungen für seine Kinder (1,5), die eine subtile Kritik an Ijobs möglicherweise utilitaristisch motivierter Frömmigkeit andeutet, sowie vor allem in den rhetorischen Fragen des Satans (1,9f.), die einerseits auf das hinter der gottesfürchtigen Haltung verborgene Eigeninteresse Ijobs und andererseits auf die Übertriebenheit des retributiven göttlichen Segens für den frommen Mann aus Uz abheben. Eine sarkastische Zuspitzung erhält die Hinterfragung des Eigennutzes von Ijobs Rechtschaffenheit dann in der zitierten Rede von Ijobs Frau (2,9). Schließlich lässt sich auch in den beiden Äußerungen Ijobs im Abschluss der Prüfungsszenen (1,21f.; 2,10) eine subtile Infragestellung seiner (vielleicht nur vorgetäuschten) frommen Haltung erahnen.

Ein besonderes Gewicht kommt den Anspielungsironien zu, die vor allem das Vergeltungsprinzip sowie die göttliche Prüfung als Deutungsmuster für die Situation des nachexilischen Israel hinterfragen. Was Ersteres betrifft, macht bereits das im Eingangsvers des Prologs verwendete Vokabular Anklänge an den Psalter und das Sprüchebuch erkennbar, die das Bild des weisheitlichen Gerechten evozieren. Auffällig sind indes vor allem die in Ijob 1,10 (vgl. Dtn 28,12) und Ijob 2,7b (vgl. Dtn 28,35) auftretenden Parallelen zu den Segensverheißungen und Fluchdrohungen von Dtn 28, die neben der individuellen auch die kollektive Vergeltung im Rahmen der Bundesbeziehung zwischen JHWH und Israel mit einspielen und eine Ironisierung der dtn-dtr Form des Vergeltungsprinzips anzeigen. Hinsichtlich des Motivs der göttlichen Prüfung werden Anspielungen an die Prüfung Abrahams (Gen 22) vorwiegend in der einleitenden Beschreibung Ijobs (1,1–3) und den Himmelsszenen greifbar und zeigen dessen Umkehrung an, insofern Abraham nach der Erprobung als gottesfürchtig erkannt wird, während Ijobs Gottesfurcht just den Anlass liefert, ihn zu prüfen. Daneben lassen sich auch Anspielungen an die Bileamperikope (Num 22–24) erkennen, welche die dortige Verhältnisbestimmung zwischen

---

<sup>117</sup> CLINES 1986.

Israel und den Nachbarvölkern hinterfragen, sowie subtile Bezüge zu Gen 1–3, welche die Beständigkeit der dort geschilderten Schöpfungsordnung hintergründig in Zweifel ziehen.

Eine dramatische Ironie schließlich, die auf dem durch die Himmelsszenen generierten Mehrwissen auf Leserseite beruht, dringt in der Rede von Ijobs Frau durch (2,9). Diese greift nämlich sowohl eine Aussage Gottes (2,3) als auch des Satans (2,5) aus der vorangehenden Himmelsszene auf. Anstatt auf eine Ironisierung der Frau Ijobs scheinen diese auffälligen Übereinstimmungen aber eher darauf angelegt zu sein, die beiden konträren Bedeutungen des Verbs  $\text{ברך}$  („segnen“ oder „fluchen“) wachzurufen und damit auf die Ambiguität hinsichtlich der Rechtschaffenheit Ijobs hinzuwirken.

Es bleibt nämlich in der Prologerzählung uneindeutig, ob Ijob in den beiden Prüfungen nur zum Schein an seiner Frömmigkeit festhält und sich zwar nicht „mit seinen Lippen“ ( $\text{בשפתיו}$  2,10), aber in seinem Herzen (vgl. 1,5) von JHWH abwendet und ob die Charakterisierung Ijobs in 1,1.8 und 2,3 oder aber deren subtile Ironisierung in 1,5 und 9f. stärker zu gewichten ist. In ähnlicher Weise stehen die Ironisierung des Vergeltungsprinzips auf der einen und des Motivs der göttlichen Prüfung auf der anderen Seite in bleibender Spannung zueinander. Die Prologerzählung erweist damit ihre einleitende Funktion im Hinblick auf den doppelten Fortgang der Narration im Dialogteil und in der Epilogerzählung: Während die ironische Infragestellung von Ijobs Frömmigkeit dessen (an)klagende Reden im Dialogteil vorbereitet, steht die Fortdauer seiner Rechtschaffenheit in Übereinstimmung mit dem Epilog, und während die Ironisierung des Vergeltungsprinzips und des Motivs der göttlichen Prüfung den Dialogteil anbahnt, finden die beide Deutungsmuster im Epilog durch die Wiederherstellung Ijobs eine Bestätigung.

## Kapitel 5

# Ironie und Ambiguität in Monolog und Dialog (Ijob 3–37)

*„Être dans le livre. Figurer dans le livre des questions, en faire partie; porter la responsabilité d'un mot ou d'une phrase, d'une strophe ou d'un chapitre.“<sup>1</sup>*

*„Die Größe einer Kultur erweist sich nicht zuletzt, wo sie den Affekt gegen ihre größten Autoritäten zulässt, sogar den Affekt gegen Gott.“<sup>2</sup>*

### 5.1 Einleitung

Die folgende Untersuchung gliedert sich in drei Etappen: Ijobs Eingangsklage (Ijob 3), Dialog zwischen Ijob und den drei Freunden (Ijob 3–31) und Elihureden (Ijob 32–37). Die gesonderte Untersuchung des eröffnenden Monologs liegt einerseits in seiner gewissen Selbständigkeit gegenüber der anschließenden Wechselrede zwischen Ijob und seinen drei Gesprächspartnern und andererseits in seiner einleitenden Funktion im Hinblick auf die Ironien in den nachfolgenden Ijobreden begründet (Kap. 5.2). Die Sonderstellung der Elihureden dagegen ergibt sich aus ihrer Position in der Dramaturgie des Ijobbuches, die sie zwischen die dreiteilige Schlussrede Ijobs (Ijob 29–31) und den Gottesreden (Ijob 38,1–42,6) situiert und damit gleichsam als retardierende Unterbrechung erscheinen lässt sowie aus ihrem kommentarartigen Charakter im Verhältnis zum Buchganzen (Kap. 5.4). Zwischen Ijobs Eingangsklage und den Elihureden eingebettet, folgt die Diskussion zwischen Ijob auf der einen und Elifas, Bildad und Zofar auf der anderen Seite einem transparenten Schema, das allerdings im dritten Durchgang mit der kurzen Bildadrede (Ijob 25) und durch das Fehlen der Zofarrede zerfällt (Kap. 5.3).

Bei der Untersuchung der ironischen Gehalte werden – wie oben (Kap. 2.4.4) dargelegt – zwei narrative Ebenen unterschieden: Intradiegetisch

---

<sup>1</sup> JABÈS, EDMOND, *Le Livre des Questions 1* (Collection L'imaginaire 197), Paris 1991, 36 (dt.: „Im Buch sein. Im Buch der Fragen auftreten, daran teilnehmen, die Verantwortung tragen für ein Wort oder einen Satz, eine Strophe oder ein Kapitel“).

<sup>2</sup> KERMANI, NAVID, *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2005, 217.

reagiert die Ijobfigur mittels rhetorischer Ironien und ironischer Anspielungen auf die Belehrungen und Zurechtweisungen der Freunde (Kap. 5.3.2 und 5.3.3), extradiegetisch dagegen wird Ijob gleichsam zum Sprachrohr von durch intertextuelle Bezüge generierte Ironien der impliziten Autorfiguration (Kap. 5.2 und 5.3.4.a–c), die durch dramatische Ironien in den Freundesreden auch den jeweiligen Sprecher hintergründig ironisiert (Kap. 5.3.4.d). Bezüglich der Ambiguitäten dagegen wird unterschieden zwischen Mehrdeutigkeiten auf semantischer und grammatischer Ebene, die mitunter auf pragmatische Unaufrichtigkeiten hinweisen und als Grundlage für Ironien dienen können (Kap. 5.3.1.a), und verbalen oder literarischen Ambiguitäten, die mit Ironien zusammenwirken oder auf diesen beruhen (Kap. 5.3.5).

## 5.2 Ijobs Eingangsklage (Ijob 3)

Die Eingangsklage Ijobs gliedert sich in drei Teile bzw. Cantos: 3,3–10.11–19 und 20–26.<sup>3</sup> Alle drei Cantos enden mit einer (durch ׀ eingeleiteten) Begründung der Klage (V.10.13–19.24–26). Anzeichen von Ironie zeigen sich über die Häufung semantischer Ambiguitäten hinaus vorwiegend anhand von zwei Merkmalen des Textes:<sup>4</sup> Einerseits trägt Ijob 3 in formaler und motivischer Hinsicht Züge einer Klage, weicht zugleich aber in Umfang und Inhalt von der Klageform ab, wie vor allem im Vergleich mit Jer 20,14–18 deutlich wird (Kap. 5.2.1); andererseits sind Anklänge an Gen 1,1–2,4a auszumachen, die hintergründig einen ironischen Effekt erzeugen (Kap. 5.2.2).

### 5.2.1 Ijobs übersteigerte Klage

Die Zuordnung von Ijob 3 zur Gattung der Klage geht wesentlich auf Claus Westermann zurück, der gelten macht, dass in V.3–9 eine Feindklage, in V.11–19.24–26 eine Ich-Klage und in V.20–23 eine Anklage Gottes vorliege, womit in Ijobs Eingangssrede die drei Glieder der atl. Klage greifbar seien.<sup>5</sup> Im Anschluss an Westermann erkennt Georg Fohrer in V.11f. den eigentlichen Kern der Klage Ijobs; diese sei nicht als indirekte Bitte konturiert und ziele daher nicht auf eine Besserung der Situation ab, sondern beklage – wie Jer 20,18 sowie die Ausrufe Rebekkas in Gen 25,22 und 27,46 –, dass der Tod nicht eingetreten sei.<sup>6</sup> Zugleich allerdings hält es Fohrer für plausibel, dass Ijob 3,3–11 von Jer 20,14–18 her gebildet wurde. Friedrich Horst dagegen erkennt in

<sup>3</sup> Vgl. BARBIERO 2015. Barbieros Strukturanalyse basiert auf VAN DER LUGT 1995, 50–60, modifiziert und erweitert aber dessen Ansatz.

<sup>4</sup> Eine Auflistung lexikalischer Ambiguitäten in Ijob 3,3–10 bietet HABEL 1983, 106.

<sup>5</sup> WESTERMANN 1977, 57–59; vgl. RAVASI 1991, 325–327.

<sup>6</sup> FOHRER 1989, 113.

diesen beiden Textpassagen eine eigene Gattung – die Selbstverwünschung –, wobei aber Ijob 3 als Ganzes durch das doppelte „wozu“ (לִמָּה V.11.20) geprägt und dadurch als eine „Sonderform der Klage“<sup>7</sup> anzusehen sei.<sup>8</sup> Nicht selten wird denn auch Ijob 3 untergliedert in die Selbstverwünschung Ijobs in V.3–10 und die eigentliche Klage in V.11–26.<sup>9</sup> Davon abweichend bringt aber Michael Fishbane auf der Grundlage eines Vergleichs mit mesopotamischen und ägyptischen Beschwörungstexten die These ein, dass Ijob 3 magisch konnotiert und als eine gegen den Kosmos gerichtete Beschwörung („counter-cosmic incantation“<sup>10</sup>) zu verstehen sei.<sup>11</sup> Thorkild Jacobsen und Kirsten Nielsen<sup>12</sup> schließlich weisen auf Texte aus dem mesopotamischen Raum hin, die – ähnlich wie Jer 20,14–18 und Ijob 3,3–10 – einen Tag in der Vergangenheit als Unheilstag verwünschen.

Der knappe Überblick zur Frage der formalen Bestimmung von Ijob 3 mündet in das Fazit, dass der Text im Gesamten Züge einer Klage trägt, dabei aber Elemente verschiedener literarischer Formen mit einbindet und im ersten Teil (V.3–10) eher einer Verwünschung gleicht. Primäre Bedeutung kommt dabei, wie die Untersuchungen von Gisela Fuchs und Edward Greenstein zeigen, den Ähnlichkeiten zu Jer 20,14–18 zu, die sowohl die Struktur als auch die Lexik betreffen.<sup>13</sup> Der Vergleich der beiden Texte lässt Fuchs zufolge in Ijob 3 eine Ausweitung ins Kosmische bzw. die Steigerung ins Erhabene erkennbar werden, da Ijob über seine eigene Person hinausgehend den „Rückfall der Schöpfung ins Ungewordene“<sup>14</sup> ersehne. Greenstein dagegen sieht Jeremias’ Verfluchung des eigenen Geburtstags durch Ijob „ad absurdum“<sup>15</sup> geführt, da dieser eine unmögliche Situation, nämlich die Eliminierung von etwas, was bereits stattgefunden hat (den Tag der Geburt in 3,4f. und die Nacht der Empfängnis in V.6–9), herbeiführen wolle; in ähnlicher Weise hält David Clines Ijobs

---

<sup>7</sup> HORST 1968, 42.

<sup>8</sup> A.a.O., 40–42.

<sup>9</sup> Vgl. HABEL 1985, 102–105; CLINES 1989, 75–77.

<sup>10</sup> FISHBANE 1971, 165.

<sup>11</sup> Ebd. Fishbanes These wurde von BALENTINE 2006, 79–84; 2012, 44–48 und PERDUE 1991, 91–103 rezipiert.

<sup>12</sup> JACOBSEN/NIELSEN 1992; vgl. SEOW 2013, 314.

<sup>13</sup> FUCHS 1997; GREENSTEIN 2004. Zu den Parallelen zwischen Ijob 3 und Jer 20,14–18 vgl. auch oben Kap. 3.3.5 sowie HÄNER 2020a, 274–276.

<sup>14</sup> FUCHS 1997, 223.

<sup>15</sup> GREENSTEIN 2004, 103. Gegen Greenstein klassifiziert DELL 2012, 116 die Parallelen zwischen dem Ijobbuch und dem Buch Jeremia „as a re-use of forms rather than as a misuse with parodic intent“, bezieht sich dabei allerdings nicht auf den Vergleich zwischen Ijob 3 und Jer 20,14–18 im Besonderen, sondern auf das Verhältnis zwischen den beiden Büchern im Ganzen.



Verwünschung (und Klage) für „vergällt“ („denatured“<sup>16</sup>), da sie das Unveränderbare rückgängig machen wolle. Tatsächlich macht der Vergleich der beiden Texte sichtbar, dass Ijob 3 nicht nur im Umfang weit über Jer 20,14–18 hinausgeht, sondern auch inhaltlich dahingehend eine Steigerung enthält, als Ijob den Tag seiner Geburt nicht nur verflucht, sondern dessen Auslöschung herbeiwünscht, und nicht nur diesen Tag eliminieren, sondern auch die Nacht der Empfängnis für immer im Dunkel belassen will; schließlich beklagt er nicht nur sein Geborensein, sondern preist darüber hinaus das Totsein als Zeit der Ruhe und die Unterwelt als Ort der Freude. In Absetzung zur Passage in Jeremia nimmt also Ijob 3 eine massive Ausweitung vor und tendiert zugleich zur Übersteigerung ins Absurde. So hält denn auch Gianantonio Borgonovo die Verwendung von Hyperbeln und Pleonasmen in rhetorischer Hinsicht für kennzeichnend in Ijob 3.<sup>17</sup> In pragmatischer Hinsicht lässt sich diese Übertriebenheit – in Fortsetzung zu den Merkmalen eines unaufrichtigen Erzählstils im Prolog – als Anzeichen unaufrichtiger Redeweise bestimmen, die auf eine verdeckte ironische Bedeutungsebene hindeutet.

Ein gewisse ironische Wirkung geht auch davon aus, dass Ijob 3,11–26 nicht nur formal, sondern auch motivisch Ähnlichkeiten zu den Klagesalmen aufweist.<sup>18</sup> So nimmt das Motiv des Ruhens in den Begründungspassagen der Klage Ijobs eine dominante Stellung ein (3,13.18.26).<sup>19</sup> Wie aber Dan Mathewson feststellt, verdankt sich dieses Ruhens etwa in Ps 3,6 (und 4,9) dem göttlichen Schutz und ist Ausdruck der Lebensfülle, in der Ijobklage dagegen wird es dem Tod und der Unterwelt zugeordnet.<sup>20</sup> Ebenso preist Ijob das Todesreich als Ort der Freiheit, was Choon Seow zufolge in Bezug zu setzen ist zum in altorientalischen Mythologien auftauchenden, antiphrastischen Ausdruck „Haus der Freiheit“ für die Totenwelt, die vielmehr, wie aus der biblischen Rede von den „Riegeln“ (בְּרִיחַ Jon 2,7) bzw. „Toren“ (שַׁעַר Ijob 38,17) der Unterwelt hervorgeht, als Ort der Unfreiheit konnotiert ist.<sup>21</sup> Umgekehrt beklagt Ijob das Leben im Diesseits als „Mühsal“ (מַעַל 3,20) und als „Ungemach“ (גַּזַּל V.26) – Widrigkeiten, die (erst) in der Unterwelt enden (V.17). Zu

---

<sup>16</sup> CLINES 1989, 77.

<sup>17</sup> BORGONOVO 1995, 113.

<sup>18</sup> Vgl. dazu den ausführlichen Vergleich von MEYER ZUM FELDE (GSCHWIND) 2020, 134–151.

<sup>19</sup> Strukturell nimmt das Motiv der Ruhe dahingehend eine markante Stellung ein, als die ersehnte Ruhe in der Mitte des Kapitels (3,13) beschrieben, am Ende aber Ijobs tatsächlichem Erleben der Nicht-Ruhe (V.26) gegenübergestellt wird; vgl. SEOW 2013, 315.

<sup>20</sup> MATHEWSON 2006, 69–74. Wie MIES 2022, 87f. anmerkt, ließe sich das Motiv des Ruhens in Ijob 3 zwar mit dem Schlaf als Metapher für den Tod in Ps 13,4; 88,6; Jer 51,39 etc. vergleichen, doch erscheine auch bei dieser Metaphorisierung der Tod nie als erwünscht oder gar ersehnt wie in Ijobs Eingangsklage.

<sup>21</sup> SEOW 2013, 332.

erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch die Wiederholung des Verbs טוֹך (טוֹך/שׂוֹך in 3,23, das in 1,10 den göttlichen Schutz Ijobs bezeichnet, während Ijob es hier aufgreift, um die von Gott verursachte Beschwerlichkeit des Lebens zu beschreiben.<sup>22</sup> Das Verb *pi* טוֹך schließlich steht oft für das Hoffen auf Gott (vgl. Ps 33,20; Jes 8,17; 64,3), bringt aber in 3,21 Ijobs Hoffnung auf den Tod zum Ausdruck.<sup>23</sup> Wie Ludger Schwiener-Schönberger bemerkt, kommt es damit hier zu einer „Umkehrung dessen [...], was nach biblischer Tradition normalerweise einem Menschen zugesprochen wird: seine Hoffnung auf Gott setzen.“<sup>24</sup> Eine positive Beurteilung des Todes bzw. des Nicht-Geborenses wird denn auch in der Hebräischen Bibel sonst nur in den ironisch unterlegten Passagen in Koh 4,2f. und 6,3–6 greifbar.<sup>25</sup> Auf dem Hintergrund dieses Befundes bekommt nun auch die Feststellung Clines' Bedeutung, dass Ijob 3 vor allem durch Beschränkung („restraint“) gekennzeichnet sei.<sup>26</sup> Doch ist es weniger – wie Clines meint – das Fehlen von Ijobs Anklage Gottes oder seiner selbst, sondern eher das Ausbleiben der in einer Klage zu erwartenden Anrede Gottes und Bitte um Errettung, das auf dem Hintergrund der formalen und motivischen Anklänge an die Klagegattung irritierend wirkt. Mit Choon Seow ist damit zu bilanzieren: „[T]he poem is not a strict lament form but a parody of it.“<sup>27</sup> Allerdings fällt diese Parodierung der Klage insofern verhalten aus, als sie vor allem durch die Absenz von Elementen und nur teilweise auch durch imitierende und alludierende Textelemente generiert wird.

### 5.2.2 Anspielungen auf Gen 1,1–2,4a

Ironische Gehalte finden auch dort Haftpunkte, wo Anspielungen auf Bezugstexte mit einwirken. Vor allem was den ersten Teil (Ijob 3,3–10) betrifft, werden – wie in Kap. 3.3.3 erwähnt – namentlich von Michael Fishbane und Samuel Balentine Parallelen zwischen Ijob 3 Gen 1,1–2,4a geltend gemacht:<sup>28</sup>

<sup>22</sup> DAY 1988, 86 zufolge lässt die Nähe zwischen 1,10 und 3,23 eine ironische Wirkung hier plausibel erscheinen; vgl. auch BORGONOVO 1995, 110 (Anm. 32); BALENTINE 2006, 93; Lauber 2017, 167.

<sup>23</sup> Vgl. MEYER ZUM FELDE 2020, 145f. Zur Dominanz der Todesmotivik in Ijob 3 vgl. die ausführliche Analyse von MIES 2022, 71–99.

<sup>24</sup> SCHWIENER-SCHÖNBERGER 2007, 29. GRADL 2001, 76 spricht in Bezug auf Ijob 3,21f. von einer „paradox-ironischen Art“ der Beschreibung von Ijobs Gemüthsaltung.

<sup>25</sup> LOHFINK 1986, 44 bezeichnet Koh 4,2f. als „ironische Preisung“, WILLMES 2000, 136 vermutet eine „ironische Übertreibung“. Auch in Sir 30,17 und 41,2 wird, wie SCHWIENER-SCHÖNBERGER 2007, 29, anmerkt, angesichts unerträglichen Leids dem Tod den Vorzug vor dem Leben zuerkannt, allerdings in einer nüchternen Abwägung und nicht in einer emphatischen Gegenüberstellung wie in Ijob 3.

<sup>26</sup> CLINES 1989, 104f.

<sup>27</sup> SEOW 2013, 336.

<sup>28</sup> FISHBANE 1971, 153–155; BALENTINE 2006, 79–84; vgl. HÄNER 2020a, 267–278.

Während Fishbane zufolge sich in Ijob 3,4a.4b.6.8.11.13 subtile Bezüge zu allen Schöpfungstagen mit Ausnahme des dritten erkennen lassen, sieht Balentine eine strukturelle Übereinstimmung zwischen den sechs Szenen des Prologs und den sechs Tagen in Gen 1, während die Verwünschung in Ijob 3 das Gegenstück zur Segnung und Heiligung am siebten Tag (Gen 2,1–3) abgibt. Beide Ansätze gründen allerdings auf einer eher undeutlichen textlichen Evidenz.<sup>29</sup>

Den deutlichsten Anhaltspunkt für einen Bezug zu Gen 1,1–2,3 bildet die Umkehrung des ersten Schöpfungswortes (יהי אור Gen 1,4) in Ijob 3,4 (היך חשך). Davon ausgehend lassen sich weitere Übereinstimmungen zum ersten Schöpfungstag erkennen. So ist der erste Teil von Ijob 3 strukturell gegliedert nach „Tag“ (3,3a.4f.) und „Nacht“ (3,3b.6–9) und motivisch geprägt von Licht und Dunkel, was an Gen 1,3–5 erinnert;<sup>30</sup> während aber dort als erstes Schöpfungswerk das Dunkel dem Licht weicht, das als „gut“ qualifiziert wird, und eine Scheidung zwischen den beiden Phänomenen erfolgt, wünscht sich Ijob das Dunkel herbei, und statt der Scheidung sollen Tag und Nacht gleichermaßen der Dunkelheit anheimfallen.<sup>31</sup> Eine weitere Ähnlichkeit zum Schöpfungshymnus wird am Ende der Ijobrede greifbar, wo die dreifache Verneinung der Ruhe (Ijob 3,26) dem göttlichen Ruhen des siebten Tages (Gen 2,1–3) gegenübersteht. Die Parallelen zu Beginn und am Ende von Ijob 3 umgreifen also – ähnlich wie die Parallelen zu Jer 2,14.17f. in Ijob 3,3.10f. – in gewissem Sinne Gen 1,1–2,3 als Ganzes. Allerdings ist anzumerken, dass wörtliche Übereinstimmungen zu Gen 2,1–3 ausbleiben, weshalb der Bezug zu dem Schöpfungshymnus nach Ijob 3,3–10 schwach bleibt.<sup>32</sup>

Dennoch lässt sich, insofern die Ijobrede durch das Herbeiwünschen der Dunkelheit das primordiale göttliche Schöpfungswirken angreift, wenn auch nicht ein eindeutiger Bezug auf Gen 1,1–2,4a, so doch eine generelle Anspielung auf das Theologumenon von Gottes Schaffen und Erhalten der kosmischen Ordnung erkennen.<sup>33</sup> Eine eigentliche ironische Spitze fehlt dabei

<sup>29</sup> Vgl. die kritische Beurteilung von Fishbanes Ansatz durch KÖHLMOS 1999, 362 (Anm. 4) und SCHMID 2007, 244f.

<sup>30</sup> Strukturell fungiert Ijob 3,3 als Einleitung, die den „Tag“ der Geburt (V.3a) und die „Nacht“ der Empfängnis (V.3b) benennt, während danach V.4f. die Verwünschung des „Tages“ (היום ההוא V.4) und der „Nacht“ (הלילה ההוא V.6) entfalten. Zur Motivik von Licht und Dunkel in V.3–10 vgl. BORGONOVO 1995, 113–120.

<sup>31</sup> Während sich in Gen 1,3–5 das Nomen אור fünfmal wiederholt, treten in Ijob 3,3–10 fünf Lexeme auf, die das Dunkel bezeichnen: חשך (Nomen) V.4.5; צלמורה V.5, אפל V.6, חשך (Verb) V.9.

<sup>32</sup> Das Verb שבת (Gen 2,2.3) kommt in Ijob 3 nicht vor; allerdings bezeichnet, wie FISHBANE 1971, 154 anmerkt, in Ex 20,11 das Verb נוה, das in Ijob 3 dreimal verwendet wird (V.13.17.26), Gottes Ruhe am siebten Tag.

<sup>33</sup> Wie Pelham formuliert: „He [= Ijob] simply acknowledges that God’s world, as it is, is no good, and, instead, attempts to opt out“ (PELHAM 2012a, 232).

allerdings; immerhin aber kann mit Stephan Lauber resümiert werden, dass Ijobs Eingangsklage in seiner kontrastiven Absetzung zum priesterschriftlichen Schöpfungslob eine „bitter-ironische Sinnebene“<sup>34</sup> aufweist. Darüber hinaus wirkt einerseits durch Ijobs verbalen Angriff auf die Schöpfungsordnung unterschwellig die im Prolog erfolgte Infragestellung des Vergeltungsprinzips nach, insofern dieses als Korrelat der von gottgewirkten kosmischen Ordnung gelten kann, andererseits bereitet die überbordende und zugleich auch allusive Redeweise Ijobs den Boden für Formen ironischer Rede im weiteren Verlauf des Dialogteils.

### 5.2.3 Fazit

Ijobs Eingangsklage weicht inhaltlich und formal in auffälliger Weise von den Grundschemata biblischer Klagen ab. Die dadurch erkennbaren Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit deuten auf ironische Gehalte hin, die weniger von Ijob als narrativer Figur selbst, sondern eher von der Autorfiguration ausgehen. Während also im Prolog Ijob eher als Opfer der Ironie des Erzählers erscheint, da seine paradigmatische Frömmigkeit unterschwellig infrage gestellt wird, erweist er sich nun, zu Eingang des Dialogteils, eher als Sprachrohr für die subtilen Ironien der impliziten Autorfiguration.

Wie in Ijob 1f. spielen dabei Anspielungen auf Bezugstexte eine nicht unbedeutende Rolle, die allerdings – abgesehen von dem auffälligen  $\text{יְהִי הַשָּׁמַיִם}$  zu Beginn der Ijobrede (Ijob 3,4) – eher undeutlich bleiben. Dennoch zeigt sich im Ganzen, dass Ijobs Eingangsklage auf der einen Seite die den Psalmen zugrundeliegende Grundbewegung zu Gott hin und mithin das den Psalter prägende Vertrauen auf den personalen Gott (bzw. das Ringen darum) auf subtile Weise hinterfragt.<sup>35</sup> Nina Meyer zum Felde ordnet diesen Befund in den Kontext des Buchganzen ein und erkennt davon ausgehend Ijob 3 als Exposition, d.h. als Ausgangspunkt einer Dynamik, die in ein (erneuertes) Gottvertrauen (42,1–6) und ein „Leben in Fülle in Gottesnähe“<sup>36</sup> münde; der in Klagepsalmen typische sog. Stimmungsumschwung realisiere sich folglich erst im Verlauf des Dialogteils (vgl. etwa 19,25–27). Unter dieser Perspektive wird Meyer zum Felde zufolge ersichtlich, dass Ijob 3 „an der Grenze des Gebets operiert und auf dem Weg dazu ist, ein Gebet zu werden“<sup>37</sup>. Auf der Grundlage der vorliegenden Untersuchung ergibt sich allerdings, dass gerade die Nähe zur Gebetsprache der Psalmen auf deren Infragestellung hindeutet, da die Dehnungen

---

<sup>34</sup> LAUBER 2017, 163.

<sup>35</sup> HA 2005, 85f. bringt den Gegensatz zwischen der im Psalter greifbaren Grundhaltung und Ijobs Eingangsklage auf den Punkt, wenn er feststellt: „Sein [= Ijobs, T.H.] Problem ist somit nicht die Gottesferne, sondern die Gottesnähe.“

<sup>36</sup> MEYER ZUM FELDE (GSCHWIND) 2020, 154.

<sup>37</sup> A.a.O., 152.

und Übertriebenheit in Ijobs Eingangsklage als Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit zu werten sind und folglich die Ähnlichkeiten zum Psalter unter das Vorzeichen ironischer Kritik stellen. Auf der anderen Seite wird in Ijob 3 durch subtile Anspielungen auf Gen 1,1–2,4a auch die Vorstellung von Gott als Erhalter einer guten, dem diesseitigen Lebensglück des Menschen dienlichen Schöpfungsordnung unterschwellig infrage gestellt, da Ijob in ironischer Umkehrung statt der Rettung aus dem Tod (bzw. der Todesnähe) die Ruhe in der Totenwelt ersehnt. Ijobs Eingangsklage setzt damit das im Prolog eröffnete innerbiblische Gespräch fort, wobei Psalmen und Tora als primäre Bezugspunkte zu erahnen sind.

Darüber hinaus ist den Ironiesignalen in Ijob 3 schließlich auch eine vorbereitende Funktion zuzuweisen. Die Dehnungen, Übertreibungen und Anspielungen zeigen ein (partiell) unaufrichtiges Sprechen Ijobs an, das die weiteren Reden Ijobs – und mithin auch der Freunde – unter die Perspektive ironischer Konnotationen stellt und damit den Erwartungshorizont für ironische Elemente in den Reden Ijobs aufspannt.

### 5.3 Dialog zwischen Ijob und den drei Freunden (Ijob 4–31)

Die monologische Klage Ijobs zu Beginn des poetischen Teils des Buches deutet, wie im vorangehenden Unterkapitel gezeigt werden konnte, ironische Untertöne an und bereitet damit die Rolle Ijobs als Ironiker in der nachfolgenden verbalen Auseinandersetzung mit den Freunden vor. Tatsächlich sind es in Ijob 4–31 vor allem die Ijobreden, die ironische Gehalte aufweisen und auf denen folglich der Schwerpunkt der folgenden Untersuchung liegt. Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit, zu denen im Dialogteil vor allem semantische Ambiguitäten sowie die Indirektheit rhetorischer Fragen und Aufforderungen zählen, sensibilisieren die Lesenden für diese ironische Sinnebene, wie in Kap. 5.3.1 anhand einiger Beispiele veranschaulicht wird. Zu unterscheiden ist sodann in der Analyse zwischen rhetorischen Ironien, die vor allem in den Eingangspassagen der Ijobreden in antiphrastischer Umkehrung auftreten (Kap. 5.3.2), und Anspielungsironien, bei denen Ijob einzelne Stichwörter oder auch ganze Phrasen aus den Freundesreden aufgreift oder aber – vor allem in den Schlussreden der drei Redezyklen – dazu übergeht, diese paraphrasierend oder imitierend zu parodieren (Kap. 5.3.3).

Eine zweite Differenzierung betrifft die narrativen Ebenen. Neben den Ironien in den Ijobreden, die auf die Freunde und ihre Belehrungen und Ermahnungen zielen und damit intradiegetisch zur Geltung gelangen, da sie Teil der mitunter scharfen Entgegnungen und heftigen Kritik Ijobs gegenüber den Argumentationen der Freunde bilden, lassen sich Anspielungsironien (in den Reden Ijobs) sowie dramatische Ironien (in den Freundesreden) feststellen, die gegenüber theologischen Gewissheiten, die dem Psalter und dem Buch der

Sprichwörter zugrunde liegen, eine epistemologische Skepsis markieren und folglich auf der extradiegetischen Kommunikationsebene liegen und der impliziten Autorfiguration zuzuordnen sind (Kap. 5.3.4).

Abschließend ist auf verbale und literarische Ambiguitäten einzugehen, die sowohl am Anfang (Ijob 4f.) wie am Ende des Dialogs (Ijob 22–31) auftreten und sowohl in Bezug auf Elifas (um mit ihm auf die Freunde *in globo*) als auch in Hinsicht auf Ijob und dessen Rolle als Weiser wirksam werden (Kap. 5.3.5).

### 5.3.1 Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit

Die folgende Untersuchung konzentriert sich auf zwei sprachliche Phänomene, die im poetischen Teil des Ijobbuches häufig auftreten und damit als charakteristisch anzusehen sind. Auf der einen Seite werden semantische Ambiguitäten in den Blick genommen; dabei gilt es zu zeigen, wie der unmittelbare Kontext in einigen Fällen zwei (oder mehr) Bedeutungen eines Wortes oder Ausdrucks wachruft und damit auf die Intendiertheit der Mehrdeutigkeit schließen lässt. Besondere Beachtung finden dabei kurze Schreibweisen (ohne *matres lectionis*), die in der Ijobpoesie häufig auftreten. Auf der anderen Seite wird anhand von einigen Beispielen aufgewiesen, wie rhetorische Fragen und Aufforderungen durch ihre Indirektheit mitunter ironische Gehalte mitführen.

#### a) Semantische Ambiguitäten

Ähnlich wie im Prolog treten auch im Dialogteil Lexeme auf, deren spezifische Verwendung im jeweiligen Kontext auf intendierte Ambiguitäten hindeutet. Im Unterschied zum narrativen Rahmen spielen dabei im poetischen Teil des Buches Eigenarten der Schreibweisen nicht weniger Wörter eine wichtige Rolle. Wie nämlich Choon Seow im Anschluss an David Freedman und James Barr hervorhebt, zeichnet sich das Ijobbuch durch eine außerordentliche Sparsamkeit bezüglich der Verwendung von *matres lectionis* aus.<sup>38</sup> Diese und weitere Kennzeichen konservativer Schreibweisen treten, wie Seow aufweist, in 4Qpa-leoJob<sup>c</sup> (und teilweise auch in weiteren Handschriften) häufiger auf als in MT<sup>L</sup>, was darauf hindeutet, dass die Kurzschreibweisen im masoretischen Text gegenüber früheren Textformen etwas reduziert worden sind.<sup>39</sup> Die orthografischen Eigenarten der Ijobpoesie stellen möglicherweise ein Stilmittel dar, das

---

<sup>38</sup> FREEDMAN 1969 weist im Ijobbuch 42 Vorkommen von (kontrahierten) Diphthongen ohne *mater lectionis* auf. Die Bedeutsamkeit dieses Befundes wird allerdings von Barr bestritten, der indes ebenfalls auf die hohe Anzahl defektiver Schreibweisen im Buch hinweist: „[T]he incidence of defective spellings [...] may be rather higher than in many other books; indeed, it may even be the highest of any book.“ (BARR 1985, 32) Über die von Freedman gezählten Fälle hinaus macht SEOW 2013, 17–20 einige weitere Formen konservativer Schreibweisen im Ijobbuch geltend.

<sup>39</sup> Vgl. SEOW 2011, 63–74; 2013, 18f.

den Text alt und fremdartig erscheinen lassen soll.<sup>40</sup> Zugleich könnten sie, wie im Folgenden zu zeigen ist, aber auch als textliches Mittel dienen, um Ambiguitäten auf der Ebene der Wortsemantik zu erzeugen.

Seow weist nämlich bezüglich ursprünglicher Kurzschreibweisen unter anderem auf 5,7a (כִּי־אָדָם לְעִמְלֵל יוֹלֵד) hin, wo in einigen Handschriften anstelle von יוֹלֵד (MT) die Verbform יָלַד bezeugt ist, die sowohl eine passive (*qal* oder *hoph*) wie auch eine transitive Bedeutung (*hiph*) annehmen kann.<sup>41</sup> Wird die Verbform als Passiv gelesen (יָלַד), dann ergibt sich, dass Elifas hier offenbar mit Ijob übereinstimmt, der in 3,10 klagt, dass das „Unheil“ (עִמְלֵל) seinen Augen nicht verborgen geblieben sei, denn Elifas scheint nun seinerseits das Leidvolle des menschlichen Daseins unterstreichen zu wollen („denn zum Unheil [עִמְלֵל] ist der Mensch geboren“).<sup>42</sup> Zugleich ließe sich hier ein Widerhall von Elifas' eigenen rhetorischen Fragen in 4,17 erkennen, da er dort implizit verneint, dass ein Mensch vor Gott schuldlos sein könnte. Wird יָלַד in 5,7a dagegen als transitive Verbform verstanden (יָלַד), so würde Elifas hier im Anschluss an 5,6 und in Anknüpfung an 4,8 auf das Vergeltungsprinzip verweisen („sondern der Mensch ist es, der Unheil gebiert“). Die kontrahierte Verbform könnte daher auf eine intendierte Ambiguität hindeuten, die unterschwellig zugleich die gegenteiligen Positionen Ijobs und Elifas' präsent macht, dabei aber auch den latenten Widerspruch zwischen 4,7f. und V.17 und damit zwischen zwei Aussagen von Elifas selbst aufdeckt.<sup>43</sup> Die Gegensätzlichkeit der beiden Sichtweisen wird dabei einerseits sichtbar gemacht, andererseits aber zugleich auch unterlaufen, da beide Perspektiven in einer einzigen Aussage zusammenfallen. Die Ambiguität in 5,7a spiegelt sich in der Rezeption, da die Versionen das Verb im Passiv zwar übersetzen, während zeitgenössische Kommentare und Übersetzungen dagegen zur transitiven Wiedergabe tendieren.<sup>44</sup> Auch im masoretischen Konsonantenbestand (יֹלֵד) bleibt die Zweideutigkeit der Verb-

<sup>40</sup> Entgegen Freedmans These, dass die Orthographie auf das hohe Alter des Textes und dessen nördlicher Herkunft schließen lasse, vermutet SEOW 2011, 68 darin eher ein literarisches Stilmittel. HOFFMAN 1996, 203–212 und GREENSTEIN 2003, 658f. vermuten, dass auch die Häufigkeit von Aramaismen und weitere Eigenheiten der Lexik und Semantik dazu dienen sollen, den Dialog Ijobs mit seinen Freunden fremdländisch (bzw. ostjordanisch) klingen zu lassen.

<sup>41</sup> SEOW 2011, 77f.

<sup>42</sup> BURNIGHT 2014b zufolge knüpft Elifas in 5,7 an Ijobs Eingangsklage in 3,3–10 an (יָלַד 3,3; עִמְלֵל 3,10), um Ijob darin zu kritisieren, dass er die „Dunkelheit erhöhe“ (גָּבַה עוֹרָה 5,7b); mag die von ihm vorgeschlagene Übersetzung von 5,7b auch unsicher bleiben, so erscheint die subtile Anspielung auf 3,3–10 in 5,7a dennoch plausibel.

<sup>43</sup> So vermutet SEOW 2013, 417 eine absichtliche Ambiguität in Ijob 5,7a.

<sup>44</sup> Als Passiv – vermutlich *niph* – wird das Verb in 5,7a übersetzt in OG, V, Syr. Zu יָלַד emendieren dagegen DHORME 1926, 55f.; GORDIS 1978, 55; CLINES 1989, 142; TERRIEN 1963, 74; für passiv oder *niph* optieren indes TUR-SINAI 1957, 96f.; HORST 1968, 62; FOHRER 1989, 132.

form erhalten, da diese ebenso sowohl passiv (*niph*) als auch transitiv (*hiph*) vokalisiert werden kann; in der defektiven Schreibweise tritt aber die Ambiguität optisch stärker hervor.

Weitere Beispiele von Ambiguitäten, die durch kurze Schreibweisen hervortreten, finden sich in Ijob 13. In V.24 steht in 4QpaleoJob<sup>c</sup> (und MSKenn 170) die kurze Form **בִּיִּי** anstelle von **בְּיָיִי** (MT), die neben der Bedeutung „Feind“ (**בִּיִּי**) auch den Namen des Protagonisten in kontrahierter Schreibweise (**בִּיִּי**) ergibt – und damit die Ambiguität des Namens („Ijob“/„Feind“) wachruft.<sup>45</sup> Anstatt eine Anklage gegen Gott zu richten („wozu betrachtest du mich als deinen Feind?“), würde Ijob hier somit auf eine durch seinen Namen verursachte Verwechslung aufmerksam machen.<sup>46</sup> Auch in V.26 bietet 4QpaleoJob<sup>c</sup> gegenüber MT verkürzte Schreibweisen: **נַעֲרַי** anstelle von **נַעֲרָיִי** (MT – „meine Jugend“) wird so als „meine jungen Leute“ lesbar, was – von 1,19 her – auf Ijobs Kinder verweisen könnte, für deren Tod Ijob hier unterschwellig Gott beschuldigen würde; anstelle eines Schuldeingeständnisses würde damit Ijob zur Anklage Gottes übergehen. Die auffälligen Eigenarten einiger Schreibweisen im Ijobbuch, deren Häufigkeit – so lässt der fragmentarische Befund in 4QpaleoJob<sup>c</sup> vermuten – in MT möglicherweise gegenüber einer früheren Textform vermindert wurde, befördern also Ambiguitäten, die, wie die Beispiele zeigen, in einigen Fällen ein intentionales literarisches Mittel darstellen könnten, um den impliziten Adressaten gleichzeitig zwei gegensätzliche Verständnismöglichkeiten gegenüberzustellen.<sup>47</sup>

Ein zweite Form der Ambiguität im Bereich der Wortsemantik betrifft die Polysemie und Homonymie.<sup>48</sup> Ein oft zitiertes Beispiel der Letzteren stellt das Nomen **תְּקוּהָ** in Ijob 7,6b dar: Während das in V.6a vorausgehende Bild des

<sup>45</sup> Vgl. SEOW 2013, 18; auf das mögliche Wortspiel zwischen „Feind“ und dem Namen Ijob weisen auch TERRIEN 1963, 118 und CLINES 1989, 319f. hin.

<sup>46</sup> Für ein irrtümliches Verwechseln steht das in Ijob 13,24 verwendete Verb **הִשָּׁב** etwa in Gen 38,15.

<sup>47</sup> Der Textumfang der drei Fragmente von 4QpaleoJob<sup>c</sup> umfasst Ijob 13,18–20.23–27; 14,13–18; vgl. SKEHAN/ULRICH/SANDERSON 1992, 155–157. NOEGEL 1996, 146 nennt als weitere Fälle defektiver Schreibweisen mit intendierter Ambiguität etwa **אֲזִי** (statt **אֲזִיִּי**) in 32,11 und **מִלְּתִי** (statt **מִלְּאֲתִי**) in 32,18 und vermutet dahinter „the poet’s way of alerting the reader to hidden polysemy.“ Als ein Indiz für intendierte Ambiguitäten können auch die zweifachen Übersetzungen in LXX (OG) 9,3; 32,16; Syr 4,21; 15,25; 19,27 und Vg. 20,25 gelten, auf die SEOW 2011, 84f. hinweist und die nach seinem Urteil auf das Erkennen von Doppeldeutigkeiten durch die Übersetzer zurückzuführen sein könnten.

<sup>48</sup> Von den beiden Phänomenen, die nicht immer sicher zu unterscheiden sind, werden im Folgenden einige Beispiele dargestellt, bei denen unvereinbare Präzisierungen wachgerufen werden und die folglich Ambiguität erzeugen; eine detaillierte Untersuchung hierzu liefert NOEGEL 1996 (vgl. auch oben Kap. 1.2.2.b). Einige weitere Fälle werden von GREENSTEIN 2003, 659–666; 2007, 90–92 und SEOW 2013, 80f. genannt.



Webens die Bedeutung „Garn“/„Faden“ (תְּקוּהָ II)<sup>49</sup> evoziert, ruft der nähere Kontext – insbesondere das Vorkommen des Verbs תְּקוּהָ („hoffen“) in V.2 – die Bedeutung „Hoffnung“ wach (תְּקוּהָ I)<sup>50</sup>. Dass die Doppeldeutigkeit hier vermutlich intendiert ist, wird einerseits aus dem Vergleich mit V.6a, andererseits aus der im unmittelbaren Kontext vorkommenden Bildwelt ersichtlich.<sup>51</sup> Das im vorangehenden Kolon verwendete Verb קָלַל erscheint nämlich ebenfalls als zweideutig, da es sowohl für „schnell sein“ als auch für „unbedeutend/flüchtig/fragil sein“ stehen kann;<sup>52</sup> die Uneindeutigkeit rührt allerdings hier vornehmlich von der Unsicherheit bezüglich der Semantik des zugeordneten Nomens נֶאֱרָא, während der nähere Kontext die erstgenannte Bedeutung unwahrscheinlich macht, da Ijob in V.4 beklagt, dass seine Tage und Nächte des Leidens sich hinziehen.<sup>53</sup> Hinsichtlich des Nomens תְּקוּהָ in V.6b dagegen stehen sich, wie Scott Noegel aufzeigt, die Metapher vom „Gutes Sehen“ in V.7b, die sich mit „Hoffnung“ verbindet, und das Bild vom Weben in V.6a, das an „Garn“/„Faden“ denken lässt, gleichwertig gegenüber und setzen damit beide Bedeutungen des Lexems zugleich präsent.<sup>54</sup> Allerdings setzen die beiden Bedeutungen keinen Gegensatz frei; vielmehr lässt sich mit Juliane Eckstein von einer Verbindung von Bild- und Sachebene sprechen, da das Bild vom Ende

<sup>49</sup> Während תְּקוּהָ I („Hoffnung“) mit rund 30 Vorkommen in der Hebräischen Bibel recht breit belegt ist, kann für die תְּקוּהָ II („Garn“/„Faden“) nur die Verwendung in Jos 2,18.21 als gesichert gelten (vgl. DCH 8, 669f.); die Ambiguität des Wortes ist daher als unbalanciert zu bezeichnen.

<sup>50</sup> Zudem kommt das Nomen תְּקוּהָ auch zuvor in der Elifasrede und in der Erwiderung Ijobs bereits dreimal in der Bedeutung „Hoffnung“ vor (4,6; 5,16; 7,6); die semantische Ambiguität überlagert sich daher mit einer unterschweligen Anspielung auf Elifas' Appell an Ijobs „Hoffnung“ (4,6), vgl. Kap. 5.3.3.a.

<sup>51</sup> GUILLAUME 1968, 86 identifiziert die Doppeldeutigkeit von תְּקוּהָ als *tauriya* (bzw. *tawriya*), GORDIS 1965, 167.347 als *talhin*. Beide greifen damit auf Begriffe aus der klassischen arabischen Rhetorik zurück, um lexikalische Ambiguitäten im Ijobbuch zu beschreiben; zur differenzierten Ambiguitätsterminologie in der arabischen Rhetoriktheorie vgl. BAUER 2016 sowie oben Kap. 2.3.1.a.

<sup>52</sup> In der Bedeutung „schnell sein“ kommt das Verb vor in 2Sam 1,23; Jer 4,13; Hab 1,8 sowie in Ijob 9,25; im Sinn von „unbedeutend/flüchtig/fragil sein“ wird es dagegen in Gen 8,8.11; 16,4f.; 1Sam 2,30; Nah 1,14 sowie in Ijob 40,4 verwendet; vgl. Ges<sup>18</sup>, 1170.

<sup>53</sup> Wie SEOW 2013, 504 feststellt, ist die Wiedergabe des Nomens נֶאֱרָא, das sonst nur noch in Ri 16,14 vorkommt, mit „Weberschiffchen“ anachronistisch, was auch die detaillierte Untersuchung zur altorientalischen Webtechnik von ECKSTEIN 2021, 193–201 zeigt. Wie ECKSTEIN 2021, 210 weiter ausführt, ist daher Ijob 7,6a vermutlich mit „meine Tage sind vom Webstand gewichen“ passend zu übersetzen; in diese Richtung weist auch die syrische Übersetzung und Auslegung, vgl. SZPEK 1994. Ähnlich wie Hiskija in Jes 38,12 vergleicht also Ijob sein Leben mit einer Webarbeit, deren Faden zu Ende gegangen ist und die daher unfertig vom Webstand abgeschnitten wird.

<sup>54</sup> NOEGEL 1996, 50–52.

des (Lebens-) Fadens das Vergehen der Hoffnung illustriert.<sup>55</sup> In ähnlicher Weise verknüpft die von James Harding für das Wort נפשׁי in 7,16 postulierte Mehrdeutigkeit eher zueinander komplementäre Bedeutungen als dass unvereinbare Sinngehalte einander gegenübergestellt würden.<sup>56</sup>

Etwas anders verhält sich das Verhältnis zwischen den möglichen Präzisierungen in der ambigen Aufforderung Ijobs an Gott in 13,22b: Die Verbform וְהִשִּׁבֵנִי kann, in Entsprechung zum vorangehenden Kolon, als Herausforderung verstanden werden, Gott möge Ijob antworten;<sup>57</sup> die Formulierung ist in diesem Fall allerdings, wie Seow bemerkt, elliptisch (wie auch in 20,2; 33,5.32), da das Objekt רַבֵּר רַבֵּר fehlt (שׁוּב רַבֵּר *hiph* „ein Wort zurückgeben“/„antworten“).<sup>58</sup> Wie Noegel herausstellt, ruft der nachfolgende Vers (13,23) hingegen die Bedeutung „wiederherstellen“ wach;<sup>59</sup> die Frage und die Aufforderung in V.23 sind nämlich (mit Clines) vermutlich rhetorisch und folglich als emphatische Unschuldsbeteuerung zu verstehen, da Ijob im nahen Kontext (יִדְעֵהוּ יְדָדֶקַּךְ כִּי־אֲנִי אֲזַדְרֵק V.18b) das Wissen um seine Unbescholtenheit herausstellt.<sup>60</sup> Zudem gibt Elifas' Erwiderung in 15,12–15, die das Verb שׁוּב *hiph* (V.13) aufgreift, zu erkennen, dass dieser Ijobs Rede als Unschuldsbeteuerung und damit als überheblichen verbalen Angriff auf Gott verstanden hat. Einerseits lässt sich also V.22b als Bitte Ijobs um eine Antwort und damit – da Gottes Erwiderung den Schuldaufweis erbringen würde – als implizites Schuldeingeständnis deuten, andererseits aber zugleich als trotzig Forderung um Wiederherstellung angesichts der eigenen Schuldlosigkeit. Dass diese Ambiguität intendiert ist, erschließt sich aus dem Umstand, dass der unmittelbare Kontext (V.22a und V.23) beide möglichen Präzisierungen anklingen lässt.

Defektive Schreibweisen und der unmittelbare Kontext lassen also, wie die dargestellten Beispiele zeigen, auf der Ebene der Lexik in den Reden Ijobs und seiner Freunde an einigen Stellen intendierte Ambiguitäten erkennen, da gleichzeitig zwei (oder mehr) unvereinbare Bedeutungen wachgerufen werden. Semantische Ambiguitäten kommen damit als wichtiges textstrategisches

<sup>55</sup> ECKSTEIN 2021, 209.

<sup>56</sup> Wie HARDING 2018 aufzeigt, verbinden sich im Wort נפשׁי in Ijob 7,16 physische, psychische und spirituelle Aspekte von Ijobs Leiden.

<sup>57</sup> So in vielen Übersetzungen und Kommentaren, vgl. etwa TUR-SINAI 1957, 228; HESSE 1978, 95; CLINES 1989, 277.

<sup>58</sup> SEOW 2013, 662. Die Wendung שׁוּב רַבֵּר *hiph* tritt auf in Gen 37,14; Num 13,26; 22,8; Dtn 1,22.25; Jos 14,7; 22,32 etc.; vgl. DCH 8, 293. In Ijob 31,14 (מִזֶּה אֲשִׁיבֵנִי) und 40,4 (זֶה אֲשִׁיבֵךְ) fragt zudem Ijob, was er Gott antworten könne.

<sup>59</sup> NOEGEL 1996, 56–58. Als Bitte um Wiederherstellung findet שׁוּב *hiph* in Jer 31,18; Ps 80,4.8.20; Klgl 5,21 Verwendung. Zudem stellt Elihu in 33,30 die Wiederherstellung Ijobs mit der Formulierung נִפְשׁוּ מִנִּי־שׁוּחַת in Aussicht.

<sup>60</sup> CLINES 1989, 318f.; ähnlich deutet FOHRER 1989, 252 Ijob 13,23. GORDIS 1978, 146 und SEOW 2013, 649 dagegen orten hier ein Schuldbewusstsein Ijobs.

Mittel in den Blick, das neben der sprachlichen Verdichtung mittels der Überlagerung von Sinngehalten auch eine Aufweichung der Deutlichkeit der von Ijob und seinen Freunden vertretenen Positionen bewirkt und damit deren Sprechen über und – im Falle Ijobs – auch zu Gott verundeutlicht. Neben ihrer Funktion als mögliche Ironiesignale werden die hier beschriebenen Ambiguitäten folglich als Mittel der Hinterfragung theologischer Sprache erkennbar.

### b) Rhetorische Fragen und Aufforderungen

Etwa ein Fünftel der Reden Ijobs und seiner Freunde bestehen aus Fragen, von denen wiederum die meisten als rhetorisch zu klassifizieren sind.<sup>61</sup> Allerdings können dabei unterschiedliche Spielarten unterschieden werden. So rechnet Adina Moshavi 4,2; 6,26 und 13,25 (sowie 35,2) zu den „conducive questions“.<sup>62</sup> Diese Form von Satzfragen zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwar den Adressaten auf eine präzise Antwort (ja/nein) hinlenkt, aber auch die gegenteilige zulässt. So scheint Elifas' Eingangsfrage zu Beginn seiner ersten Rede in 4,2a als positiv formulierter Satz eine negierende Antwort zu erwarten:<sup>63</sup>

הנסה דבר אליך תלאה      Versucht man ein Wort zu dir, ist es dir lästig?<sup>64</sup>

Zugleich enthält die Frage allerdings auch die unterschwellige Mitteilung an Ijob, dass Elifas dessen Widerwillen, ihn anzuhören, durchaus konstatiert. So

<sup>61</sup> MAGARY 2005 zufolge enthalten 182 der 889 Verse in Ijob 3–37 mindestens ein Fragewort; der Buchteil weist damit insgesamt 265 Fragesätze auf, von denen 213 – also rund 80% – nach Magary als rhetorische Fragen zu identifizieren sind. Eine detaillierte Statistik zu den Fragesätzen im Ijobbuch liefert auch LOYD 1986, 81–99, der unter anderem auf die hohe Anzahl von Fragen in den Ijobreden des ersten Redezyklus hinweist (Ijob 6f.: 22; Ijob 9f.: 18; Ijob 12–14: 17), während in Ijobs Eingangsklage (Ijob 3: 17 %) und in seiner Schlussrede (Ijob 29–31: 11 %) sowie in den Elihureden (Ijob 32–37: 12%) der Anteil der Verse mit Fragesätzen eher gering ausfällt. Zu den rhetorischen Fragen im Dialogteil des Ijobbuchs vgl. auch KOOPS 1988; VAN RENSBURG 1991; REGT 1994a; 1994b; 1996, 54–70.

<sup>62</sup> MOSHAVI 2011a, 256–258. Zu den „conducive questions“, die als eine schwache Form von Suggestivfragen umschrieben werden können, vgl. auch MOSHAVI 2010 sowie BUBLITZ 1981.

<sup>63</sup> Rhetorische Fragen weisen im Hebräischen im Allgemeinen eine umgekehrte Polarität auf, d.h. ein negierter Fragesatz impliziert eine positive Antwort und umgekehrt; vgl. KOOPS 1988; REGT 1994b; MOSHAVI 2011a, 253f. sowie oben Kap. 2.4.2. REGT 1996, 60–63 zufolge gehören die Fragen in Ijob 4,2; 6,26; 13,25 und 15,11 zu jenen positiven rhetorischen Satzfragen, die eine affirmative Antwort implizieren.

<sup>64</sup> Ijob 4,2a bietet in semantischer Hinsicht einige Schwierigkeiten. So könnte das Verb לָאָה als Gegensatz zu יָכַל („können“) in 4,2b gedeutet werden, aber auch von לָאָה II her mit „fähig/stark sein“ übersetzt werden, vgl. SEOW 2013, 392. PINKER 2013, 87 dagegen schlägt vor, das erste Wort (הַנְּסִיחָה) zu הַנְּסִיחָה zu emendieren und – unter leichter Modifikation der Vokalisierung gegenüber MT – 4,2a zu übersetzen mit: „Should we be silent? Talking to you is a hardship“; allerdings bleibt diese Emendation hypothetisch.

erkennt denn auch David Clines die abschließende Verbform in dem Kolon als eigenständigen Satz („You cannot bear it“<sup>65</sup>), womit der Mitteilungsscharakter in dem Kolon noch stärker hervortreten würde. Durch die Einkleidung in eine Frage bleibt indes die in der Feststellung implizierte Kritik leicht verdeckt. Gestützt auf John Burnight, der in dem Verb לָאָה (4,2a) eine Anspielung auf Ijobs unmittelbar vorangehende Klage über seine Ruhelosigkeit (3,26) postuliert, ließe sich damit auf eine subtile ironische Spitze gegen Ijob schließen.<sup>66</sup> Da aber keine lexikalische Übereinstimmung zu Ijobs Vorrede erkennbar wird, ist eher von einer gewissen Zweideutigkeit als von Ironie zu sprechen.<sup>67</sup> In einer *relecture* dagegen ließe sich in 4,2 eine unterschwellige Ironisierung des Sprechers selbst ausmachen. Denn tatsächlich bringt Ijob in 6,15–29 seinen Unwillen zum Ausdruck über seinen Vorredner Elifas, da dieser seine Worte nicht zurückhalten konnte (vgl. 4,2b), und wendet damit die in der Eingangsfrage des Freundes implizierte mögliche Ablehnung um zu einer Anklage. Es fehlen allerdings lexikalische Korrespondenzen zwischen 4,2 und 6,15–29, die eine Ironisierung anzeigen würden.<sup>68</sup>

Indes enthält Ijobs Replik in 6,26 und 30 ebenfalls *conducive questions*, die in stärkerem Maße als Elifas' Eingangsfrage ironisch unterlegt sind. So fragt Ijob in 6,26:

חֲלֹהוּכַח מֵלִים תַּחֲשׁבוּ  
וְלָרוּחַ אַמְרֵי נֹאֵה

Gedenkt ihr, Worte zurechtzuweisen?  
Sind für den Wind die Worte des Verzweifelten?

Die hier in יָכַח *hiph* und רוּחַ implizierte Kritik an den Gesprächspartnern weist einen gegenüber 4,2 verschärften Ton auf. Die beiden Fragen stellen nämlich die Freunde vor die Alternative, zuzustimmen und dadurch die Anschuldigung, dass sie Ijobs Rede rügen, anstatt anzuhören, zu bestätigen, oder aber – bei einem suggerierten Nein – sich zum Schweigen oder einer Abkehr von ihrer Position zu verpflichten. Eine Ironisierung Elifas' deutet sich dabei durch die lexematische Übereinstimmung zum Schlussteil seiner Rede an (יָכַח *hiph* 5,17; 6,26), die durch die zweifache Verwendung der Wurzel יָכַח in 6,25b verstärkt wird.<sup>69</sup> Während Elifas in 5,17 Ijob ermahnt, Gottes „Zurechtweisen“ anzu-

<sup>65</sup> CLINES 1989, 106; vgl. DHORME 1926, 38 („tu es déprimé“); HORST 1968, 66 dagegen übersetzt das zweite Verb (תִּלְאָה) als Relativsatz: „..., da es dir lästig ist?“.

<sup>66</sup> Vgl. BURNIGHT 2014a, 349f.

<sup>67</sup> Ijob 4,2 bereitet damit die Ambiguitäten in Ijob 4f. vor, die in Kap. 5.3.5.a beschrieben werden.

<sup>68</sup> Ijobs Erwiderung greift Elifas' Eingangsfragen in Ijob 4,2 nur insofern auf, als der versiegende Bach (נָהַל 6,15), mit dem Ijob seine Freunde vergleicht, zum semantischen Spektrum des Verbs לָאָה („lästig sein“ 4,2) passt, da dieses mit „dürre werden“ (vgl. Ps 68,10) konnotiert ist.

<sup>69</sup> Auch vom „Wind“ (רוּחַ Ijob 6,26) spricht zuvor bereits Elifas (4,4.17), doch wird in 6,26 keine Anspielung erkennbar, da der Kontext zu stark differiert.

nehmen, wirft Ijob ihm nun implizit vor, sich durch seine Rüge an Gottes Stelle zu setzen.<sup>70</sup>

Eher apologetisch als anklagend sind die beiden Fragen in 6,30 gefärbt:

הִישׁ בְּלִשְׁוֹנִי עוֹלָה	Ist denn auf meiner Zunge Verkehrtes?
אִם־חִכִּי לֹא־יִבִּין הוֹוֶה	Erkennt mein Gaumen nicht Schlechtes?

Die Metaphorik von „Zunge“ und „Gaumen“ knüpft einerseits an 6,5–7 an, wo gemäß John Burnight im Bild von der ungenießbaren Speise eine scharfe Zurückweisung von Elifas' Vorrede erfolgt;<sup>71</sup> andererseits steht V.30a in Fortsetzung zur vorangehenden Beteuerung Ijobs, dass er nicht lüge (vgl. V.28a).<sup>72</sup> Zugleich ruft Scott Noegel zufolge die Kontextualisierung des Nomens הוֹוֶה in 6,30–7,1 dessen Zweideutigkeit wach, da der Textzusammenhang sowohl die Bedeutung „Zerstörung“ als auch „Täuschung“ wachrufe.<sup>73</sup> Schließlich deutet sich in 6,30a auch eine Anspielung an 5,16 an, wo Elifas festhält, die „Verkehrtheit“ (עֲלֵתָהּ, vgl. עוֹלָה 6,30) müsse ihren Mund schließen. Die Überlappung von Mehrdeutigkeit und subtilen Anspielungen in den beiden Fragen macht diese als ironisch unterlegte Erwiderung auf Elifas' indirekte und zweideutige Schuldzuweisung in 5,16 erkennbar.<sup>74</sup>

Als eine weitere Spielart rhetorischer Fragen postuliert Adrianus van Selms „motivated interrogative sentences“<sup>75</sup>: Auf eine (oder zwei) rhetorische Satzfrage(n), deren nicht-polare Beantwortung eine absurde Aussage ergäbe, folgt dabei (typischerweise) eine mit כִּי eingeleitete Apodosis. Durch die Zuspitzung auf eine (implizite) konfliktive Aussage weisen diese Fragen, wie van Selms ausführt, oft einen ironisch-sarkastischen Unterton auf.<sup>76</sup> Zumeist ist es Ijob, der in einer (explizit oder implizit) an Gott gerichteten Anklage auf dieses rhetorische Mittel zurückgreift, wie etwa in 7,12:

הִים־אֲנִי אִם־תִּנְיִן	Bin ich das Meer oder der Meeresdrache,
כִּי־תִשֵּׂית עָלַי מִשְׁמֶרֶת	dass du eine Wache gegen mich aufstellst?

Im Unterschied zu einer rhetorischen Frage im engeren Sinn enthält die hier in den beiden Fragen implizierte Aussage („ich bin nicht das Meer bzw. der

<sup>70</sup> Wie SEOW 2013, 465 bemerkt, stellt Ijob in 6,25 die Zurechtweisung durch die Freunde (הוֹכֵחַ מִכֶּם) jener durch Gott (יִכְהֲנִי אֱלֹהִים 5,17) gegenüber und entlarvt damit Elifas' Rhetorik, der seine Rüge als göttliches Verdikt auszugeben trachtet.

<sup>71</sup> Vgl. BURNIGHT 2019.

<sup>72</sup> Auf die Ambiguität, die in Ijob 6,30 durch diese doppelte Kontextualisierung (6,5–7 und 6,28a) hervorgerufen wird, macht SEOW 2013, 467 aufmerksam.

<sup>73</sup> NOEGEL 1996, 48–50.

<sup>74</sup> Zu den Ambiguitäten in Elifas' Rede in Ijob 4f. vgl. Kap. 5.3.5.a.

<sup>75</sup> VAN SELMS 1971–1972; 1978. Außerhalb des Ijobbuches macht van Selms dieses rhetorische Mittel in Num 11,12; 16,13; 1Sam 17,43; Jer 22,15; 48,27 aus.

<sup>76</sup> Vgl. VAN SELMS 1971–1972, 144.

Meeresdrache“) keine Behauptung oder Bestreitung, sondern bereitet die Anklage vor. Die Absurdität der Frage (als Frage) verleiht dieser einen ironischen Ton, der durch die nachfolgende Anklage sarkastisch grundiert wird.

Ganz ähnliche Muster macht van Selms auch in 6,11; 7,17; 10,3.4–7; 13,25f.; 16,3 und 21,4 aus.<sup>77</sup> Nur in 16,3 wendet sich Ijob dabei gegen seine Freunde, wobei die Ironie hier durch die allusive Anknüpfung an Elifas’ Vorrede verstärkt wird: Während dieser vom schmähhchen Ende des Frevlers spricht, der „durch den Hauch seines Mundes“ (כַּחַם פִּי 15,30) dahinschwinde, so fragt nun Ijob nach dem Ende der „windigen Worte“ (רִבְרִי רוּחַ) Elifas’. Allerdings könnte es sich in 16,3 auch um eine Imitation der Redeeröffnung Elifas’ in 15,2 handeln.<sup>78</sup> Vor allem die Tatsache, dass Ijob seine Freunde in 16,2 und 4 im Plural anspricht, in V.3b dagegen die 2. Pers. Sing. verwendet, aber auch der Befund, dass Ijob sich in V.2 und 4 auf die Reden der Freunde bezieht, sprechen dafür, dass Ijob in V.3 den Anfang von Elifas’ Vorrede nachahmt. Ijob würde folglich hier seine „leidigen Tröster“ (מְנַחֲמֵי עֵמֶל V.2b) ironisch parodieren.

Was die Freundesreden betrifft, ortet van Selms in 15,11–13 eine Rhetorik, die den „motivated interrogative sentences“ Ijobs ähnlich ist.<sup>79</sup> Allerdings dringt die Anschuldigung hier bereits in der Angriffsfrage in 15,11 sowie im Ausruf in V.12 durch, so dass in der Apodosis in V.13 kein ironischer Unterton erkennbar wird. Dagegen wohnt den drei rhetorischen Satzfragen in V.7 und 8a ein ironisch-sarkastischer Ton inne.<sup>80</sup> Ähnlich wie die von van Selms postulierte rhetorische Form bergen die drei Fragen ein absurdes Moment; der daran anschließende Vorwurf wird aber nicht in einen mit כִּי eingeleiteten Satz integriert, sondern erfolgt in 15,8b–9 in Form von drei weiteren rhetorischen Fragen. Mit 15,7–8a vergleichbar sind schließlich auch die rhetorischen

<sup>77</sup> Vgl. VAN SELMS 1978. Eine ähnliche Formulierung, allerdings mit מָה als Fragewort, findet sich auch in Ijob 27,8.

<sup>78</sup> Neben Elifas in 15,2 verunglimpft auch Bildad in 8,2 Ijobs Worte als „Wind“ (רוּחַ). Das ironische Zitat in 16,3 könnte also als Imitation nicht nur von 15,2, sondern zugleich auch von 8,2 angesehen werden. Für eine Zitierung der Freunde durch Ijob in 16,3 plädieren CLINES 1989, 378f.; SEOW 2013, 732; GREENSTEIN 2019, 71, während eine Mehrheit der Kommentare diese Interpretation ablehnt, vgl. etwa HABEL 1985, 270. COURSE 1994, 100f., der die Verknüpfungen zwischen den Reden in Ijob 4–24 untersucht, erachtet dagegen 16,3 als polemische Reaktion auf 15,2. Zum „Wind“ (רוּחַ) als pejorative Metapher für Rede bzw. Worte in 6,26; 8,2; 15,2f.30; 16,2f. vgl. HAWLEY 2018, 90–105.

<sup>79</sup> VAN SELMS 1978, 32.

<sup>80</sup> Auf die Ironie in Ijob 15,7–10 macht auch LAUBER 2017, 163 aufmerksam. Entgegen dem üblichen Verweis auf den Mythos des Urmenschen, der im Adapa-Mythos bezeugt ist und von dem sich in Ez 28,11–19 Spuren finden lassen (vgl. CLINES 1989, 349f.), macht OEMING 2012 in Ijob 15,7 primär Gen 2f. als Vorstellungshintergrund geltend.

Satzfragen in 26,2–4, auf die in V.5–9 eine Reihe von Anschuldigungen folgt.<sup>81</sup> Der sarkastische Tonfall der Fragen verstärkt sich in V.3f. durch die direkte Anrede Ijobs.

Im Vergleich zu den rhetorischen Fragen eher selten sind rhetorische Aufforderungen in den Reden Ijobs und seiner Freunde.<sup>82</sup> Elifas' Ermunterung an Ijob in 5,1 („ruf doch“) ist Clines zufolge nicht ironisch zu verstehen in dem Sinne, dass Ijob hier zu einer Handlung ermuntert würde, an die dieser von sich aus nicht gedacht hätte, die aber zwecklos oder verwerflich wäre;<sup>83</sup> dennoch läuft auch seine Interpretation am Ende darauf hinaus, dass Elifas einen möglichen Appell Ijobs an himmlische Instanzen als nutzlos darstelle, da dieser sich sein Leid selbst zugezogen habe. David Cotter dagegen erkennt in 5,1 eine ironisch-spöttische Aufforderung an Ijob, seine vorgängige (Ijob 3), vergebliche Klage fortzusetzen, und macht einen lautlichen Konnex zu 5,27 (קָרָא נֶאֱמַר 5,1 – הִקְרַתְנִיָּה V.27) geltend, wodurch Elifas dem „Rufen“ Ijobs seine weisheitliche Belehrung gegenüberstelle.<sup>84</sup> Auf der Grundlage dieser divergierenden Auslegungen und mit Blick auf die Mehrdeutigkeiten der ersten Elifasrede mag offen bleiben, inwieweit der Imperativ in 5,1 eine realistische Handlungsoption aufzeigt oder eine solche negiert;<sup>85</sup> insofern Elifas den Erfolg einer solchen Handlung Ijobs im weiteren Kontext seiner Rede verneint, läuft seine Aufforderung an Ijob indes in beiden Fällen auf eine Ironisierung des Angeredeten hinaus.

Ijobs Antwort an Elifas enthält ihrerseits mehrere Aufforderungen, wobei die ersten – in 6,22–24 – eingebettet sind in ein ironisches Selbstzitat.<sup>86</sup> In der darauffolgenden zweifachen Ermahnung zur Umkehr (שׁוּבוּ Imp. Pl.) in V.29 vernimmt Norman Habel eine ironische Umkehrung dessen, was Ijobs Freunde letztlich von Ijob selbst erwarten.<sup>87</sup> Zugleich stellt Ijobs Verweis auf seine

<sup>81</sup> GREENSTEIN 2019, 100 erachtet Ijob 26,5–9 als Parodie jener Anschuldigungen, die Gott in der Vorstellung Ijobs gegen ihn erhebt, vgl. dazu unten Kap. 5.3.2.b. Zur dramatischen Ironie in 15,8 vgl. Kap. 5.3.4.d.

<sup>82</sup> Imperativische Aufforderungen an den bzw. die Gesprächspartner erfolgen innerhalb von Ijob 4–31 in 4,1; 5,1.27; 6,28f.; 8,8; 11,6.14; 12,7f. (?); 13,6.13.17; 15,17; 17,10 (?); 19,6.21.29; 21,2f.5; 22,12.21f.24; zudem richtet Ijob imperativische Bitten und Aufrufe an Gott in 7,7.16; 10,2.9.15.20; 13,21–23; 14,6; 17,3. In den meisten Fällen sind diese Imperative nicht rhetorisch zu verstehen.

<sup>83</sup> CLINES 1981; vgl. SEOW 2013, 415. Clines' These zielt vor allem auf die Widerlegung von Interpretationen, die den Aufruf zum Appell an die קָרָא שׁוּבוּ (5,1b) als himmlische Mittlergestalten ironisch verstehen, vgl. etwa TERRIEN 1963, 74.

<sup>84</sup> COTTER 1992, 203f. In Kommentaren wird dagegen der spöttische Ton in Ijob 5,1 oft in Abrede gestellt mit Verweis auf die bis dahin einfühlsame Argumentationsweise Elifas', vgl. etwa HABEL 1985, 130.

<sup>85</sup> Zu den Ambiguitäten in Ijob 4f. vgl. unten Kap. 5.3.5.a.

<sup>86</sup> Zu Ijobs Selbstzitat in 6,22–24 vgl. unten Kap. 5.3.2.a.

<sup>87</sup> HABEL 1985, 150.

Gerechtigkeit (V.29b) eine Erwiderung auf Elifas' Feststellung dar, dass kein Mensch vor Gott gerecht sei (4,17).<sup>88</sup> Auch wenn also die doppelte Aufforderung selbst nicht rhetorisch, sondern wörtlich zu verstehen ist, wird dennoch ein ironischer Unterton erkennbar durch die semantische Ambiguität von שׁוֹב und die Bezugnahme auf Elifas' Vorrede, die eine Doppeldeutigkeit erzeugen: Einerseits ermahnt Ijob seine Freude, von ihrer Position abzurücken, andererseits ruft er sie unterschwellig zur Umkehr auf, da sie dabei sind, ihm Unrecht zu tun, indem sie ihn zur Umkehr auffordern, obwohl er um seine Gerechtigkeit weiß. Eine ähnliche Umkehrforderung äußert Ijob auch in 17,10 (הַשְׁבוּ וּבְאוּ (נָא)), wobei hier allerdings offen bleibt, ob sich der Sprecher an seine Gesprächspartner richtet oder (fiktiv) an die unmittelbar zuvor genannten „Redlichen“ (יְשֻׁרִים V.8) und „Gerechten“ (צַדִּיקִים V.9).<sup>89</sup> So scheint auch unklar, ob Ijob zur Abkehr von ihrer Überzeugung bezüglich ihrer eigenen (vermeintlichen) Unbescholtenheit oder hinsichtlich ihres (falschen) Urteils über ihn selbst ermahnt – oder aber, wie Clines vermutet, in ironischer Weise dazu auffordert, die unberechtigten Anschuldigungen gegen ihn fortzusetzen.<sup>90</sup> Insofern 17,10 den doppelten Aufruf zur Umkehr (bzw. Abkehr) in 6,29 aufgreift, wird jedenfalls auch hier ein ironischer Unterton hörbar.

In 7,16 schließlich richtet Ijob eine Aufforderung an Gott. Die Bitte, dieser möge von ihm ablassen (חַדְלֵנִי מִמְּנִי), die sich in 10,20 wiederholt, ist nicht rhetorisch zu verstehen; dennoch lässt sich dahingehend ein ironischer Unterton erahnen, als hier das psalmentypische Bittgebet, von Gott nicht verlassen zu werden (vgl. Ps 22,12.20; 27,9; 38,22; 69,18 etc.), umgekehrt wird, wenn auch eine lexikalische Entsprechung fehlt.<sup>91</sup> Verstärkt wird das ironische Moment hier dadurch, dass einerseits in Ijob 7,12 eine ironisch gefärbte rhetorische Frage vorangeht und andererseits in V.17f. eine parodierende Anspielung auf Ps 8 folgt.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Ijob 6,29b greift aus 4,17 die Wurzel צָדַק auf, zugleich klingt in 6,29a im Nomen עוֹלָה Elifas' Äußerung in 5,16 (עֲלֵתָהּ) nach.

<sup>89</sup> Der Abschnitt 17,8–10 wird mitunter als sekundäre Erweiterung ausgeschieden, vgl. FOHRER 1989, 281; HESSE 1978, 118f. Gegen POPE 1965, 122 und JANZEN 1985, 126 vermuten CLINES 1989, 397f. und SEOW 2013, 757, dass sich Ijob in 17,10 nicht an seine Freunde, sondern an die in V.8f. genannten Personengruppen wendet.

<sup>90</sup> CLINES 1989, 397f. Clines übersetzt Ijob 17,10a denn auch mit „But, attack me again, all of you!“ (A.a.O., 369).

<sup>91</sup> Die im Psalter in der gegenteiligen Bitte verwendeten Verben sind etwa רָחַק (Ps 22,12.20; 38,22b) oder עָזַב (27,9; 38,22a). Die Gegensätzlichkeit zum typischen Bittgebet im Psalter wird von CLINES 1989, 191 betont, während SEOW 2013, 497 hier eher einen Ausdruck der eigenen Geringachtung Ijobs vermutet. HABEL 1985, 163 dagegen macht eine Parallele zum Adapa-Mythos sowie zum Aqhat-Epos (Aqhat II,vi,36–43) geltend, wo der Protagonist ebenfalls den Tod dem ewigen Leben vorziehe; allerdings erscheint der Todeswunsch bei Ijob erheblich gesteigert.

<sup>92</sup> Zu der Anspielung auf Ps 8 in Ijob 7,17f. vgl. unten Kap. 5.3.4.a.



Zweifellos rhetorischer Natur ist dagegen Bildads Aufforderung an Ijob in 8,8, er solle die vorangehende Generation befragen und deren Erfahrung beherrzigen (שאל-נא ... וכונן), was nicht zuletzt dadurch deutlich wird, dass der Sprecher in 8,11–19 selbst die zu erfragende Antwort gibt,<sup>93</sup> ein ironischer Unterton wird dagegen nicht erkennbar. Dies ist wiederum anders in der übernächsten Rede Ijobs, wo dieser Bildads erste Aufforderung wiederholt (שאל-נא 12,7), nun aber die „Tiere“ (בהמות) als zu Befragende nennt. John Janzen erkennt hier eine spöttisch-ironische Entgegnung an Zofar, der in 11,8f. auf die vier Weltregionen (Himmel und Unterwelt, Erde und Meer) verweist, die Gottes Weisheit nicht fassen könnten, während Ijob nun erwidere, dass (sogar) die niedrigen Kreaturen dieser Bereiche Weisheit „lehren“ (ירה 12,7f.) könnten.<sup>94</sup> Seow zufolge spielt dagegen Ijob hier Bildads Äußerung in 8,8–10 und Zofars Belehrung in 11,8f. gegeneinander aus, indem er den Verweis des Ersteren auf die Natur aufgreife, um dadurch die Argumentation des Letzteren zu entkräften.<sup>95</sup> Clines schließlich vermutet (im Anschluss an Robert Gordis), dass Ijob hier seine Freunde parodierend zitiere, worauf weiter unten einzugehen ist.<sup>96</sup> Wenn auch nicht sicher zu entscheiden ist, ob Ijob in 12,7f. eher auf Zofar oder auf Bildad reagiert oder beide imitierend parodiert, so macht jedenfalls die Wiederholung des Imperativs von 8,8 sowie des Verbs ירה (8,10; 12,7f.) bei gleichzeitiger Ersetzung der Vorfahren (8,8) durch Tiere (12,7f.) als Lehrautorität eine Ironisierung Bildads hier deutlich erkennbar.<sup>97</sup>

### c) Fazit

Die Untersuchung hat gezeigt, dass im poetischen Teil des Ijobbuches in einigen Fällen (ילד/יולד in Ijob 5,7; תקוה in 7,6; שוב *hiph* in 13,22; איב/אויב in 13,24 etc.) semantische Ambiguitäten als intendiert gelten können, da der unmittelbare Kontext zwei (oder mehrere) Bedeutungen eines mehrdeutigen Wortes oder Ausdrucks wachruft. Eine nicht unbedeutende Rolle spielen dabei defektive Schreibweisen, die vermutlich in vormasoretischen Textformen noch häufiger auftreten als in MT. Da durch diese Ambiguitäten mitunter hintergründige und (in unterschiedlichem Ausmaß) verdeckte Gehalte eingebracht werden, stellen sie ein wichtiges Ironiesignal dar.

<sup>93</sup> HABEL 1976, 254–256 zufolge erfolgt das eigentliche Zitat der weisheitlichen Tradition in Ijob 8,11f., worauf in V.13–18 deren Erläuterung folgt, die in V.19 von einem Summarium abgeschlossen wird.

<sup>94</sup> JANZEN 1985, 102f.

<sup>95</sup> SEOW 2013, 623.

<sup>96</sup> CLINES 1989, 292–296; GORDIS 1978, 137f. Zu den falschen Zitaten in den Ijob- und Freundesreden vgl. unten Kap. 5.3.3.b.

<sup>97</sup> Möglicherweise ist auch Bildads Vorwurf in Ijob 18,3, zusammen mit seinen Freunden von Ijob wie ein „Tier“ (בהמה) geachtet zu werden, als Reaktion auf die ironische Aufforderung Ijobs in 12,7 zu sehen.

In noch stärkerem Maße bereiten die zahlreichen rhetorischen Fragen, zu denen einige rhetorische Aufforderungen hinzukommen, den Boden für ironische Untertöne. Die indirekte Redeweise gibt dabei Raum für – mehr oder weniger versteckte – Kritik, die von leichtem Tadel bis zu Spott oder beißendem Sarkasmus reichen kann. Erkennbar werden diese kritisch-ironischen Untertöne meist durch Anspielungen auf vorangehende Reden des Gegenübers, die in den rhetorischen Fragen und Aufforderungen selbst oder in deren unmittelbarem Kontext auftreten. Auf solche Anspielungs- sowie antiphrastische Ironien ist im Folgenden näher einzugehen, wobei vor allem die Ijobreden im Vordergrund stehen, da es vorwiegend Letzterer ist, der sowohl gegenüber seinen Gesprächspartnern als auch in den an Gott gerichteten Äußerungen auf die Ironie zurückgreift.

### 5.3.2 Rhetorische Ironien Ijobs

Intradiegetisch ist es im Dialog zwischen Ijob und den Freunden vor allem und an erster Stelle Ijob selbst, der als Ironiker inszeniert wird. Immer wieder greift dieser nämlich zum rhetorischen Mittel der Ironie, um die Ansprüche der Freunde auf höheres Wissen und tiefere Einsichten zu untergraben und ihre Anschuldigungen zu kontern oder auch die überlegene Machtposition Gottes verbal anzugreifen. Diese Eigenart der Rhetorik der Ijobfigur wird, wie im Folgenden zu zeigen ist, einerseits bereits in seiner ersten Erwiderung an die Freunde in Ijob 6f. eingeführt (Kap. 5.3.2.a) und kehrt in auffälliger Häufung in den Eingangspassagen seiner weiteren Reden wieder (Kap. 5.3.2.b). Ijobs erster Antwort und den weiteren Redeeröffnungen kommt folglich eine Signalwirkung zu, da sie den Rezipienten die Ironie als Charakteristik der Ijobreden anzeigen.

#### a) Ironien in Ijobs Antwort auf die erste Elifasrede (Ijob 6f.)

Erste ironische Entgegnungen Ijobs an die Adresse seiner Freunde dringen bereits in seiner Antwort auf die erste Elifasrede durch, genauer in 6,9 sowie im Abschnitt 6,21–29. Die beiden Textstellen werden im Folgenden in ihrem nahen und *weiteren* Kontext eingehend untersucht, um die ironischen Gehalte freizulegen.

In 6,9 deutet sich eine antiphrastische Ironie auf propositionaler und illokutionärer Ebene an, da sowohl der Inhalt der Bitte als auch das Bitten selbst als unaufrichtig erscheinen. Anstatt von Gott Heilung und Rettung zu erleben, wünscht sich Ijob, von ihm „zermalmt“ (אֶכְרַם *pi*) und „abgeschnitten“ (עָצַע *pi*) zu werden.<sup>98</sup> Der ironische Effekt wird dabei auf propositionaler Ebene

---

<sup>98</sup> HABEL 1985, 146 nennt Ijob 6,9 „an ironic plea“, SEOW 2013, 458 spricht von einem „biting sarcasm“; der sarkastische Unterton wird deutlich in Robert Alters Übersetzung von 6,9a: „If God would deign to crush me“ (ALTER 2010, 32).

deutlich durch den Kontrast zum unmittelbaren Kontext, da Ijob zuvor von seiner „Hoffnung“ (תְּקוּוּהָ 6,8) und danach von seinem „Trost“ (נַחֲמָתִי V.10) spricht; auf illokutionärer Ebene zeigt sich die Ironie dadurch, dass Ijob hier – anstelle einer Befürchtung oder Anklage – einen Wunsch (מִי־יִתֶּן 6,8a; הִיֵּף V.9a) zum Ausdruck bringt.

Darüber hinaus aber bringt die antiphrastische Ironie in 6,9 auch allusive Momente mit ein, da sie unterschwellig sowohl Elifas' Vorrede ironisiert als auch – in Anknüpfung an Ijob 3 – die psalmistische Klage parodiert. Was die Anspielung auf Ijob 4f. betrifft, so fällt auf, dass das Verb רָכַס zuvor auch von Elifas benutzt wird, um die strafende Vergeltung Gottes zu beschreiben (4,19; 5,4). Zudem greift Ijob in 6,8 das Nomen תְּקוּוּהָ auf, das sein Vorredner ebenfalls zweimal verwendet hat (4,6; 5,16).<sup>99</sup> Unterstrichen wird die Anspielung auf die Vorrede in 6,8f. zudem durch den nahen Kontext, da Ijob in 6,2 das Nomen כַּעַשׂ („Ärger“, vgl. 5,2) verwendet, das Norman Habel zufolge ein Schlüsselwort der ersten Elifasrede darstellt.<sup>100</sup> John Burnight postuliert zudem in 6,5–7 einen unterschweligen Bezug zu Elifas' Visionsschilderung in 4,12–21 und deutet Ijobs Metapher vom geschmacklosen Essen (6,6) als beißende Kritik an seinem Vorredner.<sup>101</sup> Hinsichtlich der Anknüpfung an Ijob 3 dagegen ist zunächst festzustellen, dass die Todessehnsucht Ijobs, die in 6,9 zum Ausdruck kommt, im weiteren Kontext insofern als aufrichtig erscheint, als dieser zu Beginn der Rede sein Leid beklagt (V.2f.) und dabei Gott (אֱלֹהִים V.4) als Urheber benennt, während er gegen Ende der Rede seinen Todeswunsch ausdrücklich wiederholt (7,15f.). Inhaltlich zeigt sich darin eine Anknüpfung zur Eingangsklage (Ijob 3) und die dortige hyperbolische Parodie der psalmistischen Klage.<sup>102</sup> So tritt denn auch im Psalter das Verb רָכַס (Ijob 6,9a) mehrmals auf – etwa in Ps 94,5 und 143,3, wo der Psalmist klagt, er werde vom Feind „zermalmt“, während dagegen Ijob sich in ironischer Umkehr wünscht, dass Gott selbst auf solche Weise an ihm handle.<sup>103</sup>

Das Anklingen von Anspielungsironien in 6,8f. bereitet bereits am Anfang der Ijobrede die ironisch unterlegte Kritik an der Elifasrede in 6,21–29 vor. In diesem Abschnitt wendet sich Ijob erstmals direkt an die Freunde, nachdem er zuvor seine Enttäuschung über ihr Verhalten ihm gegenüber im Bild vom

<sup>99</sup> Das Verb בָּצַע *pi* in 6,9b ruft für das Nomen תְּקוּוּהָ neben der Bedeutung „Hoffnung“ auch „Faden“ als zweiten Sinngehalt wach; somit erzeugt die Kontextualisierung in 6,8f. dieselbe semantische Ambiguität des Nomens wie in 7,6f., vgl. dazu oben Kap. 5.3.1.a. Zur Anspielungsironie mittels des Nomens תְּקוּוּהָ in Ijob 6,8 vgl. auch unten Kap. 5.3.3.a.

<sup>100</sup> HABEL 1985, 145; vgl. SEOW 2013, 454f. Habel macht auch in der Wendung הִצִּי שָׂרִי (Ijob 6,4) eine versteckte Anspielung auf die בְּנֵי רֶשֶׁת in 5,7 aus.

<sup>101</sup> BURNIGHT 2019, 272–281.

<sup>102</sup> Zu den parodierenden Übertreibungen in Ijob 3 vgl. oben Kap. 5.2.1.

<sup>103</sup> Vgl. SEOW 2013, 458f.; vom „Zermalmen“ feindlicher Mächte durch Gott bzw. dem von ihm eingesetzten König sprechen zudem Ps 72,4 und 89,11.

ausgetrockneten Bachtal zum Ausdruck bringt (V.14–20).<sup>104</sup> Er geht dabei in V.22 zur zitierten Rede über, die durch die rhetorische Frage *הֲכִי־אֶמְרָהּ* („habe ich gesagt...?“) eingeleitet wird. Deren umgekehrte Polarität impliziert, dass Ijob betont, er habe die in V.22f. zitierten Bitten nicht geäußert, also nicht seinen Loskauf aus der „Hand der Gewalttätigen“ erfleht.<sup>105</sup> Marvin Pope und Norman Habel zufolge würde eine solche Forderung an seine Freunde um finanzielle Unterstützung eine mögliche Ursache für den Bruch der Freundschaft darstellen, den Ijob zuvor beklagt.<sup>106</sup> Mittels der zitierten Bitten würde Ijob daher deutlich machen, dass die ablehnende Haltung der Freunde ihm gegenüber gänzlich ungerechtfertigt sei, da er eben keine solchen Anliegen vorgebracht hat. Dagegen stellt Lauber V.22f. zwar ebenfalls in Zusammenhang zum vorangehenden Abschnitt (V.14–20), erkennt hier aber eine sarkastisch-spöttische Ironie, da die Bitten um Rettung gemäß seiner Deutung das Ausmaß des Versagens der Freunde deutlich machen, von denen Ijob keine materielle Hilfe, sondern lediglich Verständnis und Empathie erwartet hat.<sup>107</sup>

Es fragt sich aber, ob damit der ironische Gehalt der Passage präzise erfasst ist. Denn die zitierten Bitten in 6,22f. lassen sich nicht nur auf der Grundlage des vorangehenden Teils der Ijobrede lesen, sondern stehen auch im Zusammenhang zum nachfolgenden Textbereich V.24–30, insbesondere zu V.24. In V.24a setzt sich nämlich die Serie von Imperativen fort (Imp. Pl. mit Suff. Pron. 1. Pers. Sing. in V.23a.23b.24a), zudem gleicht die letzte Bitte (*הֲבִינֵנוּ לִי* V.24b) optisch und lautlich der ersten (*הֲבֵנוּ לִי* V.22a). Obwohl – im Unterschied zu V.22f. – in V.24a ein syndetisches *ו* fehlt, erscheint es daher nicht unplausibel, mit Choon Seow zu vermuten, dass V.24 die Reihe der Zitate von V.22f. fortsetzt.<sup>108</sup> Aber auch wenn unsicher bleibt, ob die beiden Aufforderungen in V.24 als Zitate anzusehen sind, ist jedenfalls ihr rhetorischer Charakter wahrscheinlich. Denn mit Raik Heckl ist darauf zu verweisen, dass Ijob, wie aus V.10–14 erkennbar wird, von seinen Freunden keine Belehrung erwartet, sondern eher Trost.<sup>109</sup> Zudem wäre eine echte Bitte, die eine Antwort der Freunde einfordern würde, am Ende der Rede Ijobs zu erwarten, nicht in deren Mitte.<sup>110</sup> Dass die Aufforderung zur Unterweisung in V.24 daher rhetorisch zu

<sup>104</sup> Zum ironischen Gehalt in Ijob 6,29 im Kontext von 6,21–29 vgl. oben Kap. 5.3.2.a.

<sup>105</sup> Zur Pragmatik rhetorischer Fragen vgl. oben Kap. 2.4.2.

<sup>106</sup> POPE 1965, 53f.; HABEL 1985, 149. Beide Kommentatoren verweisen dazu auf Jer 15,10.

<sup>107</sup> LAUBER 2017, 158.

<sup>108</sup> SEOW 2013, 464f.

<sup>109</sup> HECKL 2010, 60f. verweist auf den „Trost“ (*נְחֵמָה* Ijob 6,10), die „Hilfe“ (*עֲזָרָה* V.13), „Unterstützung“ (*הוֹשִׁיעַ* V.13) und „Liebe“ (*חֶסֶד* V.14), die Ijob in 6,10–14 nennt.

<sup>110</sup> TUR-SINAI 1957, 127, der Ijob 6,24 ebenfalls als echte Bitte Ijobs liest, erachtet denn auch den Vers als Einschub in der Rede Ijobs, auf den eine Unterbrechung folge, um eine

verstehen ist, wird auch dadurch gestützt, dass Ijob unmittelbar danach (V.25f.) die Zurechtweisung durch die Freunde scharf zurückweist (יִכַּח *hiph*) und stattdessen seine Unbescholtenheit unterstreicht (V. 28b.29b.30a); zudem bittet er in V.28 um Zuwendung im Sinne einer Bereitschaft, *ihn* anzuhören (anstatt die Zurechtweisung durch die Freunde anhören zu müssen). Gegen Habel,<sup>111</sup> der in V.24 eine echte Bitte Ijobs um Belehrung über sein Fehlverhalten (מִדַּע־שִׁגְיֹתָי V.24b) erkennt, und auch gegen Pope und Fohrer,<sup>112</sup> die hier Ijobs Wunsch nach Erklärung über sein Fehlverhalten im Leid heraushören (oder nach Belehrung über die Vergehen, die seine Not verursacht haben), sind daher die beiden Imperative in V.24 als Ijobs Ablehnung einer Unterweisung über seine vermeintlichen Verfehlungen zu verstehen.

Ausgehend von dem Verständnis von 6,24 als Zurückweisung einer Belehrung durch die Freunde wird nun aber die rhetorische Stoßrichtung von Ijob 6,22–26 als ironische Kritik an der vorangehenden Elifasrede deutlich. Denn V.24 lässt sich damit als Reaktion auf deren lehrhaften Ton verstehen, der im ersten und dritten Teil der Rede (4,1–11; 5,1–8), vor allem aber im Schlussabschnitt mit der konkludierenden Aufforderung דַּע־לָךְ (5,27) durchdringt. In 6,25f. wird diese kritisierende Bezugnahme auf die Darlegungen des Freundes durch eine subtile Anspielung auf 5,17 erkennbar, da das dort verwendete Verb יִכַּח *hiph* sich hier dreimal wiederholt. Aber auch in 6,22f. lassen sich unterschwellige Bezüge zu Elifas' Vorrede erahnen. Einerseits zeigen sich nämlich lexikalische Korrespondenzen zu deren Schlussteil (5,17–27), da das Nomen צָר (6,23a; vgl. צָרָה 5,19) und das Verb פָּדָה (5,20; 6,23b) auch in Elifas' Rettungsversprechen an Ijob vorkommen. Andererseits erinnert die Erwähnung der „Kraft“ (כֹּחַ 6,22, vgl. חֹזֶק 4,3; אִמְצָן 4,4) in Zusammenhang mit der – implizit negierten – Bitte um zurechtweisende Belehrung (6,24) an Elifas' Rückblick auf Ijobs frühere, bestärkende Unterweisungen (מִלֵּא 4,4; pi יָסַר 4,3) zu Beginn seiner Rede (4,3f.).<sup>113</sup> Der kritische Unterton in 6,22–24 wird zudem dadurch verstärkt, dass die in V.22f. zitierten Bitten um Rettung aus der Hand von Bedrängern Anklänge an ähnliche Formulierungen im Psalter erkennen

---

Antwort der Freunde abzuwarten. Allerdings wird der intermittierende Charakter von 6,24 weder semantisch noch syntaktisch in irgendeiner Weise erkennbar.

<sup>111</sup> POPE 1965, 53f.; HABEL 1985, 149.

<sup>112</sup> FOHRER 1989, 174 zufolge bezieht sich das in Ijob 6,24 mit dem Verb שָׁגָה bezeichnete Fehlverhalten auf ein mögliches verbales Vergehen Ijobs durch seine Eingangsklage; POPE 1965, 54 dagegen erkennt hier eine Bitte Ijobs um Aufklärung über die Vergehen, die ihm sein Leid als Strafe eingetragen haben.

<sup>113</sup> Die in 6,22 und 23 zitierten Bitten um Rettung und materielle Hilfestellung kommen damit als bildlicher Ausdruck für die in V.24 angesprochene Unterweisung in den Blick, wobei die in V.22 erwähnten materiellen Mittel auf die Lehre, das in V.23 angesprochene „Retten“ auf den Akt der Belehrung und die „Bedränger“ und „Gewalttätigen“ auf das Unheil, das Ijob getroffen hat, verweisen würden – oder gar auf Gott selbst, wie ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 182 erwägen.

lassen,<sup>114</sup> während die in V.24 geäußerte Bitte um Belehrung (הִפּיּהּ *hiph* Imp.) sowohl im Psalter als auch in Ijob 34,32 als Bitte an Gott begegnet.<sup>115</sup> Hintergründig denunziert Ijob damit Elifas' Hilfsangebot in der Form weisheitlicher Unterweisung als grobe Anmaßung, da eine solche rettende Hilfe und (bzw. durch) Belehrung allein von Gott selbst zu erwarten wäre. Dass aber 6,22f. in Zusammenhang mit der in V.25f. erfolgenden Kritik an der Zurechtweisung durch die Freunde stehen könnte, wird auch angezeigt durch die rahmende Klammer von V.22 und 27; der in V.27 erhobene Vorwurf des Verschacherns von Waisen und Freunden stellt nämlich – ebenfalls in bildlicher Form – eine Umkehrung der in V.22 zitierten Bitten um materielle Unterstützung dar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die (zitierten) rhetorischen Bitten in Ijob 6,22–24 nicht auf eine sarkastische, sondern eine eher subtile ironische Kritik an der Belehrung abzielen, die Elifas in seiner Vorrede seinem Freund Ijob erteilt hat. Die Ironie ist dabei auf illokutionärer Ebene situiert und antiphrastisch konturiert, da sie – analog zur rhetorischen Form des Tadels durch Lob – Kritik im Gewand von Bitten transportiert. Unterstrichen wird der ironische Gehalt durch die kontextuelle Einbettung, denn in den rhetorischen Fragen und Aufforderungen in V.26 und 29 schwingen – wie oben (Kap. 5.3.1.b) dargestellt – ebenfalls ironische Untertöne mit, während V.27 eine sarkastische Tonlage anstimmmt.<sup>116</sup> Unter Berücksichtigung der ironischen Gehalte in V.22–24 erhellt sich schließlich auch der argumentative Zusammenhang in V.21–30, da damit erkennbar wird, wie die unterschwellige Kritik an Elifas vorangehender Belehrung auf die Ablehnung der ins Leere gehenden Zurechtweisung (V.25–27) und die Aufforderung zu aufrichtigem Zuhören (V.28f.) hinführen.

### b) Antiphrastische Ironien in Redeeröffnungen

Während in Ijobs Antwort auf die erste Elifasrede – wie im vorangehenden Kapitel gezeigt wurde – ironische Gehalte vor allem im mittleren Bereich der Rede auftreten, sind in den weiteren Ijobreden oft bereits in den

<sup>114</sup> Vgl. SEOW 2013, 464, der Ps 78,42; 107,2; 136,24 als Beispiele nennt. Die Bitte um „Rettung“ (פִּי מִלֹּט *pi* Ijob 6,23a) kommt wörtlich nur in Ps 116,4 vor; dagegen entspricht jene um „Erlösung“ (פִּדְיוֹן *qal*) aus feindlicher Bedrängnis einer geläufigen Redeweise, vgl. Ps 25,22; 26,11; 44,27; 69,19; 119,134. Eine beinahe wörtliche Entsprechung zu beiden Kola in Ijob 6,23 bietet Jer 15,21, wie etwa TUR-SINAI 1957, 127 hervorhebt.

<sup>115</sup> Die Bitte zu Gott um Belehrung (הִרְרִינִי, vgl. הִרְרִינִי Ijob 6,24) tritt auf in Ps 27,11; 86,11; 119,33 sowie – als Elihus Zitat eines modellhaften Gebets – in Ijob 34,32.

<sup>116</sup> Daneben postuliert HOFFMAN 1983, 12 in den „aufrichtigen Worten“ (אִמְרֵי יִשְׂרָאֵל) in Ijob 6,25 eine Ironie auf propositionaler Ebene, da jene zugleich als „beißend“ (נִמְרָצוֹ) „trenchant“ qualifiziert würden; doch bleibt V.25a mehrdeutig, da die Semantik des Verbs מִרְרִיב unsicher ist und nicht deutlich wird, ob sich die אִמְרֵי יִשְׂרָאֵל auf die Worte Ijobs selbst (HABEL 1985, 149) oder der Freunde (CLINES 1989, 181) beziehen.

Eingangspassagen Ironien feststellbar, die auf Ijobs Gesprächspartner zielen. So beginnen die zweite, dritte und vierte Antwort Ijobs mit ironischen Erwidern (Ijob 9,2; 12,2; 16,2), die – wo sie direkt an die Freunde gerichtet sind – zum Sarkasmus tendieren. Im Ausgang des zweiten und dritten Redezyklus setzt sich diese Tendenz fort, da auch in 21,3 und 26,2–4 sowie in 27,2 ironische Spitzen wahrnehmbar sind. In die Untersuchung einzubeziehen ist auch Ijobs erneute Anrede der Freunde in 13,5, da sie an den Beginn der Rede (12,2) und dessen Ironisierung der Freunde anknüpft.

In der Antwort Ijobs auf die erste Bildadrede wird bereits im Eingangsvers (Ijob 9,2) eine antiphrastische Ironie greifbar:

אמנם ידעתי כי-כן      Wahrlich, ich weiß – es ist so:  
 ומה-יצדק אנוש עם-אל      Wie kann ein Mensch gegenüber Gott recht haben?

Vor allem das eröffnende אמנם („wahrlich“), mit dem Ijob seine Zustimmung bekräftigt, wird in einigen Kommentaren als ironisch gewertet, da im Fortgang der Rede ein klarer Dissens zu den Argumenten der Freunde hörbar wird.<sup>117</sup> Allerdings bringt auch das nachfolgende כן Ijobs Übereinstimmung zum Ausdruck und ist deshalb ebenfalls als ironisch anzusehen, wenn auch vor allem die zusätzliche Verstärkung durch אמנם als Ironiesignal gelten kann. Uneindeutig bleibt indes, ob sich die Zustimmung auf die vorangehende Bildadrede bezieht – wobei in der Auslegung vor allem die in zwei rhetorischen Fragen gekleidete Ausgangsthese in 8,3 als Anknüpfungspunkt herausgehoben wird<sup>118</sup> – oder aber auf die in 9,2b folgende, ebenfalls als rhetorische Frage formulierte Aussage.<sup>119</sup> Es erscheint aber plausibel, dass Ijob – wie etwa Clines und Seow vermuten – in 9,2a vorgibt, mit dem einen und dem andern zugleich übereinzustimmen,<sup>120</sup> womit folglich V.2b einer Bestätigung seiner Zustimmung zur Bildadrede gleichkäme.

Damit aber erhält auch das zweite Kolon (9,2b) einen ironischen Unterton, der dadurch unterstrichen wird, dass dieses eine Paraphrase von 4,17a – einer Kernaussage von Elifas’ Eingangsrede – darstellt. Allerdings fällt auf, dass Ijob dabei nicht nur die Wortreihung umstellt und ein anderes Fragewort verwendet, sondern auch die Präposition לָן durch עם ersetzt, was andere Bedeutungsnuancen freisetzt und gegenüber der Formulierung in 4,17 die Ambiguität reduziert.<sup>121</sup> Verstärkt wird diese Bedeutungsverschiebung durch den veränderten Kontext: Während in 4,17 das Verb צדק in synonyme Parallele zu טהר gesetzt ist, folgt – in paralleler Stellung zu 9,2b – in 9,3a das Verb ריב. Anstelle

<sup>117</sup> GORDIS 1978, 102; JANZEN 1985, 90; FOHRER 1989, 203.

<sup>118</sup> HESSE 1978, 82; FOHRER 1989, 203.

<sup>119</sup> HABEL 1985, 178; GREENSTEIN 2019, 39.

<sup>120</sup> CLINES 1989, 226; SEOW 2013, 543.

<sup>121</sup> Zur Ambiguität in Ijob 4,17 vgl. unten Kap. 5.3.5.a.

der von Elifas betonten Unmöglichkeit der religiös-moralischen Unbescholtenheit des Menschen vor Gott (als Richter) scheint damit Ijob eher die menschliche Unterlegenheit im Rechtsstreit mit Gott (als Gegner) zu konstatieren.<sup>122</sup> Ausgehend von dieser evidenten Bezugnahme auf die Elifasrede in 9,2b lässt sich nun auch im Verb ידע in 9,2a eine ironische Anspielung errahnen: Während Elifas im Ausgang seiner Rede Ijob zweimal „Wissen“ verheißt (5,24f.) und dies am Ende mit einem Imperativ bekräftigt (ידע-לך 5,27), so gibt nun dieser im Gegenzug vor, zum „Wissen“ gekommen zu sein, indem er Elifas – scheinbar zustimmend – paraphrasiert, dabei aber dessen Aussage ironisierend modifiziert.

Zusammenfassend lässt sich also in 9,2a eine antiphrastische Ironie feststellen, die (vornehmlich) auf illokutionärer Ebene liegt, da sie Zustimmung vorspielt; daran anknüpfend folgt in 9,2b eine ironische Paraphrase, bei der Ijob auf Elifas' Eingangsrede zurückgreift. Ersterer argumentiert folglich gegen seinen Vorredner Bildad, indem er zugleich eine Passage der Elifasrede ironisiert. Diese Vorgehensweise setzt sich, wie weiter unten (Kap. 5.3.3.c) zu zeigen ist, in 9,5–10 fort, wo Ijob erneut auf Passagen aus Ijob 4f. anspielt.

In 12,2 beginnt Ijob seine Erwiderung auf die erste Zofarrede (Ijob 11) mit einem Lob der Freunde, das eine scharfe Kritik in sich birgt:

אמנם כי אתם-עם	Wahrlich, ihr seid die Leute,
ועמכם תמות חכמה	mit denen die Weisheit sterben wird! <sup>123</sup>

Obwohl der Vers (insbesondere bezüglich der Semantik des Nomens עם) nicht ohne Probleme ist,<sup>124</sup> so erscheint doch eindeutig, dass hier das Gemeinte ironisch ins Gegenteil verkehrt wird (Tadel als Lob), da Ijob unmittelbar danach der vermeintlichen Anerkennung der Weisheit seiner Gesprächspartner seinen eigenen Verstand, der dem seiner Freunde in Nichts nachsteht, entgegenhält.<sup>125</sup> Mit Didier Luciani ist eine dreifache Akzentuierung der Ironie festzustellen,

<sup>122</sup> Auf diese Bedeutungsverschiebung weist bereits FULLERTON 1934, 329–331 hin; vgl. auch HESSE 1978, 82; GORDIS 1978, 102; HABEL 1985, 189; CLINES 1989, 226; SEOW 2013, 543f. Dagegen bestreitet TUR-SINAI 1957, 154 einen Unterschied zwischen Ijob 4,17 und 9,2, wobei er allerdings zugleich die Vision in 4,12–21 als ursprünglich zu den Ijobreden zugehörig ansieht.

<sup>123</sup> 12,2b wird hier, wie von DAVIES 1975 vorgeschlagen, als parataktischer Relativsatz verstanden (vgl. auch CLINES 1989, 278f.).

<sup>124</sup> In der früheren Forschung vorgebrachte Konjekturen oder alternative etymologische Herleitungen zu עם werden in neueren Kommentaren – mit Ausnahme von Witte 2021, 220, der עם zu ידעים „Wissende“ emendiert – meist nicht mehr vertreten, vgl. FOHRER 1989, 236f.; CLINES 1989, 278f.; ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 237f.; vielmehr wird das Nomen als idiomatisch (GORDIS 1978, 136) bzw. die Formulierung als elliptisch (SEOW 2013, 620) angesehen.

<sup>125</sup> So spricht etwa FOHRER 1983b, 242 von Ijobs „scharfer Ironie“; für LAUBER 2017, 158 liegt in 12,2 ein „mustergültiger Fall ironischer Rede“ vor.



nämlich durch das von Ijob erneut verwendete, emphatische **אָמַנָּם** (vgl. 9,2) und die beiden antiphrastischen Aussagen **עַם אֶתֶם** und **תְּמוּתָהּ חֲכָמָה**.<sup>126</sup> Wie Gustav Hölscher erkannte, gleicht Ijobs Rhetorik hier Aischylos' ironischer Aussage über Euripides in Aristophanes' *Fröschen* (*Βατραχοί*), was auf eine konventionelle Form der Ironie hinweisen könnte.<sup>127</sup> Bemerkenswert sind zudem die chiasmisch angeordneten Alliterationen in der Versmitte (**תְּמוּתָהּ/אֶתֶם**, **עַם/עַמְכֶם/עַם**), die den ironischen Gehalt unterstreichen.<sup>128</sup> Das Nomen **חֲכָמָה** dagegen, das Ijob in der gleichen Rede drei weitere Male verwendet (12,12f.; 13,5), knüpft an die Vorrede Zofars (11,6) an.<sup>129</sup> Zugleich ist die Ironie wohl als eine doppelte zu verstehen: Auf der einen Seite überzeichnet Ijob in sarkastischer Zuspitzung die Arroganz der Freunde (insbesondere seines Vorredners Zofar), auf der anderen Seite bringt er implizit zum Ausdruck, dass ihnen nicht nur die Weisheit fehlt, sondern sie sogar deren Gegner sind („mit [= wegen] euch stirbt die Weisheit“).<sup>130</sup> Darüber hinaus setzt sich, wie Norman Habel und Pierre van Hecke feststellen, die Ironie in 12,3 fort, insofern im Nomen **לִבֵּב** (V.3a) eine Anspielung auf das Verb **לִבֵּב** in 11,12 und den dortigen Angriff Zofars auf Ijob erkennbar wird.<sup>131</sup>

In 13,5 klingt die Ironie von 12,2 nach, da Ijob erneut von der „Weisheit“ (**חֲכָמָה**) der Freunde spricht:

מִי־יִתֵּן הַחֶרֶשׁ תַּחֲרִישׁוּן וְתַהֲי לָכֶם לְחֲכָמָה	Wenn ihr doch schweigen würdet – das wäre für euch Weisheit!
--	---

Vom Eingangsvers der Rede her gelesen kehrt sein dortiges ironisches Lob der Weisheit seiner Gesprächspartner hier in bedingter Form wieder. Georg Fohrer und Robert Gordis machen hierzu die in Spr 17,28 bezeugte Spruchweisheit geltend, wonach auch ein Tor (**אִוִּיל**) als weise gelten kann, solange er „schweigt“ (**חֶרֶשׁ** *hiph* Spr 17,28; Ijob 12,2a).<sup>132</sup> Davon ausgehend wird in Ijob 13,5 eine antiphrastische Ironie in der Form des Lobs als Tadel erkennbar: Nur schweigend könnten die Freunde für weise gehalten werden, während ihr

<sup>126</sup> LUCIANI 2009, 389 weist darauf hin, dass 12,2b auch als unironischer Vorwurf (im Sinne von „ihr tötet die Weisheit“) verstanden werden könnte, doch mache die Fortsetzung in 12,3a den ironischen Gehalt deutlich.

<sup>127</sup> Aristophanes, *Frösche* 868f.; vgl. HÖLSCHER 1937, 31.

<sup>128</sup> Vgl. SEOW 2013, 620. Zugleich spielt das Nomen **עַם** gemäß GREENSTEIN 2019, 51 (Anm. 1) möglicherweise auf das ägyptische Wort für Einsicht (*‘am*) an.

<sup>129</sup> Vgl. COURSE 1994, 76. Denkbar wäre auch ein Bezug zu Elifas' Eingangsrede, der vom „Sterben ohne Weisheit“ (**יָמוּתוּ וְלֹא בַחֲכָמָה**) 4,21 spricht.

<sup>130</sup> Darauf weist SEOW 2013, 621 hin.

<sup>131</sup> Vgl. HABEL 1985, 218; COURSE 1994, 76; VAN HECKE 2011, 133–135.

<sup>132</sup> GORDIS 1978, 141; FOHRER 1989, 248. Eine ähnliche Aussage wie Spr 17,28 macht auch Sir 20,5.

Sprechen sie als Toreen offenbart.<sup>133</sup> Allerdings gibt Seow mit Verweis auf Spr 11,12 zu bedenken, dass im weisheitlichen Denken Schweigen in gewissen Situationen tatsächlich Ausdruck von Einsicht sein kann.<sup>134</sup> Im Kontext der nachfolgenden Aufforderung Ijobs an seine Freunde, ihm zuzuhören (שמעו־נא 13,6a; הקשיבו 6b), enthielt 13,5 damit die unironische Ermahnung, einsichtig zu werden und von ihrem Reden abzulassen. Ebenfalls unironisch deuten Luis Alonso Schökel/José Sicre Diaz und David Clines den Vers, da sie das von Ijob angesprochene Schweigen im Sinne der *via negativa* als Zurückhaltung im Reden *über Gott* verstehen, was mit Blick auf den Fortgang der Rede in 13,7f. ebenfalls nicht unplausibel erscheint.<sup>135</sup> Insgesamt lässt sich folglich resümieren, dass in 13,5 aufgrund der Wiederholung des Nomens הַכֹּמֶה ein ironischer Unterton durchdringt, der aber durch die konditionale Aussage, die eher die Ermahnung zum Schweigen als den verdeckten Vorwurf törichtem Reden in den Vordergrund rückt, etwas abgeschwächt wird.

Auch Ijobs Antwort auf die zweite Elifasrede (Ijob 16f.) birgt in der Eingangspassage (16,2) ironische Gehalte:

שמעתי כאלה רבוה	Gehört habe ich Vieles wie dies;
מנחמי עמל כלכם	Tröster der Mühsal seid ihr alle!

In 16,2b fällt die kontrastive Juxtaposition von נהם (Part. *pi*) und עמל auf: Die „Tröstung“ Ijobs durch die Freunde wird durch das *Nomen rectum* („Mühsal“) in ihr Gegenteil verkehrt, womit in Bezug auf das Verb נהם eine (lokal-propositionale) antiphrastische Ironie erkennbar wird. Ijob kritisiert folglich seine Freunde eingangs in Bezug darauf, dass in ihren Reden der von ihm erwartete Trost ausbleibt. Verstärkt wird die ironische Spitze dadurch, dass Ijob mittels des Nomens עמל an den weisheitlichen Schlussvers seines Vorredners (15,35) anknüpft.<sup>136</sup>

In 16,3 schließen zwei rhetorische Fragen an, die vermutlich als Paraphrasen von Passagen der Freundesreden zu bestimmen ist, wie unten (Kap. 5.3.3.b) zu zeigen ist. Ähnlich wie in seinen beiden vorangehenden Antworten stellt damit Ijob in 16,2f. seiner Rede eine ironisch gefärbte Zurückweisung der Reden seiner Gesprächspartner voran (vgl. 9,2; 12,2), worauf in 16,4a (גם אנכי ככם)

<sup>133</sup> In diesem Sinne erachten HOFFMAN 1983, 13 und LAUBER 2017, 159 Ijob 13,5 als ironisch.

<sup>134</sup> SEOW 2013, 643. Allerdings gibt Spr 11,12 gegenüber übler Nachrede dem Schweigen den Vorzug und nicht gegenüber dem Gespräch, wie Ijob und seine Freunde es führen.

<sup>135</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 254; CLINES 1989, 306f.

<sup>136</sup> Auf diese Anknüpfung an die Vorrede weist COURSE 1994, 100 hin, der hier eine polemische Spitze ausmacht, da Ijob seine Freunde damit implizit den Frevlern zurechne. Zugleich deutet sich auch ein zweiter Rückbezug auf die Elifasrede mittels des Verbs נהם an, da in ihm die הנהמות (15,11) anklingen. Auch HECKL 2010, 99 erkennt auf der Grundlage dieser Bezüge in 16,2 eine Ironisierung Elifas’.

אֲדַבְרָא – wie in 12,3a (גַּם־לִי לִבָּב כְּמוֹכֶם); vgl. 13,2a: אֲנִי גַם־יְדַעְתֶּם יְדַעְתֶּם – ein Vergleich mit ihnen folgt. Allerdings wird diesem hier die unerfüllbare Bedingung des Platztauschs nachgestellt (16,4b), wodurch letztlich die Differenz zwischen Ijob und seinen Freunden in den Vordergrund tritt.<sup>137</sup> Der Ankündigung zu reden „wie ihr“ (כַּכֶּם V.4a) wird folglich durch die vorangehende Zurückweisung der Freundesreden und die gleichzeitige Betonung des Unterschieds, den Ijob danach (ab V.6) durch die Beschreibung seines Zustands veranschaulicht,<sup>138</sup> das Vorzeichen ironischer Umkehrung vorangestellt: Ijob hat nicht vor, wie die Freunde zu sprechen, sondern ihnen mit seinem scheinbaren Gleichtun einen Spiegel vorzusetzen.<sup>139</sup> Die (irrealen) Absichtsbekundungen Ijobs in 16,4cd und 5, die seinen (falschen) Trost für die Freunde bei vertauschten Rollen beschreiben, bringen folglich eine ironische Kritik der Freunde zum Ausdruck, da Ijob zugleich ihr herablassendes Verhalten ihm gegenüber beschreibt.<sup>140</sup>

Verstärkt wird die Ironie in 16,4f. durch weitere Anspielungen an Elifas Vorrede: Letzterer spricht in seiner Anklage Ijobs in 15,6 von dessen „Mund“ (פִּיךָ) und „Lippen“ (שִׁפְתֶיךָ), worauf Ijob in 16,5 nun ebenfalls seinen „Mund“ (פִּי) und seine „Lippen“ (שִׁפְתָי) nennt, mit denen er seine Freunde würde stärken können ohne Mitleid;<sup>141</sup> zudem klingt im Verb חָבַר (16,4) möglicherweise בָּהַר (15,5) an, ebenso wie das Verb נָעַע (16,4)<sup>142</sup> dem Nomen עָוֶן (15,5) und

<sup>137</sup> SEOW 2013, 733 erachtet die Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz in 16,4a und 4b als eine Ironie, die sich in V.4c und d fortsetze im vermeintlichen Gleichtun, das als Kritik an den Äußerungen und dem Verhalten der Freunde zu verstehen sei.

<sup>138</sup> In 16,6 knüpft Ijob mittels Wiederholung des Verbs רָבַר I. Pers. Sing. an V.4a an, und nun aber die zur Situation der Freunde kontrastierenden Rahmenbedingungen seines Sprechens zu benennen.

<sup>139</sup> In der Forschung wird Ijob 16,4f. unterschiedlich interpretiert: GORDIS 1978, 174f. erachtet die Passage als Beschreibung aufrichtigen Mitleids von Seiten der Freunde, das auch Ijob zeigen würde, wenn er an ihrer Stelle wäre; JANZEN 1985, 122f. hält 16,4c und d für eine Anklage der Freunde, die sich gegen Ijob verbünden und über ihn den Kopf schütteln, während dieser in V.5 sein eigenes, dazu kontrastierendes Verhalten echten Mitleids bei umgekehrten Rollen beschreibe; ähnlich urteilt HECKL 2010, 100f., und auch HABEL 1985, 270 schlägt vor, das ך am Beginn von 16,5b adversativ zu übersetzen – das zweite Kolon des Verses würde folglich das zu den Freunden kontrastierende Verhalten Ijobs beschreiben und damit zu V.6 überleiten. Als ironische Anklage der Freunde durch Ijob interpretieren V.4cd und 5 dagegen HESSE 1978, 114f.; FOHRER 1989, 284f. sowie COURSE 1994, 97–104.

<sup>140</sup> In ähnlicher Weise kommentiert LAUBER 2017, 159 die Ironie in 16,4f.: „Ein Rollentausch würde aufdecken, wie wohlfeil und konsequenzenlos eine solche nur äußerlich eindrucksvolle und deshalb in Wahrheit bedeutungslose Anteilnahme ist.“

<sup>141</sup> Die beiden Nomina פִּי וְשִׁפְתָי kommen außer in 15,6 und 16,5 im Ijobbuch nur noch in 8,21 und 23,12 zusammen vor.

<sup>142</sup> Das „Kopfschütteln“ (נָעַע רֹאשׁׁ *hiph*) ist CLINES 1989, 379 zufolge zweideutig, da es sowohl Mitleid als auch Spott ausdrücken kann (vgl. 2Kön 19,21; Ps 22,8); durch die

dem Verb ענה (15,6) gleicht; schließlich erinnert das Verb אמין (16,5) an den Beginn der ersten Elifasrede, wo dieser Ijobs frühere „Bestärkung“ (4,4) anderer durch Worte ins Feld führt.<sup>143</sup> Indem Ijob also hier klanglich und lexikalisch Elifas' Anklage imitiert, um seine eigenen, vermeintlich tröstenden Gesten und Worte zu beschreiben, dringt hier eine parodierende Entlarvung der Freunde durch. 16,4f. setzt damit die antiphrastische Ironie der kontrastiven Formulierung in V.2 fort, da Ijob auch hier den vermeintlichen „Trost“ der Freunde als „Mühsal“ bloßstellt.

Am Beginn von Ijobs Erwiderung auf die zweite Zofarrede in 21,3 beschränkt sich die Ironie auf das Verb am Versende:

שאוני ואנכי אדבר	Ertragt mich, dass ich reden kann;
ואחר דברי תלעני	nach meinem Reden magst du spotten. <sup>144</sup>

Alonso Schökel/Sicre Diaz ziehen ein unironisches Verständnis von 21,3b in Erwägung; Ijob würde demnach hier zu erkennen geben, dass ihm der nach seiner Rede zu erwartende Spott nichts anhaben kann.<sup>145</sup> Eher aber ist die Aussage mit Pope und Seow wohl dahingehend zu interpretieren, dass Ijob einerseits die Vorrede(n) Zofars (und der beiden anderen Freunde) als Spott denunziert<sup>146</sup> und andererseits, wie Clines feststellt, zugleich deren unveränderliches Festhalten an ihrer Position anprangert.<sup>147</sup> Es lässt sich aber auch eine Anspielung auf den in 11,3 geäußerten Vorwurf Zofars erahnen, dass Ijob mit seinem Reden Gott verspottete (ותלעני ואין מכלים); stattdessen klagt Ijob nun Zofar an,

---

Ambiguität würde die Ironie verstärkt, da Ijob die scheinbar mitleidige Geste im Kontext als Spott entlarven würde.

<sup>143</sup> Sowohl in 4,4 als auch in 16,5 steht das Verb im *pi*; danach findet es nochmals in 17,9 im *gal* Verwendung. COURSE 1994, 101 weist darauf hin, dass auch die Wurzeln דבר und מלה sich in 15,3 und 16,4 in gleicher Reihenfolge wiederholen, was eine weitere Entsprechung zwischen Elifas' Erwiderung an Ijob und dessen ironische Reaktion darauf ergäbe.

<sup>144</sup> Der Sing. von תלעני erscheint textkritisch unsicher, da er nur von Tg gestützt wird, während LXX (OG), σ', Vg. und Syr im Pl. übersetzen. STRAUB 2000, 38 zufolge, der auch auf den eingeschobenen Sing. in 16,3 verweist, ist MT als *lectio difficilior* dennoch beizubehalten. SEOW 2013, 878 dagegen vermutet eine Metathesis (תלעני statt תלעני), die später zu *hiph* (\* statt ת) korrigiert wurde.

<sup>145</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 365. Daneben ziehen die beiden Kommentatoren auch eine ironische Interpretation in Betracht, wonach Ijob einleitend ankündige, dass seine Rede den Spott der Freunde zum Schweigen bringe. RAVASI 1991, 528 dagegen verlagert die Ironie gewissermaßen auf die Seite Zofars, da er תלעני hier mit „tu potrai ironizzare“ übersetzt.

<sup>146</sup> POPE 1965, 144 sieht in 21,3b eine Erwiderung auf Zofars implizite Einreihung Ijobs unter die Frevler in der Vorrede (Ijob 20), SEOW 2013, 868f. dagegen erkennt in Ijobs Aussage eine mehr allgemeine ironische Spitze gegen die Freunde und ihre auf Ijob gemünzte Beschreibung des Geschicks der Frevler.

<sup>147</sup> CLINES 2006, 523.

ihn zu verhöhnen.<sup>148</sup> Wenn auch die Ironie in 21,3 weniger scharf formuliert ist als in 12,2, fällt die Äußerung doch auf durch ihre Diskrepanz zum unmittelbaren Kontext, da Ijob davor seine Rede mit der Bitte einsetzt, ihn anzuhören (21,2a), nun aber implizit konstatiert, dass dies nicht der Fall sein bzw. ihm nur (weiteren) Spott einbringen wird.

Auch Ijobs Antwort auf die dritte Bildadrede setzt in 26,2–4 vermutlich mit einer antiphrastischen Ironie ein:

מה־עזרת ללא־כח	Wie hilfst du (doch) dem ohne Kraft,
הושת זרוע לא־עז	rettest du den Arm ohne Macht!
מה־יעצת ללא חכמה	Wie rätst du (doch) dem ohne Weisheit,
והושיה לרב הודעה	und weist (ihm) Gelingen in Fülle!
את־מי הגדת מלין	Wem trägst du (deine) Worte vor,
ונשמת־מי יצאה ממך	und wessen Atem geht von dir aus?!

Neben der Frage nach dem (ursprünglichen) Sprecher des Abschnittes, die mit den Schwierigkeiten des dritten Redegangs zusammenhängt,<sup>149</sup> bieten namentlich die Semantik von תושיה sowie die Syntax in 26,3b (לרב) und in V.4a (נגד + את־מי) Probleme;<sup>150</sup> ungewöhnlich erscheint zudem Ijobs Anrede der Freunde (bzw. des Vorredners Bildad) im Singular.<sup>151</sup> Dessen ungeachtet ist

<sup>148</sup> Zofars scharfe Kritik an Ijob in 11,3 reagiert ihrerseits möglicherweise auf Ijobs Feststellung in 9,23, Gott „spotte“ (לעג) über den Schuldlosen, der plötzlich vom Unheil getroffen werde. Das Verb לעג kommt außer an den drei genannten Stellen noch in 22,19 und 34,7 vor.

<sup>149</sup> Ijob 26,2–4 wird meist als Ijobrede angesehen, V.5–14 dagegen oft als ursprüngliche Fortsetzung der Bildadrede in 25,1–6, vgl. etwa GORDIS 1978, 276–286; ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 408–426; RAVASI 1991, 567–578. CLINES 2006, 618–641 dagegen ordnet 25,1–26,14 als Ganzes Bildad zu, wobei er aber 26,2–4 dem Abschnitt 25,2–6 voranstellt; ihm folgt, mit eigener Argumentationsgrundlage, BROWN 2015, 214–223. Zu einem knappen Überblick bezüglich der Forschung zu Ijob 22–27 vgl. NEWSOM 1993a, 101–103; 2007, 159–161; LO 2003, 126f.; BROWN 2015, 197–214. Zur redaktionskritischen Frage vgl. auch die ausführliche Studie von WITTE 1994.

<sup>150</sup> FOHRER 1989, 376 und STRAUB 2000, 113 übersetzen תושיה mit „Gelingen“, GORDIS 1965, 284–286 dagegen mit „sound counsel“ und CLINES 2006, 619 mit „insight“; die Vokalisierung von רב gemäß MT wird oft als unpassend angesehen, vgl. etwa GORDIS 1978, 286, doch vermag keiner der alternativen Vorschläge zu überzeugen, vgl. CLINES 2006, 620; את־מי in 26,4a schließlich wird zuweilen im Sinne von „mit wessen Hilfe“ übersetzt, vgl. etwa FOHRER 1989, 376, doch weisen ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 420 auf die Parallele in Ez 43,10 und Ijob 31,37 hin, was die obige Wiedergabe plausibel macht.

<sup>151</sup> In 12,7f. und 16,3, wo Ijob die Freunde im Sing. anspricht, liegt vermutlich ein nicht explizit markiertes Zitat vor (vgl. unten Kap. 5.3.3.b und c), während der Sing. in 21,3 möglicherweise auf einen Schreibfehler zurückzuführen ist (vgl. oben Anm. 144); ansonsten verwendet Ijob in der Anrede an die Freunde immer Pluralformen, die Freunde dagegen wenden sich an Ijob stets im Sing., mit Ausnahme von 18,2f. Möglicherweise lässt sich der Sing. in 26,2–4 als Anspielung an 4,3f. deuten, vgl. unten Kap. 5.3.3.e.

der ironische Gehalt der drei Verse aber weitgehend unstrittig.<sup>152</sup> V.2f. werden hierbei meist als antiphrastische Ausrufe verstanden, die das Versagen der Freunde als Tröster und Ratgeber anprangern, während die rhetorischen Fragen in V.4 zum Ausdruck bringen, dass jene weder den rechten Adressaten ansprechen noch (göttliche) Autorität beanspruchen können.<sup>153</sup> Die drei Negationen in V.2ab und 3a könnten alternativ auch als Selbstironie Ijobs aufgefasst werden, eher aber verstärken sie die Ironisierung der Freunde, die Ijob gegenüber – so die implizite Kritik – arrogant auftreten und ihn folglich als schwach und unwissend ansehen.<sup>154</sup>

Unterstrichen wird die antiphrastische Ironie durch subtile Anspielungen. So werden in 26,2–4 Ähnlichkeiten zur Eingangspassage der ersten Elifasrede erkennbar, die darauf hinweisen könnten, dass Ijob im Schlussgang der Diskussion mit den Freunden die schmeichlerischen Züge in deren Eröffnungsrede aufgreift und ironisierend spiegelt.<sup>155</sup> Die abschließende rhetorische Frage (26,4b) wiederum kann als ironische Replik auf den Anspruch göttlicher Inspiration und des Besitzes der Weisheit von Seiten der Freunde in 4,12–17; 5,27; 15,2.11.17f.; 22,3.22 gedeutet werden.<sup>156</sup>

Der Neueinsatz der Ijobrede in Ijob 27,2 beginnt mit der Schwurformel **הִי אֱלֹהִים**, auf die zwei Sätze folgen, die das von Gott an Ijob begangene Unrecht einklagen:<sup>157</sup>

**הִי אֱלֹהִים הַסִּיר מִשְׁפָּטִי**    Beim Leben Gottes, der mir mein Recht entzog,  
**וְשָׂרֵי הַמָּוֶד נִפְשִׁי**    und beim Allmächtigen, der meine Seele verbitterte:

<sup>152</sup> Abweichend von den meisten Kommentaren übersetzen GRADL 2001, 233f. und SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 144–146 die Passage 26,2–3a als paradoxe rhetorische Fragen: „Wie kannst du helfen ohne Macht? Wie kannst du retten mit einem Arm ohne Kraft? Wie kannst du Rat erteilen ohne Einsicht?“. Die ironische Spitze wird dadurch abgeschwächt; meist wird die Passage aber als „sharply ironic“ (CLINES 2006, 630) bzw. als „biting sarcasm“ (LO 2003, 162) angesehen.

<sup>153</sup> Der Form nach können 26,2f. auch als rhetorische Fragen aufgefasst werden, so etwa von STRAUB 2000, 113–118.

<sup>154</sup> So bewertet FOHRER 1989, 378 Ijobs negatives Selbstbild in 26,2f. als „halb ironisch und halb der tatsächlichen Lage entsprechend“; auf seine fehlende „Kraft“ (**כֹּחַ**) hatte Ijob zuvor (in rhetorischen Fragen) in 6,11f. hingewiesen.

<sup>155</sup> So macht CLINES 2006, 630f., der 26,2–4 der Bildrede zuordnet, in V.2f. eine ironische Nachahmung der wohlwollenden Redeeröffnung Elifas’ in 4,2–4 aus; zur möglichen Anspielung auf 4,3f. in 26,2–4 vgl. auch unten Kap. 5.3.3.e.

<sup>156</sup> Solche Bezüge in 26,4 vermuten ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 422f.; FOHRER 1989, 379; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 145f.

<sup>157</sup> In der Forschung wird Ijob 27,2–4 von manchen als ursprüngliche Fortsetzung der Ijobrede in 26,1–4 postuliert, vgl. Kap. 5.3.3.e.

Folgt auf den Schwur „beim Leben Gottes“<sup>158</sup> ein Relativsatz, so wird dabei normalerweise ein göttliches Rettungshandeln in Erinnerung gerufen; so beruft sich etwa David auf JHWH, „der mein Leben aus jeder Not gerettet hat“ (2Sam 4,9; 1Kön 1,29).<sup>159</sup> Ijob dagegen spricht vom „Verbittern“ (נִרְרַה *hiph*) seines Lebens und dem „Entziehen“ (סָרַר *hiph*) seines Rechts durch Gott. Der Schwur in Ijob 27,2 generiert damit eine Erwartungswidrigkeit, die antiphrastisch konnotiert ist, da Ijob Gott ein Handeln zuschreibt, das Gegenteil ist zu dem, was normalerweise bei einem Eid auf das „Leben Gottes“ der Fall wäre.<sup>160</sup>

Es ist allerdings nicht sicher, ob die beiden an die Schwurformel anschließenden Sätze in 27,2 attributiv zu verstehen sind, zumal sie weder das Relativpronomen אֲשֶׁר noch Partizipien aufweisen. Mit Naftali Tur-Sinai und Edward Greenstein wäre es daher möglich, die beiden Sätze als Teil der beschworenen Aussage und folglich als eidlich bekräftigte Anklage Gottes zu verstehen.<sup>161</sup> Die Ironie bliebe dabei insofern erhalten, als Ijob sich damit auf die Autorität Gottes berufen und diese gleichzeitig einer scharfen Kritik unterziehen würde; die Berufung auf Gott durch den Schwur käme dabei als Teil von dessen Anklage durch Ijob in den Blick.<sup>162</sup> Darüber hinaus weisen Samuel Terrien, Franz Hesse, Marvin Pope und Robert Gordis auf das Paradox hin, dass Ijob seine eigene Unbescholtenheit beteuert und sich dabei auf Gott beruft, den er selbst als ungerecht erfährt, was ebenfalls eine ironische Spannung erzeugt, die Ijobs Anklage verschärft.<sup>163</sup>

<sup>158</sup> Mit GREENBERG 1957 ist הַי in der Schwurformel vermutlich nominal aufzufassen („Beim Leben von ...“).

<sup>159</sup> Ähnliche attributive Erweiterungen der Schwurformel mittels Partizipial- oder Relativsatz finden sich auch in 1Sam 14,39; 25,34; 1Kön 2,24; Jer 16,14f.; 23,7f.; 38,16; vgl. auch Dtn 32,40 (הִי אֲנִכִּי לְעֹלָם) sowie 1Kön 17,1; 18,15; 2Kön 3,14 (הִי־יְהוָה צְבָאוֹת אֲשֶׁר) (עֲמַרְתִּי לְפָנָיו) und 2Sam 22,47 par. Ps 18,47 (הִי־יְהוָה וּבְרוּךְ צוּרִי).

<sup>160</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 424 machen eine Ähnlichkeit zwischen Ijob 27,2 auf der einen und Jer 15,18 und 20,7 auf der anderen Seite aus: Ähnlich wie Ijob appelliert Jeremia an Gott und klagt ihn gleichzeitig an; allerdings sind die beiden Verse in Jer eingebettet in Klagen des Propheten, während in Ijob die Erwartungswidrigkeit durch die einleitende Schwurformel eine ironische Wirkung erhält.

<sup>161</sup> TUR-SINAI 1957, 385f.; GREENSTEIN 2019, 117; Letzterer übersetzt Ijob 27,2 mit „By the life of El, he has set aside my charges! Shaddai has embittered my life!“ Die meisten Kommentare dagegen deuten die beiden Sätze als Erweiterungen zur Schwurformel, vgl. etwa HESSE 1978, 151–154; FOHRER 1983b, 379; GRADL 2001, 237f.

<sup>162</sup> HABEL 1985, 377–380 hebt den herausfordernden Charakter der eidlichen Berufung auf Gott hervor und erkennt daher in 27,2 ein katalytisches Moment im narrativen Aufbau des Buches im Hinblick auf Gottes Antwort in Ijob 38–41. Für PELHAM 2012b, 344–348 spiegelt sich in der Widersprüchlichkeit von Ijobs Schwur die Paradoxität der Welt wider, wie Ijob selbst sie wahrnimmt, was ihn zu einer Art von verrückter Ausdrucksweise greifen lasse.

<sup>163</sup> TERRIEN 1963, 186; HESSE 1978, 153; POPE 1965, 171; GORDIS 1978, 287.

### c) Zwischenbilanz

Die Untersuchung hat ergeben, dass Ijob vor allem im ersten, zuweilen aber auch im zweiten und dritten Redegang zu Beginn seiner Reden durch antiphrastische Ironien, die oft mit Anspielungen auf die jeweiligen Vorreden unterlegt sind, die Angriffe seiner Freunde untergräbt oder aber auch (in 6,9 und 27,2) das ihm von Gott zugefügte Unrecht anprangert. Etwas verzögert fällt die ironische Erwiderung Ijobs in seiner ersten Antwort an Elifas aus, da er erst in 6,21–29 seine Freunde (im Kollektiv) direkt anspricht; in der Passage kommen aber dann verschiedene rhetorische Mittel ironischer Zuspitzung wie Selbstzitat, rhetorische Fragen und Aufforderungen sowie Anspielungen auf die Vorrede zum Zug, so dass ihr im Hinblick auf die ironischen Elemente in den weiteren Ijobreden eine wegweisende Bedeutung zuzumessen ist.

Anspielungen auf vorangehende Freundesreden, die auch in die Form von Paraphrasen gekleidet sein können, kommt nämlich, wie im folgenden Kapitel (5.3.3) zu zeigen ist, bei nicht wenigen ironischen Passagen des Dialogteils eine wichtige Funktion zu. Zugleich haben die Ironien in der ersten Erwiderung Ijobs an die Freunde und in Eingangspassagen seiner Reden eine Signalwirkung sowohl im Hinblick auf die intradiegetische Rolle Ijobs als Ironiker wie auch hinsichtlich der extradiegetisch wirksamen Ironien der impliziten Autorfiguration, die vornehmlich in die Ijobreden eingeflochten sind (Kap. 5.3.4).

#### 5.3.3 Anspielungsironien Ijobs

Neben den antiphrastischen verwendet Ijob auch Anspielungsironien, um die Argumente und Positionen der Freunde zu untergraben. Sind diese Anspielungen naturgemäß subtil und uneindeutig und durch die konstituierten Ironien folglich in mehr oder weniger starkem Ausmaß verdeckt, so gewinnt die durch sie zum Ausdruck gebrachte Infragestellung und Kritik durch die Aneignung der Wortwahl, der Redeweise oder des Stils der Gesprächspartner zugleich an Schärfe.

Im Folgenden ist zunächst anhand von Beispielen aufzuzeigen, wie die Ijobreden zuweilen durch die Wiederholung prägnanter Stichworte aus den Freundesreden einen ironischen Effekt erzeugen (Kap. 5.3.3.a). Danach ist (im Anschluss an Kap. 5.3.2.b) auf zitathafte ironische Anspielungen in Eingangspassagen von Ijobreden einzugehen (Kap. 5.3.3.b). Den Schwerpunkt der Untersuchung bilden indes die Abschlussreden in den drei Redegängen, da Ijob hier dazu übergeht, in ausgedehnten Passagen die Freunde zu paraphrasieren oder zu imitieren und dadurch ihre Positionen und Redeweisen parodierend oder subversiv zu unterlaufen (Kap. 5.3.3.c bis 5.3.3.e).



### a) Lexematische Korrespondenzen

Bei der Analyse der rhetorischen Fragen und Aufforderungen in Ijob 4–31 sind bereits Anspielungen auf Passagen in Vorreden in den Blick gekommen (Kap. 5.3.1.b). Auch bei den rhetorischen Aufforderungen und Fragen Ijobs in seiner Antwort auf die erste Elifasrede (6,9.21–29) sowie in einigen Eingangspassagen seiner weiteren Reden sind alludierende Momente (in 12,2; 13,5; 16,2–5; 26,2–4) bzw. eine ironische Paraphrase (9,2b) sichtbar geworden (Kap.5.3.2). Insgesamt stellen denn auch Übereinstimmungen zwischen aufeinanderfolgenden Reden einen bedeutsamen Aspekt der mit ironischen Untertönen belegten Rhetorik Ijobs im Dialogteil dar. So verweist Willem Beuken auf die Bedeutsamkeit lexematischer Korrespondenzen zwischen Ijobs Eingangsklage (Ijob 3), der ersten Elifasrede (Ijob 4f.) und der Antwort Ijobs auf Letztere (Ijob 6f.),<sup>164</sup> und Johan Pyeon veranschaulicht in seiner Studie zur Intertextualität in Ijob 3–14 die quantitative Bedeutung lexematischer Anknüpfungen an vorausgehende Reden in dem Textbereich.<sup>165</sup> John Course dagegen zeigt auf, wie die Eingangspassagen der Freundes- und Ijobreden in Ijob 4–24 lexikalische und inhaltliche Bezüge zu den jeweiligen Vorreden herstellen.<sup>166</sup> Weiten Raum nimmt die Beschreibung und Interpretation von – mitunter ironisch gefärbten – Anspielungen und Bezügen im Dialogteil auch im Ijobkommentar Norman Habels ein, der solche insbesondere in Ijob 11; 15; 18; 20–22 und 24 geltend macht.<sup>167</sup> Lance Hawley schließlich zeigt auf, wie Metaphern des Sprechens sowie Tiermetaphern zur Kohärenz des Dialogteils beitragen.<sup>168</sup> In Anknüpfung an die Untersuchung der rhetorischen Ironien Ijobs (Kap. 5.3.2) ist im Folgenden anhand der Rekurrenz der Nomina תְּקוּהָה in Ijob 4–7 und חֲכָמָה in Ijob 11–14 aufzuzeigen, wie in Wortwiederholungen zuweilen ironische Untertöne greifbar werden. Während sowohl Ijob als auch die Freunde prominente Stichwörter aus den Vorreden des jeweiligen Gegenübers aufgreifen, ist es allein Ijob, der dabei die Argumentation der Freunde ironisch untergräbt.

Das Nomen תְּקוּהָה wird von Elifas in seiner ersten Rede zweimal verwendet (Ijob 4,6 und 5,16), wobei dieses doppelte Vorkommen, wie Beuken aufzeigt, möglicherweise in Anknüpfung an den Gebrauch des Verbs קוּהַ pi durch Ijob in 3,9 zu sehen ist.<sup>169</sup> Indem Letzterer dort das Nichterscheinen des von der

---

<sup>164</sup> BEUKEN 1994.

<sup>165</sup> Pyeon listet die Wiederholungen unter der Rubrik „fist level of intertextuality“ auf, vgl. PYEON 2003, 79–93.106–111.130–135.145–150.163–170.179–186.201–204. Er bringt allerdings kaum Kriterien hinsichtlich einer qualitativen Gewichtung der Bezüge zur Anwendung (vgl. dazu die kritische Anmerkung von LYONS 2012, 171 zu Pyeons Methodik).

<sup>166</sup> COURSE 1994.

<sup>167</sup> Vgl. HABEL 1985, 204–206.250–252.282–284.314f.323–326.334–337.356–358.

<sup>168</sup> HAWLEY 2018.

<sup>169</sup> BEUKEN 1994, 75–77.

Nacht seiner Empfängnis „erhofften“ Tageslichts ersehnt, kehrt er den herkömmlichen Gebrauch der Wortwurzel um, da er implizit den in der Metaphorik des Dunkels und der Nacht symbolisierten Tod anstelle des Lebens zum Ziel der „Hoffnung“ erhebt.<sup>170</sup> Auf diesem Hintergrund erscheint das zweimalige Vorkommen von תְּקוּהָה in der Elifasrede (Ijob 4f.) als korrigierende Reaktion auf Ijobs provokative Redeweise: Bereits in der Eingangspassage appelliert Elifas an Ijobs „Hoffnung“ (4,6), und er beschließt in 5,19–26 seine Rede, indem er Ijob zur „Erwartung“ (V.16) des göttliche Rettungshandelns ermuntert – unter der Voraussetzung allerdings, dass dieser die Zurechtweisung für seine Vergehen annimmt (V.17f.). Ijob dagegen negiert in seiner Antwort (Ijob 6f.) die „Hoffnung“ (6,8) in dem von seinem Vorredner vorgelegten Sinne, indem er in ironischer Weise von seinem Wunsch spricht, von Gott vernichtet zu werden (6,9).<sup>171</sup> Mit Blick auf die Prominenz des Verweises auf die Hoffnung im Abschluss der Elifasrede kann hier von einer ironischen Anspielung gesprochen werden.<sup>172</sup> Der von Elifas angesprochenen Hoffnung auf die Wiederherstellung nach dem göttlichen Strafhandeln stellt Ijob dabei jene auf das baldige Lebensende gegenüber, wodurch die Bedeutung, mit der Elifas das Wort füllt, von Ijob ironisch untergraben wird. Unterstrichen wird die Anspielung durch weitere lexematische Korrespondenzen zwischen der Elifas- und der Ijobrede,<sup>173</sup> wobei in Bezug auf das Verb דָּכָא („zerdrücken“), das von Elifas zweimal verwendet (4,19; 5,4) und von Ijob in 6,9 in Verbindung mit seiner Todeshoffnung aufgegriffen wird, ebenfalls eine ironische Anspielung auf die Vorrede erkennbar wird.

Möglicherweise wirkt diese Ironisierung auch bei den weiteren Verwendungen des Nomens תְּקוּהָה (und auch des Verbs קָוָה) fort. So kommen, von Ijob 6,8

---

<sup>170</sup> Wie WASCHKE 1995, 748 feststellt, umreißen das Nomen תְּקוּהָה und das Verb קָוָה „die an der Lebenszeit und -qualität des Menschen ausgerichteten Hoffnungen und Erwartungen“. Konträr dazu gebraucht Ijob implizit in 3,9 (und auch in 6,8) die Wortwurzel im Hinblick auf seinen eigenen Tod. JACOBSEN/NIELSEN 1992, 201 zufolge ist קָוָה in Ijob 3,9 möglicherweise im Sinne von „erwarten“ zu übersetzen; das „Warten“ der personifizierten Nacht auf des Licht des neuen Tages steht in kontrastiver Entsprechung zu Ijobs (vergeblicher) Hoffnung auf das Dunkel des Todes; vgl. BEUKEN 1994, 77.

<sup>171</sup> Sowohl Elifas als auch Ijob sprechen damit zu Beginn ihrer Reden ausdrücklich von der Hoffnung *Ijobs* (תְּקוּהַת־יֹב 4,6; תְּקוּהַת־יֹב 6,8); zur Ironie in Ijob 6,9 vgl. auch oben Kap. 5.3.2.a.

<sup>172</sup> Auf den Gegensatz zwischen der von Elifas angemahnten Hoffnung (4,6; 5,16) und der Hoffnung Ijobs (6,8) weisen etwa FOHRER 1989, 170; CLINES 1989, 172f.; SEOW 2013, 458 hin.

<sup>173</sup> So wären etwa die Verben נָגַע (4,5; 6,7), בָּרָא (4,5; 6,8) und כָּהַד (4,7; 6,10) zu erwähnen, die jeweils im nahen Kontext zu תְּקוּהָה auftreten, allerdings in unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen; HABEL 1985, 140f. erwähnt auch כָּעַשׂ (5,2; 6,2), הוֹשִׁיעַ (5,12; 6,13) und יִרְאֶה (4,6; 6,14); zu den lexikalischen Übereinstimmungen zwischen der ersten Elifasrede und Ijobs Antwort vgl. auch BEUKEN 1994, 58–63; PYEON 2003, 130–135; HECKL 2010, 56–61.

her gelesen, zu der semantischen Ambiguität von תְּקוּהָה in 7,6 („Faden“/„Hoffnung“) zweideutige Konnotationen hinzu, die durch die vormaligen Verwendungen des Nomens eingebracht werden,<sup>174</sup> da – neben der Hoffnung auf die Wiederherstellung – auch Ijobs Erwarten des Todes gemeint sein könnte.<sup>175</sup> In 17,13–16 schließlich spricht Ijob erneut von der Hoffnung mit Bezug auf den Tod und invertiert damit, im Anschluss an 3,9 und 6,8f., erneut die herkömmliche Verwendung der Wortwurzel.<sup>176</sup>

In ähnlicher Weise wie in Bezug auf das Nomen תְּקוּהָה kommt auch weiteren, durch Wortwiederholungen konstituierten Anspielungen eine ironische Wirkung in einigen der oben genannten Passagen zu, die antiphrastische Ironien aufweisen (Kap. 5.3.2.b). So spricht Zofar in 11,6 von der „Weisheit“ (חִכְמָה) Gottes, nimmt diese aber im Fortgang implizit für sich selbst in Anspruch, wie aus dem weisheitlich-belehrenden Ton in 11,7–20 deutlich wird. Darauf anspielend ironisiert Ijob in seiner Antwort diese Inanspruchnahme, indem er ihr in 12,2 scheinbar zustimmt, dabei aber zugleich unterschwellig zum Ausdruck bringt, dass Zofar und seine Gefährten der Tod der Weisheit sind (וְעַמְכֶם הַמּוֹתָהּ וְיִגְדֶה חִכְמָהּ 12,2b).<sup>177</sup> Verstärkt wird die Anspielungsironie durch die Wendung וְיִגְדֶה לְךָ in 12,7, mit der Elifas in 11,3 seine Rede einleitet, wobei aber nun von Ijob nicht Gott (אֱלֹהִים 11,4), sondern die Vögel als Weisheitslehrer seines Freundes genannt werden. Die Wiederholung der Wendung setzt damit die ironische Anspielung auf die Vorrede fort; indes greift 12,7 zugleich auf 8,8 zurück, da Ijob die gleiche Aufforderung zur Befragung (שְׂאֵלֵנִיא) verwendet wie zuvor Bildad – auch hier zeigt sich eine Ironisierung, da Ijob statt auf die vorausgehenden Generationen auf die „Tiere“ (bzw. Behemot) verweist.<sup>178</sup> Darüber hinaus weist Ijobs parodierender Hymnus auf das göttliche Machtwirken in 12,13–25

<sup>174</sup> Das Nomen kann in Ijob 7,6 – in Anknüpfung an das Verb קוּהָה in V.2 – für „Hoffnung“, aber zugleich auch – in Übereinstimmung zum Bild des Webens in 7,5f. – für (Lebens-), „Faden“ stehen; CLINES 1989, 164.185f. postuliert, dass allein die Bedeutung „Faden“ hier gemeint sei; wie aber NOEGEL 1996, 50–52 und SEOW 2013, 494 aufzeigen, lässt der nahe Kontext eher auf eine intendierte Doppeldeutigkeit schließen; vgl. oben Kap. 5.3.1.a.

<sup>175</sup> Allerdings wird im selben Abschnitt das Verb קוּהָה im unironischen Sinn verwendet, da Ijob seinen Zustand mit dem „Hoffen“ des Arbeiters auf seinen Lohn vergleicht (Ijob 7,2).

<sup>176</sup> Daneben wird das Nomen תְּקוּהָה auch von Bildad (8,13) und Zofar (11,18.20) sowie mehrmals von Ijob aufgegriffen (14,7.19; 19,10; 27,8), wobei BEUKEN 1994, 75–77 zufolge auch hier Bezüge zwischen Rede und Gegenrede(n) festzustellen sind.

<sup>177</sup> Eine Anspielung auf 11,6 (תַּעֲלֶמְוֶה חִכְמָהּ) in 12,2 erkennen etwa HABEL 1985, 218 und COURSE 1994, 75f., die auch auf die Übereinstimmung zwischen 12,3 und 11,12 mittels לִבָּב hinweisen.

<sup>178</sup> Unterstrichen wird die Anspielung in 12,7 durch die Verwendung des Verbs יִרֶה *hiph*, das zuvor in 8,10 (an 8,8 anknüpfend) vorkommt. CLINES 1989, 293 bemerkt zu dieser ironischen Anspielung auf 8,8 in 12,7: „Job parodies the friends’ advice by casting it as equivalent to asking subhuman creation for its wisdom.“

Anspielungen auf 11,7–9 auf,<sup>179</sup> etwa hinsichtlich der „Tiefe“ (der Unterwelt), mit der Zofar die Unergründlichkeit der Weisheit Gottes vergleicht (11,8), wohingegen Ijob davon spricht, dass Gott die „Tiefen“ aus der Dunkelheit ans Licht führe (12,22).<sup>180</sup>

Schliesslich spricht Ijob in 12,12f. sowie in 13,5 erneut von der „Weisheit“, wobei an der zweiten Stelle wiederum eine Anspielungsironie auf 11,6 sichtbar wird.<sup>181</sup> Denn auch hier spricht Ijob in antiphrastischer Ironie seinen Freunden „Weisheit“ zu (13,5b), die sich aber in deren Schweigen zeige bzw. zeigen würde (V.5a). Auch das dabei (in einer *figura etymologica*) verwendete Verb *הִפּחַ* *hiph* stellt einen ironischen Rückbezug zur Zofarrede her, denn während jener in polemischer Weise Ijobs Geschwätz für das „Schweigen“ anderer verantwortlich macht (11,3a), entgegnet nun Ijob, dass dieses „Schweigen“ Weisheit wäre.<sup>182</sup> Unterstrichen wird die Anspielung durch die Wiederholung der Wendung *מִי־יִתֵּן* (13,5), mit der Zofar seine Belehrung über die „Tiefen der Weisheit“ (Gottes) einleitet (11,5);<sup>183</sup> auffällig ist auch, dass Zofar den Wunsch äußert, dass Gott sprechen möge (*אֵלֹהֵי דַבַּר* 11,5), wohingegen nun Ijob sein Verlangen ausdrückt, zu Gott zu sprechen (*אֲנִי אֶל־שְׂרֵי אֲדַבַּר* 13,3).<sup>184</sup>

Die beiden Beispiele von *הִקּוּהוּ* und *הִכְנִיחַ* illustrieren, wie Ijob durch das Aufgreifen prominenter Stichwörter aus den Vorreden der Freunde deren belehrende und zurechtweisende Rhetorik sowie deren Anspruch auf weisheitliche Überlegenheit ironisiert. Ijob unterläuft damit das argumentative Ziel der Freunde, „Hoffnung“ und „Weisheit“ zu vermitteln, was unterschwellig auch das Vergeltungsprinzip und die überlieferte Weisheit im Ganzen, auf die sich die Freunde berufen, infrage stellt.

<sup>179</sup> Zum Charakter von 12,13–25 als parodierendem Hymnus vgl. unten Kap. 5.3.4.b

<sup>180</sup> Auch SEOW 2013, 627f. schreibt diesem Bezug einen ironischen Effekt zu. Auf die Ähnlichkeiten zwischen 11,7–9 und 12,13–25 macht zudem auch GREENSTEIN 1996, 243 aufmerksam.

<sup>181</sup> Das Nomen *הִכְנִיחַ* kommt innerhalb von Ijob 4–31 zuvor nur in 4,21 vor, danach nochmals in 15,8 und 26,3 sowie viermal in Ijob 28; das Adjektiv *הִכְנִיחַ* findet in 5,13; 9,4; 15,2.18 und 17,10 Verwendung.

<sup>182</sup> Das Verb *הִפּחַ* *hiph* kommt zuvor nur in Ijob 6,24 vor, danach wird es von Ijob noch zweimal in derselben Rede (13,13.19) aufgegriffen.

<sup>183</sup> Die Wendung *מִי־יִתֵּן* wird zuvor nur in 6,8 verwendet, danach kehrt sie mehrmals im Munde Ijobs wieder (14,4.13; 19,23; 23,3).

<sup>184</sup> Auf die oben genannten Übereinstimmungen macht auch COURSE 1994, 80–85 aufmerksam, der zudem das Verb *יִרְעַע* (11,6; 13,2) nennt, das aber in beiden Reden mehrmals wiederkehrt (11,8.11; 12,9; 13,18.23; 14,21) und daher keinen Bezug zwischen dem Anfang der Zofarrede und Ijobs Neueinsatz in 13,1–5 erkennen lässt.

### b) Zitathafte Anspielungen in Redeeröffnungen

Mit den Anspielungen auf der Grundlage von Wortwiederholungen, die im vorangehenden Kapitel anhand zweier Beispiele aufgewiesen wurden, sind die zitathaften ironischen Erwidern in einigen Eingangspassagen der Ijobreden verwandt, da sie ebenfalls Bezüge zwischen den einzelnen Reden anzeigen. Weiter oben (Kap. 5.3.2.b) wurden bereits ironische Gehalte in Eingangspassagen der Ijobreden freigelegt. Im Folgenden sind nun weitere Redeeröffnungen in den Blick zu nehmen, die ironisch unterlegt sind. Dazu ist allerdings zunächst auf die im Dialogteil vorkommenden Zitate und ihre unterschiedlichen Kennzeichnungen einzugehen.

Ausdrücklich gekennzeichnete Zitate Ijobs (und der Freunde) sind in den Elihureden häufig,<sup>185</sup> doch auch innerhalb von Ijob 4–31 finden sich nicht wenige als Zitate angezeigte Passagen. Mit Michael Lyons ist dabei zu unterscheiden zwischen zitierten Reden Dritter,<sup>186</sup> hypothetischen Zitaten der Gesprächspartner<sup>187</sup> und realer Zitationen der Adressaten der jeweiligen Rede.<sup>188</sup> Bei Letzteren fällt allerdings auf, dass sie keine wörtlichen Wiedergaben von zuvor Gesagtem darstellen, sondern vielmehr zum Ausdruck bringen, was der Zitierte nach Ansicht des Sprechers impliziert hat.<sup>189</sup> Daher haben diese falschen Zitate den Charakter zuspitzender Unterstellungen und weisen eine polemische, nicht aber eine ironische Färbung auf.

Darüber hinaus lassen sich nun auch zitathafte Anspielungen eruieren, deren Charakter als ironisierende oder polemische Imitationen der Gegner durch Merkmale im Zitat selbst und/oder im unmittelbaren Kontext erkennbar

<sup>185</sup> Elihu zitiert die Freunde Ijobs in 32,13, Ijob selbst in 33,9–11; 34,5f.9; 35,2f. sowie in indirekter Rede V.14, vgl. DHORME 1926, LXXIXf.; HABEL 1984, 94f.

<sup>186</sup> (Hypothetische) Zitate von Figuren, die nicht als Akteure im Buch präsent sind, finden sich in Ijob 4,16f.; 9,12; 20,7; 21,14; 22,17.19–20, sowie – in den Elihureden – in 34,31f.34–37; 35,10f. und 36,23.

<sup>187</sup> Hypothetische, mit כִּי („falls“/„wenn“) + הַאֲמַר eingeleitete Zitate kommen vor in Ijob 19,28f. und 22,29. Zu erwähnen ist auch das hypothetische Selbstzitat Ijobs in 7,13 sowie sein irrales (negiertes) Selbstzitat in 6,22f., das sich möglicherweise auch in V.24 fortsetzt, vgl. dazu oben Kap. 5.3.2.a.

<sup>188</sup> In 11,4 ist es Zofar, der Ijob zitiert, in 22,13 dagegen Elifas, während in 21,28 Ijob selbst ein Zitat seiner Freunde in seine Rede einflechtet; vgl. LYONS 2012.

<sup>189</sup> Hinsichtlich des Ijobzitats in 11,4 erkennt CLINES 1989, 261 einen Bezug zu 9,15–31 und 10,15b, SEOW 2013, 599 dagegen vor allem zu 9,30, doch besteht weder lexikalisch noch inhaltlich eine nähere Übereinstimmung zwischen dem Zitat und den genannten Passagen; LYONS 2012, 175 spricht denn auch von einer „Entstellung“ („distortion“) der Worte Ijobs. In 21,28 wird das Zitat mit כִּי הַאֲמַר eingeleitet und ist daher möglicherweise ebenfalls hypothetisch zu verstehen: So übersetzt etwa GREENSTEIN 2019, 97 die Einleitung mit „you will say“, und SEOW 2013, 875 kommentiert, Ijob gebe eine imaginierte Reaktion der Freunde auf seine Rede wieder. In 22,13f. schließlich scheint Elifas, wie CLINES 2006, 558f. anmerkt, Ijobs Worte zu verdrehen.

werden. Edward Ho umschreibt diese Passagen als „indirekt gekennzeichnete Zitate“ („virtually marked quotations“<sup>190</sup>) und nennt, im Anschluss an Michael Fox<sup>191</sup> und Edward Greenstein<sup>192</sup>, vier Kriterien zu deren Identifizierung, nämlich – den unmittelbaren Kontext betreffend – die Erwähnung eines anderen Subjekts (neben dem Sprechenden), das Vorkommen eines Verbs oder Nomens, das Sprechen oder – wie Samuel Meier anmerkt<sup>193</sup> – Hören impliziert, und das Auftreten eines deiktischen Pronomens, das auf die zitierte Rede verweist, sowie – in der zitathaften Passage – der Wechsel der Perspektive, der in der Veränderung des Numerus und/oder der Person (gegenüber dem unmittelbaren Kontext) erkennbar wird.<sup>194</sup>

Bei der Untersuchung ironischer Gehalte in Eingangspassagen von Ijobreden (Kap. 5.3.2.b) ist bereits auf die Paraphrase der ersten Elifasrede (4,17a) in 9,2b hingewiesen worden. Diese erfüllt freilich die genannten Kriterien nur teilweise und wird vor allem durch die Übereinstimmung zur zitierten Passage erkennbar. Indes werden hier die Merkmale anschaulich, die den ironischen Charakter zitathafter Anspielungen anzeigen. Die Wiederholung der Aussage Elifas’ im Munde Ijobs zeigt nämlich, wie oben dargelegt wurde, einerseits kleine, aber signifikante Abweichungen zur zitierten Passage, und ist andererseits in einen Kontext eingebettet, der die scheinbare Zustimmung in eine subversive Kritik umschlagen lässt. Weitere zitathafte Entgegnungen Ijobs mit ironischen Untertönen werden auch, wie im Folgenden aufgewiesen wird, in zwei weiteren Eingangspassagen von Ijobreden greifbar, nämlich in 16,3 und 19,2.

---

<sup>190</sup> HO 2009, 705. Ho identifiziert im Ijob 4,17; 16,3; 22,20 und 33,13 als „virtually marked quotations“.

<sup>191</sup> FOX 1980, 423.

<sup>192</sup> GREENSTEIN 2005, 251–254; 2006, 247.

<sup>193</sup> MEIER 1992, 32–37. Meier untersucht nicht explizit signalisierte zitierte Reden in poetischen Texten und weist dabei auf folgende Stellen hin: die Gottesreden in Ps 46,11; 75,3; 81,7; Jes 63,1–3; die Zitierung von Zion in Klg 2,20–22. Meier nennt indes auch Textpassagen, bei denen die Sprecher(wechsel) teilweise schwer zu eruieren sind, wie etwa Ps 82,1–8 und Mi 6f.; oft werde aber eine direkte Rede durch Verben der Kundgabe oder des Vernehmens angedeutet (vgl. Jes 24,16) und/oder der Sprecher vorausgehend als Agent eingeführt (vgl. Ps 2,3).

<sup>194</sup> JACOBSEN 2004, 20–26, der nicht gekennzeichnete Zitate im Psalter analysiert, macht insbesondere Veränderungen der pronominalen Deixis als inneres Kriterium der zitierten Rede, aber auch syntaktische Kennzeichen geltend, etwa der Wechsel zu Jussiv (Ps 2,3) oder Imp. (Ps 105,15); als Belegstellen nennt er Ps 10,4; 46,10; 50,7–15; 59,7; 77,7; 87,7; 89,3–4; 91,14 und 132,14–18. Auch MILLER 1996, 220–232 stellt in Bezug auf nicht explizit signalisierte zitierte Reden in narrativen Reden fest, dass erzählender Rahmen und Zitat sich durch ihr unterschiedliches deiktisches Zentrum voneinander unterscheiden lassen. HEASLEY 2020, 65 schließlich nennt als Kennzeichen von „virtual marking“ eines Zitats die Erwähnung eines zweiten Subjekts und das Vorkommen eines *verbum dicendi* im nahen Kontext des Zitats sowie einen Wechsel in Numerus und Person; als Beispiel erwähnt er Jes 40,6b–8.

Am Anfang von Ijobs Antwort zur zweiten Elifasrede kommen mehrere der genannten Kriterien zusammen, die 16,3 als indirekt gekennzeichnetes Zitat ausweisen: So spricht Ijob vorausgehend von seinem Hören (שמעתי V.2a). Zwar scheint es zunächst, dass sich das Verb, zusammen mit dem unmittelbar folgenden deiktischen כאלה – dem zweiten Kriterium –, auf die vorausgehende Elifasrede beziehe, zumal die Formulierung Ijobs Rede eröffnet.<sup>195</sup> Es ist aber vorstellbar, dass V.2a zugleich auch auf die in V.3 folgende Paraphrase hindeutet.<sup>196</sup> Als drittes Signal kommt nämlich – im unmittelbaren Kontext – der Verweis auf die zitierten Freunde mittels כלכם (V.2b) und ככם (V.4a) hinzu; schließlich fällt viertens der Wechsel zur 2. Pers. Sing. in der Anrede in V.3b auf. Vor allem in älteren Kommentaren wird dieser Wechsel dahingehend gedeutet, dass Ijob hier nur zu seinem Vorredner Elifas spreche,<sup>197</sup> was aber angesichts seiner vorausgehenden und danach fortgesetzten Anrede der Freunde im Kollektiv wenig plausibel erscheint. Es liegt vielmehr der Schluss nahe, dass V.3 eine zitierte Rede darstellt, mittels welcher Ijob das unmittelbar zuvor genannte „Trösten“ (נחם pi 16,2b) durch die Freunde (ironisierend) illustriert, um danach festzustellen, dass auch er an ihrer Stelle auf gleiche Weise (wie durch die Paraphrase veranschaulicht) reden könnte.<sup>198</sup>

Eine ironische Wirkung entfaltet die zitierte Rede in 16,3 nun dadurch, dass sie zwar keine (annähernd) wörtliche Wiedergabe einer Passage der Freundesreden darstellt, aber Anspielungen an diese erkennbar werden. So zeigt sich in der Wendung דברי־רוח (V.3a) eine Ähnlichkeit zum Anfang von Elifas' Vorrede דעת־רוח (15,2a), wobei die Wiederholung des Verbs ענה (15,2a; 16,3b) den Bezug verstärkt;<sup>199</sup> 16,3b dagegen gleicht klanglich 15,12b (ומה־ירזמוֹן ועיניך) und zugleich inhaltlich den beiden parallelen Sätzen in V.12a und b; das Vorkommen der Wurzel נחם (15,11; 16,2) und des Nomens רוח (15,13; 16,3) im nahen Kontext beider Stellen unterstreicht hier die Anspielung.<sup>200</sup>

<sup>195</sup> Vgl. die Eröffnung der Bildrede in 8,2, wo אלה einen Bezug zur vorangehenden Ijobrede anzeigt.

<sup>196</sup> Eine ähnliche doppelte Referenz ist auch in 9,2a hinsichtlich der Partikel כן erkennbar, vgl. dazu oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>197</sup> Vgl. DHORME 1926, 207; HORST 1968, 245, aber auch COURSE 1994, 100f. und HECKL 2010, 100.

<sup>198</sup> Als (ironisches) Zitat der Freunde durch Ijob wird 16,3 gewertet von TUR-SINAI 1957, 262; TERRIEN 1963, 131; CLINES 1989, 378f.; GREENSTEIN 2006, 247; SEOW 2013, 741; HO 2009, 705; HAWLEY 2018, 103f.

<sup>199</sup> SEOW 2013, 732 postuliert zugleich eine Anspielung auf 8,2 (רוח כביר) und 11,2f. (ענה 11,2a).

<sup>200</sup> Nach Ansicht von GREENSTEIN 2006, 247 und SEOW 2013, 741 spielt 16,3b nicht auf 15,12 an, sondern bringt zum Ausdruck, wie die Freunde (aus der Perspektive Ijobs) die Worte Ijobs aufgefasst haben. Neben den oben erwähnten klanglichen und inhaltlichen Ähnlichkeiten macht aber auch die syntaktische Übereinstimmung zwischen 16,3b und 15,12f. eine zitathafte Anspielung wahrscheinlich: 15,12a weist nämlich dieselbe syntaktische

Angezeigt wird die Ironie aber auch durch den Kontrast zwischen dem polemischen Ton von 16,3 auf der einen und dem vorangehend genannten, vermeintlichen „Trösten“ (ַׁׁׁׁ pi V.2b) auf der anderen Seite. Befördert wird die ironische Wirkung zudem durch die Ironien in 16,2.4f., die oben (Kap. 5.3.2.b) beschrieben wurden. Das alludierende Zitat in V.3 illustriert und intensiviert die im Ausdruck ַׁׁׁׁׁ („Tröster der Mühsal“ V.2b) festzustellende, auf die Freunde zielende Ironie. Allerdings führt das Fehlen einer expliziten Signalisierung der Zitierung und die gleichzeitig nur angedeutete Ähnlichkeit zu vorausgehenden Passagen der Freundesreden dazu, dass 16,3 zugleich eine nicht nur ironische, sondern auch direkte Kritik an den Reden der Freunde mitführt. So verbindet sich in der Wendung ַׁׁׁׁׁׁ (V.3a) Ijobs unironisches, polemisches Urteil über Elifas' Vorrede mit einer gleichzeitigen Ironisierung von dessen in 15,2 erfolgten Kritik an Ijobs Reden. Der dadurch hervortretende oszillierende Charakter von 16,3 verstärkt insofern die Ironie, als die Uneindeutigkeit des Verses als Zitat – oder als eigene Aussage Ijobs – die Verdecktheit der Ironie absichert.

Wie in 16,3 die Anrede in der 2. Pers. Sing. einen Hinweis liefert auf den Zitatcharakter des Verses, so fällt nun umgekehrt in der Eingangspassage der nachfolgenden Bildadrede die Verwendung von Verben (18,2) und Pronominalsuffix (V.3b) in der 2. Pers. Pl. auf.<sup>201</sup> In Absetzung zu zahlreichen anderen möglichen Erklärungen für den Sachverhalt schlagen Naftali Tur-Sinai und Edward Greenstein vor, 18,2 als Bildads Paraphrase von vorherigen, an die Freunde gerichteten Äußerungen Ijobs zu verstehen.<sup>202</sup> Es fehlen allerdings – neben den drei pluralen Formen – im unmittelbaren Kontext weitere Anzeichen, die den oben genannten Kriterien entsprechen.<sup>203</sup> Eher scheint es, dass –

---

Struktur auf wie 16,3b (ַׁׁׁ + Verb 3. Pers. Sing. + Nomen mit Suffix 2. Pers. Sing.), die zudem auch im Ausdruck ַׁׁׁׁׁׁ (16,3b) leicht verkürzt (ohne Nomen) wiederholt wird; 15,13a gibt, an V.12 anschließend, die Apodosis wieder, die, mit ַׁ eingeleitet, auf das Antwortwort Ijobs verweist – auch hier stellt ַׁׁׁׁׁׁ in 16,3b eine kontrahierte Parallele dar; zudem bildet 15,11–13 den Abschluss der (nur in V.17 nochmals aufgenommenen) direkten Anrede an Ijob in der Elifasrede.

<sup>201</sup> In LXX sind die drei Formen in 2. Pers. Sing. statt Pl.

<sup>202</sup> Eine Aufzählung der in der Forschung vorgebrachten Lösungsvorschläge (Anrede an die Freunde statt an Bildad, Anrede an Ijob allein im Plural u.a.) bietet CLINES 1989, 409f., der sich selbst – gestützt auf LXX und 11QtgJob (= 11Q10) – für eine Emendation vom Pl. zum Sing. entscheidet. TUR-SINAI 1957, 285f. deutet 18,2 als „summary of utterances quoted by Job“, während er in 18,3b (ַׁׁׁׁׁׁ) eine Emendation zum Sing. (ַׁׁׁׁׁ) vorschlägt und erwägt, das finale ַׁ könnte ursprünglich zu einem verlorengegangenen Satz gehört haben. GREENSTEIN 2019, 77f. erachtet 18,2a als Paraphrase von 16,3a, 18,2b dagegen als Anspielung auf 13,13, während er 18,3b mit LXX zum Sing. emendiert.

<sup>203</sup> Gegen eine Deutung von 18,2 als Ijobzitat führt GORDIS 1978, 190 auch an, dass Bildad seine zweite Rede in gleicher Weise eröffnet wie die erste (8,2 ַׁׁׁׁׁ / 18,2 ַׁׁׁׁׁ), weshalb hier sein Redestil erkennbar werde.



wie Seow postuliert – der in dieser Rede nur in V.4 direkt angesprochene Ijob implizit den in V.5a genannten „Frevlern“ (רשעים) zugerechnet wird, deren Geschick im Anschluss (V.5b–22) auffallend im Singular – und daher möglicherweise auf Ijob gemünzt – beschrieben wird.<sup>204</sup> Dagegen lassen sich in V.3 und 4 Anspielungen auf Passagen von Ijobreden erkennen, die plausibel machen, dass die Eröffnung der Bildadrede in V.2 nicht Ijob zitiert, sondern Bildads direkte Erwiderung an ihn einleitet.<sup>205</sup> So greift בַּהֲמָה in 18,3a möglicherweise auf Ijobs rhetorische Aufforderung in 12,7a zurück, doch hat die Anspielung hier eher einen polemischen als einen ironischen Ton, da Ijobs ironische Kritik an den Freunden hier auf direkte Weise zurückgewiesen wird.<sup>206</sup> Ein gewisser ironischer Unterton lässt sich indes allenfalls in 18,4b erahnen, wo Bildad Ijobs Äußerung in 14,18b fast wörtlich wiederholt, dabei aber gegen Ijob argumentiert, dass nicht Gott den „Felsen von seiner Stelle rückt“ (וַיִּצְרֹר (יֵתֶק מִמְקוֹמוֹ), sondern vielmehr Ijob selbst die gottgefügte Ordnung der Schöpfung zu verrücken trachte.<sup>207</sup>

Bei der Antwort Ijobs auf die zweite Bildadrede fällt auf, dass dieser nun seinerseits seine Rede auf gleiche Weise eröffnet wie jener zweimal (18,2; 19,2 עֲדָאֵן / 8,2 עֲדָאֵנָה). Gegen Paul Dhorme und Samuel Terrien, die diese Übereinstimmung als Hinweis deuten, dass Ijob seine Rede im Besonderen an seinen Vorredner richte und durch die Wiederholung der Eingangsworte sich möglicherweise über ihn lustig mache,<sup>208</sup> betonen allerdings Clines und Seow, dass die Anrede in der 2. Pers. Pl. erkennen lasse, dass Ijob sich nicht an Bildad allein, sondern an die Freunde im Kollektiv wende.<sup>209</sup> Mit Course ist allerdings hervorzuheben, dass sich zwischen 18,2 und 19,2 neben der Eröffnung durch עֲדָאֵנָה auch eine Übereinstimmung in der Verwendung des *Nun paragomicum* (18,2; תּוֹגִיּוֹן, תְּדַכְּאוּנִי 19,2) sowie des Nomens מַלְאָה (18,2a; 19,2b) feststellen lässt,<sup>210</sup> wodurch Ijob Bildads Redeeinleitung stilistisch nachzuahmen

<sup>204</sup> Vgl. SEOW 2013, 771–773. Eine implizite Zurechnung Ijobs zu den „Frevlern“ deutet sich bereits zuvor in der zweiten Elifasrede (15,6.20) an. HECKL 2010, 114 dagegen schließt aus dem Befund, dass nur 18,4a eine Anrede Ijobs in der 2. Pers. Sing. enthält, dass Ijob 18 „möglicherweise auf einer früheren Konzeption der Dichtung oder ihrer Quellen fußt.“ Anspielungen auf vorangehende Ijobreden in 18,3f. (vgl. oben) machen aber Ijob 18 als Erwiderung Bildads an Ijob kenntlich.

<sup>205</sup> Vgl. COURSE 1994, 104–111, der auch in 18,2 eine Anspielung auf 16,3 vermutet.

<sup>206</sup> Zur Ironie in 12,7 vgl. unten Kap. 5.3.3.c.

<sup>207</sup> HABEL 1985, 285f. macht dagegen eine Anspielung auf Ijob 9,5f. geltend, wo Ijob ebenfalls das gleiche Vokabular verwendet wie in 18,4b, doch ist die Bezugnahme auf 14,18b aufgrund der fast wörtlichen Übereinstimmung deutlicher angezeigt.

<sup>208</sup> Vgl. DHORME 1926, 245; TERRIEN 1963, 143.

<sup>209</sup> Vgl. CLINES 1989, 438; SEOW 2013, 794f.

<sup>210</sup> Vgl. COURSE 1994, 115, der feststellt: „[Job, T.H.] mocks and counters Bildad’s query [...] with a similar question but with the addition of a new dimension: the turmoil which is friends have caused him.“ Zudem weist Course auch auf die Wiederholung von נַפְשׁ

scheint. Ein ironischer Effekt entsteht dabei dadurch, dass Ijob damit Bildads Redeweise gegen diesen selbst (und die beiden anderen Freunde) wendet und damit dessen Ungeduld („Wie lange noch...?“ 8,2; 19,2) und Entrüstung über die Herabsetzung durch Ijob (18,3) infrage stellt, da es vielmehr an ihm ist, ungeduldig (19,2a) und entrüstet zu sein ob der erfahrenen Schmähungen (19,2b.3). Man könnte daher in Bezug auf 19,2 von einem ironischen Stilzitat sprechen.

Wie die Untersuchung zeigt, lassen sich neben den in Kap. 5.3.2.b behandelten Fällen antiphrastischer Ironien auch in 16,3 und 19,2 ironische Gehalte in den Eingangspassagen der Ijobreden wahrnehmen, die nun allerdings in indirekt angezeigte Zitate eingebunden sind. Über diese Eingangspassagen hinaus weisen die Ijobreden weitere zitathafte Passagen aus, die, wie in den folgenden drei Unterkapiteln aufgezeigt wird, die Reden der Freunde imitierend ironisieren.

### *c) Paraphrasen der Freunde im ersten Redezyklus*

Ijobs Antwort auf die erste Elifasrede enthält, wie oben gezeigt wurde (Kap. 5.3.2.a), eine längere ironisch unterlegte Passage (Ijob 6,22–29). Darin eingebettet ist ein Selbstzitat Ijobs, das antiphrastisch konturiert ist. Wie im Folgenden aufzuweisen ist, setzt Ijob in seiner zweiten und dritten Antwort an die Freunde diese Rhetorik fort, indem er nun aber die Freunde paraphrasiert und dadurch ironisierend imitiert. Wie in der ersten Antwort spielt er dabei mitunter auf die erste Elifasrede an.

So paraphrasiert Ijob in 9,5–10 den Abschnitt 5,9–16 aus der ersten Elifasrede, indem er einerseits dessen hymnische Form imitiert und andererseits am Ende (9,10) fast wörtlich den Beginn von Elifas' Lobpreis (5,9) wiederholt. Ironische Züge zeigen sich dabei dadurch, dass Ijob nicht nur den Aufbau von 5,9–16 invertiert, indem er zuerst Gottes destruktiv-umstürzendes (9,5–7; vgl. 5,12f.) und danach dessen konstruktiv-schöpferisches Handeln (9,8–10; vgl. 5,9f.) beschreibt,<sup>211</sup> sondern es fällt zugleich auf, dass die beiden Teile in Elifas' Hymnus auf die Betonung der Finalität von Gottes Machtwirken zulaufen (5,11.14–16), während in 9,5–10 jeglicher Hinweis auf eine Zielgerichtetheit des göttlichen Handelns unterbleibt. Die Ironisierung liegt daher nicht darin, dass, wie Kember Fullerton und William Whedbee postulieren, in Ijobs

---

(18,4; 19,2) hin; darüber hinaus klingt im Verb  $\text{סָדַח}$  (19,2b) möglicherweise das Verb  $\text{גָּרַח}$  (18,5.6) nach: Indem Bildad vom „Erlöschen“ des Lichts des Frevlers spricht – und damit Ijob meint –, „erdrückt“ er Ijob mit seinen Worten.

<sup>211</sup> Mit CLINES 1989, 229 lässt sich der Hymnus in Ijob 9,5–10 in zwei dreizeilige Abschnitte gliedern, dem in V.11–13 ein weiterer dreizeiliger Teil der Rede folgt. Zwischen 5,9–16 und 9,5–10 lassen sich auch motivische Ähnlichkeiten feststellen, etwa in Bezug auf das Motiv der Verdunkelung in 5,14 und 9,7.

Hymnus Gottes Machttaten als destruktiv statt nutzbringend dargestellt werden.<sup>212</sup> Vielmehr unterscheidet sich Letzterer wesentlich durch das Fehlen jeglicher Andeutung, dass das göttliche Handeln dem Vergeltungsprinzip folgen würde, während Elifas auf die rettende (5,11.15.16a) und strafende Zielrichtung (5,12–14.16b) von Gottes Machtwirken verweist. Dass diese Auslassung auf einen ironischen Effekt abzielt, wird in dem wörtlichen Zitat aus der Elifasrede (5,9; 9,10) erkennbar, das – an das Ende des Hymnus verschoben – eine veränderte Bedeutung erhält: Wie Gordis und Janzen feststellen, verkehrt sich nämlich nun das Lob auf die Wirkmächtigkeit des unergründlichen Handelns Gottes zu einem kritischen Fazit über dessen Unverständlichkeit (אִי־הַקֵּר).<sup>213</sup> Die ironische Spitze zielt dabei auf den Wissensanspruch der Freunde. Während nämlich die Elifasrede in einer emphatischen Behauptung endet, die den eigenen Kenntnisreichtum betont (הִנְהִי־זֹאת הַקֵּר־נֹה כִּן־הִיא) „siehe, das haben wir erforscht, so ist es“ (5,27a), und Bildad sich auf das von den Vorfahren „Erforschte“ (הַקֵּר 8,8) beruft, hebt Ijob die Argumentation der Freunde aus, indem er das Elifaszitat an das Ende seines Hymnus stellt und damit die „Unerforschlichkeit“ (אִי־הַקֵּר 9,10) von Gottes Machtwirken hervorhebt.

In Ijobs Schlussrede des ersten Redegangs identifiziert Gordis die Passage 12,7f. als „Job’s ironic restatement of the Friends’ injunction addressed to him“<sup>214</sup>, V.11f. dagegen als volkstümliche Sprichwörter, anhand derer Ijob die Position der Freunde wiedergebe, die er in V.13 mit einer weiteren sprichwörtlichen Aussage entkräfte.<sup>215</sup> Daran anknüpfend postuliert Clines, dass der ganze Abschnitt 12,7–12 aus Aussagen bestehe, die Ijob den Freunden in den Mund lege, wobei er aber nicht diese zitiere, sondern in ironischer Weise wiedergebe, was sie aus seiner Sicht zu ihm gesagt haben – oder gesagt haben

---

<sup>212</sup> FULLERTON 1934, 331 zufolge beschreibt Ijob in 9,5–10 im Gegensatz zu Elifas in 5,9–16 „an omnipotence that manifests itself in works of destruction, not in beneficence“; das Zitat von 5,9 in 9,10 deutet er davon ausgehend als „biting irony which prevents it from being understood as an expression of sincere reverence on the part of Job“ (ebd.). In ähnlicher Weise deutet WHEDBEE 1977, 16 Ijob 9,5–10 als „ironic parody of a doxological hymn“, denn Ijob porträtiert hier Gott „as a God of terror who revels in destruction.“

<sup>213</sup> GORDIS 1978, 104. Wie JANZEN 1985, 90f. konstatiert, ist die „Unerforschlichkeit“ Gottes in 9,10 im Unterschied zu 5,9 nicht „a positive mystery, but a negative and baffling enigma.“ Auch GREENSTEIN 2019, 40 erachtet 9,10 als Parodie von 5,9. Dass in 9,10 als Abschluss von 9,5–10 die Unerforschlichkeit Gottes betont wird, heben auch HABEL 1985, 191 und PYEON 2003, 160 hervor.

<sup>214</sup> GORDIS 1978, 137 ortet in Ijob 12 und 21 Abschnitte, in denen Ijob seine Freunde ironisch imitiert, und führt dazu den Begriff der „virtual quotations“ (GORDIS 1981) ein, vgl. dazu unten Kap. 5.3.3.c und d. Auch MÜLLNER 2003, 175 erachtet Ijob 12,7f. als fiktives Zitat der Freunde.

<sup>215</sup> GORDIS 1939, 140–147. Sukkurs erhält Gordis’ These bezüglich Ijob 12,11–13 von BURDEN 1991; vgl. auch HABEL 1985, 219f.

könnten.<sup>216</sup> Er macht dabei unter anderem auf den Wechsel zur 2. Pers. Sing. in V.7f. aufmerksam,<sup>217</sup> wogegen nun allerdings Ho argumentiert, dass auch in 21,3b und 26,2–4 ein solcher Wechsel in der Anrede vom Pl. zum Sing. stattfinde.<sup>218</sup>

Es scheint allerdings angezeigt, zu der Frage, ob Ijob in 12,7–12 seine eigene Sichtweise zum Ausdruck bringe oder jene der Freunde paraphrasiere, auch den nahen Kontext der Passage zu berücksichtigen. So vermutet nämlich einerseits Seow, dass in 12,4 und 5 einige Elemente als zitierte Reden zu identifizieren sind,<sup>219</sup> während andererseits Greenstein auf das deiktische Pronomen am Ende von V.3 (אֵלֶּה) hinweist und davon ausgehend hier eine Einleitung zu einer langen Reihe von weisheitlichen Sprüchen und Redensarten erkennt, mittels welcher Ijob ähnliche Passagen der Freundesreden parodierte.<sup>220</sup>

Daran anknüpfend ist schließlich auch auf die rahmende Funktion von 12,2f. und 13,1–5 aufmerksam zu machen, auf die Habel hinweist:<sup>221</sup> 13,2b wiederholt wörtlich 12,3b (לֹא־נִפְּלֵ אֲנִי מִכֹּחַ), wovon ausgehend auch eine inhaltliche Entsprechung zwischen 12,3a und 13,2a sowie eine Analogie zwischen 12,4a (קִרְאָה לְאֵלֹהִים וַיַּעֲנֶהוּ) und 13,3a (אֲנִי אֵל־שָׂדֵי אֲדַבֵּר) in Bezug auf das Sprechen zu Gott erkennbar wird; zudem greift 13,5 das Nomen הַכְּמוּהָ auf, das zuvor in 12,2, aber auch in 12,12f. vorkommt und damit ein Leitwort im ersten Teil der Rede abgibt. Zugleich fällt auf, dass Ijob in 13,2–17 die in 12,2f. einsetzende, danach aber unterbrochene direkte Anrede der Freunde (in 2. Pers. Plur.) wieder aufnimmt; schließlich ist auch zu bemerken, dass 13,2–5 an den Beginn

<sup>216</sup> CLINES 1989, 292f. Auch HABEL 1976, 266 beschreibt Ijob 12,7–12 als „satirical adaption of the appeal to ancient tradition employed by Bildad in 8:8ff.“

<sup>217</sup> CLINES 1989, 292 nennt zudem inhaltliche Kriterien als weitere Anzeichen, dass Ijob in 12,7–12 den Freunden Worte in den Mund lege, nämlich die Vorstellung, dass Weisheit vor allem den Alten zukomme (12,12; vgl. 8,8–10; 15,10), die Verwendung des Gottesnamens יהוה in 12,9b, die Uneindeutigkeit, worauf sich זֵאֵה („dies“) in V.9b beziehe, sowie das einleitende וְאֵלֶּם in 12,7, das eine adversative Funktion habe, während allerdings Ijob in V.4–6 seine eigene, den Freunden entgegengesetzte Sicht wiedergebe.

<sup>218</sup> HO 2009, 708f.; vgl. auch FOX 1980, 428–431. Zu Ijob 21,3 und 26,2–4 vgl. oben Kap. 5.3.2.b sowie unten Kap. 5.3.3.d und e.

<sup>219</sup> SEOW 2013, 618–622 erachtet 12,4 – mit Ausnahme von אֲהִיָּה („ich bin“) – als Aufzählung von spöttischen Äußerungen über Ijob, die dieser hier zitiert; 12,5b dagegen stelle ein Zitat des (in V.5a genannten) „Selbstgefälligen“ (שֹׂאֵן) dar; CLINES 1989, 290f. identifiziert dagegen 12,5a und b als Zitate; vgl. auch WOLFERS 1995, 288–295, der – abgesehen vom einleitenden ersten Satz (שִׁהֵק לְרַעְיוֹ אֲהִיָּה) 12,4–6 insgesamt als Zitierung des Ijob entgegengebrachten Spotts ansieht; in ähnlicher Weise identifiziert GREENSTEIN 2019, 52 12,4–6 als Reihe von Plattitüden in der Art, wie sie von den Freunden verwendet würden.

<sup>220</sup> GREENSTEIN 2019, xxxiv.

<sup>221</sup> HABEL 1985, 215; vgl. auch COURSE 1994, 81–85.

von Zofars Vorrede (11,2–6) anknüpft.<sup>222</sup> Es zeigt sich also, dass 12,2f. und 13,1–5 einen Rahmen bilden um 12,4–25, wobei sich ab 13,2 die am Anfang der Rede begonnene, direkte Erwiderung an die Adresse der Freunde fortsetzt.<sup>223</sup>

Dass es nun, wie Greenstein postuliert, eine Aneinanderreihung ironischer Paraphrasen ist, die durch 12,2f. und 13,1–5 gerahmt wird, darauf deuten einerseits Merkmale in 12,3 und 13,2 hin, andererseits lassen sich innerhalb von 12,4–25 Hinweise auf eine paraphrasierende Redeweise Ijobs feststellen. Was die Kennzeichen in 12,3 und 13,2 betrifft, so kann das von Greenstein genannte אָלָהּ (12,3b) – wie in 16,2 – dahingehend gedeutet werden, dass es sich sowohl auf die vorangehende Zofarrede bezieht, auf die Ijob reagiert, als auch auf die folgenden Paraphrasen der Freundesreden. Eine gewisse Entsprechung dazu stellen in 13,1 die einleitende Formulierung הֲיִן כָּל („siehe, dies alles...“) sowie das abschließende לָהּ dar, die sich beide möglicherweise auf den Abschnitt 12,13–25, aber – mit Blick auf die rahmende Funktion von 12,2f. und 13,1–5 – auch auf die ganze Passage 12,4–25 beziehen.<sup>224</sup> Zudem ist der Verweis auf das Hören (שָׁמְעָה) in 13,1b sowie die in כְּמוֹכֶם (12,3) und כִּדְעִתְכֶם (13,2) implizierte Bezugnahme auf die Freundesreden in Anschlag zu bringen.

Innerhalb von 12,4–25 dagegen lässt sich die bereits genannte Anrede in der 2. Pers. Sing. (12,7f.) als Signal werten, dass Ijob hier die Freunde – und damit deren Anrede an ihn im Sing. – paraphrasiert. Zugleich ist auf die oben genannten Anspielungen auf 8,8 in 12,7f. und auf 11,7–9 in 12,13–25 sowie die leitwortartige Wiederholung von הַכְּמָה (12,2.12.13; 13,5) in Anknüpfung an 11,6 hinzuweisen, die eine intensive Bezugnahme auf die Freundesreden und vorab auf die vorangehende Zofarrede erkennbar machen. Schließlich lassen sich auch in 12,4 und 6 subtile Anspielungen auf Zofars Vorrede ausmachen.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> Zu den lexikalischen Korrespondenzen zwischen 11,2–6 und 13,2–5 und der durch diese erkennbar werdenden Ironisierung vgl. oben Kap. 5.3.3.a; zu den Entsprechungen zwischen den beiden Passagen vgl. auch COURSE 1994, 80–85.

<sup>223</sup> In textgenetischer Hinsicht werden in der Forschung weite Teile von Ijob 12 oft als sekundär angesehen; so identifizieren etwa TERRIEN 1963, 111f. den Abschnitt 12,7–12 und HORST 1968, 184 die Passage 12,7–10 als Einsatzstück, das aus einem anderen Zusammenhang entnommen worden sei; FOHRER 1989, 244–246 erachtet 12,7–11 und V.12–25 als spätere Einfügungen ursprünglich selbständiger Abschnitte, vgl. ähnlich HECKL 2010, 85–87; WITTE 2021, 226–228 schließlich identifiziert 12,7–13,2 als Teil der Majestätsredaktion.

<sup>224</sup> Einige Hss bezeugen in 13,1 כָּל-אֱלֹהִים anstelle von כָּל (MT<sup>A</sup>, MT<sup>L</sup>), und auch OG, Vg. und Syr basieren möglicherweise auf dieser Lesart; MSKenn 349 hat כָּל זֹאת; mit CLINES 1989, 281 lässt sich sagen, dass vermutlich auch in der kürzeren Lesart mit כָּל alleine eine Referenz („dies“) impliziert ist. Das suffigierte Pronomen am Ende des Verses (לָהּ) könnte sich indes anstatt auf כָּל auch auf das „Ohr“ (אָזִן) beziehen und damit eine reflexive Bedeutung des Verbs בִּין anzeigen, vgl. SEOW 2013, 653.

<sup>225</sup> Auf lexikalischer Ebene wiederholt 12,4 die Wurzel צָדַק aus 11,2, die beide Male auf Ijob bezogen ist; inhaltlich lässt sich auch ein Bezug von 12,4b zu 11,4 geltend machen; das

Soweit die semantischen und syntaktischen Schwierigkeiten zulassen, eine klare Aussagerichtung aus dem Text zu erheben, scheint in 12,6 allerdings die (unironische) Bestreitung des Vergeltungszusammenhangs im Vordergrund zu stehen. Der paraphrasierende Charakter von 12,4–6 beschränkt sich demnach auf Ijobs zitierende Wiedergabe der eigenen Verspottung (in V.4, evtl. auch V.5)<sup>226</sup>, als welche dieser die Reden der Freunde wahrnimmt.

Dagegen umgreift in 12,7–12 die Paraphrasierung der Freunde sowohl Lexik und Stil als auch teilweise den Inhalt. Die in 12,7 sichtbar werdende alludierende Imitation von Bildads Aufforderung zur Befragung der vorangehenden Generation (8,8) setzt sich nämlich in 12,12 insofern fort, als Ijob hier die Ansicht zu bestätigen scheint, dass den Alten Weisheit und Einsicht eigen ist. In V.13 wird aber diese Aussage sogleich relativiert durch den impliziten Verweis auf den göttlichen Ursprung der Weisheit.<sup>227</sup> Damit aber steht Ijob wiederum in Übereinstimmung zu Zofars Aussagen in 11,7–11, wobei die Versanfänge von 11,11 (כִּי־הוּא יָדַע) und 12,13 (עָמְרוּ חִכְמָה) eine gewisse inhaltliche Ähnlichkeit aufweisen. Es scheint also, dass Ijob – ähnlich wie in seiner Antwort auf die erste Bildadrede (Ijob 9) – Aussagen der Freunde gegeneinander ausspielt.

Eine ähnliche gleichzeitige Anspielung lässt sich denn auch zuvor in 12,7f. feststellen, wo neben der Paraphrasierung von 8,8 auch eine Korrespondenz zu 11,8f. erkennbar wird, da Ijob drei der vier von Zofar genannten Bereiche des Kosmos aufgreift;<sup>228</sup> unterstrichen wird diese Anspielung durch die Wiederholung der Wendung וַיִּגְדַּלְךָ (11,6) am Ende von 12,7, einem weiteren paraphrasierenden Element in 12,4–25. Die rhetorische Frage in 12,9 („Wer unter all diesen weiss nicht, dass...“ מִי לֹא־יָדַע בְּכָל־אֱלֹהִים כִּי) dagegen stellt möglicherweise eine Erwiderung auf 11,6 dar („Wisse, dass...“ וְדַע כִּי),<sup>229</sup> wobei aber

---

in 12,4a angesprochene Antworten Gottes dagegen deutet eine Bezugnahme auf 11,5a an, wobei das Rufen nach Gott zugleich an Elifas' Aufforderung in 5,1 erinnert; das in 12,4 zweimal verwendete Verb שָׁהַקְּ schließlich spiegelt sich im Verb לָעַן (11,3) wider. 12,6 dagegen knüpft lexikalisch an den Schlussteil der Bildadrede (אֱהִל 11,14; בָּטָה 11,18) an.

<sup>226</sup> Zu den möglichen Zitationen in 12,4f. vgl. oben Anm. 219.

<sup>227</sup> GORDIS 1965, 184f. erkennt in 12,12 und 13 eine kontrastive Gegenüberstellung zweier von Ijob zitierter Redensarten, vgl. oben Anm. 215. SEOW 2013, 624f. zufolge steht hier nicht ein Kontrast im Vordergrund, vielmehr sei eine graduelle Steigerung erkennbar von der persönlichen Wahrnehmung (12,11) über die Weisheit der Alten (V.12) zur göttlichen Weisheit; auf dem Hintergrund der Infragestellung von Bildads Wissensanspruch, auf den 12,7 und 12 anspielen, scheint aber der kontrastive Aspekt der Abfolge in 12,12f. mehr Gewicht zuzurechnen.

<sup>228</sup> Zofar nennt in 11,8f. Himmel, Unterwelt, Erde und Meer, Ijob wiederholt in gleicher Reihenfolge diese Bereiche unter Auslassung der Unterwelt; vgl. JANZEN 1985, 102f.; SEOW 2013, 623.

<sup>229</sup> Die Übereinstimmung zwischen 11,6 und 12,9 bezüglich der Verwendung des Verbs יָדַע ist insofern auffällig, als sich dieses in 11,8 und 11 wiederholt und damit ein zentrales

nun Ijob den dort anklingenden Vergeltungszusammenhang durch eine mit Jes 41,20 übereinstimmende, weisheitliche Aussage über das Schöpfungswirken ersetzt.<sup>230</sup> Daran anknüpfend beschreibt Ijob in 12,13–25 (ähnlich wie in 9,5–10) Gottes Machtwirken in hymnischem Ton, der stilistisch 5,9–16 imitiert.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die durch interne Kennzeichen und Merkmale in der Rahmung (12,2f.; 13,1–5) angezeigte Aneinanderreihung paraphrasierender Elemente in 12,4–25 nicht als Ganzes ironischen Charakter hat, aber mit parodierenden Passagen durchsetzt ist. Der ironische Effekt zielt dabei vornehmlich auf den Wissensanspruch der Freunde, wie er in Zofars Vorrede etwa durch die Berufung auf die „Geheimnisse der Weisheit“ (הַעֲלָמוֹת 11,6) und durch das Verb יָדַע (11,6.8.11) sowie zentral durch die (von Ijob in 12,9 ironisierend aufgegriffene) Aufforderung „wisse!“ (יָדַע) in 11,6 greifbar wird. Verstärkt wird diese ironische Wirkung durch die antiphrastischen Ironien in der Eröffnung (12,2) sowie im Fortgang der Rede (13,5).<sup>231</sup> Allerdings zeigt sich in 12,4–25 auch eine Tendenz zur Ambiguierung, da die Ijobrede einerseits zwischen – auf lexikalischer Ebene angesiedelten – Paraphrasen und – auf grammatischer und syntaktischer Ebene liegenden – stilistischen Imitationen der Freundesreden changiert und andererseits zwischen vorgetauschter Zustimmung und direkter Bestreitung der Positionen der Freunde oszilliert.

#### d) Alludierende Replik am Ende des zweiten Redezyklus

Neben den im vorangehenden Kapitel erwähnten Passagen in Ijob 12 identifiziert Gordis auch in der letzten Ijobrede des zweiten Redezyklus (Ijob 21) nicht gekennzeichnete Zitate der Freunde – zitatarartige Passagen also, die weder durch ein Verb des Sprechens (oder Hörens) noch durch abweichenden Numerus bzw. Person der Verben oder Pronomina also solche angezeigt werden.<sup>232</sup> Gordis nennt diese Passagen in den Ijobreden begrifflich unscharf „virtual quotations“<sup>233</sup>, und merkt dazu an, Ijob imitiere hier Passagen der Freundesreden

---

Element in der Argumentation Zofars darstellt; umgekehrt Ijob in 13,2 und 18 seinen eigenen Wissensanspruch durch Gebrauch des Verbs in der 1. Pers. Sing. (יָדַעתי).

<sup>230</sup> Aufgrund der wörtlichen Übereinstimmung und aufgrund der Tatsache, dass der Gottesname, der sonst in den poetischen Teilen des Buches fehlt, hier auftritt, wird Ijob 12,9b mitunter als Zitat aus Jes 41,20 angesehen, vgl. etwa TERRIEN 1963, 111. Mit CLINES 1989, 294f. ist aber eher anzunehmen, dass Ijob hier eine geläufige Wendung (vgl. Ps 109,27; Jes 66,2; Jer 14,22) aufgreift und den Freunden in den Mund legt.

<sup>231</sup> Zu den antiphrastischen Ironien in 12,2 und 13,5 vgl. oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>232</sup> GORDIS 1939, 140–147; 1949, 209–218; 1965, 169–189; 1978, 523f.529f.; 1981. Gordis eruiert vor allem im Psalter zahlreiche Stellen mit unmarkierten Zitaten in biblischen Texten, nennt aber auch Koh 4,8 und 10,18 und verweist zudem auf weitere Beispiele aus der altorientalischen Literatur.

<sup>233</sup> GORDIS 1981.

„not literally but ironically, in a form bordering on parody.“<sup>234</sup> In Ijobs Schlussrede zum zweiten Redegang (Ijob 21) macht Gordis solche fiktiven Zitate in 21,19a.22 und 30 aus.<sup>235</sup> Ausschlaggebend sind für ihn dabei allein inhaltliche Kriterien, insofern die von ihm als Zitate identifizierten Passagen eher die Position der Freunde als den Standpunkt Ijobs widerzugeben scheinen. Die oben genannten Kennzeichen indirekt gekennzeichnete Zitate in poetischen Texten (vgl. Kap. 5.3.3.b) dagegen fehlen; einzig in 21,3b kommt zwar eine Anrede der Freunde in der 2. Pers. Sing. (הִלַּעֲיִי) vor, doch handelt es sich hier möglicherweise um einen Schreibfehler (Metathesis).<sup>236</sup> Michael Fox and Eep Talstra weisen daher aufgrund der Absenz linguistischer Signale Gordis' These zurück.<sup>237</sup>

Es fällt allerdings auf, dass Ijob in seiner letzten Rede des zweiten Durchgangs – im Unterschied zu seinen beiden vorherigen Antworten auf die Freunde (Ijob 16f. und 19) – ausführlich auf das Geschick der Frevler eingeht (21,7–33) und damit das in den drei Freundesreden (Ijob 15; 18; 20) dominierende Thema (15,20–35; 18,5–21; 20,5–29) aufgreift.<sup>238</sup> Zugleich deutet sich – ähnlich wie in 12,2f. und 13,1–5 – eine durch 21,2–5 und 34 konstituierte *inclusio* an, da der Schlussvers die Anrede der Freunde in der 2. Pers. Pl., mit der Ijob seine Rede einsetzt, zusammen mit der Wurzel נָחַח (V.2 und 34) wieder aufgreift.<sup>239</sup> Zudem knüpft die Redeeinleitung (21,2–5) an Ijobs Schlussrede des ersten Durchgangs (Ijob 12–14) an, indem 21,2a die Höraufforderung in

---

<sup>234</sup> GORDIS 1965, 186.

<sup>235</sup> GORDIS 1939, 140–144; 1965, 186; 1978, 224–236. Gordis erkennt in 21,19a eine Bezugnahme Ijobs auf Bildads Aussage in 18,12, die in 21,19b–21 widerlegt werde; in 21,22 dagegen gebe Ijob (in eigenen Worten) den von Elifas in 4,17 geäußerten und in 15,14 wiederholten weisheitlichen Ausspruch wieder, dem er in 21,23–27 widerspreche; 21,28 zitiere in freier Form die von den Freunden in 5,3; 8,22; 15,25 und 20,19.28 gemachte Behauptung, der er in 21,29 widerspreche; der zitatartigen Wiedergabe der Position der Freunde in 21,30 schließlich setze Ijob in V.31–34 seine Sichtweise entgegen. BURDEN 1991 folgt weitgehend Gordis' These, doch handelt es sich seiner Analyse zufolge bei den von Gordis postulierten Zitaten eher um weisheitliche Sprüche, die Ijob seinen Freunden in den Mund lege.

<sup>236</sup> So etwa SEOW 2013, 878; GREENSTEIN 2019, 93; vgl. oben Anm. 144.

<sup>237</sup> FOX 1980; TALSTRA 1994.

<sup>238</sup> Auf diese Eigenart der Ijobrede am Ende des dritten Redegangs wird in den Kommentaren oft hingewiesen, vgl. etwa CLINES 1989, 521f.; BALENTINE 2006, 323; SEOW 2013, 866. Zuvor tippt Ijob das Thema des Geschicks der Gottlosen nur in 9,22 und 10,3 sowie in der Aussage über die „Verwüster“ (שָׂדֵדִים) in 12,6 beiläufig an.

<sup>239</sup> Allerdings verwendet Ijob auch in 21,27–29 die 2. Pers. Pl. zur Anrede an die Freunde, was die rahmende Funktion von 21,34 etwas abschwächt. Zur Funktion von 12,2–4 und 13,1–5 als Rahmen um 12,4–25 vgl. oben Kap. 5.3.3.c.



13,17a (שמעו שמוע מלתי) wörtlich wiederholt,<sup>240</sup> während 21,3a und 4a an die Ankündigung in 13,3a, zu Gott sprechen zu wollen,<sup>241</sup> erinnern und 21,5b die Bitte an die Freunde zu schweigen (13,5a.13a) aufgreift.<sup>242</sup> Schließlich lässt sich im Redeabschluss (21,34) insofern ein allgemeiner Bezug auf die vorangehenden Reden der Freunde feststellen, als Ijob von ihrem „Trösten“ (נחם pi) und ihren „Antworten“ (תשובה) spricht, wobei er bereits in V.27 ihre „Gedanken“ (מוחשבה) und „Absichten“ (כוונה) erwähnt, bevor er in V.28 gar eine zitierte Rede mit אומר 2. Pers. Pl. einleitet. Es zeigt sich also, dass die in 21,2–5 und 34 angedeutete *inclusio* markante Ähnlichkeiten zur Rahmung in Ijobs Schlussrede des ersten Redezyklus (12,2f. und 13,1–5) aufweist. Im Folgenden ist daher zu prüfen, inwieweit der gerahmte Hauptteil der Rede (21,6–33) in ähnlicher Weise wie 12,4–25 alludierende und paraphrasierende Elemente enthält, mittels derer Ijob die Freundesreden parodierend ironisiert.

In den drei Freundesreden des zweiten Durchgangs setzen die Abschnitte über das Geschick der Frevler (15,20–35; 18,5–21; 20,5–29) jeweils mit dem Nomen רשע im Eingangsvers ein (15,20; 18,5; 20,5), das daher als Signalwort gelten kann;<sup>243</sup> davon ausgehend zeigt dessen Verwendung durch Ijob in 21,7 eine Anknüpfung an die drei Abschnitte an. Subtile Anspielungen, die sich in V.7–13 andeuten, stellen indes, wie Seow aufzeigt, zunächst einen Bezug zu 5,20–26 her, wo Elifas Ijob Schutz und Segen verheißt im Falle seiner Umkehr.<sup>244</sup> Im Gegensatz dazu schreibt indes Ijob solches Ergehen den Frevlern zu, wobei auf lexikalischer Ebene die Nomina זרע und צאצא in 21,8 (vgl. 5,25) sowie שלום in 21,9 (vgl. 5,24) eine Anspielung erkennbar werden lassen, während zugleich eine Entsprechung bezüglich der Motive des Wohnens in Sicherheit (5,24; 21,9), der reichen Nachkommenschaft (5,25; 21,8) und des Todes in Lebensfülle (5,26; 21,13) sichtbar wird. Gleichzeitig weist der Abschnitt aber auch lexikalische und motivische Übereinstimmungen zu den Anfängen der Passagen über die Frevler in der Elifas- und der Zofarrede (15,21 und 20,5)

<sup>240</sup> Auch in 21,5a (פני-אלִי) wiederholt Ijob die Bitte an die Freunde, sich ihm zuzuwenden, wobei sich hier aber eine Ähnlichkeit zu 6,28 zeigt; zudem erbittet auch Elifas in 15,17 Ijobs Aufmerksamkeit.

<sup>241</sup> Mehrmals äußert Ijob in seinen Reden den Wunsch, zu Gott zu sprechen, vgl. 7,11; 9,35–10,2; 13,22; die Übereinstimmung zwischen 13,3a und 21,3a.4a liegt in der Verwendung des Personalpronomens 1. Pers. Sing. als Subjekt zum Verb רבר, während das Reden zu Gott als Adressat in 21,3f. nur implizit zum Ausdruck kommt.

<sup>242</sup> Eine Aufforderung zum Schweigen erfolgt im Ijobbuch nur in 13,5.13 und 21,5, was die Übereinstimmung trotz unterschiedlicher Formulierungen als auffällig erscheinen lässt.

<sup>243</sup> Das Nomen (oder Adjektiv) רשע wird zunächst von Ijob in der Eingangsklage verwendet (3,17) und danach im ersten Redegang von Bildad (8,22), Ijob selbst (9,22.24; 10,3) und Zofar (11,20) aufgegriffen (vgl. Verb רשע in 9,20.29; 10,2.7.15). Im zweiten Redegang dagegen kommt es – außer in der zweiten Ijobrede (Ijob 19) – in allen Reden vor (15,20; 16,11; 18,5; 20,5.29; 21,7.16.17.28; vgl. Verb רשע in 15,6).

<sup>244</sup> SEOW 2013, 870f.

auf, wobei das dort angekündigte Ende des Friedens (שָׁלוֹם 15,21b) und der Freude der Frevler (שְׂמֵחָה 20,5b) von Ijob zu gegenteiligen Aussagen invertiert wird (שָׁלוֹם 21,9; שְׂמֵחָה V.12).<sup>245</sup> Die lexikalischen Korrespondenzen deuten im Verbund mit der gleichzeitigen Umkehrung der Aussagen eine Ironisierung an, die aber eher schwach ausfällt, da die Anspielungen wenig ausgeprägt und eher dünn gestreut sind.<sup>246</sup>

Die zitierte Rede der Frevler in 21,14f. intensiviert den Gegensatz zwischen der Darstellung Ijobs und der Aussagen der Freunde hinsichtlich des Ergehens der Frevler; allerdings werden in der Passage keine Anspielungen auf die Freundesreden erkennbar. Allenfalls in Bezug auf רִעֵת in 21,14b ließe sich eine solche vermuten, da die Freunde einerseits wiederholt Ijobs Kenntnis bestreiten (vgl. etwa 15,2.9) und ihn auffordern, ihr Wissen anzunehmen (5,24f.27; 11,6), und andererseits Elifas vom Wissen der Frevler um ihr baldiges Unheil (15,23) spricht; Ijob würde somit hier erneut (wie in Ijob 12) unterschwellig den Wissensanspruch der Freunde ironisieren.<sup>247</sup> Allerdings fällt zugleich die Übereinstimmung von 21,14b mit Jes 58,2a auf (wo allerdings der Satz nicht negiert ist), die Formulierung scheint also von dort entlehnt zu sein.<sup>248</sup> Dennoch geht von dem Zitat der Frevler in Ijob 21,14f. eine Ironisierung der Freunde aus, da jene in V.14 paradoxerweise ein Gebet sprechen, das aber keine echten Bitten an Gott enthält, sondern – auf dem Hintergrund der Invertierung des Vergeltungszusammenhangs in Bezug auf das Geschick der Frevler in V.7–13 – beinahe einer Verhöhnung des Gottesbildes der Freunde gleichkommt: Das „Wissen“ um die „Wege Gottes“, wie es die Freunde Ijob zu vermitteln versuchen, bleibt den Frevlern gleichgültig, da in Wirklichkeit (wie in V.7–13 beschrieben) ihr Geschick einen gegenteiligen Verlauf nimmt als die Reden der Freunde glauben machen wollen. Indem Ijob das Pseudo-Gebet der Frevler

<sup>245</sup> 15,21 und 21,9 stimmen überein in der Verwendung von שָׁלוֹם und פָּחַד, 20,5 und 21,12 im Gebrauch der Wurzel שְׂמַח.

<sup>246</sup> CLINES 2006, 526 mutmaßt in Bezug auf Ijob 21,9: „Job may even be ironically borrowing the words Eliphaz addressed to him in 5:24.“ Neben den oben genannten sind auch weitere Korrespondenzen zwischen 21,7–13 und den Freundesreden auszumachen, etwa zwischen 15,28; 18,14f.; 20,26.28 und 21,9 in Bezug auf die Wohnstatt der Frevler sowie zwischen 15,30.32f.; 18,13f.; 20,11 und 21,13 in Hinsicht auf ihr Sterben, vgl. BALENTINE 2006, 327. Die lexikalischen und/oder motivischen Übereinstimmungen bleiben aber zu schwach, um eine Anspielung anzuzeigen.

<sup>247</sup> Zur ironischen Bestreitung des Wissensanspruchs der Freunde in Ijob 12 vgl. oben Kap. 5.3.3.c.

<sup>248</sup> Darauf weist SEOW 2013, 884 hin. Die umgekehrte Bitte um Kenntnis der Wege Gottes findet sich etwa in Ps 25,4; 27,11; 86,11; 119,27.33; 143,8, vgl. ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 368. Die in Ijob 21,14a zitierte Bitte der Frevler, Gott möge von ihnen weichen, findet ebenfalls eine Entsprechung im Psalter, wo allerdings der Betende den Übeltätern befiehlt, von ihm zu weichen (Ps 6,9; 119,115; 139,19).

zitiert, wird folglich die Beschreibung des Handelns Gottes durch die Freunde in spöttischem Ton infrage gestellt.

Die rhetorische Frage in 21,17a schöpft zweifellos aus einer sprichwörtlichen Wendung (נִרְרָשׁוּ יַדְעָךְ), wie die Parallele in Spr 13,9; 20,20 und 24,20 zeigt.<sup>249</sup> Zugleich allerdings spielt die Formulierung auf Bildads Aussage in 18,5f. an, wobei der Bezug dadurch an Gewicht gewinnt, dass sich die Wendung dort fast wörtlich wiederholt (V.5a.6b) und den langen Abschnitt über das Ergehen der Frevler (18,5–21) eröffnet.<sup>250</sup> Indes geht von der Anspielung kaum eine ironische Wirkung aus, da Bildads Aussage durch die rhetorische Frage unverdeckt negiert wird. Dagegen knüpft 21,22a mittels אֲנִי רָעָה an V.14b an und verstärkt die dort eher verhaltene Ironie: Indem der Frevler in der rhetorischen Frage als Lehrer Gottes inszeniert wird, dringt erneut ein spöttischer Ton durch, der auf den Wissensanspruch der Freunde bezüglich des Geschicks der Frevler zielt. Ein ironischer Unterton wird zudem, wie Seow bemerkt, auch in V.22b hörbar, insofern das „Richten“ (שָׁפַט) Gottes durch die in V.23–26 illustrierte Gleichheit aller im Tod implizit negiert wird.<sup>251</sup>

Eine weitere Anspielung wird am Ende des Abschnitts über die Vereintheit im Tod (21,23–26) greifbar, da Ijob in 21,26a die von Zofar in 20,11b gebrauchte Wendung שָׁכַב עַל-עַפְרָה aufgreift.<sup>252</sup> Eine Ironisierung bewirkt die Anspielung hier dadurch, dass sie die Konklusion des Abschnitts bildet und gleichzeitig implizit Zofars Darstellung widerspricht, der das „Liegen im Staub“ nicht als gemeinsames Schicksal aller, sondern als Vergeltung für die Frevler geltend machte. Ebenfalls auf die Zofarrede spielt die zitierte Rede in 21,28 an, da dieser die Beobachter des Untergangs der Frevler ebenfalls nach dem „wo“ (20,7b) fragen lässt, während Ijob nun durch die Zitierung einer ähnlichen Frage diesen Untergang infrage stellt. Die rhetorische Aufforderung zur Befragung in 21,29 erinnert dagegen an die ähnlich lautende Formulierung Bildads in 8,8, die Ijob in 12,7 paraphrasiert. Ein ironischer Effekt kommt allerdings erst in der Anspielung auf 20,12 in 21,30–33 zum Tragen: Während Zofar dem, der „Böses“ (רָעָה) als „süß“ (מֵתֵק) empfindet (20,12), Gottes

<sup>249</sup> Vgl. STRAUB 2000, 47.

<sup>250</sup> Es lassen sich in 21,17–22 auch weitere lexikalische Übereinstimmungen zu den Abschnitten über das Ergehen der Frevler in den Freundesreden feststellen, etwa in Bezug auf das Nomen הַבֵּל (18,10; 21,17) oder das Verb צָפַן (21,19); motivisch zeigt sich eine Korrespondenz bezüglich des Geschicks der Nachkommen der Frevler (20,10; 21,19a), des Sehens des Untergangs der Frevler (20,7b–9; 21,20) sowie des „Hauses“ der Frevler (20,28; 21,21); vgl. VALENTINE 2006, 330; CLINES 2006, 529; SEOW 2013, 872f.

<sup>251</sup> Vgl. SEOW 2013, 874.

<sup>252</sup> Zuvor kommt die Wendung auch in Ijob 7,21 als Ausdruck des Todeswunschs Ijobs vor. Die Anspielung auf 20,11 wird unterstrichen durch die lexikalische Korrespondenz zu 21,24 mittels עֲצָמוֹתַי („ihre Gebeine“) und מֵלֵאֵי („sind voll“); vgl. SEOW 2013, 874.

Vergeltung voraussagt (V.14–18), spricht Ijob davon, dass dem „Bösen“ (עו 20,30) die Scholle seines Grabes „süß“ (קֶמֶחַ V.33) werde.<sup>253</sup>

Im Unterschied zu Ijobs Schlussrede des ersten Redegangs sind es also in Ijob 21 nicht parodierende Imitationen und Paraphrasierungen der Freundesreden, sondern – teilweise subtil gehaltene – Anspielungen, durch die Ijob auf die vorangehenden Freundesreden und dabei vor allem auf deren Äußerungen über das Ergehen der Frevler reagiert. Indes scheint Ijob auch hier wiederum zuweilen von den Freunden vertretene Positionen aufzugreifen; so stimmen in Bezug auf 21,19 Habel, Janzen u.a. der These Gordis' zu, dass Ijob hier ein Argument der Freunde wiedergebe.<sup>254</sup> Allerdings geschieht Ijobs Infragestellung der Position der Freunde in der Passage nicht mit dem Mittel parodierender Ironisierung, sondern durch die in V.19–21 formulierte Gegenargumentation. Dennoch stellt auch in 21,7–33 – ähnlich wie in 12,4–25 – die Ironie ein wichtiges rhetorisches Instrument dar, mit dem Ijob an Passagen der Freundesreden anknüpft und zugleich deren Positionen untergräbt und als leere Behauptungen entlarvt, wie etwa in den Anspielungen auf 5,20–26 in 21,7–13 oder auf 20,11 in 21,26 deutlich wird.

#### e) Imitationen der Freunde im Ausgang der Diskussion

In den jeweils letzten Reden sowohl des ersten als auch des zweiten Redegangs geht Ijob dazu über, die Argumentationen der Freunde parodierend und imitierend zu unterlaufen: in Ijob 12 reiht er zunächst zum Teil ironisch verfremdete Paraphrasen der Freunde aneinander (V.7–12), um danach scheinbar – in Anknüpfung an Elifas' Hymnus (5,9–16) – in das Lob Gottes einzustimmen (12,13–25), dabei aber das göttliche Handeln als unverständlich und destruktiv zu beschreiben (vgl. Kap. 5.3.3.c); in Ijob 21 dagegen greift er das die Vorreden der Freunde (Ijob 15; 18; 20) bestimmende Thema des Geschicks der Frevler auf, um aber entgegen dem Vergeltungsprinzip – und damit im Widerspruch zu den Freunden – nicht deren Untergang, sondern Wohlergehen anzusagen

<sup>253</sup> Auch in 21,27–33 lassen sich weitere Korrespondenzen zu den Freundesreden auf lexikalischer Ebene ausmachen, etwa mit Blick auf die Nomina אָהֵל (18,6.14f.; 21,28) und טֵן (18,12; 21,18.30); vgl. JANZEN 1985, 156f.

<sup>254</sup> HABEL 1985, 328; JANZEN 1985, 156; HARTLEY 1991, 317; STRAUß 2000, 47f.; BALENTINE 2006, 330. Gegen Gordis, der meint, 21,19a greife 18,12 auf (vgl. oben Anm. 235), verweisen allerdings die meisten Kommentare auf 5,4; 18,19 und 20,10, wo Ijobs Freunde vom Geschick der Nachkommen der Frevler sprechen, ohne aber eine Verlagerung der Vergeltung auf diese zu vertreten, wie Ijob in 21,19a unterstellt. Leicht abweichend deuten CLINES 2006, 529 und GREENSTEIN 2019, 95 das Kolon 21,19a als rhetorische Frage, die implizit ein mögliches Argument der Freunde aufgreifen würde. HO 2009, 709f. dagegen spricht von einer Anspielung, doch fehlt eine lexikalische Korrespondenz zu einem Referenztext in den Freundesreden, der eine solche erkennbar machen würde.

(vgl. Kap. 5.3.3.d). Im Folgenden ist nun zu beschreiben, wie auch der dritte Redegang mit Ijobs ironisch unterlegter Imitation der Freunde endet.<sup>255</sup>

Dazu ist nun allerdings zunächst auf die beiden Freundesreden des dritten Redegangs einzugehen. Die Bildadrede (Ijob 25) fällt neben ihrer Kürze dadurch auf, dass sie in V.4–6 eine erneute Paraphrase der Kernaussage der Visionsschilderung (4,17–19) enthält, ähnlich wie Elifas selbst in seiner zweiten Rede dieselbe Passage paraphrasiert (15,14–16) – und noch zuvor Ijob in seiner ersten Antwort an Bildad deren Anfang in ironischem Unterton wiederholt (9,3b, vgl. 4,17a).<sup>256</sup> Die letzte Freundesrede blendet also ein weiteres Mal zum Anfang der Diskussion zurück. Vorbereitet wird dieser Rückbezug in gewisser Weise in der Eingangspassage der dritten Rede Elifas' (22,2–5), da dieser in Übereinstimmung zu 4,6 erneut von Ijobs „Furcht“ (יִרְאֵהוּךָ) und dem „Vervollkommen“ seiner „Wege“ (תְּהַם דְּרָכֶיךָ) spricht und zugleich den weisheitlichen Spruch aus seiner Vision (4,17) nachklingen lässt.<sup>257</sup> Daneben enthält die Rede in 22,13f. auch ein ausdrücklich gekennzeichnetes Zitat Ijobs und daran anschließend, in 22,17f., Paraphrasen der vorangehenden Ijobrede.<sup>258</sup>

<sup>255</sup> Die hier vorgeschlagene Deutung des dritten Redegangs ist nicht darauf angelegt, eine Lösung der Probleme des dritten Redegangs vorzuschlagen, die zu den namentlich von WITTE 1994, 57–192, 2018, 127–131 und VAN OORSCHOT 2007 vertretenen redaktionsgeschichtlichen Modellen konkurriert; ebenso wenig ist die vorliegende Untersuchung auf eine Widerlegung der vor allem im englischsprachigen Raum vorgebrachten Vorschläge zu Textumstellungen im Bereich von Ijob 25–27 angelegt (vgl. die Auflistungen der verschiedenen Umstellungsvorschläge bei LO 2003, 167 und BALENTINE 2006, 382 sowie den Forschungsüberblick bei BROWN 2015, 197–214). Vielmehr geht es im Folgenden darum, im Anschluss etwa an die Untersuchungen von NEWSOM 2003b, 161–168 und LO 2003, 126–195 sowie in Übereinstimmung zu den (weitgehend) dem masoretischen Textbestand folgenden Kommentaren von STRAUB 2000, 101–128 und GRADL 2001, 233–243 eine endtextbasierte wirkungsästhetische Textanalyse vorzunehmen, die textgenetische Fragen unberührt lässt.

<sup>256</sup> Analog zu 15,14 wiederholt 25,4 fast wörtlich 4,17, wobei 25,4a zugleich mit 9,2b identisch ist, wo Ijob Elifas' weisheitlichen Ausspruch parodiert (vgl. oben Kap. 5.3.2.b und 5.3.3.b), während 25,5f. – wie 15,15f. – in eher freier Form 4,18f. paraphrasiert. Gegen BROWN 2015, 181–184, der 4,12–21 Ijobs Eingangsklage zurechnet und damit 25,4–6 als zitierende Bezugnahme auf Ijob interpretiert, ist mit CLINES 2006, 633f. hier ein Rückbezug Bildads auf Elifas' Eingangsreden des ersten und zweiten Redezyklus' zu konstatieren.

<sup>257</sup> Auf lexikalischer Ebene zeigt sich in 22,2f. eine Übereinstimmung zu 4,17 (נִבְרָה, vgl. BROWN 2015, 171, sowie in 22,3b (יִרְאֵהוּךָ) und 4a (תְּהַם דְּרָכֶיךָ) zu 4,6, vgl. CLINES 2006, 553. Zugleich lassen sich auch Korrespondenzen zur Eingangspassage der zweiten Elifasrede (15,2–6) feststellen (עוֹן, יָכֹחַ, יִרְאֵהוּ, סֶכֶן), die aber weniger signifikant ausfallen. Schließlich sind auch Parallelen zu 21,14f. auszumachen (יְעַל/סֶכֶן, דָּרַךְ, הַפִּיץ, vgl. COURSE 1994, 130–137), die vorausweisen auf weitere Rückbezüge auf die vorangehende Ijobrede in Ijob 22 (vgl. oben). Schließlich werden in 22,3f. auch Anzeichen einer dramatischen Ironie erkennbar, vgl. unten Kap. 5.3.4.d.

<sup>258</sup> Das mit וְאִמְרָה eingeleitete Zitat in 22,13f. nimmt vermutlich auf 21,22 Bezug (יָדַע, שָׁפַט), vgl. GREENSTEIN 2019, 101. 22,17a und 18b wiederholen fast wörtlich 21,14a und 16b, wodurch 22,17f. insgesamt als Paraphase von 21,14–16 erscheint; während FOHRER

Die Eingangsrede des dritten Redezyklus zeigt damit sowohl einen Rückbezug an den Beginn der Diskussion zwischen Ijob und den Freunden an als auch eine Anknüpfung an die Schlussrede Ijobs im zweiten Redegang.

Auf diesem Hintergrund scheint es nun nicht unplausibel, dass sich schließlich auch Ijob in der Eröffnungspassage seiner Antwort an Bildad (26,2f.) an den Diskussionsbeginn anlehnt. Tatsächlich zeigen sich hier nämlich auffällige Ähnlichkeiten zum Anfang der ersten Elifasrede: Eröffnet dieser seine erste Rede mit einem Lob auf Ijob, indem er dessen (frühere) Unterstützung für Schwache in Erinnerung ruft (4,3f.), um danach zu Tadel und Ermahnung überzugehen, so wendet nun Ijob unterschwellig dieses Lob gegen Elifas, da er ebenfalls vom Helfen und Beistehen spricht, aber in ironischer Umkehrung.<sup>259</sup> Die Anrede in der 2. Pers. Sing. könnte ausgehend davon als alludierende Angleichung an Elifas' Rede an Ijob gedeutet werden, allerdings fehlen exakte lexikalische Übereinstimmungen, die diese Anspielung verdeutlichen würden.<sup>260</sup> Neben der antiphrastischen Ironie, die auf den Vorredner Bildad zielt,<sup>261</sup> deutet sich damit in 26,2–4 auch eine Anspielungsironie an, die den von Letzterem paraphrasierten Elifas ins Visier nimmt. Ob allerdings – wie David Wolfers postuliert<sup>262</sup> – die beiden ״גז-Fragen in 26,4 hintergründig auf Elifas als Urheber der Vision verweisen, auf die sich – wie wir gesehen haben – sowohl Elifas (22,2f.) als auch Bildad (25,4–6) im dritten Redezyklus berufen, und damit die den Fragen unterlegte polemische Infragestellung der Herkunft von Bildads Weisheit auch eine Ironisierung Elifas' enthält, erscheint eher fraglich.

---

1989, 351 den Abschnitt 22,17f. als wiederholende Glosse streicht, erkennt JANZEN 1985, 162 hier eine sarkastische Erwiderung an Ijob, die an das Zitat in 22,13f. anknüpft und sich in der zitierten Rede der Gerechten in V.20 fortsetzt. Es zeigt sich folglich, dass Elifas hier Ijob mit den Frevlern identifiziert und damit auf Ijobs provokatives Zitat der Frevler in 21,14f. reagiert.

<sup>259</sup> Hilfe und Beistand kommen in 26,2 durch die Verben עזר und ישע zum Ausdruck, während 4,3f. חזק und חזקן verwendet; in ähnlicher Weise lässt sich eine Entsprechung zwischen לא־עז/לא־כח (26,2) und כרע/כשׁל/רפה (4,3f.) sowie zwischen יען (26,3) und יסר (4,3) ausmachen; schließlich ist auch die Korrespondenz zwischen לרב (26,3) und רבים (4,3) zu nennen. Lexikalische Übereinstimmungen werden auch erkennbar zwischen 26,2f. und der hymnischen Passage in 5,11–15 (ישע, תושיה, יען, חכם), was die Anspielung auf die Eingangsrede Elifas' unterstreicht.

<sup>260</sup> In manchen Kommentaren wird die Singularform in 26,2–4 als Indiz gewertet, dass der Abschnitt nicht Ijob, sondern Bildad oder Zofar zuzuordnen ist, vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>261</sup> Zur antiphrastischen Ironie in 26,2–4 vgl. oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>262</sup> WOLFERS 1994, 1995, 243–246 zufolge heben die beiden parallelen Fragen in 26,4 sowohl auf Bildad ab als auch Elifas, auf den sich jener in 25,4–6 bezieht. Die in 26,4 enthaltene Frage nach dem Urheber der Weisheit Bildads und Elifas' wird gemäß Wolfers in 26,5–14 in sarkastischer Weise beantwortet, da der „Geist“, auf den Elifas in seiner Visionsschilderung verweist (רוח 4,15), von Ijob mit den in 26,5 genannten Totengeistern (רפאים) in Verbindung gebracht werde.

Eine ironische Anspielung auf die Visionsschilderung Elifas' (4,12–21) zeigt sich indes in den beiden rhetorischen Fragen in 26,14, die Ijobs Antwort an Bildad beschließen. Das Nomen שִׁמְרִי („Geflüster“) kommt nämlich in der Hebräischen Bibel nur in 4,12 und 26,14 vor. Die Übereinstimmung gewinnt dadurch an Signifikanz, dass das Nomen am Anfang von Elifas' Bericht steht und damit sein nächtliches Offenbarungserlebnis als Ganzes umschreibt. Verstärkt wird die Anspielung zudem dadurch, dass Ijob vom שִׁמְרֵי דְבַר („Flüsterwort“) spricht und folglich auch das zweite Nomen aufgreift, das Elifas in 4,12 (parallel zu שִׁמְרֵי) als Bezeichnung für seinen nächtlichen Wortempfang verwendet.<sup>263</sup> Eine ironische Sinnspitze erhält nun die Anspielung durch die in den rhetorischen Fragen implizierte Umkehrung: Während Elifas sich auf das „Ge-flüster“ bzw. „Wort“ beruft, das ihm gemäß 4,12–21 in nächtlicher Eingebung zuteilwurde, negiert Ijob die menschliche Fähigkeit, Gottes „Flüsterwort“ zu hören bzw. dessen „Donner“ (רָעַם 26,14) zu verstehen; zwar bilden רָעַם und שִׁמְרֵי in 26,14 einen konträren Gegensatz, beide rhetorischen Fragen heben aber übereinstimmend die Begrenztheit der menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf göttliche Selbstkundgaben hervor.<sup>264</sup>

Der vorangehende hymnenartige Abschnitt (26,5–13) bereitet die ironische Pointe in 26,14 vor, indem Ijob in Übereinstimmung und Fortsetzung zu Bildads Betonung der Größe und Überlegenheit Gottes in der vorangehenden Rede (25,2f.) nun seinerseits das kosmogonische Machtwirken Gottes beschreibt. Scheint also Ijob zunächst den Freunden zuzustimmen, da er wie vor ihm Bildad – und wie Elifas in 5,9–16 und Zofar in 11,7–9 – die Wirkmacht und Erhabenheit Gottes hervorhebt, so zeigt sich in 26,14, dass er vielmehr – wie Alison Lo aufzeigt<sup>265</sup> – ihre Argumentationsweise gegen sie selbst wendet, indem er die Betonung von Gottes Macht und Größe zum Ausgangspunkt nimmt, um seine Verstehbarkeit zu negieren und damit den Kenntnisanspruch

<sup>263</sup> Zu erwähnen ist auch das Nomen רִיחַ, das zwar im Buch häufig wiederkehrt (32mal in Ijob 3,1–42,6), aber nur in 4,9.17 und 26,13 (sowie danach in 27,3 und 33,4; 34,14) auf den „Geist“ Gottes verweist; eine weitere Übereinstimmung bildet das Nomen נִשְׁמָה, das in 4,9 und 26,4 (danach noch in 27,3; 32,8; 33,4; 34,14; 37,10) auftritt; zudem kehrt 26,8 (Zurückhalten des Regens / צִדְרֵי-מַיִם) die Aussage in 5,10 (Ausgießen des Regens / שִׁלַּח מַיִם) um.

<sup>264</sup> FOHRER 1989, 382–385 erkennt in Ijob 26,14 einen Gegensatz zwischen dem für den Menschen hörbaren „Flüstern“ Gottes durch die Werke der Schöpfung und dem unverständlich bleibenden göttlichen Machtwirken („Donner“) in der Geschichte der Völker und Menschen; wie STRAUB 2000, 102–105 und CLINES 2006, 639 hervorheben, betonen aber beide rhetorischen Fragen vielmehr übereinstimmend die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit.

<sup>265</sup> LO 2003, 160–165. Lo umschreibt denn auch Ijob 26,5–14 als „insulting parody of the friends' viewpoints“ (LO 2003, 165). Auch JANZEN 1985, 177f. zufolge zielt 26,5–14 darauf ab, Elifas' Berufung auf göttliche Inspiration in 4,12–21 lächerlich zu machen, während GRADL 2001, 234–237 die Zurückweisung der Bildadrede in den Vordergrund rückt.

der Freunde ironisch untergraben. Zugleich tragen aber auch V.5–13 in sich selbst möglicherweise ironische Züge. Wie nämlich Noga Ayali-Darshan aufzeigt, kehrt Ijob hier die Reihenfolge altorientalischer Schöpfungsmythen, die etwa in Enūma Eliš oder im ugaritischen Baal-Zyklus bezeugt sind und auch in Ps 89 und 104 ein Echo finden, weitgehend um.<sup>266</sup> Wenn auch Ijob 26,5–14 im Unterschied zu den hymnenähnlichen Passagen in den Ijobreden in 9,5–10 und 12,13–25, die Gottes Machtwirken weitgehend als negativ bzw. destruktiv schildern,<sup>267</sup> inhaltlich keine Anzeichen von parodierend-ironischen Untertönen aufweist, so deutet diese Umkehrung in der Abfolge der einzelnen Elemente dennoch eine Verfremdung an, die auf die Betonung der Unverständlichkeit Gottes in 26,14 vorbereitet. Zugleich lässt sich nämlich auch insofern ein Gegensatz zu Bildads Vorrede feststellen, dass Ijobs Beschreibung von Gottes Machtwirken nicht in den „Höhen“ (בְּמַרְוֵי מַיִן 25,2) sondern in der Unterwelt (26,5f.) beginnt.<sup>268</sup>

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass die Bezüge auf die erste Elifasrede (Ijob 4f.) in Ijob 22 und 25 Grundlage dafür bieten, auch in Ijob 26 Anspielungen auf diese Rede wahrzunehmen. Der ironische Gehalt dieser Anspielungen zeigt sich durch die in den rhetorischen Fragen in 26,4 und 14 angelegte Bestreitung der Vernehmbarkeit und Erkennbarkeit Gottes. Elifas' Berufung auf eine göttliche Offenbarung in 4,12–21, auf die sich Bildad in 25,4–6 implizit stützt, wird damit im Abschluss des dritten Redegangs untergraben. Dass Ijob den Freunden in 26,5–13 scheinbar zustimmt, um dann aber ihre Argumentationsweise gegen sie zu verwenden, gibt der Ironie hier eine besondere Schärfe, trägt aber zugleich auch zu ihrer Verdecktheit bei.

In der erneuten Ijobrede in Ijob 27 scheint der Sprecher – ähnlich wie in 26,5–13 – die Sicht- und Ausdrucksweise seiner Gesprächspartner zu übernehmen. Im Folgenden ist indes auf Indizien einzugehen, die darauf hinweisen, dass Ijob in 27,13–23 – in gewisser Analogie zu Ijob 12,13–25 und 21,7–33 – Argumente und Redeweisen paraphrasierend aufgreift und parodierend ironisiert. Dazu ist zunächst auf diesbezügliche Signale im vorausgehenden

---

<sup>266</sup> AYALI-DARSHAN 2014, 126. Während gemäß Ayali-Darshan der Kampf gegen das Meer und gegen Rahab in Schöpfungsmythologien am Anfang stehe, folge es in 26,12f. am Ende; auch die Reihenfolge in V.7 und 8–10 sei vertauscht, da die Errichtung des Gottesbergs Zaphon (V.7) in den Mythologien den Abschluss bilde. Einen ähnlichen, wenn auch wesentlich knapper gefassten Vergleich zieht auch GOOD 1990, 285, der in 26,5–14 eine Parodierung altorientalischer Schöpfungsmythen ausmacht, da Elemente aus diesen aufgegriffen (Säulen des Himmels, Jam, Rahab, flüchtige Schlange), aber neu zurechtgelegt würden; Darüber hinaus postuliert Good, dass 26,5–14 die Darstellung von Gottes Machtwirken in den Freundesreden ironisch hinterfrage, denn Letztere „trivialized and domesticated the transcendence they so readily ascribed to the deity“ (ebd.).

<sup>267</sup> Zur ironischen Parodierung herkömmlicher Hymnen in 9,5–10 und 12,13–25 vgl. oben Kap. 5.3.3.c sowie unten Kap. 5.3.4.b.

<sup>268</sup> Darauf weist BALENTINE 2006, 388 hin.



Abschnitt (27,2–12) einzugehen, um danach die Übereinstimmungen in 27,13–23 zu vorangehenden Freundesreden zu benennen und abschließend den ironischen Gehalt der Paraphrasen zu erörtern.

Ijobs Rede setzt in 27,2 mit einer Schwurformel ein, die eine antiphrastische Ironie aufweist.<sup>269</sup> Danach geht Ijob in V.5.11f. zur direkten Anrede der Freunde über, wie die Pronomina und Verben in der 2. Pers. Pl. erkennen lassen. Zugleich erfolgt in V.12 ein Verweis auf das vorangegangene Reden der Freunde, das hier als **הבל** disqualifiziert wird, verbunden mit dem deiktischen **זו** sowie einer emphatischen Anrede der Freunde als Adressaten (**אֵהָם כְּלֹכֶם**).<sup>270</sup> Ähnlich wie in Ijob 12 und 21 sind folglich in Bezug auf 27,13–23 die oben genannten Indizien für eine zitartige, paraphrasierende Anspielung (vgl. Kap. 5.3.3.b) erfüllt, wobei allerdings auf den Perspektivenwechsel innerhalb von V.13–23 in formaler Hinsicht nur das Fehlen einer direkten Anrede der Freunde hinweist. Verstärkt wird aber der Eindruck, dass 27,13–23 als Ijobs Imitation der Reden der Freunde über das Ergehen der Frevler (4,8–11; 5,2–7; 8,11–19.22; 11,20; 15,20–35; 18,5–21; 20,5–29; 22,17–20) zu verstehen ist, zunächst dadurch, dass Ijob in 27,11 einleitend den belehrenden Tonfall der Freunde, der etwa in 5,27; 8,10; 11,5f. und 15,17 aufscheint und den Ijob in 6,22–24; 12,2.7f. und 13,5f. ironisierend zurückweist, nun seinerseits gegen die Freunde wendet, indem er ankündigt, sie zu „belehren“ (**יִרְהוּ** *hiph*).<sup>271</sup> Zudem erinnert die Denunzierung der Ausführungen der Freunde als „Nichtiges“ (**הַבֵּל** 27,12b) an die gleichartige Schlussbemerkung (**וַיֹּאמֶר הַבֵּל**), die in 21,34a auf den alludierenden und paraphrasierenden Redeteil über das Ergehen der Frevler (V.7–33) folgt. Die Bezugnahme auf das Sehen der Freunde (**חִזָּה** 27,12a) könnte dagegen erneut auf Elifas' Visionsschilderung anspielen, die dieser in 4,13 als **חִזִּינָה לִילָה** umschreibt und an die er im zweiten Redegang anknüpft, wenn er seine Darlegung über die Vergeltung an den Frevlern (15,20–35) mit der Berufung auf das von ihm Gesehene einleitet (**וַיִּזְהַר חִזִּיתִי** 15,17b).

In Ijobs Darlegung über das Ergehen der Frevler selbst (27,13–23) zeigen sich auffällige Ähnlichkeiten zu den Freundesreden. So wird die Passage in V.13a mit einer fast wörtlichen Wiederholung von 20,29a eröffnet: Der Satz, der Zofars Darlegung über das Geschick der Frevler (20,5–29) beschließt,

<sup>269</sup> Vgl. oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>270</sup> Anstelle von **זו** wird in 12,3 und 16,2, einleitend zu den zitierenden Passagen (12,4–25 und 16,3) das deiktische **זֶה** verwendet (vgl. 9,2a: **כֵּן**); die Anrede der Freunde mit dem Pronomen **אֵהָם** indes zeigt auch in Ijob 12 den paraphrasierenden Abschnitt an, da sie in 12,2 und 13,4 den Abschnitt 12,4–25 rahmt.

<sup>271</sup> Kennzeichnend für den belehrenden Ton der Freunde ist unter anderem die Aufforderung an Ijob zu „hören“ (**שִׁמְעֵ** 5,27; 15,17); das Verb **יִרְהוּ** *hiph* wird von Bildad in 8,10 verwendet sowie von Ijob in der ironisch unterlegten Zurückweisung der Belehrung durch die Freunde in 6,24 und 12,7f.

bildet damit den Anfang des Abschnitts 27,13–23 über die gleiche Thematik. Danach folgen lexikalische Übereinstimmungen in V.13b (נחלה) 20,29b – in Fortsetzung zur Wiederholung von 20,29a in 27,13a), 27,14b (אֲנִי 5,25) und 27,21.23 (מִקְרֹם 18,21; 20,9), vor allem aber motivische Parallelen, die Lo detailliert auflistet.<sup>272</sup> Die größte Ähnlichkeit besteht damit zu Zofars Rede in 20,5–29, doch auch zu Bildad (8,11–19.22; 18,5–21) und Elifas (5,2–7; 15,20–35; 22,17–20) lassen sich Korrespondenzen ausmachen. Ausgehend von der Übereinstimmung zwischen dem Anfang von Ijobs Ausführungen über das Ergehen der Frevler mit dem Ende der zweiten Zofarrede (Ijob 21) kommt damit 27,13–23 als Nachahmung der Freunde durch Ijob in den Blick.<sup>273</sup>

Es stellt sich aber nun die Frage, welche rhetorische Funktion dieser Imitation der Freundesreden über das Ergehen der Frevler zukommt. Wie wir gesehen haben, bleibt die ironisierende Bestreitung in den paraphrasierenden, imitierenden und alludierenden Passagen in Ijob 12 eher verdeckt, während in Ijob 21 die offene Widerlegung der Aussagen der Freunde unter Verwendung von Anspielungen und Paraphrasen im Vordergrund steht. Davon ausgehend erscheint irritierend, dass in 27,13–23 weder eine offene noch eine verdeckte Bestreitung der Darlegungen der Freunde festzustellen ist, sondern Ijob offenbar deren Ausführungen über die Vergeltung an den Frevlern unwidersprochen resümiert. Freilich versucht Wolfers dennoch ein unterscheidendes Merkmal in 27,13–23 geltend zu machen, da Ijob das plötzliche Sterben des Frevlers (V.19–23) betone, während die Freunde dessen Leiden im Leben beschrieben, doch diese Unterscheidung erweist sich als wenig stichhaltig.<sup>274</sup> John Janzen und Carol Newsom dagegen postulieren, dass Ijob – ähnlich, wie er in 26,5–14 Bildads Rede parodierend fortgesetzt habe – hier die dritte Zofarrede antizipiere und damit die Diskussion zu ihrem Ende bringe.<sup>275</sup> Good wiederum plädiert dafür, dass es Ijobs eigenes Geschick sei, das er in 27,13–23 schildere; Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet V.7, wo Ijob seinen „Feind“ (אִי) mit einem „Frevler“ vergleicht, womit er Good zufolge Gott selbst meint, während er in V.8 – die Attribuierung der Freunde übernehmend – sich selbst als „Gottlosen“ (תֵּנִי) bezeichne; unter ironischer Umkehrung der Begriffe, aber zugleich in Analogie zu der von den Freunden beschriebenen Vergeltung an den Frevlern durch einen gerechten Gott schildere daher Ijob in 27,13–23 die

<sup>272</sup> LO 2003, 272–275.

<sup>273</sup> Den imitierenden Charakter von Ijob 27,13–23 heben auch JANZEN 1985, 174; NEWSOM 1996, 524; GRADL 2001, 240; BALENTINE 2006, 399 und GRAY 2010, 334 hervor.

<sup>274</sup> WOLFERS 1995, 246–253.

<sup>275</sup> „The speech [27,13–13, T.H.] clearly is Zophar’s; but it is Job who makes it for him – Job who, we may say, by now can reconstruct Zophar’s words as surely as any biblical scholar“ (JANZEN 1985, 174). NEWSOM 1996, 524 macht vor allem die Übereinstimmung zwischen 20,23 und 27,13 als Indiz geltend, dass Ijob hier Zofars Rede imitiere.

Vergeltung an dem als Gottlosen denunzierten Gerechten – ihm selbst – durch einen frevlerischen Gott.<sup>276</sup>

Goods Auslegung zeigt auf, dass der Frage nach der Identität des „Feindes“ in 27,7 eine Schlüsselfunktion für das Verständnis der Fortsetzung der Ijobrede zukommt. Wie Good argumentieren auch Habel und Balentine, dass Ijob hier Gott selbst einem „Frevler“ gleichsetze. Habel verweist dazu einerseits auf den Singular in V.7, der sich von der Anrede der Freunde im Plural in V.5.11 f. abhebe, und andererseits auf 13,24, wo Ijob Gott vorwirft, ihn „als einen Feind“ (לֹא־יָיִב) zu behandeln;<sup>277</sup> darüber hinaus weist Balentine auch auf 9,24 hin, wo Ijob klagt, die Erde sei „in die Hand eines Frevlers“ (בְּיַד־רָשָׁע) gegeben, und dabei unterschwellig Gott anschuldigt.<sup>278</sup> Auf der anderen Seite machen Artur Weiser, Felix Gradl, Francis Andersen und Alison Lo geltend, dass Ijobs Feindverwünschung vielmehr auf die Freunde abziele.<sup>279</sup> Lo hebt dazu die Pluralform עֲרִיצִים in 27,13b hervor, die erkennen lasse, dass der Singular „Feind“ (V.7) auf Ijobs Freunde als Gruppe abhebe. Vor allem aber ist der Umstand in Anschlag zu bringen, dass die direkte Anrede der Freunde in V.5 und 11 f. die Passage über das Ergehen von Ijobs „Feind“ (V.7–10) rahmt. Zudem zeigen sich einige sprachliche Merkmale, die darauf hindeuten, dass Ijob hier – wie zuvor in Ijob 26 – erneut auf Elifas’ Eingangsrede anspielt. Die rhetorische Verneinung der „Hoffnung“ (תְּקוּהָה) für den Gottlosen in 27,8 erinnert nämlich an den Appell an Ijobs Hoffnung, der die erste Freundesrede in 4,6 und 5,16 rahmt und den dieser in 6,8 mit ironischem Unterton zurückweist.<sup>280</sup> Implizit scheint Ijob nun im Gegenzug den Freunden jeglichen Grund zur Hoffnung abzuspochen. Daran anschließend lässt sich eine lexikalische Korrespondenz ausmachen zwischen Ijobs Aussage, dass Gott das Rufen (קָרָא 27,10) des Gottlosen in der Not (צָרָה V.9) nicht höre, und Elifas’ Aufforderung an Ijob in 5,1, zu Gott zu rufen (קָרָא), um aus allen Nöten (צָרָה 5,19) gerettet zu werden.<sup>281</sup>

<sup>276</sup> GOOD 1990, 286–290.

<sup>277</sup> HABEL 1985, 381f.; darüber hinaus weist Habel auch auf 16,9 und 19,11 hin, wo Ijob beklagt, von Gott wie ein „Gegner“ (צָדִיק) „verfolgt“ (רָדַף 13,25; 19,22) zu werden; indem Ijob in 27,7–20 implizit wünsche, Gott als sein Gegner im Gericht möge dasselbe erleiden müssen wie er, komme er – so Habel – einer Verfluchung Gottes gefährlich nahe.

<sup>278</sup> BALENTINE 2006, 404–406.

<sup>279</sup> WEISER 1980, 195f.; ANDERSEN 1976, 219–222; GRADL 2001, 238–240; LO 2003, 187–190. Auch NEWSOM 1996, 523f. argumentiert, der „Feind“ könne hier nicht Gott sein, erkennt darin aber auch nicht eine Anspielung auf die Freunde, sondern einen allgemeinen Verweis auf alle möglichen Gegner.

<sup>280</sup> Zu den mittels der Rekurrenz des Nomens תְּקוּהָה in Ijob 4–7 erzeugten ironischen Untertönen vgl. oben Kap. 5.3.3.a.

<sup>281</sup> Die Prominenz des Motivs des Rufens zu Gott zeigt sich in Ijob 27,7–10 durch die Wiederholung in V.9a und 10b; umgekehrt werden in 5,19–22 die „Nöte“, aus denen Gott errettet, einzeln aufgezählt. Die Übereinstimmungen zwischen 27,8–10 und Ijob 5 werden

Unterschwellig wendet Ijob in 27,7–10 also erneut die Argumentation der ersten Rede Elifas' gegen die Freunde, indem er die Hoffnung, zu der jener zu Beginn der Diskussion aufruft, nun seinerseits ihnen abspricht.

In Fortsetzung dazu scheint es plausibel, dass Ijob in 27,13–23 mit den Freunden gegen die Freunde argumentiert und seine Darlegung über das Ergehen der Frevler folglich unterschwellig gegen diese gemünzt ist. So erachtet denn auch Lo den Abschnitt als „heavily ironic“, da Ijob den Spieß umdrehe:<sup>282</sup> Wie die Freunde zuvor Ijob schuldig sprechen (22,5–9) und ihm das Schicksal des Frevlers androhen (18,5–21; 20,5–29; 22,17–20), so kündigt er nun ihnen seinerseits mit ihren eigenen Worten die drohende Strafe für ihre falsche Anklage des Schuldlosen (27,6) an. Zugleich kann von einer doppelten Ironie gesprochen werden, insofern Ijob hier den Freunden die gerechte Vergeltung androht, die er selbst zuvor vehement infrage stellt (9,22–24; 21,7–33).<sup>283</sup> Allerdings lässt der Umstand, dass im Anschluss an 27,13–23 eine zu 13,1–5 und 21,34 vergleichbare, unironische Entgegnung an die Adresse der Freunde ausbleibt, zugleich die Deutung zu, dass die nachahmende Rede selbst die Widerlegung der Freunde zum Ausdruck bringt. Wie Newsom darlegt, zeigt sich nämlich, dass durch die Kontextualisierung der Imitation der Freunde zugleich die Nichtigkeit (vgl. 27,13: הַבֹּלָה) ihrer Darlegungen offenkundig wird, da der Widerspruch zur Wirklichkeit, die auch den Freunden sichtbar ist (vgl. 27,12a הַזִּיָּהוּ), offengelegt wird, weshalb sich eine unironische Entgegnung erübrigt.<sup>284</sup>

Zusammengefasst ergibt sich, dass die Anspielungen am Ende des dritten Redegangs in starkem Maße auf den Beginn des Dialogs in Ijob 4f. zurückverweisen. Der Anspruch der Freunde auf überlegene Erkenntnis wird dabei untergraben, da die ironische Infragestellung in Ijob 26 vor allem auf Elifas' Visionsschilderung zielt, auf die er selbst und Bildad im Diskussionsverlauf rekurrieren. Im Unterschied zu den paraphrasierenden und parodierenden Passagen in 12 und 21 tritt die direkte Entgegnung an die Adresse der Freunde in Ijob 26f. zurück und unterbleibt im Ausgang von Ijob 27 ganz; stattdessen

---

dadurch verstärkt, dass Ijob anschließend in 27,11f. (ironisch) zur Belehrung der Freunde ansetzt, während Elifas' Rede in 5,24–27 ebenfalls mit der Belehrung Ijobs endet.

<sup>282</sup> LO 2003, 191–193 (Zitat 193).

<sup>283</sup> Vgl. a.a.O., 194.

<sup>284</sup> NEWSOM 2003b, 167f. Newsom hebt damit den subversiven Charakter der Ironie in Ijob 27,13–23 hervor und umschreibt Ijobs Rede folglich als „a dare or a provocation“ (a.a.O., 168). Zugleich stellt Newsom den Argumentationsgang des dritten Redezyklus in Ijob 22–27 der babylonischen Theodizee gegenüber: Wie dort komme es auch hier am Ende des Dialogs zu einer Übernahme der Argumentationsweisen der jeweiligen Gesprächspartner, da Ijob in 26,5–14 und 27,12–23 seine Reden den Freunden angleiche, wobei allerdings der dadurch zu erreichende Kompromiss hier durch die ironische Umkehrung in den Ijobreden unterlaufen werde (vgl. a.a.O., 164–168).

scheint es, dass Ijob in 26,5–14 und noch stärker in 27,13–23 die Freunde mit ihren eigenen Worten widerlegt.

### f) Zwischenbilanz

Sowohl Ijob als auch die Freunde nehmen in ihrem Wechselgespräch indirekt, durch Stichwortverknüpfungen und Anspielungen, aufeinander Bezug. Im Unterschied zu den Freunden zeichnen sich die Reden Ijobs dadurch aus, dass sie diese indirekten Anknüpfungen an die Reden der Gesprächspartner nicht selten mit ironischer Kritik unterlegen. Was die Stichwortverknüpfungen betrifft, konnte anhand der Rekurrenz der Nomina הַקְּרָה und הַכְּמָה im ersten Redegang gezeigt werden, wie Ijob prominente Begriffe aus den Freundesreden aufgreift, um deren Belehrung und Zurechtweisung ironisch zu unterlaufen. Mittels indirekt angezeigter Zitate (9,2; 16,3) und Stilimitationen (19,2) schlägt Ijob bereits zu Beginn einiger seiner Reden einen ironischen Tonfall an. Die Tendenz, die Freunde paraphrasierend und imitierend zu parodieren, zeigt sich vor allem in seinen Schlussreden der drei Durchgänge. So mischen sich in seine Erwiderung an die Adresse der Freunde in Ijob 12 Paraphrasen und Stilimitationen, die durch die vorgetäuschte Zustimmung die Positionen und Redeweisen der Freunde ironisieren. In Ijob 21 dagegen würzt Ijob seine Gegenrede, die das Ergehen der Frevler gegenteilig zu den Freunden schildert, mit alludierenden Passagen und gibt dadurch seiner Widerlegung eine ironische Schärfe. Im Abschluss des (unvollständigen) dritten Redegangs schließlich kombiniert Ijob in 26,5–13 und 27,13–23 Stilimitationen und Paraphrasen derart, dass seine Reden in scheinbare Übereinstimmung zu den Vorreden der Freunde geraten und nur die rahmenden bzw. einleitenden Passagen die Gegenposition Ijobs deutlich werden lassen. Am Ende der Diskussion mit den Freunden geht Ijob damit dazu über, die Freunde mit ihren eigenen Worten zu schlagen, was seiner Ironie hier einen subversiven Charakter verleiht.

Durch die Anspielungsironien markiert Ijob eine deutliche Zurückweisung der Belehrungen und Zurechtweisungen der Freunde, die sich im dritten Redegang zu Anschuldigungen und (indirekten) Drohungen intensivieren. Vor allem aber zielen die alludierenden, paraphrasierenden und imitierenden Ironien Ijob auf den Wissensanspruch der Freunde, wobei namentlich Elifas' Vision (4,12–21) und die darin offenbarte weisheitliche Aussage, auf die sich Elifas selbst und seine Gefährten wiederholt beziehen, vehement infrage gestellt werden. Dadurch freilich wird auch das Vergeltungsprinzip und die überlieferte Weisheit im Ganzen Gegenstand von Ijobs ironischer Kritik, wobei sich die Anspielungsironie Ijobs mit jener der impliziten Autorfiguration überlagert, wie nachfolgend darzulegen ist (Kap. 5.3.4). Zugleich allerdings halten die imitierenden und paraphrasierenden Passagen in Ijob 9 und 12, vor allem aber in Ijob 26 und 27 die Ironie stärker verdeckt, was die Position Ijobs verundeutlicht

und damit zur Ambiguierung der Ijobfigur im Ausgang des Gesprächs mit den Freunden beiträgt (vgl. Kap. 5.3.5.b).

### 5.3.4 Ironien der impliziten Autorfiguration

Neben den Ironien Ijobs als Erzählfigur (Kap. 5.3.2 und 5.3.3) treten in den Ijobreden auch Ironien der impliziten Autorfiguration auf, die durch intertextuelle oder intratextuelle Anspielungen generiert werden. Im Folgenden ist zunächst auf Erstere einzugehen, wobei zwischen den Anspielungsironien in den Klagen Ijobs, die (vornehmlich) auf die psalmistische Klage zielen (Kap. 5.3.4.a) und den in hymnischen Passagen greifbaren parodierenden Ironien (Kap. 5.3.4.b) sowie den Anspielungen auf das Sprüchebuch in Ijob 28 (Kap. 5.3.4.c) unterschieden wird, um danach auf die dramatischen Ironien in den Freundesreden einzugehen, die auf Anspielungen auf die Rahmenerzählung und das dort vermittelte Mehrwissen der Erzähladressat\*innen beruhen (Kap. 5.3.4.d).

#### a) Anspielungsironien in Ijobs Klagen

In den beiden ersten Antworten an die Freunde (Ijob 6f.; 9f.) geht Ijob jeweils in der zweiten Hälfte seiner Reden zur direkten Anrede Gottes über (7,7–21; 10,2–22). Dabei dominiert der klagende Tonfall, der sich mit auffälligen Parallelen zu Passagen des Psalters verbindet. Die hierzu in der Forschung geltend gemachten Anspielungen auf Ps 8 und 39 in Ijob 7 sowie auf Ps 139 in Ijob 10 sind im Folgenden auf ironische Gehalte hin zu prüfen. Wie zu zeigen ist, wendet Ijob in beiden Fällen Aussagen des Gottvertrauens in Anklagen Gottes um, wobei in Ijob 10 auch der Gegensatz zu den Klagepsalmen bei gleichzeitigen formalen Entsprechungen bedeutsam ist.

Die Feststellung, dass in Ijob 7,17f. eine Anspielung auf Ps 8,5f. vorliegt, geht auf Franz Delitzsch zurück, der anmerkt, Ijob 7,17f. sei „gewissermaßen eine Parodie von Ps 8,5“;<sup>285</sup> in neueren Kommentaren wird die Anspielung mehrfach als „bitter parody“<sup>286</sup> charakterisiert. Der ironische Gehalt der Passage wird von Fishbane genauer herausgearbeitet, der dazu auf die Bedeutungsverschiebung des Verbs פָּקַד hinweist, das in paralleler Stellung zu זָכַר (Ps 8,5) positiv konnotiert sei und auf die königliche Stellung des Menschen hindeute, im Verbund mit בָּחַן (Ijob 7,18) dagegen die Bedeutung von „prüfen“ annehme.<sup>287</sup> Darüber hinaus stellt er das rahmende נָחַם in Ps 8,2 und 10 als Einleitung zum Lob Gottes den herausfordernden מָה-*Frage*n in Ijob 7,20f.

<sup>285</sup> DELITZSCH 1876, 110.

<sup>286</sup> CLINES 1989, 192; NEWSOM 1996, 395; SEOW 2013, 497; vgl. FOHRER 1989, 180, der feststellt, Ijobs Frage sei „in bitterer und parodierender Abwandlung von Ps 8,5; 144,3“ formuliert.

<sup>287</sup> FISHBANE 1992, 87–90.

gegenüber und macht auch einen Bezug geltend zwischen Ijobs Anklage, von Gott unter Wache gestellt zu werden wie das Meer (ים) oder der Meeresdrache (יָנִין 7,12), und der in Ps 8,9 deklarierten Herrschaft des Menschen über alle Meerestiere. Insgesamt resultiert Fishbane zufolge aus dieser Umkehrung der doxologischen Anrede Gottes in Ps 8 zu einer bissigen Anklage in Ijob 7 eine „pointed theological irony“.<sup>288</sup> In ähnlicher Weise spricht Tryggve Mettinger von einem „subversive use of Psalm 8“<sup>289</sup> und vermutet zugleich in Ijob 7,8 (עֵינַי רָאִי) eine Anspielung auf Gen 16,13 (אֵל רָאִי) sowie in Ijob 7,20 (נָצַר) zur psalmistischen Rede von Gott als „Bilder“ (יָצַר) des Menschen (vgl. Ps 33,15; 94,9).<sup>290</sup>

Von zwei Seiten her werden allerdings in der Forschung Zweifel angemeldet, ob in Ijob 7,17f. eine ironische Anspielung auf Ps 8 vorliege. Auf der einen Seite wendet Raymond van Leeuwen ein, die Ähnlichkeit zwischen den beiden Textpassagen (sowie Ps 144,3) sei nicht auf eine intendierte Allusion zurückzuführen, sondern beruhe auf der freien literarischen Wiedergabe einer geläufigen Redeweise (מָה...כִּי, vgl. 2Sam 9,8).<sup>291</sup> Gegen diese Argumentation ist allerdings einerseits einzuwenden, dass eine formelhafte Redeweise eine gleichzeitige Anspielung nicht ausschließt; andererseits ist zu bemerken, dass die Frageeinleitung כִּי מָה אֲנֹשׁ außer in Ps 8,5 und Ijob 7,17 nur noch in Ijob 15,14 wiederholt wird, während ähnliche Formulierungen nur in Ijob 25,4a (מָה-יִצְדַק אֲנוֹשׁ עִם-אֵל) und Ps 144,3a (יְהוָה מָה-אֲדַרְם וְתַדְעֵהוּ) vorkommen. Zudem ist die übereinstimmende Verwendung von אֲנוֹשׁ auf dem Hintergrund des Befundes, dass das Nomen sowohl im Psalter als auch in Ijob seltener vorkommt als das weitgehend synonyme אֲדַרְם (בֶּן-אֲדַרְם) als auffällig zu bezeichnen.<sup>292</sup> Zur Abweichung bezüglich des auf die übereinstimmende Phrase folgenden Verbs (גָּדַל in Ijob 7,17 anstelle von זָכַר in Ps 8,5) schließlich ist zu bemerken, dass גָּדַל *pi* den Sinn von Ps 8,6–9 bündelt und damit die Anspielung nicht abschwächt, sondern verstärkt.<sup>293</sup>

<sup>288</sup> FISHBANE 1992, 89.

<sup>289</sup> METTINGER 1993, 267f.

<sup>290</sup> Vgl. METTINGER 1993, 266–269.

<sup>291</sup> VAN LEEUWEN 2001. Van Leeuwen weist auch auf Ex 3,10f. sowie auf das Lachisch-Ostrakon 2,3–5 (BM 125 702) als Vergleichstexte hin. In ähnlicher Weise erkennt auch KWON 2023, 121–126 den Grund für die Übereinstimmungen zwischen Ps 8 und Ijob 7 darin, dass beide Texte aus der nachexilischen Schriftgelehrsamkeit („shared compositional culture“, a.a.O., 126) stammen, und bestreitet folglich, dass Ijob 7,17f. Theologie und Sprache der Psalmen im Allgemeinen oder Ps 8 im Besonderen ironisiere bzw. parodierte (a.a.O., 126f.).

<sup>292</sup> Im Psalter kommt das Nomen אֲנוֹשׁ 13mal, אֲדַרְם dagegen 62mal vor; im Ijobbuch stehen 19 Verwendungen von אֲנוֹשׁ (12 in Ijob 4–27) 27 Vorkommen von אֲדַרְם (13 in Ijob 4–27) gegenüber.

<sup>293</sup> FOHRER 1989, 159; BAUKS 2008a, 1f. übersetzen גָּדַל in Ijob 7,17 als „großziehen“, mit SEOW 2013, 509 ist hier aber eher die Bedeutung „erhöhen“/„verherrlichen“ als

Auf der anderen Seite wird von Christian Frevel nicht die Anspielung, wohl aber deren ironisierende Stoßrichtung bestritten.<sup>294</sup> Entgegen der dominierenden Interpretation macht er geltend, dass Ijob 7 die hohe, an Gen 1,26–31 angelehnte Anthropologie von Ps 8 nicht ablehne, sondern als „argumentatives Mittel“<sup>295</sup> aufgreife, um Gott anklagend den Kontrast zwischen dem in Ps 8 zum Ausdruck gebrachten Menschenbild und Ijobs gegenwärtiger Lage zu verdeutlichen.<sup>296</sup> Hier scheint nun die Unterscheidung der narrativen Ebenen von entscheidender Bedeutung zu sein. Auf der Ebene der Kommunikation zwischen Ijob und seinen Freunden nämlich stellt Ijob 7,17f. Teil der Erwiderung auf Elifas' Vorrede dar. Ijobs rhetorische Frage in 7,17 lässt sich dabei in Bezug stellen zu 4,17 und 5,17, wo Elifas zwar vordergründig allgemein vom „Menschen“ (אָנוּשׁ), implizit aber von Ijob spricht, der vor Gott nicht als unschuldig gelten kann (4,17), aber glücklich zu preisen ist, wenn er von Gott zurechtgewiesen wird (5,17). Ijob hingegen lehnt sich in 7,12–21 dagegen auf, von Gott beständig geprüft und zur Rechenschaft gezogen zu werden und bringt dazu in V.17f. die Geringfügigkeit des Menschen in Anschlag, die auch Elifas in 4,17–21 hervorhebt. Ausgehend von Ijobs Verwendung des Nomens אָנוּשׁ (7,17), die an 4,17 und 5,17 anknüpft, zeigt sich also, dass Ijob Elifas' Argumentation unterläuft, indem er dessen Betonung der Niedrigkeit des Menschen aufgreift, um daraus eine Anklage gegen Gott als „Menschenwächter“ (נִצֵּר הָאָדָם) abzuleiten.

Auf der Ebene der Kommunikation zwischen impliziter Autorfiguration und Leserschaft entfaltet die Anspielung auf Ps 8,5 dagegen eine ironische Wirkung, die allerdings eher auf die Psalmsprache als auf die in Ps 8 bezeugte Anthropologie zielt. Im nahen Kontext zu Ijob 7,17 finden sich nämlich weitere Wendungen, die an entsprechende Formulierungen im Psalter erinnern, wobei allerdings die Bitten und Vertrauensaussagen der Psalmen im Munde Ijobs gewichtige inhaltliche Verschiebungen erfahren: Während in den Psalmen die Rede vom göttlichen „Prüfen“ (בְּחִן) des Menschen (Ps 7,10; 11,4; 17,3; 26,2; 139,23) von einer Grundhaltung des Vertrauens in Gottes gerechtes Urteil geprägt ist und daher auch die Form einer Bitte um Erprobung annehmen kann (Ps 26,2; 139,23), beklagt Ijob, unablässig Gottes Prüfung ausgesetzt zu sein (Ijob 7,18); die Frageeinleitung „wie lange“ (כַּמָּוֶה) taucht im Psalter im Zusammenhang mit der Bitte um Gottes Zuwendung auf (Ps 35,17; 119,84), Ijob dagegen bittet, Gott möge sich von ihm abwenden (Ijob 7,19); das Verb נִצֵּר

---

angemessen anzusehen (vgl. Jos 3,7; 4,14; 1Kön 1,37), die sich auch von Ijob 1,3 her (Adjektiv נִדְרֹל für Ijob) nahelegt; vgl. auch LXX (εμελαγονας).

<sup>294</sup> FREVEL 2004, 257–262.

<sup>295</sup> A.a.O., 262.

<sup>296</sup> Frevel weist dazu auch auf Ijob 19,9 hin, wo Ijob ebenfalls auf die Anthropologie von Ps 8 rekurriert; vgl. zu Ijobs Verweis auf seine auf seine Menschenwürde in Ijob 19,9 vgl. auch HÄNER 2018b, 145.



(„wachen“/„hüten“) schließlich bringt im Psalter mehrmals das Behütetsein des Menschen durch Gott zum Ausdruck (Ps 12,8; 31,24; 32,7; 40,12; 64,2; 140,2), in Ijob 7,20 dagegen die beständige Überwachung. Angesichts der Ähnlichkeiten zur Psalmsprache in Ijob 7,17–20 bei gleichzeitiger verfremdender Umkehrung der inhaltlichen Stoßrichtung ist mit Newsom und Seow auf eine Parodie der im Psalter überlieferten traditionellen Sprache der Frömmigkeit zu schließen, die in der Anspielung auf Ps 8,5f. in Ijob 7,17f. besonders augenfällig wird.<sup>297</sup>

Indes macht Konrad Schmid in diesem Zusammenhang geltend, dass in Ijob 7 neben der Anspielung auf Ps 8 auch eine Bezugnahme auf Ps 39 festzustellen sei; insbesondere Ijobs Bitte, Gott möge von ihm wegblicken (כַּמֹּה לֹא־תִשַׁעַה לִּי Ijob 7,19a), greife auf Ps 39,14a (הֲשַׁעַת מִמֶּנִּי Ijob 7,19a), greife auf Ps 39,14a (הֲשַׁעַת מִמֶּנִּי) zurück.<sup>298</sup> Ijob 7 argumentiert folglich Schmid zufolge unter Rückgriff auf Ps 39 gegen Ps 8 und damit „in dialektischer Weise mit dem Psalter gegen den Psalter“.<sup>299</sup> Übereinstimmend mit Newsom ist allerdings hierbei auf den veränderten Kontext in Ijob 7 gegenüber Ps 39 hinzuweisen.<sup>300</sup> Während der Psalmist die Legitimität von Gottes Zorn angesichts der eigenen Vergehen anerkennt (vgl. Ps 39,9f.), stellt Ijob die Bedeutsamkeit seiner Übertretungen für Gott angesichts der Niedrigkeit des Menschen infrage und unterläuft damit das zentrale Anliegen des Psalmisten, in eine heilvolle Beziehung mit Gott zurückzufinden. Wie Seow treffend resümiert, decken die Anspielungen auf den Psalter in Ijob 7 folglich Unzulänglichkeiten der in den Psalmen tradierten Theologie angesichts der in Ijobs Geschick aufscheinenden Widersprüchlichkeiten auf.<sup>301</sup>

In der Antwort Ijobs (Ijob 9–10) auf die erste Bildadrede machen William Brown und Will Kynes eine Anspielung auf Ps 139 geltend.<sup>302</sup> Ähnlich wie der

<sup>297</sup> NEWSOM 1996, 396 spricht von Ijobs „Entfremdung“ („alienation“) von der herkömmlichen Gebetssprache, die nicht zuletzt in der Umkehrung der Vertrauensaussage über Gott als „Hüter“ (נֹצֵר) des Menschen zur Anklage Gottes als „Menschenwächter“ in Ijob 7,20 parodistische Züge annehme. SEOW 2013, 497–500 weist zudem auf die ironische Verwendung des Verbs רָפָה hin, das in Dtn 4,31; 31,6.8 und Jos 1,5 im Zusammenhang von Beistandsverheissungen für Israel verwendet werde (לֹא יִרְפֶּךָ) „er lässt dich nicht fallen“, in Ijob 7,19 dagegen zur Anklage Gottes diene (לֹא תִרְפֶּנִּי ... כַּמֹּה „wie lange noch ... lässt du mich nicht los“).

<sup>298</sup> SCHMID 2007, 258–260. Neben der Übereinstimmung zwischen Ps 39,14 und Ijob 7,19 macht Schmid auch auf die Parallelen zwischen Ps 39,12 und Ijob 7,16 (הַבֵּל) sowie zwischen Ps 39,9 und Ijob 7,21 (פִּשְׁעֵי) aufmerksam; die Bezüge zwischen Ps 39 und Ijob 7 werden auch ausführlich von KYNES 2012b, 132–135 diskutiert.

<sup>299</sup> SCHMID 2007, 259.

<sup>300</sup> NEWSOM 1996, 396.

<sup>301</sup> „Job’s sentiments in this chapter are powerful for their conveyance of the inadequacies of traditional theology in the face of life’s contradictions.“ (SEOW 2013, 500).

<sup>302</sup> BROWN 2000; KYNES 2012b, 101–121. Nur beiläufig erwähnt werden die Parallelen zwischen Ps 139 und Ijob 10 von FREVEL 2007, 493–495 und SEOW 2013, 581.

Psalmist in Ps 139,13–16 spricht Ijob in direkter Anrede Gottes von der eigenen Erschaffung (Ijob 10,8–11). In einem detaillierten Vergleich weist Brown einerseits auf lexikalische Übereinstimmungen hin, wobei insbesondere das Verb כָּסַךְ („weben“/„durchflechten“) auffällig ist, das in der Hebräischen Bibel nur in Ps 139,13 und Ijob 10,11 auftritt,<sup>303</sup> und hebt andererseits die motivischen und thematischen Korrespondenzen hervor bezüglich der Erschaffung im Mutterleib (Ps 139,13–16; Ijob 10,8–11.18f.), der Dichotomie von Licht und Dunkel (Ps 139,11f.; Ijob 10,21f.) und dem Gesehenwerden von Gott (Ps 139,16; Ijob 10,4).<sup>304</sup> Davon ausgehend stechen die Gegensätze heraus zwischen dem Lob Gottes (Ps 139,14) und Ijobs Anklage, von Gott geschaffen worden zu sein zur Vernichtung (Ijob 10,8b.9b), sowie zwischen der als heilvoll erfahrenen Gegenwart Gottes auch im Dunkeln (Ps 139,11f.) und Ijobs Verlangen, von Gott in Ruhe gelassen zu werden, um im Dunkel des Totenreichs Zuflucht zu finden (Ijob 10,20–22), und schließlich zwischen dem als Trost erfahrenen Gesehenwerden von Gott (Ps 139,16) und Ijobs bitterer Klage, dass Gott allein nach seiner Schuld suche (Ijob 10,4–7). Brown und Kynes zufolge ist die Anspielung auf Ps 139 in der Ijobrede dahingehend zu deuten, dass die Aussage des Psalms über die durch die Erschaffung im Mutterleib gegebene Nähe Gottes Ijob als Mittel zur Anklage Gottes diene. Brown spricht hierbei von einem „ironic twist“<sup>305</sup> des Psalms im Munde Ijobs, Kynes dagegen von einer Parodie, da Ijob das im Psalm präsentierte positive Bild von der Nähe Gottes zum Menschen zum Anklagegrund gegen Gott wende.<sup>306</sup> Darüber hinaus vermutet Kynes, der auch in Ijob 11,7–9 sowie in 23,8–10 Anspielungen auf Ps 139 ausmacht, dass der Autor der Ijobdialoge Ambiguitäten in Ps 139 erkannt und mittels der parodierenden Bezüge ausgelotet habe; die im Psalm zum Ausdruck gebrachte Allwissenheit und Allgegenwart Gottes könne nämlich sowohl als tröstend als auch – wie in Ijob 10 hervortrete – als bedrohlich wahrgenommen werden.<sup>307</sup>

Insgesamt zeigt sich in der Anspielung in Ijob 10 auf Ps 139 eine ähnliche Stoßrichtung, wie in Ijob 7, da wiederum eine Transformation von Lob Gottes

---

<sup>303</sup> Zuweilen wird in Spr 8,23 eine Emendation des MT vorgeschlagen, woraus sich ein drittes Vorkommen von כָּסַךְ II in der Bedeutung von „weben“/„flechten“ ergäbe. Häufiger findet das homonyme Verb כָּסַךְ I „decken“ Verwendung (Ex 25,20; 40,1.3 etc.).

<sup>304</sup> BROWN 2000, 117–121.

<sup>305</sup> BROWN 2000, 121.

<sup>306</sup> „Thus, in Job 10, Job draws the words, images, and hymnic form of the psalm into his parody. However, Job incorporates this parody into his legal case against God, which means that he has a greater purpose than mere rejection of the psalm’s message. Instead, his parody of the psalm uses its positive presentation of God’s relationship to humans as exhibit A in his accusation against God.“ (KYNES 2012b, 111).

<sup>307</sup> KYNES 2012b, 112–119.

und Vertrauensaussagen zu einer parodierenden Anklage festzustellen ist.<sup>308</sup> Im Vergleich zu Ijob 7,17f. sind die lexikalischen und motivischen Übereinstimmungen etwas schwächer ausgebildet. So erkennt denn auch Dell hier anstatt einer Anspielung „a misuse of the kind of form found in Psalm 139“.<sup>309</sup> Tatsächlich überlagern sich die lexikalischen, motivischen und thematischen Übereinstimmungen mit Ps 139 mit formalen Anklängen an Klagepsalmen, wie von William Morrow detailliert herausgearbeitet wird: In Ijob 10,1–22 finden sich, wie Morrow aufzeigt, typische Elemente wie Ich-Klage (V.1), Einleitung zur Anrede Gottes (V.2a), Gott-Klagen (V.3–7.13–17) und Bitten (V.2b.18–22); anstatt aber um Beistand und Rettung zu bitten, fordert Ijob Gott auf, von ihm abzulassen, da dieser selbst ihm zum Feind geworden ist, der ihn verfolgt (V.16) und umstellt (V.17).<sup>310</sup> Den auffälligen formalen Entsprechungen stehen damit – ähnlich wie in Ijob 7 – Gegensätze zur Theologie der Psalmen gegenüber, da Ijob die im Schöpfungswirken grundgelegte Nähe Gottes nicht als rettend, sondern als bedrohlich beschreibt.<sup>311</sup> Indem sich diese Gegensätze zum Ende hin (10,17–22) zuspitzen, erweist sich der Abschluss der Ijobrede als ironische Pointe.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Anspielungen auf Ps 8 und 39 in Ijob 7 sich zwar von den vorwiegend formalen Entsprechungen zum Klagegenre in Ijob 10 unterscheiden, die Ironie in beiden Ijobreden aber eine übereinstimmende Stoßrichtung aufweist: Indem Ijob Gottes Ferne anstelle heilsamer und rettender Gottesnähe erbittet, hinterfragen die beiden Ijobreden theologische Prämissen der Gebetsprache der Psalmen. Auch das Wissen um Gott als persönlichem Schöpfer, das sich in den Anspielungen auf Ps 139,13–16 in Ijob 10,8–11 widerspiegelt, verkehrt sich unter dieser Perspektive von der tröstenden Gewissheit zur dunklen Bedrohung.

#### *b) Parodierende Ironien in den hymnischen Passagen der Ijobreden*

Neben den klagenden Passagen fallen in den Ijobreden des ersten Redegangs auch die beiden hymnischen Abschnitte auf, die in die jeweils ersten Teile der Antworten an Bildad und Zofar eingebunden sind (9,5–10; 12,13–25). Wie im Folgenden zu zeigen ist, steht in beiden Abschnitten die Form, die ein Lob

---

<sup>308</sup> Wie FOHRER 1983a, 71 bemerkt, werden in Ijob 10,8–12.13–17 hymnische Sätze in Klage und Anklage verkehrt.

<sup>309</sup> DELL 1991, 139. Zu einem ähnlichen Schluss kommt NEWSOM 2003b, 131, die in Bezug auf die Anspielungen auf Ps 39,14 in Ijob 7,19 und auf Ps 139,13–16 in Ijob 10,8–14 feststellt: „He [= Ijob, T.H.] fragments and recombines motifs from traditional psalms of supplication, re-presenting them in ways that expose repressed aspects of their meaning.“

<sup>310</sup> MORROW 2006, 131–133.

<sup>311</sup> „Where the psalmists plead for God’s presence, rescue and help, Job pleads to be left alone. In effect, divine abandonment becomes Job’s hope, not his despair.“ (MORROW 2006, 133).

Gottes suggeriert, im Widerspruch zur unterschweligen Kritik Ijobs an Gottes unverstandlichem und destruktivem Machtwirken. Im Besonderen ist dabei auf die Anspielungen auf Ps 107 in Ijob 12 einzugehen, die Ijobs parodistische Ironie intensivieren.

Ähnlich wie Elifas in seiner ersten Rede (Ijob 5,9–16) geht Ijob in 9,5–10 zur hymnischen Sprachform über, wie an der gehäuften Verwendung von Partizipien erkennbar wird.<sup>312</sup> Zugleich verwendet der Abschnitt für Hymnen typische Motive und Lexeme, wie etwa das Beben der Erde (רָגַז אֲדָמָה 9,6; vgl. Ps 18,8; 77,19; Joel 2,10; Am 8,8) oder das Ausspannen des Himmels (שָׁמַיִם נִטְּוּ Ijob 9,8; vgl. Ps 18,10; 104,2; Jes 42,5; 44,24; 51,13).<sup>313</sup> Allerdings veranlassen nun gerade die Übereinstimmungen hinsichtlich des Vokabulars in Ijob 9,5–10 mit hymnischen Passagen der Psalmen Clines, hier einen ironischen Unterton zu bestreiten, da ähnlich lautende Formulierungen im Psalter keinen Hinweis auf Ironie liefern würden.<sup>314</sup> Dagegen weist allerdings James Loader in einer detaillierten Analyse auf die Abweichungen in der Ijobrede von der hymnischen Sprache hin:<sup>315</sup> So tritt in 9,5 (im Vergleich etwa zu Ps 104,32 oder

---

<sup>312</sup> Zu der teilweise parodistischen Anspielung in Ijob 9,5–10 auf 5,9–16 vgl. oben. Kap. 5.3.3.c. Der unvermittelte Stilwechsel hat in der Forschung zur Vermutung Anlass gegeben, 9,5–10 sei sekundär eingefügt worden, vgl. etwa HORST 1968, 145–147; FOHRER 1989, 205f.; Witte, der 9,2–14 der Endredaktion („Gerechtigkeitsredaktion“) zuordnet (WITTE 2021, 193f.), vermutet, dass durch Einfügung des doxologischen Abschnitts (V.5–10) „die in den folgenden Versen ausgedrückten Anklagen Gottes in den Rahmen eines grundsätzlichen Bekenntnisses Hiobs zu Gottes Schöpfermacht“ (a.a.O., 197) gestellt werden sollten. LOADER 2001 dagegen argumentiert mit Verweis auf die von HABEL 1985, 184–187 geltend gemachten Anknufungen von 9,11–13 an V.5–10, dass sich der Abschnitt passend in die argumentative Struktur des Kontextes einfüge.

<sup>313</sup> Neben den Parallelen zu Ps und Jes sind auch Übereinstimmungen zwischen Ijob 9,5–10 und Am 4,13; 5,8.10 und 9,5f. festzustellen, wie CRENSHAW 1967 und MARLOW 2012, 147–149 aufzeigen; es werden dabei Übereinstimmungen zwischen dem Ijobbuch und dem Buch Amos in Bezug auf die Beschreibung von Gottes Machtwirken in der Welt sichtbar, vgl. MARLOW 2012, 149–154.

<sup>314</sup> „While it is hard to disprove the existence of irony in many passages, such comments overlook the fact that similar language to Job’s in these verses occurs in praises in the Psalter where irony cannot be suspected.“ (CLINES 1989, 229). Ähnlich argumentiert in Bezug auf Ijob 9,5–7 auch NEWSOM 1996, 410, die auf Ps 18,7–15; 95,1–5; 114,1–8; Nah 1,1–6 und Hab 3,3–13 als Vergleichsstellen verweist; eine unterschwellige Parodie erkennt Newsom dagegen in Ijob 9,8–11, da hier die hymnische Sprachform in einen Zusammenhang gestellt werde, in welchem das beschriebene Machtwirken Gottes eher als verstörend denn als tröstend erscheine. Zurückhaltend urteilt bezüglich der ironisierenden Funktion von 9,5–10 auch KLINGLER 2013, 74–76, die hier (und in 12,13–25) eine „selektive Präsentation und Transformation hymnischer Elemente“ (a.a.O., 76) ortet. KWON 2023, 119–121 bestreitet ebenfalls einen ironischen bzw. parodierenden Unterton in Ijob 9,5–10, stellt dabei aber vor allem mögliche Anspielungen auf Ps 104 infrage.

<sup>315</sup> LOADER 2001, 78–83; vgl. auch JANZEN 1985, 90f.; SEOW 2013, 545.

144,5) die Phrase *וְלֹא יָדְעוּ* hinzu, wodurch die Unbegreiflichkeit des Wirkens Gottes hervorgehoben wird; Ijob 9,6 legt durch die Beifügung *מִמִּקְוָמָה* („von ihrem Ort“) den Akzent auf das Umstürzen der bestehenden Ordnung anstelle von deren Erhalt;<sup>316</sup> Sonne und Sterne werden – anstatt zu leuchten (vgl. Gen 1,14–19) – von Gott verdunkelt (Ijob 9,7);<sup>317</sup> auch fehlt am Ende das für Hymnen typische Element des Lobes Gottes (vgl. Ps 104,24.33f.). Stattdessen wiederholt Ijob am Ende (Ijob 9,10) fast wörtlich die beiden Sätze, mit denen Elifas seinen Hymnus eröffnet (5,9), wobei aber nun, auf dem Hintergrund von 9,5–9, der Akzent nicht auf der Bewunderung, sondern der Unerklärlichkeit des göttlichen Machtwirkens liegt. So nennt denn Loader 9,5–10 einen „quasi-hymn“<sup>318</sup>, der die hymnische Redeweise ironisch verfremde.

Den Hymnen fremden Elementen steht allerdings die formale Gestalt von Ijob 9,5–10 gegenüber, die in auffälliger Strenge dem hymnischen Schema folgt. So beginnen sämtliche Verse mit Partizipien, denen in V.5–7 der Artikel vorangestellt ist, während jene in V.8–10 im *qal* stehen, was ebenfalls eine Assonanz erzeugt. Zudem beginnen V.5 und 6 jeweils mit einem *hiph*, während in den beiden Schlussversen das Verb *עָשָׂה* (im *qal*) voransteht. Im Vergleich dazu werden im Elifas-Hymnus in 5,9–16 nur V.9f. und 12f. mit Partizipien eingeleitet, wobei nur in V.9 der Artikel verwendet wird und sich keine klanglichen Übereinstimmungen der Verseröffnungen feststellen lassen. Die strenge Regelmäßigkeit der Verseröffnungen in 9,5–10 ist damit als auffällig zu bezeichnen, und die klanglichen Ähnlichkeiten der einleitenden Partizipien in V.5–7 und 8–10 verstärken den leiernden Ton der Textpassage. Diese eintönige, repetitive Sprachgestalt der Versanfänge lässt sich als Ironiesignal identifizieren, das auf eine Parodierung des hymnischen Lobes Gottes hindeutet. Auf der Ebene der Kommunikation zwischen Autorfiguration und impliziter Leserschaft kommt es folglich in Ijob 9,5–10 zu einer parodistischen Ironisierung des hymnischen Gotteslobes. Es sind dabei allerdings keine Anspielungen auf Einzeltexte zu eruieren, vielmehr zielt die Ironie auf den vor allem in den Psalmen sowie in Jes 40–55 verwendeten Sprachstil.

In der Antwort auf die erste Zofarrede kehrt Ijob in 12,13–25 zur hymnischen Sprachform von 9,5–10 zurück. Mit Verweis auf die Form, die nicht zu

---

<sup>316</sup> Ähnlich wie Ijob 9,6a formuliert Jes 13,3 (וְהָרַעַשׁ הָאָרֶץ מִמִּקְוָמָה), allerdings im Kontext einer Gerichtsansage; die Vergleichsstelle in Jes verdeutlicht damit den Verfremdungseffekt, der sich durch das Anklingen einer Gerichtsansage bei gleichzeitiger hymnischer Sprachform ergibt. Zugleich fällt auf, dass unmittelbar zuvor Bildad die gleiche Wendung verwendet hatte (מִמִּקְוָמָה Ijob 8,18), wobei allerdings unsicher bleibt, ob 9,6 darauf anspielt.

<sup>317</sup> Darauf weist SEOW 2013, 545 hin.

<sup>318</sup> LOADER 2001, 83. Noch deutlicher ist SEOW 2013, 545, der von einer „parody of a doxology“ bzw. einer „antidoxology“ spricht; HABEL 1985, 187 erkennt hier eine „ironic and satirical adaptation of hymnic traditions“; MORROW 2012, 132f. schließlich resümiert, dass die Ijobrede hier das Lob Gottes untergrabe.

den Ijobreden zu passen scheint, scheiden Fohrer und Hesse Ijob 12,12–25 als spätere Einfügung eines ursprünglich selbständigen Hymnus aus.<sup>319</sup> Habel und Seow dagegen erkennen in der Passage eine bewusste Umkehrung einer Doxologie und betiteln sie daher als „satirical doxology on God’s wisdom“<sup>320</sup> bzw. als „antidoxology“<sup>321</sup>, die traditionelle Formen des Lobes der Herrschaft Gottes parodiere. Habel verweist dabei auf Übereinstimmungen von Ijob 12,13 und 16 mit Spr 8,14 und Jes 11,2: Attribute der Weisheit bzw. des idealen Herrschers (עצה „Rat“, גבורה „Kraft“/„Stärke“, תבונה „Einsicht“) würden dadurch auf Gott übertragen, dessen weise Herrschaft aber in Ijob 12,14f. in satirischer Umkehrung geschildert werde als „demolishing what he and humans have constructed“<sup>322</sup>. In ähnlicher Weise stellt Seow fest, der in 12,16 mit „Stärke“ (עז) und „Fähigkeit“ (תושייה) attribuierte Gott sei „ironically a god of error“<sup>323</sup>.

Darüber hinaus erkennen Kynes und Seow in den Ähnlichkeiten von Ijob 12,13–25 zu Ps 107, die in literarkritischer Hinsicht als Anzeichen für den sekundären Charakter des Abschnitts gewertet werden, eine intendierte Anspielung.<sup>324</sup> Kynes zufolge stellen die wörtlichen Übereinstimmungen von Ijob 12,21a mit Ps 107,40a und von Ijob 12,24b mit Ps 107,40b gar die deutlichste Parallele zum Psalter im Ijobuch dar;<sup>325</sup> darüber hinaus finden sich in Ijob 12,15 Anklänge an Ps 107,33–37 sowie in Ijob 12,22.24f. an Ps 107,4.10.14.<sup>326</sup> Zugleich scheint Ijob hier – ähnlich wie bereits zuvor in Ijob 9,5–10 – den Hymnus von Elifas von 5,9–16 zu parodieren.<sup>327</sup> Wie Kynes aufzeigt, ergibt

<sup>319</sup> FOHRER 1989, 245; HESSE 1978, 97. Zudem weisen beide Kommentatoren auf Ähnlichkeiten von Ijob 12,13–25 zu Ps 107 und Jes 44,24–28 hin, die sie als Anzeichen für den sekundären Charakter des Abschnitts werden.

<sup>320</sup> HABEL 1985, 219.

<sup>321</sup> SEOW 2013, 626.

<sup>322</sup> HABEL 1985, 221.

<sup>323</sup> SEOW 2013, 626.

<sup>324</sup> KYNES 2012b, 89–91; SEOW 2013, 626–628.

<sup>325</sup> KYNES 2012b, 80. In seiner ausführlichen Analyse zu den literarischen Beziehungen zwischen dem Ijobbuch und Ps 107 macht Kynes auch Anklänge an Ps 107 in den Elifasreden (Ijob 5; 15,24 und 22,19) sowie in Ijob 21,11 aus, vgl. KYNES 2012b, 80–97.

<sup>326</sup> Vgl. FOHRER 1989, 245 (Anm. 13); CLINES 1989, 297–304; SEOW 2013, 626–628; KYNES 2012b, 89–91.

<sup>327</sup> Vgl. KYNES 2012b, 89. BAUMGÄRTEL 1933, 18f. vermutet, 5,9–16 und 12,13–25 seien Fragmente einer zu Ps 107 ähnlichen Psalmdichtung; in eine ähnliche Richtung weist Horsts These von der „Verwendung von zeitgenössischem gängigem Hymnengut durch den einen wie den anderen Dichter“ (HORST 1968, 195). Mit KYNES 2012b, 82.95f. (contra BEYERLIN 1979, 107f., der umgekehrt eine Abhängigkeit von Ps 107,33–43 von Ijob 12 postuliert) scheint aber der Schluss plausibler, dass sich Ijob 12,13–25 auf Ps 107 stützt; so vermutet denn auch HARTLEY 1991, 13, der Autor des Ijobbuches habe Ps 107 gekannt und CLINES 1989, 287 spricht hinsichtlich der Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten in Ijob 12,15.21–25 von einer „obvious dependence upon Ps 107“.

sich damit, dass Ijob 12 sowohl die Elifasrede in Ijob 5 imitierend untergräbt als auch einen parodierende Anspielung auf Ps 107 vornimmt.<sup>328</sup> Denn es fällt auf, dass Ijob im Unterschied zum Psalm (und auch zu Elifas) einerseits keinerlei positiven Aspekte des göttlichen Machtwirkens nennt, andererseits aber auch keine retributive Motivierung für Gottes destruktives Handeln anfügt und damit den Aspekt der Gerechtigkeit in Gottes Wirken in der Schöpfung und in der Geschichte auslässt.<sup>329</sup>

Ähnlich wie in Ijob 9,5–10 verkehrt sich folglich in 12,13–25 das vermeintliche Lob des Weltenherrn durch die einseitig negative Beschreibung von Gottes Handeln zur bitteren Ironie.<sup>330</sup> Beide Abschnitte setzen dadurch die in Ijob 7 und 10 festgestellte ironische Infragestellung der Theologie und Rhetorik des Psalters fort und untergraben gewissermaßen mittels der Gebetsprache der Psalmen deren theologische Prämissen.<sup>331</sup>

### c) Ironische Anspielungen auf Passagen des Sprüchebuchs in Ijob 28

Etwas anders geartet als die Anspielungen auf den Psalter in Ijob 7;9; 10 und 12 sind jene zum Sprüchebuch in Ijob 28. Das Lehrgedicht weist formale, lexikalische und motivische Anklänge an die Lehrreden in Spr 1–8 – insbesondere an Spr 3 und 8 – auf, weshalb es mit Scott Jones als proverbial bezeichnet werden könnte.<sup>332</sup> Eine besondere Nähe macht Jones zu Spr 3,13–20 aus: Beiden Texten sind die Leitwörter *הַכְּמָה* (Spr 3,13.19; Ijob 28,12.18.20.28) und *הַבְּנוּיָה* (Spr 3,13.19) bzw. *בִּינָה* (Ijob 28,12.20.28) gemeinsam, zudem ist in beiden das Motiv des „Findens“ (*מִצָּא* Spr 3,13; Ijob 28,12f.; vgl. V.1) der Weisheit prägend, und schließlich sind auffällige Entsprechungen zwischen den beiden Abschnitten über den Wert der Weisheit in Spr 3,14f. und Ijob 28,15–19

<sup>328</sup> „Job parodies both the psalm and Eliphaz’s interpretation of it by omitting the purpose clauses and the positive aspects of the psalm’s reversals, instead presenting God’s sovereignty as threatening and arbitrary.“ (KYNES 2012b, 93). ANDERSEN 1976, 163 dagegen erkennt in Ijob 12,17–25 eine Parodie des Schlussteils der ersten Elifasrede (5,18–27), doch scheint diese These vom Textbefund nur schwach gedeckt zu sein. Indes reagiert Ijob 12, wie GREENSTEIN 1996, 243 feststellt, auf Zofars provokative Vorrede in Ijob 11, indem er dessen „pseudo-wisdom“ mit ironischem Spott beantwortet. Zu den paraphrastischen Anspielungen auf die Vorreden der Freunde in Ijob 12 vgl. auch oben Kap. 5.3.3.c.

<sup>329</sup> Darauf weisen auch ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 250f. hin.

<sup>330</sup> „In Israel’s psalmody, God’s dialectical activities result in a positive outcome. [...] In Job’s parody of doxology, however, God’s activities – even though they are supposedly dialectical – result only in a negative outcome [...]. The images are bitterly ironic“ (SEOW 2013, 626).

<sup>331</sup> „His [= Ijobs, T.H.] selective use of negative imagery from Psalm 107 uses the psalm’s words against itself“ (KYNES 2012b, 86).

<sup>332</sup> JONES 2019, 86.

sowie zwischen den kosmologischen Passagen in Spr 3,19f. und Ijob 28,23–27 festzustellen.<sup>333</sup>

Anzeichen einer ironischen Kritik zeigen sich auf dem Hintergrund dieser auffälligen Übereinstimmungen, die eine subtile Anspielung auf Spr 3 in Ijob 28 erahnen lassen, zunächst in epistemologischer Hinsicht. Es lässt sich nämlich ein Gegensatz feststellen zwischen dem epistemologischen Optimismus auf der einen Seite, der in Spr 3,13–20 ausgehend von dem einleitenden Marikismus aufscheint und der das Erlangen von Weisheit und Einsicht als Ergebnis von menschlichem Bemühen erscheinen lässt, und dem skeptischen Impetus in Ijob 28 auf der anderen Seite, der darin zum Ausdruck kommt, dass die beiden ersten Strophen (V.1–12.13–20) das menschliche Forschen nach Weisheit jeweils ins Leere laufen lässt, während schließlich die dritte Strophe (V.21–27) Weisheit und Einsicht allein bei Gott verortet (V.23).<sup>334</sup> Verstärkt wird dieser Gegensatz durch den Kontext von Spr 3,13–20, da der Abschnitt von weisheitlichen Ermahnungen gerahmt wird, die das menschliche Streben nach Weisheit in den Vordergrund stellen (V.1–12.21–35), sowie durch den Schlussvers in Ijob 28,28. Dieser steht nämlich zwar in auffälliger Übereinstimmung zur Ermahnung, Gott zu fürchten und das Böse zu meiden, in Spr 3,7b (יִרָא אֶת־יְהוָה וְסוּר מִדֵּעַ) – also im nahen Kontext zu 3,13–20. Indem nun indes in Ijob 28,28 dieselbe Aussage in eine göttliche Kundgabe eingebettet wird, bringt der Schlussvers indirekt die Vergeblichkeit der menschlichen Anstrengung zur Erlangung von Weisheit zum Ausdruck, da diese dem Menschen grundsätzlich verborgen (vgl. 28,21) und nur durch göttliche Offenbarung zugänglich ist.<sup>335</sup> So stellt denn auch William Brown fest, dass Ijob 28 einer Umkehrung von Spr 2,4f. gleichkomme, da der dortigen Aufforderung zur Weisheitssuche das Scheitern des menschlichen Bemühens um Weisheit entgegen-

<sup>333</sup> JONES 2019, 80–85. Zudem weist Jones auf weitere lexikalische Übereinstimmungen hin, etwa was die Erwähnung von Silber (כֶּסֶף Spr 3,14; Ijob 28,1.15), Gold (Spr 3,14; Ijob 28,1.6.15–17.19) und Korallen (פְּנִינִים Spr 3,15; Ijob 28,18) sowie die Metapher des Weges (Spr 3,17; Ijob 28,7f.23) betrifft.

<sup>334</sup> Die erkenntniskritische Stoßrichtung von Ijob 28 hebt auch MÜLLNER 2007 hervor, die zudem das Gedicht diesbezüglich in den weiteren Zusammenhang der Erkenntnisdiskussion zwischen Ijob und den Freunden sowie der Gottesreden stellt.

<sup>335</sup> Dass auch Ijob 28,28 auf dem Hintergrund von 28,1–27 nicht die traditionelle Frömmigkeit, wie sie etwa in Spr 1,7 und 3,7 zum Ausdruck kommt, bestätige, sondern sich davon kritisch absetze, heben etwa VAN OORSCHOT 1994 und HANKINS 2013 hervor; in Ijob 28,28 wird, wie van Oorschot betont, die Verborgenheit der Weisheit nicht aufgehoben, sondern vielmehr von den Lesenden die „Einwilligung in eine theozentrisch begründete Skepsis“ eingefordert (VAN OORSCHOT 1994, 200). Hankins seinerseits schlägt vor, die Bezugsetzung von Gottesfurcht zur Weisheit (יִרָא אֶת־יְהוָה הִיא הַכְּבוֹדָה) im Kontext von V.1–27 und auf dem Hintergrund von 1,1.8; 2,3 nicht als metonymie, sondern als appositive Metapher und damit als Verbindung von Gegensätzen zu verstehen.



gesetzt werde.<sup>336</sup> In ähnlicher Weise postulieren Louis Alonso Schökel und José Sicre Diaz, Ijob 28,13–19 sei als eine polemische Korrektur zu verstehen zur wiederholten Ermahnung im Sprüchebuch, Weisheit und Einsicht zu erwerben (vgl. Spr 4,5.7; 16,16; 17,16),<sup>337</sup> und Scott Jones erkennt in Ijob 28,2–12 eine Parodie der Erkundungen weisheitlicher Traditionen durch die Freunde, während Ijob 28 im Ganzen als parabolische Subversion des Motivs der Weisheitssuche gelten könne.<sup>338</sup>

Eine zweite ironische Spitze kommt in der Anspielung auf Spr 3 in Ijob 28 im Zusammenhang des Buchganzen zur Geltung. Gottesfurcht und Meiden des Bösen, die in Ijob 28,28 mit Weisheit und Einsicht identifiziert werden, gehören nämlich gemäß dem Ijobprolog zu den Grundeigenschaften Ijobs (vgl. 1,1.8; 2,3; vgl. 1,9).<sup>339</sup> Sein Ergehen allerdings steht im konträren Gegensatz zu dem in Spr 3,16–18 verheissenen Lebensglück und Wohlergehen für den Weisheitssuchenden; es erscheint von daher bezeichnend, dass zu Spr 3,16–18 in Ijob 28 keine Anspielungen erkennbar sind. Auf dem Hintergrund des Gegensatzes zwischen Ijobs Geschick und den in Spr 3 gegebenen Verheissungen erweist sich somit Ijob 28,28 als ironische Pointe, da die in Spr 3,13 voranstehende Seligpreisung (אִשְׁרֵי אָדָם מִצְנָא חֲכָמָה „Selig der Mensch, der Weisheit gefunden hat“) durch Ijobs Lebensschicksal widerlegt wird. Intensiviert wird die Ironie durch die erwähnte Übereinstimmung zwischen Ijob 28,28 und Spr 3,7, die mit Blick auf 1,1.8; 2,3 den genannten Gegensatz unterstreicht.

Zusammengefasst werden also in Ijob 28 Anspielungen auf Spr 3,13–20 erkennbar, die auch auf den weiteren Zusammenhang von Spr 3 (bzw. Spr 1–8 als Ganzes) ausgreifen. Die durch die Anspielungen hervortretenden Diskrepanzen zwischen Prätext und Phänotext lassen eine ironische Kritik an den optimistischen Aussagen bezüglich der menschlichen Fähigkeit zum Weisheits-erwerb sowie hinsichtlich der verheißenen positiven Vergeltung im Sprüchebuch hervortreten.

---

<sup>336</sup> BROWN 2018, 218f.

<sup>337</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 451f.

<sup>338</sup> JONES 2009, 242f.

<sup>339</sup> CLINES 2003, 84 konstatiert bezüglich der Übereinstimmung zwischen Ijob 1,1 und 28,28: „It is hard not to see the relation between these sentences as ironic. If fearing God and turning aside from evil is what has got Job into this unhappy condition [...], the value of this prescription for life is seriously undermined“ (ebd.). JONES 2009, 243, der Ijob 28 als Ijobrede identifiziert, erkennt dagegen die Ironie darin, dass Ijob – gegen die Freunde und ihren weisheitlichen Anspruch – sich als der wahre Weise zu erkennen gibt: „The ironic force of the poem’s conclusion in Job’s mouth cannot be missed for its seemingly traditional content. As the implied author of ch. 28, Job has out-traditioned the traditionalists“ (ebd.).

## d) Dramatische Ironien

Die dramatischen Ironien des poetischen Teils des Ijobbuchs gründen auf dem Vorwissen, das die Erzählinstanz im Prolog vermittelt. Wie Gerald Wilson ausführt, betrifft dieses Vorwissen vor allem die Unbescholtenheit Ijobs, die durch den Erzähler selbst (Ijob 1,1) sowie zweimal durch JHWH (1,8; 2,3) festgestellt wird, sowie die zwischen JHWH und dem Satan vereinbarte Prüfung Ijobs als Ursache für dessen Leiden (1,6–12; 2,1–7).<sup>340</sup> Einen unterschwellig ironischen Effekt erzeugt die davon ausgehende latente Spannung zwischen dem kognitiven Standpunkt der impliziten Adressat\*innen der Erzählung und jenem der Erzählfiguren zunächst in jenen Passagen, wo entweder die Freunde die Ursache für Ijobs Leid benennen und ihn folglich (implizit) der Schuld bezichtigten (4,6; 5,17; 8,4.13; 11,14; 15,4–6.14; 18,5f.; 20,5; 22,4–9.21–23; 25,4–6), oder wo Ijob seinerseits seine Schuldlosigkeit beteuert und davon ausgehend zur Anklage Gottes übergeht (7,20f.; 9,15.20–22; 10,2–7; 13,23; 19,4; 23,7–12; 27,5f.; 31,1–40).<sup>341</sup> Diese Unschuldsbeteuerungen Ijobs erzeugen insofern eine ironische Wirkung, als in den Himmelsszenen just seine Unbescholtenheit den Anlass gibt, ihn der Prüfung zu unterziehen.

Wirksam wird der ironische Effekt nun aber vor allem dort, wo eine lexematische oder motivische Übereinstimmung zur Prologerzählung das dort vermittelte Vorwissen wachruft. So kommen in Ijob 4,6 mit **תָּמִים** und **יִרָא** zwei Wortstämme vor, die im Prolog die beiden herausragenden Attribute Ijobs umschreiben: Die Charakterisierung Ijobs als „untadelig“ (**תָּמִים**) und „gottesfürchtig“ (**יִרָא אֱלֹהִים**) wiederholt sich dreimal (1,1.8; 2,3), zudem ist es die Gottesfurcht Ijobs, deren Uneigennützigkeit der Satan infrage stellt (1,9), während Gott nach der ersten Prüfung Ijobs Festhalten an seiner „Untadeligkeit“ (**תָּמִים**) hervorhebt (2,3), das nun wiederum seine Frau ihm zum Vorwurf macht (2,9). Dass Elifas zu Beginn seiner ersten Rede in einem synonymen Parallelismus sowohl auf die „Furcht“ (**יִרָא**) als auch auf die „Untadeligkeit“ (**תָּמִים**) Ijobs

---

<sup>340</sup> Vgl. WILSON 2005, 244–246. LINA FELT 2021, 690 erkennt im Umstand, dass vermittelt der beiden Himmelsszenen den Leserinnen und Lesern die Antwort zur Kenntnis gebracht werde auf die Frage, um die sich der Dialogteil drehe – nämlich jene nach der Ursache von Ijobs Leid –, einen klassischen Fall dramatischer Ironie. Auch GOOD 1981, 196–234 und SHARP 2009, 190f. weisen auf Elemente dramatischer Ironie in den Ijob- und Freundesreden hin, ohne allerdings den Begriff zu verwenden. Daneben nennen auch BORGONOVO 1995, 87–94, GABURRO 2013, 100f. und BALDWIN 2018, 364 Beispiele dramatischer Ironie im Ijobbuch. Ausführlich erörtert wird die dramatische Ironie im Dialogteil zudem von POWER 1961, 29–40.190–200 und MESHEL 2015, 55–61 sowie von VESELY 2019, 245–248, die aufzeigt, wie das Mehrwissen der Lesenden deren Mitleid mit Ijob evoziert.

<sup>341</sup> Vgl. LAUBER 2017, 166–172, der allerdings neben dem Vorwissen aus dem Prolog auch den dem ganzen Buch zugrundeliegenden Widerspruch zwischen der tatsächlichen Erfahrung ungerechten Leidens und dem Tun-Ergehen-Zusammenhang geltend macht als Grundlage für die Ironie als Gedankenfigur (*figura*) im Dialogteil des Buchs.

rekurriert, stellt daher eine auffällige Übereinstimmung zum Prolog dar.<sup>342</sup> Zugleich ist auf die Mehrdeutigkeit des Verses hinzuweisen, die vor allem durch die Polysemie von יִרְאָה („[Gottes]furcht“/„Angst“) und כְּסִלָּה („Zuversicht“/„Dummheit“) hervorgerufen wird.<sup>343</sup> Es erscheint dadurch nämlich unklar, ob Elifas Ijob Lob und Anerkennung zuspricht – was sich ausgehend von 4,3f. nahelegt –, oder ob er eher Ijobs Frömmigkeit und fälschlich behauptete Unbescholtenheit tadelt oder gar verspottet;<sup>344</sup> diese zweite Möglichkeit findet Widerhall im Ausgang der Rede, da Elifas verheißt, Ijob werde sich vor keiner Gefahr fürchten müssen (לֹא תִירָא 5,21; אַל תִּירָא V.22), wenn er jetzt die Züchtigung von Gott annehme (V.17f.). Die in 4,6 angesprochene Furcht Ijobs könnte in diesem Sinne als Hinweis auf seine nicht eingestandene Schuld und der Vers als (versteckter) Vorwurf gelten. Unter der Voraussetzung nun, dass יִרְאָה und הַחָם hier als Anspielung der Autorfiguration auf die Charakterisierung Ijobs im Prolog erkannt werden, ergibt die Doppeldeutigkeit von Elifas' Aussage einen ironischen Effekt, der auf den Sprecher selbst zurückfällt:<sup>345</sup> Indem die Anspielung nämlich das Vorwissen der Erzähladressat\*innen wachruft, wird die Belehrung und Ermahnung Ijobs durch Elifas mit der Unwissenheit von Ijobs Freund über die tatsächliche Unbescholtenheit Ijobs und den wahren Zusammenhängen seiner vermeintlichen Züchtigung überlagert. Es lässt sich folglich bereits zu Beginn der ersten Elifasrede eine dramatische Ironie erkennen, die den falschen Erkenntnis- und Wissensanspruch der Freunde Ijobs entlarvt.

<sup>342</sup> So erkennt JANZEN 1985, 72f. in Ijob 4,6 ein Echo auf 1,1 und 8, und auch ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 157 heben hervor, dass in 4,6 die beiden (gemäß dem Prolog) fundamentalen Eigenschaften Ijobs benannt werden.

<sup>343</sup> HOFFMAN 1980, 115 hebt die Doppeldeutigkeit von כְּסִלָּה hervor und weist darauf hin, dass bereits Raschi und Gersonides (RaLbaG) Ijob 4,6 nicht als Lob von Ijobs „Zuversicht“, sondern als Tadel seiner „Dummheit“ verstanden haben. HARDING 2005, 155 betont darüber hinaus, dass auch das Nomen יִרְאָה zweideutig sei, da es sowohl auf Ijobs „Gottesfurcht“ als auch auf seine „Angst“ verweisen könne; vgl. auch SEOW 2013, 395f., der auf die syntaktischen Probleme von 4,6b hinweist, aber entgegen den in der Forschung vorgeschlagenen Emendationen am MT festhält und 4,6 folgendermaßen übersetzt: „Surely your fear is your confidence, your hope the integrity of your ways“ (SEOW 2013, 380).

<sup>344</sup> So bemerkt SEOW 2013, 396: „Eliphaz appears to be praising Job, but he may also be heard as mocking Job's piety and pretense at perfection“.

<sup>345</sup> FULLERTON 1930 erkennt in der ganzen ersten Elifasrede eine subtile Ironisierung des Sprechers durch den Autor: Auf der einen Seite präsentiere sich die Rede als in sich argumentativ schlüssig, auf der anderen Seite erweise sie sich aus der Perspektive Ijobs als grundfalsch, was Elifas zum Opfer der Ironie des Autors mache. Auch TERRIEN 1963, 69 (Anm. 4) spricht in Bezug auf Ijob 4,2–6 von der Ironie des Autors, der Elifas einerseits als respektablen Weisen erscheinen lasse und andererseits auf subtile Weise den tiefen Irrtum der von ihm vertretenen Ansichten zur Anschauung bringe. Auch MESHEL 2015, 59–61 hebt die durch die Doppeldeutigkeit („double-edged wording“) und das Wachrufen des Vorwissens aus Ijob 1f. erzeugte dramatische Ironie in 4,6 hervor.

Die Kennzeichnung Ijobs als צדק wiederholt sich in 9,20f. aus dem Munde Ijobs selbst.<sup>346</sup> Allerdings erscheint die Selbstaussage deutlich abgeschwächt, da V.20b vom voranstehenden אם („wenn“) in V.20a her wohl konditional zu verstehen ist („wäre ich auch unbescholten“),<sup>347</sup> während die Wiederholung von צדק-אני in V.21a möglicherweise eine Satzfrage bildet („bin ich unbescholten?“), die unmittelbar danach implizit negativ beantwortet wird (לֹא-אָדַע נַפְשִׁי „ich kenne mich selbst nicht“).<sup>348</sup> Als Affirmation gelesen ergibt sich aus Ijobs Selbstprädikation insofern eine Ironisierung des Protagonisten durch die Autorfiguration, als die – in Bezug auf die Charakterisierung 1,1.8; 2,3 – richtige Aussage Ijobs zugleich sein Unwissen über die – ausgehend von den Himmelszenen – wahre Ursache seines Leidens durchscheinen lässt, da ihm der Verweis auf die eigene Unbescholtenheit als Argument für den Aufweis von Gottes Ungerechtigkeit (9,22–24) dient. Auf der Grundlage des Vorwissens aus dem Prolog wird damit den Erzähladressat\*innen hier die Nutzlosigkeit der korrekten Selbsterkenntnis Ijobs deutlich, da er diese nicht richtig zu verorten weiß und fälschlicherweise in den Tun-Ergehen-Zusammenhang einbringt.<sup>349</sup> Allerdings scheint Ijobs Selbstaussage zugleich seine Verzweiflung zum Ausdruck zu bringen, womit hier eher die Tragik der Ijobfigur in den Vordergrund gerückt würde als ihre Ironisierung.<sup>350</sup>

Zuvor zeigen sich am Anfang der ersten Bildadrede – ähnlich wie in der ersten Elifasrede – auffällige lexematische Übereinstimmungen zur Prologerzählung.<sup>351</sup> Diese betreffen hier aber zunächst nicht die Charakterisierung Ijobs, sondern die Passagen über Ijobs Kinder (1,4f.18f.). Übereinstimmend

<sup>346</sup> Zuvor kehrt das Adjektiv צדק auch in der ersten Bildadrede (8,20) wieder (vgl. unten), allerdings nicht in direktem Bezug zu Ijob.

<sup>347</sup> Als konditionale Aussage wird die Selbstprädikation Ijobs übersetzt von HORST 1968, 138; HESSE 1978, 79; FOHRER 1989, 196; SEOW 2013, 540, als Affirmation dagegen von POPE 1965, 68 („though guiltless“) und CLINES 1989, 214 („though I am blameless“).

<sup>348</sup> So übersetzt etwa RAVASI 1991, 391 Ijob 9,21 mit: „Sono innocente? Non m’importa di saperlo“. Die Mehrzahl der Kommentare deutet das erste Glied in 9,21 allerdings als Aussagesatz, vgl. FOHRER 1989, 196; CLINES 1989, 214; SEOW 2013, 540.

<sup>349</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 212f. erkennen in der Verwendung von צדק in 9,20f. einen Rückbezug zum Prolog, ersehen daraus allerdings keine Ironisierung Ijobs.

<sup>350</sup> Mit POPE 1965, 71 vermutet CLINES 1989, 236, dass durch die kurzen, nur schwer miteinander in Zusammenhang zu bringenden Sätze in 9,21 die Intensität von Ijobs Emotionen zum Ausdruck gebracht werden soll; SEOW 2013, 565 zufolge soll die Unverbundenheit der Sätze die Fragmentierung Ijobs poetisch wiedergeben. Neben den Stellen, wo Ijob seine Schuldlosigkeit beteuert, macht POWER 1961, 196–200 dramatische Ironie auch in 9,17 aus, wo (aus dem Prolog) das Wort חַנּוּם (1,9; 2,3; vgl. 22,6), sowie in 19,21, wo נָנֵעַ (1,11; 2,5), und in 10,14 und 13,27, wo שָׁנִיר (2,6) aufgegriffen werden, wobei allerdings nur im ersten Fall die erneute Verwendung des Lexems als auffällig und daher als ironisierende Anspielung gewertet werden könnte.

<sup>351</sup> Darauf weist namentlich LAUBER 2017, 167f. hin.

mit dem Ijobzitat in 1,5 spricht Bildad in 8,4a nämlich vom „Sündigen“ der „Söhne“ Ijobs (8,4: אַם-בְּנֵיךְ הַטְּאוּ-לוֹ; vgl. 1,5: אֲוִלֵי הַטְּאוּ בְּנֵי);<sup>352</sup> zugleich wiederholt sich auch – allerdings in anderem Zusammenhang – das in 1,4f. verwendete Verb שלח.<sup>353</sup> Davon ausgehend kommt auch die Ähnlichkeit von 8,4b (וַיִּשְׁלַחֵם בִּידֵי-פִשְׁעֵם) zur Wendung יד שלח in den Blick, die in 1,11f. und 2,5 den Vollzug der Prüfungen an Ijob beschreibt.<sup>354</sup> In 8,6a schließlich wendet Bildad in einem Konditionalsatz die Adjektive וַיִּשֶׁר וַיִּזְךְ auf Ijob an, was erneut an Ijobs Charakterisierung als הַם וַיִּשֶׁר in 1,1.8; 2,3 erinnert – umso mehr, als וַיִּזְךְ und הַם sich semantisch weitgehend überlappen;<sup>355</sup> zudem bezeichnet Bildad im Abschluss seiner Rede (8,20) Ijob implizit als הַם. Der Kontrast zu dem durch die Anspielung wachgerufenen Vorwissen aus dem Prolog und die damit einhergehende Ironisierung Bildads bleibt nun in 8,4 insofern verhalten, als in der Eingangserzählung weder bestätigt noch verneint wird, dass Ijobs Kinder möglicherweise tatsächlich gesündigt haben, und Ijobs vorsorgliche Opfer zu ihrer Entsühnung im Prolog selbst subtil hinterfragt werden (vgl. 1,5).<sup>356</sup> In 8,6 dagegen gerät Bildads Applizierung des am Geschick der Kinder exemplifizierten Vergeltungsprinzips auf Ijob in deutlichen Widerspruch zu dem, was den Erzähladressaten aus dem Prolog über Ijob bekannt ist, da dieser die von Bildad genannte Bedingung zu seiner Wiederherstellung erfüllt, also tatsächlich „lauter und redlich“ (וַיִּזְךְ וַיִּשֶׁר) ist und zudem, wie 1,22 und 2,10 festhalten – auch in der Prüfung nicht „sündigt“ (הַטָּא, vgl. 8,6). Der Schlussvers (8,7) des ersten Abschnitts der Bildadrede schließlich weist signifikante Übereinstimmungen zum Epilog auf, da wie in 42,12 im Kontext der – in 8,7 verheißenen, in 42,12 erzählten – Schicksalswende Ijobs die Nomina רֵאשִׁית und אַחֲרֵיתָּהּ vorkommen. Im Rahmen einer relecture kann hier ebenfalls von einer Ironisierung Bildads mittels eines foreshadowing gesprochen werden, da Bildad zwar Ijobs Geschick richtig voraussagt, aber zugleich der Unkenntnis der wahren Gründe dafür überführt wird.<sup>357</sup> Ähnlich wie Elifas wird damit

<sup>352</sup> Einen Bezug zwischen Ijob 1,4f.18f. und 8,4 machen auch POPE 1965, 64 und SEOW 2013, 517 geltend.

<sup>353</sup> Mittels der Lexeme הַטָּא und פִּשַׁע stellt 8,4 gleichzeitig eine Anknüpfung an Ijobs Vorrede (7,20f.) her, vgl. SEOW 2013, 517.

<sup>354</sup> SEOW 2013, 517 weist auch auf den „mächtigen Wind“ (רוּחַ כֹּבֵד) in 8,2 hin, der an den „großen Wind“ (רוּחַ גְּדוֹלָה) als Ursache für den Tod von Ijobs Kindern in 1,19 erinnere. Zudem kommt das Adverb בְּאוֹרַח, das Bildad in 8,7 in Hinsicht auf das in Aussicht gestellte künftige Wohlergehen Ijobs verwendet, im Hinblick auf Ijobs Reichtum in 1,3 sowie auf Ijobs Schmerz in 2,13 vor.

<sup>355</sup> Sowohl וַיִּזְךְ als auch הַם werden im Ijobbuch in ethischem Sinn für „lauter“/„unschuldig“ (וַיִּזְךְ 8,6; 11,4; 16,17; 33,9; vgl. Spr 16,2; 20,11; 21,8) bzw. für „rechtschaffen“/„unbescholten“ (הַם 1,1.8; 2,3; 8,20; 9,20–22; vgl. Ps 37,37; 64,5; Spr 29,10) verwendet.

<sup>356</sup> Zur möglichen subtilen Ironie in Ijob 1,5 vgl. oben Kap. 4.3.1.

<sup>357</sup> CLINES 1989, 205 bemerkt mit Blick auf die Parallele zwischen Ijob 8,7 und 42,12: „Bildad speaks more truly than he knows“. WILSON 2005, 246–256 erkennt auch in Elifas’

Bildad zu Beginn seiner ersten Rede zum Opfer der dramatischen Ironie der Autorfiguration, womit sein ganzes weiteres Reden unter das Vorzeichen der ironischen Kritik gestellt ist.

In der ersten Zofarrede (Ijob 11) fehlen Anspielungen auf den Prolog ähnlich derer, die sich in den Eingangspassagen der Vorreden Elifas' (4,6) und Bildads (8,3–7) zeigen. Dennoch lässt sich auch hier bereits im ersten Redeteil (11,2–11) eine gewisse (dramatische) Ironisierung des Sprechers feststellen, die indes – wie in 8,7 – erst in der *relecture* zur Geltung kommt. In 11,5f. nämlich gibt Zofar dem Wunsch Ausdruck, Gott selbst möge Ijob durch eine an ihn gerichtete Rede widerlegen und zum Schweigen bringen (מִי־יִהְיֶה אֱלֹהִים כְּדָבָר „würde doch Gott [selbst] sprechen“ 11,5a), kann sich aber in keinster Weise vorstellen, dass Gott tatsächlich zu Ijob reden wird.<sup>358</sup> Tatsächlich setzt Zofar nämlich seine Rede in der Weise fort, wie er sich die göttliche Zurechtweisung Ijobs vorstellt. Dabei zeigen sich Ähnlichkeiten zu den Gottesreden in Ijob 38–41 in formaler Hinsicht – durch die rhetorischen Fragen in 11,7f.10 – sowie inhaltlicher Art, da Ijob nach seinen Kenntnissen über Gott und die entlegenen Bereiche des Kosmos (Himmel und Unterwelt) befragt wird.<sup>359</sup> In der *relecture* weist 11,5–10 als *foreshadowing* voraus auf die Gottesreden, wobei die Spannung hervortritt zwischen Zofars richtiger Voraussage und seinem tatsächlichen Unwissen über Gottes Wortoffenbarung an Ijob und deren Inhalt.<sup>360</sup> Ähnlich wie die beiden anderen Freunde wird damit Zofar hier als *αλαζων* entlarvt, der auf Kenntnisse über Gott prätendiert, die ihm in Wirklichkeit fehlen.<sup>361</sup>

Auch Ijob selbst gibt im Übrigen mehrmals seinem Wunsch Ausdruck, mit Gott in einen Rechtsstreit (דָּוַר) einzutreten und von ihm Antwort zu erhalten bzw. sich seinen Anklagepunkten stellen zu können (9,3.14.16.35; 10,2;

---

Umkehrappell im Schlussteil seiner ersten Rede (5,17–26) eine Antizipation des Epilogs; allerdings fehlen lexematische oder motivische Verbindungen zum Epilog, die auf eine dramatische Ironie hindeuten würden.

<sup>358</sup> „[T]hough Zophar wishes it could be *God* who speaks [...], he does not for a moment imagine that God actually will address Job“ (CLINES 1989, 261, Hervorhebung Clines).

<sup>359</sup> Eine inhaltliche Nähe ist vor allem zwischen 11,7–9 und 38,16–18 auszumachen; daneben sind auch lexematische Übereinstimmungen festzustellen, etwa durch דָּבָר (11,7; 38,16), עֵמֶק (11,8; 39,10.21) und רָחֹב (11,9; 38,18) sowie durch die Frage nach Ijobs Wissen (עָדָה 2. Pers. Sing.: 11,8; 38,3–5.12.18.21.33; 39,1f.).

<sup>360</sup> Zugleich nimmt die Zofarrede auf die Vorreden Ijobs Bezug, etwa in 11,8a auf 7,20 und in 11,8b auf 9,28 und 10,13 (vgl. SEOW 2013, 601f.) sowie in 11,10d auf 9,11f. und 10,13f. (vgl. HABEL 1985, 205).

<sup>361</sup> Zum Begriff des *αλαζων* vgl. Kap. 2.2.1.a. LAUBER 2017, 170 zufolge werden sowohl die Freunde als auch Ijob selbst erst in den Gottesreden als *αλαζων* demaskiert, was sich allerdings gemäß der vorliegenden Untersuchung nur in Bezug auf die Freunde geltend machen lässt.

13,3,22f.; 19,26f.; 23,3–7; 31,35–37).<sup>362</sup> Eine mögliche Ironisierung Ijobs in der *relecture* ist allerdings in diesen Passagen im Vergleich zur Zofarrede in 11,5–10 insofern schwächer ausgebildet, als Ijob im Unterschied zu seinem Freund weniger ein Wissen über Gott in Anspruch nimmt als vielmehr seiner Not und Verzweiflung Ausdruck gibt.<sup>363</sup>

In der zweiten Elifasrede hört Naphtali Meshel eine neuerliche Ironisierung des Sprechers heraus, da er in dessen Verweis auf den „Rat Gottes“ (סוֹד אֱלֹהִים) in 15,8 eine Anspielung auf die Himmelsszenen des Prologs (1,6–12; 2,1–7a) erkennt.<sup>364</sup> Durch das damit wachgerufene Vorwissen würde sich – in der Perspektive der Erzähladressat\*innen – Elifas' Argumentation gegen sich selbst wenden. Allerdings scheint fraglich, ob eine Anspielung vorliegt, da einerseits keine lexematische Verbindung zum Prolog besteht und andererseits das Nomen סוֹד nicht eindeutig auf eine himmlische Versammlung verweist, wie sie die Eingangserzählung zweimal schildert, sondern auch einen (geheimen) göttlichen Beschluss bezeichnen kann.<sup>365</sup>

Zu Beginn der dritten Elifasrede zeigen sich Hinweise für eine erneute Anspielung auf Ijobs Charakterisierung im Prolog. Wie in 4,6 – am Beginn von Elifas' erster Rede – finden nämlich in 22,3f. die beiden Wortstämme הָרָא und אָרָא Verwendung, was die vierfache Kennzeichnung Ijobs 1,1.8 und 2,3 wachruft. Wie Janzen, Clines und Meshel bemerken, lassen sich dadurch die rhetorischen Fragen aus Leserperspektive – entgegen der Argumentation des Sprechers – auch positiv beantworten, da mit Blick auf die Himmelsszenen Gott (durch die Widerlegung des Satans) tatsächlich einen Gewinn aus Ijobs Unbescholtenheit ziehen könnte (vgl. 22,3b) und Ijobs Prüfung in der Tat auf seiner (Gottes)furcht basiert (vgl. V.4a).<sup>366</sup> Wiederum überlagert sich damit aus

<sup>362</sup> Vgl. CLINES 1989, 261. WILSON 2005, 246–256 macht auch auf Passagen aufmerksam, in denen Ijob die Möglichkeit, dass Gott ihm antworten könnte, negiert (Ijob 9,16–28; vgl. 21,22; 23,6).

<sup>363</sup> Die Abnahme der direkten Anrede Gottes durch Ijob im zweiten und dritten Redegang – nach 17,3f. spricht Ijob nur noch in 30,20–23 zu Gott – deutet Good als Hinweis, dass auch Ijob selbst keine Antwort von Gott erwarte: „The last thing he [= Ijob, T.H.] expects, if we may take seriously his refusal to address God in the latter part of the dialogue, is that God will in fact answer. The fact that God does answer may be the prime instance of divine irony“ (GOOD 1981, 234). Es erscheint allerdings eher gesucht, ein solche Ironie gleichsam *e silentio* zu postulieren. Vielmehr wird eine solche Ironisierung Ijobs nur in den Gottesreden selbst wirksam, vgl. dazu unten Kap. 6.2.4.b.

<sup>364</sup> MESHEL 2015, 54f.

<sup>365</sup> Die erste Bedeutung („Versammlung“/„Kreis“) lässt sich etwa in Jer 23,18 und 22 feststellen, wo בְּסוֹד (יהודה) dem Verb עָמַד zugeordnet ist, während שָׁמַע in Ijob 15,8 – ähnlich wie Am 3,7 (גִּלְיָה סוֹדֵי) – eher auf eine verbale Mitteilung zu verweisen scheint (vgl. Ps 25,14; Spr 3,32; 15,22; 25,9), vgl. SEOW 2013, 712.

<sup>366</sup> JANZEN 1985, 161 kommentiert zu 22,3b: „[O]nce again a rhetorical question is subverted by the ironic undertow set in motion by the prologue“; vgl. CLINES 2006, 553f.;

Leserperspektive die aus dem Vorwissen erwachsende, hintergründige Bedeutung mit der dazu gegenläufigen Aussageabsicht der Erzählfigur, wodurch deren verfehler Wissensanspruch entlarvt wird, während zugleich die nachfolgenden falschen Anschuldigungen Ijobs (22,6–9) ironisch untergraben werden. Wie in 4,6 geht die Anspielung in 22,3f. zudem einher mit dem Ironiesignal semantischer Ambiguität, da das Nomen בצע (V.3b) oft pejorativ für unrechtmäßigen Gewinn oder gar Raub verwendet wird, wodurch Gott eine habgierige Absicht unterstellt würde.<sup>367</sup>

Im Schlussteil (22,21–30) von Elifas' dritter Rede schließlich lässt sich ein erneutes foreshadowing errahnen, das den Sprecher ironisiert. So macht Meshel in 22,23 und 26f. Bezüge zur Wiederherstellung Ijobs und seiner Fürbitte für die Freunde in 42,8–10 geltend.<sup>368</sup> Ähnlich wie in 8,7 und 11,5–10 scheint damit ein Freund Ijobs unwissentlich eine richtige Voraussage zu machen, die in der *relecture* den Sprecher desavouiert, wobei die Ironie hier dadurch verstärkt wird, dass Ijobs Rolle als Fürsprecher, die Elifas in 22,27 und 30 in Aussicht stellt, in 42,8f. dem Freund selbst zugutekommt.<sup>369</sup>

Zusammenfassend lässt sich bilanzieren, dass durch die dramatische Ironie Ijobs Freunde jeweils am Anfang ihrer Reden im ersten Redegang (4,6; 8,4–7; 11,5–10) unterschwellig als Besserwisser entlarvt werden, da ihre Ermahnungen und Zurechtweisungen in Widerspruch geraten zu dem durch Anspielungen wachgerufenen Vorwissen oder zum – in der *relecture* bereits bekannten – Erzählfortgang. In ähnlicher Weise kehren am Anfang und Ende von Elifas' dritter Rede (22,3f.21–30) Elemente dramatischer Ironie wieder, die dessen gegen Ijob erhobene Anschuldigungen untergraben. Die Bezüge zum Prolog (in 4,6; 8,4–6 und 22,3f.) sind dabei als gewichtiger zu werten als jene zu den Gottesreden (in 11,5–10) und zum Epilog (in 8,7 und 22,21–30), die erst in der *relecture* wirksam werden. Subtile Anspielungen auf den Prolog sowie auf die Gottesreden (*foreshadowing*) lassen sich auch in den Ijobreden erkennen, doch bleibt die Ironisierung Ijobs dabei verhalten, da er – im Unterschied zu den

---

MESHEL 2015, 57f. Auch HABEL 1985, 338 hebt die Ironie in 22,3b hervor: „The irony of Eliphaz' question in V. 3 lies in its hidden association with the narrative framework of the book. Yahweh seems to be seeking some gain from making his wager with Satan that Job is indeed a man ‚perfect‘ (tām, 1:8) in his ways“.

<sup>367</sup> Die pejorative Konnotation des Nomens בצע wird bei dessen Verwendung im Psalter und im Sprüchebuch (Ps 119,36; Spr 1,19; 15,26; 28,16), aber auch in den Prophetenbüchern (Jes 33,15; 56,11; 57,17 etc.) deutlich.

<sup>368</sup> MESHEL 2015, 61f. verweist auf die Ähnlichkeiten zwischen 22,23 (אם־השוב ער־שדי) und 42,10 (ויהוה שב את־שבות איוב), zwischen 22,26 (והשא אל־אלוה פניך) und 42,8f. (V.8: תעתהריר אליו וישמעך) / V.9: (וישא יהוה את־פני איוב / כי אם־פניו אשא) und 42,8.10 (V.8: בהתפללו בער רעהו / ואיוב עבדי יהפלל עליכם) / V.10: (והתפללו בער רעהו). Auch GORDIS 1978, 239 und JANZEN 1985, 164 erkennen eine dramatische Ironie im Schlussschnitt der dritten Elifasrede.

<sup>369</sup> Darauf macht auch HABEL 1985, 343 aufmerksam.



Freunden – kaum auf Kenntnisse prätendiert, die durch die dramatische Ironie als falsch entlarvt würden.

### e) Zwischenbilanz

Während die Anspielungen auf Ps 8 und 39 in Ijob 7 durch auffällige Übereinstimmungen auf lexematischer Ebene erkennbar werden, liegen in Ijob 10 vorwiegend formale Entsprechungen zur psalmistischen Klage vor, wobei in V.8–11 eine Anspielung auf Ps 139 hinzutritt. Die Klagen Ijobs im ersten Redegang entfalten dadurch eine ironische Wirkung, die auf die tradierte Gebetsprache zielt, wie sie im Psalter überliefert ist, und dabei theologische Prämissen des Klagegebets infrage stellt. Dass Ijob Gottes Ferne statt Nähe erbittet, lässt hinter der ironischen Umkehrung indes vor allem auch eine epistemologische Skepsis erahnen, die der in Klagepsalmen implizierten Zuversicht in Bezug auf die rettende Heilswendung Gottes die Grenzen der Ergründbarkeit des Handelns Gottes und damit letztlich der Kalkulierbarkeit des Einwirkens Gottes in die Welt gegenüberstellt.

Eine ähnliche Stoßrichtung lässt sich in den ironischen Anspielungen auf die psalmistischen Hymnen in Ijob 9,5–10 und 12,13–25 feststellen. Indem Ijob Gottes kosmogonisches und innerweltliches Machtwirken als chaotisch-destruktiv statt als konstruktiv-ordnend beschreibt und damit den Lobpreis Gottes ironisch untergräbt, kommt in den hymnischen Passagen der Ijobreden eine Skepsis in Bezug auf die Erkennbarkeit der Grundmuster von Gottes Handeln in den Naturgewalten und kosmischen Vorgängen zum Ausdruck, weshalb denn die Wiederholung des Eröffnungsverses von Elifas' Hymnus (5,9) im Munde Ijobs 9,10 eine gewichtige Neuakzentuierung erfährt: Anstelle des Lobes von Gottes großen Taten (עֲשֵׂה גְדוֹלוֹת) betont Ijobs ironische Imitation die Unerforschlichkeit (אֵי־יָחֶקֶר) und das Wunderliche (נִפְלְאוֹת) von Gottes Machtwirken und lässt dadurch gegenüber dem Lobpreis Gottes im Psalter die menschliche Begrenztheit bezüglich der Erkenn- und Verstehbarkeit von Gottes Handeln in Welt und Geschichte hervortreten.

Auch die ironischen Anspielungen auf Spr 3,13–19 im Lehrgedicht in Ijob 28 zeigen eine kritische Infragestellung an, die nun allerdings die menschliche Fähigkeit zum Weisheitserwerb und den Konnex von Tun und Ergehen betreffen. Die in Spr 3 im Mittelpunkt stehende Ermahnung zum Streben nach Weisheit und Einsicht wird dabei ironisch unterlaufen und deren Gleichsetzung mit Gottesfurcht und Meiden von Bösem auf dem Hintergrund von Ijobs Geschick von der Verheißung positiver Vergeltung entkoppelt.

Die dramatischen Ironien in den Freundesreden des ersten Redegangs (4,6–8; 8,4–7; 11,5–10) sowie in der dritten Elifasrede (22,3f.21–30) schließlich markieren ebenfalls einen epistemologischen Vorbehalt, der nun aber zunächst auf die besserwisserischen Belehrungen und Zurechtweisungen Ijobs durch seine Gesprächspartner abhebt. Indem Ijobs Freunde auf dem Hintergrund des

im Prolog oder (in einer *relecture*) im Epilog vermittelten Mehrwissens als *αλαζονες* entlarvt werden, wird ihr Wissensanspruch – und mithin der Anspruch der durch sie repräsentierten weisheitlichen Tradition – ironisch untergraben.

### 5.3.5 Ambiguitäten

Die bisherige Untersuchung des Dialogs zwischen Ijob und den Freunden hat sichtbar werden lassen, dass in den Ijobreden Ambiguitäten mitunter dazu dienen, neben der unironischen eine zweite, ironische Sinnenebene einzuspielen.<sup>370</sup> Bereits die vorausgehende Elifasrede enthält indes, wie im Folgenden zu zeigen ist, (vorwiegend verbale) Ambiguitäten, die in gewisser Weise die darauf folgenden Ironisierungen der von Elifas und seinen beiden Gefährten vertretenen Standpunkte durch Ijob vorbereiten, zugleich aber auch bleibende Zweideutigkeiten in Bezug auf die von ihm in Anspruch genommenen Quellen der Weisheit (Kap. 5.3.5.a). Einen zweiten Textbereich, der in gesteigertem Maß (vornehmlich literarische) Ambiguitäten erzeugt, stellt der dritte Redegang inklusive des anschließenden Lehrgedichts (Ijob 28) dar, da die zunehmende Verdecktheit der Ironie Ijobs, aber auch die in 28,28 implizierte Reinstallation Ijobs als Weisem im Ausgang des Dialogs Zweideutigkeiten erzeugt (Kap. 5.3.5.b).

#### a) Elifas' erste Rede (Ijob 4f.)

Im Laufe der bisherigen Untersuchungen wurde bereits auf ambige (4,2; 5,1.7) und ironische Elemente (4,6) in der ersten Elifasrede hingewiesen.<sup>371</sup> Darüber hinaus lässt die Rede weitere, möglicherweise intendierte Mehrdeutigkeiten im Bereich der Lexik und der Syntax erkennen, wie die Forschungsarbeiten von Hoffman, Harding und Noegel zeigen.<sup>372</sup> Zudem scheinen sich die einzelnen Teile der Rede inhaltlich zu widersprechen;<sup>373</sup> vor allem zwischen der

<sup>370</sup> Vgl. oben Kap. 5.3.1.a und b sowie Kap. 5.3.3.a (zu Ijob 7,6) und Kap. 5.3.4.d (zu 22,3f.).

<sup>371</sup> Zu den semantischen Ambiguitäten in Ijob 5,7 vgl. oben Kap. 5.3.1.a; zu den Zweideutigkeiten in Elifas' Eingangsfrage (4,2) und in der rhetorischen Aufforderung in 5,1 (קרא נא) vgl. Kap. 5.3.1.b; zur dramatischen Ironie in 4,6 vgl. Kap. 5.3.4.d.

<sup>372</sup> HOFFMAN 1980 weist auf die semantischen Mehrdeutigkeiten in 4,3.6.8; 5,2.3 sowie die mehrdeutige Syntax in 4,17 hin; HARDING 2005 hebt die Polysemie des in 5,12f. verwendeten Vokabulars hervor und betont darüber hinaus die Ambiguität der Vision Elifas' (4,12–21), da zweideutig bleibe, ob der in 4,15 genannte „Geist“ wahrhaftig oder trügerisch zu Ijobs Freund gesprochen habe; NOEGEL 1996, 43–46 erkennt zudem semantische Zweideutigkeiten in 4,3 (סרת) und 5,24 (ופקרת).

<sup>373</sup> VON RAD 1961, 408 zufolge lassen sich in Ijob 4f. „mindestens fünf verschiedene und untereinander merkwürdig wenig zusammenhängende Sätze“ unterscheiden, die Elifas seinem Freund zu bedenken gebe.

(pessimistischen) Aussage über die Schuldhaftigkeit und Vergänglichkeit des Menschen in Elifas' Visionsschilderung (4,12–21) auf der einen Seite und dem in 4,7f. angesprochenen Vergeltungsprinzip sowie dem (optimistischen) Ausblick auf Ijobs mögliche Wiederherstellung im Schlussteil der Rede (5,17–27) auf der anderen Seite zeigen sich deutliche Divergenzen.<sup>374</sup> Greenstein und Brown ordnen denn auch die Vision der vorangehenden Ijobrede zu,<sup>375</sup> Markus Witte dagegen identifiziert 4,12–21 als Teil der Niedrigkeitsredaktion.<sup>376</sup> Allerdings blieben auch bei einem Ausscheiden der Vision aus textgeschichtlichen Erwägungen die Spannungen in den übrigen Teilen der Rede erhalten, die durch die erwähnten lexikalischen und syntaktischen Mehrdeutigkeiten erzeugt werden. Vor allem zwei dieser inhärenten Spannungen erscheinen bedeutsam:

- 1) Wie oben erwähnt, steht Ijob 5,7 – in der Vokalisierung des MT – in Spannung zu 4,7f.: In 5,7 wird die „Mühsal“ (עִמָּל) nicht wie in 4,8 als Folge des „Säens“ (זֵרַע), sondern als dem Menschen von der Geburt (יְוִלְדָּה) an vorgegebene Grundbedingung seines Daseins beschrieben.<sup>377</sup> Die lexematischen Korrespondenzen zwischen 4,8 und 5,5–7 (עִמָּל 4,7; 5,6.7; אִיִּן 4,7; 5,7; קָצִיר/קָצֵר 4,8; 5,5) unterstreichen dabei die Rückbindung von 5,7 und 4,7f.

---

<sup>374</sup> BROWN 2015, 1–10 hebt zudem die Diskrepanzen zwischen der Vision und den weiteren Freundesreden hervor, während zugleich Übereinstimmungen zwischen der Vision und Passagen der Ijobreden (z.B. in 9,20–22) feststellbar seien. Die in der Ijobforschung gebotenen Lösungsvorschläge zu der Frage lassen sich BROWN 2015, 11–51 zufolge in vier Kategorien einteilen: (1) Einige Ausleger erachten das in der Vision vorherrschende Niedrigkeitsmotiv in der ganzen Rede als bestimmend, so etwa FOHRER 1989, 156f.; BEUKEN 2007; SCHERER 2008, 54–58. (2) Dagegen erkennen TERRIEN 1963, 70; HOLBERT 1981; HABEL 1985, 121f.; COTTER 1992, 178–183 sowie BURNIGHT 2021 in der Vision eine Ironisierung von Elifas, der als falscher Prophet entlarvt werde. (3) Andere wiederum erachten die Vision als redaktionelle Ergänzung (vgl. oben sowie Anm. 376). (4) Brown selbst zufolge war Ijob 4,12–21 ursprünglich Bestandteil der ersten Ijobrede (vgl. oben sowie Anm. 375).

<sup>375</sup> GREENSTEIN 2019, 16–18 erkennt in der überlieferten Position von Ijob 4,12–21 und der daraus folgenden Zuschreibung der Vision an Elifas das Ergebnis einer irr tümlichen Vertauschung von zwei Blättern des Manuskripts; BROWN 2015, 226–295 dagegen schreibt die Umstellung einer späten redaktionellen Modifikation zu. Allerdings bleibt Greensteins textgeschichtliche Rekonstruktion eine weitgehend unbelegte Hypothese; BROWN 2015, 214–223 erklärt die redaktionelle Verschiebung der Vision zu Elifas damit, dass dadurch Ijobs Infragestellung der Gerechtigkeit Gottes im Buch abgemildert worden sei; doch erscheint diese Erklärung angesichts einiger Passagen etwa in Ijob 3 und 9 nicht schlüssig und Browns Rekonstruktion einer stringenten Argumentation Ijobs und der Freunde eher forciert; vgl. dazu meine Rezension von Browns Studie (HÄNER 2018a).

<sup>376</sup> WITTE 1994, 89–98; 2021, 135f.; ihm folgen VAN OORSCHOT 2007, 182–184 und NÖMMIK 2010, 17–44. Die von Witte vorgebrachten metrischen und lexematischen Indizien für den sekundären Charakter von Ijob 4,12–21 sind allerdings, wie etwa KÖHLMÖOS 1999, 187 (Anm. 5) anmerkt, nicht vollends stichhaltig.

<sup>377</sup> Vgl. Kap. 5.3.1.a.

und verdeutlichen damit die Diskrepanz.<sup>378</sup> Entgegen der masoretischen Lesart würde sich daher ausgehend von 4,7f. nahelegen, יוֹלֵד (oder יֵלֵד) als *hiph* zu vokalisieren, doch bliebe dadurch ein Gegensatz auf der Bildebene bestehen, da in 5,6 (sowie implizit auch in V.7) das „Ernten“ negiert, in 4,8 dagegen bekräftigt wird.<sup>379</sup>

- 2) In 5,2–5 umschreibt Elifas den Untergang des „Toren“ (אִיִּל 5,2f.) und des „Narren“ (פֶּתִי 5,2); beide Bezeichnungen weisen eine gewisse Bandbreite an Bedeutungen auf, doch steht der „Tor“ (אִיִּל) im Sprüchebuch nicht selten im Gegensatz zum „Weisen“ (חֲכָם) oder „Klugen“ (עֲרוּם).<sup>380</sup> In 5,12f. wird nun aber auch das erniedrigende Machtwirken Gottes an den עֲרוּמִים und den חֲכָמִים beschrieben, womit sich hier gegenüber 5,2–5 eine Spannung bezüglich der Bewertung der „Weisheit“ und „Klugheit“ zeigt.<sup>381</sup>

Angesichts dieser Spannungen in der Elifasrede scheint es kaum möglich, durch Ausscheiden redaktioneller oder akzidentieller Erweiterungen einen stringenten Text zu rekonstruieren. Vielmehr ist im Folgenden danach zu fragen, inwieweit die Spannungen eine intendierte Ambiguierung der Elifasfigur anzeigen.

Ausgangspunkt bilden dabei die semantischen Mehrdeutigkeiten einiger Lexeme im ersten Redeteil (4,2–11), wobei zunächst der weisheitliche Ausspruch in 4,8 im Vordergrund steht. Die beiden hier verwendeten Nomina אִוֵן und עֲמֹל können im Sinne des Vergeltungsdenkens beide sowohl das Tun („Sünde“, „Vergehen“) als auch das daraus folgende Ergehen („Mühsal“, „Leid“) bezeichnen.<sup>382</sup> Da die beiden Nomina einerseits Objekt sind zu den Verben „pflügen“ (חָרַשׁ) und „säen“ (זָרַע), andererseits aber auch das Verb קָצַר („ernten“) am Versende sich auf sie bezieht, erscheint die Annahme schlüssig, dass beide Bedeutungsbereiche zugleich gemeint sind: Wer „Sünde (אִוֵן) pflügt“ und „Unrecht (עֲמֹל) sät“, wird „Mühsal“ (אִוֵן) und „Leid“ (עֲמֹל) ernten. Auch die

<sup>378</sup> Zudem entsprechen sich zwischen Ijob 4,8 und 5,5–7 auch, wie SEOW 2011, 77 bemerkt, die Bilder des Säens (4,8) und des Hervorgehens aus dem Erdreich (5,6).

<sup>379</sup> Zu den semantischen Problemen in 5,7b (רָשָׁה, גָּבַהּ, עוֹף) und möglichen Lösungsvorschlägen vgl. BURNIGHT 2014b.

<sup>380</sup> Vgl. die Kontrastierung von חֲכָם und אִיִּל in Spr 10,8.14; 11,29; 12,15; 14,3; 17,28; 29,9 sowie Jer 4,22; אִיִּל und עֲרוּם erscheinen als Gegensatz in Spr 12,16; allerdings steht אִיִּל in Spr 10,21 auch im Kontrast zu צַדִּיק und ist in 24,9 mit חַטָּאת (Sünde) assoziiert, so dass אִיִּל außer mit Torheit auch mit moralischer Schlechtigkeit konnotiert sein kann, vgl. HOFFMAN 1980, 117f. Der „Unverständige“ (פֶּתִי) dagegen steht in Spr 22,3 und 27,12 im Gegensatz zum „Klugen“ (עֲרוּם), doch ist die Wurzel פִּתַּח zugleich mit Täuschung konnotiert vgl. Spr 1,10; 16,29.

<sup>381</sup> Wie HARDING 2005, 156 bemerkt, scheint Elifas sich in 5,12f. selbst zu widersprechen, da seine Rede Züge einer weisheitlichen Belehrung an Ijob trägt und er sich folglich selbst zu den „Weisen“ (חֲכָמִים) und „Klugen“ (עֲרוּמִים) zu rechnen scheint.

<sup>382</sup> Darauf weist auch HOFFMAN 1980, 116 hin.

mehrdeutigen Lexeme יסר ויראה, ויסרה in 4,3 und 6 und die schwierige Syntax in 4,6b sowie die Beobachtung, dass der Verwendung von עמל in 4,8 Ijobs Rede von seiner „Mühsal“ (עמל) in 3,10 vorausgeht (vgl. auch 3,20: עמל „Elender“), deuten darauf hin, dass in Elifas' Ausspruch in 4,8 gleichzeitig beide Bedeutungen der Nomina און ועמל wachgerufen werden.<sup>383</sup>

Ausgehend von diesen vermutlich intendierten Ambiguitäten ließe sich nun mit Fullerton folgern, dass hier gewissermaßen zwei Stimmen zugleich hörbar werden. Fullerton zufolge ist nämlich in 4,8 neben der ermutigenden Stimme von Elifas – der hier Ijob suggeriere, dass er als Gerechter nicht zu fürchten brauche, die gegenwärtige „Mühsal“ (עמל/און) als vergeltende Strafe zu erleiden – die Stimme des Autors zu vernehmen, die den Sprecher als unsensiblen und obsessiven Vertreter des Vergeltungsprinzips entlarve, da er Ijobs Leiden als verdiente Strafe für seine „Vergehen“ (עמל/און) gutheiße.<sup>384</sup> Gemäß Burnight dagegen wäre die von Fullerton geltend gemachte ironisierende Stimme des Autors als subtil verdeckte Botschaft von Elifas selbst zu verstehen, der seinen Freund unterschwellig ermahne, sein Leiden als gerechte Strafvergeltung anzuerkennen. Burnight macht nämlich subtile Anspielungen in 4,2–6 auf Ijobs Vorrede geltend, mittels derer Elifas von Beginn an Ijob zu verstehen gebe, dass sein gegenwärtiges Leiden Folge seiner Vergehen sei, ebenso wie das Geschick der Löwenjungen in 4,11 auf die gerechte Vergeltung an Ijobs Kindern anspiele.<sup>385</sup> So erkennt Burnight in הלואה (4,2 „du bist ermüdet“) eine Anspielung an Ijobs Klage über die fehlende Ruhe in 3,26, in יראתך (4,3 „deine Angst“) eine Allusion zu dem in 3,25 erwähnten „Schrecken“ Ijobs, und in עמל (4,8) einen subtilen Bezug zu Ijobs Klage über seine Mühsal und sein Elend in 3,10 (עמל) und 20 (עמל).<sup>386</sup> Seiner These zufolge wäre also vornehmlich die allusive Ausdrucksweise, mit der Elifas auf Ijobs Eingangsklage Bezug nimmt, für die semantischen und syntaktischen Mehrdeutigkeiten in 4,2–11 verantwortlich.

Sowohl Fullertons als auch Burnights These werden gestützt durch die Beobachtung, dass sich – anders als in späteren Reden Ijobs und seiner Freunde – in der ganzen Rede keine Lexeme finden, die unzweideutig Ijobs „Sünde“

<sup>383</sup> ENGLJÄHRINGER 2003, 44f. weist in diesem Zusammenhang auch auf die Ambiguität von Ijob 4,7 hin, da der Vers von 4,2–6 her gelesen eher einen Zuspruch, im Hinblick auf V.8–11 dagegen eine unterschwellige Drohung an Ijob zum Ausdruck bringe.

<sup>384</sup> Vgl. FULLERTON 1930, 328–336. Darüber hinaus macht Fullerton einen ironischen Unterton in der ganzen Rede Elifas' aus, vgl. oben Kap. 1.2.1.a; seiner These folgt HABEL 1985, 121f.

<sup>385</sup> Vgl. BURNIGHT 2014a.

<sup>386</sup> Weitere Anspielungen zu Ijob 3,21–26 macht Burnight (a.a.O., 352–366) auch in 4,4–7 geltend.

oder „Vergehen“ bezeichnen.<sup>387</sup> Dieser Umstand lässt sich nämlich unter der Voraussetzung, dass Elifas unterschwellig harsche Kritik an Ijob übt, der zweideutigen Redeweise Elifas' zuschreiben (Burnight),<sup>388</sup> oder aber – in der Annahme, dass der Autor hintergründig Elifas' harschen Dogmatismus ironisiert – als Mittel der Kaschierung der Ironie verstehen (Fullerton). Die Mehrdeutigkeiten in der Rede wären damit weitgehend der Rhetorik der Indirektheit bzw. des *double entendre* geschuldet und folglich – auf der Ebene der Figurenrede (Burnight) oder der figuralisierten Erzählstimme (Fullerton) – als intendierte Ambiguitäten zu verstehen.

Die Beobachtung, dass die Rede von Ijobs Schuld und Vergehen in Ijob 4f. durchgehend zweideutig bleibt, lässt nun aber auch Raum für die von Scherer und Beuken vertretene Deutung, dass nicht das Prinzip der Vergeltung (als Grundlage für die Ermahnung oder Zurechtweisung Ijobs), sondern das Motiv der menschlichen Niedrigkeit (als Ausgangspunkt zur Ermutigung Ijobs) in Elifas' Rede bestimmend sei.<sup>389</sup> Das Fehlen einer unzweideutigen Aussage über die nicht nur allgemein menschliche (4,17), sondern spezifische Schuldhaftigkeit Ijobs wäre damit als intendierter Bestandteil einer Argumentation anzusehen, die Ijobs „Mühsal“ als unentrinnbares Moment der *condition humaine* erklärt. So kommt gemäß Beuken in 4,7f. zwar das Vergeltungsprinzip zur Sprache, doch zielt 4,7–11 nicht darauf, die moralische Fehlbarkeit Ijobs als Wirkursache seines Leidens zu benennen, sondern das Eingebettetsein des menschlichen Einzelschicksals in eine allgemeine kosmische Ordnung zur Anschauung zu bringen.<sup>390</sup> Beuken konzediert denn auch zwar die Evidenz von Mehrdeutigkeiten als Stilmittel in Elifas' Argumentation, spricht diesen aber keine bestimmende Bedeutung für die Rede als Ganzes zu.<sup>391</sup>

Einer ambiguitätsbetonenden Deutung, die – mit Fullerton oder im Anschluss an Burnight – in der Rede eine gewisse Doppelbödigkeit erkennt, steht damit eine eher disambiguierende Interpretation im Sinne Beukens gegenüber. Die hier vorgelegte Analyse lässt den Schluss zu, dass Ijob 4f. aufgrund der

---

<sup>387</sup> So finden sich in der Erwiderung Ijobs an Elifas die Lexeme עוֹלָה (6,29.30), עוֹן (7,21) und פֶּשַׁע (7,21), die hernach auch von seinen Freunden aufgegriffen werden (עוֹן 8,4; עוֹן 11,6; 15,5; 22,5; עוֹלָה 11,14; 15,16; 22,23). Das einzige Lexem, das in Ijob 4–5 unzweideutig auf Vergehen verweist, ist עֲלֵתָה („Verkehrtheit“) in 5,16, doch lässt sich in der Passage keine auch nur versteckte Bezugnahme auf Ijob feststellen.

<sup>388</sup> So wird in den Kommentaren zuweilen die Freundlichkeit und höfliche Zurückhaltung Elifas' vor allem zu Beginn seiner Rede hervorgehoben, vgl. etwa TERRIEN 1963, 68; RAVASI 1991, 342.

<sup>389</sup> Vgl. BEUKEN 2007; SCHERER 2005, 2008.

<sup>390</sup> „The segment in question [Ijob 4,6f., T.H.] does not address the human person's moral inadequacies but locates the human person in the incomprehensible order of the terrestrial reality otherwise referred to as ‚trouble‘“ (BEUKEN 2007, 310).

<sup>391</sup> A.a.O., 307.

inhärenten Ambiguitäten zu einem gewissen Grad darauf angelegt ist, beide Verständnismöglichkeiten zuzulassen – und damit auf eine subtile Ambiguierung der Elifasfigur und ihres weisheitlichen Erkenntnisanspruchs angelegt ist. Der Befund gibt folglich Anlass zu der Vermutung, dass in der Rede mehrdeutig bleiben soll, ob Elifas Ijobs persönliche Vergehen oder das allgemeine menschliche Schicksal im Rahmen der göttlichen Weltordnung als Ursache für Ijobs „Leid“ und „Mühsal“ identifiziert – oder beides zugleich. Unterstützt wird diese Schlussfolgerung durch die Beobachtung, dass es zentrale Passagen in den ersten drei Teilen der Rede sind, die eine auffällig mehrdeutige Lexik und/oder Syntax aufweisen:

- Im ersten Teil (4,2–11) verdichten sich (vornehmlich) semantische Mehrdeutigkeiten in 4,6–8;
- in der Visionsschilderung (4,12–21) bleibt der offenbarte weisheitliche Anspruch in 4,17 syntaktisch mehrdeutig;<sup>392</sup>
- im dritten Teil der Rede (5,1–8) schließlich läuft die Schlusspassage auf die zweideutige Verbform יִלֵּךְ (oder יִלֵךְ) zu.

Diese Mehrdeutigkeiten werden in den beiden weiteren Teilen der Rede (5,9–16.17–27) nicht aufgelöst; vielmehr kommen, wie oben dargestellt wurde, die Spannungen bezüglich der Bewertung der „Weisen“ und „Klugen“ (5,12f.; vgl. 5,2f.24–27) hinzu.

Es scheint also, dass der in Elifas' erster Rede implizierte weisheitliche Erkenntnisanspruch durch Ambiguierungseffekte unterschwellig in Zweifel gezogen wird.<sup>393</sup> Gegen Fullerton (und mit Beuken) scheint es nicht angebracht, dadurch auf eine verdeckte Ironisierung Elifas' zu schließen. Vielmehr wird auf subtile Weise die Zwiespältigkeit des von Elifas in Anschlag gebrachten gnomisch-chochmatischen Wissenszugangs (4,7–11; 5,2–7) ebenso wie des Rekurses auf einen persönlichen Offenbarungsvorgang (4,12–21) sowie der hymnischen Beschreibung des kosmischen Machtwirkens Gottes (5,9–16) angedeutet und damit die ironischen Anspielungen in den darauffolgenden

---

<sup>392</sup> Wie HARDING 2005, 152f. darlegt, lässt die Syntax in Ijob 4,17 (mindestens) drei Interpretationsmöglichkeiten zu: Die Präposition ׀ַן kann in lokalem Sinn mit „vor“ übersetzt werden, was eine (1) positive oder eine (2) negative Antwort auf die rhetorischen Fragen zulässt; (3) wird ׀ַן dagegen in komparativem Sinn („als“) verstanden, wäre eine negative Antwort impliziert (so BURNIGHT 2021, 105f.). Zudem bleibt auch die Beschreibung des Visionsvorgangs in 4,12–16 mehrdeutig, vgl. COTTER 1992, 178–183; HARDING 2005, 139–152; BURNIGHT 2021, 103–105.

<sup>393</sup> In diese Richtung weist auch Seows Bemerkung bezüglich der Ambiguitäten in der ersten Elifasrede: „[I]nstead of suggesting that Elifas is being disingenuous and engaging in diplomatic doublespeak, one should consider that it is the poet who is playing with ambiguity, thus suggesting how words, even well-meaning words, can easily engender very different reactions.“ (SEOW 2013, 81).

Ijobreden – namentlich in 9,5–10, wo Ijob Elifas wörtlich zitiert (V.10, vgl. 5,9) – vorbereitet.

### *b) Ijobs Reden im Abschluss des Dialogs*

Im dritten Redegang geht Elifas in Ijob 22 zur unverhüllten Anklage und Ermahnung Ijobs über. Im Vergleich zu seinem ersten Diskussionsbeitrag in Ijob 4–5 fällt die Unzweideutigkeit von Elifas' dritter Rede auf, da er Ijob in deutlichen Worten schwerer Vergehen bezichtigt (22,5–9), die ihn ins endgültige Verderben führen (V.10–20) werden, wenn er nicht zu Gott umkehrt (V.21–30); es wird dabei ein Gegensatz zur ersten Elifasrede sichtbar – vor allem, was den Widerspruch zwischen dem Lob Ijobs in 4,3f. und der harschen Vorwürfe in 22,5–9 betrifft –, der rückwirkend die Ambiguität von Elifas' Eingangsrede unterstreicht.<sup>394</sup> Ijobs Reaktion auf Elifas' direkten Angriff bleibt dagegen im gesamten dritten Redegang (Ijob 23–24; 26–27) insofern verhalten, als er zwar die Anschuldigungen zurückweist und seine Unschuld beteuert (23,10–12; 27,5f.), aber darüber hinaus keine deutliche Gegenposition einnimmt, sondern seine Erwiderung teilweise in ironische Imitationen der Freunde hüllt (26,5–14 und 27,13–23; vgl. Kap. 5.3.3.e) und ihnen folglich auf der Textoberfläche zuzustimmen scheint. Im Folgenden ist darauf einzugehen, wie dadurch Ijobs Argumentation in Ijob 22–27 zur Zweideutigkeit tendiert und wie darüber hinaus in Ijob 28 auch die Weisheit, die Ijobs Freunde für sich in Anspruch nehmen, in 28,28 aber implizit Ijob zugesprochen wird, ambiguiert wird. Dazu ist einerseits auf die gesteigerte Verdecktheit der Ironien im dritten Redegang einzugehen, andererseits ist ein näherer Blick auf die Bedeutung des Lehrgedichts in Ijob 28 und dessen Schlussvers im Kontext der vorangehenden Ijobreden zu werfen.

Während Ijob in den beiden ersten Redegängen seine Ablehnung gegenüber den Darlegungen der Freunde mittels (mitunter ironisch unterlegter) direkter Anrede seiner Gesprächspartner zum Ausdruck bringt, werden im dritten Redezyklus solche direkten Anreden deutlich seltener:<sup>395</sup> Im Gegensatz zu Elifas' dritter Rede, die etwa zu zwei Dritteln aus direkter Anrede Ijobs besteht, spricht

---

<sup>394</sup> So steht Elifas' Vorwurf, die Arme von Waisen seien (durch Ijob) zerschlagen worden (אֲרָמֵי יְתִימִים יִדְכָּא 22,9b) in direktem Widerspruch zu seinem in 4,3b geäußerten Lob, Ijob mache matte Hände (wieder) stark (יָדַיִם רַפּוֹת תְּחַזֵּק).

<sup>395</sup> In der dritten Elifasrede bleibt die direkte Anrede Ijobs nur in 22,16–20 aus. Im ersten und zweiten Redegang beginnen die Freunde ihre Reden gewöhnlich mit der direkten Anrede Ijobs; ein ähnliches Ausmaß wie in Ijob 22 nimmt diese allerdings nur in der ersten Zofarrede (Ijob 11) an; vgl. die Auflistung der direkten Anreden Ijobs in den Freundesreden bei ENGLJÄHRINGER 2003, 42. Zu den direkten Anreden im Dialogteil vgl. auch MÜLLNER 2003, 173–178 sowie ausführlich ENGLJÄHRINGER 2003, 37–129; zu den Kommunikationsvorgängen im Dialogteil des Ijobbuches vgl. zudem auch FISCHER 2007.



Ijob in seiner Erwiderung (Ijob 23f.) die Freunde nie direkt an;<sup>396</sup> in der Erwiderung auf die Bildadre beschränkt sich die Anrede der Freunde auf die ironische Eingangspassage (26,2–4); in Ijob 27 schließlich spricht Ijob zum letzten Mal in V.5a und 11f. in 2. Pers. zu seinen Freunden. Ein direkter, unironischer Widerspruch Ijobs erfolgt denn auch in dem Redegang nur in zwei Kola: in In V.5a betont er seine Weigerung, den Freunden recht zu geben (חַלִּילָה לִי אֲנִי אֶעֱדִיק אֶתְכֶם „fern sei es mir, euch recht zu geben“), da dies für ihn bedeuten würde, sich selbst ins Unrecht zu setzen (vgl. V.6: בְּצַדִּיקְתִּי הִחֲזַקְתִּי „an meiner Gerechtigkeit halte ich fest“); in V.12b kennzeichnet er – wie zuvor in 21,34 – die Reden seiner Freunde als הַבֵּל („Nichtiges“).<sup>397</sup> Die Ankündigung in 27,11a dagegen, die Freunde zu belehren (אֲוֹרָה אֶתְכֶם), erweist sich im Kontext von V.12b als eine rhetorische Ironie, die auch auf V.11b und 12a ausgreift: Ijob „lehrt“ seine Freunde deren eigenes „nichtiges Reden“. Zugleich erweist sich die Ironie mit Blick auf die imitierende Passage in V.13–23 als doppelbödig, denn durch die Wiederholung ihrer „Lehre“ belehrt Ijob die Freunde zugleich über deren Nichtigkeit. Eine Darlegung des eigenen Standpunktes, die über die weitgehend ironische Bestreitung der Reden der gegnerischen Seite hinausginge, unterbleibt dagegen in den Ijobreden des dritten Durchgangs, weshalb mit Phil Long seine Argumentation als defensiv zu bezeichnen ist.<sup>398</sup>

Zur Ambiguität der Ijobreden in Ijob 22–27 trägt nun also zunächst der Umstand bei, dass der Sprecher seinen Standpunkt nur an wenigen Stellen – nämlich letztlich nur in 27,11a und 12b – offenlegt und sich dabei in defensiver Weise auf die Bestreitung der Anschuldigungen der Freunde beschränkt. Darüber hinaus weist nur die ironische Passage in 26,5–14 Aspekte parodierender Verfremdung auf, während in 27,13–23 entsprechende Elemente ausbleiben und auch in 24,18–24 und 27,8–10 Ijob weitgehend mit den Darlegungen der Freunde über das Ergehen der Frevler übereinzustimmen scheint.<sup>399</sup> Zugleich

<sup>396</sup> Im Unterschied zur direkten Anrede Ijobs in den Freundesreden variiert die direkte Anrede der Freunde, was die Position innerhalb der einzelnen Ijobreden betrifft; so beginnt Ijob in seiner ersten Erwiderung erst in 6,21–29, direkt zu den Freunden zu sprechen; gänzlich ohne direkte Anrede der Freunde bleibt vor dem dritten Redegang allerdings nur die Antwort auf die erste Bildadre in Ijob 9–10 – stattdessen steht am Anfang der Rede eine indirekte, ironische Erwiderung an die Adresse der Freunde, vgl. oben Kap. 5.3.2.b. Eine Auflistung der direkten Anreden der Freunde in den Ijobreden bietet ENGLJÄHRINGER 2003, 76.

<sup>397</sup> Die Wiederholung der Aussage aus Ijob 21,34 wird in 27,12 durch die *figura etymologica* (הַבֵּל הַהַבֵּל) akzentuiert; das Nomen הַבֵּל kommt – ebenfalls in Ijobreden – zuvor in 7,16 und 9,29 vor, allerdings nicht in Bezug auf die Freundesreden.

<sup>398</sup> LONG 2012, 122 spricht von Ijobs „stridently defensive posture“ und postuliert davon ausgehend, dass auch das Nomen מִשַׁל in den Einleitungen zu den Ijobreden in 27,1 und 29,1 mit „Verteidigung“ bzw. „defensivem Protest“ konnotiert sei; vgl. a.a.O., 120–122.

<sup>399</sup> Zu den Anzeichen parodierender Verfremdung in Ijob 26,5–14 vgl. oben Kap. 5.3.3.e.

fehlen im Unterschied zu den paraphrasierenden und alludierenden Passagen im Abschluss des ersten und zweiten Redegangs (12,13–15; 21,7–33) zu 13,1–5 und 21,34 vergleichbare Widerreden gegen die Freunde im Anschluss an 26,5–14 und 27,13–23, die den Gegensatz zu den vorangehenden Abschnitten anzeigen und damit deren subversiv-imitierenden Charakter im Nachgang signalisieren würden. Und schließlich weist auch, wie Alison Lo hervorhebt, Ijobs Antwort an Elifas in Ijob 23f. dahingehend widersprüchliche Aspekte auf, als die Rede zwischen Hoffnung und Verzweiflung oszilliert.<sup>400</sup> Von daher kann bilanziert werden, dass Ijob zwar, wie Newsom feststellt, im dritten Redegang den Konflikt mit den Freunden exazerbiert, da seine Ironisierungen der Freundesreden durch deren imitierenden und damit subversiven Charakter an Schärfe gewinnen, zugleich aber durch die stärkere Verdecktheit der Ironien bei gleichzeitigem Zurücktreten von unironischen Erwidierungen und Aussagen die Ambiguität der Ijobreden zunimmt und diese dadurch sowohl als wachsende Zustimmung wie auch als sich laufend verstärkende Abwendung von den Freunden lesbar werden.<sup>401</sup>

Das Lehrgedicht in Ijob 28 weist, wie oben (Kap. 5.3.4.c) gezeigt werden konnte, ironische Züge auf. Zugleich lässt sich eine gewisse Spannung feststellen zwischen dem Corpus des Gedichts in V.1–27 und dem Schlussvers (V.28), da dieser die Unerreichbarkeit (V.13–20) und Verborgenheit (V.21) der Weisheit durch die göttliche Kundgabe aufbricht,<sup>402</sup> wobei zugleich innerhalb von V.28 die beiden Nominalsätze eine gewisse Mehrdeutigkeit in sich bergen.<sup>403</sup> Darüber hinaus generiert nun allerdings V.28, wie im Folgenden zu zeigen ist,

<sup>400</sup> LO 2003, 224 ortet in Ijob 23,3–7 und 10–12 Äußerungen der Hoffnung Ijobs, denen in V.8f. und 13–16 seine Verzweiflung gegenübersteht; im Ganzen erachtet Lo in Ijob 22–31 die Gegenüberstellung von Gegensätzen („contradictory juxtaposition“) als kennzeichnend (a.a.O., 224–232).

<sup>401</sup> Anstatt zu einer Annäherung zwischen den Gesprächspartnern wie in der Babylonischen Theodizee kommt es NEWSOM 2003b, 161–168 zufolge im dritten Redegang aufgrund von Ijobs subversiver Rhetorik zu einer Verschärfung des Konflikts zwischen Ijob und den Freunden: [I]t [= Ijobs Rhetorik, T.H.] does not relieve tension but rather exacerbates it.“ (A.a.O., 164); Ijobs Imitationen der Freunde beschreibt sie denn auch als „dialogue-ending strategy of taking the friends’ words into his own speech“ (a.a.O., 167).

<sup>402</sup> Mit LO 2003, 11–15 lassen sich hinsichtlich dieser Spannung zwei Interpretationsansätze unterscheiden: Auf der einen Seite unterscheiden etwa GORDIS 1978, 538f., VAN OORSCHOT 1994, CLINES 2003 und ELWOLDE 2003 zwei Arten von Weisheit – eine dem Menschen verborgene, göttliche Weisheit und eine ihm zugängliche Weisheit als Gottesfurcht, auf der anderen Seite differenzieren HARTLEY 1991, 383f. und NEWSOM 2003a zwei Formen des Zugangs zur Weisheit – den schöpferischen Zugang Gottes und den ethischen des Menschen. In redaktionskritischer Hinsicht ordnen dagegen MAAG 1982, 148f. und VERMEYLEN 1986, 67 Ijob 28,1–27 und 28,28 je unterschiedlichen Schichten zu.

<sup>403</sup> So unterscheidet CLINES 2003, 75 bezüglich Ijob 28,28a (יִרְאֵת אֱדֹנָי הִיא הַכִּבְיָוָה) zwischen drei Bedeutungsnuancen: „It might mean that to fear God is a very wise thing to do, an act that is full of wisdom, or that the fear of God arises from wisdom.“

im Kontext von Ijob 21–27 und mit Blick auf die Übereinstimmung zu 1,1.8; 2,3 eine Ambiguität in Hinsicht auf den Weisheitsbegriff.

Im Unterschied zur Charakterisierung Ijobs im Prolog als *יְרֵא אֱלֹהִים* (1,1.8.9; 2,3) verwendet 28,28a den in der Hebräischen Bibel singulären Ausdruck *יִרְאֵה אֱדֹנָי*; auch kommen Ijobs Freunde mehrmals auf dessen Gottesfurcht (*יִרְאֵהוּ* 4,6; vgl. 15,4; 22,4) zu sprechen. Dennoch schafft in 28,28 die parallele Stellung der Gottesfurcht zum Ausdruck *סוֹר מִרֵּעַ* (V.28b), der im poetischen Teil des Buches sonst nie vorkommt, einen deutlichen Rückbezug zum Prolog.<sup>404</sup> Wie Ilse Müllner konstatiert, reinstalliert damit das Lehrgedicht Ijob als Weisen, denn „Weisheit ist genau das, was Ijob lebt“.<sup>405</sup> Dieser Schluss steht nun aber in Spannung zu Ijobs Stellung zur Weisheit im ganzen Dialog mit den Freunden und besonders im letzten Redegang. Denn Ijob stellt in 26,3 ausdrücklich in Abrede, im Besitz von Weisheit zu sein (*לֹלֵא הַכְּמִיָּה*); zwar steht die Aussage in dem ironischen Einleitungsabschnitt von Ijobs Antwort an Bildad (V.2–4), weshalb sie als Ijobs Projektion des negativen Urteils seiner Freunde gelten kann, doch scheint dieses Urteil zumindest teilweise mit Ijobs Selbsteinschätzung übereinzustimmen.<sup>406</sup> Ijob weist nämlich zwar wohl den Anspruch der Freunde, weise zu sein, in polemischer und oft auch ironischer Weise zurück (vgl. etwa 12,2; 13,5),<sup>407</sup> ohne aber im Gegenzug sich selbst als weise auszugeben. Vielmehr wendet er in der Ankündigung in 27,11, die Freunde zu belehren (*אִירֵא אֲתֵכֶם*), deren vermeintliche Belehrungen in ironischer Umkehrung gegen diese selbst und geht im Anschluss dazu über, ihre Reden in subversiver Weise zu imitieren (V.13–23).<sup>408</sup>

Damit aber stellt sich die Weisheit in Ijob 28 nicht nur als ambig dar, insofern sie als verborgen (V.21) und zugleich dem Menschen zugänglich (V.28) beschrieben wird, sondern auch, indem sie in V.28 mit Blick auf den Bezug zu 1,1 Ijob zugesprochen wird, der aber selbst zwar den weisheitlichen Anspruch der Freunde ironisch untergräbt, jedoch nicht selbst einen solchen Anspruch erhebt, sondern vielmehr durch seine scharfen Reaktionen auf den belehrenden

<sup>404</sup> In Differenz zu 1,1.8; 2,3 verwendet 28,28 nicht das Partizip des Verbs *סוֹר*, sondern den Infinitiv, was aber die Auffälligkeit der Übereinstimmung nicht abschwächt.

<sup>405</sup> MÜLLNER 2007, 77; auch JONES 2009, 243 stellt fest, dass Ijob in 28,28 wieder als Weiser eingesetzt werde.

<sup>406</sup> Zur antiphrastischen Ironie in Ijob 26,2–4, die sich mit ironischen Anspielungen überlagert, vgl. oben Kap. 5.3.2.b und 5.3.3.e. ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 422 erkennen in 26,3a Ijobs ironische Erwiderung auf die (vergebliche) Belehrung durch die Freunde, die ihn für unwissend halten, FOHRER 1989, 378 dagegen kommentiert, Ijob rechne sich hier „halb ironisch und halb der tatsächlichen Lage entsprechend“ zu den Unwissenden.

<sup>407</sup> Zur Ironie in Ijob 12,2 und 13,5 vgl. oben Kap. 5.3.2.b und 5.3.3.c. In den Ijobreden kommt das Nomen *הַכְּמִיָּה* noch in der ebenfalls ironisch gefärbten Passage 12,12f. vor, in den Freundesreden findet es Verwendung in 4,21; 11,6; 15,8.

<sup>408</sup> Zur ironischen Imitation der Freunde in 27,13–23 vgl. oben Kap. 5.3.3.e.

Ton der Freunde und seine teilweise widersprüchlichen Reden zu erkennen gibt, gewissermaßen mit seiner Weisheit am Ende zu sein. Es kommt hier also zu einer Ambiguierung des Weisheitsbegriffs, da in 28,28 Ijob Weisheit zugesprochen wird, der aber in seinen Reden zwar die von den Freunden vertretenen, herkömmlichen Weisheitsvorstellungen infrage stellt, aber selbst den eigenen weisheitlichen Anspruch implizit negiert und folglich keine neue inhaltliche Füllung des Begriffs erkennbar werden lässt. Zwar ist Müllner darin zuzustimmen, dass in Ijob 28 die Weisheit von Gerechtigkeitsvorstellungen gelöst wird,<sup>409</sup> doch bleibt auch diese Loslösung ambig, da Ijob als (in 28,28 wieder eingesetzter) Weiser in seiner Schlussrede (Ijob 29–31) an seiner Gerechtigkeitsforderung festhält.

### 5.3.6 Fazit

In der Auseinandersetzung mit den Freunden kommt Ijob die Rolle des Ironikers zu, der deren Belehrungen und damit einhergehende Inanspruchnahme höheren Wissens und tieferer Einsichten untergräbt. Vor allem in den Eingangspassagen seiner Reden sind diese ironischen Zurückweisungen der Weisheiten und Ermahnungen der Freunde antiphrastrisch konturiert. Einen weitaus größeren Umfang nehmen indes seine Anspielungsironien ein, die in den Schlussreden der drei Redegänge parodistische Züge annehmen, da Ijob dazu übergeht, seine Freunde zu paraphrasieren oder in Sprache oder Stil zu imitieren. Diese rhetorischen und alludierenden Ironien Ijobs zielen darauf, den weisheitlichen Anspruch der Freunde anzugreifen und sie als Besserwisser zu entlarven. Damit einhergehend stellen sie die Quellen, auf die sich die Freunde berufen – überlieferte Weisheit (Ijob 8,8–10 etc.), göttliche Offenbarung (4,12–21), Erfahrungswissen (5,27 etc.) – sowie deren Inhalte – namentlich den Tun-Ergehen-Zusammenhang (4,7–9 etc.) – infrage.

Die Ironien der impliziten Autorfiguration knüpfen an jene der Ijobfigur an, insofern sie eine ähnliche Zielsetzung erkennen lassen. Lexematische und stilistische Anspielungen auf psalmistische Klagen und Hymnen in Ijobreden (7,17–20; 9,5–10; 10,8–22; 12,13–25 etc.) zeigen eine epistemologische Skepsis an, da sie durch parodierende Verfremdungen der Gebetstradition des Psalters die Grenzen der Erkennbarkeit der Grundmuster von Gottes kosmogonischem und weltordnendem Handeln sowie der Gewissheit – oder gar Kalkulierbarkeit – des rettenden und richtenden Eingreifens Gottes geltend machen oder – in Ijob 28 – das im Buch der Sprichwörter grundlegende Motiv des Suchens und Findens der Weisheit unterminieren. In ähnlicher Weise markieren die dramatischen Ironien in den Freundesreden (4,6–8; 8,4–7; 11,5–10; 22,3f.21–30) einen epistemologischen Vorbehalt, indem sie die Freunde als *αλαζονες* entlarven und ihrem vermeintlichen Mehrwissen (gegenüber Ijob)

---

<sup>409</sup> MÜLLNER 2007, 80f.

ihr tatsächliches Unwissen (in Gegenüberstellung zum Mehrwissen der Lesenden) gegenüberstellen.

Die ebenfalls der impliziten Autorfiguration zuzuordnenden verbalen und literarischen Ambiguitäten schließlich deuten ebenfalls eine skeptische Haltung in epistemologischer Hinsicht an, insofern sie – zu Beginn des Dialogs (Ijob 4f.) – die Position Elifas' (und mithin der Freunde) und auch – im Abschluss der Diskussion (Ijob 22–27) – Ijobs mehrdeutig werden lassen. Zudem wird auch der Weisheitsbegriff selbst in Ijob 28 von einer gewissen Mehrdeutigkeit überschattet, insofern im Schlussvers Ijob implizit als Weiser reinstalled, der im Gegensatz zu den Freunden keinerlei Anspruch erhebt, im Besitz von Weisheit zu sein, so dass gerade seine Verweigerung eines solchen Anspruchs ihn in den Rang eines Weisen zu erheben scheint.

Insgesamt wirken folglich Ironie und Ambiguität in Ijob 4–31 darauf hin, die in weisheitlichen und psalmistischen Traditionen implizierten Ansprüche auf Kenntnis über Gott und die Grundmuster seines Einwirkens in die Geschichte der Menschen infrage zu stellen, um stattdessen deren grundsätzliche Unverständlichkeit und mithin die Verborgenheit der Weisheit (vgl. Ijob 28,21) geltend zu machen, wobei sich unterschwellig das Wissen um diese Verborgenheit als dem Menschen zugängliche – und in der Ijobfigur manifeste – Weisheit andeutet. Neben dieser skeptischen Grundorientierung von Ironie und Ambiguität wird indes auch deren überschreitende, auf neue Denkhorizonte öffnende Funktion erkennbar, insofern sie im Gefüge der Diskussion zwischen Ijob und den Freunden die Enthaltung als Vorzeichen theologischer Sprache setzen.

#### 5.4 Elihureden (Ijob 32–37)

Die Elihureden nehmen sich, wie Lauber konstatiert, in mancher Hinsicht „wie ein Fremdkörper in der Dramaturgie der Ijob-Dichtung aus“.<sup>410</sup> Aufgrund der Isoliertheit der Elihureden im Kontext des Buchganzen ist zunächst die Frage ihrer Stellung zum und im Buch zu erörtern. Ausgehend von den in der neueren Forschung vorgebrachten Thesen zum ironischen Charakter von Ijob 32–37 ist danach zuerst zu prüfen, inwieweit die narrative Überleitung (31,40b–32,6) auf eine abwertende Ironisierung Elihus angelegt ist (Kap. 5.4.2), um dann die Reden selbst und die Eigenheiten ihrer Rhetorik in den Blick zu nehmen (Kap. 5.4.3). Die Ergebnisse werden im abschließenden Fazit resümiert (5.4.4).

---

<sup>410</sup> LAUBER 2013b, 1.

### 5.4.1 Zur Stellung der Elihureden im Buch

Die These, dass die Elihureden einen Nachtrag zum Ijobbuch darstellen könnten, wird seit dem späten Mittelalter diskutiert.<sup>411</sup> In der gegenwärtigen Forschung werden die Reden im Allgemeinen als späte Ergänzung zum Buch angesehen,<sup>412</sup> wobei gemäß den literar- und kompositionsgeschichtlichen Studien von Mende, Pilger und Lauber auch innerhalb von Ijob 32–37 mit einem mehrstufigen Textwachstum zu rechnen ist, während Wahl die literarische Einheitlichkeit des Buchteils postuliert.<sup>413</sup> Selbst Kommentator\*innen, die ansonsten die (weitgehende) literarische Einheitlichkeit des Ijobbuches vertreten – wie etwa Dhorme, Good, Newsom oder Balentine –, vermuten, die Elihureden seien sekundär ergänzt worden.<sup>414</sup> Allerdings wird auch in neuerer Zeit (wieder) die ursprüngliche Zugehörigkeit von Ijob 32–37 verteidigt, wobei namentlich Andersen, Habel, Janzen sowie – mit einer gewissen Zurückhaltung – Clines zu erwähnen sind.<sup>415</sup>

Als Indizien für den sekundären Charakter der Elihureden gelten in sprachlicher Hinsicht der hohe Anteil an Aramaismen, in Bezug auf den Inhalt die intensiven Bezüge auf den Dialogteil (in Ijob 34f.), die Antizipation der Gottesreden (in Ijob 36f.) sowie die ausgeprägte Angelologie;<sup>416</sup> in narrativer Hinsicht auffällig erscheint zudem, dass Elihu zwar in stärkerem Ausmaß als zuvor Ijob und die Freunde auf die Vorredner Bezug nimmt und die Gesprächspartner

---

<sup>411</sup> Wie WITTE 1993 ausführt, wird in der jüdischen Auslegung bereits im 14. Jahrhundert (Levi Ben Gerson) der sekundäre Charakter der Elihureden erwogen.

<sup>412</sup> VAN OORSCHOT 2007, 179–182 verortet die Einfügung der Elihureden nach der Gottesfurchtredaktion, WITTE 2018a, 127 nach der Niedrigkeitsredaktion und einer ersten Buchredaktion, VERMEYLEN 2015, 183–367 dagegen ordnet die Erweiterung durch Ijob 32–37 der zweiten Buchredaktion zu.

<sup>413</sup> WAHL 1993 reagiert damit auf die These von MENDE 1990; jüngeren Datums sind die Studien von PILGER 2010 und LAUBER 2013b; vgl. zu den Studien auch oben Kap. 1.1.1.b (Anm. 50).

<sup>414</sup> Vgl. DHORME 1926, LXXVII–LXXXVI; GOOD 1990, 7–9; NEWSOM 1996, 558f.; BALENTINE 2006, 17f. Eine Mittelposition nimmt GORDIS 1978, XXXIf. ein, der die These vertritt, der ursprüngliche Autor habe das Buch zu einem späteren Zeitpunkt um Ijob 32–37 ergänzt; in die gleiche Richtung tendieren auch ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 55–59 unter Bezugnahme auf FREEDMAN 1968.

<sup>415</sup> ANDERSEN 1976, 49–52; HABEL 1984; 1985, 36f.; JANZEN 1985, 217f. CLINES 2006, 708–710 vertritt die Ursprünglichkeit der Elihureden nur vermutungsweise; zudem postuliert er eine Textumstellung, da er die Elihureden nach Ijob 27 einordnet, Ijob 28 dagegen als ihren Abschluss erachtet, auf den ursprünglich die Schlussrede Ijobs (Ijob 29–31) sowie Gottesreden und Epilog (Ijob 38–42) gefolgt seien (vgl. CLINES 2003; 2004).

<sup>416</sup> Vgl. die ausführlichen Erörterungen von DHORME 1926, LXXVII–LXXXVI (gegen BUDDE 1913, XXVIII f.) sowie zusammenfassend NEWSOM 1996, 558f. und HECKL 2010, 446f.

direkt anspricht,<sup>417</sup> umgekehrt aber im Buch keine Bezüge auf die Elihureden feststellbar sind, wobei vor allem der Umstand, dass Elihu weder im Prolog noch im Epilog Erwähnung findet, als auffällig erscheint.<sup>418</sup> Ijob 32–37 präsentiert sich dadurch, wie Heckl feststellt, als „kommentarartige Neudiskussion des Hiobproblems im Vorgriff auf die Gottesreden“<sup>419</sup>, weshalb Alonso Schökel und Sicre Diaz vorschlagen, die sechs Kapitel als Anhang zum Buch zu lesen.<sup>420</sup> In der folgenden Untersuchung ist dem Umstand Rechnung zu tragen, dass die Elihureden damit textlich zwischen dem Dialog Ijobs mit den drei Freunden und den Gottesreden eingeordnet, sachlich aber dem Buch nachgeordnet sind und folglich – als Teil des Buches und gleichzeitigem Kommentar dazu – einen oszillierenden Charakter aufweisen.

Noch älter als die These der Nachträglichkeit der Elihureden ist deren negative Beurteilung, die bereits im *Testament Hiobs* (TestHiob 41,5; 42,2) greifbar wird.<sup>421</sup> Erst in neuerer Zeit wird allerdings postuliert, dass eine solche Abwertung bereits im Text angelegt sei mittels einer Ironisierung Elihus durch den Autor. Namentlich Whedbee, Good, Habel, Janzen, Viviers und Lynch, machen geltend, dass die Dramaturgie des Buches und der Stil der Reden Elihu als arroganten Besserwisser oder gar als schwatzhaften Narren entlarve, da durch das plötzliche und verspätete Auftauchen Elihus und seinen (in 32,1–5 betonten) Zorn sowie seine ausufernde Rhetorik, sein übertriebenes Selbstlob und seine ungeschickte Argumentation der gesamte Inhalt von Ijob 32–37

---

<sup>417</sup> So spricht Elihu Ijob mehrmals mit Namen an (32,12; 33,1.31; 34,5.7.35f.; 37,14; vgl. dazu ausführlich FOSTER 2016) und zitiert ihn ausdrücklich in 33,9–11; 34,5f.9; 35,2f.

<sup>418</sup> MÜLLNER 2004, 465 erkennt davon ausgehend in den Elihureden Kennzeichen dargestellter Nachträglichkeit bzw. „literarisch präsentierte[r] Diachronie“ und verweist dazu auch auf die Betonung der Jugend Elihus im Gegensatz zum Alter der Freunde im Eingang der Reden, worin sich die Posteriorität der Elihureden im Verhältnis zum Buch spiegle und in der Gestalt des Protagonisten thematisiert werde.

<sup>419</sup> HECKL 2010, 463. Zugleich postuliert Heckl (a.a.O., 462–465), die Elihureden seien zunächst als eigenständiger Text entstanden und als solcher dann später – unter Ergänzung der Prosaeinleitung – in das Dichtung und Rahmenerzählung umfassende Buch eingefügt; LAUBER 2013b, 403–406 übernimmt Heckls These.

<sup>420</sup> ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 512. MÜLLNER 2004, 467f. schlägt vor, Elihu gleichsam als „Modellleser“ des Buches zu verstehen, dessen Gesprächsbeitrag die Lesenden dazu einlade, sich gleichermaßen in das Gespräch im Text einzumischen; NEWSOM 2003b, 200–233 dagegen beschreibt Elihu als „dissatisfied reader“, dessen Reden freilich heutigen Leserinnen und Lesern ebenfalls unbefriedigend erscheinen und – gleich ihm – zum Widerspruch anregen würden.

<sup>421</sup> Vgl. den auslegungsgeschichtlichen Aufriss von WAHL 1993, 1–20. HECKL 2010, 462 vermutet, dass sogar bereits die zu den Elihureden sekundäre Prosaeinleitung in 32,1–5 auf eine negative Bewertung der Reden hin angelegt sei.

ironisch untergraben werde.<sup>422</sup> Auf dem Hintergrund dieser neueren Thesen zum ironischen Charakter der Elihureden ist im Folgenden zu prüfen, inwieweit die narrative Überleitung und die anschließenden Reden auf eine Ironisierung Elihus und der von ihm repräsentierten Sichtweisen angelegt sind.

#### 5.4.2 Ironisierung der Lesererwartung in der narrativen Überleitung

In mehrfacher Hinsicht wird in der Forschung dem plötzlichen und unerwarteten Wortergreifen Elihus eine ironische Wirkung zuerkannt, die den Auftretenden selbst abwertet. Indem der Textzusammenhang die Erwartung generiere, dass Gott nun Ijob antworten werde, dann aber Elihu auftrete, entstehe – so Whedbee – ein komischer Effekt: „From everything that precedes Elihu’s entrance, the reader surely expects Yahweh to appear; but instead of the mighty God young Elihu steps boldly onto the scene. [...] We expect God – and we get Elihu!“<sup>423</sup> Der Kontrast zwischen dem in Ijob 32 erzählten Geschehen und der davor aufgebauten Erwartung erzeugt also gemäß dieser Deutung eine Ironisierung der Elihufigur. Darüber hinaus macht Habel geltend, dass Elihu auch durch seine Anmaßung, stellvertretend für Gott sprechen und anstelle des himmlischen als irdischer Schiedsrichter (מִשְׁפֵּט מִיָּדָה Ijob 32,12) auftreten zu wollen, sowie durch sein Vorgreifen auf das Einschreiten Gottes und den dadurch bezugten Unglauben, dass Gott überhaupt (noch) zu den Menschen sprechen würde, zum Opfer der Ironie der Erzählinstanz werde.<sup>424</sup> Es ist allerdings im Folgenden am Text selbst zu prüfen, inwieweit im weiteren textlichen Vorfeld die genannte Erwartung einer Rede Gottes generiert und im nahen Kontext wachgerufen wird, und in welcher Hinsicht das Auftreten Elihus in der Prosaerleitung und im Proömium (32,1–5.6–22) als ironische Erwartungswidrigkeit konturiert wird.

<sup>422</sup> WHEDBEE 1977, 18–20; HABEL 1984; 1985, 440–514; JANZEN 1985, 217–225; VIVIERS 1995, 1997; LYNCH 2006; GOOD 1990, 319–337.

<sup>423</sup> WHEDBEE 1977, 18f. In ähnlicher Weise beschreibt GOOD 1981, 208 die Figur Elihus als „the Johnny-come-lately, who pops up from nowhere in chap. 32, disappears after chap. 37, and is never heard of again“; vgl. LYNCH 2006, 349 der anmerkt, dass „both Job and the reader are surprised by the furtherance of painful dialogue as Elihu enters from ‚left field‘, as it were.“

<sup>424</sup> „He [= Elihu, T.H.] apparently believes he has the ‚answer‘ required to vindicate God and have the implied charges against God dismissed“ (HABEL 1985, 445). „Elihu, it seems, represents the position of a younger generation who believes that God no longer appears or speaks directly as in the heroic past. [...] The defence of a human arbiter like Elihu pales into insignificance before the speeches of the Almighty himself.“ (HABEL 1984, 87f.); vgl. ähnlich LYNCH 2006, 350: „The lack of answer from the Almighty forms a void into which Elihu steps, assuming de facto that the Almighty will not verbally answer Job (33.13–30; 34.12–13; 35.13–14).“



Die Möglichkeit, dass Gott Ijob antworten könnte, wird zwar, wie Müller herausstellt, in den Ijobreden mehrmals angesprochen (9,16; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20; 31,35).<sup>425</sup> Allerdings stehen dabei direkt (in der 2. Pers.: 13,22) und indirekt (in der 3. Pers.: 31,35) formulierte Aufforderungen Ijob an Gott, er möge zu ihm sprechen, den Verneinungen einer solchen Möglichkeit gegenüber (9,16; 30,20); zudem setzt Ijob die – zunächst häufige – Anrede Gottes nach 17,4 aus und greift nur in 30,20–23 nochmals darauf zurück.<sup>426</sup> So enden denn auch zwar Ijobs Reden damit, dass er, wie Opel festhält, „Gott selbst zu einer Erklärung seiner Verfassung und einer Auflösung seines Dilemmas herausfordert“,<sup>427</sup> zugleich allerdings lassen seine Anreden Gottes, wie Engljählinger aufzeigt, keinen klaren Fortschritt erkennen und enden in 30,20–23 dunkel.<sup>428</sup> Auch die Freunde kommen zwar auf ein mögliches Reden Gottes zu Ijob zu sprechen (Elifas in 5,1; Bildad in 11,5), um aber dann in gewisser Weise selbst anstelle Gottes ihre Erwiderung an Ijob fortzusetzen. Zugleich transportieren die Freundesreden des zweiten und dritten Redegangs (außer der letzten Bildadrede) die zunächst verhaltene, dann aber immer deutlicher werdende Schuldzuweisung an Ijob im Zusammenhang von Gottes Vergeltung an den Frevlern (15,20–35; 18,5–21; 20,5–29; 22,17–20) und spiegeln damit eher die Erwartung eines endgültigen göttlichen Gerichts an Ijob als einer erklärenden Antwort an denselben. Schließlich wird im dritten Redegang – wie oben gezeigt wurde (vgl. Kap. 5.3.5.b) – die Auseinandersetzung zwischen Ijob und den Freunden durch die ironischen Erwiderungen des Ersteren zwar verschärft, zugleich aber dessen Argumentation durch die Imitationen der Freunde zunehmend ambig und damit der Aufbau einer präzisen Lesererwartung gehemmt.

Im Übergang von Ijobs Schlussrede zu den Elihureden wird indes die Erwartung, dass nun Gott zu Ijob reden werde, einerseits durch die diesbezügliche Aufforderung Ijobs an Gott in 31,35 (שׂרִי יַעֲנֵנִי) – die allerdings im Unterschied zu 13,22 (וְהִשִּׁבֵנִי אֶת־אֱלֹהֵי אֲדָמָה אֲרֻבְרָב) in der 3. Pers. erfolgt –

<sup>425</sup> MÜLLNER 2004, 454 zufolge wird „die Frage nach der Antwort Gottes für Ijob zunehmend dringlicher“. Dagegen ist allerdings anzumerken, dass Ijobs deutlichster Appell an Gott in dieser Hinsicht in Ijob 13,22 erfolgt, während er dagegen in seiner Schlussrede in Ijob 29–31 zwar implizit – und in 31,35 auch explizit – einfordert, gleichzeitig aber auch das Ausbleiben einer Antwort beklagt (30,20), was eher auf eine enttäuschte als auf eine lebendige Erwartung hindeutet.

<sup>426</sup> Vgl. die Übersicht über Ijobs Gottesanreden im Dialog mit den Freunden in ENGLJÄHRINGER 2003, 99.

<sup>427</sup> OPEL 2010, 1.

<sup>428</sup> Gemäß ENGLJÄHRINGER 2003, 127 lassen Ijobs Anreden Gottes „einen Prozess erkennen, der jedoch nicht linear von Fortschritt zu Fortschritt führt. Immer wieder greift Ijob auf früher schon Gesagtes zurück, die Gottesanreden enden jeweils bei der einzigen Perspektive, die ihm bleibt: er hat den nahen Tod vor Augen.“ Nina Meyer zum Felde dagegen erkennt in Ijobs Reden eine Entwicklung zum Vertrauen auf Gottes Eingreifen, doch verlaufe dieser Weg „nicht linear, sondern spiralförmig“ (MEYER ZUM FELDE 2020, 236).

und andererseits implizit durch das Verstummen sowohl Ijobs (31,40b) als auch der Freunde (32,1a) wachgerufen. Die narrative Überleitung in 31,35–32,1 stellt damit klar, dass Ijob nichts mehr zu sagen und die Freunde keine Antworten mehr haben, wodurch die erneute Verwendung des Verbs ענה (32,1), das in 9,16; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20 und 31,35 von Ijob in Bezug auf Gottes Sprechen zu ihm gebraucht wird, unterschwellig auf die Möglichkeit verweist, dass Gott nun das Wort ergreifen könnte.

Stattdessen allerdings setzt sich die Erzählung in 32,2 fort mit der Wendung הרה אף, die sich – wie die Wurzel ענה (V.1.3.5.6) – in der Prosaerleitung (V.1–6a) drei weitere Male wiederholt (V.2 [2x].3.5). Bei den 25 weiteren Vorkommen der Wendung in identischer Form (הרה Impf. cons. 3. Pers. Sing. + אף) fungiert meistens Gott als Subjekt, dessen Vergeltung beschrieben oder angedroht wird, während bei den sieben Malen, wo ein Mensch als Handlungsträger agiert, das Subjekt zuvor bereits in die Erzählung eingeführt wird.<sup>429</sup> In 32,2 dagegen ist es der bis dahin unbekannte Elihu, dessen „Zorn entbrennt“; die Voranstellung der Wendung vor die erstmalige Nennung des handelnden Subjekts evoziert damit unterschwellig die Vorstellung von Gottes Zornvergeltung, die aber ausbleibt. Verstärkt wird die dadurch generierte Erwartungswidrigkeit durch das Vorkommen der Wendung in 19,11, wo Ijob sein Geschick dahingehend deutet, dass Gottes Zorn gegen ihn entbrannt sei; zudem findet sich die Wendung im Epilog auch als Selbstaussage in der Gottesrede an Elifas (42,7).<sup>430</sup>

Der Befund lässt den Schluss zu, dass in der narrativen Überleitung zu den Elihureden gleichzeitig zwei mögliche Lesererwartungen wachgerufen, aber enttäuscht werden: Auf der einen Seite verweist die Rekurrenz des Verbs ענה auf die von Ijob eingeforderte Erwidderung Gottes im Sinne einer Rechtfertigung für das Ijob zugefügte schuldlose Leiden; auf der anderen Seite lässt die Wendung הרה אף die von den Freunden aufgrund des Ausbleibens von Ijobs Reue erwartete endgültige Verurteilung Ijobs durch Gott als Frevler

<sup>429</sup> Die Phrase הרה אף יהוה wird verwendet in Ex 4,14; Num 11,10; 12,9; 25,3; 32,10.13; Dtn 29,26; Jos 7,1; Ri 2,14.20; 3,8; 10,7; 2Sam 6,7; 2Kön 13,3; 1Chr 13,10; 2Chr 25,15; Ps 106,40; nur in Num 22,22 ist אלהים Subjekt. Menschliche Subjekte treten auf in Gen 30,2 (Jakob); Ex 32,19 (Mose), Num 22,27 (Bileam); Num 24,10 (Balak); 1Sam 17,27 (Eliab); 1Sam 20,30 (Saul); 2Sam 12,5 (David); die weiteren 25 Vorkommen der Wendung הרה אף (Gen 39,19; 44,18; Ex 22,23; 32,10f.; 32,19.22 etc.) bestätigen weitgehend den Befund.

<sup>430</sup> Darüber hinaus ist auch die Wendung הרה אפי in Ijob 20,23, mittels derer Zofar Gottes Vergeltung an den Frevlern umschreibt. HECKL 2010, 453 macht geltend, dass der Zorn in weisheitlichem Kontext einen negativ bewerteten Affekt darstelle; dagegen ist allerdings der narrative Charakter von 31,40–32,6a in Anschlag zu bringen, der in der Wendung הרה אף die göttliche Vergeltung anklingen lässt.

anklingen.<sup>431</sup> Dass damit die narrative Überleitung in 31,40–32,6a die den Dialog zwischen Ijob und den Freunden bestimmende Dichotomie von Schuld und Schuldlosigkeit und im Spezifischen von Ijobs Status als Gerechter oder Frevler aufgreift, bestätigt sich durch das Vorkommen der Wurzeln צדק (32,1.2) und רשע (32,3).<sup>432</sup>

Wenn also der erzählerische Vorspann zu den Elihureden mittels der auffälligen Wiederholung des Verbs ענה und der Wendung הרה אף die Erwartung auf ein Eingreifen Gottes wachruft, das, wie die Wurzeln צדק und רשע anzeigen, eine Entscheidung zwischen den beiden konträren Sichtweisen Ijobs und der Freunde in Bezug auf die Unschuld bzw. Schuld des Ersteren herbeiführt – wobei auf der Grundlage des Dialogs eine Bestätigung des Status Ijobs als צדיק erfolgen müsste, mit Blick auf seine Gott anklagenden und herausfordernden Reden aber auch ein Entbrennen von Gottes Zorn gegen ihn denkbar wäre –, so lässt das Auftreten Elihus anstelle Gottes diese Erwartungen ins Leere laufen. Der dadurch angedeutete ironische Effekt allerdings zielt nicht auf die Elihufigur, sondern auf die in der Lektüre des vorangehenden Dialogs angeregte Erwartung einer dezisiven Selbstkundgabe Gottes. Durch die rhetorische Ironie der impliziten Autorfiguration würde damit hier ein Vorbehalt markiert hinsichtlich des weisheitlichen Erkenntniszugangs in Bezug auf die im Buch aufgeworfenen Fragen über die Handlungsweisen Gottes.

Im Proömium zu den Elihureden setzt sich der ironische Effekt insofern fort, als einerseits die Wurzel ענה fünfmal wiederkehrt und in der ganzen ersten Rede ein Schlüsselwort darstellt: Den Freunden ist es nicht gelungen, Ijob eine treffende Antwort zu geben (32,12.15f.), daher ist es nun an Elihu, die passende Erwiderung zu liefern (V.17.20).<sup>433</sup> Die auffällige Häufung des Verbs setzt auch hier die (noch) ausgebliebene Erwartung einer Antwort Gottes hintergründig präsent. Andererseits erinnert Elihus Zitat der Freunde in 32,13b (אל ידפנו לא-איש „Gott möge ihn zerstreuen, kein Mensch“) an die mögliche und (gemäß Elihu) von den Freunden erwartete endgültige Zornesvergeltung Gottes an Ijob;<sup>434</sup> zudem mag auch die Homonymie von אף („auch“/„Nase, Zorn“)

<sup>431</sup> Die Ermahnung zur Umkehr zieht sich durch die Freundesreden, vgl. Ijob 5,17–26; 8,5f.20f.; 11,13–19; 22,21–30, wird aber von der Beschreibung der Vergeltung an den Frevlern zunehmend überdeckt, wie ENGLJÄHRINGER 2003, 43–75 herausarbeitet.

<sup>432</sup> Die Dichotomie von Schuld und Schuldlosigkeit bestimmt die Schlussreden Ijobs (Ijob 29–31) insofern diese auf den Aufweis seiner Unbescholtenheit angelegt sind; lexematisch knüpft der Gegensatz von צדק und רשע in 32,1–3 indes vor allem an 27,5–7 an, wo Ijob seine Gerechtigkeit nochmals herausstellt, seine Gegner (die Freunde und/oder Gott, vgl. oben Kap. 5.3.3.e) dagegen den „Frevlern“ zuordnet.

<sup>433</sup> Die Bedeutsamkeit des Verbs ענה („antworten“) in der der ersten Elihuredede betont etwa MÜLLNER 2004, 459–461.

<sup>434</sup> Die Gerichtskonnotation des Verbs אף wird deutlich mit Blick auf dessen Verwendung in der Hebräischen Bibel, da die meisten der neun Verwendungen im Zusammenhang

im mehrmals wiederholten Ausdruck  $\text{אֲנִי־אֵלֹהִים}$  („auch ich“/„Zorn bin ich“ 32,10.17 [2x]) die Beschreibung vom Entbrennen von Elihus Zorn – und damit hintergründig das Ausbleiben des Zornes Gottes – wachrufen.<sup>435</sup> Darüber hinaus setzt sich die Erwartungswidrigkeit über die narrative Überleitung hinaus auch in den Reden Elihus fort, insofern diese zwar auf eine Widerlegung des über weite Strecken direkt angesprochenen Ijob zielen, aber einleitend auch die Freunde kritisiert werden (32,8–10), deren Argumentationen Elihu denn auch nicht einfach übernimmt, sondern weiterentwickelt und weitere Aspekte einbringt.<sup>436</sup> Damit führen nun aber die Elihureden keine eigentliche Entscheidung in der Auseinandersetzung zwischen Ijob und den Freunden herbei und lassen folglich dahingehende, in der Prosapassage wachgerufene Erwartungen ins Leere laufen.

Insgesamt bleibt allerdings die hier erörterte, durch Erwartungswidrigkeiten konstituierte rhetorische Ironie der Autorfiguration verhalten. Denn einerseits bleiben, wie oben ausgeführt wurde, die im Verlaufe des Dialogs zwischen Ijob und den Freunden aufgebauten Erwartungen eher vage, und andererseits ist eine dazu gegenläufige Enttäuschung der Erwartungen nur schwach angezeigt. Schließlich ist auch in Anschlag zu bringen, dass die Elihureden Züge eines Kommentars zum ganzen Buch tragen (vgl. Kap. 5.4.1), die hier beschriebene ironische Wirkung indes nur zur Geltung kommt, insoweit sie als Teil des narrativen Zusammenhangs wahrgenommen werden.

#### 5.4.3 Elihus (un)ironische Reden

Was das Verhältnis zwischen der Prosaeinleitung und dem Corpus der Elihureden betrifft, spricht Habel von einem „ironic gap between the audience’s knowledge of Elihu as a brash youth and his own perception of himself as wise

---

von Gottes Gericht stehen (Lev 26,36; Ps 1,4; 68,3; Jes 19,7; 41,2; vgl. Ijob 13,25; Spr 21,6). Eine weitere Reminiszenz an Gottes Zorn klingt zudem auch in 35,15 ( $\text{אֵלֹהִים בְּקֶדֶשׁ}$ ) an.

<sup>435</sup> Einen solchen Bezug zwischen dem Ausdruck  $\text{אֲנִי־אֵלֹהִים}$  und dem „Zorn“ Elihus in 32,2.3.5 machen HABEL 1985, 443 und GOOD 1990, 321 geltend.

<sup>436</sup> Den eigenständigen Beitrag der Elihureden in Absetzung zu den Freundes- und Ijobreden hebt besonders MENDE 1990, 406f. hervor, die betont, dass das Gottesbild Elihus „sich wesentlich von demjenigen der Freunde und auch Ijobs unterscheidet“, da er göttliche Handlungsweisen skizziere, die „nicht auf Vergeltung, sondern auf Umkehr und Rettung des Menschen zielen.“ In ähnlicher Weise verweist PILGER 2010, 231 auf die „eigene theologische Akzentsetzung“ in Bezug auf die Vorstellung von Gottes Erziehung des Menschen im und durch das Leiden sowie die Schöpfungstheologie, die Gerechtigkeit Gottes und die Gottesfurcht. WAHL 1993, 169–171 dagegen tendiert eher dazu, die Elihureden in Kontinuität zu den Freundesreden zu setzen, konzidiert aber, dass erstere die Vorstellung des von Elifas erwähnten Prüfungsleidens weiterentwickeln. LAUBER 2013b, 406–431 schließlich erkennt das theologische Profil der (diachron geschichteten) Elihukomposition nicht zuletzt in der Verbindung von gegensätzlichen Auffassungen bezüglich der menschlichen Einsichtsfähigkeit in die Grundlagen göttlichen Wirkens.

and patient.“<sup>437</sup> Doch auch innerhalb der Reden selbst – vor allem in Elihus Selbstvorstellung in Ijob 32 – macht Habel Anzeichen einer Ironisierung des Sprechers durch den Verfasser aus, da Ersterer sich durch seinen überzogenen Anspruch, im Besitz der Weisheit zu sein, als אִוִּיל – als „dreister Narr“ („brash fool“) entlarve.<sup>438</sup> Whedbee dagegen sieht Elihu in der Rolle des αλαζων, der – ähnlich den drei Freunden – sich selber für weise hält, durch den Autor aber als lächerlich und besserwisserisch demaskiert wird.<sup>439</sup> Eine ausführlichere Untersuchung legt Viviers vor, der einerseits in Ijob 32 eine missratene Selbstlegitimierung konstatiert, indem er etwa auf die Übereinstimmung von 32,19 mit 15,2 hinweist: Elihus Metapher vom „Wind“ (רוּחַ) in seinem „Innern“ (בְּטֶן) werde dadurch auf dem Hintergrund von Elifas’ spöttischer Polemik über den Weisen, der sein „Inneres“ mit „Wind“ gefüllt habe, ironisch untergraben.<sup>440</sup> Bereits die Redeeinleitung, die Viviers als Exordium identifiziert, stelle folglich die Elihureden unter das Vorzeichen der Ironie: „The exordium is the beginning of Elihus end. What should have been his grand entrée has become his downfall.“<sup>441</sup> Andererseits heble Elihu – so Viviers – in Ijob 33–37 durch seine unglaubliche Argumentationsweise – etwa durch die Syllogismen in 35,6–8.9–13 – seine Verteidigung der Vergeltungslehre selbst aus.<sup>442</sup> Die Studie von Lynch dagegen fokussiert Elihus „phonetic rhetoric“, d.h. sein Sprechen über das Sprechen und dessen Rezeption,<sup>443</sup> und leitet daraus ab, dass das Ausmaß

---

<sup>437</sup> HABEL 1985, 444. Die Spannungen zwischen der Prosaerleitung und den Reden Elihus werden auch in literarkritischer Hinsicht wahrgenommen und veranlassen etwa HECKL 2010, 447–457 und LAUBER 2013b, 178f. dazu, den sekundären Charakter von 32,1–5 gegenüber 32,6–37,24 zu postulieren.

<sup>438</sup> „Elihu fits the image of the brash but intelligent young fool, even though he does not formally bear the epithet אִוִּיל. He is passionate, prone to anger, self-opinionated, assertive and loquacious.“ (HABEL 1984, 90; vgl. ders. 1985, 443f.); in ähnlicher Weise hebt auch GOOD 1990, 321–323 die „Frechheit“ („brashness“) Elihus hervor, die vor allem in 32,10.17 und 33,3 deutlich werde. ELBNER 2018, 52 erkennt in Elihu „die Karikatur eines Theologen, der bereits in jungen Jahren im Guten verhärtet ist.“

<sup>439</sup> WHEDBEE 1977, 18–20.

<sup>440</sup> VIVIERS 1997, 140–142. Neben den Nomina בְּטֶן und רוּחַ zeigen auch die Pluralform מְלִיִּם („Worte“) und das Verb מְלִא eine Übereinstimmung zwischen Ijob 15,2f. und 33,18 an. Daneben macht Viviers bezüglich Ijob 32 auch geltend, dass das missratene Selbstlob Elihu auch charakterlich desavouiert und folglich das von Aristoteles und Quintilian genannte Kriterium eines *vir bonus* verfehlt.

<sup>441</sup> VIVIERS 1997, 141.

<sup>442</sup> VIVIERS 1997, 142–150; vgl. ders. 1995. Viviers knüpft damit an die Interpretation Habels (HABEL 1984, 91–98; 1985, 449–516) an und entwickelt sie weiter.

<sup>443</sup> LYNCH 2006. Lynch definiert die von ihm untersuchte phonetische Rhetorik als „the expression and reception of words about words, including its sensory and acoustic dimensions“, und macht diese vor allem in 32,6–22 sowie in 33,1–5.31–33; 34,1–4.34–37; 35,16; 36,1–4; 37,1–5 geltend.

an Apologien sowie Kritiken Ijobs Elihu als Sprecher unglaubwürdig erscheinen lasse: „[H]is [= Elihu, T.H.] words constantly escape him in such a way that they undermine the legitimacy of his voice.“<sup>444</sup> Schließlich ist auch die Untersuchung von Cheney zu erwähnen, der Unebenheiten in der Struktur, Wiederholungen, den naiven Gebrauch polysemer Wörter, die häufigen Selbstbezüge und die häufigen Höraufrufe als Anzeichen einer Karikierung Elihus auflistet und damit in etwa die Bandbreite der in den vorangehend genannten Arbeiten vorgebrachten Beobachtungen am Text absteckt.<sup>445</sup>

Eine ausführliche Gegenargumentation bringt, was Ijob 32,6–22 betrifft, Stephan Lauber vor.<sup>446</sup> Aufgrund des Aufbaus und der Gliederung ordnet er den Text der Gattung des Proömiums zu, um davon ausgehend einen ausführlichen Vergleich mit den beiden alttestamentlichen Proömien SirProl und 2Makk 2,19–31 sowie Isokrates' Einleitung zur Trauerrede auf Euagoras von Salamis vorzunehmen. Dieser Vergleich bringt ihn zu der Schlussfolgerung, dass Ijob 32,6–22 bezüglich Struktur, Umfang und Motivik sowie Sprechaktsverlauf den Gattungskonventionen entspreche, weshalb die von Habel und Vi-viers vorgebrachte Feststellung eines übertriebenen Selbstlobes Elihus unzutreffend sei.<sup>447</sup> Unter der Voraussetzung also, dass die erste Elihureden von hellenistischen Gattungskonventionen bestimmt ist, kann dem Selbstlob des Sprechers in 32,10–20 eher keine ironische Funktion zugeschrieben werden. Laubers Argumentation entkräftet allerdings nicht die Beobachtungen zu weiteren Stilmerkmalen, die als Anzeichen für eine Ironisierung Elihus angeführt werden. So bleibt etwa die Häufung an Wiederholungen von Wörtern, Phrasen und Aussagen in 32,6–22 gerade auch im Vergleich zu SirProl und 2Makk 2,19–31 auffällig. Auf die Rekurrenz des Verbs עָנָה (32,12.15–17.20) sowie des Ausdrucks אֶת־אֵינִי (32,10,17 [2x]) wurde bereits hingewiesen; zu erwähnen ist auch der mehrmalige Verweis Elihus auf das eigene Sprechen (אִמְרָתִי 32,7.10; אֶת־בְּרַחֲמֵי V.20) sowie – über das Proömium hinausweisend – der repetitive Stil in den Eingangs- und Schlusspassagen der vier Reden, die von Lynch als Elihus phonetische Rhetorik ausgewiesen werden.<sup>448</sup> Auch die Spannung zwischen der scheuen und zurückhaltenden Selbsterabsetzung Elihus im Eingangsvers (32,6), der zu Beginn sein junges Alter betont (לְיָמַי צָעִיר אֲנִי) und seine Angst bekennt (אִירָא), und den selbstgewissen Ankündigungen in 32,10–20 ist nicht durch Gattungsvorgaben gedeckt, sondern ließe sich

<sup>444</sup> LYNCH 2006, 363.

<sup>445</sup> CHENEY 1994, 165.167 zufolge ergibt sich damit insgesamt das Bild von Elihu als „the character who speaks a lot but ends up saying very little“ (A.a.O., 167).

<sup>446</sup> LAUBER 2013a; 2013b, 308–333; 2023.

<sup>447</sup> So kommt LAUBER 2013b, 333 zu dem Ergebnis, Ijob 33 sei „um eine möglichst getreue Adaption des Gattungsformulars bemüht.“

<sup>448</sup> Vgl. etwa die wiederholte Höraufforderung in 33,1.31.33; 34,2.10.16; 37,2 und den wiederkehrenden Verweis Elihus auf sein eigenes Reden in 33,2f.; 34,2f.; 35,4; 36,2–4.

allenfalls als Hinweis auf eine Ironisierung Elihus deuten. Zudem sind auch Anspielungen auszumachen, die auf eine hintergründige Kritik an Elihu hindeuten: Neben der auffälligen Parallele zwischen 32,18 und 15,2f., auf die Viviers hinweist, ist hier die Ähnlichkeit des ersten Satzes Elihus zum ersten Vers von Ijobs Klage im Rahmen seiner Schlussrede (30,1) hervorzuheben: Während Ijob beklagt, dass nun jene über ihn lachen, die „jünger an Tagen“ (צעיריִם) (מִמְנֵי לַיָּמִים) sind als er, präsentiert sich Elihu eingangs als „jung an Tagen“ (צעיר אני לַיָּמִים) und evoziert damit hintergründig den Eindruck, sich unter jene einzureihen, die mit dem Leidenden Ijob ihren Spott treiben.

Allerdings gibt es in den Elihureden auch Anzeichen, die dagegensprechen, ausgehend von den eben genannten Merkmalen des Proömiums eine durchgängige Ironisierung Elihus anzunehmen. So deutet sich etwa in 32,7 und 11 eine Ironisierung der Freunde durch Elihu an, wenn er von der „Weisheit“ (חכמה) spricht, die diese verkündet haben, und von den „Einsichten“ (תבונתיכם), die er von ihnen vernahm, um gleich danach aber zu einer deutlichen Kritik ihrer Reden überzugehen (32,12–15) und damit klarzumachen, dass es ihnen an Weisheit und Einsicht fehlt.<sup>449</sup> Insofern nun diese unterschwellige Ironisierung der Freunde an die Ironien Ijobs anknüpft, der in 12,2 ebenfalls in antiphrastischer Umkehrung scheinbar anerkennend von der „Weisheit“ der Freunde spricht,<sup>450</sup> wird hier eine pauschale Disqualifizierung der Elihureden und eine generelle Abwertung der Elihufigur als Narr eher unwahrscheinlich. Auch in den weiteren Reden Elihus lassen sich Ironien feststellen, die sich nun allerdings gegen Ijob richten. So lässt sich in 35,16 eine Anspielung auf 21,34 und 27,12 vermuten: Wie Ijob die Reden seiner Freunde im Abschluss des zweiten und dritten Redegangs als הבל verunglimpft, so werden nun umgekehrt seine Äußerungen von Elihu als „Nichtiges“ gebrandmarkt. Good postuliert zudem, dass Elihu in 35,6–8 auf die Ijobrede in 7,20f. anspiele, da beide Passagen davon handeln, dass Ijobs Vergehen Gott keinen Schaden zufügen können.<sup>451</sup> Eine deutliche Ironie dringt zudem in den rhetorischen Fragen in 37,15f.18–20 durch; die Ähnlichkeit zu den Ironien der Gottesreden lässt auch hier wiederum die Annahme einer durchgängigen Ironisierung Elihus und seiner Reden unplausibel erscheinen.<sup>452</sup>

Entgegen der von Whedbee und Habel eingebrachten und von Viviers und Lynch unterfütterten Thesen widerspricht der textliche Befund also der These einer durchgehenden Karikierung Elihus als αλαζων bzw. אויל. Eher kann von

<sup>449</sup> Auf diese hintergründige Ironie in 32,7 und 11 weist auch GOOD 1981, 208f. hin.

<sup>450</sup> Zur antiphrastischen Ironie in 12,2 vgl. oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>451</sup> GOOD 1981, 210; vgl. die Entsprechung von אִם־חַטָּאת מִדֶּתְפַעֲלֵי־בו (35,6a) zu חַטָּאתִי לָךְ וּמָה לֵאחֲשֵׁא פִשְׁעִי וּרְבוּ פִשְׁעֶיךָ מִדֶּתְעֲשֶׂה־לוֹ (7,20a) sowie מִה אֲפַעֵל לָךְ (7,21a); zur Ironie in Ijob 7,20f. vgl. oben Kap. 5.3.4.a.

<sup>452</sup> So gleichen die rhetorischen Fragen in 37,15f. jenen Gottes in 38,19–25, während 37,18 sich an 38,37f. anlehnt.

einer Stilisierung des Sprechers in Ijob 32–37 als junger, vorsichtig und zugleich ungestüm argumentierender Redner gesprochen werden. Diese Stilisierung zielt mutmaßlich auf eine Relativierung der in den Reden vorgebrachten Argumente und Sichtweisen und signalisiert damit, dass die Elihureden nicht den Anspruch erheben, endgültige und schlüssige Antworten auf die im Buch aufgeworfenen Fragen zu liefern, sondern ergänzende Aspekte einzubringen. Dadurch allerdings oszillieren die Reden Elihus gleichsam zwischen erstem Beitrag zur vorgängigen Diskussion und Ironisierung weisheitlicher Erkenntnisansprüche.<sup>453</sup> Hinsichtlich ihres ironischen Gehalts bleiben die Elihureden folglich zu einem gewissen Grad ambig.<sup>454</sup> Zugleich sind sie indes nicht allein auf eine durch diese Ambiguität hervorgerufene Relativierung des weisheitlichen Diskurses orientiert, sondern fungieren zugleich als Überleitung von der Diskussion zwischen Ijob und den Freunden zu den Gottesreden, da sie durch die expliziten Zitate und intertextuellen Bezüge zunächst vorwiegend an Ijob 3–31 rückgebunden sind, in 36,22–37,24 indes inhaltlich teilweise die Gottesreden antizipieren.<sup>455</sup>

#### 5.4.4 Fazit

In der narrativen Überleitung und in der ersten Elihurede verweisen der mehrfach betonte „Zorn“ (אֵץ 32,2.3.5) und die wiederholte Ankündigung Elihus, Ijob „antworten“ (עָנָה 32,17.20; 33,12) zu wollen, hintergründig auf das Ausbleiben des Zorns bzw. einer Antwort Gottes und zeigen damit unterschwellig an, dass dahingehende, in einigen Passagen der Ijob- und Freundesreden (13,22; 23,5 etc.) sowie in Ijobs Schlussmonolog (Ijob 29–31) angeregte

---

<sup>453</sup> Neben den weisheitlichen Erkenntnisansprüchen zielt die Ironisierung möglicherweise unterschwellig auch auf die Offenbarungsansprüche der Prophetie, insofern in der Elihufigur auch prophetische Züge wahrnehmbar werden: So erinnert etwa der Name אֱלִיהוּ (א) an den Propheten Elija (אֱלִיָּהוּ) und die Herkunftsbezeichnung אֶבְרָהָם Ezechiels Vatersnamen (בְּרִי); an die Prophetie gemahnt zudem auch Elihus Berufung auf den Geist (Gottes) in 32,18 und 33,4 (vgl. 32,20).

<sup>454</sup> LAUBER 2013b, 406–408 zufolge dominiert in Ijob 32,6–36,21 eine optimistische Auffassung bezüglich der menschlichen Fähigkeit zur Erkenntnis der Grundlagen göttlichen Wirkens, während in 36,22–37,24 diesbezüglich eine pessimistische Sicht vorherrscht. Im Gesamten des in vier Reden etappierten Monologs Elihus wird damit auch in epistemologischer Hinsicht eine gewisse Ambiguität greifbar, welche die oben angesprochene Ironisierung weisheitlicher Erkenntnisansprüche verstärkt.

<sup>455</sup> Die Rückbindung in Ijob 32,6–36,21 an die vorgängige Diskussion und der Vorgriff von 36,22–37,24 auf die nachfolgenden Gottesreden wird etwa deutlich in Laubers Untersuchung zur Intertextualität der Elihureden (LAUBER 2013b, 375–397); zu den Parallelen zwischen 36,22–37,13 und 38,22–38 vgl. zudem auch NEWSOM 2003b, 221. Die überleitende Funktion von Ijob 32–37 hebt auch TERRIEN 1963, 215.245 hervor, der die Elihureden im Hinblick auf die anschließenden Gottesreden mit dem Vorraum zum Allerheiligsten vergleicht.



Erwartungen (zunächst) ins Leere laufen. Die Einleitung zu den Elihureden und deren Beginn deuten somit eine subtile Ironie an, die auf die Grenzen des weisheitlichen Erkenntniszugangs zur Wahrheit Gottes verweist. Diese ironische Wirkung wird indes insoweit abgeschwächt, als die Elihureden im Ganzen sich als kommentierender Einschub zu erkennen geben und dadurch ein Stück weit den narrativen Zusammenhang unterbrechen. Zugleich verweist die Erwartungswidrigkeit in dramaturgischer Hinsicht auf die retardierende Funktion von Ijob 32–37.<sup>456</sup>

Die vier Reden Elihus als Ganzes zeigen zwar aufgrund ihres langfädigen, repetitiven Stils und der inneren Spannungen Anzeichen pragmatischer Unaufmerksamkeit, die auf eine Ironisierung des Sprechers durch die implizite Autorfiguration verweisen, zugleich aber greifen die Reden auch Ijobs ironische Erwidierungen an die Freunde auf und nehmen am Ende ein Stück weit die rhetorische Ironie der Gottesreden vorweg, was sie teilweise auf gleiche Höhe mit den Ijob- und den Gottesreden hebt. Die namentlich von Habel vertretene These einer durchgängigen Ironisierung Elihus durch den Verfasser erscheint davon ausgehend nicht überzeugend. Eher scheint Elihus Redestil auf eine Relativierung der vorgebrachten Gesichtspunkte und mithin seines weisheitlichen Erkenntnisanspruchs hinzudeuten. Den Lesenden wird damit signalisiert, dass auch die Elihureden keine abschließenden Antworten auf die im Buch verhandelten Fragen geben wollen. Verstärkt wird dieser implizite epistemologische Vorbehalt durch die latente Ambiguität des Textes, der zwischen der Tendenz zur Karikierung Elihus und dessen Stilisierung als zögerlicher und zugleich ungestümer junger Redner oszilliert und damit zwischen wörtlicher und ironischer Sinnebene changiert.

## 5.5 Resümee

Der Dialogteil des Ijobbuches beginnt mit einem Monolog Ijobs, der auffällige Übereinstimmungen zu Jer 20,14–18 zeigt und sich an die Klageform anlehnt, im Vergleich aber seltsam gedehnt und übersteigert erscheint, was auf eine pragmatische Unaufrichtigkeit hindeutet. Die Absenz einer für Klagepsalmen charakteristischen Hinwendung zu Gott und die Invertierung der Bitte um Rettung vor der Lebensbedrohung zur Todessehnsucht lässt davon ausgehend Züge einer subtilen Parodierung erkennen, die theologische Voraussetzungen der psalmistischen Klage infrage stellt. Zugleich sind – ausgehend von der Umkehrung von יהי אור (Gen 1,3) zu יהי חשך (Ijob 3,4) – subtile Anspielungen auf die priesterschriftliche Kosmogonie in Gen 1,1–2,4a festzustellen, die unterschwellig deren schöpfungstheologischen Optimismus anritzen. Indem Ijob

---

<sup>456</sup> Die Funktion der Elihureden als retardierendes Moment in der Buchdramaturgie beleuchtet etwa KLINGER 2007, 264–286.

damit gleichsam als Sprachrohr für versteckte Ironien der impliziten Autorfiguration auftritt, kommt der Eingangsklage Ijobs eine vorbereitende Funktion im Hinblick auf die weiteren Ijobreden zu.

In der anschließenden Auseinandersetzung mit den Freunden nimmt Ijob nämlich mitunter die Rolle des Ironikers ein: Rhetorische, oft antiphrastisch konturierte Ironien in der Antwort auf die erste Elifasrede (6,9.21–29) und in den Eingangspassagen seiner Reden (9,2; 12,2; 16,2) zielen auf die Zurückweisung der Belehrungen und des darin eingelagerten Erkenntnisanspruchs der Freunde, während indirekt gekennzeichnete Zitate in Redeeröffnungen (9,2; 16,3; 19,2) sowie parodierende, paraphrasierende und imitierende Anspielungen, die in Ijobs Schlussreden der drei Zyklen ausgedehnte Formen einnehmen (9,5–10; 12,4–25; 21,7–33; 26,5–13; 27,13–23), die weisheitlichen Argumentationen der Gesprächspartner und deren Grundlagen – namentlich das Vergeltungsprinzip – untergraben.

Mit den Ironien auf intradiegetischer Ebene, mit denen Ijob sich gegen die Zurechtweisungen der Freunde wehrt und die Unzulänglichkeit ihrer vermeintlichen Weisheiten entlarvt oder gar subversiv unterminiert, überlappen sich Ironien, die auf intertextuellen Anspielungen beruhen und mit denen die implizite Autorfiguration psalmistische und weisheitliche Sprachmuster aufbricht und scheinbare Gewissheiten ihrer theologischen Grundlagen unterläuft (7,16–21; 9,5–10; 10,8–11.18–22; 12,13–25). So verfremdet etwa Ijob 7,17f. Gottes „Gedenken“ (זָכַר) des Menschen in Ps 8,5 zum „Prüfen“ (בִּקֵּר Ijob 7,18) und hinterfragt damit auf dem Hintergrund der Widersprüchlichkeit von Ijobs Schicksal die Solidität theologischer und anthropologischer Prämissen des Psalms. In ähnlicher Weise verweisen stilistische Nachahmungen des hymnischen Lobes Gottes, die das kosmogonische und weltordnende Handeln Gottes zum unbegreiflichen oder gar destruktiven Machtwirken invertieren, auf die Grenzen der Erkennbarkeit und Verständlichkeit des göttlichen Einwirkens in Welt und Zeit und hinterfragen damit eine pointiert affirmative Theologie psalmistischer und weisheitlicher Traditionen.

Die dramatischen Ironien in den Freundesreden (4,6–8; 8,4–7; 11,5–10; 22,3f.21–30) unterstreichen die skeptische Stoßrichtung der Ironien der impliziten Autorfiguration, indem sie unterschwellig die Freunde als Besserwisser entlarven, wobei bereits Ambiguitäten in Elifas' Eingangsrede hintergründig einen Vorbehalt gegenüber den von ihm und seinen Gefährten vertretenen Standpunkten signalisieren. Im Ausgang von Ijobs Dialog mit den Freunden wird indes durch die stärkere Verdecktheit der Ironien auch die Position Ijobs ambig. In Ijob 28 schließlich wird auch der Weisheitsbegriff selbst ambiguiert, insofern im Schlussvers implizit Ijob als Weiser reinstalled wird, obwohl er in der vorangehenden Diskussion im Gegensatz zu seinen Freunden keinerlei Anspruch auf tiefere Einsichten erhoben, sondern im Gegenteil zum Ausdruck gebracht hat, dass er mit seiner Weisheit am Ende sei.

Die sich gleichsam als Kommentar zum ganzen Buch zu erkennen gebenden Elihureden werden mit einer narrativen Passage eingeleitet (31,40–32,6a), die unterschwellig auf Lesererwartungen bezüglich einer Antwort (מַעֲנֶה 32,3.5; vgl. עֲנֶה 9,16; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20; 31,35; 32,12.15.16.17.20) oder einer Zornesreaktion Gottes (חָרָה אֵף 32,2 [2x].3.5) anspielen. Das Auftreten Elihus lässt indes diese Erwartungen ins Leere laufen, was hintergründig auf die Grenzen der Möglichkeiten weisheitlicher Erkenntnis in Bezug auf die im Buch aufgeworfenen Fragen verweist. Die von Norman Habel prominent vertretene These einer Ironisierung Elihus durch den Verfasser findet zwar Haftpunkte in stilistischen Eigenheiten der vier Reden, zugleich allerdings lassen Elihus rhetorische Ironien gegenüber Ijob (35,6–8.16; 37,15f.18–20) und den Freunden (32,7.11), die an die Ijobreden anknüpfen, aber auch ein Stück weit die Gottesreden antizipieren, den Sprecher auf Augenhöhe mit Ijob argumentieren, was einer durchgehenden ironischen Abwertung Elihus als Besserwisser entgegenwirkt. Der Redestil Elihus scheint daher auf eine Relativierung der von ihm vertretenen Standpunkte angelegt zu sein, während Ijob 32–37 insgesamt oszilliert zwischen wörtlicher und ironischer Sinnenebene, was möglicherweise zu erkennen geben soll, dass auch die Elihureden keinen Anspruch darauf erheben, letztgültige Erkenntnisse vermitteln zu können.

Zusammengefasst lässt sich bilanzieren, dass Ironie und Ambiguität in Ijob 3–37 einerseits darauf hinwirken, im Psalter tradierte Sprachmuster der klagenden oder lobenden Anrede Gottes aufzubrechen und die Gewissheit ihrer theologischen Vorgaben zu hinterfragen. Andererseits markieren sie gegenüber weisheitlichen Erkenntnisansprüchen einen epistemologischen Vorbehalt und verweisen damit auf die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Mithin zeigen damit die im Dialog zwischen Ijob und den Freunden häufig und vielgestaltig auftretenden Ironien und Ambiguitäten die Verborgenheit der Weisheit (vgl. Ijob 28,21) an, um gleichsam das in der Ijobfigur repräsentierte Hinterfragen weisheitlicher Denkmuster und Überschreiten verfestigter Sprachmuster in der Anrede Gottes als Weg zur Weisheit zur Geltung zu bringen.

## Kapitel 6

# Ironie und Ambiguität in den Gottesreden (Ijob 38–41)

*„Dich brauche ich, einen Mann, der laut zu klagen weiß, so daß es im Himmel widerhallt, wo Gott sich mit Satan berät, um Pläne gegen den Menschen zu schmieden! Klage!, der Herr fürchtet sich nicht, er weiß sich schon zu verteidigen“.<sup>1</sup>*

### 6.1 Einleitung

Im Dialog mit den Freunden nimmt Ijob, wie in Kap. 5 gezeigt wurde, zumindest in Teilen seiner Reden die Rolle eines Ironikers ein, der den Wissensanspruch seiner Freunde hinterfragt. Zugleich legen auf extradiegetischer Ebene verortete Ironien in den Ijobreden auf mitunter parodierende Weise die Formelhaftigkeit hymnischer und klagender Psalmensprache offen und hinterfragen darin implizierte theologische Affirmationen. Bleibende Ambiguitäten am Anfang und im Ausgang der Diskussion zwischen Ijob und den Freunden unterstreichen die durch die Ironien erfolgende Infragestellung menschlicher Erkenntnisansprüche in Bezug auf Gottes Schöpfungsplan und Weltenlenkung.

In JHWHs Entgegnung an Ijob spielen Ironie und Ambiguität, wie im Folgenden zu zeigen ist, auf der Ebene der Textpragmatik ebenfalls eine zentrale Rolle. In der ersten Rede (38,1–39,30) kommt dabei insbesondere den zahlreichen rhetorischen Fragen eine wichtige Funktion zu (Kap. 6.2.1.a und 6.2.2.b), in der zweiten Rede (40,6–41,26) dagegen ist die Serie rhetorischer Aufforderungen am Anfang der Rede von hoher Bedeutung (Kap. 6.3.1.a und 6.3.2). Wie Ijob im Dialogteil nicht selten auf die Freundesreden alludierend Bezug nimmt, so sind nun im Gegenzug die JHWH-Reden durchsetzt mit ironischen Anspielungen auf die Ijob- und – in geringerem Maße – auf die Freundesreden (Kap. 6.2.3 und 6.3.3). Zudem sind erneut auch intertextuelle Anspielungen festzustellen, wobei Ps 104 als Bezugstext in beiden Reden vorrangiges Gewicht zukommt (Kap. 6.2.4.a und 6.3.4). Beide Reden lassen schließlich auch Ambiguitäten erkennen, die teilweise auf den Ironien aufrufen oder diese verstärken (Kap. 6.2.5 und 6.3.5).

---

<sup>1</sup> KIERKEGAARD, SÖREN, Die Wiederholung, Hamburg 2000, 68.

## 6.2 Erste Gottesrede (Ijob 38f.)

### 6.2.1 Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit

Das prädominante rhetorische Merkmal der ersten Gottesrede stellen die rhetorischen Fragen dar, die in Ijob 38 teilweise zu langen Reihen verbunden sind, aber auch in Ijob 39 in auffällender Häufigkeit vorkommen (Kap. 6.2.1.a). Als weitere Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit, die auf ironische Untertöne hinweisen, sind zudem überraschende Metaphern – genauer: Anthropomorphismen und Prosopopöien – zu nennen (Kap. 6.2.1.b).

#### a) Rhetorische Fragen und Aufforderungen

In der ersten Gottesrede kommen je 20 (mit der Fragepartikel ׀ angezeigte) Satzfragen und (mit einem Fragewort eingeleitete) Wortfragen vor.<sup>2</sup> Hinzuzählen sind etwa 16 weitere, an diese 40 Fragesätze syndetisch oder asyndetisch anschließende Sätze, denen ebenfalls die Funktion von rhetorischen Fragen zuzuschreiben ist, sowie drei durch ׀ angezeigte Doppelfragen.<sup>3</sup> Insgesamt enthalten damit im ersten Teil der Rede (38,2–38) nur 15 der 37 Verse keine rhetorische Frage, im zweiten Teil (38,39–39,30) nur 19 von 33.<sup>4</sup> Bei den Wortfragen handelt es sich zumeist um ׀-Fragen, deren implizite Antwort –

<sup>2</sup> Eine ausführliche Analyse der Satzarten in Ijob 38,1–39,30 bietet RITTER-MÜLLER 2000, 58–68. Die 20 Satzfragen stehen in 38,12a.16a.17a.22a.28a.31a.32a.33a.34a.35a.39a; 39,1a.9a.10a.11a.12a.19a.19b. 20a.26a, die Wortfragen in 38,2a.4a.5a.5b.6a.6b.19a.19b. 24a.25a.28b.29a.29b.36a.36b.37a.37b.41a; 39,5a.5b. Ebenfalls als Satzfrage zu werten ist zudem 38,18a, wo allerdings die Fragepartikel ׀ fehlt, um eine Doppelung von ׀ (vor הַהֲבַנְנָה) zu vermeiden oder unter dem Einfluss von הַרְאֵה in V.17 (vgl. TUR-SINAI 1957, 527). FOX 1981, 59 macht in den mit ׀ eingeleiteten Sätzen in 38,19 und 24 echte Fragen aus; tatsächlich verweisen die Fragen – ähnlich wie die mit ׀ eröffnete Frage in 38,6 – nicht auf JHWHs Wissen oder Vermögen wie die ׀-Fragen und auch nicht – wie die Satzfragen – auf Ijobs Unkenntnis oder Unvermögen; durch die kontextuelle Einbettung kommt ihnen dennoch ein rhetorischer Charakter zu, der die implizite Antwort „ich weiß nicht“ in den Vordergrund rückt und damit auf Ijobs Unwissen abhebt.

<sup>3</sup> Syndetisch (mit ׀ oder ׀) an Satzfragen angebunden sind Ijob 38,16b.17b.22b. 31b.32b.39b; 39,11b.12b; nicht als Interrogativ-, sondern als Konsekutivsätze sind die ebenfalls syndetisch anschließenden Verbalsätze in 38,34b und 35b zu bestimmen; dagegen setzen 38,12b; 39,1b.2a.2b.26b vermutlich die vorangehenden Satzfragen jeweils asyndetisch fort. Bei den Wortfragen sind drei syndetisch (38,8a.25b) oder asyndetisch (V.24b) anschließende Fragesätze zu eruieren. Mittels ׀ zu Doppelfragen erweitert sind 38,33; 39,9.10; möglicherweise hat die Konjunktion zudem (wie in 1Kön 1,27; Jes 29,16; Ijob 6,12) auch in 39,13b und 27a eine frageeinleitende Funktion, vgl. GESENIUS/KAUTZSCH/BERGSTRÄSSER 1985, §150.f.

<sup>4</sup> Keine rhetorische Frage kommt vor in 38,3.7.9–11.13–15.20.21.23.26.27.30.38 sowie in 38,40; 39,3.4.6–8.14–18.21–25.28–30.

mit Ausnahme der ersten Frage in 38,2 – meistens „JHWH“ (bzw. „du“) ist.<sup>5</sup> Die Satzfragen dagegen sind – 38,28a ausgenommen – immer in der 2. Pers. Sing. formuliert und haben damit Ijob zum Subjekt.<sup>6</sup>

Die pragmatische Unaufrichtigkeit dieser rhetorischen Fragen zeigt sich zunächst in der Spannung zwischen Form und Funktion, d.h. zwischen der syntaktischen Bestimmung der Sätze als Fragen und ihrer rhetorischen Funktion als indirekte Behauptungen. Die Eigenart der Reihung rhetorischer Fragen in Ijob 38f. wird zudem im Vergleich zu anderen Fragereihen in der Hebräischen Bibel sichtbar.<sup>7</sup> In Spr 30,4 folgen vier *לֹמַד*-Fragen aufeinander, an die sich zwei *לֹמַד*-Fragen anschließen; der Vers endet mit dem Einwurf *כִּי הֲדַע* („wenn du es weißt“), der auch in Ijob 38,5 (vgl. V.4.18.21) vorkommt. Während aber die Fragereihe in Spr 30,4 sich durch ihre Regelmäßigkeit auszeichnet (4x *לֹמַד*, 2x *לֹמַד*), wird in der Gottesrede nie mehr als dreimal hintereinander die gleiche Frageeinleitung verwendet. Der repetitive Gebrauch rhetorischer Fragen geht damit in Ijob 38f. – im Unterschied zu Spr 30,4 – über eine betonende Funktion hinaus, was auf ironische Gehalte hindeutet.<sup>8</sup> Weitere Reihen rhetorischer Fragen finden sich in Jes 40,12–14.25–28; 41,2–4; während allerdings dort die kontextuelle Einbettung auf eine polemische Stoßrichtung verweist, die gegen die Fremdgötter und ihre Verehrer zielt,<sup>9</sup> fehlt in der Gottesrede eine vergleichbare Polemik, da hier vielmehr der Wechsel von (auf Ijob zielende) Satzfragen und (auf JHWH verweisende) Wortfragen kennzeichnend ist, der eine polemische Zuspitzung unterläuft. Gegenüber Spr 30,4 und den Jes-Passagen fällt zudem die um ein Mehrfaches gesteigerte Anzahl rhetorischer Fragen auf, die ebenfalls auf eine pragmatische Unaufrichtigkeit hindeutet.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Als Fragewörter neben *לֹמַד* werden *אִי־יָדָע* (38,4), *עַל־מָה* (38,6) und *אִי־יָדָע* (38,19a. 19b.24a) verwendet. Bei einigen *לֹמַד*-Fragen (38,28b–29; 39,5) bleibt unsicher, ob die implizierte Antwort anstelle von „du, JHWH“ eher „niemand“ oder „ich weiß es nicht“ bzw. „du weißt es“ wäre, vgl. FOX 1981, 58f. sowie unten Kap. 6.2.2.b (zu 38,28–30).

<sup>6</sup> Mit Ausnahme des Nominalsatzes in 38,28a (vgl. dazu unten Kap. 6.2.2.b) sind alle Satzfragen der ersten Gottesrede Verbalsätze und enthalten entweder ein Verb oder ein Pronomen in 2. Pers. Sing. und sind damit auf Ijobs Kenntnisse oder Fähigkeiten bezogen; vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 63f.; ENGLJÄHRINGER 2003, 168–172.

<sup>7</sup> Als außerbiblischen Vergleichstext hat VON RAD 1955, 298–301 zudem pAnastasi I 18,9–28,1 ins Spiel gebracht; allerdings ist bei den dortigen Fragen, die sich – ähnlich wie teilweise in Ijob 38 – mit (rhetorischen) Aufforderungen abwechseln, „die Herkunft von echten Schulfragen noch deutlich zu erkennen“, wie KEEL 1978, 26 treffend bemerkt (vgl. auch FOHRER 1989, 497).

<sup>8</sup> Zur betonenden Funktion der Wiederholungen in Spr 30,4 und der Ähnlichkeit zu Ijob 38f. vgl. MURPHY 1998, 228.

<sup>9</sup> Zum polemischen Ton der rhetorischen Fragen in Dt-Jes vgl. KAMINSKY/STEWART 2006; zu deren persuasiver Funktion vgl. auch KUNTZ 1997.

<sup>10</sup> Die größte Anzahl aufeinanderfolgender rhetorischer Fragen in Dt-Jes wird in 40,12–14 erreicht, wo elf Fragesätze aneinandergereiht werden, wogegen es in Ijob 38f. insgesamt über 60 sind.

In quantitativer Hinsicht von untergeordneter Bedeutung sind die vier rhetorischen Aufforderungen in 38,3a.3b.4b.18b.<sup>11</sup> Analog zu den rhetorischen Fragen stellen sie indirekte Behauptungen bzw. Bestreitungen dar, da sie die Überzeugung des Sprechenden zum Ausdruck bringen, dass der Adressat die geforderte Handlung nicht vollziehen kann.<sup>12</sup> Die Aufforderungen an Ijob zu sprechen bzw. zu antworten bestreiten somit dessen Fähigkeit, dies zu tun, wobei in der ersten Aufforderung (38,3a) diese Bestreitung in das Bild des Gürtens der Lenden gekleidet ist. Wie bei den rhetorischen Fragen zeigt die Diskrepanz zwischen Form und Funktion eine pragmatische Unaufrichtigkeit an.

### b) Überraschende Metaphern und Personifizierungen

Ein zweites Kennzeichen der ersten Gottesrede, das auf pragmatische Unaufrichtigkeiten und damit auf ironische Gehalte hindeutet, sind die anthropomorphen und personifizierenden Metaphern, Bilder und Redeweisen.<sup>13</sup> Die erste Strophe (Ijob 38,4–7) bewegt sich mit der Metaphorik der Weltschöpfung als Haus- oder Palastbau zunächst weitgehend in konventionellen Bahnen.<sup>14</sup> In 38,7 dagegen kommen zwei in der Hebräischen Bibel singuläre Subjekt-Verb-Verbindungen vor: רוע בני ו רנן כוכבים. <sup>15</sup> Zwar ist die Parallelsatzung der Verben רנן und רוע geläufig (Ps 81,2; 95,1; 98,4; Jes 44,23; Zef 3,14), und beide können auch nicht-menschliche Subjekte aufweisen; dennoch stellen das „Jauchzen“ der „Morgensterne“ und das „Jubeln“ der „Gottessöhne“ überraschende Prosopopöien dar, die in dieser Form in der Hebräischen Bibel singulär sind.<sup>16</sup>

Eine deutliche Steigerung erfährt die personifizierende Redeweise in der zweiten Strophe (38,8–11), da das „Meer“ (ים) als neugeborenes Kind (V.8a)

<sup>11</sup> Zu den rhetorischen Aufforderungen in der ersten Gottesrede vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 62.268f.

<sup>12</sup> Vgl. BERG 1978, 81.

<sup>13</sup> Auf die Anthropomorphismen weist etwa CLINES 2011, 1091 hin, der mit Blick auf die Metaphorisierung des Meeres als Kleinkind in 38,8f. und das gebetsartige Rufen der Rabenjungen in V.41 usw. konstatiert: „The physical sphere is systematically anthropomorphized.“ (ebd.).

<sup>14</sup> Dem Bild vom Haus- oder Palastbau sind in Ijob 38,4–7 die Lexeme יסד, ממוך, ויטה קו, וטבע ארץ, ויבנה ארץ zuzuordnen; die Metaphorik des Baus begegnet in Bezug auf die Weltschöpfung unter anderem auch in Ps 24,2; 136,6; Spr 8,28f. Vor allem das Verb יסד begegnet in kosmogonischen Zusammenhängen häufig als Ausdruck des Theologumenons von Gott als Weltenbauer (Ps 24,2; 78,69; 89,12; 102,26; 104,5,8; Spr 3,19; Jes 48,13; 51,13,16; Am 9,6; Sach 12,1; vgl. FOHRER 1989, 501; KANG 2017, 71).

<sup>15</sup> Vgl. dazu ausführlich RITTER-MÜLLER 2000, 167–172.

<sup>16</sup> Nicht-menschliches Subjekt zu רנן bilden in Jes 44,23 und 49,13 שמיים, in Jer 51,48 ארץ, in Spr 8,3 die Weisheit (חכמה 8,1); zudem ist in Ps 66,1; 98,4 und 100,1 ארץ Subjekt zum Verb רוע (vgl. DCH 7, 451f.502–504), auch Berge (Jes 39,13; Ps 98,8), Wälder (Ps 96,12; 1Chr 16,33), Bäume (Jes 44,23) und Täler (Ps 65,14) werden in Verbindung mit

dargestellt wird, das von Gott mit Kleidern und Windeln ausgestattet wird (V.9).<sup>17</sup> Die neuerliche Prosopopöie findet ihre deutlichste Ausdrucksform in der direkten Anrede des Meeres durch Gott im Schlussvers der Strophe – der einzigen zitierten Rede Gottes innerhalb der ersten Gottesrede.<sup>18</sup> Eine gewisse Parallele findet diese Anrede innerbiblisch in Gottes Segenswort an die Meerestiere und die Vögel in Gen 1,22, das im Unterschied zu den schöpferischen Gottesreden in V.3.6.9.11.14.20.24.26 die Lebewesen direkt anspricht (in der 2. Pers. Pl.). Im Vergleich mit Gen 1,22 wird deutlich, dass in Ijob 38,11 das personifizierende Moment durch die vorausgehende Metaphorik des Säuglings stärker zum Tragen kommt.

In auffallender Weise als originär erweist sich in der Strophe über das Meer zudem einerseits die bildliche Rede vom „Mutterschoß“ (רַחֵם 38,8). Zwar kennt das biblische Hebräisch einige feste Wendungen, die das Nomen רַחֵם verwenden;<sup>19</sup> die metaphorische Rede vom Hervorgehen aus dem Mutterschoß in 38,8 ist aber singulär und findet nur in Ijobs Rede von der Rückkehr in den „Mutterleib“ (בֶּטֶן אִמִּי 1,21) im Prolog eine gewisse Analogie.<sup>20</sup> Andererseits wird innerhalb der Hebräischen Bibel nur hier Gottes Schöpfungshandeln mittels der Metaphorik des Geburtsvorgangs beschrieben.<sup>21</sup> Schließlich hebt sich die Personifizierung des Meeres in 38,8–11 auch deutlich ab von Ps 74,13; 89,9–11 und Jes 51,9f.: Während dort das Motiv vom Kampf Gottes gegen das Urmeer als Chaosmacht anklingt, die in der Gestalt von Leviatan (Ps 74,14) oder Rahab (Ps 89,11; Jes 51,9) bzw. dem Meeresdrachen (תַּנִּינִי Ps 74,13; Jes 51,9) personifiziert wird, erscheint das Meer stattdessen hier als (schutzbedürftiger) Säugling und wird von Gott nicht bekämpft, sondern (befehlend) angesprochen.<sup>22</sup> Wie Brian Doak feststellt, wird damit das Meer in Ijob 38,8–11

---

רַחֵם genannt, vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 168 (Anm. 136); umgekehrt sind die „Sterne“ (כּוֹכָבִים) Subjekt zum Verb הִלָּל in Ps 148,3, zum Verb לָרַחַם in Ri 5,20, zum Verb יָצָא in Neh 4,15 sowie zu רוּחַ in Ijob 22,12 und zu זָכַךְ in 25,5 (vgl. auch Jes 13,10; Ez 32,7; Joël 2,10; 4,15). Zum Motiv des Jubels nach Vollendung eines Bauwerks (Ijob 38,4–6) in inner- und außerbiblischen Vergleichstexten (Esr 3,10; Sach 4,7; En.El. IV,133f.) vgl. FOHRER 1989, 502 und CLINES 2011, 1100f.

<sup>17</sup> Auf FOHRER 1989, 503 geht die Umschreibung des in Ijob 38,8f. gezeichneten Bildes vom Meer als „Riesensäugling“ zurück.

<sup>18</sup> Im weiteren Verlauf der ersten Gottesrede folgen zwei weitere zitierte Reden (38,35 Blitz; 39,25 Pferd), die allerdings jeweils nur aus einem einzigen Wort bestehen; vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 140.

<sup>19</sup> Als feste Wendungen mit dem Nomen רַחֵם sind zu nennen: פֶּתֶר־רַחֵם (~ „Erstgeburt“: Ex 13,12.15; 34,19 etc.), סִגְרֵי רַחֵם (~ „Unfruchtbarkeit“: 1Sam 1,5f.); מִרְחָם (~ „von Geburt an“: Ijob 3,11; 10,18; Ps 22,11; 58,4 etc.).

<sup>20</sup> Zur bildlichen Bedeutung des Ausdrucks בֶּטֶן אִמִּי in Ijob 1,21 vgl. oben Kap. 4.2.3.a.

<sup>21</sup> Eine gewisse Ähnlichkeit zu Ijob 38,8 weist allein Spr 8,24f. auf, insofern dort von der Geburt (הִילָּל *pol*) der Weisheit vor der Erschaffung der Urmeere (תְּהוֹמוֹת) erzählt wird.

<sup>22</sup> WATSON 2005, 274–278 zufolge präsentiert sich das in Ijob 38,8–11 geschilderte Verhältnis Gottes zum Meer geradezu als Antithese zum Chaoskampf; auch BAUKS 2008b, 123



entmythologisiert und zugleich personalisiert.<sup>23</sup> Norman Habel und David Clines halten das damit in der zweiten Strophe gezeichnete Bild vom Meer für „deliberately absurd“;<sup>24</sup> mit Gisela Fuchs ist dagegen wohl treffender der „amüsant-komische Effekt“ hervorzuheben, da die singuläre Metaphorik in dem Abschnitt „paradox und ironisch zugleich“ wirkt.<sup>25</sup>

In den folgenden fünf Strophen (38,12–15.16–18.19–21.22–24.25–27) bleiben die personifizierenden Tendenzen vergleichsweise verhalten. Immerhin klingt in V.12, wo Ijob von Gott gefragt wird, ob er dem Morgen gebiete (צוה *pi*), die Prosopopöie in Bezug auf das Meer aus dem vorangehenden Vers nach.<sup>26</sup> Zudem lässt der Vergleich der Erdoberfläche mit einem „Gewand“ (לבוש) in V.14 zwar einen Bezug erkennen zum geläufigen Bild von den „Gewandzipfeln der Erde“ (כנפות הארץ Jes 11,12; Ez 7,2; Ijob 37,3; 38,13; vgl. כנף הארץ Jes 24,16), ist in der vorliegenden Ausprägung aber ebenfalls originär;<sup>27</sup> zugleich wohnt der Rede vom Abschütteln der Frevler (wie Staub oder Ungeziefer; Ijob 38,13b) ein Moment der Komik inne.<sup>28</sup> Auffallend ist schließlich auch die Erwähnung einer Wohnstatt von Licht und Finsternis in 38,19f. (בית, גבול, מקום, שכן).<sup>29</sup> Zwar macht Gisela Fuchs hier einen mythologischen

---

zufolge wird hier „die Chaoskampfmetaphorik [...] in Setzungs- und Fürsorgemetaphorik verwandelt“.

<sup>23</sup> Vgl. DOAK 2014, 192f. Zwar macht FUCHS 1993, 196 im in Ijob 38,8 angedeuteten Herausreten des Meeres aus der Erde als Mutter eine mythische Komponente geltend; diese wird aber insgesamt in der Strophe überlagert durch die entmythologisierenden und personifizierenden Momente.

<sup>24</sup> HABEL 1985, 538; CLINES 2011, 1101.

<sup>25</sup> FUCHS 1993, 197.

<sup>26</sup> In ähnlicher Weise „gebietet“ (קו צוה) Gott in Ijob 36,32 dem Licht und in Ijob 37,12 den Wolken (vgl. ebenso Ps 78,32, sowie leicht modifizierend Ijob 38,34).

<sup>27</sup> Eine gewisse Übereinstimmung zum Vergleich in Ijob 38,14b wird in Ps 102,27 greifbar, wo von Gottes Umstülpen von Himmel und Erde „wie ein Gewand“ (כלבוש) die Rede ist, sowie zu 104,3, wo das Urmeer mit einem Gewand (כלבוש) verglichen wird, das die ganze Erde bedeckt; vgl. auch Ijob 38,9, wo die Wolken als „Gewand“ (לבוש) des Urmeers beschrieben werden, sowie die Rede vom Panzer des Leviatan als dessen לבוש in 41,5; FUCHS 1993, 203 weist auch auf Parallelen bei Strabo hin, der von der „mantelförmigen“ Erde spricht (Strab. 113.118.122). Eine gewisse sprachliche Unsicherheit zeigt sich in Ijob 38,14b bezüglich des (fehlenden) Subjekts; aufgrund der Pluralform des Verbs (כלבוש) erwägt STRAUB 2000, 361, dass eventuell die Frevler in V.13b als Subjekt zu identifizieren sind, die sich nach dem Erscheinen der Morgenröte neu konturieren müssen; allerdings erscheint diese Zuordnung eher unwahrscheinlich.

<sup>28</sup> So erkennt TERRIEN 1963, 250f. eine „pointe d’humour“ in dem Vergleich der Erde mit einem Mantel, den die Morgenröte schüttelt, um die Parasiten zu vertreiben.

<sup>29</sup> CLINES 2011, 1059 schlägt vor, das Nomen דרך in 38,19a (und in V.24a) mit „Gebiet“ zu übersetzen (דך II, vgl. DCH 2, 472), wodurch das Motiv des Wohnens auch hier anklingen würde. 38,19a ist fast identisch mit V.24a, was in Kommentaren mitunter Anlass gibt, V.19f. als Glosse zu streichen (vgl. etwa FOHRER 1989, 492).

Hintergrund geltend, vor allem aber scheinen die beiden Verse allerdings die anthropomorphisierende Tendenz der Gottesrede fortzusetzen.<sup>30</sup>

Eine deutliche personifizierende bzw. anthropomorphisierende Redeweise tritt in der sechsten Strophe (38,28–30) zutage. Das Verb יָלַד (V.28b *hiph*; V.29b *qal*) und die Nomina בָּרָא (V.28a) und בָּטָן (V.29a) greifen die Geburtsmetapher aus 38,8f. auf, die nun allerdings auf die Fortpflanzung im Ganzen geweitet wird.<sup>31</sup> Zwar lassen sich auch in dieser Bildsprache von der Zeugung bzw. Geburt des Niederschlags mythologische Motive vermuten, die mit Wetter- und Vegetationsgottheiten assoziiert sind, dennoch ist das Auftreten der Metaphorik hier als überraschend zu werten, da sie ansonsten weder im Ijobbuch noch in der Hebräischen Bibel als Ganzes bezeugt ist.<sup>32</sup>

Der letzte Abschnitt zu den Wetterphänomenen (38,34–38) bringt schließlich eine erneute, gegenüber 38,8–11 gesteigerte Prosopöie. Denn nun wird nicht nur Ijob nach seinem (gebietenden) Sprechen zu den Wolken und Blitzen gefragt (V.34a.35a), sondern auch deren mögliche Antwort (הֲנִנִּי „da sind wir“ V.35b) zitiert und folglich ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen zwischen den Mächten der Natur und Ijob imaginiert. Zugleich entbehrt die in V.34f. entworfene Szene nicht der Komik, da V.34b die tödliche Gefahr anklingen lässt, die Ijob als Befehlsgeber für sich selbst heraufbeschwören würde.<sup>33</sup>

Im zweiten Teil der Gottesrede (38,39–39,30) verändert sich das Bild dahingehend, dass nun aufgrund der zahlreichen Verben, die ein Tier zum Subjekt haben, eine durchgehende latente Personifizierung festzustellen ist.<sup>34</sup> Nicht

<sup>30</sup> FUCHS 1993, 207f. verweist auf eine Stelle bei Hesiod (Hes. Theog. 747–757), wo von einem Haus am Ende der Welt erzählt wird, das abwechselnd von Tag und Nacht bewohnt, aber nie von beiden zugleich betreten wird; vgl. Ijob 9,9, wo „Kammern des Südens“ (= der südlichen Sternbilder, חֲדָרֵי הַיָּמִין) erwähnt werden.

<sup>31</sup> Zudem klingt die Metaphorik der Geburt durch die Erwähnung der „Kinder“ (בְּנֵי־יָם) des עֵיִשׁ (Löwin? Bär? Aldebaran? Vgl. CLINES 2011, 1114) auch in 38,32 in gewisser Weise nach.

<sup>32</sup> Zu den möglichen mythologischen Hintergründen von Ijob 38,28f. vgl. einerseits das von KEEL 1980, 193f. beigebrachte Bildmaterial sowie andererseits die von MILIK 1958 geltend gemachte ugaritische Literatur, die weibliche Gottheiten und Baalstöchter namens Pydria („Tochter des Nebels“) und Taliya („Tau“) erwähnt; eine polemische Kritik der Verehrung von (vermeintlich) regenspendenden Gottheiten findet sich in Jer 14,22; das Motiv von Gott als Urheber von Regen und Niederschlag kehrt im Ijobbuch mehrmals wieder vgl. Ijob 5,4; 28,26; 36,27; 37,6.

<sup>33</sup> Dass in 38,34b eine Todesgefahr zum Ausdruck gebracht wird, zeigt sich auf dem Hintergrund von 22,11b, wo Bildad dieselbe Phrase verwendet, um die drohende Strafe Gottes für den sündigen Ijob heraufzubeschwören; STRAUB 2000, 364 sieht daher Ijob in 38,34f. in die Rolle eines Zauberlehrlings versetzt; das Moment der Komik in der Passage hebt TERRIEN 1963, 252 hervor.

<sup>34</sup> Vgl. die Übersicht zu den semantischen Subjekten in Ijob 38f. bei RITTER-MÜLLER 2000, 121–128.

weniger als 47 Verben – mehr als zwei Drittel aller Verbformen in dem Textsegment – beschreiben Handlungsweisen von Tieren, während dagegen die dem Mythischen nahekommende, anthropomorphisierende Metaphorik, wie sie im ersten Teil der Rede festzustellen ist, deutlich zurücktritt.<sup>35</sup> Im letzten Vers der ersten Strophe (38,41) verdichten sich diese personifizierenden Momente zu einer Prosopopöie, da geschildert wird, wie die Rabenjungen (bzw. „Kinder“ ילדים), „zu Gott um Hilfe schreien“ (אל־אל ישועו). Zwar taucht in Ps 147,9b eine ähnliche Formulierung auf („[JHWH gibt] den Söhnen des Raben, wonach sie rufen“ לִבְנֵי עֹרֵב אֲשֶׁר יִקְרְאוּ), doch kommt das Verb שוע, das im Ijobbuch und im Psalter gehäuft auftritt, sonst nie in Zusammenhang mit einem nicht-menschlichem Akteur vor.<sup>36</sup> Ijob 38,41b markiert damit eine Erwartungswidrigkeit, die möglicherweise unterschwellig dadurch verstärkt wird, dass das dem menschlichen Ohr lästige Gekrächze von Rabenjungen einem Bittgebet gleichgesetzt wird.

Die Strophe über den Wildesel (39,5–8) enthält im ersten Kolon die Wendung שלח הפשי, die sonst immer die Freilassung von Sklaven beschreibt und daher hier eine anthropomorphisierende Konnotation aufweist.<sup>37</sup> Diese verstärkt sich in 39,7, wo das „Lachen“ (שחק) des Tieres geschildert wird. Die Wiederholung des Verbs in 39,18 und 22 (sowie in 40,20.29 und 41,21) mit der Straußenhenne bzw. dem Pferd als Subjekt unterstreicht die Auffälligkeit von dessen Verwendung in Bezug auf eine Handlungsweise von Tieren. Hinzukommt, dass der Gegenstand bzw. die Ursache des Lachens jeweils menschliche Bereiche umfasst, was auf eine ironische Umkehrung (von Subjekt und Objekt) hindeutet.<sup>38</sup> Ebenfalls zu nennen ist in dem Zusammenhang zudem die dritte zitierte Rede innerhalb der ersten Gottesrede, da der in 39,25 erwähnte

<sup>35</sup> Den 47 Verben mit Tieren als Subjekt stehen in Ijob 38,39–39,30 nur 22 finite Verbformen mit anderen Subjekten (Ijob, Gott oder Dritte) gegenüber.

<sup>36</sup> Von den 21 Vorkommen des Verbs שוע in der Hebräischen Bibel entfallen neun auf den Psalter und acht auf das Ijobbuch. Eine entfernte Ähnlichkeit zu Ijob 38,41b lässt sich allenfalls in Ps 36,7b erahnen, wo der Psalmist – unter Verwendung des zu שוע ähnlichen Verbs ישע – bekennt, dass JHWH Mensch und Tier hilft; vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 213.

<sup>37</sup> Von den 17 Verwendungen des Adjektivs הפשי stehen zwölf in Verbindung mit dem Verb שלח (Ex 21,26.27; Dtn 15,12.13.18; Jer 34,9.10.11.14.16; Jes 58,6), wobei jeweils das Freilassen von Sklaven benannt wird; vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 222. Auch in Ijob 3,19, der zweiten Belegstelle des Adjektivs innerhalb des Buches, geht es um die Freiheit des „Sklaven“ (עבד), vgl. unten Kap. 6.2.3.a.

<sup>38</sup> In 39,7a ist es der „Lärm der Stadt“ (המנון קרייה) – sowie implizit die dazu parallelen „Rufe des Treibers“ (V.7b) – die der Wildesel verlacht, in 39,18 sind es „das Pferd und sein Reiter“ (לסוס ולרכבו), über welche die Straußenhenne lacht, in V.22 schließlich ist es die vom Kriegstreiben der Menschen ausgehende „Angst“ (פחד), die nun vom Pferd selbst verlacht wird.

Ausruf des Pferdes (הָרֶמֶס) in enger Anbindung zu dessen Lachen steht und die auffällige Prosopopöie fortsetzt.<sup>39</sup>

Weitere personifizierende Akzente werden schließlich in der Strophe über den Wildstier (39,9–12) erkennbar, da hier einerseits die Verben אָבָה und לָיַן (V.9), die sonst gewöhnlich menschliche (oder allenfalls göttliche) Tätigkeiten bezeichnen, auf das Wildtier übertragen werden, und andererseits die Verben בָּטַח und אָמַן (V.11a und 12a) dieses als Objekt von menschlichen Handlungen des Vertrauens benennen, die sonst immer auf Gott oder Menschen bezogen sind.<sup>40</sup> Auch hier zeigt sich folglich wiederum eine Invertierung von Subjekt und Objekt, die auf eine ironische Infragestellung von menschlichen Sicht- und Handlungsweisen zu zielen scheint.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die personifizierenden und anthropomorphisierenden Redeweisen in der ersten Gottesrede aufgrund ihrer Häufigkeit und Deutlichkeit klare Hinweise auf pragmatische Unaufrichtigkeiten liefern. Sowohl unbelebte Elemente des Kosmos als auch Wildtiere werden in auffälliger Weise vermenschlicht; zugleich haben die im zweiten Teil der Rede vorkommenden Tiere ein frappierendes Übergewicht als handelnde Subjekte und setzen durch ihr „Lachen“ (שָׂחָק 39,7.18.22) menschlichen Perspektiven in gewisser Weise einen Spiegel vor.

### 6.2.2 Rhetorische Ironien

#### a) Antiphrastische Ironien

Ausgangspunkt der antiphrastischen Ironien der ersten Gottesrede bildet, wie Petra Ritter-Müller treffend beobachtet, die in der ersten rhetorischen Frage JHWHs implizierte Aussage über Ijobs Unwissenheit:<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Wie HORNE 2005, 136–138 aufzeigt, sind damit neben Anthropomorphismen, die in der Verwendung der Wurzeln יָלַד (38,41; 39,1–3), אָבָה (38,41; 39,29) und חָבַל (39,3) zum Ausdruck kommen, vor allem auch Anthropopathismen festzustellen, die namentlich in den Verben שָׂחָק (38,41) und שָׂחָק (39,7.18.22) sichtbar werden.

<sup>40</sup> Das Verb אָבָה ist oft negiert und nicht selten gefolgt von שָׂמַע; es bringt folglich typischerweise die Hörunwilligkeit von Einzelnen oder des ganzen Volkes zum Ausdruck, vgl. etwa Lev 26,21; Jes 30,9; Ez 3,7; 20,8; in einigen Fällen ist allerdings auch JHWH Subjekt (Dtn 10,10; 23,6; 29,19; 2Kön 8,19; 2Chr 21,7). Das Verb dagegen לָיַן kann in engerem Sinn für „nächtigen“, in einem weiteren Sinn aber auch für „(ver)weilen“ und damit auch für Gegenstände (z.B. in Ex 23,18; 34,25; Lev 19,13) oder Tiere (Zef 2,14) verwendet werden; es kommt neben Ijob 39,9 auch in V.28 (vgl. auch 41,14) in Bezug auf Tiere vor. Beim Verb בָּטַח überwiegt der theologische Gebrauch, vgl. JEPSEN 1973b. Zur Verwendung von אָמַן *hiph* vgl. JEPSEN 1973a, 320–333.

<sup>41</sup> RITTER-MÜLLER 2000, 276 erkennt in Ijob 38,2 den „Schlüsselvers“ zur Ironie der ganzen Rede, da hier „Gott seine wahre, ehrliche Meinung über Ijob zeigt, der aber die folgenden Fragen, Imperative und Beschreibungen von Ijobs Fähigkeiten widersprechen. Dieser Widerspruch ist als wichtigstes Ironiesignal zu werten.“ In ähnlicher Weise identifiziert CLINES 2011, 1088 Ijob 38,2 als „nodal verse“, da dieser den Kern von JHWH's

מי זה מחשיך עצה      Wer ist das, der [den] Rat verdunkelt  
 במלין בלי דעת      mit Worten ohne Kenntnis?

In doppelter Weise kommt in dem Vers JHWHs Kritik an Ijobs Reden zum Ausdruck: Diese sind „ohne Kenntnis“ gesprochen worden und haben den „Rat verdunkelt“, d.h. den „Plan, den Gott in und mit der Welt verwirklicht“<sup>42</sup>. Indem allerdings die Kritik in eine rhetorische Frage gekleidet ist, erhält diese insofern ihrerseits bereits eine ironische Färbung, als die Frageform vorgibt zu verdecken, dass der Adressat der Kritik der direkt angesprochene Ijob ist; zudem ließe eine mit מי זה beginnende Frage eher eine anerkennende oder wertschätzende Äußerung als eine Kritik erwarten.<sup>43</sup>

Die zurechtweisende Feststellung von Ijobs Unkenntnis gibt den Kontrapunkt ab zu den anschließenden Fragen, die auf Ijobs Wissen rekurrieren, sowie zu den an ihn ergehenden Aufforderungen, sein Wissen kundzutun.<sup>44</sup> Die erste solche Aufforderung folgt unmittelbar im Anschluss, in 38,3:

אזר נא כגבר חלצ'ך      Gürtle doch wie ein Mann deine Lenden!  
 ואשאלך והודיעני      Ich will dich fragen und du lass es mich kennen!

Sowohl JHWHs Ankündigung der Fragen als auch die Aufforderung zur Belehrung (38,3b) stehen zu 38,2 in konträrem Widerspruch, da JHWH ausge-rechnet den befragen will, dem er unmittelbar zuvor vorwirft, in Unkenntnis gesprochen zu haben, wobei die Wiederholung der Wurzel ידע (בלי-דעת) V.2;

Argumentation freilege, dass nämlich Ijobs Forderung nach Gerechtigkeit auf einer Fehldeutung des göttlichen Plans für die Welt beruhe; vgl. ähnlich bereits FOHRER 1983, 119f.

<sup>42</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 224. Einleitend zur ganzen ersten Rede bezeichnet das indetermierte Nomen עצה in 38,2 „Yahweh’s principles for running the creation [...]”; these principles are implicit in the description 332ot he universe that follow in Yahweh’s speech“ (CLINES 2011, 1096).

<sup>43</sup> Vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 271 sowie ausführlich HÄNER 2020c, 10–12. Neunmal wird in der Hebräischen Bibel außer in Ijob 38,2 und 42,3 eine Frage mit מי זה eröffnet (1Sam 17,55.56; Ps 24,8; Jes 63,1; Jer 46,7; 49,19; 50,44; Klg 3,37; vgl. מי הוא זה Est 7,5; Ps 24,10; Jer 30,21 sowie מי הוא Ijob 4,7; 9,24; 13,19; 17,3; Jes 50,9; מי זאת Hid 3,6; 6,10; 8,5). Wie HAM 2013, 532 hervorhebt, ist die Frageeinleitung מי זה im Allgemeinen nicht abwertend konnotiert, sondern „serves to emphasize the person represented in the answer, not the question“. Die Auffälligkeit der Verwendung der Frageeröffnung in Ijob 38,2 zeigt sich auch daran, dass – wie BRINKS 2010, 200f. feststellt – bei allen anderen Vorkommen der Adressat der Frage nicht identisch ist mit der Person, auf die sich die Frage bezieht. Die von WILCOX 1998 (vgl. auch BRINKS 2010) vertretene These, dass JHWHs Eingangsfrage nicht auf Ijob, sondern auf den Vorredner Elihu ziele, ist von BIMSON 2000 zurecht zurückgewiesen worden.

<sup>44</sup> BÖCKLE 2024, 189 zufolge wird Ijob von JHWH in 38,2–3 ironisch aufgefordert „sich als Antilehrer, als Verdunkelnder der Weisheit zu gewahren [...]. Und als eben dieser Lehrer ohne Weisheit und Erkenntnis soll nun Ijob, von Gott ironisch metaphorisch herausgefordert, gerechter und weisheitlicher Lehrer und Richter Gottes sein.“ (A.a.O., Kursivsetzung Böckle).

יִרְעַ *hiph* V.3) den Gegensatz zusätzlich unterstreicht. Eine ironische Komponente trägt zugleich Kommunikationssituation (Gott als Sprecher, Ijob als Adressat) mit ein, denn die Aufforderung zur Unterweisung ließe die umgekehrte Sprechrichtung erwarten.<sup>45</sup> Unter diesem Gesichtspunkt lässt sich nun aber auch in 38,3a eine ironische Unterlegung wahrnehmen, da die in die Metapher des (Ring)kampfes gekleidete Aufforderung zur (verbalen) Auseinandersetzung eine Gleichwertigkeit der Kontrahenten insinuiert, was in Kontrast zur gegebenen Situation steht;<sup>46</sup> vielmehr fällt die hier eröffnete verbale Auseinandersetzung sehr einseitig aus, da fast nur JHWH spricht, während Ijobs Antworten (40,4f.; 42,2–6) äußerst kurz bleiben.

Der in den beiden ersten Versen festzustellende Gegensatz setzt sich fort in den weiteren Aufforderungen und Aussagen, die Ijobs Wissen und dessen Kundgabe betreffen. So folgt in 38,4b der Imperativ „tu kund!“ (הִנֵּה *hiph* 2. Pers. Sing.), gefolgt von einem Konditionalsatz, der mittels des Verbs יִרְעַ und des Nomens בִּינָה gleich doppelt auf Ijobs (Un)kenntnis verweist. Daran anschließend spricht JHWH in V.5a erneut affirmativ von Ijobs Wissen (כִּי הָרַע „da du [es] kennst“) und führt damit die antiphrastische Ironie weiter. Diese findet in der ersten Gottesrede ihren Abschluss in der vierten Strophe (V.16–21): In V.18b erfolgt eine fast vollständige Wiederholung von V.4b, während schließlich in V.21a einerseits noch einmal das Verb יִרְעַ in der 2. Pers. Sing. wiederkehrt und andererseits eine Aussage über das hohe Alter Ijobs gemacht wird, die – an die Frage über den Aufenthaltsort Ijobs am Anfang der Welterschöpfung in V.4a anknüpfend – im Kontext der in V.4–21 verhandelten Welterschöpfung antiphrastisch auf die Kürze der Zeitspanne verweist, die Ijob in seinem Leben überblicken kann.

Zusammenfassend ist einerseits nochmals die Deutlichkeit der *antiphrasis* in 38,2 und 3 hervorzuheben, die sich darin zeigt, dass die beiden ersten Verse jeweils mit einem aus der Wurzel יִרְעַ abgeleiteten Lexem enden, zugleich aber – wörtlich genommen – zueinander konträre Aussagen bezüglich Ijobs Kenntnissen implizieren. Andererseits ist auf die Häufung der antiphrastischen

<sup>45</sup> An Gott gerichtete Bitten um Belehrung finden sich mehrmals im Psalter, etwa in Ps 25,4; 39,5; 143,8 sowie in Ex 33,13, wo jeweils יִרְעַ *hiph* Imp. 2. Pers. Sing. Mit Suff. 1. Pers. Sing. In einer Bitte an Gott verwendet wird.

<sup>46</sup> Die Wendung in 38,3a (אָזַר הַלְיָן „Lenden gürt“) kann als Vorbereitung zum Aufbruch (Ex 12,11; 1Kön 18,46; 2Kön 4,29) verstanden werden, verweist hier aber zweifellos auf die Zurüstung zum Kampf (vgl. 2Sam 20,8; 1Kön 2,5; Jes 5,27), der hier freilich im übertragenen Sinne als verbale Auseinandersetzung zu verstehen ist, vgl. FOHRER 1983, 121; STRAUß 2000, 357; CLINES 2011, 1096f. Im Kontext der Kommunikationssituation zwischen JHWH und Ijob oszilliert die Wendung zwischen der ironischen Herausstellung von Ijobs Unterlegenheit und der aufrichtigen Einladung zur kommunikativen Interaktion, vgl. LOW 2011, 23–26. Auf den ironischen Unterton weist auch GRADL 2001, 312 hin, der darauf verweist, dass der Disput, zu dem JHWH auffordert, angesichts der Ungleichheit der Kontrahenten „nie realistisch geführt werden kann“.

Ironien am Anfang der Rede – in V.2–5 – hinzuweisen; auch das Nachklingen dieser Ironien in V.18 und 21 ist an einer strukturell wichtigen Stelle der Rede situiert, da V.21 die erste inhaltliche Einheit (über die Welterschöpfung, V.4–21) beschließt. Zusammengenommen ergibt sich aus diesen beiden Beobachtungen, dass der Beginn von Ijob 38f. in geradezu programmatischer Weise eine ironische Tonlage anstimm und damit eine entsprechende Lesererwartung im Hinblick auf die ganze Rede – und zu einem bestimmten Grad auch auf die zweite JHWH-Rede – generiert.<sup>47</sup> Zugleich verweisen die antiphrastischen Ironien – ebenfalls programmatisch – einleitend auf Ijobs Mangel an Kenntnissen als Ziel der Ironien der ersten Rede.

### b) Rhetorische Fragen

Es gilt im Folgenden aufzuzeigen, wie die rhetorischen Fragen, deren Häufung und pragmatische Unaufrichtigkeit oben (Kap. 6.2.1.a) erörtert wurde, an die antiphrastischen Ironien anschließen und diese in gewisser Weise fortsetzen. Im Besonderen ist darauf einzugehen, inwiefern JHWHs Fragen an Ijob ebenfalls dessen Mangel an Kenntnis ironisieren oder andere Ziele der Ironie in den Vordergrund rücken.

Im Anschluss an die Eingangspassage (Ijob 38,2f.) folgt eine Wo-Frage (38,4a), die vorgibt vorauszusetzen, dass Ijob bei der Gründung der Erde bereits lebte.<sup>48</sup> Ähnlich wie die vorangehende und auch die nachfolgende Aufforderung (38,3b und 4b) ist damit die erste Frage der ersten Strophe antiphrastisch konturiert: Indem die rhetorische Frage hervorhebt, dass Ijob bei der Erdengründung nicht zugegen war, wird zugleich betont, dass er über die in der Strophe genannten Schöpfungswerke – und mithin über sämtliche in der Gottesrede erwähnten Bereiche und Elemente des Kosmos – keine ausreichende Kenntnis hat.<sup>49</sup> Es wird somit erkennbar, dass die rhetorischen Fragen in der

---

<sup>47</sup> So bemerkt denn auch GOOD 1990, 344 mit Blick auf den „lofty sarcasm“ in 38,4.5.18.21: „Such a tone makes clear how ironic is this address to the ignorant human.“ Auch Pawlak 2023, 54–56, hebt – allerdings in Bezug auf den griechischen Text (OG) – die ironischen Gehalte in der ersten Gottesrede hervor. Aufgrund des extremen Kontrasts zwischen JHWHs vorgetäuschter Unkenntnis und der tatsächlichen Allmacht identifiziert Pawlak die Ironie hier als „mocking sarcasm“, wobei JHWH als „sarcasm par excellence“ (a.a.O., 56) auftrete; allerdings sind bei dieser Deutung der ersten Gottesrede die Feinheiten der in die Rede eingeflochtenen Anspielungsironien (vgl. Kap. 6.2.3) nicht im Blick. Zum Sarkasmus der antiphrastischen Ironien in Ijob 38 vgl. auch HÄNER 2023, 84f.

<sup>48</sup> Möglicherweise klingt in der Frage in Ijob 38,4a, ähnlich wie in 15,7f. und 29,26, der Mythos vom Urmenschen an, vgl. FUCHS 1993, 147–151.192; allerdings macht OEMING 2012 gegen Fuchs bezüglich dieser Passagen eher Gen 2f. als Hintergrund geltend.

<sup>49</sup> Die grundlegende Bedeutung der rhetorischen Frage in Ijob 38,4a im Hinblick auf den ironischen Gehalt der Rede betont auch CLINES 2011, 1098, der festhält, die Frage sei „a denial of Job’s competence to raise any question about the way the world is ordered. [...]“

Rede eng an die antiphrastische Ironie der Eingangspassage anknüpfen. Gegen Michael Fox, der argumentiert, dass der Einschub in 38,5 (כִּי הִרְעַ) „da du [es] kennst“ auf Ijobs tatsächliche Kenntnis von JHWH als dem Schöpfer der Welt abhebe,<sup>50</sup> ist daher festzuhalten, dass hier die Unkenntnis Ijobs betont wird, da dieser eben nicht zugegen war, als JHWH das Schöpfungswerk begann, und daher deren Prinzipien (עֲצֵדָה 38,2) nicht verstehen kann.

Bestätigung findet der wegweisende Charakter der Frage in 38,4a in den Eingangsfragen der nachfolgenden Strophen:<sup>51</sup> In 38,12a wird – insofern der Anbruch jedes neuen Morgens ein Abbild des ersten Schöpfungsmorgens abbildet – erneut auf Ijobs Abwesenheit beim Schöpfungsgeschehen verwiesen;<sup>52</sup> in der Anschlussfrage in V.12b kommt zudem neben der zeitlichen die räumliche Beschränktheit als Ursache für Ijobs Mangel an Kenntnissen hinzu. Diese räumliche Dimension wird sodann in den nächsten Strophen weiter entfaltet, wie jeweils die Eingangsfragen anzeigen. So heben die Satzfragen in V.16 und 22 darauf ab, dass Ijob weite Bereiche des Kosmos unzugänglich sind, da er nie dorthin „gekommen“ (הִבֵּאתָ V.16a und 22a) ist, und auch in V.19 fragt JHWH nach einem „Weg“ (דֶּרֶךְ) und einem „Ort“ (מִקְוֵה), die Ijob unerreichbar bleiben. Ausgehend von der einleitenden Frage in V.4a machen also die rhetorischen Fragen der ersten sechs Strophen wiederholt deutlich, dass es Ijob an wesentlichen Einsichten fehlt, da er – aufgrund seiner Begrenztheit in Bezug auf Raum und Zeit – über keine entsprechenden Kenntnisse aus erster Hand verfügt.<sup>53</sup>

---

From the very outset, it becomes clear that Job has no right to speak, and so every argument he can bring against God is marginalized.“

<sup>50</sup> „The parenthetical ‚for you know‘ [in 38,5, T.H.] is not sarcastic: God is reminding Job that he knows quite well who the architect and builder of the universe is.“ (FOX 1981, 58). Fox zufolge liegt daher das Hauptgewicht der Gottesreden auf dem Erweis von Gottes Macht und Weisheit als Schöpfer: „The main point [in Ijob 38–41, T.H.] is something that man can see quite clearly if he only broadens his perspective: God’s wisdom and power in creating and ruling the cosmos.“ (A.a.O., 60). Wie oben dargelegt wird, steht diese Deutung allerdings nicht in Übereinstimmung zu der Gewichtung, die der Text selbst vornimmt, indem er Ijobs mangelnde Kenntnis in den Vordergrund rückt.

<sup>51</sup> Im Unterschied zu den weiteren Strophen des ersten Teils der Gottesrede (38,2–38) beginnt die zweite Strophe (38,8–11) nicht mit einer Satz- oder Wortfrage, sondern setzt die מַה-Frage in 38,6b syndetisch fort; der nächste zu 38,4 strukturell entsprechende Anfang einer Strophe folgt daher in 38,12.

<sup>52</sup> Auf die motivische Verbindung von täglichem Morgenanbruch und einmaliger Welterschöpfung weist etwa FOHRER 1989, 503f. hin; zur Anknüpfung von Ijob 38,12a an 4a vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 273.

<sup>53</sup> Die räumliche Dimension kommt in den ersten Strophen der ersten Gottesrede nicht zuletzt zum Ausdruck durch die Nomina דֶּרֶךְ, das sich dreimal (38,19.24.25) und מִקְוֵה, das sich zweimal wiederholt (V.12.19), sowie durch die Verben בִּיאָה (V.16.22) und הִלָּךְ (V.16) in der 2. Pers. Sing.; die zeitliche Dimension zeigt dagegen unter anderem das Nomen יוֹם (38,12.21.23) an. Darüber hinaus stellen עֵת („Zeit“ 38,23.32; 39,1.2.18) und אֶרֶץ („Land“,



Dass die rhetorischen Fragen in erster Linie Ijobs Kenntnismangel ironisieren, wird auch durch die Leitwortfunktion des Verbs ידע und die Wiederholungen der Substantive חכמה und בינה im Ganzen der Rede nahegelegt. So wird das Verb ידע neben den fünf Vorkommen in antiphrastischen Aufforderungen (38,3) und Aussagen (V.4.5.18.21) auch viermal in Satzfragen verwendet (38,12.33; 39,1.2), womit die Frage nach dem „Wissen“ Ijobs sich als die häufigste in der Rede erweist.<sup>54</sup> Es kommen indes weitere rhetorische Fragen hinzu, die dem Bereich der Kenntnis und Einsicht zuzuordnen sind, namentlich jene mit den Verben בין (38,18.20) sowie ראה (V.17.22), גלה (V.17), שמר (39,1) und ספר (V.2); zudem stehen auch die Verben der Bewegung הלך (38,16) und בוא (V.16.22) in nahem Bezug zum Erkenntnismotiv.<sup>55</sup> Was die Substantive betrifft, fragt JHWH – nach der antiphrastischen Aussage in 38,4 – nur in 39,26 direkt nach Ijobs „Einsicht“ (בינה) und ironisiert damit implizit Ijobs diesbezüglichen Mangel. Im Kontext der ganzen Rede lassen aber auch die weiteren fünf Vorkommen von חכמה und בינה, die sich auf die (fehlende) „Weisheit“ und „Einsicht“ etwa der Straußenhenne beziehen (39,17), eine unterschwellige Ironisierung Ijobs erahnen.<sup>56</sup> Der Befund ergibt folglich, dass weite Teile des ersten Hauptteils der Rede die Ironisierung des Kenntnismangels aus der Eingangspassage (38,2f.) weitertragen, da die rhetorischen Fragen in 38,4–6.12b.16–19.22.24.25.33a auf die (unzureichenden) Kenntnisse und Einsichten Ijobs zielen. Im zweiten Hauptteil (38,39–39,30) setzen 39,1–2.26 diese Fragerichtung fort.

Allerdings verschiebt sich der Fokus der Satzfragen im Laufe ersten JHWH-Rede zunehmend von Ijobs (mangelnder) Kenntnis zur Begrenztheit seiner Verfügungsgewalt. So fragt JHWH in 38,12a.20a.31.32.33b.34a.35a.39; 39,9–12.19.20.27 weniger nach Ijobs Wissen als nach seinen Fähigkeiten. Wie indes die kontextuelle Einbindung zeigt, steht auch hierbei weitgehend die Infragestellung seiner Kenntnisse im Vordergrund.<sup>57</sup> So folgen etwa in 38,12a und 20a

---

„Erde“) mit fünf bzw. acht Vorkommen die beiden häufigsten Nomina der ersten Gottesrede dar, womit, wie RITTER-MÜLLER 2000, 41f. festhält, die (fehlende) Kenntnis in Bezug auf Raum und Zeit als inhaltlicher Schwerpunkt der Rede zu bestimmen ist; zum gleichen Schluss kommt ALMENDRA 2013, die zugleich in der ironischen Aussage in 38,21 die inhaltliche und strukturelle Mitte des ersten Teils der Gottesrede (38,2–38) erkennt.

<sup>54</sup> Vgl. die Analyse sämtlicher Verbformen in Ijob 38f. durch RITTER 1993 sowie RITTER-MÜLLER 2000, 42–49.

<sup>55</sup> Vgl. CLINES 2011, 1106f.; MIES 2022, 444.

<sup>56</sup> Neben den oben erwähnten Stellen sind חכמה und בינה noch in 38,36 und 37 belegt; vgl. die Auflistung sämtlicher mindestens zweimal verwendeter Nomina in der ersten Gottesrede durch RITTER-MÜLLER 2000, 40–42.

<sup>57</sup> O'CONNOR 1985, 97 (Anm. 7) erkennt bezüglich der rhetorischen Fragen einen Wechsel zwischen solchen, die auf Ijobs Kenntnismangel (38,2–11.16–33 etc.) und jenen, die auf die Begrenztheit seiner Fähigkeiten (38,12–15.34–41 etc.) zielen, wobei aber beide Sorten von Fragen „emphasise that Job does not know God's cosmic ways“ (a.a.O., 86). Eine ähnliche Feststellung macht auch MIES 2022, 444f., die zugleich festhält, der implizite Vorwurf

jeweils im zweiten Kolon rhetorische Fragen, die eindeutig dem Erkenntnismotiv zuzuordnen sind, und die neunte Strophe (38,31–33) enthält in V.33a ebenfalls eine Satzfrage mit dem Verb  $\text{עָנֵה}$  2. Pers. Sing.

Die rhetorischen Satzfragen stehen im Wechsel mit 14  $\text{מַה}$ -Fragen, die zu meist auf JHWH als Subjekt verweisen, wie auch die dazwischen eingestreuten Verben der 1. Pers. Sing. verdeutlichen.<sup>58</sup> Der Betonung der Beschränktheit von Ijobs Wirkungsbereich wird dabei die Wirkmacht Gottes gegenübergestellt. Vor allem im zweiten Teil der Rede (38,39–39,30) häufen sich zudem nicht-interrogative Sätze, die oftmals Dritte (weder JHWH noch Ijob) zum Subjekt haben und damit als deskriptive Passagen zu bestimmen sind.<sup>59</sup> Dass dennoch die Ironisierung von Ijobs Mangel an Kenntnissen im Ganzen der Rede im Vordergrund steht, wird einerseits daran erkennbar, dass die über 30 Satzfragen, die auf Ijobs Unkenntnis oder Unvermögen abheben, gegenüber den 14 Wer-Fragen quantitativ überwiegen. Zudem stehen bezüglich der finiten Verben 36 Formen der 2. Pers. Sing. mit Ijob als Subjekt lediglich sechs Verbformen mit JHWH als Subjekt gegenüber; die Anzahl von vier Suffixen der 1. Pers. Sing. (Referenz auf JHWH) gegenüber 15 der 2. Pers. Sing. (Referenz auf Ijob) ergibt ein ähnliches Bild.<sup>60</sup> Andererseits ist in struktureller Hinsicht festzustellen, dass fünf der 17 Strophen mit einer rhetorischen Frage, die auf Ijobs begrenzte Kenntnisse oder Fähigkeiten abhebt, sowohl einsetzen als auch enden, und weitere neun mit einer solchen beginnen, während lediglich drei Strophen keine solche Infragestellung Ijobs aufweisen.<sup>61</sup>

Schließlich ist auch darauf zu verweisen, dass die  $\text{מַה}$ -Fragen nur bedingt darauf angelegt sind, Ijobs Kenntnis über JHWH als weisen und mächtigen Schöpfer zu aktivieren. So steht etwa die erste dieser Fragen in 38,5 im Gefolge der vorausgehenden Wo-Frage (V.4a), die – wie oben gezeigt wurde – Ijobs Mangel an Kenntnis aus erster Hand zur Geltung bringt, und ist zugleich

---

JHWHs an Ijob beziehe sich weniger auf dessen Mangel an Wissen („savoir“) als an Weisheit („sagesse“).

<sup>58</sup> Verben der 1. Pers. Sing. (mit JHWH als Subjekt) treten (nach 38,3b) auf in 38,10a.10b.11a.23a und 39,6; darüber hinaus sind aber auch die Verbformen in Inf. cstr. + Suff. 1. Pers. Sing. in 38,4 und 9 sowie die Rede über Gott ( $\text{אֱלֹהִים}$ ) in der 3. Pers. Sing. in 39,17 zu nennen. Damit lässt sich sagen, dass die Abschnitte 38,8–11.23.26f.28–30.36–38.41 und 39,5–8 in expliziter oder impliziter Form mehrheitlich vom Tun JHWHs handeln.

<sup>59</sup> Abgesehen von den kurzen Einschüben in 38,7.14f. häufen sich deskriptive Passagen vor allem im zweiten Teil der Rede (38,39–39,30); so ist etwa die – von manchen als sekundär angesehene – Strophe über die Straußenhenne (39,13–18) fast gänzlich beschreibend.

<sup>60</sup> Zu den Verben der Gottesrede vgl. RITTER 1993; RITTER-MÜLLER 2000, 42–49; zur Phorik der Gottesrede vgl. RITTER-MÜLLER 2000, 85–91; insgesamt stehen gemäß Ritter-Müller den 53 pronominalen Bezügen auf Ijob deren 10 auf JHWH gegenüber.

<sup>61</sup> Eine auf Ijobs Kenntnis oder Können bezogene rhetorische Frage steht am Beginn der Strophen 38,4–7.12–15.28–30.34–38.39–41; 39,1–4.19–25.26–30 sowie am Anfang und Ende der Strophen 38,16–18.19–21.22–24.31–33; 39,9–12; keine solchen rhetorischen Fragen enthalten lediglich die Strophen 38,8–11; 39,5–8.13–18.

kontextuell eingebettet in die antiphrastischen Ironien von V.3b.4b.5a. Ijob kennt durchaus die implizite Antwort auf die rhetorische Frage; diese zielt aber weniger auf die Antwort selbst als vielmehr auf die Diskrepanz zwischen JHWHs Schöpferwissen und Ijobs Unkenntnis.

Deutlich wird dieser Sachverhalt nicht zuletzt in der achten Strophe (38,28–30). Diese beginnt mit einer Satzfrage (V.28a), die – als einzige in der ersten Gottesrede – einen Nominalsatz darstellt und zugleich kein Verb oder Pronomen in der 2. Pers. Sing. enthält. Wie Gregory Vall darlegt, sind grundsätzlich zwei implizite Antworten auf die rhetorische Frage denkbar, nämlich „nein“ (d.h. der Regen hat keinen Vater) oder „JHWH“.<sup>62</sup> Allerdings erfordern rhetorische Fragen, die wie V.28 mit  $\text{וְהִיא}$  beginnen, gewöhnlich eine negative Antwort. Folgt darauf nun eine  $\text{וְהִיא}$ -Frage, so lautet deren implizite Antwort, wie in Ijob 5,1 und 25,3 sichtbar wird, jeweils „niemand“.<sup>63</sup> Es lässt sich daher vermuten, dass auch die drei  $\text{וְהִיא}$ -Fragen, die in 38,28b.29a.29b auf die Satzfrage in V.28a folgen, nicht mit „du“ (JHWH), sondern mit „niemand“ zu beantworten sind.<sup>64</sup> Daraus wiederum ergibt sich nun einerseits, dass möglicherweise in der Strophe eine hintergründige Ironisierung mythologischer Motive, die mit Wetter- und Vegetationsgottheiten in Verbindung stehen, mit eingebracht wird.<sup>65</sup> Andererseits bestätigt sich damit, dass die  $\text{וְהִיא}$ -Fragen der ersten Gottesrede weniger als Verweis auf Ijobs Kenntnis über JHWHs schöpferische Weisheit und Macht als eher auf den Gegensatz zwischen JHWHs umfassendem Wissen und der Begrenztheit von Ijobs Kenntnissen abheben.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Vgl. VALL 1995a, 508f. sowie ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 630f.

<sup>63</sup> Mit  $\text{וְהִיא}$  beginnende rhetorische Fragen finden sich in Ijob 5,1; 6,30; 25,3; Jes 44,8; Jer 14,22. Auch FOX 1981, 58 und HARTLEY 1991, 502 argumentieren, dass Ijob 38,28a eine negative Antwort impliziert.

<sup>64</sup> Vgl. VALL 1995a, 512; CLINES 2011, 1111; vgl. ders. 2021, 236f.

<sup>65</sup> Vgl. VALL 1995a, 513: „The poet shows that metaphors of sexual reproduction cannot do justice to God’s creation of the hydrous forms.“

<sup>66</sup> In diese Richtung weist auch die Bemerkung von ALTER 1985, 101: „Figurative language is used here to show the limits of figuration itself which [...] means the limits of the human imagination.“ In ähnlicher Weise kommt BÖCKLE 2022, 262f. auf der Grundlage seiner Untersuchung zu Ijob 38,31–33 zum Schluss, dass in Ijob 38f. Gottes „absolute *Existenz-* und *Schöpferallmacht*, *Erkenntnis-*, *Wahrnehmungs-* und *Verfügungsallmacht* über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung vor Augen gemalt“ und dadurch „Ijob kontrastierend [...] zum Einsehen und Eingestehen der eigenen *Existenz-* und *Schöpferohnmacht*, *Erkenntnis-*, *Wahrnehmungs-* und *Verfügungsohnmacht*“ (a.a.O., Kursivsetzung und Hervorhebung Böckle) geführt werde.

### 6.2.3 Anspielungsironien auf intradiegetischer Ebene

#### a) Ironisierungen Ijobs

In Bezug auf die rhetorischen Ironien in Ijob 38f. kommt, wie oben (Kap. 6.2.2.a) sichtbar wurde, der Eingangspassage (38,2f.) großes Gewicht zu.<sup>67</sup> Wie im Folgenden zu zeigen ist, nehmen auch die ironischen Anspielungen auf Passagen der Reden Ijobs hier ihren Ausgang. Zweifellos ist die im Eingangsvers der Rede artikulierte Kritik an Ijobs „Worten ohne Einsicht“ (מִלִּין בְּלִי-דַעַת) grundsätzlich auf die Gesamtheit der Ijobreden zu beziehen. Zugleich allerdings lässt sich im Besonderen eine durch das Partizip *נִדְחָשׁ* („verdunkelnd“) angezeigte Anspielung auf Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) geltend machen.<sup>68</sup> Dort nämlich ist das Motiv der Dunkelheit am Anfang der Rede – d.h. im ersten Canto (3,3–10) – bestimmend, da es durch Ijobs Ausruf *הֲיִי הַחֹשׁ* (V.4) auf markante Weise eingeführt wird und danach in den beiden weiteren Strophen des Cantos (V.6f. und V.8f.) wiederkehrt.<sup>69</sup> Es scheint also, dass der Anfang der ersten JHWH-Rede auf den Beginn der ersten Ijobrede rückverweist.<sup>70</sup> Dass in 38,2 tatsächlich eine Anspielung auf Ijob 3 intendiert ist, wird nicht zuletzt durch die spezifische Verwendung des Verbs *חָשׂה* in der JHWH-Rede bestätigt. Auffällig ist dabei nämlich einerseits der in der Hebräischen Bibel singuläre Gebrauch im übertragenen Sinn und andererseits die *hiph*-Form mit Ijob als Subjekt, da es ansonsten Gott allein ist, dem die Macht zugeschrieben wird, zu „verdunkeln“.<sup>71</sup> So wären denn in Verbindung mit dem Objekt

<sup>67</sup> In diesem Sinne beschreibt KANG 2017, 57 zurecht 38,2f. als „vorwegnehmende Zusammenfassung der in den beiden Gottesreden gemachten Darlegungen.“

<sup>68</sup> Eine (ironische) Anspielung von Ijob 38,2 auf Ijob 3 postulieren auch TERRIEN 1971, 501, VAN OORSCHOT 1987, 26–28, GOOD 1990, 342, BORGONOVO 1995, 296, CORNELL 2012, 7, BROWN 2014, 111 und BUNZEL 2018, 281. RITTER-MÜLLER 2000, 170 erwägt, dass 38,2 im Spezifischen auf 3,9 anspielen könnte, wo Ijob seinerseits das Verb *חָשׂה* verwendet, das dort allerdings nicht im *qal*, sondern im *hiph* steht; Subjekt des Verbs sind in 3,9 die „Sterne“ (כּוֹכָבִים), die in der JHWH-Rede in 38,7 genannt werden. JANZEN 1985, 231 dagegen vermutet in 38,2 einen durch das Nomen *עֵצָה* konstituierten Bezug zu 12,13, wo Ijob in ironischer Abwertung von Gottes „Rat und Einsicht“ (*עֵצָה וְהַבִּינָה*) spricht.

<sup>69</sup> Zur Struktur von Ijob 3 vgl. BARBIERO 2015 sowie oben Kap. 5.2. In Ijob 3,3–10 treten fünf Lexeme auf, die dem Motiv der Dunkelheit zuzurechnen sind: *לֵילָה* V.3.6.7; *חֹשׁ* (Nomen) V.4.5; *צִלְמוֹת* V.5; *אֶפֶל* V.6; *חָשׂה* (Verb) V.9.

<sup>70</sup> In 38,19–21, wo der Thematik von Licht und Dunkel ebenfalls eine prominente Rolle zukommt (אֹרֶךְ וְחֹשׁ in V.19) wird die Anspielung auf 3,3–10 möglicherweise noch einmal aufgegriffen, vgl. ILLMAN 1998, 279; SCHIFFERDECKER 2008, 70f.

<sup>71</sup> Das Verb *חָשׂה* kommt in der Hebräischen Bibel elfmal im *qal* und sechsmal im *hiph* vor, wobei im intransitiven Gebrauch vor allem אֹרֶךְ („Licht“ Jes 5,30; 13,10; Ijob 18,6) oder עֵין („Auge“ Ps 69,24; Klgl 5,17) als Subjekt fungieren; bei der transitiven Verwendung ist dagegen immer JHWH Subjekt (Jer 13,16; Am 5,8; 8,9; Ps 105,28; Jer 13,16) außer in Ps 139,12, wo das Verb in einer *figura etymologica* mit חָשׂה als Subjekt auftritt und negiert ist; vgl. DCH 3, 331.

עצה eher die Verben סכל *pi* – wie in 2Sam 15,31 – oder בלע *pi* – wie in Jes 19,3 – zu erwarten. Der Gebrauch des Partizips מוהשיך erweist sich also als auffällig, weshalb es plausibel erscheint, eine intendierte Anspielung auf Ijob 3 zu vermuten. Eine ironische Wirkung erzeugt diese zunächst durch die Rückwendung auf den Sprecher: Ijob, der in seiner Eingangsklage ausgehend vom Motiv der Dunkelheit eine implizite Anklage des Schöpfers lanciert, wird nun seinerseits von diesem der „Verdunkelung“ der Schöpfungsordnung bezichtigt. Darüber hinaus wird, indem Ijob – im übertragenen Sinn – eine Fähigkeit zugeschrieben wird, die – wörtlich genommen – allein JHWH zukommt, eine zusätzliche Kritik hinsichtlich einer in Ijobs Eingangsklage durchdringenden Anmaßung greifbar.

Es lassen sich weitere subtile Anspielungen auf Ijob 3 in der ersten Gottesrede feststellen.<sup>72</sup> So zeigen sich in 38,7 motivliche und lexematische Übereinstimmungen zu 3,7–9, denn beide Passagen verwenden die Wurzel רנן (רננה 3,7; רנן 38,7) sowie das Nomen כוכב („Stern“ 3,9; 38,7) im Plural, und ähnlich wie 3,9 handelt 38,7 vom Anbruch des Morgens.<sup>73</sup> Während aber Ijob den „Jubel“ negiert (3,7) und stattdessen das „Verfluchen“ (קבב 3,8a) des neuen Tages ersehnt, beschreibt die Gottesrede im Kontrast dazu das freudige „Jubeln“ der „Morgensterne“ (38,7a).<sup>74</sup> Sodann lässt sich in der Erwähnung von Ijobs Geburt in 38,21 eine subtile Anspielung auf dessen Wunsch erahnen, der Tag seiner Geburt hätte gar nicht stattgefunden (3,3) oder er wäre damals sogleich verstorben (3,11; vgl. 10,18); zudem kehrt das Motiv der Geburt auch in 38,8f.28f. und 39,1–4 wieder und stellt damit der Todessehnsucht Ijobs die göttliche Lebensbejahung gegenüber.<sup>75</sup> Zugleich wird Ijob in 39,2 eingeladen,

<sup>72</sup> Dass die erste Gottesrede – und insbesondere deren erster Teil – auf mehrfache Weise auf Ijob 3 bezogen ist, wird insbesondere von ALTER 1985, 96 herausgearbeitet: „These first thirty-seven verses of God’s response to Job constitute a brilliantly pointed reversal, in structure, image, and theme, of that initial poem of Job’s.“

<sup>73</sup> Auf die Anspielung von 38,7 auf 3,9 weisen auch VAN OORSCHOT 1987, 28 und RITTER-MÜLLER 2000, 169f. hin; wie CLINES 2011, 1101 feststellt, sind die „Sterne der Dämmerung“ (כוכבי נשרי) mit den „Morgensternen“ (כוכבי בקר) identisch. Eine detaillierte Auflistung der lexematischen Übereinstimmungen zwischen Ijob 3 und den Gottesreden bietet zudem ENGLJÄHRINGER 2003, 30f.

<sup>74</sup> Auch zwischen 3,8b und 38,7b deutet sich ein inhaltlicher Gegensatz an, insofern das „Jauchzen“ der „Gottessöhne“ den positiv gestimmten Gegenpart zum „Wecken“ des Levitan abgibt, während gleichzeitig eine optische und klangliche Ähnlichkeit zwischen den Verben עור 3,8 und ריע 38,7 besteht. Zugleich deutet sich in 38,7a auch eine Anspielung auf 9,7b an, wo Ijob Gott beschuldigt, die Sterne zu versiegeln (d.h. zum Verlöschen zu bringen).

<sup>75</sup> Hinsichtlich der verwendeten Lexeme zeigen sich folgende Übereinstimmungen: ילד 3,3; 38,21.28.29; 39,1–3; דלה (Pl.) 3,10; 38,8.10; בטן 3,10f.; 38,29; רהם 3,11; 38,8; יצא 3,11; 38,8.29. Auch HABEL 1985, 538 macht in Ijob 38,8f. eine ironische Anspielung auf 3,10f. geltend; zudem macht er auf die Übereinstimmung zwischen 38,8 und 3,23 bezüglich der Verbform aufmerksam: Während Ijob sich beklagt, von Gott „eingeschlossen“ (ויסך) zu werden, so schildert nun JHWH das „Einschließen“ (יִסֵּךְ) des Meeres als schützende

die „Monate“ (יָרְחִים) der Gestation der Hirschkuh zu „zählen“ (סָפַר), was als eine ironische Umkehrung gelten kann von Ijobs Wunsch, dass die Nacht seiner Empfängnis nicht zur „Zahl der Monate“ (מִסְפַּר יָרְחִים) gerechnet werde (3,6).<sup>76</sup> In eine ähnliche Richtung weisen schließlich auch die Anspielungen in den beiden Strophen über den Wildesel (39,5–8) und den Wildstier (39,9–12) auf Ijob 3,17–19:<sup>77</sup> Während Ijob in der Unterwelt Freiheit von der Mühsal der Arbeit und den Rufen des Antreibers imaginiert, hält die Gottesrede ihm das Freisein der Wildtiere entgegen.<sup>78</sup> Weitere motivische Übereinstimmungen zeigen sich im Übrigen zwischen dem zweiten und dritten Canto in Ijobs Klage (3,11–19.20–26), die vom Motiv des Todes bestimmt sind, und den Erwähnungen von Tod und Totenwelt in 38,17 (und 39,30),<sup>79</sup> sowie – hinsichtlich des Motivs der Angst und Unruhe – zwischen den Schlussversen der Ijobrede (3,25f.) und 39,16.22.26.<sup>80</sup>

Insgesamt fallen die ironischen Anspielungen auf Ijobs Eingangsklage verhaltener aus als die antiphrastischen Ironien. Die Bezüge auf Ijob 3 bleiben eher subtil, und die ironische Intention wird nicht durch konträre oder kontradiktorische Gegensätze angezeigt, sondern durch die Verlagerung der Metaphorik auf andere Bereiche nur unterschwellig angedeutet. Folglich weist auch die ironische Kritik weniger Schärfe auf. In Ijob 3 (und auch in weiteren Abschnitten seiner Reden) vollzieht Ijob eine Engführung von kosmischen Vorgängen auf seine eigene Existenz und gibt dem Tod den Vorzug vor dem Leben; im Gegensatz dazu bringt die erste Gottesrede den Selbstwert des Geschaffenen und die göttliche Lebensbejahung zum Ausdruck und hinterfragt so Ijobs Weltansicht, aus der sich seine gegen Gott gerichteten Anklagen ableiten.<sup>81</sup> Hat Ijob in seiner Eingangsklage JHWHs Weltplan „verdunkelt“ (38,2), so

---

Handlung. RITTER-MÜLLER 2000, 165f. stellt ausgehend von der übereinstimmenden Verwendung des Nomens יָרַח einen Vergleich zwischen Ijob 38,8 und 3,11; 10,18 sowie Jer 20,18 an und konstatiert: „Statt auf Ijobs Geburt einzugehen, spricht Gott von der Geburt des Meeres, dem er Grenzen gesetzt hat.“ (A.a.O., 166).

<sup>76</sup> Vgl. ALTER 1985, 106; SCHIFFERDECKER 2008, 79.

<sup>77</sup> Besonders augenfällig ist die fast wörtliche Wiederholung von 3,18b in 39,7b. Darüber hinaus sind folgende lexematische Korrespondenzen festzustellen: כֹּחַ 3,17; 39,11; יָגִיעַ 3,17; 39,11.16; חַפְשִׁי 3,19; 39,5; עֲבַד 3,19; 39,9.

<sup>78</sup> Auf diesen Bezug weisen auch ILLMAN 1998, 279f. sowie SCHIFFERDECKER 2008, 85 und DOAK 2014, 208f. hin. HABEL 1985, 545 vermutet gar „a deliberate ironic flashback“.

<sup>79</sup> Auf die Übereinstimmungen zwischen 3,16–19 (sowie 14,13f.; 17,11–16; 10,21f.) und 38,16–18 bezüglich der Todesthematik weist auch ILLMAN 1998, 279 hin, hält aber für ungewiss, ob die Strophe in der Gottesrede als dahingehende Antwort intendiert ist.

<sup>80</sup> Hier sind es die Nomina פֶּחַד (3,25; 39,16.22) und רִגַז (3,17.26; 39,24), die übereinstimmen.

<sup>81</sup> Wie KANG 2017, 111 bemerkt, zielt die erste Gottesrede auf eine Sichtweise, bei der „die Welt in ihrem eigenen Sosein erkannt und anerkannt wird.“

„entdunkelt“ JHWH diesen in seiner ersten Rede, indem er – wie Françoise Mies feststellt – Ijobs Todessehnsucht die Lebensmetaphorik entgegenhält.<sup>82</sup>

Neben dem Partizip מוֹחֵשִׂךְ (Ijob 38,2) gibt es in der Eingangspassage der Gottesrede (38,2f.) ein zweites Element, das eine ironische Anspielung signalisiert. Wie in manchen Kommentaren vermerkt wird, spiegelt JHWHs Aufforderung an Ijob zur Belehrung in 38,3b Ijobs zweifache Bitte in 13,22f., Gott möge ihn befragen oder aber ihm antworten und ihn über seine Verfehlungen belehren.<sup>83</sup> Habel erkennt die ironische Spitze dieser Anspielung in der Verwendung des Verbs „belehren“ (יָרָה *hiph*) in Absetzung zu Ijobs Bitte, ihm zu „antworten“ (עָנָה *hiph* 13,22), da hierdurch der Kontrast zwischen JHWHs umfassendem Wissen und Ijobs Ignoranz unterstrichen werde.<sup>84</sup> Indes gebraucht Ijob in 13,23b durchaus dieselbe Verbform (הוֹרִיעֵנִי), die in 38,3b wiederkehrt.<sup>85</sup> Zudem richtet Ijob bereits zuvor, in seiner vorangehenden Rede, eine ähnliche Bitte an Gott (10,2), die ebenfalls dieselbe Aufforderung zur Belehrung (הוֹרִיעֵנִי) enthält.<sup>86</sup> Ausgehend von dieser Übereinstimmung scheint es eher, dass der Ironie in 38,3b ein parodierender Unterton beigegeben ist, da JHWH Ijobs Bitten imitierend auf diesen selbst zurückwendet.

Die doppelte Anspielung auf 10,2 und 13,22f. in 38,3 unterstreicht die oben beschriebene Zielrichtung der antiphrastischen Ironie der Eingangspassage, legt aber den Akzent auf die Zurückweisung von Ijobs Forderung nach Belehrung über die eigenen Verfehlungen – und damit auf die Ablehnung von dessen Verlangen nach einem Gegenübertreten mit Gott im Rechtsstreit, von dem Ijob überzeugt ist, dass er als Sieger daraus hervorgehen würde. Dieses Ansinnen wird zurückgewiesen, indem Ijob auf ironische Weise die Voraussetzungen zu einer solchen Auseinandersetzung abgesprochen werden. Gleichzeitig wird aber durch die ironische Anspielung auch erkennbar, dass Ijob in der ersten Gottesrede insofern recht gegeben wird, als die Ironie, deren Opfer er wird, in eine ähnliche Richtung weist wie seine eigenen, gegen die Freunde gerichteten

---

<sup>82</sup> „YHWH montre qu’il exerce sa souveraineté en créant et en faisant vivre: Il est agent de la vie. [...] Il désenténébre son dessein et désenténébre Job.“ (MIES 2022, 691). Während in Ijob 3 die Todes- gegenüber der Lebensmotivik klar überwiegt, kehrt sich das Bild in Ijob 38f. um (vgl. ebd.).

<sup>83</sup> Vgl. FOHRER 1989, 500; STRAUB 2000, 357; CLINES 2011, 1097. WITTE 2021, 612 erkennt in Ijob 38,3 auch einen ironischen Rückgriff auf Ijobs Herausforderung Gottes zum Rechtsstreit in 31,35–37.

<sup>84</sup> HABEL 1985, 536.

<sup>85</sup> Das Verb יָרָה *hiph* kommt vor der ersten Gottesrede auch in 26,3; 32,7 und 37,19 vor, aber nicht in identischer Form wie in 10,2; 13,23 und 38,3.

<sup>86</sup> Vgl. auch 9,14–16.32 sowie 14,15. Unmittelbar nach der Bitte um Belehrung in 10,2 folgt in V.3–5 eine Reihe rhetorischer Fragen, die sich – wie BALENTINE 2021, 252–254 aufzeigt – in gewisser Weise in der Serie rhetorischer Fragen JHWHs an Ijob (38,1–39,30; 40,6–41,26) widerspiegelt.

ironischen Bemerkungen, mit denen er auf deren belehrenden Ton reagiert (vgl. oben Kap. 5.3.2. und 5.3.3).<sup>87</sup>

### b) Ironisierungen der Freunde

Nicht nur Ijob und sein Mangel an Kenntnis sind in der ersten Gottesrede Ziel ironischer Kritik, sondern auch die Positionen der Freunde werden mittels ironischer Anspielungen untergraben. So erinnert die Bemerkung in 38,15a, dass den Frevlern am Morgen das Licht entzogen werde, zwar einerseits an Ijobs Schilderung des Treibens der Übeltäter in 24,13–17.<sup>88</sup> Während Ijob feststellt, für diese sei der Morgen wie „Todesschatten“ (צֶלְמוֹת), so stellt nun umgekehrt JHWH heraus, dass den Frevlern durch das Morgengrauen „ihr Licht“ (אֹרֶם) entzogen werde.<sup>89</sup> Andererseits aber fällt die Übereinstimmung zwischen 38,15a und 18,5a bezüglich der Rede vom Vergehen des „Lichts der Frevler“ (18,5a: אֹרֶם רְשָׁעִים יִרְעַךְ / 38,15a: וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אֹרֶם) auf. Die Aussage wird in 18,5b.6a.6b drei weitere Male mittels ähnlicher Wendungen wiederholt und damit die ausführliche Schilderung Bildads über das Ergehen der Frevler (18,5–21) mit einer markanten Emphase auf dem Motiv des Vergehens des Lichts eröffnet.<sup>90</sup> Indem nun die Gottesrede in 38,15a dieses Motiv unter lexikalischer Anknüpfung an den Beginn des Abschnitts der Bildadrede (אֹרֶם, רְשָׁעִים) aufgreift, deutet sich eine Anspielung an, welche die Beschreibungen der göttlichen Vergeltung an den Frevlern in den Freundesreden des zweiten Redezyklus' (15,20–35; 18,5–21; 20,5–29) ironisierend infrage stellt. Während diese nämlich sehr ausführlich ausfallen und durch die detaillierte Schilderung der Angst und des Schreckens, die über die Frevler hereinbrechen, einen

<sup>87</sup> Der belehrende Tonfall der Freunde wird beispielsweise im Schlussteil der ersten Elifasrede hörbar, wo er sich in der dreifachen Wiederholung (5,24.25.27) des Verbs יִרְעַךְ 2. Pers. Sing. zeigt, vgl. oben Kap. 5.3.2.a sowie 5.3.3.a und 5.3.3.e.

<sup>88</sup> Auf Übereinstimmungen zwischen 38,15 und 24,13–17 weisen namentlich ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 625 sowie HARTLEY 1991, 497 und SCHIFFERDECKER 2008, 70 hin.

<sup>89</sup> Vermutlich ist 24,17a dahingehend zu verstehen, dass die Übeltäter das Morgenlicht mit Todesnähe gleichsetzen; es wäre aber auch das gegenteilige Verständnis denkbar, demzufolge ihnen die nächtliche Dunkelheit wie Tageslicht erscheint. In beiden Fällen geht es um eine Inversion von Licht und Dunkel – die Übeltäter suchen den Schutz der Dunkelheit (die ihnen zum Licht wird) und scheuen das Licht (das ihnen wie Todesdunkel gilt). Diese Umkehrung wird in 38,15a aufgegriffen: Den Frevlern wird mit dem Morgengrauen „ihr Licht“ (אֹרֶם) entzogen. Bezüglich der Lexik zeigen sich folgende Übereinstimmungen zwischen 24,13–17 und den beiden Passagen über das Licht in 38,12–15.19–21: בּוֹקֵר (24,17; 38,12); אֹרֶם (24,13.14.16; 38,15.19); דָּרַךְ (24,13; 38,19); נִהְיֶה (24,13; 38,20).

<sup>90</sup> 18,6b wiederholt fast wörtlich V.5a, Subjekt ist nun aber nicht das „Licht“ (אֹרֶם), sondern die „Leuchte“ (נֵר) der Frevler, was – wie sich in Spr 13,9; 20,20 und 24,20 zeigt – der gebräuchlichen Form der Wendung entspricht; diese wird von Ijob in 21,17 aufgegriffen, vgl. oben Kap. 5.3.3.d.



drohenden Unterton aufweisen, geschieht die Erwähnung des Endes der Frevler in 38,13b.15 beiläufig – mit anderen Worten: Was die Freunde in drastischen Bildern ausmalen, erscheint hier als Nebeneffekt zum Anbruch des Morgens. Hintergrund scheint also die dritte Strophe der Gottesrede (38,12–15) – obwohl sie in gewissem Sinn die provokativen Aussagen Ijobs über das Wohlergehen der Frevler in Ijob 21 und 24 korrigiert<sup>91</sup> – die Ironisierung des Wissensanspruchs der Freunde durch Ijob im Ausgang des zweiten Redegangs (21,7–33) zu bestätigen und seiner ironischen Kritik an den Freunden Recht zu geben.<sup>92</sup>

Auch in der nächsten Strophe (38,16–18) sind Übereinstimmungen zu den Freundesreden, näherhin zu einem Abschnitt der ersten Zofarrede (11,5–9) feststellbar. Ijobs dritter Freund gibt dort dem (irrealen) Wunsch Ausdruck, Gott selbst möge zu Ijob sprechen und ihn belehren (V.5f.), um danach den Kenntnismangel Ijobs durch rhetorische Fragen zu untermauern, die auf die Ausdehnung des Kosmos – genauer: Himmel und Unterwelt sowie Festland und Meer – verweisen (V.7–9). Es zeigt sich darin eine gewisse Ähnlichkeit zum ganzen ersten Teil der Gottesrede (38,2–38), die besonders im antiphrastischen *גַּזְהֵה־הָרֵעַ* („was kennst du?“ 11,8b, vgl. 38,4b.5a.18b.21a) hörbar wird. Zugleich lässt sich in 38,16–18 eine Verdichtung auffälliger Parallelen wahrnehmen:<sup>93</sup> Wie Zofar in 11,9 auf die Länge der „Erde“ (*אָרֶץ*) und „Weite“ (*רֵחַב*) des „Meeres“ (*יָם*) verweist, deren Ausmaß aber von Gottes „Urgrund“ (*חֶקֶר*) übertroffen wird (V.7), so fragt JHWH Ijob, ob er zu den „Quellen des Meeres“ (*נַבְכֵי־יָם* 38,16a) gelangt und im „Urgrund der Meerestiefe“ (*חֶקֶר תְּהוֹם* V.16b) gewandelt sei, und ob er die „Weite der Erde“ (*רֵחַב־אֶרֶץ* V.18a) erkannt habe. Zofar geht allerdings dazu über, anstelle Gottes zu sprechen und gibt der Überzeugung Ausdruck, dieser würde Ijob jene Weisheit lehren, die er selbst zu vermitteln glaubt (vgl. 11,6); die Gottesrede dagegen hebt zwar im Stile Zofars Ijobs Mangel an Kenntnis hervor, bleibt dabei aber im Modus rhetorischer Fragen und lässt keine Belehrung Ijobs im Sinne der Rede Zofars folgen. Der weisheitliche Anspruch von Ijobs drittem Freund wird folglich hier ironisch untergraben.

Ausgehend von den beiden genannten Fällen lassen sich weitere mögliche Anspielungen auf Passagen der Freundesreden wahrnehmen. So erinnert 38,21 an Elifas' rhetorische Frage über Ijobs Alter in 15,7, wobei durch JHWHs ähnlich lautende antiphrastische Bemerkung unterschwellig auch Elifas' in 15,14–35 anschließende Weisheitslehre der Boden entzogen wird, insofern ihr

<sup>91</sup> Dass die Gottesrede in 38,13b.15 eine Entgegnung auf Ijobs Aussagen über die Ver-schonung der Frevler in Ijob 21 und 24 enthält, wird etwa von HARTLEY 1991, 497 hervor-gehoben.

<sup>92</sup> Zu den ironischen Gehalten in Ijob 21 vgl. oben Kap. 5.3.3.d.

<sup>93</sup> Auf die Ähnlichkeiten zwischen 38,16–18 und 11,7–9 weisen auch ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 627 hin; vgl. auch WILSON 2005, 250.

Kenntnisanspruch durch die Ironie der Gottesrede als hohl entlarvt wird.<sup>94</sup> Der in 38,26f. erwähnte Regen (מִטֶּר *hiph*) auf unbewohntes Land dagegen könnte auf 5,10 anspielen, wo Elifas im Kontext seiner Schilderungen von Gottes gerechter Vergeltung (vgl. 5,2–7.11–16) das „Regnen“ (נִהַן מִטֶּר) als Werk Gottes erwähnt, sowie auf 20,23, wo Zofar im übertragenen Sinn vom „Regnen“ (מִטֶּר *hiph*) als Strafe für den Frevler spricht;<sup>95</sup> im Hinblick auf diese beiden Passagen der Freundesreden würde die Gottesrede deren vermeintliche Kenntnis über die göttliche Vergeltung ironisch infrage stellen, da der in 38,26f. beschriebene Regen offensichtlich weder Lohn noch Strafe darstellt. In ähnlicher Weise deutet sich schließlich im Abschnitt über den Löwen (38,39f.) zwar einerseits eine Anspielung zu 10,16 an; dort klagt Ijob Gott an, dass er ihn wie ein Löwe jage,<sup>96</sup> wogegen die Gottesrede das von Ijob verwendete Bild vom gefährlichen Raubtier mit der Fürsorge Gottes für die bedürftigen Löwenjungen kontrastiert und damit Ijobs Vorstellung von Gott als bedrohlichem Angreifer hinterfragt.<sup>97</sup> Andererseits aber wird in 38,39f. aber auch eine Anspielung auf die erste Rede Elifas' erkennbar (4,10f.):<sup>98</sup> Dieser gebraucht den Hungertod des Löwen und

<sup>94</sup> Zur Ironie Elifas' in 15,7 vgl. LAUBER 2017, 163 sowie oben Kap. 5.3.1.b (Anm. 80). Wie ILLMAN 1998, 278 bemerkt, spielt inhaltlich bereits die erste Strophe in 38,4–7 auf Elifas' ironische Kritik in 15,7 an, vor allem in der eröffnenden rhetorischen Frage in 38,4a.

<sup>95</sup> Die Übersetzung von 20,23b wird dadurch erschwert, dass בְּלֹחֲמוֹ als Objekt zu מִטֶּר *hiph* exegetische Probleme aufgibt; FOHRER 1989, 326 hält es für „undeutbar“ und schlägt vor, zu הַבְּלִיָּם zu emendieren und wie LXX mit „Verderben“ zu übersetzen; ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 339.342 dagegen plädieren für die Beibehaltung von MT und entscheiden sich mit Verweis auf Zef 1,17 sowie auf בִּטָּן in Ijob 20,23a für die Wiedergabe mit „wie Regen, der ihm ins Fleisch eindringt“ (ital.: „come pioggia che gli penetri nella carne“, a. a. O., 339); diese Übersetzung erscheint dann auch plausibler als der Vorschlag von SEOW 2013, 834.857f., das Nomen in 20,23b von לָחַם I abzuleiten und folglich das Kolon mit „let (God) cause his hostility to rain upon him“ (a. a. O., 834) zu übersetzen.

<sup>96</sup> Syntaktisch bleibt in 10,16 offen, ob der Vergleich „wie ein Löwe“ (בְּשֹׁחַל) auf Ijob (so GORDIS 1978, 114f. und SEOW 2013, 582) oder auf Gott (so CLINES 1989, 250) zu beziehen ist; das Zweite erscheint aber aufgrund der in 10,17 beschriebenen feindlichen Bedrohung, die Gott für Ijob abgibt, sowie mit Blick auf 16,9 wahrscheinlicher; vgl. STRAWN 2005, 58f.

<sup>97</sup> Übereinstimmend verwenden 10,16 und 38,39 das Verb צִיד, das nur an diesen beiden Stellen im Ijobbuch vorkommt; indes gebraucht 38,39 anstelle von שָׁחַל das Nomen לְבִיא, das hier eventuell die Löwenmutter bezeichnet. Zu der Anspielung auf 10,16 in 38,39f. vgl. auch ILLMAN 1998, 279; RITTER-MÜLLER 2000, 210–214; HUFF 2019, 249 erkennt eine besondere Pointe in 38,39 darin, dass JHWH Ijob nicht frage, ob er den Löwen jagen könne, sondern, ob er für ihn Beute schlagen könne, und setzt die darin greifbare Ironisierung eines anthropozentrischen Weltbilds in Bezug zum dreifachen „Lachen“ (שָׁחַק) von Tieren in 39,7.18.22: „Instead of an assault on animals, the divine speeches assault anthropocentrism—a human-centered perspective—by portraying humans as the laughingstock rather than the crown of creation.“ (ebd.).

<sup>98</sup> Lexematisch verknüpft sind 4,10f. und 38,39f. mittels der Nomina כַּפִּיר (Plur.), לְבִיא und מִטֶּר; zu den Anspielungen auf 4,10f. in 38,39f. vgl. auch BROWN 1999b, 361; RITTER-MÜLLER 2000, 209f.; WITTE 2021, 626.

dessen Jungtieren als Bild für die Vergeltung Gottes an den Übeltätern, von denen er im Abschnitt zuvor spricht (4,8f.).<sup>99</sup> Im Gegensatz dazu bringt die Gottesrede zum Ausdruck, dass JHWH die Löwenfamilie mit Nahrung versorgt, und ironisiert damit Elifas' Verwendung des Bilds vom verhungerten Löwen zur Untermauerung des Vergeltungsprinzips.

Wie die Beispiele zeigen, zielt die ironische Kritik der ersten Gottesrede nicht nur auf die Reden Ijobs, sondern auch auf jene der Freunde. Oftmals scheint dabei JHWH deren Kritik gegenüber Ijob zu bestätigen (38,12–15.16–18.21.39f.), untergräbt indes vielmehr ihren Kenntnisanspruch und stellt ihr vermeintliches Wissen über Gottes vergeltendes Handeln infrage (38,12–15.26f.39f.). Damit aber setzt die Gottesrede Ijobs Ironisierung der Freunde – zumindest zu einem gewissen Grad – ins Recht.

### 6.2.4 Ironien auf extradiegetischer Ebene

#### a) Intertextuelle Bezüge

Wie zuvor in den Ijobreden sind es in der ersten Gottesrede Anspielungen auf die Psalmen, die hinsichtlich intertextueller Bezüge im Vordergrund stehen, wobei Ps 104 als Referenztext deutlich im Vordergrund steht.<sup>100</sup> Die erste auffällige Übereinstimmung begegnet in Ijob 38,4 mit der Wendung יָסַד אֲרָץ (vgl. Ps 104,5); diese ist zwar im Psalter und auch in prophetischen Texten geläufig, doch nur in Ijob 38f. und Ps 104 ist ihre Verwendung eingebunden in einen breit entfalteten schöpfungstheologischen Kontext.<sup>101</sup> Das Auftreten der Wendung in Ijob 38,4 kann daher als ein Signal angesehen werden, das am Anfang der Gottesrede auf den Beginn von Ps 104 verweist. In beiden Texten schließt nämlich an das Thema der Gründung der Erde das Motiv der Begrenzung des Meeres (Ijob 38,8.10–11; Ps 104,7.9) an. Auch hier wird zwar die Anspielung dadurch abgeschwächt, dass das Motiv auch in Jer 5,22 und Spr 8,39 auftritt; mit beiden Stellen stimmt Ijob 38,10 bezüglich der Verwendung des Nomens קַיָּ (sowie mit Jer 5,22 auch hinsichtlich des Nomens גַּל Pl.) überein, während sowohl Ps 104,9 als auch Jer 5,22 und Spr 8,39 das negierte Verb עָבַר im *qal* (sowie Ps 104,9 und Jer 5,22 auch das Nomen גְּבוּל) verwenden.<sup>102</sup> Indes fällt

<sup>99</sup> Die Rückbindung von 4,10f. and 4,8 wird unter anderem deutlich durch die Wiederholung des Verbs אָבַר, vgl. KESSLER 2004, 639f.

<sup>100</sup> Zu den intertextuellen Bezügen zwischen Ijob 38f. und Ps 104 vgl. JAMIESON-DRAKE 1987, 225–231; KÖHLMOOS 1999, 339f.; KRÜGER 2010, 442f.; FREVEL 2012, 163–168.

<sup>101</sup> Zum Vorkommen des Verbs יָסַד in kosmogonischen Zusammenhängen vgl. oben Kap. 6.2.1.b (Anm. 14). Nur in Ps 89,12 steht die Wendung יָסַד אֲרָץ ebenfalls im Kontext weiterer Schöpfungsaussagen, die sich allerdings lediglich auf V.10–13 erstrecken; in Spr 3,19 setzen sich diese bis gar nur V.20 fort.

<sup>102</sup> Zum Vergleich zwischen Ps 104,9; Spr 8,29; Jer 5,22 und Ijob 38,10 vgl. KRÜGER 2010, 156–158, die eine literarische Abhängigkeit von Spr 8,29 gegenüber Ps 104,9 vermutet, während Jer 5,22 möglicherweise ein nachexilisches weisheitliches Gepräge aufweise.

auf, dass Ps 104,7 und Ijob 38,11 darüber hinaus Gottes Rede zum Meer zur Sprache bringen, wobei aber dem „Drohen“ (גִּעַר) und „Donner“ (רָעַם) im Psalm eine zitierte Rede im Ijobbuch gegenübersteht, die durch ein einfaches „Sprechen“ (אָמַר) eingeleitet wird;<sup>103</sup> zugleich wird in Ps 104,6 die Urflut mit einem „Gewand“ verglichen, das die Erde bedeckt, in Ijob 38,9 dagegen ist es JHWH, der dem Meer die Wolken zum „Gewand“ gibt. Es lässt sich daher hier eine verhaltene Ironie erahnen, die dem kriegerisch-feindlichen Verhältnis zwischen dem machtvoll-drohend auftretenden Gott und dem ängstlich zurückweichenden Meer (vgl. נוֹס „fliehen“ und הִפֵּי „davoneilen“ in Ps 104,7) in Ps 104 (und ähnlich in Jer 5,22 und Spr 8,39) eine gewaltfreie, beinahe fürsorgliche Haltung JHWHs gegenüber dem Meer entgegenhält.<sup>104</sup>

Nach dem Abschnitt über das Urmeer und dessen Begrenzung folgt in Ps 104 ein Abschnitt über die Bewässerung durch Quellen und Regen (V.10 und 13), die Feldtiere und Vögel tranken (V.11f.) und durch die dem Menschen Nahrung (V.14f.) und den Vögeln Lebensraum erwächst (V.16f.).<sup>105</sup> Damit überschneidet sich die Passage mit der sechsten und siebten Strophe der Gottesrede (Ijob 38,22–27), während sich in der dritten bis fünften Strophe (V.12–21) kaum Anknüpfungen an Ps 104 erkennen lassen.<sup>106</sup> Die Übereinstimmungen mit Ps 104,10–17 bleiben allerdings in Ijob 38,22–27 im Ganzen lose, insofern in der Gottesrede Quellen nicht erwähnt werden, während umgekehrt Ps 104 den Regen nur in vager Form (in V.13) umschreibt. Lexematische Verbindungen stellen allerdings die Verben שָׁבַע (Ijob 38,27 *qal*; Ps 104,13.16) und צִמְחָה *hiph* (Ijob 38,27; Ps 104,14) sowie die (allerdings unspezifischen) Nomina אֶרֶץ (Ijob 38,24.26; Ps 104,13.14) und אֲדָמָה (Ijob 38,26; Ps 104,14) her; zudem lassen sich Entsprechungen ausmachen zwischen אִישׁ (Ijob 38,26) und אֲנוֹשׁ (Ps 104,15) sowie zwischen מִצַּחַת דְּשָׁא (Ijob 38,27) und הַצִּיָּר sowie עֶשֶׂב (Ps 104,14).<sup>107</sup> Trotz gewichtiger Unterschiede zwischen den beiden Strophen der

---

Auf die Übereinstimmungen zwischen Ijob 38,8–11 und Ps 104,6–9 weist auch FREVEL 2012, 163f. hin.

<sup>103</sup> Zum Motiv des Drohens Gottes vgl. ausführlich KRÜGER 2010, 144–153.

<sup>104</sup> Zur dabei mitschwingenden Ironisierung der Chaostkampf-Motivik vgl. FUCHS 1993, 194–200 sowie oben Kap. 6.2.1.b.

<sup>105</sup> Das Motiv der Bewässerung folgt auch in Ps 65,10 im Anschluss an die Gründung der Erde und Begrenzung des Meeres (V.7f.), doch werden dabei kaum lexematische Verbindungen zu Ijob 38 (und Ps 104) sichtbar; zudem kommt das Motiv auch in Ps 147,8 vor – möglicherweise in Anlehnung an 104,13f., vgl. KRÜGER 2010, 172–174.

<sup>106</sup> Zu erwähnen wäre allenfalls der Vergleich „wie ein Gewand“ (כִּמוֹ לְבוֹשׁ) in Ijob 38,14, der an Ps 104,6 (כִּלְבוֹשׁ) erinnert und auf den KRÜGER 2010, 442 hinweist; die in Ijob 38,13b und 15a beiläufig genannte Überwindung der Frevler wird in Ps 104 im Schlussvers (V.35) genannt; Licht und Dunkel – Thema der fünften Strophe (Ijob 38,19–21) – werden in Ps 104,2 (אוֹר) und 20 (חֹשֶׁךְ) kurz thematisiert.

<sup>107</sup> Weitere Übereinstimmungen, die zwischen Ps 104,10–17 und der ersten Gottesrede feststellbar sind – namentlich die Erwähnung des Wildesels (פֶּרָא Ps 104,11; Ijob 39,5) –, stehen in Ijob 38f. nicht im Zusammenhang mit dem Motiv der Bewässerung.

Gottesrede und Ps 104,10–17 bezüglich Motivik und Aufbau lässt sich daher im Spezifischen eine Anspielung auf Ps 104,13f. in Ijob 38,26f. geltend machen, da beide Passagen die Wirkungen des von Gott verursachten Niederschlags umschreiben, der das (ausgetrocknete) Land „sättigt“ (שִׁבַּע) und Vegetation „sprießen“ (צִמְחָה *hiph*) lässt. Während nun allerdings Ps 104,14f. den nutzbringenden Effekt für den Menschen betont, hebt Ijob 38,26 im Kontrast dazu gerade die diesbezügliche Nutzlosigkeit des Regens hervor, da dieser über unbewohntem Gebiet niedergeht. Im weiteren Kontext des Buches und mit Blick auf die Ironisierung der Sichtweise der Freunde in der ersten Gottesrede, die auch in 38,26 hörbar wird (vgl. oben Kap. 6.2.3. b) lässt sich damit hier eine ironische Kritik an einer anthropozentrischen Sichtweise ablesen.<sup>108</sup> In Absetzung zu einer Weltsicht, die das göttliche Machtwirken in der Welt einer menschlichen Zweckordnung im Sinne des Vergeltungszusammenhangs unterordnet, kommt in 38,25–27 auf dem Hintergrund der Anspielung zu Ps 104 zum Ausdruck, dass Gottes Handeln in der Schöpfung die Grenzen menschlichen Verstehens übersteigt.

In eine ähnliche Richtung weist schließlich auch die Anspielung auf Ps 104,21f. sowie 147,9 in der Strophe über Löwe und Rabe (Ijob 38,39–41).<sup>109</sup> Angezeigt wird der Bezug hier durch die Übereinstimmung mit Ps 104,21f. bezüglich der Lexeme נֶזֶק (Nomen), כַּפִּיר (Plur.) und מִעוֹן (Plur.) sowie אֵל und אֶבֶל (beides Nomina) im Rahmen des Motivs von Gott als Ernährer der Tiere.<sup>110</sup> Letzteres scheint auch in Ps 147,9 auf, wo zudem – wie in Ijob 38,41 – der „Rabe“ (עֵרָב) genannt wird, während sich zugleich eine Entsprechung zwischen dessen „Kindern“ (יָלֵד Ijob 38,41) und den „Söhnen“ (בָּן Ps 147,9) sowie zwischen deren „Schreien“ (שָׁרַע Ijob 38,41) und „Rufen“ (קָרָא Ps 147,9) geltend machen lässt.<sup>111</sup> Während aber in Ps 104 das Treiben (bzw. „Brüllen“

<sup>108</sup> Dass die Gottesreden im Ganzen über eine anthropozentrische Sichtweise hinausführen, wird von SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 238 hervorgehoben: „In den Gottesreden wird Ijob von der Anthropozentrik [...] zur Kosmozentrik geführt, zu einer Sicht, in der die Welt in ihrem eigenen Sosein erkannt und anerkannt wird. Es ist eine Welt, die in ihrer Zwecklosigkeit auf Gott verweist.“ Darüber hinaus wird Kritik gegenüber einer anthropozentrischen Perspektive in 38,25–27 vielfach betont, vgl. etwa CRENSHAW 1992, 464; EBACH 1996b, 130; KESSLER 2004, 645; KEEL/SCHROER 2002, 211; KANG 2017, 310; WITTE 2021, 614; JANČOVIČ 2022, 232. Wie JOERSTAD 2019, 182–184 hervorhebt, stellt auch der Umstand, dass JHWH zu Elementen des Kosmos spricht (zum Meer in 38,11; zu den Blitzen in V.35) ein anthropozentrisches Weltbild infrage.

<sup>109</sup> Zudem werden in Ps 104,18f., übereinstimmend mit Ijob 39,1f., die Nomina יַעַל, יַעַל und יָרַח sowie das Verb יָרַע verwendet; die Erwähnung der Gestirne (Sonne und Mond) in Ps 104,19 erinnert zudem entfernt an die Strophe über die Sternkonstellationen (38,31–33); der Befund ist aber zu vage, um eine Anspielung erkennbar werden zu lassen.

<sup>110</sup> Vgl. KRÜGER 2010, 443; FREVEL 2012, 163f.

<sup>111</sup> Bereits zuvor, in Ps 147,8, zeigen sich inhaltliche Übereinstimmungen zu Ijob 38,25–27. HUFF 2019, 251–256 weist darauf hin, dass der Rabe und weitere in Ijob 39 vorkommende Vogelarten in Lev 11 unter den Tierarten aufgelistet werden, die zu „verabscheuen“

שׂאג) der Löwen auf die Nacht begrenzt ist, um den Zeitraum des Tages dem Menschen zu überlassen (V.23), folgt in Ijob 38,39–41 auf die Löwin und ihre Jungen der Rabe mit seinen Kindern, die nach Menschenart Gott um Hilfe rufen. Dass in Ijob 38,41 für das Schreien der Rabenjungen das Verb שׁוֹעַ verwendet wird, das sonst im Ijobbuch und im Psalter den an Gott gerichteten Hilferuf des Menschen zum Ausdruck bringt, lässt sich als ironische Spitze ansehen, die eine anthropozentrische Weltsicht infrage stellt.<sup>112</sup> Anstelle des Menschen, der bis zum „Abend“ (עֶרֶב Ps 104,23) sein Tagwerk verrichtet, ist es in Ijob 38,41 der „Rabe“ (עֹרֵב), der anstelle des Menschen Gottes Hilfe anruft. Diese ironische Zuspitzung zeigt sich auch gegenüber Ps 147,9, insofern dort für die Schreie der Raben das unspezifische Verb קָרָא verwendet wird, das auch in Ps 42,8 mit nicht-menschlichem Subjekt (תְּהוֹמֹת „Urflut“) auftritt.

Insgesamt lässt sich in der ersten Gottesrede mit Christian Frevel von einem „Gebrauch“ („usage“) von Ps 104 sprechen, der weder auf dessen Bekräftigung noch auf dessen Widerlegung angelegt ist.<sup>113</sup> Darüber hinaus hat sich aber gezeigt, dass Anspielungen auf den Psalm in Ijob 38,8–11.25–27 und 39–41 als Mittel ironischer Kritik dienen, die nun allerdings im Unterschied zu den Ironisierungen von Psalmstellen in den Ijobreden nicht auf die Psalmen und ihrer Gebetsprache zugrundeliegende (vermeintliche) Gewissheiten zielt, sondern eine ähnliche Stoßrichtung erkennen lässt wie die Ironisierung Ijobs und der Freunde in der JHWH-Rede. Die Infragestellung der Positionen Ijobs und der Freunde wird dabei dahingehend ausgeweitet, als die durch die Anspielungen auf Ps 104 aufscheinenden Ironien mehr allgemein die Grenzen menschlichen Wissens und Erkenntnisvermögens in Bezug auf die Motive und Grundzüge von Gottes Handeln in der Welt zur Geltung bringen und dadurch eine anthropozentrische Weltsicht untergraben.

### b) Dramatische Ironie

Die erste Gottesrede wird in 38,1 – wie die zweite in 40,6 und ähnlich wie die Aufforderung an Ijob zu antworten in 40,1 – eingeleitet mit dem Satz:

וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב מִן־הַסַּעֲרָה  
וַיֹּאמֶר Da antwortete JHWH Ijob aus dem Sturm  
und sprach:

Die Formulierung ist insofern unauffällig, als sie weitgehend parallel verläuft zu den 17 überschriftartigen Redeeinleitungen im Dialog zwischen Ijob und

---

(שִׁקְיָן V.13) und für den menschlichen Verzehr verboten sind, während die Gottesrede umgekehrt von der Nahrung dieser Vögel (38,41; 39,29f.) und ihrem „Lachen“ (שִׁחֵק 39,18) über den Menschen handelt.

<sup>112</sup> Das Verb שׁוֹעַ kommt im Ijobbuch sieben weitere Male vor; dreimal (19,7; 30,20.28) ist Ijob Subjekt; im Psalter tritt das Verb neunmal auf, je einmal in Jes, Klg, Jona und Hab; vgl. oben Kap. 6.2.1.b (Anm. 36).

<sup>113</sup> FREVEL 2012, 165–167.

den Freunden (... וַיַּעַן וַיֹּאמְרוּ).<sup>114</sup> Der Umstand aber, dass JHWH nun als Sprecher fungiert, während zugleich Ijob explizit als Adressat genannt wird, erinnert an jene Stellen, wo Ijob seinem Sehnen nach einer Antwort Gottes – oder auch seiner Furcht davor – Ausdruck gibt (9,34f.; 10,2; 13,3.15.18.22; 23,3–6; 31,35–37) oder aber die Freunde das (Nicht-)Antworten Gottes an ihn thematisieren (Elifas in 5,8; Bildad in 8,5f.; Zofar in 11,5f.).<sup>115</sup> Im Besonderen kommt ein Bezug zu jenen Passagen der Ijobreden in den Blick, wo dieser unter Verwendung des Verbs ענה *qal* von Gottes „Antworten“ (9,16; 23,5; 30,20; 31,35; vgl. 9,3; 12,4; 19,7) oder umgekehrt von seiner (imaginären) Erwiderung an ihn (9,14.15.32; 13,22; 14,15) spricht, sowie zu 9,17, wo Ijob die Vorstellung entwickelt, von Gott „im Sturm“ (בַּשְׁעָרָה) niedergedrückt zu werden.<sup>116</sup> Auffallend ist dabei, dass Ijob zwar abschließend in 31,35 sein Verlangen äußert, Gott möge ihm antworten (שְׂרֵי יַעֲנֵנִי), zuvor aber mehrmals seine Überzeugung kundtut, dass dies nicht eintreten wird:

- Am deutlichsten ist dies in 9,16 der Fall, wo Ijob die Möglichkeit, von Gott Antwort zu erhalten (V.16a), verwirft mit dem Argument, dass dieser ihm wohl gar kein Gehör schenke (V.16b);<sup>117</sup>
- in 30,20 wiederholt Ijob die Aussage, nun aber als direkt an Gott gerichteten Vorwurf, sein Hilferuf sei ohne Antwort geblieben;
- auch in 23,5 gibt Ijob zwar seinem Verlangen Ausdruck, die Worte zu kennen, die Gott zu ihm sprechen würde, doch geht aus dem näheren Kontext hervor, dass er nicht an die Möglichkeit glaubt, Gott gegenüberzutreten zu können, um seine Sache vorbringen zu können (vgl. V.3.6.8f.);

---

<sup>114</sup> Die erste Redeeröffnung nach dem Muster וַיַּעַן וַיֹּאמְרוּ – Name (+ Herkunft) – leitete in 3,2 die Eingangsklage Ijobs ein, die letzte folgt in 26,1 vor Ijobs Antwort auf Bildads dritte Rede, wobei auch in den Elihureden dasselbe Muster wiederkehrt (32,6; 34,1; 35,1), während in 27,1 und 29,1 sowie in 36,1 das Verb ענה durch הִפַּח *hiph* ersetzt wird. Die Einleitungen zu den Gottesreden und Ijobs Antworten nennen zusätzlich den Adressaten (38,1; 40,1.3.6; 42,1) sowie in 38,1 und 40,6 den „Sturm“; vgl. die Übersicht zu den formalen Gliederungsmerkmalen im poetischen Teil des Buches bei HECKL 2010, 31–37. Die Redeeinleitungen im Dialog zwischen JHWH und Ijob gleichen damit den Einleitungen zu den Antworten des Satans in den Himmelsszenen des Prologs (1,7.9; 2,2.4).

<sup>115</sup> Vgl. HABEL 1985, 527; CLINES 2011, 1094.

<sup>116</sup> Das Verb ענה *qal* kommt in den Ijobreden 15mal vor (9,3.14.15.16.32; 12,4; 13,22; 14,15; 16,3.8; 19,7.16; 23,5; 30,20; 31,35); außer in 16,3.8 und 19,16 ist dabei immer die (imaginierte) Kommunikation zwischen Ijob und Gott im Blick. In den Freundesreden tritt das Verb fünfmal auf (5,1; 11,2.6; 15,2; 20,3), wobei aber nur in 5,1 das (als Möglichkeit verneinte) Antworten Gottes an Ijob angesprochen wird.

<sup>117</sup> Möglicherweise ist Ijobs Aussage in 9,16 dahingehend zu deuten, dass Ijob die Möglichkeit, als Ankläger vor Gott auftreten zu können, in Abrede stellt, wie SEOW 2013, 547 kommentiert: „Even if God were to answer Job’s summons, it would be a farce of a trial.“

- schließlich sind auch 9,3; 12,4 und 19,7 zu nennen, wo Ijob implizit bestreitet, dass ein Mensch von Gott Antwort erhalten könnte.<sup>118</sup>

Es ist daher zwar Luis Alonso Schökel Recht zu geben, dass die Dramaturgie des Buches auf eine Antwort Gottes an Ijob zusteuert,<sup>119</sup> zugleich aber der Beobachtung von David Clines und Edwin Good zuzustimmen, dass Ijob selbst ein Reden Gottes zu ihm nicht erwartet.<sup>120</sup> Indem nun die implizite Autorfiguration die Antwort JHWHs an Ijob mit dem Verb ענה einleitet, das zwar in einer Reihe steht mit den vorherigen Redeeinleitungen im Dialogteil, aber zugleich Ijobs Überzeugung wachruft, dass Gott ihm nicht antworten werde, zeigt sich in 38,1 eine dramatische Ironie, die Ijobs Standpunkt, Gott gegenüber im Recht zu sein, in Leserperspektive zu einem gewissen Grad untergräbt.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> GOOD 1981, 231–234 bringt zudem die Beobachtung ein, dass Ijob – im Unterschied zu seinen Reden im ersten Redegang – im zweiten und dritten Redezyklus sowie in seiner Schlussrede fast gänzlich aufhört, sich in direkter Rede an Gott zu wenden, und erkennt darin ein Kennzeichen der charakterlichen Ausgestaltung der Ijobfigur durch den Autor, der damit anzeige, dass Ijob nach und nach aufhöre daran zu glauben, von Gott angehört zu werden und Antwort zu erhalten: „The last thing he [= Ijob, T.H.] expects, if we may take seriously his refusal to address God in the latter part of the dialogue, is that God will in fact answer.“ (GOOD 1981, 234).

<sup>119</sup> „God must intervene, the dynamics of the drama demands it, and everyone, actors and audience alike, expects it.“ (ALONSO SCHÖKEL 1977, 50; vgl. ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 601–605). WILSON 2005, 248–251 deutet die Sehnsucht Ijobs nach einer Möglichkeit, Gott gegenüberzutreten zu können, wie sie in 9,3; 9,14f.; 19,26f. und 31,35–37 Ausdruck findet, als Signale, die auf die Gottesreden vorausweisen, und schließt davon ausgehend auf „an awareness of the theophanic section in the earlier sections of the book“ (WILSON 2005, 251); allerdings kommen diese antizipierenden Signale, wie Wilson selbst anmerkt, erst in der relecture zur Geltung.

<sup>120</sup> „[T]hough Job has repeatedly demanded this encounter, he has given up hoping for it. Job has called upon God to answer, and now, against all expectations, God is answering.“ (GOOD 1981, 235). „For so long now Job has been calling on God for a reply, wistfully, hopefully, despairingly, tauntingly, aggressively; but we have had the feeling that he has never had much confidence that his appeal would be answered.“ (CLINES 2011, 1088). Die Reden JHWHs an Ijob laufen auch dem im Kontext der atl. Theophanieberichte Erwartbaren zuwider, wie HABEL 1985, 535 anmerkt: „To the surprise of everyone, Yahweh appeared in person as he did to other ancient heroes like Moses and Abraham.“

<sup>121</sup> GOOD 1981, 234 erkennt hier „the prime instance of the divine irony“. Tatsächlich bereitet die subtile dramatische Ironie in 38,1 die Ironien der ersten Gottesrede, die Ijobs Mangel an Kenntnis zur Geltung bringen, in gewisser Weise vor. Sekundär trifft die Ironie der Redeeinleitung in 38,1 auch die Freunde, insofern auch diese keineswegs eine Rede Gottes an Ijob erwarten; allerdings kommt eine solche Überzeugung seitens der Freunde nur in 5,1 (הִישׁ עִינֶיךָ) unter Verwendung des Verbs ענה implizit zum Ausdruck. Deutlicher wird dagegen in den Elihureden die Meinung hörbar, dass Gott Ijob nicht antworten werde, da dieser sein Urteil über Ijob schon gefällt hat (34,23) und nicht auf die Bitten von Frevlern wie Ijobs (35,8) hören wird (V.12–15), vgl. WILSON 2005, 250f.; unter dieser Perspektive zeigt 38,1 auch die Unkenntnis Elihus an. Zugleich nimmt die letzte Elihurede in 37,3–



Verstärkt wird diese Ironisierung Ijobs mittels des Nomens *סַעֲרָה*, insofern in diesem eine Anspielung hörbar wird auf 9,17, wo Ijob sich eine Gewalttat Gottes an ihm „im Sturm“ (*בַּשַּׁעֲרָה*) ausmalt.<sup>122</sup> JHWHs Antwort erfolgt nun zwar in der Tat „aus dem Sturm“ (*מִן הַסַּעֲרָה*) – aber nicht mit Macht und Gewalt, was Ijobs Äußerung in 9,17 als Zerrbild Gottes entlarvt.

Die subtile dramatische Ironie, die in der zunächst unauffälligen Redeeinleitung in 38,1 erkennbar wird, markiert damit hintergründig einen Wendepunkt in der Buchdramaturgie. Während im Dialog zwischen Ijob und den Freunden die rhetorischen und allusiven Ironien Ijobs und auch die dramatischen Ironien der impliziten Autorfiguration die Positionen der Freunde untergaben, Ijobs Sichtweise dagegen ins Recht setzen, wird nun die Glaubwürdigkeit Ijobs in Leserperspektive dahingehend infrage gestellt, als Gottes Reden an ihn seinen Erwartungen zuwiderlaufen. Im Hinblick auf die beiden Reden wird damit die überlegene Position JHWHs auf Kosten Ijobs gestärkt, da die Voraussagen Ijobs über Gott in Bezug auf dessen vermeintliches Schweigen bzw. Nicht-Antworten (9,16; 23,5; 30,20; vgl. 9,3; 12,4; 19,7) sich nun als unzureichend erweisen. Darüber hinaus ist jenen Passagen in den Reden Ijobs, die sein direktes Gegenübertreten mit Gott im Sinne von Rede und Antwort imaginieren (9,14f.32.34f.; 10,2; 13,3.15.18.22; 14,15; 31,35–37), einerseits mit Gerald Wilson eine leserlenkende Wirkung zuzuschreiben, da sie als antizipierende Signale in Hinsicht auf die Gottesreden in den Blick kommen;<sup>123</sup> andererseits wirkt in einer *relecture* zugleich eine dramatische Ironie mit ein, da das Wissen der Leser\*innen um Gottes Antworten den diesbezüglichen Kenntnismangel Ijobs aufdeckt.

### 6.2.5 Ambiguitäten

Auf der Grundlage der Untersuchung der Ironien in der ersten Gottesrede kommen zwei Bereiche in den Blick, bezüglich derer intendierte Ambiguitäten auszumachen sind: Einerseits wird sowohl auf intradiegetischer wie auch auf

---

12.15–21 einige Aspekte der ersten Gottesrede in gewisser Weise vorweg, was bei der Lektüre von Ijob 38f. ebenfalls eine unterschwellige Abwertung der Elihureden erzeugt.

<sup>122</sup> Wohl aufgrund der Schreibweise von *בַּשַּׁעֲרָה* in 9,17 mit *שׁ* anstelle von *ס* übersetzen Syr und Tg hier mit „Haar“, während die masoretische Vokalisierung die Übersetzung mit „Sturm“ stützt, vgl. LXX (OG), *σ'*, Vg. Zudem findet sich die Schreibweise *שַׁעֲרָה* für „Sturm“ auch in Neh 1,3 sowie möglicherweise in Ijob 4,15, vgl. SEOW 2013, 401f.563. So vermutet denn auch STRAUß 2000, 356 in 38,1 eine „versteckt kontrastierende Anspielung“ auf 9,17; HABEL 1985, 527 spricht von einem „ironic fulfillment“; auch MIES 2022, 689, vermutet in 9,17 im Zusammenspiel mit 38,1 und 40,6 einen Doppelsinn. Dagegen postuliert ROBERTSON 1973, 463 in 38,1 nicht eine Ironisierung Ijobs, sondern Gottes: „Thus God comes in a storm in order to appear to Job and to us as awesome; but because Job has already prophesied that he would come in a storm, he seems not awesome but blustery.“ Die Interpretation von 9,17 als Vorhersage Ijobs unterläuft allerdings die Aussageabsicht des Textes.

<sup>123</sup> WILSON 2005, 248–251.

extradiegetischer Ebene ein gewisses Maß an Mehrdeutigkeit hinsichtlich des Gegenstandes Ironien erzeugt; andererseits scheint die Gottesrede ein zweideutiges Bild des Schöpfungswirkens JHWHs zu zeichnen. Wie im Folgenden zu zeigen ist, wirken die Ambiguierungseffekte in Ijob 38f. dahingehend mit den Ironisierungen zusammen, dass sie die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit in Bezug auf den „Plan“ (עֲצָדָה) Gottes unterstreichen.

Primärer Gegenstand der rhetorischen Ironien ist, wie die Untersuchung gezeigt hat, der Kenntnismangel Ijobs. Darauf aufbauend zeigen die intradiegetischen Anspielungsironien an, dass Ijob nicht die Voraussetzungen erfüllt, um – wie in der Eingangsklage – Gottes ordnendes Walten über den Kosmos infrage zu stellen oder von Gott Rechenschaft einzufordern. Zudem deutet bereits die Redeeinleitung in 38,1 eine subtile dramatische Ironie an, die auf Ijob zielt. Während dieser also im Dialog mit den Freunden als Ironiker in Erscheinung tritt, wird er nun selbst zum Opfer der Ironie JHWHs.

Zugleich allerdings wird durch die Herausstellung des Kenntnismangels Ijobs dessen ironisch gefärbte Kritik am Wissensanspruch der Freunde in inhaltlicher Hinsicht implizit bestätigt; zudem weisen einige Stellen (38,12–15.26f.39f.) ironische Anspielungen auf die Freundesreden auf. Intradiegetisch lässt sich folglich eine doppelte Zielrichtung der Ironien der ersten Gottesrede erkennen, da diese zwar in erster Linie gegen Ijob gerichtet sind, in zweiter Linie aber seiner eigenen Ironisierung der Freunde recht geben, indem sie nun allerdings seine Kritik der Freunde in gewisser Weise gegen ihn wenden, aber mitunter auch auf Argumente der Freunde anspielen, um sie zu untergraben. Da indes im Dialogteil selbst sich die Positionen Ijobs und der Freunde konträr gegenüberstehen, erzeugt die doppelte Zielrichtung der Ironien der ersten Gottesrede eine gewisse Ambiguität, die – indem die Argumentationen beider Parteien des Disputs hinterfragt, zugleich aber hinsichtlich ihrer gegenseitigen Kritik partiell bestätigt werden – eine Zuordnung der Sichtweisen Ijobs und seiner Gesprächspartner zu den Kategorien „richtig“ und „falsch“ unterläuft.

Eine gewisse Ambiguität ist auch festzustellen bezüglich des Gegenstandes der Ironien auf extradiegetischer Ebene. Es scheinen sich nämlich zuweilen drei Zielrichtungen der Ironien zu überlagern: Vergeltungsprinzip, Chaoskampf-Motivik und Anthropozentrik. Was Ersteres betrifft, wird zwar – wie in Kap. 6.2.3.b sichtbar wurde – in 38,13 und 15 eine Eindämmung des Wirkungsbereichs der „Frevler“ (רְשָׁעִים) erwähnt, die als göttliches Vergeltungshandeln in den Blick kommt, zugleich zeigen Anspielungen auf die Freundesreden aber an, dass hierbei zumindest *deren* Vorstellung von Gottes Strafhandeln an den Frevlern hinterfragt wird.<sup>124</sup> Umgekehrt deutet sich in der Passage über den

---

<sup>124</sup> Dass die beiden Gottesreden darauf zielen, das Vergeltungsprinzip infrage zu stellen, wird namentlich von TSEVAT 1966 geltend gemacht; stattdessen präsentiert das Ijobbuch Tsevat zufolge eine amoralische Weltsicht. Er verweist dabei einerseits auf das Schweigen der Gottesreden bezüglich der Frage der Gerechtigkeit Gottes und der Schuld oder Unschuld

Niederschlag auf unbewohntes Land (38,26f.) eine Infragestellung der positiven Vergeltung zugunsten der Gerechten an. Am deutlichsten tritt die Ironisierung des Vergeltungsprinzips im Abschnitt über die Nahrungsbeschaffung für die Löwenjungen hervor (38,39f.), da sie auf dem Hintergrund der vertrauten und von Elifas in seiner ersten Rede aufgegriffenen (4,10f.) Metaphorisierung des Löwen als Feind oder Übeltäter den Grundsatz gerechter Vergeltung untergräbt.<sup>125</sup>

In der Strophe über das Meer (38,8–11) lassen sich indes, wie in Kap. 6.2.1.b erörtert wurde, auch Anzeichen einer Ironisierung der Chaostkampf-Motivik feststellen, da die Begrenzung des Meeres als Chaosmacht nicht unter Einsatz von Macht und Gewalt erfolgt, sondern in 38,4b und 5 eher als sorgende Zuwendung umschrieben wird.<sup>126</sup> Subtile allusive Infragestellungen von mythologischen Motiven, die mit Wetter- und Vegetationsgottheiten assoziiert sind, werden zudem in 38,28–30 erkennbar (vgl. Kap. 6.2.2.b), während, wie Gisela Fuchs geltend macht, in 38,4a und 21 eine ironische Anspielung auf den Mythos vom Urmenschen vorliegen könnte.<sup>127</sup>

Schließlich überlagert sich die Infragestellung des Vergeltungsprinzips in 38,26f. aber auch mit der Ironisierung einer anthropozentrischen Weltansicht. Eine solche Stoßrichtung der Ironien scheint zudem auf dem Hintergrund der Anspielungen zu Ps 104 (vgl. Kap. 6.2.4.a) auch in der Strophe über Löwe und Rabe (38,39–41) sowie in den Strophen über Wildesel und Wildstier (39,5–8.9–12) auf. In makabrer Zuspitzung werden menschliche Leichname am Ende der Rede gar zur Nahrung der Jungen von Aas- und Raubvögeln (39,30).<sup>128</sup>

---

Ijobs sowie etwa die Strophe über den Regen (38,25–27), die implizit das Vergeltungsprinzip negiere. Zuspruch erhielt Tsevat von COOPER 1997, 240f., deutlichen Einspruch gegen dessen Interpretation der Gottesreden erhob dagegen – weitgehend zurecht – FOX 2018. Bereits lange vor Tsevat brachte FULLERTON 1924 die These ein, dass die beiden Gottesreden auf zwei verschiedene Adressatenkreise zielten: Während diese für im herkömmlichen weisheitlichen Denken verhaftete Adressaten eine Bestätigung des Vergeltungsdenkens darstellten, sei für einen kritisch eingestellten Kreis die Infragestellung des Vergeltungsprinzips herauszuhören. Fullertons These deckt sich insofern mit den hier vorgebrachten Ausführungen bezüglich intendierter Ambiguitäten in der ersten Gottesrede, als auch von ihm erkannt wurde, dass die Ironisierung des Vergeltungsprinzips uneindeutig ausfällt.

<sup>125</sup> Zur Metaphorik des Löwen als Feind oder Übeltäter vgl. STRAWN 2005, 50–54.

<sup>126</sup> Vgl. FUCHS 1993, 195–200; BAUKS 2008b, 123; DOAK 2014, 192f.

<sup>127</sup> FUCHS 1993, 147–151.192.208.

<sup>128</sup> MILLER 1991, 421, der eine assoziative Verknüpfung der einzelnen Strophen in 38,39–39,30 bei gleichzeitigem chiasmatischem Arrangement geltend macht, umschreibt die Rolle des Menschen in der Welt mit Blick auf 39,30 als „a bit player in the food chain“; tatsächlich deutet sich aus dem Umstand, dass in der Strophe über das Pferd am Ende die menschliche Präsenz (שרים) „Anführer“ im Zusammenhang mit dem Krieg (מלחמה 39,25) Erwähnung findet und danach die (im Krieg) „Erschlagenen“ (הרללים) genannt werden, eine mit düsterem Humor unterlegte Ironie an, die eine Vorrangstellung des Menschen in der Schöpfung hinterfragt.

Zwischen den drei hier summarisch skizzierten Zielrichtungen der Ironien der ersten Gottesrede auf extradiegetischer Ebene besteht keine vollständige Unvereinbarkeit oder gar ein (konträrer oder kontradiktorischer) Gegensatz, sondern beinahe eine gewisse Konvergenz, insofern der Chaoskampf so etwas wie eine mythologische Voraussetzung oder Rahmung für das Vergeltungsprinzip abgeben kann. Insofern ist bezüglich der Pluralität der Stoßrichtungen der Ironien eher von einer Vagheit oder Polyvalenz des Textes als von einer Ambiguität zu sprechen. Allerdings wird insofern dennoch ein Ambiguierungseffekt greifbar, als die unterschiedlichen Zielrichtungen der Ironie nicht nur nacheinander zur Geltung kommen, sondern namentlich in 38,26f. und 39–41 auch Überlappungen feststellbar sind. Die so erzeugte Ambiguität zeigt an, dass die Gottesrede nicht darauf zielt, die durch die Ironien infrage gestellten Anschauungen durch gegenteilige oder andere Weltansichten zu ersetzen, dass also etwa – entgegen der These von Matitiahu Tsevat – das Vergeltungsprinzip nicht im Ganzen negiert wird; vielmehr übersteigen die Prinzipien des Schöpfungsplans JHWHs die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit. Die hier beschriebene Ambiguität konvergiert folglich insofern mit den rhetorischen und den intradiegetischen Anspielungsironien, als sie wie diese auf die Herausstellung der Begrenztheit menschlicher Erkenntnis hinwirkt.

Neben den bis hierher behandelten Ambiguitäten, die durch die Überlagerung von Zielrichtungen der Ironien hervorgerufen werden, sind auch solche feststellbar, die losgelöst von den Ironien auftreten, aber auf ähnlichen sprachlichen Merkmalen wie diese beruhen. Es sind hierzu einerseits auffällige Wortwiederholungen und andererseits paradoxe Formulierungen zu nennen. Bezüglich Ersteren ist auf einige Verben und Nomina hinzuweisen, die im poetischen Teil des Buches selten sind, in der ersten Gottesrede dagegen zwei- oder mehrmals auftreten und daher eine Auffälligkeit erzeugen, die nicht selten dadurch zusätzlich gesteigert wird, dass die Wiederholung in kurzem Abstand erfolgt oder eine Übereinstimmung auch bezüglich der grammatischen Form besteht. Es werden auf diese Weise zuweilen lexematische Verknüpfungen zwischen benachbarten Strophen generiert, ohne dass ein Zusammenhang zwischen den darin benannten Schöpfungswerken erkennbar wird; so wiederholen sich beispielsweise in der dritten und vierten Strophe das Verb שָׁבַר und das Nomen לְבוֹשׁ, was eine Verbindung zwischen der Begrenzung des Meeres und der Heraufführung der Morgenröte anzeigt, wobei aber keine sachliche Grundlage für eine solche Verknüpfung erkennbar wird, was unterschwellig eine gewisse Zweideutigkeit hinsichtlich der beschriebenen Schöpfungstaten JHWHs hervortreten lässt.<sup>129</sup> In stärkerem Maße ambiguiierend wirken Wortwiederholungen, die eine Verknüpfung zwischen Passagen mit einander entgegengesetzten

---

<sup>129</sup> Ähnliche Verknüpfungen von Strophen werden durch die Lexeme תְּהוֹם (38,16.30), קֶשֶׁר (38,31; 39,10), עֶזֶב (39,11.14) und den Ausdruck מִרְחוֹק („von Weitem“ 39,25.29) angezeigt.

Bereichen oder zueinander gegensätzlichen Aussagen anzeigen; als Beispiele sind hier die Wiederholung des Ausdrucks *מִקְוֵוֹ* („sein Ort“) zu nennen, der in 38,12 und 19 jeweils am Ende des ersten Verses einer Strophe verwendet wird, dabei aber auf den jeweiligen „Ort“ von zueinander konträren Phänomenen – der „Morgenröte“ und der „Dunkelheit“ – verweist. Ähnlich konturiert ist das doppelte Auftreten der Verbformen *הִרְאָה* in 38,17 und 22 (jeweils am Versende) und *הִבְאֵה* in V.16 und 22 (beide Male am Versanfang), da diese jeweils Teil von rhetorischen Fragen an Ijob sind, die sich auf konträre Bereiche (Himmel und Unterwelt) beziehen. Noch deutlicher werden die Ambiguitäten bei der Wiederholung von *הִכְמִיָּה* in 38,36 (und 37) und in 39,17, da im ersten Fall die Gabe, beim zweiten Mal dagegen die Vorenthaltung der „Weisheit“ erwähnt wird, sowie von *כִּנָּךְ* in 39,13 und 26, da die Straußenhenne trotz ihrer „Flügel“ nicht flugfähig ist (vgl. V.13b), während der Falke dank dieser sich elegant aufschwingt (vgl. V.26b). Auf ähnliche Gegensätze verweisen auch die Wiederholungen von *יָגִיעַ* (39,11.16), *אִמְן* (V.12.24), *פָּחַד* (V.16.22) und *שֹׁחַק* (V.7.18.22).

Neben Wortwiederholungen fallen auch Kombinationen von gegensätzlichen Eigenschaften auf, die ebenfalls Ambiguitäten erzeugen. Als Beispiel ist hier auf 38,26f. zu verweisen, wo einerseits die Nützlichkeit des „Regnens“ (*hiph* מִטָּר) beschrieben wird, da es frisches Graß sprießen lässt, andererseits aber zugleich dessen Nutzlosigkeit erkennbar wird, da der Niederschlag in menschenleerem Ödland niedergeht.<sup>130</sup> In 38,30 wird das Gefrieren des Wassers geschildert, das dadurch „wie Stein“ (*כַּאֲבֵן*) wird und damit seine grundlegenden Eigenschaften verliert, zugleich aber „Wasser“ (*מַיִם*) bleibt. In ähnlicher Weise werden dem Wildesel gemäß 39,6 die „Steppe“ (*עֲרָבָה*) und der „Salzboden“ (*מַלְחָה*) zu „Haus“ (*בַּיִת*) und „Wohnung“ (*מִשְׁכָּן*), und das Pferd „lacht dem Schrecken“ (*יִשְׁחַק לַפָּחַד*) des Krieges.

Im Hinblick auf das Ganze der Gottesrede lässt sich ausgehend von diesem Befund mit Edwin Good von einer „ambiguity of simultaneous order and disorder“<sup>131</sup> sprechen: Phänomene wie Licht und Dunkelheit, Geburt und Tod sowie kosmische Bereiche wie Himmel und Unterwelt stehen einerseits gesondert nebeneinander und scheinen andererseits doch auf undurchschaubare Weise miteinander verbunden, was den Eindruck von gleichzeitiger Ordnung und Unordnung des Kosmos erweckt.<sup>132</sup> Wie Georg Fohrer mit Blick auf die

<sup>130</sup> Auf solche Gegensätze weist auch LÉVÊQUE 2007, 246 hin: „Dieu est le maître du fonctionnel et de l’inutile: il règle la course des astres, mais fait pleuvoir sur un désert sans homme (38,26); il donne la sagesse à l’ibis (38,36), mais la refuse à l’autruche (39,17).“

<sup>131</sup> GOOD 1990, 348. Wie Good weiter ausführt, präsentiert die erste Gottesrede „an ambiguous world, whose order contains disorder, whose disorder undermines the order“ (GOOD 1990, 348).

<sup>132</sup> Was die Verbindung von Geburt und Tod betrifft, macht MILLER 1991 auf Parallelen zwischen der Strophe über Löwe und Rabe (38,39–41) und jener über Falke und Adler/Geier (39,26–30) aufmerksam: Beide Strophen handeln von der Aufzucht von Jungen und

letzte Strophe (39,26–30) anmerkt, entsteht dadurch der Eindruck, dass die Gottesrede darauf angelegt sei, „die Paradoxie von Ordnung und Undurchschaubarkeit in der Welt darzulegen“<sup>133</sup>, bzw. – wie Norman Habel feststellt – das Bild von einer Welt zu präsentieren, „where paradox and incongruity are integral to its design.“<sup>134</sup> Damit aber zeigt sich auch hier ein Zusammenwirken mit den rhetorischen und Anspielungsironien, denn in der Vereinigung von Gegensätzen, die – in den Worten Artur Weisers – „alles menschliche Empfinden und Begreifen souverän übersteigen“, erweist sich, dass die menschlichen Kategorien „nicht hinreichen, das göttliche Mysterium zu entschleiern.“<sup>135</sup> Zudem lässt sich mit Tod Linafelt der gehobenen poetischen Sprachform der Gottesreden im Ganzen die Funktion zuschreiben, ihren Gegenstand mehrdeutig erscheinen zu lassen.<sup>136</sup>

Schließlich ließe sich erwägen, inwieweit auch eine Ambiguität hinsichtlich des Effekts der Ironien auf intradiegetischer Ebene vorliegt, ob also die Ironisierung Ijobs durch JHWH zugleich sowohl als wohlwollend als auch als herabsetzend gelten kann und damit hinsichtlich der rhetorischen Wirkung auf den Adressaten mehrdeutig bleibt. Als Hinweis auf eine solche Ambiguität ließe sich etwa die unterschiedliche Beurteilung von JHWHs ironischer Kritik an Ijob in der Kommentarliteratur ansehen.<sup>137</sup> So nimmt auf der einen Seite Carl Cornill eine „schroffe Zurückweisung“ Ijobs wahr, „gekleidet in die Form der Ironie, die unter solchen Umständen recht wenig angebracht erscheint“<sup>138</sup>,

---

porträtieren zugleich Raubtiere und Aasfresser. HORNE 2005, 133 bemerkt dazu: „[D]eath is explicitly a part of the life-giving process as the lion/raven pair, like the hawk/eagle pair must kill or rely on killing in order for life to continue.“ MILLAR 2022 erkennt ausgehend von dieser Verschränkung („entanglement“) von Leben und Tod eine „Ökologie des Todes“ („ecology of death“) im Ijobbuch.

<sup>133</sup> FOHRER 1983, 124; er verweist dazu im Besonderen auf 38,6.8–11.26f.39–41; 39,4.5–8.9–12.13–18.19.26–30.

<sup>134</sup> HABEL 1985, 534. Habel führt weiter aus: „The incongruous and the bizarre are as much a characteristic of his [= Gottes, T.H.] style as the majestic and the beautiful.“ (ebd.). LACOCQUE 1996, 141 erkennt in der ersten Gottesrede eine „uncanny coexistence of stability and instability“, und BRENNER 1981, 137 zufolge erscheint JHWH in Ijob 38f. als „the ultimate in which all opposites unite“.

<sup>135</sup> WEISER 1980, 249. Auf ähnliche Weise formuliert FOHRER 1989, 517: „So werden gleicherweise die Schranken, die dem Menschen gesetzt sind und ihm die Weltordnung undurchschaubar machen, und die paradoxe Einheit der Gegensätze in dem Gott sichtbar, dessen Einsicht und Können alle menschlichen Maßstäbe überragt.“

<sup>136</sup> „[T]he function of verbal inventiveness in the God speeches in the context of the intellectual debate that has unfolded over the course of three dozen chapters of poetry [...] is, I suggest, to introduce an inescapable ambiguity into what is perforce a defining theological statement for the book.“ (LINA FELT 2021, 698).

<sup>137</sup> Zur Beurteilung der Tonalität der ersten Ijobrede in der Rezeptionsgeschichte vgl. auch CLINES 2004a, 242–245.

<sup>138</sup> CORNILL 1896, 237. Ebenfalls als äußerst unfreundlich beurteilt SARRAZIN 1988, 54 die Ironisierung Ijobs, da er von einer „[r]ude leçon“ und der „cruauté“ JHWHs spricht.

während auf der anderen Seite Samuel Terrien die Ironisierung Ijobs als „curteous and wistful“<sup>139</sup> beschreibt. Allerdings lassen sich wenig Anhaltspunkte dafür erkennen, dass die Gottesrede auf eine solche Ambiguität angelegt wäre; eher ist hier von einer unhintergehbaren Mehrdeutigkeit literarischer Ironie zu sprechen, die letztlich dem persönlichen Urteil der Rezipientinnen und Rezipienten anheimgestellt ist.<sup>140</sup>

### 6.2.6 Fazit

Kennzeichnend für die erste Gottesrede sind die rhetorischen Fragen, die zugleich deren wichtigstes Ironiesignal darstellen. Neben dem Auseinandertreten von Form (= Frage) und Funktion (= indirekte Behauptung) zeigt auch ihre Akkumulation, die besonders im ersten Teil der Rede (38,2–38) auffällig ist, hierbei eine pragmatische Unaufrichtigkeit an. Auf ironische Gehalte weisen zudem die Prosopopöien und Anthropomorphismen hin, die vom Meer, das mit Windeln und Kleidung versehen und in direkter Rede angesprochen wird (38,8–11), über das gebetshafte Schreien der Rabenjungen (38,41) bis zum Lachen von Wildesel, Straußenhenne und Pferd (39,7.18.22) reichen.

Primäres Opfer der Ironien in Ijob 38f. ist der über weite Teile der Rede in 2. Pers. angesprochene Ijob. Bereits die Redeeinleitung in 38,1 gibt den Leserinnen und Lesern mittels einer dezenten dramatischen Ironie einen Hinweis, dass nun Ijob selbst, der im Dialog mit den Freunden als Ironiker aufgetreten ist, zum Ziel der ironisch unterlegten Kritik JHWHs wird, denn die Antwort JHWHs an ihn „aus dem Sturm“ zeigt an, dass dessen Voraussagen, Gott werde ihm nicht antworten (vgl. 9,16; 23,5; 30,20) oder aber ihn „im Sturm“ nieder-treten (9,17), nun widerlegt werden. Gewichtige Bedeutung kommt sodann sowohl bezüglich der rhetorischen wie auch der Anspielungsironien der Eingangspassage der Rede (38,2f.) zu. Einerseits nämlich geben der im ersten Vers enthaltene Vorwurf, Ijob habe ohne Kenntnis gesprochen, und die unmittelbar folgende, aber dazu in Widerspruch stehende Aufforderung zur Belehrung (Ijob 38,3b) die vorrangige Zielrichtung der rhetorischen Ironien der ganzen Rede vor: Ijobs Mangel an Kenntnis. Die weiteren antiphrastischen Aussagen

---

<sup>139</sup> TERRIEN 1971, 501. Eher als gutmütig im Ton erachtet auch FOX 1981, 59 die erste Gottesrede, wenn er festhält: „God demands humility, not humiliation.“ Als milde beurteilt LÉVÊQUE 1987, 292 die Ironie in Ijob 38f., die er als „de bout en bout bienveillante et constructive“ umschreibt. MIES 2022, 446 erkennt in der weisheitlichen Prägung der Gottesreden ein Anzeichen für den wohlwollenden Unterton der Ironie JHWHs. Eine Mittelposition nimmt Clines ein, der die Ironie der ersten Gottesrede als „indeed severe and not at all gracious, yet not offensive and by no means cruel“ (CLINES 2011, 1089) bezeichnet.

<sup>140</sup> So werden denn auch in der empirischen Ironieforschung metapragmatische Faktoren wie etwa der Tonfall des Sprechers bzw. der Sprecherin geltend gemacht, die entscheidend seien, ob die Ironie als positives Management sozialer Differenz zur Wirkung komme oder aber das Gegenüber zum Schweigen bringe, vgl. COLSTON 1997; KOTTHOFF 2003.

in 38,4.5.18.21 ebenso wie die rhetorischen Fragen nach Ijobs Wissen (38,12.33; 39,1.2) bekräftigen diese Stoßrichtung der Ironien. Andererseits verweist 38,2 mittels des Partizips  $\text{נִשְׂכַּח}$  auf subtile, zugleich aber signifikante Weise auf den Beginn von Ijobs Eingangsklage zurück, da der Vorwurf, Ijob habe den „Plan“ ( $\text{עֲצָה}$ ) – d.h. die Schöpfungsordnung – in seinen Reden „verdunkelt“, auf dessen (irrealen) Wunsch anspielt, der Tag seiner Geburt werde „Dunkelheit“ ( $\text{חֹשֶׁךְ}$  3,3; vgl. 3,5.9). Weitere Anspielungen auf Ijob 3 in 38,7.21; 39,2.5–8.9–12 bekräftigen die Bedeutung des Rückbezugs der Gottesrede auf Ijobs erste Rede, mittels dessen erkennbar wird, wie die göttliche Lebensbejahung Ijobs Einführung der – nach seinem Urteil durcheinandergeratenen – Weltordnung auf sein eigenes Lebensschicksal hinterfragt.

Nicht geringe Bedeutung kommt sodann bezüglich der rhetorischen Ironien in Ijob 38f. der ersten Frage in der ersten Strophe (38,4–7) zu, da sie – zusammen mit den eröffnenden Satzfragen der dritten, vierten und sechsten Strophe (V.12a.16a; 22a) – zu verstehen gibt, dass es Ijob an Wissen aus erster Hand fehlt. Weitere quantitative und strukturelle Merkmale bestätigen, dass auch die Wer-Fragen und die deskriptiven Passagen der Rede zumindest teilweise darauf hingeordnet sind, auf ironische Weise Ijob verständlich zu machen, dass es ihm an Wissen und Einsicht bezüglich des „Plans“ (Gottes) fehlt. So widerspiegelt etwa der Hinweis auf die mangelnde Weisheit der Straußenhenne als Ursache ihres vermeintlichen Ungeschicks bei der Brutpflege (39,17a) in gewisser Weise die Perspektive Ijobs und ironisiert dessen fehlende Kenntnis über die wahren Verhältnisse, wie sie im „Lachen“ der Straußenhenne am Ende der Strophe (V.18b) angedeutet werden. Hinsichtlich der auf Ijob zielenden Ironien der ersten Gottesrede ist daher Dirk Geeraerts zuzustimmen, dass Ijob die Glücksbedingungen („felicity conditions“) abgesprochen werden, die notwendige Voraussetzung dazu wären, um in den von ihm geforderten Disput mit JHWH eintreten zu können.<sup>141</sup> Auf ironische Weise verweist JHWH ihn auf die Begrenztheit seines Erkenntnisvermögens, die sowohl einen Mangel an Wissen – worauf der Schwerpunkt vor allem des ersten Teils der Rede liegt – als auch, wie im zweiten Teil der Rede deutlich wird, an Fähigkeiten impliziert.

Es ist aber nicht nur der Mangel an Kenntnissen und Fähigkeiten Ijobs allein, auf den die Ironien der ersten Gottesrede zielen, sondern – auf extradiegetischer Ebene – des Menschen im Allgemeinen. Auf eine solche Generalisierung weisen zunächst die ironischen Anspielungen auf die Freundesreden hin, deren Kenntnisanspruch und vermeintliches Wissen über Gottes vergeltendes Handeln in 38,12–15.16–18.21.26f.39f. infrage gestellt wird. Insofern die Freunde nicht als Adressaten der Gottesreden aufscheinen, werden diese Ironien auf extradiegetischer Ebene wirksam; zugleich benennen die ironischen Seitenhiebe auf die Freunde ähnliche Kritikpunkte wie die auf Ijob zielenden Ironien, was eine verallgemeinernde Ausweitung der Ironisierungen

---

<sup>141</sup> GEERAERTS 2003, 46–48.



Ijobs erkennbar macht. Eine solche generalisierende Tendenz ist sodann auch den intertextuellen Anspielungen auf Ps 104 in Ijob 38,8–11.25–27.39–41 zuzuschreiben, wobei hier vor allem auch eine Infragestellung einer anthropozentrischen Weltsicht erkennbar wird.

Schließlich tragen auch die Ambiguitäten, die auf Ironien aufrufen oder durch ähnliche sprachliche Merkmale wie diese hervorgerufen werden, zur Verallgemeinerung der ironischen Kritik an Ijob bei. Indem sowohl Ijob als auch die Freunde zum Ziel dieser Kritik werden und sich mehrere Zielrichtungen der Ironien (Chaoskampf, Vergeltungsprinzip, Anthropozentrik) überlagern, während zugleich eine Verflochtenheit gegensätzlicher Phänomene und Bereiche – wie etwa die Ernährung von Jungtieren im Kontext von Beutejagd und Nekrophagie (38,39–41; 39,26–30) – zur Anschauung gebracht wird, werden Mehrdeutigkeiten erzeugt, die dazu beitragen, die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit hinsichtlich der Schöpfungsordnung JHWHs zum Ausdruck zu bringen.

### 6.3 Zweite Gottesrede (Ijob 40,6–41,26)

*„Denn das Schöne ist nichts  
als des Schrecklichen Anfang, den wir noch grade ertragen,  
und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht,  
uns zu zerstören.“<sup>142</sup>*

#### 6.3.1 Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit

Anstelle rhetorischer Fragen wie in der ersten Gottesrede reihen sich in der zweiten Rede rhetorische Aufforderungen zu Beginn der Rede in auffälliger Weise aneinander, während Fragen im mittleren Bereich der Rede in dichter Abfolge auftreten (Kap. 6.3.1.a). Ähnlich wie in der ersten Rede fallen zudem auch in 40,6–41,26 Anthropomorphismen sowie überraschende Metaphern und Vergleiche auf, die als Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit auf ironische Gehalte hindeuten (Kap. 6.3.1.b).

#### a) Rhetorische Aufforderungen und Fragen

Im Unterschied zur ersten Gottesrede tritt in der zweiten die Anzahl und Bedeutung rhetorischer Fragen deutlich zurück:<sup>143</sup> Im Einleitungsabschnitt (40,7–14) reihen sich in V.8f. vier Satzfragen aneinander, danach folgt erst in V.25–

<sup>142</sup> RILKE, RAINER MARIA, Duineser Elegien, in: ders., Werke. Band 2, Frankfurt a. M. 1996, 199–234 (Zitat: 201).

<sup>143</sup> Eine – allerdings knapp ausfallende – syntaktische Analyse der zweiten Gottesrede bietet KUBINA 1979, 32–34; vgl. CLINES 2011, 1177. Zu den rhetorischen Fragen in der ersten Gottesrede vgl. Kap. 6.2.1.a.

31 – zu Beginn des Abschnitts über Leviatan (40,25–41,26) – eine Serie von 14 Satzfragen, sowie daran anschließend in 41,2–6 eine lose Sequenz von fünf ׀-Fragen, denen in V.1b eine Satzfrage vorausgeht; zudem werden die beiden Kola des letzten Verses im Abschnitt über Behemot (40,15–24) meist als rhetorische (Satz)fragen übersetzt, wobei allerdings – wie bei den beiden ersten Fragen im Abschnitt über Leviatan, die unmittelbar folgen – die Fragepartikel ׀ fehlt.<sup>144</sup> Insgesamt weist die zweite Gottesrede damit neun Satz- und fünf Wer-Fragen auf, die explizit (mit ׀ oder ׀ bzw. mit ׀) gekennzeichnet sind; dazu kommen zwölf weitere syndetisch oder asyndetisch angebundene Sätze, die im Kontext als Satzfragen zu identifizieren sind.<sup>145</sup> Im Vergleich zur ersten Gottesrede reduziert sich damit die Anzahl rhetorischer Frage auf weniger als die Hälfte; zudem bleibt ihr Vorkommen im Abschnitt über Behemot auf den letzten, in jenem über Leviatan auf die ersten 14 (von 34) Versen beschränkt.

Trotz der gegenüber Ijob 38f. deutlich reduzierten Anzahl kommt den rhetorischen Fragen allerdings als Merkmale pragmatischer Unaufrichtigkeit auch in der zweiten Gottesrede eine nicht geringe Bedeutung zu. Die unmittelbare Aneinanderreihung von vier (40,8f.) bzw. gar von 16 Satzfragen (V.24–31) erzeugt nämlich den Eindruck rhetorischer Überladenheit, der nur dadurch leicht abgeschwächt wird, dass die Mehrzahl dieser Fragen nicht durch ׀ oder ׀ gekennzeichnet ist.

Ein stärkeres Gewicht als in der ersten JHWH-Rede kommt in 40,6–41,26 den rhetorischen Aufforderungen zu. Den vier an Ijob gerichteten Imperativen in der ersten Rede stehen nämlich deren 13 in der zweiten gegenüber; hinzu kommen der mit einer Imperfektform konstruierte Aufforderungssatz in V.10b sowie die negierte Aufforderung in V.32b. Ebenfalls auffordernden Charakter haben die Partikel הנה ׀ bzw. ׀ in 15a.16a.23a und 41,1a, doch ist die an Ijob gerichtete Ermunterung hierbei nicht rhetorischer Natur, sondern aufrichtig.

<sup>144</sup> Der auf BUDDE 1913, 260 zurückgehende Vorschlag, am Anfang des auffällig kurzen Kolons 40,24a die Frageeinleitung ׀ ׀ („wer ist’s...?“) zu ergänzen, die aufgrund der klanglichen und optischen Ähnlichkeit zu ׀ ׀ am Ende von V.23 ausgefallen sei, wird unter anderem von DHORME 1926, 570; POPE 2008, 327; HESSE 1978, 205; GORDIS 1978, 480; FOHRER 1989, 522f. übernommen; beide Kola von V.24 lassen sich aber auch ohne Konjekturen als rhetorische Fragen („Kann man...?“) verstehen, vgl. etwa NEWSOM 1996, 617. Nicht als Fragen erachtet dagegen HABEL 1985, 553 die beiden Sätze in V.24, der dazu allerdings ebenfalls eine Konjektur vornimmt, wenn er übersetzt: „El takes him by the mouth with (E’s) rings, and pierces his nose with hooks.“ (ebd.). STRAUB 2000, 344 schließlich erkennt in V.24 und 25 – in leichter Abweichung zu den meisten Ausleger\*innen – nicht eigentlich rhetorische, sondern Zweifelsfragen, vgl. GESENIUS/KAUTZSCH/BERGSTRÄSSER 1985, §150a.

<sup>145</sup> Mit ׀ oder ׀ eingeleitete Satzfragen finden sich in 40,8a.9a.26a.27a.27b.28a.29a.31 und 41,1b; ׀-Fragen in 41,2b.3a.5a.5b.6a; ebenfalls als rhetorische Fragen zu identifizieren sind 40,8b.9b.24a.24b. 25a.25b.26b.28b.29b.30a.30b.31b.

Als rhetorisch sind dagegen die Selbstaufforderungen JHWHs in 40,7a.14a zu werten, da JHWH Ijob weder (aufrichtig) befragen noch preisen will.

Allerdings bleibt auch das Vorkommen der rhetorischen Aufforderungen auf einen geringen Textumfang beschränkt und konzentriert sich im Wesentlichen auf den Einleitungsabschnitt. Danach folgt nur in 40,32a ein weiterer rhetorischer Befehl, an den sich zwei kurze nicht rhetorische Aufforderungssätze anschließen, die indes ebenfalls ironische Gehalte mitführen. Obwohl die beiden Abschnitte über Behemot und Leviatan folglich fast gänzlich ohne rhetorische Aufforderungen bleiben, kommt diesen in der Rede nicht unerhebliches Gewicht zu, da sie durch das geballte Vorkommen im Einleitungsabschnitt hinsichtlich der Rhetorik den Ton anstimmen, der auch in den beiden folgenden Abschnitten nachklingt. Die Ironie anzeigende Funktion der unaufrichtigen Befehle an Ijob zeigt sich auch hier wiederum nicht zuletzt durch deren Akkumulation: So folgen nach der Aufforderung zum Kampf und zur Belehrung in 40,7, die 38,3 wörtlich wiederholt, und vier rhetorischen Fragen (V.8f.) in V.10–13 nicht weniger als zehn Aufforderungen an Ijob unmittelbar aufeinander, wobei das akkumulative Moment durch Wiederholungen des Satzes  $\text{וְאַתָּה הִנֵּיתָהוּ בְּלִי-גִּיָּהָר}$  in V.11 und 12 sowie der Wurzeln  $\text{וְאַתָּה הִנֵּיתָהוּ בְּלִי-גִּיָּהָר}$  in V.10 und 12 und  $\text{וְאַתָּה הִנֵּיתָהוּ בְּלִי-גִּיָּהָר}$  in V.13a und b intensiviert wird.

#### *b) Anthropomorphismen und überraschende Metaphern und Vergleiche*

Neben dem repetitiven und damit einhergehend auch übertreibenden Charakter der rhetorischen Aufforderungen in 40,7–14 und Fragen in V.24–31 werden Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit – ähnlich wie in der ersten Gottesrede – in den Anthropomorphismen erkennbar, die in die Abschnitte über Behemot und Leviatan eingeflochten sind. Dazu zählen zunächst die Anthropomorphismen, wie sie in der erneuten Applizierung des Verbs  $\text{וְאַתָּה הִנֵּיתָהוּ בְּלִי-גִּיָּהָר}$  auf nicht-menschliche Subjekte in 40,20 (Tiere des Feldes), und 41,21 (Leviatan) zum Ausdruck kommen (vgl. 39,7.18.22); zu nennen ist aber auch JHWHs Frage nach Ijobs „Spielen“ mit Behemot in 40,29. Anthropomorphisch unterlegt ist zudem das „Vertrauen“ ( $\text{בְּטֹחַ}$ ) Behemots angesichts des Anschwellens des Flusses. Als Anthropomorphismen sind sodann die in V.27 genannten Handlungen Behemots anzusehen, da sie dessen Sprechen mit Ijob implizieren, sowie der Bundesschluss Ijobs mit jenem, nach dem JHWH in V.28 fragt. Eine nochmalige Steigerung erfahren die Anthropomorphismen abschließend in 41,26, wo Leviatan zum „König“ ( $\text{מֶלֶךְ}$ ) über alle Stolzen erhoben wird. Ähnlich wie im zweiten Teil der ersten Gottesrede (38,39–39,30) treten zudem in dem Abschnitt über Behemot und – ab 41,19 – auch in jenem über Leviatan in

gehäuften Maß nicht Ijob oder JHWH, sondern die beschriebenen Lebewesen selbst als handelnde Subjekte in Erscheinung.<sup>146</sup>

Eine Tendenz zu pragmatischer Unaufrichtigkeit geben darüber hinaus auch hyperbolische Vergleiche und Metaphern zu erkennen, die zugleich eine gewisse Nähe zu mythologischen Motiven aufweisen.<sup>147</sup> Dies betrifft die Beschreibungen Behemots in 40,17–19, dessen Knochen mit Metallen verglichen oder gar gleichgesetzt werden (V.18),<sup>148</sup> vor allem aber die deskriptiven Passagen über Leviatan in 41,10–26, wo etwa „Fackeln“ und „Feuerfunken“ erwähnt werden, die sein Mund ausstößt (V.11, vgl. V.12f.), während V.23 beschreibt, wie er das Meer „wie einen Kessel“ und „wie einen Salbentopf“ brodeln lässt.<sup>149</sup> Schließlich lassen sich auch die Selbstaussagen JHWHs in der dritten Person in 40,9 und 19 zu einem gewissen Grad als Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit werten.<sup>150</sup>

<sup>146</sup> Behemot ist Subjekt eines finiten Verbs in 40,15b.17a.21a.23a.23b, Leviatan in 40,27a.27b.28a; 41,19a.21b.23b.24b; darüber hinaus treten aber in 40,15b–23 und in 41,4b–25 weder Ijob noch JHWH als handelnde Subjekte in Erscheinung, womit Behemot bzw. Leviatan hier durchgängig im Mittelpunkt der Beschreibungen bleiben.

<sup>147</sup> Eine ausführliche Untersuchung mythologischer Motive in 40,15–24 und 40,25–41,26 bietet FUCHS 1993, 225–264; wie die Autorin überzeugend darlegt, überlagern sich in der zweiten Gottesrede mythische und naturalistische Darstellungsweisen (a.a.O., 225–229, vgl. EBACH 1984, 24; 1996, 146f.150); zur naturalistischen Deutung von Behemot und Leviatan vgl. CLINES 2011, 1183–1186; eine ausführliche Gegenargumentation gegen Clines' Interpretation bietet ORTLUND 2013.

<sup>148</sup> Der Vergleich von (menschlichen oder tierischen) Körperteilen mit „Eisen“ (ברזל) oder „Erz“ (נְחֹשֶׁת/נְחֹשֶׁת) ist in der Hebräischen Bibel selten und daher in Ijob 40,18 auffällig: Nur in Jes 48,4 wird der Nacken (Israels) mit „Eisensehnen“ und die Stirn mit „Erz“ gleichgesetzt; in Jer 1,18 wird der Prophet als „Säule aus Eisen“ und „Mauer aus Erz“ bezeichnet (vgl. 15,20), während in 6,28 jene, die sich gegen JHWH auflehnen, mit Erz und Eisen verglichen werden. Möglicherweise liegt in Ijob 40,18 eine Anspielung auf 6,12 vor, wo Ijob (rhetorisch) fragt, ob denn sein Leib (בשרי) aus „Erz“ (נְחֹשֶׁת) sei, vgl. FUCHS 1993, 236f. LANG 1980 macht in Ijob 40,18 einen mythologischen Hintergrund geltend, da in Ägypten Knochen aus Eisen mit dem Gott Seth in der Gestalt eines Nilferd assoziiert worden seien; eine mögliche Anspielung darauf bleibt in 40,18 allerdings vage. FUCHS 1993, 237 macht hier eine Bezugsetzung von Behemot zum Erdboden geltend, aus dem die Metalle gewonnen werden, und folgert daraus, dass Behemot gemäß 40,15–18 eine „ambivalente dämonische Kraft“ eigen sei.

<sup>149</sup> Das Bild von Leviatan als feuerspeierendem Drachen lässt mythische Motive ägyptischer, mesopotamischer und ugaritischer Herkunft anklingen, vgl. KUBINA 1979, 99f.; HABEL 1985, 572; CLINES 2011, 734f.; dennoch ist mit CLINES 2011, 717–723 und gegen ORTLUND 2013 festzuhalten, dass damit die Deutung von Leviatan als realem Lebewesen (Krokodil) nicht ausgeschlossen ist, da 41,11–13 als mythologisch unterlegte, hyperbolische Beschreibung des Mauls und der Atmung des Tieres verstanden werden kann.

<sup>150</sup> Selbstaussagen Gottes in dritter Person finden sich bereits in der ersten Gottesrede in 38,7 (אלהים) sowie in V.41 (אל) und 39,17 (אלוה); in der zweiten Gottesrede vermuten einige Ausleger ein drittes Vorkommen von אל („Gott“ bzw. אֱלֹהִים „Götter“) in 41,1; vgl. POPE

### 6.3.2 Rhetorische Ironien

Die beiden ersten Verse der zweiten Gottesrede (40,7f.) erfüllen in rhetorischer Hinsicht eine zur Eingangspassage der ersten Rede (38,2f.) analoge Funktion, insofern sie ebenfalls in programmatischer Weise das Ziel der Ironien in der Rede anzeigen.<sup>151</sup> Tatsächlich wiederholt gar der erste Vers der zweiten Rede (40,7) den zweiten Vers der ersten (38,3) und greift damit den Kernpunkt der Ironien in Ijob 38f. auf, da die Aufforderung an Ijob zur Belehrung (וְהוֹדִיעַנִי) nun, in der Wiederholung, den in der ersten Rede erfolgten Aufweis der Begrenztheit von Ijobs Erkenntnisfähigkeit bündelt und folglich in gewisser Weise die ganze erste JHWH-Rede einleitend resümiert.

Im Unterschied zur ersten Gottesrede gibt allerdings der erste Vers der zweiten Rede nicht den Ausgangspunkt ab für die antiphrastische Ironie im zweiten Vers (und in der ganzen Rede), vielmehr bildet die hier erfolgende Anknüpfung an die erste Rede die Grundlage, auf welcher der im zweiten Vers (40,8) aufscheinende Hauptpunkt der ironischen Kritik an Ijob in der zweiten Rede aufbaut.<sup>152</sup>

הֲאִף תִּפְרֹץ מִשְׁפָּטִי	Willst du wirklich mein Recht zerbrechen?
תִּרְשִׁיעַנִי לְמַעַן תִּצְדֵּק	Mich zum Frevler machen, damit du gerecht bist?

Die bereits in V.8a massive Anschuldigung, Ijob greife JHWHs Recht (sent-scheide) an, wird im zweiten Kolon durch die Verwendung des Verbs רָשַׁע nochmals verschärft, wobei zugleich die *hiph*-Verbformen in beiden Kola (תִּפְרֹץ, תִּרְשִׁיעַנִי) den Vorwurf eines Angriffs Ijobs gegen Gott anklingen lassen. Wie nun allerdings in 38,2 die Kritik an Ijob durch die einleitende גַּמִּי-Frage abgeschwächt und eine gewisse Verdecktheit hervorgerufen wird, die einen ironischen Unterton freisetzt, so wird auch in 40,8 die geballte Anklage durch die rhetorischen Fragen abgeschwächt. Diese implizieren nämlich eine negative Antwort, woraus sich ergibt, dass die Anschuldigung zwar benannt, aber zugleich bestritten bzw. der Adressat zu einer solchen Bestreitung herausgefordert wird. Der suggestive Impetus der mit הֲאִף eingeleiteten Frage erhellt sich durch einen Vergleich mit Gen 18,13.23.24 sowie Ijob 34,17, wo ebenfalls

---

2008, 335; ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 659; dagegen halten etwa DHORME 1926, 576 und FOHRER 1989, 525 an der Vokalisierung gemäß MT als Präposition (אֵל) fest.

<sup>151</sup> Zu den antiphrastischen Ironien in 38,2f. vgl. oben Kap. 6.2.2.a, zu den Anspielungsironien in der Eingangspassage vgl. Kap. 6.2.3.a.

<sup>152</sup> Auf die Bedeutung von Ijob 40,8 im Hinblick auf die ganze Rede weist etwa EBACH 1996b, 144 im Anschluss an KEEL 1978, 126f. hin, da er hier die „Leitfrage der zweiten Gottesrede formuliert“ sieht. TERRIEN 1963, 259 zufolge dringt 40,8 gar zur zentralen Problemstellung des ganzen Buches vor und nimmt folglich in diesem eine Schlüsselfunktion ein; zu einer ähnlichen Einschätzung kommen auch GOOD 1981, 238 und ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 650.

rhetorische Fragen mit den Partikeln  $\eta + \eta\aleph$  eingeleitet werden:<sup>153</sup> So suggeriert die zweifache Frage Abrahams in Gen 18,23 und 24, dass JHWH beim Strafgericht an Sodom nicht den Tod von Gerechten hinnehmen wollen kann. In ähnlicher Weise legt der in 40,8 zum Ausdruck gebrachte Vorwurf Aspekte von Ijobs Anklage gegen JHWH frei, die dieser nicht intendiert haben kann.<sup>154</sup> 40,8 erweist sich folglich als Kritik JHWHs gegenüber Ijobs Kritik an JHWHs Rechtsausübung ( $\aleph\aleph\aleph$ ).

Der ironische Gehalt zeigt sich nun darin, dass die Zuspitzung, die Ijobs Anklagen in der Replik JHWHs erhalten, deren Widersprüchlichkeit offenlegt. Der Vorwurf, Ijob wolle JHWH „zum Frevler machen“ ( $\aleph\aleph\aleph$  *hiph*), impliziert nämlich, dass Gott sich gewissermaßen gegen sich selbst stellen würde.<sup>155</sup> Zugleich hinterfragt 40,8b durch die Gegenüberstellung von Gott als „Frevler“ und Ijob als „Gerechtem“ das Entweder-Oder dieser Zuschreibungen und verweist folglich auch hier wiederum auf die Unzulänglichkeit von Ijobs Anklage.<sup>156</sup> Zusammenfassend ergibt sich, dass – im Anschluss an die resümierende Wiederholung von 38,3 in 40,7 – in 40,8 einleitend zur ganzen zweiten Gottesrede Ijob auf ironische Weise zu verstehen gegeben wird, dass er aufgrund der Begrenztheit seines Erkenntnisvermögen nicht in der Lage ist, JHWHs Ausübung des „Rechts“ ( $\aleph\aleph\aleph$ ) infrage zu stellen.<sup>157</sup>

Die Fortsetzung des Einleitungsabschnitts in V.9–14 malt mittels weiterer rhetorischer Fragen und einer Serie rhetorischer Aufforderungen die in 40,8 aufscheinende Unzulänglichkeit und Absurdität von Ijobs Anklagen mittels Überzeichnung und Dramatisierung weiter aus: Wenn Ijob Gottes Rechtsentscheide infrage stellen will, soll er, mit göttlicher Macht (V.9) und Würde (V.10) ausgestattet, an seiner Stelle die Vergeltung an den Frevlern vollziehen

---

<sup>153</sup> Gen 18,13.23.24 und Ijob 34,17 sind neben 40,8 die einzigen Stellen, wo rhetorische Fragen mit  $\eta\aleph + \eta$  eröffnet werden.

<sup>154</sup> Die mit  $\eta\aleph\aleph$  eingeleiteten rhetorischen Fragen sind damit in der von Adina Moshavi vorgeschlagenen Kategorisierung im Bereich der „agreement-seeking questions“ zu verorten (vgl. MOSHAVI 2010, 77f.). GEIGER 2018, 39f. sieht dagegen die Fragen in 40,8 offener formuliert, da sie ausgehend von der Aussage Ijobs in 9,24 die Möglichkeit gegeben sieht, dass dieser beide Fragen mit „Ja“ beantworten könnte; der oben vorgelegte Vergleich mit Gen 18,13.23.24 und Ijob 34,17 sowie der Kontext der Anknüpfung an die erste Gottesrede in 40,7 widerraten allerdings einer solchen Deutung.

<sup>155</sup> WEISER 1980, 258 spricht denn auch von einer „grotesken Unmöglichkeit“ und FUCHS 1993, 222 von der „Absurdität“, die durch die prägnante Formulierung in Ijob 40,8 zutage trete; vgl. auch HERMISSON 1989, 137.

<sup>156</sup> Dass 40,8 darauf zielt, das Entweder-Oder zwischen Ijob und JHWH bezüglich Schuld oder Unschuld zu hinterfragen, heben ALONSO SCHÖKEL/SICRE DIAZ 1985, 647f. und GOOD 1990, 355f. hervor.

<sup>157</sup> GEIGER 2018, 40f. zufolge wird die Ironie in 40,8 MT von der LXX erkannt und auf eindeutiger Weise formuliert; wie USENER 2018, 53–55 ausführt, wird die Rhetorik dadurch dem griechischsprachigen Publikum angepasst, dass der Aspekt der Ermutigung Ijobs stärker akzentuiert wird.

(V.11–13) und auf diese Weise sich selbst Rettung (יִשַׁע V.14) erwirken. Die Formulierungen sind hier durchgängig antiphrastisch, da sie – wörtlich genommen – Ijob Eigenschaften und Fähigkeiten zuschreiben, die allein Gott zukommen. Besonders deutlich wird die Gleichsetzung Ijobs mit Gott am Anfang im Ausdruck כֹּאֵל זֶרַע („Arm wie [ein] Gott“ V.9a) und am Ende im Verb הִיִּחַ *hiph*, das den Lobpreis Gottes zum Ausdruck bringt, hier aber in antiphrastischer Umkehrung für den (verheißenen) Lobgesang auf Ijob durch Gott verwendet wird.<sup>158</sup>

Indes ist der Einleitungsabschnitt – wie gezeigt wurde – von 40,7f. her nicht als scharfe Zurechtweisung konturiert, sondern wirbt um Ijobs unterschwellige Zustimmung. Zudem wird der unverdeckte Sarkasmus, der V.9–14 als schroffe Zurechtweisung Ijobs erscheinen lässt, durch verdeckte ironische Gehalte abgemildert. Eine erste Abschwächung bewirkt der Illeismus JHWHs in V.9, da er die direkte Auseinandersetzung zwischen JHWH und Ijob, die V.7f. zum Ausdruck bringt, partiell überdeckt. Daran anknüpfend wird in dem ersten der vier Nomina, die in V.10 die von Ijob zu erwerbenden göttlichen Attribute bezeichnen, eine Zweideutigkeit greifbar: Während auf Gott bezogen הִיִּחַ („Hoheit“) in positivem Sinne mit Erhabenheit und Größe konnotiert ist, steht dasselbe Nomen als menschliche Eigenschaft für Hochmut und Überheblichkeit.<sup>159</sup> Es wird daher hier eine unterschwellige Kritik erkennbar, die einerseits auf die in Ijobs Kritik an Gottes Rechtsordnung (נִשְׁפָּט 40,8) inhärente Anmaßung zielt, andererseits aber auch seine Gottesvorstellung hinterfragt. Dieser zweite Aspekt tritt denn auch in der Überzeichnung des Strafgerichts an den Frevlern in V.11–13 hervor, die wiederum durch dessen repetitive Zerdehnung und die (in Kap. 6.3.1.a erwähnten) Wiederholungen zutage tritt: In der mehrfachen Betonung des „Niederdrückens“ (שָׁפַל *hiph*, כִּנֵּה *hiph*, הִדְרִךְ V.11b und 12) der Frevler, das in deren Einschließen im Erdinnern mündet (V.13) dringt eine karikierende Inszenierung einer Gottesvorstellung durch, die hier hintergründig Ijob vorgeworfen und zugleich ironisiert wird. Gleichzeitig trägt der repetitive Stil ein Moment der Unaufrichtigkeit ein, das den vordergründigen Sarkasmus abschwächt. Schließlich klingt auch – in Anknüpfung an V.8 – das Moment der Absurdität von Ijobs Anklage gegen Gott erneut an, insofern ausgehend von dem in V.8b formulierten Vorwurf, dass Ijob Gott zum Frevler

<sup>158</sup> Etwa zwei Drittel der Belege von הִיִּחַ *hiph* entfallen auf den Psalter, wo das Verb durchgängig den Lobpreis Gottes (durch seine Geschöpfe) beschreibt; nur in Gen 49,8, wo der Vorrang Judas vor seinen Brüdern zum Ausdruck gebracht wird, ist ein Mensch Objekt des „Preisens“. So weist denn auch WITTE 2021, 653 darauf hin, dass in Ijob 40,8–15 Wendungen aus dem Gotteslob (vgl. Ps 93,1; 96,6; 104,1; 111,3 etc.) in scharfer Ironie auf Ijob übertragen werden.

<sup>159</sup> Vgl. KELLERMANN 1973. Menschlichen Hochmut bezeichnet das Nomen הִיִּחַ beispielsweise in Ps 59,13; Spr 8,13; 16,18 sowie Ijob 35,12, die göttliche Hoheit und Macht dagegen in Ex 15,7 und Ijob 37,4. In Ijob 38,11, wo der „Stolz“ der Meereswogen erwähnt wird, ist das Nomen ebenfalls negativ konnotiert.

mache (רשע *hiph*), Gott selbst zu den „Frevlern“ (רשעים V.12b) zu rechnen wäre, die Ijob zu strafen hätte.<sup>160</sup>

Die rhetorischen Fragen in 40,24–31 sowie die Aufforderung in V.32a greifen die ironische Herausforderung Ijobs in V.9–14, selbst als strafender Gott zu agieren, wieder auf. Auch hier sind die Fragen und die Aufforderung durchgehend antiphrastisch formuliert. Allerdings fehlen dabei inhaltliche Bezüge zu V.7f., vielmehr verbleibt der Abschnitt im Bild der Jagd auf Behemot und Leviatan, was einerseits die Kritik abschwächt, zugleich aber die Ironie hinsichtlich ihres eigentlichen Zieles zu einem gewissen Grad mehrdeutig werden lässt. Noch einmal schwächer fallen die Ironien in den fünf כִּי-Fragen in 41,2–6 aus. Zugleich zeigt sich eine Tendenz zur Generalisierung: Der hier anklingende Verweis auf die Begrenztheit von Macht und Fähigkeiten betrifft nicht nur Ijob, sondern den Menschen im Allgemeinen.<sup>161</sup>

Im Ganzen ergibt sich, dass im Einleitungsabschnitt (40,7–13) die vordergründig harsche Kritik durch ironische Untertöne abgemildert wird: Die rhetorischen Fragen im Schlüsselvers 40,8 zielen auf Ijobs Einverständnis, nicht auf sein Schuldeingeständnis, und die karikierende Überzeichnung des Strafgerichts an den Frevlern in 40,11–13 öffnet den Weg zu einer Distanzierung von der dabei ironisierten Vorstellung von Gottes כִּשְׁפֵי. Die rhetorischen Satz- und Wer-Fragen in 40,24–41,6 greifen die ironischen Aufforderungen in 40,10–13 nochmals auf, zeigen dabei allerdings eine verallgemeinernde Tendenz, die über die Kritik an die gegen JHWH gerichteten Anklagen Ijobs hinausweisend die dem Menschen gesetzten Grenzen anzeigen.

### 6.3.3 Anspielungsironien auf intradiegetischer Ebene

Wie hinsichtlich der rhetorischen Ironien, so kommt auch bezüglich der Anspielungsironien den beiden rhetorischen Fragen in 40,8 wegweisende Bedeutung zu, da mit רשע, שפט und צדק drei Wortwurzeln vorkommen, die in der verbalen Auseinandersetzung zwischen Ijob und den Freunden eine wichtige

---

<sup>160</sup> FOHRER 1989, 519–521 dagegen kommt zum Schluss, dass nicht Gott, sondern Ijob selbst letztlich seinem eigenen Strafgericht unterworfen wäre, da mit Blick auf Gen 3,5 sein bisheriges Verhalten am Ende darauf hinauslaufe, die Ursünde des Menschen zu begehen und wie Gott sein zu wollen (vgl. ähnlich SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 247). Allerdings bleibt fraglich, ob Ijob 40,9–14 tatsächlich Gen 3,5 als Hintergrund voraussetzt, während dagegen Ijobs Anklage, Gott selbst sei ein Frevler, in JHWHs Vorwurf in Ijob 40,8b deutlich zur Sprache kommt.

<sup>161</sup> In diese Richtung urteilt auch STRAUß 2000, 379, demzufolge in dem Abschnitt über die Jagd auf Leviatan (Ijob 40,25–32) die Grundüberzeugung zum Ausdruck gelange, „daß Hiob (der Mensch) bei Leviatan/Krokodil [...] an der Grenze seiner Weisheit angekommen und auch auf diesem Wege an Gott, den mächtigen Schöpfer, sozusagen an Gottes Welt mitten in seiner Welt, gewiesen ist.“



Rolle spielen.<sup>162</sup> Als bedeutungsvoll erscheint, dass es in Ijob 3–31 vor allem Ijob ist, der vom „Recht“ (משפט) und vom „richten“ (שפט) spricht, da sich daraus ableiten lässt, dass 40,8a gezielt auf die Ijobreden Bezug nimmt.<sup>163</sup> Spezifische ironische Anspielungen kommen dabei, wie im Folgenden zu erörtern ist, vor allem im Hinblick auf Ijob 9 und 27 in Betracht.

Wie Othmar Keel argumentiert, lässt sich ausgehend von der rhetorischen Frage JHWHs in 40,8b, ob Ijob ihn zum Frevler machen wolle (הרשיעני), die ganze zweite Gottesrede als Antwort auf Ijobs Klage in 9,24a verstehen, die Welt sei in die Hand eines Frevlers gegeben (ארץ נהנה ביד־רשע).<sup>164</sup> Tatsächlich lässt der Singular (רשע) den Schluss zu, dass in 9,24 Gott selbst von Ijob zum Frevler erklärt wird. Zudem macht der Kontext plausibel, dass die JHWH-Rede in 40,8 auf 9,24a, aber darüber hinaus auch auf den ganzen Abschnitt 9,15–24 anspielt.<sup>165</sup> Bereits einleitend in 9,2 tippt Ijob nämlich – unter ironischer Anspielung auf die Elifasrede in 4,17 – die Frage seines eigenen Status als Gerechtem (צדק qal 9,2b) an, um dann in 9,15a.20 und 21a seine Unbescholtenheit (הם־אני V.20b.21a) zu beteuern.<sup>166</sup> Daraus aber folgert er wiederum, dass Gott als Richtender (שפט po'el V.15b) seine Rechtsentscheide (משפט V.19b; vgl. V.32b) beugt und ihn (Ijob) zum Frevler macht (hiph רשע V.20a; vgl. רשע qal V.29a),<sup>167</sup> indem er zusammen mit diesem auch den Schuldlosen straft (הם ורשע היא מכלה V.22b). In lexematischer wie auch in thematischer Hinsicht wird folglich eine Übereinstimmung von 40,8 zu 9,15–24 sichtbar, da die rhetorischen Fragen JHWHs im Rahmen der Gerichtsthematik sowohl die Frage des Gerechtheits Ijobs als auch der Bestrafung der Frevler anklingen lassen. Allerdings werden die von Ijob vorgebrachten

<sup>162</sup> Die Wurzel שפט tritt in Ijob 3–31 etwa 17mal auf, רשע 25mal, צדק 17mal; auch die Elihureden verwenden die Wurzeln שפט (11mal) und צדק (10mal) auffallend häufig, während dagegen רשע in Ijob 32–37 nicht vorkommt.

<sup>163</sup> Zwar ist es Bildad, der in 8,3 erstmals im Dialogteil vom „Recht“ spricht und mittels einer rhetorischen Frage heraushebt, dass Gott das „Recht“ (משפט) nicht beuge; danach aber ist es Ijob, der die Wurzel שפט 14mal aufgreift, während auf die Freundesreden nur zwei weitere Belege (23,4.7) entfallen.

<sup>164</sup> KEEL 1978, 126f.

<sup>165</sup> In 9,15–24 kommen die Wurzeln שפט dreimal (V.15.19.24), צדק zweimal (V.15.20), vgl. הם V.20.21.22) und רשע dreimal (V.20.22.24) vor.

<sup>166</sup> Zur ironischen Anspielung auf 4,17a in 9,2b vgl. oben Kap. 5.3.2.b.

<sup>167</sup> In 9,20a liegt es mit Blick auf den Parallelismus zu V.20b, wo Gott logisches Subjekt ist, nahe, das Subjekt פִּי als „Mund“ Gottes zu identifizieren; FOHRER 1989, 199 plädiert daher für eine Konjekture zu פִּי, während MICHEL 1987, 218f. vom Phönizischen her die Möglichkeit gegeben sieht, \* (Jod) hier als Pron. Suff. 3. Pers. mask. Sing. anzusehen, was allerdings SEOW 2013, 564 in Zweifel zieht. Ungeachtet der Frage klingt in V.20a aufgrund dessen, dass in V.19a und 20b Gott als Subjekt in Erscheinung tritt, der Vorwurf Ijobs an, dass dieser ihn „zum Frevler macht“ (ירשיעני), woraus sich wiederum ableiten lässt, dass 40,8b mittels direkter Umkehrung des Vorwurfs (הרשיעני) möglicherweise auf die Stelle anspielt.

Anschuldigungen dabei umgeformt und zugespitzt mit der Folge, dass nicht dessen Vorwürfe selbst, sondern daraus abgeleitete Implikationen aufgegriffen werden. Dadurch wiederum erhält die Anspielung einen ironischen Unterton, der die vordergründige Polemik abmildert.

Noch stärkeres Gewicht als 9,15–24 kommt hinsichtlich der in 40,8 eingespielten Anspielungen dem Abschnitt 27,2–7 zu.<sup>168</sup> Deutlicher als in Ijob 9 be-teuert nämlich Ijob in 27,5b und 6a – übereinstimmend mit 40,8b – seine Unbescholtenheit (תָּמִיךְ) und Gerechtigkeit (צְדִיקָה), während die Gleichsetzung seines Feindes mit einem Frevler in 27,7a (יְהִי כְרֹשֶׁעַ אִי־בִי) erneut unterschwellig Gott den Frevlern zurechnet, wobei wiederum die Verwendung des Singulars (רֹשֶׁעַ) auffällt. Vor allem aber die Eröffnung der Rede mit dem in eine Schwurformel gekleideten Vorwurf, Gott habe ihm sein Recht entzogen (הֲיִי אֵל הַסִּידֵר מִשְׁפָּטִי 27,2a), legt nahe, in der fast wörtlichen Spiegelung des Vorwurfs in 40,8a eine Anspielung auf Ijob 27 wahrzunehmen. Auch hier zeigt sich indes wiederum eine signifikante Umformung, da Ijobs Rede primär eine apologetische Stoßrichtung erkennen lässt, während die rhetorischen Fragen JHWHs einen Angriff Ijobs zurückzuweisen scheinen. Der ironische Tonfall, den diese überzeichnende Zuspitzung offenbart, mildert die vordergründige Anschuldigung ab und lässt Raum für die von den rhetorischen Fragen suggerierte Zustimmung Ijobs.<sup>169</sup>

Eine dritte Textstelle, auf die 40,8 hintergründig anspielt, stellt der Beginn der zweiten Elifasrede dar: Wie 40,8a verwendet 15,4a die Partikel אֵף sowie das Verb פָּרַר *hiph*, dem allerdings hier nicht מִשְׁפָּט, sondern יְרָאָה als Objekt zugeordnet ist.<sup>170</sup> Der Hauptunterschied liegt indes darin, dass Elifas im Gegensatz zu JHWH nicht eine rhetorische Frage stellt, sondern in polemischer Weise einen direkten Vorwurf an Ijob richtet. Der Vergleich mit 15,4 lässt folglich erkennen, dass JHWH in 40,8 Elifas' Anschuldigung untergräbt und in gewisser Weise gar aufhebt, da die rhetorische Frage eine negative Antwort – d.h. eine Bestreitung des Vorwurfs – einfordert.

Nach dem Schlüsselvers 40,8 bleiben weitere Anspielungen im Einleitungsabschnitt eher undeutlich. In den rhetorischen Aufforderungen, das Strafgericht an den Frevlern zu vollziehen (V.11–13), lassen sich vage Ähnlichkeiten zu den Abschnitten in den Freundesreden über das Ergehen der Frevler (4,8–11; 5,2–7; 8,11–19.22; 11,20; 15,20–35; 18,5–21; 20,5–29; 22,17–20) erahnen.

<sup>168</sup> Eine Anspielung auf Ijob 27 in 40,8 machen auch ILLMAN 1998, 280 und GOOD 1990, 354f. geltend.

<sup>169</sup> Einen solchen abmildernden Effekt der Ironie erkennt auch GEIGER 2018, 47, wenn sie diese in 40,7–14 und in der ganzen zweiten JHWH-Rede – unter Rückgriff auf die von GROEBEN/SCHEELE/DRINKMANN 1984 vorgelegte Typologisierung – als „konstruktiv-kritisch“ auffasst.

<sup>170</sup> GOOD 1990, 438 spricht hinsichtlich der Übereinstimmungen zwischen 15,4 und 40,8 von einer interessanten Parallele, ohne aber näher auf die Frage einer möglichen Anspielung einzugehen.

Eine nähere Übereinstimmung besteht allerdings nur im Nomen רשע (40,12), das in 15,20; 18,5 und 20,5 als Signalwort am Beginn der genannten Abschnitte steht, sowie in der Erwähnung von Gottes „Zorn“ (אף 40,11) im Zusammenhang mit der Strafvergeltung (4,9; 20,23.28); darüber hinaus mag das Verb הדרך („niedertreten“) in 40,12 klanglich an das Verb רעך („erlöschen“) erinnern, das durch die Wiederholung am Beginn von Bildads Erörterungen über die Vergeltung der Frevler in 18,5 und 6 eine prominente Stellung einnimmt; schließlich zeigt die in 40,13 zweifach verwendete Wurzel טמן eine Übereinstimmung mit 20,26 an, wo Zofar von der Dunkelheit spricht, die „aufbewahrt“ (טמון) ist für die an den Frevlern geübte Vergeltung.<sup>171</sup>

Insofern nun die Darlegungen der Freunde über Gottes Strafhandeln an den Frevlern von Ijob selbst in Ijob 21 und 27 alludierend und imitierend infrage gestellt werden, gibt die antiphrastische Ironie in 40,9–14 indirekt Ijob in seiner Kritik an den Freunden recht, wobei allerdings Ijob bei seiner Ironisierung der Freunde zugleich auch hintergründig das Ausbleiben der Vergeltung beklagt. So deuten sich denn in den Nomina עברה und אף (40,11) auch Anspielungen zu den Ijobreden (עברה 21,30; אף 9,5.13; 14,13; 16,9; 19,11) an. Vor allem aber sind Passagen, wo Ijob bildreich beklagt, von Gott gejagt (7,12.20; 10,16f.), im Sturm niedergedrückt (9,17) oder in die Grube getaucht zu werden (9,31) als Hintergrund zu 40,9–14, aber auch zu 40,24–41,6 geltend zu machen: Wie der in 9,15–24 und 27,2–7 geäußerte Vorwurf Ijobs, dass Gott sein (d.h. Ijobs) Recht missachte, in gewisser Weise in JHWHs rhetorischer Frage an Ijob, ob er sein (d.h. Gottes) Recht zerbrechen wolle, gespiegelt wird, so lassen sich auch die Aufforderungen an Ijob, das Strafgericht an den Frevlern zu vollstrecken, als ironische Spiegelung von Ijobs Klagen verstehen, selbst auf ähnliche Weise von Gott (zu Unrecht) gestraft zu werden.<sup>172</sup>

In 7,12 vergleicht zudem Ijob in seiner Klage, von Gott bedrängt zu werden, sich selbst mit einem Meeresdrachen (תנין). Die rhetorischen Fragen nach der Jagd auf Behemot und Leviatan in 40,24–41,6 spielen möglicherweise auf diese Stelle an, indem sie Ijobs Sichtweise von einer beständigen göttlichen Bedrohung ironisieren. Zugleich allerdings wird Leviatan von Ijob in seiner Eingangsklage explizit erwähnt (3,8), wobei auch das Verb עור (3,8; 41,2) eine auffällige Übereinstimmung anzeigt; zudem stellen die Nomina טמון (3,16; 40,13) und בטן (3,10f.; 40,16) sowie das Verb שכב (3,13; 40,21) weitere

<sup>171</sup> STRAUB 2000, 376 vermutet in 40,13 ebenfalls eine Anspielung auf die Ijobreden, denkt allerdings bei dem Wortspiel mit טמון und טמן an eine Bestattung mit Grabbinden und erkennt davon ausgehend einen Bezug zu 21,32f., wobei Ijobs Sichtweise durch JHWH „korrigierend an ihn zurückverwiesen“ werde.

<sup>172</sup> Auf diese spiegelbildliche Entsprechung der Perspektiven Ijobs und JHWHs weist auch GOOD 1990, 357 hin, wobei er allerdings eher eine – unwahrscheinliche – Ironisierung JHWHs durch die Autorfiguration vermutet: „Ironically, if Job were to handle humans as Yahweh invites him to, the recipients of Job’s treatment could justly complain of exactly the tyranny of which he has complained.“

lexematische Verbindungen zwischen Ijob 3 und der zweiten Gottesrede her, die im Verbund eine subtile Anspielung erkennen lassen: Während für Ijob Leviatan als Symbol für das Chaos steht, in das Gott die Welt hat zurückfallen lassen, präsentiert JHWH ihm nun Behemot und Leviatan als Beispiele der göttlichen Lebensbejahung, welche die von Ijob in seiner Eingangsklage geäußerte Todessehnsucht ironisch unterfängt.<sup>173</sup>

#### 6.3.4 Ironien auf extradiegetischer Ebene

In der zweiten Gottesrede setzen sich die in der ersten Rede festgestellten Übereinstimmungen zu Ps 104 fort, wenn auch in weniger ausgedehnter Form.<sup>174</sup> Auffällig ist die durch die Wendung הוֹר וְהִרָר in Verbindung mit dem Verb שָׁבַב angezeigte Parallele zwischen Ijob 40,10 und Ps 104,1, da „Prunk und Pracht“ nur an diesen beiden Stellen dem „Bekleiden“ zugeordnet sind.<sup>175</sup> Die zweite Gottesrede scheint folglich am Beginn auf den Anfang des Psalms anzuspitzen und damit diesen als Hintergrund zur ganzen Rede präsent zu setzen. Der Eindruck wird bestärkt durch eine weitere Übereinstimmung zu Ps 104,7 im vorausgehenden Vers (Ijob 40,9), die allerdings weniger spezifisch ausfällt, da das „Donnern“ (רָעַם) der „Stimme“ (קוֹל) Gottes noch acht weitere Male alttestamentlich belegt ist.<sup>176</sup> Christian Frevel zufolge gibt Ps 104 die „Antithese“ zu Ijob 40,10 ab:<sup>177</sup> Der Psalm spricht Gott zu, was die rhetorischen Fragen am Beginn der zweiten Gottesrede Ijob absprechen. Davon ausgehend ließe sich nun auch die Aussage über das Ende der „Frevler“ (רָשָׁעִים 104,35; vgl. Ijob 40,12) am Schluss des Psalms in Bezug setzen zu den rhetorischen Aufforderungen an Ijob, die רָשָׁעִים (Ijob 40,12) niederzuzwingen, womit in Ijob 40,11–13 implizit bekräftigt würde, dass JHWH auf jene Weise Vergeltung übt, wie Ijob abgesprochen wird, dazu fähig zu sein. Es scheint aber fraglich, ob die affirmativen Aussagen von Ps 104 über JHWHs Handeln in der Schöpfung auf solche Weise in der zweiten Gottesrede mitzuhören sind. Denn es fällt auf, dass auf die rhetorischen Fragen und Aufforderungen des Einleitungsabschnitts kaum explizite Aussagen über JHWHs Handeln folgen,

<sup>173</sup> Der lebensbejahende Aspekt der Beschreibungen von Behemot und Leviatan wird insbesondere von O'CONNOR 2003, 176f. geltend gemacht, die heraushebt, dass JHWH implizit die Schönheit der beiden Kreaturen preise.

<sup>174</sup> Zu den Anspielungen auf Ps 104 in Ijob 38f. vgl. oben Kap. 6.2.4.a; jene in Ijob 40,6–41,26 sind Gegenstand der Untersuchungen von KRÜGER 2010, 442f. und FREVEL 2012, 163f. Einen eingehenden Vergleich bezüglich Darstellung des Leviatan in Ps 104 und Ijob 40,25–41,26 stellt zudem ORTLUND 2013, 22–29 an.

<sup>175</sup> Die Wendung הוֹר וְהִרָר kommt daneben noch sechsmal vor (1Chr 16,27; Ps 21,6; 45,4; 96,6; 111,3; 145,5); auf die Parallele zwischen Ps 104,1 und Ijob 40,10 weisen auch KRÜGER 2010, 442 und FREVEL 2012, 164 hin.

<sup>176</sup> קוֹל und רָעַם (Verb oder Nomen) kommen gemeinsam noch vor in 1Sam 7,10; 2Sam 22,14 (par. Ps 18,14); Ijob 37,4.5; Ps 29,3; 77,19; Jes 29,6 (immer in Bezug auf Gott).

<sup>177</sup> FREVEL 2012, 164 (engl.: „antithesis“).

sondern vielmehr deskriptive Passagen über Behemot und Leviatan, die Aussehen und Verhaltensweisen dieser beiden Geschöpfe in den Vordergrund rücken. So gibt JHWH als Sprecher nur fünfmal in der ganzen Rede das Subjekt finiter Verbformen ab, während Behemot in 40,15–24 ebenfalls fünfmal und Leviatan 40,25–41,26 gar achtmal als Subjekt auftreten, wobei in 41,8–16 zusätzlich auch Körperteile Leviatans als Subjekte in Verbalsätzen fungieren.<sup>178</sup>

Die Beobachtung, dass die zweite Gottesrede in auffälliger Weise affirmative Aussagen über JHWHs Handeln in der Welt vermeidet, bestätigt sich mit Blick auf eine weitere Anspielung auf Ps 104 in Ijob 40,6–41,26, die durch das Nomen לַיְיָהוָה in Verbindung mit dem Verb שָׂחַק konstituiert wird: Während es in Ps 104,26 JHWH ist, der mit Leviatan „spielt“, sind es in Ijob 40,20 die „Tiere des Feldes“, die „spielen“ (שָׂחַק *pi*), und in 41,21 Leviatan selbst, der „lacht“ (שָׂחַק *qal*). Die Gottesrede übernimmt also aus dem Psalm die Aussage, dass Leviatan (und Behemot) von JHWH „gemacht“ (יָצַר Ps 104,26; עָשָׂה Ijob 40,15; 41,25) wurden, formt aber die Bemerkung über JHWHs „Spielen“ mit dem Geschöpf um und vermeidet damit in auffälliger Weise explizite Aussagen über Gottes *gubernatio*, was darauf hindeutet, dass auch die Anspielungen zu Ps 104 nicht darauf angelegt sind, entsprechende Affirmationen des Psalms in die JHWH-Rede mit einzutragen.

Die deutlichste Übereinstimmung zu Ps 104 liegt in der rhetorischen Frage in 40,29 vor, da hier – wie in Ps 104,26 – auf שָׂחַק *pi* die Präposition בְּ + Pron. Suff. 3.Sing. mask. folgt.<sup>179</sup> Wie zu Beginn der Rede (V.9f.) stellt dabei die Frage rhetorisch in Bezug auf Ijob in Abrede, was der Psalm in Hinsicht auf JHWH aussagt.<sup>180</sup> Auch hier erscheint es aber wiederum fraglich, ob der

<sup>178</sup> Im Einleitungsabschnitt (Ijob 40,7–14) stehen nur die beiden rahmenden rhetorischen Selbstaufforderungen in 40,7b und 14a in der 1. Pers. Sing., im Abschnitt über Behemot (40,15–24) nur עָשָׂה in V.15a; in 40,25–41,26 folgen noch שָׂחַק *pi* (41,3a) und הִפְחִי *hiph* (V.4a); schließlich ist auch in 40,19b עָשָׂה Part. mask. Sing.) und 41,25b עָשָׂה 3. Pers. Sing. pass.) noch einmal JHWH als impliziter Akteur zu bestimmen. Behemot ist Subjekt in 40,15b.17a.21a.23a.23b, Leviatan in 40,27a.27b.28a (in an Ijob gerichteten rhetorischen Fragen) sowie in 41,19a.21b.23a.34b.26a.

<sup>179</sup> Daneben sind noch einige weitere lexematische Übereinstimmungen zwischen Ps 104 und Ijob 40,6–41,26 auszumachen, die allerdings wenig relevant sind: הִפְחִי (Ps 104,7; Ijob 40,23); נָהַל (Ps 104,10; Ijob 40,22); הָרָה (Ps 104,10; Ijob 40,20); כָּל הַיַּיָּהוּוֹת (Ps 104,11; Ijob 40,20); הַצִּיָּר (Ps 104,14; Ijob 40,15); אָרִיז (Ps 104,16; Ijob 40,17); צָפַר (Ps 104,17; Ijob 40,29); עָפַר (Ps 104,29; Ijob 40,13; 41,25). Zudem sind auch punktuelle Parallelen zu Spr 8 festzustellen: רָאִישֵׁי דָרֶךְ (Spr 8,22; Ijob 40,19); שָׂחַק *pi* (Spr 8,30.31; Ijob 40,20.29; 41,21). Möglicherweise deuten diese Übereinstimmungen eine hintergründige Parallelisierung von Behemot mit der Weisheit an, wodurch der Erkennbarkeit der Weisheit für den Menschen in Spr 8 anhand von Behemot (und Leviatan) die Undurchschaubarkeit von Gottes Weltenlenkung gegenübergestellt würde.

<sup>180</sup> Eine ähnliche Konstruktion mit שָׂחַק *pi* und בְּ findet sich sonst nur in Spr 8,30.31 und Sach 8,5, wo aber die Präposition בְּ eine lokale bzw. temporale Funktion hat; in Ps 104,26 und Ijob 40,29 dagegen wird בְּ instrumental verwendet.

Kontext der Anspielung in der Gottesrede darauf angelegt ist, die affirmative Aussage des Psalms über JHWHs souveränem Handeln an Leviatan zu bekräftigen. Auf die rhetorischen Satzfragen in 40,25–31 folgen nämlich in 41,2b und 3a zwei ׀-Fragen, die nicht die implizite Antwort „du“ (JHWH) verlangen, sondern mit „niemand“ zu beantworten sind und folglich, wie Veronika Kubina feststellt, ähnlich wie die rhetorischen Wer-Fragen in Jer 50,44 hervorheben, dass „[n]iemand [...] Gott zur Rechenschaft ziehen“ kann.<sup>181</sup> Daraus aber lässt sich folgern, dass auch die drei weiteren ׀-Fragen in Ijob 41,5 und 6a entgegen der Deutung Otmar Keels nicht als „pathetische Beteuerungen“ zu hören sind, dass JHWH es ist, „der das Untier überwindet“,<sup>182</sup> sondern eher in Fortsetzung zu V.2f. ebenfalls die Antwort „niemand“ implizieren.<sup>183</sup> Wie also die Wer-Fragen der ersten Gottesrede weniger auf die Bekräftigung von JHWHs Schöpfungswirken, sondern eher auf die Begrenztheit von Ijobs Erkenntnisfähigkeit bezüglich des Schöpfungsplans (הַעֲשֶׂה) abheben, so sind diese auch in der zweiten Rede nicht als indirekte Aussagen über JHWHs Aufrechterhalten der Schöpfungsordnung zu verstehen, sondern zeigen vielmehr die Undurchschaubarkeit von JHWHs ׀׀׀׀ an.

Wie die kontextuelle Einbettung zeigt, ist die Anspielung auf Ps 104,26 in der zweiten Gottesrede also nicht darauf angelegt, die Aussage des Psalms zu bestätigen (oder zu widerlegen), sondern es ist eher – wie bei den Anspielungen auf Ps 104 in der ersten Rede – mit Christian Frevel ein eher loser „Gebrauch“ („usage“) festzustellen.<sup>184</sup> Bereits in Ps 104,25f. wird nun, wie Annette Krüger hervorhebt, eine „beeindruckende Umgestaltung“ und „theologische Neubewertung“ der Chaos- bzw. Drachenkampfmotivik sichtbar, da JHWH Leviatan

---

<sup>181</sup> KUBINA 1979, 97.

<sup>182</sup> KEEL 1978, 155. Knapp und prägnant fasst Keel seine Auslegung der zweiten Gottesrede in KEEL/SCHROER 2002, 208f. zusammen: „Unter dem Bild des ägyptischen Horus, der gegen Nilpferd (Behemot) und Krokodil (Leviatan) kämpft, stellt sich JHWH aber in der Tradition des Chaoskampfes als derjenige vor, der als Einziger gegen diese Mächte kämpft und in der Lage ist, sie zu dominieren.“ Auf Keel Bezug nehmend sieht auch KESSLER 2004, 650f. in 40,25–41,6 die Aussage impliziert, dass JHWH (im Gegensatz zu Ijob) sehr wohl die in Behemot und Leviatan versinnbildlichten, lebensfeindlichen Kräfte in Schranken halten könne – und dies auch tue –, und verweist dazu auch auf die Passagen über das Ende der Frevler in 38,13b und 15; allerdings erfolgen diese beiden Erwähnungen des Geschicks der Frevler im Vergleich zu den Freundesreden – wie oben (Kap. 6.2.3.b) gezeigt wurde – auffallend beiläufig.

<sup>183</sup> Bereits in der ersten Gottesrede verlangen (zumindest) die ׀-Fragen in der achten Strophe (38,28b.29a.29b) ebenfalls die Antwort „niemand“, vgl. oben Kap. 6.2.2.b. Dass die zweite Gottesrede keine Aussage über die Unterwerfung von Behemot und Leviatan durch JHWH macht, wird auch von BROWN 1999b, 368–375, SEOW 2013, 103f. und MIDDLETON 2017, 10f. hervorgehoben; am ehesten wäre eine solche Aussage Seow zufolge in 41,2–4 herauszuhören, doch bleibe sie auch hier subliminal.

<sup>184</sup> FREVEL 2012, 165–167.

nicht bezwingt, sondern mit ihm spielt.<sup>185</sup> Die Gottesrede übernimmt diese Umformung, da auch hier, wie anhand der rhetorischen Fragen in 40,24–41,6 gezeigt wurde, nicht die Bekämpfung oder gar Vernichtung des Tiers ausgesagt wird.<sup>186</sup> Zugleich kommt es nun allerdings in gewisser Weise zu einer Umformung der Psalmassage, da die Ausführlichkeit der Beschreibung von Behemot und Leviatan – auch im Vergleich zu anderen alttestamentlichen Passagen, die לַיִתָּן וְנָחַשׁ בְּרִיחַ, נָחַשׁ בְּרִיחַ, נָחַשׁ בְּרִיחַ und/oder הַנִּינִי erwähnen (Gen 1,21; Jes 27,1; 51,9; Jer 51,34; Ijob 3,8; 7,12; 9,13; 26,12.13; Ps 74,13f.; 89,11; 148,7) – übertrieben erscheint, so dass angesichts der Länge der Abschnitte und der Detailliertheit der Schilderungen der beiden mythisch unterlegten Tiere von einer ironischen Zerdehnung gesprochen werden kann.<sup>187</sup> Auf dem Hintergrund der Anspielungen zu Ps 104 wird dadurch, in Fortsetzung zur ersten Gottesrede, eine anthropozentrische Sichtweise infrage gestellt, da die Lebenswirklichkeit des Menschen, die in Ps 104,14f.23 zur Sprache kommt, ausgeblendet wird, um stattdessen periphere Geschöpfe, die im Psalm nur in einem Kolon erwähnt werden, ausführlich zu beschreiben. Die lobpreishafte Bezeichnung Leviatans als „König“ (מֶלֶךְ) im Schlussvers der Gottesrede erhält unter dieser Perspektive beinahe einen parodierenden Unterton.

Mit Blick auf die Anspielungen auf Ps 104 in den Gottesreden im Ganzen kommt Christian Frelvel zum Schluss, Ijob werde dadurch signalisiert, dass er die Antworten zu seinen Fragen im Psalter finde.<sup>188</sup> Auf der Grundlage der vorliegenden Analyse ist dagegen festzuhalten, dass die beiden Gottesreden zumindest auf propositionaler Ebene vermeiden, Antworten oder Lösungen

---

<sup>185</sup> KRÜGER 2010, 337.

<sup>186</sup> So kommt auch FUCHS 1993, 221–264 in ihrem eingehenden Vergleich zwischen altorientalischen Chaostkampfmythen und der zweiten Gottesrede zu dem Schluss, dass in Letzterer zwar „die traditionellen Topoi und die klassischen Abfolge des Chaostkampfesgehehens enthalten sind“, aber „das eigentliche Ziel der Schilderung nicht Kampf und Vernichtung, sondern der Friede mit dem Untier“ (FUCHS 1993, 261) ist.

<sup>187</sup> Dass die beiden Abschnitte über Behemot und Leviatan nicht (nur) darauf angelegt sind, JHWHs Macht über die beiden (Un)tiere zu veranschaulichen, bemerkt auch ORTLUND 2013, 29, wenn er fragt: „[W]hy is the battle only hinted at in these passages? [...] In striking contrast, YHWH spends much of Job 41 praising his opponent (41:4–26, Eng. 41:12–34). If the main point YHWH wishes Job to infer from this speech concerns Leviathan's eventual defeat, why is this not said more clearly?“ Für Ortlund selbst liegt die Antwort darin, dass JHWH Ijob dazu bringen möchte „to re-engage fully with creation as YHWH orders it“ (ebd.). Allerdings geht, wie oben ausgeführt wird, von der Länge und Detailliertheit der Beschreibungen auch eine ironische Wirkung aus.

<sup>188</sup> „The message [der Anspielungen auf Ps 104, T.H.] is that Job may find the answer to his challenge within (praying, reading or reflecting on) the psalms.“ (FREVEL 2012, 165). Dagegen hält allerdings MEYER ZUM FELDE (GSCHWIND) 2020, 219 fest, dass die Gottesreden sich von den Psalmen abheben da „Gott nicht nur wie in den Psalmen auf die Bitten des Klagenden antwortet, sondern Hiob auch zu einem Zweikampf herausfordert, ihm die Grenzen seiner menschlichen Erkenntnis aufzeigt und ihn korrigiert, wo er falsch lag“.

aufzuzeigen. Vielmehr dient die mittels der Anspielungen erfolgende Einblendung von Ps 104 als Hintergrund zu den beiden Reden dazu, die Einsicht über die Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit des Menschen bezüglich der göttlichen *creatio* (Ijob 38f.) und *gubernatio* (Ijob 40,6–41,26) der Welt zu bestärken.

### 6.3.5 Ambiguitäten

Ähnlich wie in der ersten Gottesrede Ambiguitäten ein zweideutiges Bild des Schöpfungswirkens JHWHs generieren und den Eindruck von gleichzeitiger Ordnung und Unordnung des Kosmos erwecken, so zeigen sich auch in der zweiten Gottesrede neben den ironischen Gehalten bleibende Ambiguitäten, die nun indes vor allem das göttliche Lenken und Richten der Welt als undurchschaubar zur Geltung bringen. So bewegt sich die Beschreibung Behemots (Ijob 40,15–24), wie Ludger Schwienhorst-Schönberger bemerkt, „in der Spannung von Kraft, Stärke (Vers 16–18) und Gefahr (Vers 24) auf der einen und Ruhe, Friedfertigkeit und Idylle (Vers 15.20–23) auf der anderen Seite“.<sup>189</sup> Tatsächlich betont der erste Teil der Beschreibung Behemots (40,15–19) dessen Kraft und Stärke in auffälliger Weise, indem die Eigenschaften zunächst ausdrücklich erwähnt (כח „Kraft“ und און „Stärke“ V.16) und danach im Bild der „Zeder“ (ארז V.17) sowie von „Erz“ (נחשה V.18) und „Eisen“ (ברזל V.18) weiter entfaltet werden, während schließlich die Nennung des „Schwerts“ (חרב) in V.19 die potentielle Gefahr Behemots anklingen lässt. Im Gegensatz dazu evoziert der Hinweis auf das Gras „wie das Rind“ (כבקר) in V.15b mit Blick auf die Parallele zu Jes 11,7 und 65,25 die Vorstellung der Friedfertigkeit und Gewaltlosigkeit Behemots.<sup>190</sup> Dieser Kontrast zwischen den gegensätzlichen Eigenschaften des (Un)tiers, der vor allem im Übergang von 40,15b zu V.16 deutlich wird, deutet auf eine intendierte Ambiguierung hin, die eine klare Zuordnung Behemots zum Bereich des Feindlich-Bösen bzw. ein Identifizierung als Chaosmacht unterläuft.

Im zweiten Teil des Abschnitts über Behemot setzt sich die Ambiguität bezüglich seiner Eigenschaften in leicht veränderter Form fort. Während das „Fluten“ (עשק) des Flusses in 40,23 sowie das Anklingen der Jagd auf das Tier in V.24 dessen mögliche Gefährdung andeuten, sind in der Schilderung von

<sup>189</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 250f. In ähnlicher Weise bezeichnet CLINES 2011, 1184 Behemot als „paradox“, denn „it is immensely powerful but it does little“.

<sup>190</sup> Zwar ist in Jes 11,7 und 65,25 nicht Behemot, sondern der „Löwe“ (אריה) Subjekt, der zudem nicht „Gras“ (חציר Ijob 40,15), sondern „Stroh“ (תבן) frisst, doch gleichzeitig legt der Vergleich mit dem Rind (כבקר) in Verbindung mit אכל („fressen“) eine signifikante Übereinstimmung offen, die darauf schließen lässt, dass Ijob 40,15b die Friedfertigkeit Behemots zum Ausdruck bringt. STRAUß 2000, 377 vergleicht 40,15b mit Ps 104,14, doch ist die Übereinstimmung geringer als mit den beiden Jesaja-Stellen, da sie sich auf חציר („Gras“) beschränkt.



dessen Lebensraum und -weise Motive bestimmend, die im Kontrast dazu die Ungefährdetheit und Sicherheit Behemots zum Ausdruck bringen: Im „Versteck“ (סֹתֵר V.21) und „Schatten“ (צֶלַל V.22) von Pflanzen „schläft“ (שָׁכַב V.21) und „vertraut“ (בִּטָּח V.23) das Tier und bleibt unerschrocken (לֹא יִרְפוּז V.23).<sup>191</sup> Auch das „Spielen“ (פִּי שֶׁקַּח) der Tiere in seiner Umgebung trägt bei zum Bild einer friedlichen, gefahrlosen Idylle.

Darüber hinaus ist in 40,15–24 mit Corinne Patton möglicherweise auch die Ambiguität des Nilpferds in der religiösen Bildsymbolik Ägyptens in Anschlag zu bringen<sup>192</sup>: Neben Darstellungen von der Jagd des Horus auf das Nilpferd, das in der ägyptischen Spätzeit (Mitte 7. bis Ende 4. Jahrhundert v.Chr. – also etwa in der Entstehungszeit des Ijobbuches) den Gott Seth repräsentiert und das Böse symbolisiert,<sup>193</sup> finden sich – ebenfalls in der spätzeitlichen Ikonographie – nämlich auch Abbildungen der Schutzgöttin Taweret (gräzisiert: Thoeris) in Gestalt eines Nilpferds.<sup>194</sup> Ausgehend von der Bildsymbolik Ägyptens kann damit das Nilpferd geradezu als „Zusammenfall von Tod und Leben“<sup>195</sup> gelten. Aufgrund der im Text angelegten Ambiguierung Behemots erscheint es denkbar, dass die Ambiguität in der ikonographischen Darstellung des Nilpferds in Ijob 40,15–24 hintergründig mit eingespielt wird.

Der Abschnitt über Leviatan führt die in der Schilderung Behemots festgestellten Ambiguitäten leicht modifizierend weiter. Während in 40,20–24 die Ungefährdetheit Behemots durchdringt, heben die rhetorischen Fragen in V.25–32 nun die Unbezwingbarkeit Leviatans hervor. In Anknüpfung dazu illustriert die Schilderung der Nutzlosigkeit von Angriffsversuchen mit Waffen in 41,18–21 seine Sicherheit, wobei erneut das Verb שָׁקַח vorkommt, das hier allerdings den Spott Leviatans ob der Vergeblichkeit des Waffeneinsatzes zum Ausdruck bringt. Dazwischen wird ebenfalls seine Stärke (גְּבוּרָה 41,4; עָז V.14; vgl. V.7–9.15f.) und – deutlicher als bei Behemot – seine Gefährlichkeit benannt, die nicht nur in der Schilderung von Maul und Zähnen anklingt (V.5), sondern sich auch im „Schrecken“ (אִימָה V.6) und in der „Furcht“ (רֵאִיבָה V.14), die sein Erscheinen begleiten, sowie in den ängstlichen Reaktionen selbst der „Starken“ (oder „Götter“ אֱלֹהִים V.17) manifestiert. Zudem wird der

<sup>191</sup> So stellt denn auch CLINES 2011, 1184 fest: „So there is an implicit ambiguity about the hippopotamus: it is dangerous but also safe.“

<sup>192</sup> PATTON 2001, 150f.; vgl. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 250f.

<sup>193</sup> Während es in früherer Zeit der Pharaos ist, der als Jäger des Nilpferds dargestellt wird, nimmt in der Spätzeit der Gott Horus diese Rolle ein; vgl. KEEL 1978, 131–141, der den von ihm in Anschlag gebrachten ikonographischen Hintergrund zu Ijob 40,15–24 anhand des Bildzyklus auf der Innenseite der westlichen Umfassungsmauer des Tempels von Edfu (erbaut 3.–1. Jahrhundert v.Chr.) illustriert.

<sup>194</sup> Zu Bedeutung und Darstellung von Taweret als Schutzgottheit vgl. HOUSER-WEGNER 2002.

<sup>195</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2007, 251.

Atem Leviatans mit Naturgewalten – „Rauch“ (עשן V.12) sowie Licht und Feuer (לפידים, אש, כירודי אש V.11; נחלים, להב V.13) – assoziiert.<sup>196</sup>

Im Gegensatz dazu gibt es nun aber auch einige Elemente in der Beschreibung Leviatans, die auf seine Schönheit hindeuten.<sup>197</sup> So trägt das Nomen חַי (41,4), sofern ihm – wie einige Ausleger vorschlagen – eine zu חַי analoge Bedeutung zuschreiben ist, die Konnotation „Schönheit“ mit ein.<sup>198</sup> Auch die „Wimpern der Morgenröte“ (עפעפי־שחר V.10) sind eventuell unterschwellig mit dem Aspekt der Schönheit zu verbinden.<sup>199</sup> Schließlich ist auch der ästhetische Effekt, den Leviatan im Wasser erzeugt (V.24), da er einen „Pfad“ (נהיב) hinter sich „leuchten lässt“ (ארר *hiph*) und die Meerestiefe dem „Greisenhaar“ (שיבה) ähnlich macht, positiv konnotiert.<sup>200</sup> Zugleich zeigen die Wendung לא אחריש („ich will nicht [ver]schweigen“) in 41,4 und die חַי־Fragen in 5 und 6a sowie die abschließende Unvergleichlichkeitsaussage (V.25) und Erhebung zum „König“ (מלך V.26) einen wertschätzenden Ton JHWHs bei der Schilderung seines Geschöpfs an.

Ähnlich wie in 40,15–24 werden somit auch in 40,25–41,26 Gegensätze sichtbar, die Leviatan in Bezug auf seine Eigenschaften als ambig erscheinen lassen, da seiner Unbezwingbarkeit und gleichzeitiger Gefährlichkeit die Schönheit sowie die Wertschätzung von Seiten seines Schöpfers gegenüberstehen. Die Beschreibungen von Behemot und Leviatan legen damit dem Menschen unbegreifliche Widersprüche im Kosmos offen und weisen dadurch, wie Georg Fohrer passend resümiert, auf „die Undurchschaubarkeit der göttlichen

<sup>196</sup> MIDDLETON 2017, 13 erkennt in den Motiven von Rauch und Feuer einen Bezug zur Sinaitheophanie in Ex 19, sodass sich in Leviatan die Manifestation von JHWHs Herrlichkeit auf dem Berg widerspiegeln. Allerdings sind für eine solche Deutung die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Textpassagen zu schwach ausgebildet.

<sup>197</sup> Dass die Beschreibung Leviatans (unter anderem) dessen Schönheit zum Ausdruck bringen will, wird etwa von GORDIS 1978, 565–567; ALTER 1984, 41; PATTON 2001, 158f.; O’CONNOR 2003, 176–179 hervorgehoben.

<sup>198</sup> Vgl. WEISER 1980, 253; GORDIS 1978, 484; HARTLEY 1991, 527.

<sup>199</sup> In den Kommentaren wird der Vergleich in Ijob 41,10b zuweilen dahingehend gedeutet, dass damit die Röte der Augen Leviatans beschrieben werde, vgl. etwa GORDIS 1978, 485; FOHRER 1989, 530. Die Genitivverbindung עפעפי־שחר ist sonst nur in Ijob 3,9 belegt, wo sie mit der (negierten) Hoffnung auf den neuen Tag kontextualisiert ist. Im Rahmen eines Vergleichs wird die „Morgenröte“ (שחר) in Jes 58,8; Hos 6,3; Joël 2,2 und Hld 6,10 genannt; die ästhetische Qualität, die sich in Ijob 41,10 – da es sich um die Augen Leviatans handelt, die verglichen werden – nahelegt, kommt nur in Hld 6,10 zum Tragen, wo die Schönheit des Morgenrots auf die Geliebte übertragen wird. In ähnlicher Weise ist die Ästhetik der „Wimpern“ (עפעפי־ים) bei den neun weiteren Vorkommen des Nomens (Ijob 3,9; 16,16; Ps 11,4; 132,4; Spr 4,25; 6,4.25; 30,10; Jer 9,17) nur in Spr 6,25 angesprochen, wo es parallel gesetzt ist zu יפה („Schönheit“).

<sup>200</sup> So spricht etwa CLINES 2011, 1200 in Bezug auf Ijob 41,24b von einer „delightful metaphor“; in Spr 16,51 wird שיבה mit einer „Krone der Pracht“ (עטרה הפראה) verglichen, in 20,29 mit „Zierde“ (הדר) gleichgesetzt.

Weltregierung“ hin.<sup>201</sup> Analog zu den Ambiguitäten der ersten Gottesrede sind folglich auch jene der zweiten Rede darauf ausgerichtet, die Wirkung der Ironien zu unterstreichen, da sie dazu beitragen, anhand der Widersprüchlichkeiten, die Behemot und Leviatan versinnbildlichen, die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit hinsichtlich Gottes Lenkung der Welt anschaulich zu machen.

### 6.3.6 Fazit

Ironie und Ambiguität stehen in der zweiten Gottesrede in Fortsetzung zur ersten Rede, bringen aber auch neue Akzente ein. So ist es, wie in Ijob 40,8 – dem Schlüsselvers der Rede – erkennbar wird, nicht mehr Ijobs Klage über den durcheinandergebrachten Schöpfungsplan in Ijob 3, sondern sein vor allem in 9,15–24 und 27,2–6 geäußelter Vorwurf, dass Gott die gerechte Vergeltung nicht zur Durchsetzung bringe und gegen ihn – Ijob – Unrecht verübe, auf die JHWHs zweite Antwort an Ijob reagiert. Vor allem in den rhetorischen Aufforderungen im Einleitungsabschnitt (40,7–14) sowie in den rhetorischen Fragen im mittleren Bereich der Rede (40,24–41,6) kommen dabei rhetorische und allusive Ironien zum Tragen, die einerseits die Absurdität der Anklage anzeigen und andererseits durch den Aufruf an Ijob, doch selbst als Gott zu handeln (40,9f.) und die Frevler zu vernichten (V.11–13), seinen eigenen Gottesvorstellungen (vgl. 7,12.20; 9,17.31; 10,16f.) gewissermaßen einen Spiegel vorsetzt. Darüber hinaus aber vermitteln die ironischen Gehalte – in Anknüpfung an die Ironien und Ambiguitäten in Ijob 38f. – vor allem auch, dass Ijob – und der Mensch im Allgemeinen – aufgrund der Begrenztheit seiner Erkenntnisfähigkeit nicht in der Lage ist, angemessen über JHWHs Vergeltungshandeln und Weltenlenkung (משפט 40,8) zu urteilen.

Zugleich setzen sich in 40,6–41,26 – allerdings in geringerem Ausmaß – die Anspielungen auf Ps 104 fort, wie bereits die Wendung הוֹר וְהָרַר in Kombination mit dem Verb לָבַשׁ in 40,10 (vgl. Ps 104,1) signalisiert. Die markanteste Übereinstimmung zu dem Psalm folgt in JHWHs rhetorischer Frage an Ijob in 40,29, ob er mit Leviatan „spielen“ (שָׂחַק *pi*) könne, da Ps 104,26 JHWH die Fähigkeit zuspricht, nach der Ijob hier gefragt wird. Das Fehlen expliziter Selbstaussagen JHWHs bezüglich seines lenkenden und richtenden Handelns in der Welt in der ganzen zweiten Rede drängt zu dem Schluss, dass auch hier der rhetorische Akzent nicht auf einer affirmativen Aussage bezüglich JHWHs Herrschaft über Leviatan und die in ihm versinnbildlichten Chaosmächte liegt; vielmehr greift die zweite Gottesrede – ähnlich wie die erste – auf

---

<sup>201</sup> FOHRER 1989, 521. Auch GEIGER 2018, 47f. stellt heraus, dass die zweite Gottesrede die dem Menschen unbegreifliche Ambiguität der Welt als Gottes Schöpfung vor Augen stelle, und kommt davon ausgehend zum Schluss: „Wenn Ijob diese Ambiguität durch Eindeutigkeit ersetzen will, wird er scheitern. Im Sinne einer Ambiguitätstoleranz kann es nur darum gehen, mit diesen Widersprüchen zu leben.“

Formulierungen des Psalms zurück und modifiziert sie, um mit ironischem Unterton auf die dem Menschen gesetzten Grenzen hinsichtlich seines Verständnisses von JHWHs Weltregierung zu verweisen.

Unterstrichen wird der ironische Gehalt der Gottesrede durch Ambiguitäten, die in den Beschreibungen von Behemot (40,15–24) und Leviatan (40,25–41,26) festzustellen sind. Beiden Tieren werden nämlich gegensätzliche Eigenschaften zugeschrieben, da sie sich einerseits durch Kraft und Stärke auszeichnen (vgl. 40,16–19; 41,4.7–9.14–16), die auch – besonders bei Leviatan – mit latenter Gefahr assoziiert sind (40,19.24.25–32; 41,5–6.11–14.17), andererseits aber zugleich Ruhe und Friedfertigkeit ausstrahlen (40,15.20–23) bzw. sich auch durch Schönheit auszeichnen (41,4.10.24) und Bewunderung und Anerkennung durch ihren Schöpfer erfahren (41,4–6.25f.). Der dadurch generierte Eindruck der Widersprüchlichkeit verweist auf die Unbegreiflichkeit und Undurchschaubarkeit von JHWHs ordnendem und lenkendem Handeln in der Welt.

## 6.4 Resümee

Während Ijob in seiner verbalen Auseinandersetzung mit den Freunden selbst als Ironiker auftritt, wird er in Ijob 38–41 zum Opfer der Ironie JHWHs. Die subtile dramatische Ironie der Redeeinleitung in 38,1, die hintergründig Ijobs Bestreitung der Möglichkeit einer Antwort Gottes wachruft (vgl. 9,16; 23,5; 30,20) deutet diese Umkehrung an, da sie unterschwellig Ijobs Voraussagen widerlegt.

In beiden Reden werden die rhetorischen Ironien bereits in den Eingangspassagen (38,2f.; 40,7f.) eingeleitet: Die rhetorische Aufforderung zur Belehrung in 38,3 verweist auf Ijobs Mangel an Kenntnis als der vorrangigen Zielrichtung der Ironien der ersten Rede, und der in eine (ebenfalls rhetorische) Frage gekleidete Vorwurf an Ijob in 40,8, Gottes Recht zu brechen und ihn zum Frevler zu machen, zielt letztlich auf die Begrenztheit von Ijobs Erkenntnisfähigkeit bezüglich Gottes Lenkung der Welt als dem zentralen Gegenstand der Ironien der zweiten Rede. Zugleich werden in den beiden Eingangspassagen Anspielungen sichtbar, die in weiteren Passagen beider Reden fortwirken: Während der in 38,2 implizierte Vorwurf, Ijob habe den „Plan verdunkelt“ (מַחְשֵׁי עֲצָה) hintergründig Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) einspielt, zeigt das juristische Vokabular in 40,8 (צַדִּיק, רָשָׁע, שֹׁפֵט) eine Anspielung auf den vor allem in 9,15–24 und 27,2–6 geäußerten Vorwurf Ijobs an, dass Gott Unrecht verübe.

In JHWHs erster Rede sind gegenüber der zweiten sowohl die rhetorischen als auch die Anspielungsironien stärker ausgeprägt: Die antiphrastischen Aussagen in 38,4.5.18.21 sowie vor allem die etwa 60 rhetorischen Fragen halten den ironischen Grundton der Rede durchgängig präsent, während zugleich in

38,7.21; 39,2.5–8.9–12 weitere Anspielungen auf Ijob 3 festzustellen sind. Primäres Ziel dieser Ironien bleibt dabei Ijobs Mangel an Kenntnissen über JHWHs Schöpfungsplan, was indirekt Ijobs eigene Ironisierung des Kenntnisanspruchs der Freunde bestätigt, wobei letztere an einigen Stellen (38,12–15.26f.39f.) ebenfalls Opfer der Ironien JHWHs in der ersten Rede werden. Darüber hinaus zielen die Ironien unterschwellig auch auf das (von den Freunden bekräftigte) Vergeltungsprinzip (38,26f.39f.) sowie eine anthropozentrische Weltansicht (38,26f.39–41; 39,5–8.9–12.30).

Erkennbar werden diese ironischen Gehalte mitunter auch auf der Grundlage von Anspielungen auf Ps 104, der den primären Bezugstext beider Gottesreden darstellt. Allerdings wird der Psalm – im Unterschied zu den Anspielungsironien in den Ijobreden – nicht parodierend imitiert, um verfestigte Formen und inhärente Kenntnisansprüche zu hinterfragen, sondern Formulierungen werden modifizierend aufgegriffen, um die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens in Bezug auf Gottes Weltplan zur Geltung zu bringen und mithin anthropozentrische Sichtweisen zu untergraben.

In der zweiten Rede bleiben die rhetorischen Ironien auf die rhetorischen Aufforderungen und Fragen im Einleitungsabschnitt (40,7–14) und im mittleren Bereich der Rede (40,24–41,6) beschränkt und sind weitgehend antiphrastisch konturiert. Die Anspielungsironien, die sich im Wesentlichen auf 40,8.11–13 konzentrieren, setzen einerseits in gewisser Weise Ijobs Gottesvorstellungen einen Spiegel vor, indem sie seine Klage, von Gott gejagt und niedergedrückt zu werden (7,12.20; 9,17.31; 10,16f.), in rhetorische Aufforderungen umwenden, selbst (als Gott) auf solche Weise an den Frevlern Vergeltung zu üben, und hinterfragen andererseits die Darlegungen der Freunde über Gottes Strafgericht an den Frevlern, womit sie folglich indirekt Ijobs diesbezüglicher ironischer Kritik (vgl. Ijob 21 und 27) recht geben.

Ambiguitäten nehmen hingegen in der zweiten Gottesrede im Vergleich zu ersten mehr Raum ein. So kommen in den Beschreibungen Behemots (40,15–24) und Leviatans (40,25–41,26) Gegensätzlichkeiten bezüglich der Eigenschaften der beiden Tiere zur Geltung, da ihre Kraft und potenzielle Gefährlichkeit ihrer gleichzeitigen Ruhe und Friedfertigkeit (Behemot) bzw. Schönheit und Bewunderungswürdigkeit (Leviatan) kontrastiv gegenüberstehen. Ähnlich wie die Ambiguitäten der ersten Rede verweisen damit auch jene in der zweiten auf die Undurchschaubarkeit der göttlichen Weltordnung und -lenkung, wobei in der ersten Rede der Akzent stärker auf der *creatio* (vgl. עֲצָה 38,2), in der zweiten Rede dagegen auf der *gubernatio* (vgl. מִשְׁפָּט 40,8) liegt. Beides, JHWHs *creatio* und *gubernatio*, bleiben – so bringen Ironie und Ambiguität der beiden Gottesreden zum Ausdruck – für Ijob wie auch für den Menschen im Allgemeinen unhintergebar widersprüchlich, da sie sein Erkenntnisvermögen übersteigen.

## Kapitel 7

# Ironie und Ambiguität im Epilog (Ijob 42,7–17)

*„Wir wissen wohl, das ist kein rechter Schluss. [...] Wir stehen selbst enttäuscht und sehn betroffen Den Vorhang zu und alle Fragen offen.“<sup>1</sup>*

*„Leben Sie jetzt die Fragen. Vielleicht leben Sie dann allmählich, ohne es zu merken, eines fernen Tages in die Antwort hinein.“<sup>2</sup>*

### 7.1 Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit

Die Epilog Erzählung knüpft durch den Verweis auf „diese Worte“ (הַדְּבָרִים) die „JHWH zu Ijob gesprochen hatte“ (אֱלֹהֵי יְהוָה ... אֵלֵי אִיּוֹב) Ijob 42,7a) unmittelbar an die Gottesreden an,<sup>3</sup> nimmt in der zitierten Rede JHWHs (V.7b.8) aber auch gleich zu Beginn auf die Reden der Freunde und Ijobs Bezug (V.7b.8b). Formal und inhaltlich ist die Schlusserzählung dagegen an den Prolog rückgebunden und greift dort festzustellende intertextuelle Bezüge teilweise wieder auf. Übertreibungen und Wiederholungen hingegen sind im Vergleich zur Eingangserzählung am Buchschluss weniger ausgeprägt.<sup>4</sup>

Übereinstimmungen zwischen den beiden Teilen der Rahmenerzählung sind besonders augenfällig bei der Schilderung der Wiederherstellung von Ijobs Viehbesitz und Familie (42,12f., vgl. 1,2f.), doch sind bereits davor,

---

<sup>1</sup> BRECHT, BERTOLT, Der gute Mensch von Sezuan. Mit einem Kommentar von Wolfgang Jeske, Frankfurt a. M. 2003, 134.

<sup>2</sup> RILKE, RAINER MARIA, Briefe an einen jungen Dichter, in: ders., Werke. Band 4, Frankfurt a. M. 1996, 514–548 (Zitat: 524).

<sup>3</sup> VAN WOLDE 1994, 238 und STRAUß 2000, 395f. machen in Ijob 42,7a eine narrative Spannung aus, da die Erzählung sich auf die Worte JHWHs an Ijob bezieht, während in V.1–6 Ijobs Antwort an JHWH unmittelbar vorausgegangen ist. FOHRER 1989, 539 schließt daraus, dass in der ursprünglichen Ijoblegende die (verlorene) JHWH-Rede an Ijob jener an Elifas (V.7b–8) unmittelbar vorausgegangen sei. Allerdings geht es in 42,7a wohl, wie WAGNER 1994, 208 und HECKL 2010, 286 feststellen, primär darum, JHWHs Reden an Ijob der nun folgenden kurzen Rede an Elifas gegenüberzustellen, während Ijobs Antworten hierbei nicht von Belang sind.

<sup>4</sup> Auffallende Wiederholungen im Epilog beschränken sich auf die Aussage über die Reden Ijobs und der Freunde in 42,7b und 8b (לֹא דִבְרָתָם אֱלֹהֵי נְכוֹנָה כַּעֲבָדֵי אִיּוֹב) sowie die vierfache Titulierung Ijobs als עַבְדִּי innerhalb der kurzen JHWH-Rede.

namentlich beim Besuch der Verwandten und Bekannten (42,11), der auf 2,11 (Besuch der Freunde) zurückgreift, sowie beim Opfer der Freunde (42,8), das an Ijobs Opfer für seine Kinder erinnert (1,5), zahlreiche Parallelen feststellbar.<sup>5</sup> Gerade auf der Grundlage dieser dichten Rückbindung an den Prolog erscheint nun aber die Auslassung von dort vorkommenden Elementen umso auffälliger, wobei vor allem das Fehlen einer expliziten Aussage über die Heilung Ijobs und das Schweigen über den Satan sowie über Ijobs Frau zu nennen sind.<sup>6</sup> Ähnlich wie im Prolog erzeugt damit die „extreme Zurückhaltung des Erzählers“<sup>7</sup> auch im Epilog Komplexität und Mehrschichtigkeit.

Trotz der Knappheit der Erzählung kommen nun allerdings im Epilog Elemente vor, die über das hinausgehen, was ausgehend von den Übereinstimmungen zum Prolog zu erwarten wäre, wobei hier vor allem die Passage über die Namen und Schönheit von Ijobs Töchtern und die Anteilgabe am Erbe durch ihren Vater (42,14f.) zu nennen ist.<sup>8</sup> Zudem lässt auch das an sich deutliche Verdikt JHWHs über die Reden Ijobs und der Freunde in 42,7b und 8b einen gewissen Bedeutungsspielraum offen, da unklar bleibt, worauf sich die Qualifizierung als נכונה bezieht und ob die Präposition אל das Reden zu oder über

---

<sup>5</sup> Die Übereinstimmungen zwischen 1,1–2,13 und 42,7–17 werden von HECKL 2010, 285–321 ausführlich dargestellt; vgl. auch NGWA 2005, 84–87.94–98. Hinsichtlich der im Epilog aufgegriffenen intertextuellen Bezüge ist unter anderem auf das den Freunden auferlegte Opfer zu verweisen (42,8), das an die Bileamperikope (Num 23,1f.4.14.29f.) erinnert, sowie auf die Rolle Ijobs als Fürbitter (vgl. Ijob 42,8.10), die ihn mit Abraham (Gen 18,16–33; 20,7.17) und Mose (Ex 5,22–6,1; 32,11–14; Num 11,1–3) verbindet, wobei im Hinblick auf Letzteren auch die Titulierung als „Knecht“ JHWHs (Ijob 42,7f.; vgl. Num 12,7f.; Jos 1,7f.) zu erwähnen ist; die Sterbenotiz in 42,17 dagegen stellt eine erneute Parallele zu Abraham (Gen 25,8) sowie zu Isaak (35,29) her; vgl. oben Kap. 3.3.3. Der Viehbesitz Ijobs ist in 42,12 gegenüber 1,3 exakt verdoppelt, wobei indes die Erwähnung des Gesindes nun entfällt; die Übereinstimmungen zwischen 2,11 und 42,11 werden von HECKL 2010, 304–306 detailliert nachgewiesen; in 1,5 und 42,8 werden die Opferhandlungen Ijobs und der Freunde mittels der gleichen *figura etymologica* bezeichnet (עֲלָה עֲלָה *hiph*).

<sup>6</sup> Entgegen der Annahme, dass Ijobs physische Wiederherstellung in 42,10f. impliziert sei (vgl. etwa HECKL 2010, 308) und in Absetzung zu der gängigen Erklärung, dass der zweite Schicksalsschlag (2,1 bzw. 7b–10) in einer früheren Fassung des Prologs noch nicht enthalten war, vertritt SCHELLENBERG 2018, 48–50 im Anschluss an MIES 2007 und SCHIPPER 2010 die These, dass das diesbezügliche Schweigen des Epilogs das Ausbleiben einer Heilung Ijobs zum Ausdruck bringen soll. Was das Verschwinden der Satanfigur im Epilog betrifft, erkennt HECKL 2012b darin ein eschatologisches Programm der Rahmenerzählung, das auf eine endzeitliche Vernichtung des Bösen vorausweist.

<sup>7</sup> KÖHLMOOS 1999, 83.

<sup>8</sup> Die überraschenden Ausführungen über Ijobs Töchter, deren Ausführlichkeit in einem gewissen Missverhältnis zur sonstigen Sparsamkeit der Erzählung stehen, hat zu verschiedenen Deutungen Anlass gegeben; so sieht EBACH 1995, 68 in dem Verhalten Ijobs gegenüber seinen Töchtern Anzeichen für seinen „neuen Blick auf sein Leben“, und WILCOX 2018, 315 postuliert gar, dass Ijob hierdurch eine „counter-cultural reform“ vollziehe.

Gott meint – oder beides zugleich.<sup>9</sup> Wie bezüglich des Prologs, so kann folglich auch hinsichtlich des Epilogs mit David Clines von einer „false naivety“<sup>10</sup> gesprochen werden, da die scheinbar glatte Erzählung, die durch die Rückkehr zum Segenszustand des Erzählanfangs (1,2f.; vgl. 42,12f.) und die Sterbenotiz (42,17) vordergründig eine Abrundung der Narration zu bieten scheint, bleibende Spannungen und Unebenheiten offenbart.

In Anbetracht der Anknüpfung an die Gottesreden in 42,8a sowie der weitgehenden Parallelen zum Prolog fallen schließlich auch die Widersprüche gegenüber den beiden Buchteilen ins Gewicht. Was die vorangehenden Reden JHWHs an Ijob betrifft, zeigt sich ein Gegensatz zwischen der positiven Wertung der Reden Ijobs in 42,7b.8b und dessen vorgängiger Zurechtweisung durch JHWH, wobei vor allem zu der unironischen Aussage über Ijobs „Worte ohne Kenntnis“ (בְּלִי־דַעַתָּה 38,2) eine Unvereinbarkeit aufscheint.<sup>11</sup> Die Anweisung an die Freunde, Opfer darzubringen (42,8a), steht dagegen in einem gewissen Widerspruch zur Nutzlosigkeit der Opfer Ijobs zugunsten seiner Kinder (1,5), die bald darauf zu Tode kommen (V.18f.); zugleich besteht ein Kontrast zwischen dem in 42,10 zwar nicht explizit benannten, durch die Formulierung in 42,10a aber nahegelegten kausalen Konnex zwischen Ijobs Fürbitte für die Freunde und der positiven Wendung seines Geschicks auf der einen und der Wirkungslosigkeit seiner Opfer zugunsten seiner Kinder (1,5.18f.) auf der anderen Seite. Diese Widersprüche generieren im Epilog bleibende Ambiguitäten (Kap. 7.3), während ironische Untertöne durch subtile Anspielungen auf die Freundes- und Ijobreden hörbar werden (Kap. 7.2).

## 7.2 Ironien

In den Kommentaren wird zuweilen in dem Bericht über den Besuch der Brüder und Schwestern und früheren Bekannten Ijobs (Ijob 42,11) ein ironischer Unterton vermutet, der als rhetorische Ironie seitens der impliziten Erzählfiguration zu bestimmen wäre. So nimmt Franz Hesse hier eine „fast ironische Färbung“<sup>12</sup> wahr, und für Artur Weiser entbehrt die Notiz über den Beileidsbesuch nicht „eines ironischen Einschlags: Die mit Hiobs Glück verschwanden,

<sup>9</sup> Zu den Mehrdeutigkeiten im Satz לֹא דַבַּרְתֶּם אֵלַי נִכְוֹנָה כַּעֲבָדַי אִיּוֹב (42,7b.8b) vgl. unten Kap. 7.3.

<sup>10</sup> CLINES 2011, 1230.

<sup>11</sup> CLINES 2011, 1230f. deutet zudem die Verdoppelung von Ijobs Viehbesitz in 42,12 (sowie die Verdoppelung der Lebenszeit in 42,16a im Vergleich zu Ps 90,10) mit Blick auf die Vorschriften zur Schadenersatzleistung in Ex 22,4 als ein Schuldeingeständnis von Seiten JHWHs gegenüber Ijob, die ebenfalls einen Gegensatz zu den Zurechtweisungen Ijobs in den Gottesreden darstellen würde; allerdings liefert Ijob 42,12, wie CLINES 2011, 1237 selbst eingesteht, keinen Hinweis auf einen Bezug zu Ex 22,4.

<sup>12</sup> HESSE 1978, 211.



kommen jetzt mit diesem zurück!“<sup>13</sup> Diese Deutung setzt allerdings voraus, dass die Wendung von Ijobs Schicksal in 42,10 nicht nur eingeleitet, sondern bereits vollzogen wird und V.11–17 lediglich „der Ausmalung des glücklichen Endes des Hiob“<sup>14</sup> dient. Auf der Grundlage der motivischen und lexematischen Übereinstimmungen zum Besuch der Freunde in 2,11–13 scheint allerdings, wie Raik Heckl zeigt, der Gegensatz zwischen der dort durschimmernden Desozialisierung und dem nun sich vollziehenden Prozess der Resozialisierung auf.<sup>15</sup> Während die Freunde Ijob „aus der Ferne“ (מֵרְחוֹק 2,12) sehen und sich dann zu ihm auf den Boden setzen, ohne dass (zumindest vorerst) eine soziale Interaktion stattfinden würde (vgl. 2,13), essen die ihn nun Besuchenden mit ihm „in seinem Haus“ (בְּבֵיתוֹ); sie bemitleiden und trösten ihn (וַיִּנְדְּרוּ לוֹ וַיִּנְחֲמוּ אֹתוֹ 42,11), was die Freunde lediglich ursprünglich beabsichtigt haben (וַיִּנְדְּרוּ לוֹ וַיִּנְחֲמוּ 2,11). Der in 42,11 geschilderte Besuch kehrt also die in 2,11–13 sichtbar werdende soziale Entfremdung Ijobs als Folge des zweiten Schicksalsschlags (2,7b–10) um und holt damit die Aussage von 42,10 über Ijobs Schicksalswendung narrativ ein. Folglich ist 42,11 (und auch V.12–17) als sukzessive Entfaltung der in V.10 angezeigten Wiederherstellung Ijobs durch JHWH zu verstehen.<sup>16</sup> Davon ausgehend aber erscheint es unwahrscheinlich, dass 42,11 einen nachgeholtten Beileidsbesuch schildern will, dessen Verspätung Gegenstand einer unterschwellig ironischen Kritik seitens der impliziten Autorfiguration wäre.<sup>17</sup>

Es scheint dagegen eher plausibel, in 42,11 eine Anspielung auf Ijobs Rede in 19,13f. zu vermuten, die ironische Untertöne freisetzt.<sup>18</sup> Dort spricht Ijob nämlich von seinen „Brüdern“ (אָחָי) und „Bekanntem“ (יָדָעִי) – denselben

<sup>13</sup> WEISER 1980, 269. Ähnlich urteilt WITTE 2021, 691: „Die Tröster kommen, als der zu Tröstende bereits über den Berg ist“. Für HÖLSCHER 1937, 101 klingt die Erzählung über den erst nach der Schicksalswende bekundeten Trost „fast humorvoll“. FOHRER 1989, 543f. dagegen hält fest, dass Ijob 42,12 weder humorvoll noch ironisch gemeint sei, obwohl die Verspäteten durchaus eine ironische Kritik verdient hätten.

<sup>14</sup> WEISER 1980, 269.

<sup>15</sup> Vgl. HECKL 2010, 308.

<sup>16</sup> Vgl. HECKL 2010, 308. Auch CLINES 2011, 1236 hält fest, dass 42,10–17 nicht ein strenges zeitliches Nacheinander beschreibe.

<sup>17</sup> Umgekehrt ließe sich allenfalls aus 42,11 eine ironische Kritik der Freunde ableiten, da das Verhalten der Besuchenden im Epilog in mancher Hinsicht gegensätzlich ausfällt zu der in 2,11–13 beschriebenen Handlungsweise der Freunde; allerdings würde eine solche Ironie erst in einer *relecture* des Prologs wirksam. In ähnlicher Weise ließe sich das „Entbrennen des Zorns“ (הִרְהָ אֵף) JHWHs gegen die Freunde in der *relecture* als ironische Kritik an Elihu verstehen, dessen „Zorn“ gemäß der narrativen Einleitung in 32,2.3.5 gegen die Freunde (anstatt gegen Ijob) „entbrennt“.

<sup>18</sup> Auf die Übereinstimmungen zwischen 19,13f. und 42,11 weisen auch GOOD 1990, 354, NGWA 2005, 87 und HECKL 2010, 307 hin.

Personengruppen, die ihn gemäß 42,11 besuchen.<sup>19</sup> Im Gegensatz dazu beklagt allerdings Ijob in seiner Rede, dass Gott die Brüder von ihm „entfernt“ (קָרַבְתָּ *hiph*) habe und die Bekannten ihm „fremd geworden“ (זָרָה) seien. Auf dem Hintergrund von 19,13f. verdeutlicht 42,11 damit die Wendung von Ijobs Geschick, da die dort beklagte soziale Isolation nun aufgehoben wird. Zugleich werden allerdings durch die Anspielung auch ironische Untertöne im Epilog greifbar. Es zeigt sich nämlich in 19,11 – also im nahen Kontext der Klage von V.13f. – eine weitere auffällige Übereinstimmung zum Schluss der Rahmenerzählung, da Ijob hier feststellt, dass Gottes Zorn gegen ihn entbrannt sei;<sup>20</sup> gleichzeitig beklagt er, von Gott als „Feind“ (וֹרֵא) erachtet zu werden. Im Gegensatz dazu bezeugt JHWH in der Rede an Elifas, dass sein Zorn gegen die Freunde entbrannt sei (42,7b), während er Ijob viermal als עֶבְרִי („mein Knecht“) tituliert (einmal in V.7b, dreimal in V.8). Die letzte zitierte Rede JHWHs untergräbt damit Ijobs Klage und bekräftigt zugleich die zu Beginn der ersten Rede an Ijob geäußerte Kritik, dass dieser „ohne Kenntnis“ (בְּלִי־דַעַת) gesprochen habe.

Es lassen sich aber auch subtile Anspielungen auf die Freundesreden erahnen. Im ersten Redezyklus beschließen alle drei Freunde ihre Darlegungen mit Verheißungen neuen Lebensglücks für Ijob, falls er Reue zeigt und sich Gott zuwendet (vgl. 5,17–27; 8,5–7.20–22; 11,13–19). Dabei zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen Zofars Zusage in 11,15a, Ijob könne sein Gesicht ohne Fehl erheben (כִּי אִזְ תִּשָּׂא פָנֶיךָ מִמּוֹם), und der Voraussage JHWHs in 42,8b, er werde Ijobs Gesicht erheben (פָּנֵי אִשָּׁא), was sich in der anschließenden Erzählung bestätigt (וַיִּשָּׂא יְהוָה אֶת פְּנֵי אִיּוֹב V.9b).<sup>21</sup> Eine ähnliche Formulierung verwendet indes auch Elifas im Abschluss seiner dritten Rede, wo er nochmals Ijob zur Umkehr ermahnt und Gottes Heilszuwendung in Aussicht stellt (22,21–30). Auffällig ist hierbei, dass der Freund, an den die JHWH-Rede im Epilog gerichtet ist, der Verheißung, Ijob könne dann – nach seiner Umkehr – sein Gesicht zu Gott erheben (וַתִּשָּׂא אֶל אֱלֹהֵי פָנֶיךָ V.26b), die Zusage folgen lässt, sein Gebet werde erhört werden (וַתִּשְׁמַעַךְ V.27a), denn von einer solchen Gebetserhörung berichtet der Epilog, da JHWH nach Ijobs

<sup>19</sup> Freilich werden in 42,11 auch die „Schwestern“ (אָחֵיהֶינּוּ) ausdrücklich genannt; 19,14 führt die Klage von V.13 weiter, indem auch die Entfremdung von den קָרַבְתָּ *und* מִיָּדַעַי angeführt wird. Von seinen „Brüdern“ spricht Ijob noch in 6,15 und 22,6; in 30,29 beklagt er, zum Bruder der Schakale geworden zu sein; seine „Bekanntnen“ (יָדַעַי) dagegen erwähnt Ijob nur in 19,13.

<sup>20</sup> Innerhalb des Dialogs zwischen Ijob und den Freunden kommt die Wendung הָרָה *nur* in 19,11 vor, was die Auffälligkeit der Übereinstimmung zu 42,7 erhöht; danach wird die Wendung in der Einleitung zu den Elihureden dreimal wiederholt (32,2.3.5); vom „Zorn“ (אָרָה) JHWHs sprechen die Freunde noch in 4,9; 20,23.28, Ijob selbst in 9,5.13; 14,13; 16,9; 21,17.

<sup>21</sup> Die Wendung הָרָה *findet* sich im Ijobbuch nur noch in 13,10; 32,29; 34,19, wo sie allerdings im Sinne von „Partei nehmen für xy“ verwendet wird.

Fürbitte für die Freunde (בְּהִתְפַּלֵּלוּ בְעַדְּכֶם וְאִיּוֹב עֲבָדֵי יִתְפַּלֵּל עִלְיֶיכֶם 42,8a; vgl. בְּהִתְפַּלֵּלוּ בְעַדְּכֶם V.10a) dessen Gesicht erhebt. Zwar verwendet die Erzählung anstelle von בְּהִתְפַּלֵּלוּ *hiph* das Verb פָּלַל *hitp*, dennoch lässt die Verbindung von Bittgebet und der Wendung וְנִשְׂא פָּנִים auf eine intendierte Anspielung schließen. Robert Gordis spricht davon ausgehend gar von einem „instance of exquisite irony“, da nun die Freunde selbst auf die Erhöhung des Gebets Ijobs angewiesen sind, die sie ihm verheißen haben.<sup>22</sup> Tatsächlich wird hier eine Ironisierung der Freunde sichtbar, da die Erfüllung ihrer Voraussage mit JHWHs negativem Urteil über ihre Reden als Ganzes zusammentrifft. Wiederum unterstreicht die Ironie die Unkenntnis der Freunde, da ihre Aussagen sich gewissermaßen selbst dann als unzureichend erweisen, wo sie zutreffen. Unterstrichen wird diese Ironie durch eine weitere Anspielung in 42,12: Wie Bildad in 8,7 Ijob verheißt, sein „Ende“ (וְאַחֲרֵיתֶךָ V.7b) werde seinen „Anfang“ (רֵאשִׁיתֶךָ V.7a) weit übertreffen, so bestätigt der Epilog nun, dass JHWH Ijobs „Ende“ mehr segnet als seinen „Anfang“ (וַיְהִי בָרֶךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ).<sup>23</sup>

### 7.3 Ambiguitäten

Die subtilen Anspielungsironien im Epilog zielen, wie im vorangehenden Unterkapitel gezeigt wurde, sowohl auf Ijob (in 42,7 und 11) als auch auf die Freunde (in V.8f. und 12). Dem klaren Urteil zugunsten Ijobs und gegen die Freunde in der JHWH-Rede (V.7b.8b) wird dadurch eine hintergründige Mehrdeutigkeit beigelegt: Ijob hat zwar, wie JHWH zweifach festhält, recht geredet, aber zugleich letztlich zu Unrecht beklagt, von Gott, dessen Zorn gegen ihn entbrannt sei, wie ein Gegner behandelt zu werden (19,11; vgl. 42,7); stattdessen entbrennt JHWHs Zorn gegen die Freunde, obwohl ihre Voraussage, Ijobs Bittgebet werde erhört werden (22,27) und seine spätere Lebenszeit die frühere übertreffen (8,7), am Ende zutrifft (42,8f.12).

Zugleich wird die Ambiguität von JHWHs Urteil über die Reden Ijobs und der Freunde dadurch verstärkt, dass die narrative Anknüpfung in 42,7a die JHWH-Reden an Ijob als Hintergrund einspielt. Denn es ist (gegen Georg Fohrer u.a.) einer Mehrheit der Ausleger\*innen darin recht zu geben, dass JHWHs positives Urteil über Ijobs Reden eher auf den Dialogteil zu beziehen ist als auf

<sup>22</sup> GORDIS 1978, 574. Auch HABEL 1985, 583f. erkennt in Ijob 42,8f. eine „studied irony“: „The friends who had appealed to Job to plead for God’s mercy now find themselves in need of Job’s intercessory prayers.“ Allerdings macht Habel dabei keine Anspielung auf 22,26f. geltend.

<sup>23</sup> Auf die Übereinstimmung zwischen 8,7 und 42,12a weist auch NGWA 2005, 98 hin.

die Antworten Ijobs an JHWH in 40,3–5 und 42,1–6,<sup>24</sup> da in 42,7b und 8b die Ijobreden jenen der Freunde – die ja nur im Dialogteil gesprochen haben – gegenübergestellt werden,<sup>25</sup> und gleichzeitig erscheint Manfred Oemings Vorschlag plausibel, die Präposition אל im Satz לֹא דִבַּרְתֶּם אֵלַי נְכוֹנָה כַּעֲבָדַי אִיּוֹב (V.7b.8.) mit „zu“ (statt „über“) zu übersetzen, weshalb folglich die Sprechrichtung zu Gott das entscheidende Kriterium in JHWHs Urteil über die Ijob- und die Freundesreden abgibt;<sup>26</sup> damit aber bleibt, wie Carol Newsom festhält, JHWHs positives Urteil in der Rede zu Elifas mit der negativen Wertung in den Reden an Ijob selbst (38,1–39,30; 40,6–41,26) unvereinbar.<sup>27</sup> Auch wenn nämlich JHWHs ironische Kritik in den Reden an Ijob auf dessen Wissensanspruch fokussiert ist und spezifisch auf die Begrenztheit von Ijobs Erkenntnisfähigkeit zielt, während die positive Würdigung in JHWHs Rede zu Elifas auf Ijobs direkte Ansprache Gottes zentriert ist, so klingt doch jeweils eins pauschales Urteil über die Reden Ijobs mit an. Es wird folglich zwar in 42,7f. Ijobs Sprechrichtung zu Gott positiv gewertet, aber was den Inhalt der Reden Ijobs betrifft, bleibt JHWHs Urteil im Anschluss an die beiden vorangehenden Reden an ihn ambig. Auf dem Hintergrund der ironischen Zurechtweisung Ijobs in JHWHs Reden an ihn verweist damit die positive Würdigung von Ijobs Reden in der JHWH-Rede des Epilogs auf die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit im Allgemeinen und mithin auf die latente Unzulänglichkeit affirmativer Rede von Gott, was letztlich mit Oeming auch als kritische Anfrage an eine Theologie angesehen werden kann, die ihre Rückbindung an die Rede zu Gott zu verlieren droht.<sup>28</sup>

Eine gewisse Ambiguität wird nun aber auch in Bezug auf die weiteren Elemente der JHWH-Rede und den anschließenden Bericht über die Ausführung der Anweisungen JHWHs (42,9f.) hervorgerufen, die vordergründig die

---

<sup>24</sup> HÖLSCHER 1937, 4, FOHRER 1989, 539 und KÖHLMÖOS 1999, 348 postulieren, dass sich JHWHs positives Urteil über die Ijobreden nur auf dessen Antworten auf die JHWH-Reden beziehe.

<sup>25</sup> Dass die Gegenüberstellung der Reden Ijobs auf der einen und der Freunde auf der anderen Seite auf die Auseinandersetzung in Ijob 3–27 verweist, betont etwa HECKL 2010, 287f. Allerdings ist damit nicht ausgeschlossen, dass – wie PORTER 1991, 303 argumentiert – zugleich auch die Antworten Ijob in 40,3–5 und 42,1–6 sowie – wie NGWA 2005, 104f. postuliert – die Reaktionen Ijobs auf die Schicksalsschläge im Prolog ebenfalls in JHWHs Urteil mit einbezogen sind.

<sup>26</sup> Vgl. OEMING 2000, 112–114. Auch die LXX legt diese Übersetzung nahe, indem sie mit εἰς ἐμὸν μὸν wiedergibt. Wie PATRICK 1979 aufweist, sind 54 Verse in den Ijobreden des Dialogteils direkt an Gott gerichtet, während dies in den Freundesreden nie der Fall ist. Oemings These wird von KOTTSIEPER 2004 und IWANSKI 2006, 178–182 abgelehnt, aber von WILLI-PLEIN 2016 und FOKKELMAN 2016, 81 verteidigt.

<sup>27</sup> NEWSOM 1996, 634.

<sup>28</sup> OEMING 2000, 115 hält ausgehend von Ijob 42,7b und der von ihm vorgeschlagenen Übersetzung fest, dass Theologie „nicht zum Konstrukt von objektivierenden Rationalitäten werden“ dürfe, sondern „theologische Wissenschaft *coram Deo*“ betreiben müsse.

Deutlichkeit von JHWHs Urteil zugunsten Ijobs bestätigen, zugleich aber dazu gegenläufige Passagen des Prologs als Hintergrund einspielen. Sowohl die Spezifizierung des Opfers, zu dem die Freunde in 42,8a beauftragt werden, als Ganzopfer (עולה) als auch die Anzahl der Opfertiere erinnern an Ijobs Opfervollzug in 1,5, der folglich von den Freunden gewissermaßen wiederholt wird.<sup>29</sup> Indem dort trotz der Opfer die Kinder Ijobs ums Leben kommen (1,18f.), wird dieser scheinbar – in den Augen der Freunde – als Sünder entlarvt.<sup>30</sup> Nun dagegen führen die Opfer der Freunde zu Ijobs Rehabilitation, denn diese werden aufgrund von Ijobs Fürbitte sowohl zugunsten der Freunde als auch Ijobs selbst wirksam. Der kausale Zusammenhang zwischen Ijobs Fürbitte auf der einen und JHWHs Verschonung der Freunde sowie Ijobs Schicksalswende auf der anderen Seite wird dabei sowohl durch die Wiederholung der Wendung נשא פנים in 42,9b als auch durch den Nebensatz בהתפללו בעד (,als er für die Freunde betete“) in V.10a, der nicht nur eine temporale Abfolge, sondern auch einen kausalen Konnex mit der Wendung von Ijobs Geschick (ויהיה שב את־שבוח איוב) anzeigt, zum Ausdruck gebracht und folglich implizit Ijobs Status als Gerechter, dessen Fürbitte nicht ohne Wirkung bleibt, bekräftigt.<sup>31</sup>

Zugleich allerdings wird ein solcher kausaler Konnex in zweifacher Weise unterschwellig untergraben: Einerseits scheint nämlich zwar die Wirksamkeit der Opfer der Freunde von Ijobs Fürbitte abzuhängen, zugleich aber wird der Erfolg von Ijobs fürsprechendem Gebet an den Opfervollzug gebunden – die tatsächliche Wirkung von Ijobs Fürbitte allein bleibt somit zumindest ein Stück weit undeutlich; andererseits steht Ijobs Erfolg als Fürbitter die Erfolglosigkeit seines Opfervollzugs im Prolog, der ebenfalls fürbittenden Charakter hat, kontrastiv gegenüber. Die Wirksamkeit von Ijobs Fürbitte bleibt somit rückgebunden an die göttliche Anweisung (in 42,8) und folglich für Ijob selbst unverfügbar und unvorhersehbar. Auch der Segen für Ijob, von dem 42,12 berichtet,

<sup>29</sup> In 1,5 wird die Zahl und Art der Opfertiere nicht genannt; der Ausdruck כלם („nach der Anzahl ihrer aller“) verweist aber im Kontext der Trinkfeste der Söhne Ijobs (vgl. 1,4) und mit Blick darauf, dass – obwohl auch die drei Töchter mit eingeladen werden – Ijob von dem möglichen Sünden seiner Söhne (אולי הזאון בני) (1,5) spricht, möglicherweise nur auf die sieben männlichen Nachkommen und nicht alle zehn Kinder Ijobs; letztlich bleibt die Angabe in 1,5 bezüglich der Anzahl der Opfer aber uneindeutig, da in den maskulinen Nomina und Pronomina die Töchter Ijobs mit inkludiert sein könnten.

<sup>30</sup> OEMING 2013 postuliert, dass Ijob in 1,5 tatsächlich zum Sünder wird, da er – indem er nur zur Sühne der Sünden seiner Kinder, aber nicht seiner eigenen Verfehlungen Opfer darbringt – sich der Hybris schuldig macht; allerdings wird diese aus dem Ungesagten im Text erhobene Deutung im Fortgang des Buches nicht bestätigt.

<sup>31</sup> Einen kausalen Zusammenhang zwischen Ijobs Gebet und der Wendung seines Geschicks in 42,10 betont auch HECKL 2010, 303 gegen IWANSKI 2006, 286. Wie Heckl darlegt, würde eine temporale Abfolge schon durch den narrativen Verlauf zum Ausdruck gebracht, während der Nebensatz zusätzlich auch eine kausale Verknüpfung anzeigt.

erscheint damit in gewisser Weise als „umsonst“ (עֲדָנָה 1,9; 2,3), d.h. ohne kausale Rückbindung an Ijobs Sprechen und Handeln. Dadurch aber wird im Epilog – ähnlich wie im Prolog – das Vergeltungsprinzip ambiguiert, da es weder neu bekräftigt noch vollends negiert wird.<sup>32</sup> Auch hierbei dringt letztlich die Begrenztheit menschlichen Erkenntnisvermögens durch, da die kausalen Zusammenhänge zwar punktuell angedeutet werden, im Ganzen aber undurchschaubar und der Souveränität Gottes anheimgestellt bleiben.

## 7.4 Fazit

Indem der Epilog ausdrücklich an JHWHs Reden an Ijob anschließt (42,7a), zugleich aber auch mehrfach auf den Prolog rückverweist und auf den Dialog zwischen Ijob und den Freunden Bezug nimmt (42,7f.), wird in 42,7–17 eine Dichte erzeugt, die im Zusammenspiel mit der Knappheit der Erzählung ironische Untertöne und Ambiguitäten freisetzt. So wird das deutliche Urteil zugunsten Ijobs in JHWHs Rede an Elifas (V.7b–8) durch Anspielungen auf Ijobs Rede in 19,11–14 unterschwellig relativiert, da seine dortige Klage über JHWHs feindliche Haltung (V.11) und die Entfremdung von den Brüdern und Bekannten (V.13f.) durch deren Besuch in 42,11 und JHWHs Bekenntnis zu Ijob als seinem „Knecht“ (עַבְדִּי V.7f.) kontrastiert wird. Die dadurch erzeugte subtile Ironisierung macht deutlich, dass die positive Beurteilung der Reden Ijobs in V.7b und 8b die Feststellung in 38,2, dass Ijob „ohne Kenntnis“ (בְּלִי-רָעָה) gesprochen habe, nicht aufhebt, sondern voraussetzt. Umgekehrt trifft die Erfüllung der Voraussage der Freunde, dass Ijob einst sein Gesicht erheben können (22,26; vgl. 42,8.9) und sein Gebet Erhörung finden werde (22,27; vgl. 42,8–10) zusammen mit JHWHs negativer Wertung ihrer Reden, da sie auch dort, wo sie an sich richtig liegen, von falschen Voraussetzungen ausgehen.

Im Anschluss an die Gottesreden kommen diese subtilen Anspielungsironien des Epilogs, die sowohl Ijob als auch die Freunde treffen, als Bekräftigung der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit in den Blick. Denn es erscheint plausibel, (mit Manfred Oeming) JHWHs positive Wertung der Reden Ijobs primär auf die Sprechrichtung, d.h. auf dessen Ansprache Gottes zu beziehen und nicht auf Aussagen über Gott, da die in den Gottesreden erfolgte ironische Kritik an Ijobs mangelnder Kenntnis auch im Epilog hörbar bleibt. Auf die Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeit verweisen denn auch die Ambiguitäten hinsichtlich der Opfer der Freunde und Fürbitte Ijobs (42,8–10), die Ijobs vergebliche Opfer zugunsten seiner Kinder in 1,5 in Erinnerung rufen:

---

<sup>32</sup> Auf die Ambiguität in 42,7–10 hinsichtlich des Vergeltungsprinzips weist auch NGWA 2005, 109f. hin, indem er allerdings einen Gegensatz zwischen dem durch Ijobs Fürbitte erwirkten Verschonen der Freunde, das die Vergeltung ihrer Vergehen aufhebt, und der positiven Vergeltung an Ijob durch die Erhörung seines Gebets geltend macht.

Ein kausaler Zusammenhang zwischen Ijobs Fürbitte auf der einen und dem Verschonen der Freunde sowie der Wendung von Ijobs Schicksal auf der anderen Seite wird in 42,9 und 10 zwar angedeutet, zugleich aber bleiben die Erhörung des Gebets und damit auch der Segen, der Ijob V.12 zugesprochen und der in V.13–17 veranschaulicht wird, unverfügbar und folglich Gottes Handeln insgesamt undurchschaubar.

## Kapitel 8

# Konklusion

*„Il y a le Livre de Dieu par lequel Dieu s'interroge et il y a le Livre de l'homme qui est à la taille de celui de Dieu.“<sup>1</sup>*

### 8.1 Das Ijobbuch im Zeichen von Ironie und Ambiguität

In der neueren bibelwissenschaftlichen Forschung ist das Ijobbuch vermehrt als spannungsvolle literarische Einheit in den Blick genommen worden, deren Vielschichtigkeit darauf hinwirkt, herkömmliche Sichtweisen infrage zu stellen und Mehrdeutigkeiten zu erzeugen. Daran anknüpfend war es Ziel der vorliegenden Studie, eine wirkungsästhetische Analyse des masoretischen Textes des Ijobbuches in kanonisch-intertextueller Perspektive vorzulegen, welche darin eingewobene Ironien und Ambiguitäten freilegt und beschreibt.

Ironien und Ambiguitäten erwachsen wesentlich aus der Wechselwirkung von Text und Kontext. Was das Ijobbuch als Ganzes betrifft, kommt damit die Frage nach dessen kontextueller Einbettung im biblischen Kanon ins Spiel, denn einerseits ist die Zugehörigkeit des Ijobbuches zum Kanon sowohl in den jüdischen als auch in den christlichen Traditionen unumstritten, und andererseits weist dieses eine große Dichte an literarischen Querbeziehungen zu einer weiten Palette kanonischer Schriften auf. Die doppelte Perspektive auf die Situierungen des Buches in den historischen Kanonarrangements und die Gesamtheit der intertextuellen Bezüge im Buchganzen ergibt, dass die Variabilität der Verortung des Ijobbuches, wie sie teilweise in der jüdischen, vor allem aber in der christlichen Kanongeschichte sichtbar wird, mit der Breite an intertextuellen Bezügen korreliert, die im Erzählrahmen und im Dialogteil des Buches erkennbar sind. Damit aber ist das Ijobbuch in kanongeschichtlicher und intertextueller Perspektive in gewisser Weise auf eine Mehrdeutigkeit angelegt: Die unterschiedliche Einordnung des Buches in den historisch bezeugten Kanonstrukturen ebenso wie die Vielfalt an Verstehenshorizonten, die durch intertextuelle Bezüge angezeigt werden, regen zu divergierenden Lektüren an, die übereinandergelegt dem Ijobbuch eine gewisse Ambiguität verleihen.

---

<sup>1</sup> JABÈS, EDMOND, *Le Livre des Questions*. Bd. 1 (Collection L'imaginaire 197), Paris 1991, 23.



Eine solche Ambiguierung lässt sich insbesondere hinsichtlich der Ijobfigur geltend machen:

- Die in christlichen Kanonordnungen anzutreffende Nähe des Ijobbuches zum Penta- bzw. Oktateuch und/oder dessen Einordnung an den Anfang der poetisch-weisheitlichen bzw. lehrhaft-erzählenden Buchgruppe rückt die intertextuellen Bezüge zum Pentateuch und insbesondere zum Abrahamzyklus in den Vordergrund und akzentuiert dadurch eher ein Verständnis der Ijobfigur als Paradigma des leidenden Gerechten und frommen Dulders (vgl. Jak 5,11 und Tob 2,12.15 Vg.).
- Die in jüdischen Kanonordnungen häufige, aber auch in christlichen Arrangements anzutreffende Zuordnung des Ijobbuches zum Buch der Sprichwörter und zum Psalter rückt dagegen eher den poetischen Teil des Buches und die dort feststellbaren Anspielungen auf diese beiden Schriften in den Vordergrund, wodurch die Rolle Ijobs als Ironiker und kritischem Hinterfrager eher stärker gewichtet wird.

Darüber hinaus werden ironische und ambige Gehalte des Ijobbuches durch die sowohl in jüdischen als auch in christlichen Kanonarrangements nicht selten anzutreffende Nähe zum Buch Kohelet akzentuiert, da sich dieses ebenfalls durch Ambiguitäten und Ironien auszeichnet. Im Ganzen zeigt sich, dass die kontextuelle Einbettung des Ijobbuches im Kanon dazu anregt, Ambiguitäten und Ironien als relevante literarische Mittel des Textes wahrzunehmen und dabei die Breite und Vielfalt an im Text vorfindlichen intertextuellen Bezügen in den Blick zu nehmen, wobei den Querbeziehungen zum Pentateuch sowie zum Psalter und dem Buch der Sprichwörter ein besonderes Gewicht zukommt.

Die Kontextualisierung des Ijobbuches im Kanon wird im Prolog durch die Breite intertextueller Bezüge wirksam. Vorrangige Bedeutung kommt dabei den Anspielungen auf Dtn 28 sowie auf Passagen im Psalter und im Buch der Sprichwörter zu, mittels derer der Vergeltungszusammenhang ironisierend untergraben wird. Auch den Anspielungen zu Gen 22, die das Motiv der göttlichen Prüfung mit einspielen, ist ein unterschwelliger ironischer Gehalt zuzumessen. Subtile Anspielungen auf die Bileamperikope (Num 22–24) und Gen 1–3 runden das Spektrum intertextueller Bezüge ab.

Dass in Ijob 1f. ironische Untertöne zu vermuten sind, wird durch auffällige Übertreibungen, vor allem aber auch durch ausgedehnte Wiederholgen und signifikante Ambiguitäten auf der Ebene der Semantik (כִּי 1,5.10.11.21; 2,5.9) und der Illokution (1,9.10; 2,9) angezeigt. Am deutlichsten kommen ironische Gehalte denn auch in den beiden rhetorischen Fragen des Satans (1,9 und 10) zur Geltung. Indem dieser die Aufrichtigkeit der gottesfürchtigen Haltung Ijobs und zugleich die Angemessenheit der göttlichen Vergeltung mittels Schutz und Segen hinterfragt, wird das Vergeltungsprinzip als vorrangiges Ziel der Ironien der Eingangserzählung erkennbar. Daneben lässt sich eine gewisse Ambiguierung Ijobs im Rahmen der Erzählung feststellen: Seine Reaktionen auf die

Schicksalsschläge (1,21f.; 2,10) scheinen zwar seine exemplarische Gottesfurcht zu bestätigen, zugleich aber deuten sie – ausgehend von der Passage über seine präventiven Opferhandlungen (1,5) und der darin zu erahnenden subtilen Kritik an seiner utilitaristischen Frömmigkeit – auch eine verdeckte innere Abkehr Ijobs von JHWH an, da er nur „mit seinen Lippen“ (2,10 בִּשְׂפָתָיו) – aber möglicherweise nicht „im Herzen“ (vgl. 1,5) – am Bekenntnis zu seinem Gott festhält.

Der Eindruck, dass Ijob nur äußerlich seine fromme Haltung aufrechterhält, bestätigt sich im Dialogteil insofern, als er nun als Ironiker auftritt. Seine erste Rede (Ijob 3) leitet dazu ein, indem sie zwar auf Jer 20,14–18 anspielt und auch Ähnlichkeiten zu Klagepsalmen aufweist, aber statt einer Bitte um Rettung die Ruhe und Sicherheit der Verstorbenen preist und damit Züge einer subtilen Parodierung erkennen lässt. Zugleich wird ausgehend von der Umkehrung von יהי אור (Gen 1,3) zu יהי חשך (Ijob 3,4) eine subtile Anspielung auf den priesterschriftlichen Schöpfungsbericht (Gen 1,1–2,4a) angedeutet, die ironische Untertöne erahnen lässt.

Deutlich und klar erkennbar treten die Ironien in den Ijobreden dagegen dort auf, wo sie in seinen Antworten auf die Freunde als antiphrastische Erwidierungen deren Belehrungen zurückweisen und den zugrundeliegenden Erkenntnisanspruch hinterfragen (6,9.21–29; 9,2; 12,2; 16,2). In den Redeeröffnungen zitiert Ijob dabei zuweilen seine Freunde (9,2; 16,3; 19,2), in der ersten Antwort auf Bildad (9,5–10) sowie in den Schlussreden der drei Durchgänge (21,7–33; 26,5–13; 27,13–23) spielt er paraphrasierend, parodierend und imitierend auf ihre Vorreden an, um ihre weisheitlichen Argumentationen und Prinzipien – namentlich das Vergeltungsdogma – zu untergraben.

Zugleich wird Ijob gewissermaßen zum Sprachrohr der Ironien der impliziten Autorfiguration, die auf psalmistische und weisheitliche Sprachmuster zielen und mittels parodierender Anspielungen die Gewissheit von deren theologischen Vorgaben hinterfragen. So verkehrt sich etwa in 9,5–10 und 12,13–25 das hymnische Lob auf das schöpferische und weltordnende Handeln Gottes zu einer Beschreibung der Unbegreiflichkeit oder gar Willkür und Destruktivität von dessen Machtwirken, wodurch die Grenzen der Erkennbarkeit und Verständlichkeit des göttlichen Einwirkens in Welt und Zeit angezeigt werden. Ebenfalls auf extradiegetischer Ebene sind die dramatischen Ironien in den Freundesreden (4,6–8; 8,4–7; 11,5–10; 22,3–4.21–30) angesiedelt, die unterschwellig die Freunde als Besserwisser entlarven und damit die epistemologische Skepsis, die in den Ironien der Ijobreden erkennbar wird, unterstreichen.

Eine ähnliche Stoßrichtung dringt schließlich auch in den Ambiguitäten in Elifas' Eingangsrede durch, da sie einen Vorbehalt gegenüber den von ihm und seinen Gefährten vertretenen Standpunkten andeuten. Das Lied der Weisheit in Ijob 28 präsentiert im Gegenzug hintergründig Ijob als Weisen, um damit gleichsam das seine Reden charakterisierende Hinterfragen weisheitlicher

Denkmuster und parodierende Aufbrechen verfestigter Sprachmuster als Weg zur Weisheit zu präsentieren.

Die narrative Einleitung zu den Elihureden (31,40–32,6a) lässt hintergründig Erwartungen bezüglich einer Antwort oder eines Zornausbruchs Gottes anklingen (vgl. 9,16; 12,4; 13,22; 23,5; 30,20; 31,35). Das Auftreten Elihus lässt aber zugleich solche Erwartungen ins Leere laufen, was erneut die Grenzen der Möglichkeiten weisheitlicher Erkenntnis zur Geltung bringt. Die namentlich von Norman Habel postulierte These, dass Elihu durch sein ausgiebiges Selbstlob in seiner ersten Rede Opfer der Ironie des Verfassers wäre, wird nicht zuletzt durch die rhetorischen Ironien gegenüber Ijob (35,6–8.16; 37,15f.18–20) und den Freunden (32,7.11) entkräftet, da diese einer Abwertung Elihus als Besserwisser entgegenwirken. Eher sind die Elihureden stilistisch auf eine Relativierung der in ihnen vorgelegten Standpunkte angelegt, um damit zu signalisieren, dass auch ihnen letztlich kein Anspruch auf letztgültige Erkenntnis inhärent ist.

Dass in den Gottesreden insofern eine Umkehrung stattfindet, als nun Ijob, dem im Gegenüber zu den Freunden der Part des Ironikers zukam, nun seinerseits Opfer der Ironie JHWHs wird, deutet auf subtile Weise bereits die Redeinleitung (38,1) an. Sie birgt nämlich eine unterschwellige dramatische Ironie, da sie einerseits an die Passagen erinnert, in denen Ijob die Möglichkeit bestreitet, dass Gott ihm antworten könnte (9,16; 23,5; 30,20), und andererseits Ijob diesbezüglich widerlegt – und ihn folglich als Unwissenden zu erkennen gibt.

Die Eingangspassage zur ersten Rede JHWHs (38,2–3) eröffnet durch den Gegensatz zwischen der Feststellung, dass Ijob ohne Erkenntnis gesprochen habe (V.2), und der Aufforderung an diesen, ihn (JHWH) zu belehren (V.3), die Reihe antiphrastischer Ironien, die sich in V.4.5.18.21 fortsetzt und damit die Betonung von Ijobs Mangel an Kenntnis als vorrangige Zielrichtung der Rhetorik der Rede anzeigt. Zugleich halten die etwa sechzig rhetorischen Fragen den ironischen Grundton der Rede durchgängig präsent, da sie ebenfalls darauf abheben, dass Ijob grundlegender Einsichten über JHWHs Schöpfungsplan (עצמה 38,2) entbehrt, weil es ihm an Wissen aus erster Hand fehlt.

Bereits die Eingangspassage enthält allerdings vermittels des Partizips מְחַשֵּׁךְ („verdunkelnd“) auch eine ironische Anspielung auf Ijobs Eingangsklage (Ijob 3) und sein dortiges sehnsüchtiges Herbeirufen der „Dunkelheit“ (חֹשֶׁךְ 3,4.5.9). Die Anspielungen auf Ijobs erste Rede im Dialogteil setzen sich in 38,7.21; 39,2.5–8.9–12 fort und stellen Ijobs Todeswunsch die göttliche Lebensbejahung gegenüber. Daneben werden aber in 38,12–15.26–27.39–40 auch Anspielungen auf die Reden der Freunde erkennbar, deren Erkenntnisanspruch untergraben wird.

Die Ironisierung Ijobs und der Freunde erhält durch Anspielungen auf Ps 104, die in Ijob 38,8–11.25–27 und 39–41 greifbar werden, in gewisser Weise eine Ausweitung. Im Unterschied zu den parodierenden Anspielungen auf

Psalmpassagen in den Ijobreden steht in Ijob 38–39 nämlich nicht die Infragestellung einer formelhaften Gebetsprache und ihrer vermeintlichen theologischen Gewissheiten im Vordergrund, vielmehr werden auf dem Hintergrund des Psalms verallgemeinernd die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens in Bezug auf Gottes Handeln in der Welt angezeigt. Daneben zielen die Ironien der ersten JHWH-Rede auch auf eine anthropozentrische Weltsicht, wie in 38,26–27.39–41 sowie in 39,5–8.9–12.30 erkennbar wird, sowie auf das Vergeltungsprinzip, was vor allem in 38,26–27 und 39–40 sichtbar wird.

In Analogie zur ersten Rede kommt auch in der zweiten Rede JHWHs an Ijob deren ironischer Gehalt bereits zu Beginn zur Geltung. Anstelle der mangelnden Kenntnis des Schöpfungsplans (עֲצוּהָ 38,2) ist es nun die Begrenztheit von Ijobs Erkenntnisfähigkeit bezüglich JHWHs Rechtsausübung (מִשְׁפָּט 40,8) und mithin der Lenkung der Welt, auf die einleitend die rhetorischen Fragen in 40,8 verweisen. Neben den Fragen kommen in 40,7–14 sowie in 40,26–41,6 vermehrt auch rhetorische Aufforderungen zur Anwendung, die allerdings beide gegenüber der ersten Rede geringeren Raum einnehmen.

Wiederum werden bereits in der Eingangspassage (40,7–14) auch ironische Anspielungen auf die Ijobreden greifbar, die nun allerdings – vor allem mittels des juristischen Vokabulars in 40,8 (שָׁפַט, רָשַׁע, צָדִיק) – den primär in 9,15–24 und 27,2–6 geäußerten Vorwurf aufgreifen, Gott verübe Unrecht. Zugleich reagiert JHWH in 40,8.11–13 auf Ijobs Klage, er werde von Gott gejagt und niedergedrückt (7,12.20; 9,17.31; 10,16f.), indem er nun seinerseits Ijob (rhetorisch) auffordert, entsprechend zu handeln und derart die Vergeltung an den Frevlern zu vollstrecken. Zudem untergräbt JHWH hierbei die Darlegungen der Freunde über das göttliche Strafgericht an den Frevlern (4,8–11; 5,2–7; 8,11–19.22; 11,20; 15,20–35; 18,5–21; 20,5–29; 22,17–20).

In den Beschreibungen Behemots (40,15–24) und Leviatans (40,25–41,26) überwiegen Ambiguitäten gegenüber den ironischen Gehalten. Beide Geschöpfe erweisen sich nämlich in ihrem Aussehen und Verhalten als gegensätzlich, da sie trotz ihrer Kraft und Gefährlichkeit auch in idyllischer Ruhe in ihren Lebensraum eingebunden sind (Behemot) bzw. sich durch Schönheit und Majestät (Leviatan) auszeichnen. In Anknüpfung an die Ironien und Ambiguitäten der ersten JHWH-Rede vermittelt damit auch die zweite Rede die Undurchschaubarkeit der göttlichen Weltordnung und -lenkung: Da – wie die Ironien in Ijob 38–41 anzeigen – JHWHs *creatio* und *gubernatio* das menschliche Erkenntnisvermögen übersteigt, bleiben die Abläufe in der Welt und ihre Geschöpfe – so bringen die Ambiguitäten zum Ausdruck – dem Menschen unhin-tergebar widersprüchlich.

Im Epilog schließlich ist im Anschluss an JHWHs Reden an Ijob (vgl. 42,7a) und in Rückbindung an den Prolog ein Zusammenwirken von Anspielungsironien und Ambiguitäten festzustellen. So lässt sich in 42,11 eine Anspielung auf Ijobs Klage über seine Entfremdung von Brüdern und Bekannten erahnen (19,11–14), die einen Kontrast zu deren sich nun ereignendem Besuch erzeugt

und damit Ijobs frühere Rede ironisiert, während im Gegensatz dazu JHWH nun eine positive Beurteilung der Reden Ijobs abgibt (42,7f.). Ijobs Rehabilitation überlagert sich auf diese Weise mit der in 38,2 mit der Äußerung über dessen Reden „ohne Kenntnis“ (בְּלִי־דַעַת) eröffneten ironischen Kritik JHWHs in den Gottesreden. Die dadurch freigelegte Ambiguität spiegelt sich in dem Kontrast zwischen der negativen Beurteilung der Freundesreden (42,7f.) und dem Eintreffen von deren Voraussage, dass Ijob einst sein Gesicht erheben können (11,15; 22,26; vgl. 42,8.9) und sein Gebet Erhörung finden werde (22,27; vgl. 42,8–10).

Diese zweifache Ambiguierung bezüglich der Bewertung der Reden Ijobs und der Freunde lässt durchschimmern, dass die Freunde auch dort, wo sie an sich richtig lagen, von falschen Voraussetzungen ausgingen, während umgekehrt Ijob zwar in seinen Reden ebenfalls in Unkenntnis gesprochen hat, aber auf richtige Weise. Die positive Wertung der Ijobreden in 42,7–9 scheint sich denn auch vor allem auf die Sprechrichtung, also sein direktes Anreden Gottes, zu beziehen, das die Freunde unterlassen haben. Indem dabei die in Ijob 38–41 erfolgte Kritik JHWHs an den Ijobreden nicht annulliert, sondern aufrechterhalten wird, dringt auch im Epilog eine erneute Bekräftigung der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit durch.

Dies bestätigen nicht zuletzt die Ambiguitäten in 42,8–10: Die Wirksamkeit der Opfer der Freunde und der Fürbitte Ijobs wird nämlich hier hintergründig der Vergeblichkeit von Ijobs Opfern zugunsten seiner Kinder in 1,5 gegenübergestellt, so dass ein kausaler Zusammenhang zwischen Fürbitte und Opfer auf der einen und Vergebung (der Freunde) und Rehabilitierung (Ijobs) auf der anderen Seite weder bestätigt noch negiert wird. Damit aber bleibt auch der Segen für Ijob, der vom Satan in 1,10 infrage gestellt wurde und der ihm nun in überreichem Maße (wieder) gewährt wird (vgl. 42,12–17), letztlich der menschlichen Verfügbarkeit entzogen – und die Prinzipien von Gottes Handeln dem Menschen undurchschaubar.

Im Ganzen zeigt sich, dass die Ironie auf intradiegetischer Ebene ein herausragendes Merkmal der Rhetorik Ijobs und JHWHs darstellt. Die Freunde werden in den drei Redezyklen in Ijob 4–27 zum Opfer der Ironie Ijobs, der indes in Ijob 38,1–39,30 und 40,6–41,26 seinerseits zum Opfer der Ironie JHWHs wird. Diese Mittelposition Ijobs korrespondiert in gewisser Weise zur Ambiguierung der Ijobfigur im Prolog, die wiederum einen Nachhall findet in der hintergründigen Ambiguität bezüglich der Bewertung der Ijobreden im Epilog. Auch der Ironisierung Ijobs in den Gottesreden wohnt indes ihrerseits eine Ambiguität inne, da diese zwar Ijobs Reden einer deutlichen Kritik unterziehen, zugleich aber seiner eigenen ironischen Infragestellung des Wissensanspruchs der Freunde recht geben.

Auf extradiegetischer Ebene entfalten Ironien und Ambiguitäten eine gebündelte Wirkung: Anhand des Aufweises von Ijobs Mangel an Kenntnis und an Wissen aus erster Hand sowie mittels Anspielungen, die im Dialogteil vor

allem auf den Psalter und das Buch der Sprichwörter, in der Rahmenerzählung auch auf den Psalter verweisen, machen sie den Leser\*innen die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit deutlich. Darüber hinaus verweisen sie indes implizit auch auf eine andere Form von Kenntnis, die auf der Beziehungsebene angesiedelt ist und in Ijobs Festhalten an seinem Bekenntnis zu seinem Gott in 1,21 und 2,10, seiner nicht selten scharfen und anklagenden Anrede Gottes im Dialogteil (7,7–21; 9,9–31 etc.) und schließlich in der direkten Begegnung mit JHWH in 38,1–42,6 zum Ausdruck kommt. Neben der Kritik und Infragestellung ist den Ironien und Ambiguitäten im Ijobbuch damit auch eine konstruktive Funktion zuzumessen, was – wie abschließend in Kap. 8.3 erörtert wird – Anregungen geben kann für eine Selbstreflexion der Theologie.

## 8.2 Methodologischer Ertrag

Die vorliegende Untersuchung basiert auf Begriffsbestimmungen, die aus einer Synthese von bibel- und literaturwissenschaftlichen sowie linguistischen Zugängen zu Ironie und Ambiguität hergeleitet wurden und die darauf zielen, eine bestmögliche Adäquanz zu den Bibeltexten bei gleichzeitiger Relevanz im Hinblick auf den Gebrauch der beiden Begriffe im geisteswissenschaftlichen Bereich in der Gegenwart zu erreichen. Es wurden dazu je vier Merkmale benannt, um die Begriffsfelder der Ironie (Verdecktheit, Wertung, Gewichtung, Intentionalität) und Ambiguität (Unterscheidbarkeit, Unvereinbarkeit, Unentscheidbarkeit, Intendiertheit) zu umreißen. Gleichzeitig wurde hinsichtlich der Ironie eine Unterscheidung von drei Kategorien vorgenommen: rhetorische, dramatische und Anspielungsironie. Terminologisch von untergeordneter Relevanz, jedoch hinsichtlich der methodischen Umsetzung bedeutsam ist die Unterscheidung zweier Kategorien von Ambiguität (verbale und narrative Ambiguität).

Darauf aufbauend wurden auf der Grundlage der Arbeit von Edgar Lapp und unter Berücksichtigung der Studien von Herbert Colston und Salvatore Attardo zwei methodische Schritte zur Bestimmung von Ironien in biblischen Texten herausgearbeitet:<sup>2</sup> (1) Eruierung von textuellen Anzeichen pragmatischer Unaufrichtigkeit und (2) Überprüfung betreffender Textstellen auf Inkongruenzen zum unmittelbaren Kontext und/oder zu eingespielten Bezugstexten. Das von Paul Grice hergeleitete Konzept pragmatischer Unaufrichtigkeit hat sich in der Textanalyse als geeignet erwiesen,<sup>3</sup> um unterschiedliche Merkmale wie Übertreibungen und Wiederholungen, rhetorische Fragen und Aufforderungen, Ambiguitäten auf der Ebene der Semantik oder der Syntax sowie gewagte Metaphern, Anthropomorphismen und Prosopopöien zu einem Gesamtbild

<sup>2</sup> Vgl. LAPP 1997; ATTARDO 2000; COLSTON 2019.

<sup>3</sup> Vgl. GRICE 1993 sowie GLUCKSBERG 1995 und oben Kap. 2.4.1.

zusammenzubringen und davon ausgehend ironische Gehalte in den entsprechenden Textpassagen zu ergründen (vgl. Kap. 4.2; 5.2.1; 5.3.1; 6.2.1; 6.3.1; 7.1). Das Konzept pragmatischer Unaufrichtigkeit bietet dahingehend Vorteile gegenüber dem Begriff der Ironiesignale, als es darauf ausgerichtet ist, anstelle einzelner, als Signale zu identifizierender Elemente einen Gesamteindruck einer Texteinheit in pragmatischer Hinsicht zu ermöglichen.

Da es sich bei Ironie und Ambiguität um verwandte Erscheinungen handelt – beide stellen eine pragmatische Unaufrichtigkeit dar: Ironie verletzt die Qualitäts-, Ambiguität die Modalitätsmaxime –, wurde der Ansatz zur Ergründung von Ironien auch im Hinblick auf Ambiguitäten zur Anwendung gebracht und dabei drei mögliche Fälle unterschieden, bei denen die Untersuchung zum Ergebnis führt, dass nicht Ironie, sondern Ambiguität vorliegt: (1) Die in einer Textpassage festzustellende Inkongruenz kann derart beschaffen sein, dass keine Gewichtung in Richtung eines ironischen Gehalts feststellbar ist oder die mögliche Ironie stark verdeckt bleibt (z.B. in Ijob 4f. sowie in 40,6–41,26; vgl. Kap. 5.3.5.a und 6.3.5); (2) die ironische Infragestellung oder Kritik kann in bleibendem Kontrast stehen zu gegenteiligen, affirmierenden Aussagen im Text (z.B. im Prolog und im Epilog sowie in Ijob 28; vgl. Kap. 4.4.1, 5.3.5.b und 7.3); (3) innerhalb eines Textbereichs vorkommende Ironien können hinsichtlich ihrer Zielrichtung zueinander unvereinbar bleiben (z.B. in Ijob 1f. sowie in Ijob 38f.; vgl. Kap. 4.4.2 und 6.2.5).

Was die Ironien betrifft, hat sich hinsichtlich der rhetorischen Ironien in den Ijob- und Gottesreden gezeigt, dass den antiphrastischen Ironien (oder *antiphrasis*) erhebliches Gewicht zukommt, da sie vor allem bei Redeeröffnungen auftreten und damit einen ironischen Grundton anstimmen (vgl. Kap. 5.3.2.b und 6.2.2.a). Zudem ist sowohl im Prolog als auch in den Ijob- und den Gottesreden die Bedeutsamkeit rhetorischer Fragen und Aufforderungen im Hinblick auf ironische Gehalte sichtbar geworden (vgl. Kap. 4.3.1; 5.3.1.b; 5.3.2.a; 6.2.1.a; 6.2.2.b; 6.3.1.a; 6.3.2). In Bezug auf die Anspielungsironien wurde dagegen im poetischen Teil des Buches zwischen intra- und extradiegetischer Ebene unterschieden und folglich eine Differenzierung vorgenommen zwischen den Ironisierungen vorangehender Reden des jeweiligen Gegenübers, die in der Kommunikation zwischen den Erzählfiguren wirksam werden (vgl. Kap. 5.3.3; 5.4.3; 6.2.3; 6.3.3), und den bei der Buchlektüre einwirkenden, buchexternen ironischen Anspielungen (vgl. Kap. 5.3.4.a–c; 6.2.4.a; 6.3.4): Während erstere hinsichtlich ihrer Zielrichtung eng an die rhetorischen Ironien rückgebunden sind und folglich (auch) eine Ironisierung des angesprochenen Gegenübers intendieren, zielen Anspielungsironien auf extradiegetischer Ebene auf die Bezugstexte bzw. die dort verhandelte Sache. Im Prolog sind die intertextuellen Anspielungen von primärer Bedeutung, da sie gleichsam das ganze Panorama von Bezügen aufspannen, auf denen die Anspielungsironien des Ijobbuchs beruhen (vgl. Kap. 4.3.2). Im poetischen Teil kommen dagegen vermehrt dramatische Ironien hinzu, die in den Freundesreden auf diese selbst (vgl. Kap.

5.3.4.d), in den narrativen Passagen dagegen auf die Lesererwartung (Ijob 32,1–5; Kap. 5.4.2) oder aber auf Ijob (Ijob 38,1; vgl. Kap. 6.2.4.b) zielen.

Wie die Untersuchung gezeigt hat, ist die vorgeschlagene Kategorisierung der Ironien von heuristischem Wert, zugleich aber auch bedeutsam hinsichtlich der Bestimmung der Zielrichtung der Ironien. Es ist dabei allerdings ebenfalls sichtbar geworden, dass die Abgrenzungen zwischen den Kategorien nicht starr sind, insofern nämlich beispielsweise in Ijob 9,2 sowohl eine antiphrastische Ironie als auch zugleich eine ironische Anspielung vorliegt (vgl. Kap. 5.3.2.b und 5.3.3.b), während 9,5–10 sowohl ironisierend auf die erste Elifasrede anspielt als auch eine intertextuelle Anspielung auf den Psalter enthält (vgl. Kap. 5.3.3.c und 5.3.4.b). In ähnlicher Weise bleibt das Vorliegen von Ironie an sich in einigen Fällen mit einem gewissen Grad an Unsicherheit behaftet; so wäre denn auch eine Auflistung sämtlicher ironischer Stellen im Ijobbuch kaum als sachgerecht anzusehen, da dies eine Eindeutigkeit suggerieren würde, derer sich der Untersuchungsgegenstand unhintergebar entzieht.

Hinsichtlich der Ambiguitäten konnte gezeigt werden, dass diese im Prolog in starkem Maße Ijob selbst – genauer: seine Gottesfurcht bzw. seinen Status als frommen Dulder im Sinne des Motivs göttlicher Prüfung – betreffen. Im Dialogteil wird durch eine subtile Ambiguierung bereits in der ersten Freundesrede die Argumentation Elifas' und mithin die Glaubwürdigkeit der Freunde insgesamt untergraben. Im Ausgang des Gesprächs zwischen Ijob und den drei Freunden dagegen lässt die in Ijob 28 erzeugte Ambiguität die Paradoxalität der Weisheit Ijobs aufscheinen, der die Weisheiten der Freunde hinterfragt und selbst am Ende seiner Weisheit angekommen zu sein scheint, zugleich aber als paradigmatischer Weiser zur Geltung gebracht wird. In den Gottesreden und im Epilog schließlich bekräftigen die auftretenden Ambiguitäten die Zielrichtung der Ironien, da sie anhand der (scheinbaren) Widersprüchlichkeiten in der Schöpfungsordnung, der Zweideutigkeiten im Urteil JHWHs über die Reden Ijobs und der Freunde sowie der Uneindeutigkeit des Kausalzusammenhangs zwischen Ijobs Fürbitte und seiner Wiederherstellung die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit verdeutlichen.

Einen wichtigen Bestandteil der vorliegenden Studie stellt die Untersuchung rhetorischer Fragen und ihrer Pragmatik dar. Aufbauend auf den Arbeiten von Robert Koops, Dennis Magary, Lénart de Regt sowie, was rhetorische Fragen in biblischen Texten im Allgemeinen betrifft, von Adina Moshavi u.a.,<sup>4</sup> konnten ausgehend von dem beschriebenen methodischen Zugang einige Textstellen vertieft in den Blick genommen und eine genauere Analyse der Pragmatik der darin eingebundenen rhetorischen Fragen vorgenommen werden. Dies betrifft etwa die Erwiderung des Satans an JHWH in Ijob 1,9–11 und die kurze Rede von Ijobs Frau in 2,9 (vgl. Kap. 4.3.1), den Beginn von Elifas' erster Rede

---

<sup>4</sup> Vgl. KOOPS 1988; DE REGT 1994a; 1994b; 1996; MAGARY 2005; MOSHAVI 2009; 2010; 2011a; 2011b; 2014; 2015 sowie oben Kap. 2.4.2.



in 4,2 und Ijobs Erwiderung in 6,26 und 30 (vgl. Kap. 5.3.1.b), sowie vor allem auch die beiden Gottesreden (vgl. Kap. 6.2.1.a, 6.2.2.b, 6.3.1.a und 6.3.2).

Bei den Anspielungsironien Ijobs und JHWHs auf intradiegetischer Ebene konnte die vorliegende Studie sich einerseits auf Arbeiten zu Verknüpfungen innerhalb des Ijobbuches stützen, wie sie etwa von Willem Beuken, John Couse und Raik Heckl vorgelegt wurden;<sup>5</sup> andererseits wurde auf die Untersuchungen von Michael Lyons, Edward Ho, Michael Fox, Edward Greenstein u.a. hinsichtlich indirekt gekennzeichnete Zitate zurückgegriffen.<sup>6</sup> Auch hier konnte vor allem in Bezug auf die paraphrasierenden, parodierenden und imitierenden Anspielungen Ijobs auf vorausgehende Freundesreden in Ijob 12; 21 und 27 gegenüber vorausgehenden Forschungsarbeiten eine sorgfältigere Differenzierung erreicht und eine Korrektur der Thesen von Robert Gordis vorgenommen werden (vgl. Kap. 5.3.3).<sup>7</sup> Zudem konnten, in Weiterentwicklung der These von Otmar Keel bezüglich des Antwortcharakters der Gottesreden auf Ijob 3 und 9,24,<sup>8</sup> Ausmaß und Funktion der Anspielungen auf Ijob 3 in der ersten sowie auf 9,15–24 und 27,2–6 in der zweiten Gottesrede bestimmt werden (vgl. Kap. 6.2.3.a und 6.3.3).

Ein dritter Bestandteil der vorliegenden Arbeit, in dem über die Ergründung von Ironie und Ambiguität hinaus substanzielle Ergebnisse vorgelegt wurden, betrifft die intertextuellen Bezüge im Ijobbuch. Diese wurden zunächst in einer summarischen Gesamtschau in Hinsicht auf die Verortung des Ijobbuchs im Kanon in den Blick genommen (vgl. Kap. 3.3). Eine vertiefte Analyse wurde insbesondere in Bezug auf die breit gefächerten Anspielungen und eingebundenen Bezugstexte im Prolog vorgenommen (vgl. Kap. 4.3.2). Hinsichtlich der Bezüge zum Psalter und zum Buch der Sprichwörter in den Ijobreden sowie zu Ps 104 in den Gottesreden konnten namentlich die Untersuchungen von Will Kynes, Scott Jones und Christian Frevel aufgegriffen und vertieft werden (vgl. Kap. 5.3.4.a–c sowie 6.2.4.a und 6.3.4).<sup>9</sup>

Die in der vorliegenden Arbeit erarbeitete und angewandte Methodik zur Ergründung von Ironie und Ambiguität in biblischen Texten ist zugeschnitten auf das Ijobbuch, ließe sich aber in Teilen oder auch im Ganzen anwenden auf weitere Texte des biblischen Kanons, wobei zuerst und vor allem an das Buch Kohelet zu denken wäre, dem – wie in Kap. 2.2.2.d und 2.3.2.b erörtert wurde – ebenfalls in ausgedehntem Maße ironische und ambige Gehalte eigen sind. Auch für weitere poetische Texte im Bereich der weisheitlichen Schriften bzw. Ketuvim wie etwa namentlich für den Psalter und das Buch der Sprichwörter, aber auch für prophetische Bücher könnte sich das hier vorgelegte Verfahren

<sup>5</sup> Vgl. BEUKEN 1994; COURSE 1994; HECKL 2010, 37–176.

<sup>6</sup> Vgl. FOX 1980; GREENSTEIN 2005; HO 2009; LYONS 2012.

<sup>7</sup> Vgl. GORDIS 1939; 1949; 1965, 169–189; 1981.

<sup>8</sup> Vgl. KEEL 1978, 15–20.

<sup>9</sup> JONES 2009; FREVEL 2004, 2012; KYNES 2012b; 2015.

zu Bestimmung von Ironie und Ambiguität als geeignet erweisen, wobei sich die Untersuchung vor allem auf rhetorische und Anspielungsironien konzentrieren würde. In Bezug auf narrative Texte dagegen – etwa im Bereich des Pentateuchs oder der Vorderen Propheten bzw. Büchern der Geschichte – wäre den dramatischen Ironien ein stärkeres Gewicht zuzumessen.

### 8.3 Ijobs nichtpropositionales Wissen und die private Theologie

Abschliessend ist nach dem theologischen Ertrag zu fragen, der sich aus der Untersuchung von Ironie und Ambiguität im Ijobbuch ergibt. Es wurde oben (Kap. 8.1) festgestellt, dass Ironie und Ambiguität im Ganzen primär die Grenzen menschlicher Erkenntnisfähigkeit herausheben. Dieses Ergebnis trifft sich mit den Schlussfolgerungen von Annette Schellenberg bezüglich der Erkenntnisfrage im Ijobbuch, da sie resümiert: „Gott und die Ordnung der Welt – so die Aussage des Hiobbuches als Ganzem – bleiben für den Menschen Geheimnisse, die seinem Erkennen eine unüberwindbare Grenze setzen.“<sup>10</sup> Noch deutlicher ist diesbezüglich das Urteil von Jürgen van Oorschot, der im Grundbestand der Ijobdichtung eine dreifache Aporetik ortet: „Die ursprüngliche Hiobdichtung [...] führt in ihren Monologen und Dialogen das fundamentale Versagen der kultischen, rechtlichen und weisheitlichen Handlungs- und Denkmuster vor“; folglich suspendiere die Ijobdichtung „grundlegend die gängige Rede von Gott und Mensch, so dass nur noch *via negationis* aussagbar ist, wer Gott und Mensch ist (Erkennen) und wie ihr Verhältnis zu gestalten ist (Handeln). Weisheitlich wird mit dieser Problemanzeige eine generelle Grenze theologischer und anthropologischer Rede markiert.“<sup>11</sup> Was hier als anthropologische Grenze und theologisch als *via negationis* beschrieben wird, fasst Konrad Schmid als negative Theologie des Ijobbuches, das eine „radikale Theologie-, ja sogar Offenbarungskritik“ formuliere:

„Weder die Freunde Hiobs mit ihren orthodoxen Theologien [...], noch aber auch Gott selbst mit seinen gewaltigen Reden [...] enthüllen bezüglich Hiob, was der Fall ist. Das Hiobbuch vertritt so im Grunde genommen eine negative Theologie: Über Gott kann man nicht reden, weder Theologie noch Offenbarung vermögen mit Sicherheit wiederzugeben, was der Fall ist.“

<sup>10</sup> SCHELLENBERG 2003, 205–213 (Zitat: 213).

<sup>11</sup> VAN OORSCHOT 2012, 73f.; vgl. VAN OORSCHOT 1987, 192–209. Die redaktionellen Erweiterungen der Ijobdichtung sind van Oorschot zufolge darauf angelegt, auf je unterschiedliche Weise über die Aporien der ursprünglichen Textfassung hinauszuführen. In ähnlicher Weise wie van Oorschot kommt auch KLINGLER 2013, 283 zu dem Schluss, die Ijobdichtung frage „nach der Möglichkeit theologischer Rede überhaupt, die ihres Erachtens nur noch *via negationis* gegeben ist.“

Allerdings fügt Schmid mit Blick auf Ijob 42,7 sogleich hinzu: „Über Gott zu reden, ist zwar unmöglich, aber im Reden zu Gott [...] sieht das Hiobbuch die adäquate Möglichkeit des Sich-Verhaltens zu Gott.“<sup>12</sup> Schmid sieht also letztlich im Ijobbuch der Unmöglichkeit der Rede *über* Gott die von Ijob aufrechterhaltene Rede *zu* Gott gegenübergestellt (Ijob 42,7; vgl. oben Kap. 7.3).

Ausgehend von den vorliegenden Untersuchungen zu Ironie und Ambiguität im Ijobbuch lässt sich aber fragen, ob damit der in der Buchlektüre aufscheinende Aussagegehalt über die Möglichkeitsbedingungen theologischer Rede vollends erfasst ist. Dazu ist freilich nochmals auf den Ironiebegriff und die theoretischen Erwägungen zur Funktion der Ironie in epistemischer Hinsicht zurückzukommen. In philosophischer Perspektive kommt Uwe Japp bezüglich der Frage nach dem Wissen der Ironie zum Schluss: „Das Wissen der Ironie ist [...] in erster Linie als die Frage nach dem Wissen zu verstehen.“<sup>13</sup> Daher könne es, so Japp weiter, aus der Perspektive der Ironie „kein wirklich allgemeines Wissen geben, sondern nur die Frage danach.“<sup>14</sup> Auf der anderen Seite hebt der Literaturwissenschaftler Wayne Booth hervor, dass Ironie über die Kritik und Infragestellung hinausgehend durchaus auch neue Einsichten vermittele, die er mit dem Aufstieg zu einer höhergelegenen Behausung („superior edifice“) vergleicht;<sup>15</sup> zugleich misst er der Ironie eine wichtige Funktion in relationaler Hinsicht zu, da er sie als „Schlüssel zu den engsten Banden der Freundschaft“ umschreibt.<sup>16</sup> So ist denn, aufbauend auf den Erwägungen Japps und Booths, mit dem Bibelwissenschaftlicher Sergio Gaburro in theologischer Hinsicht der Ironie eine zweifache Funktion – *pars destruens* und *pars costruens* – zuzusprechen:<sup>17</sup> Indem die Ironie scheinbare Gewissheiten entlarvt und überzogene Wissensansprüche hinterfragt (*pars destruens*), eröffnet sie zugleich Raum für einen neuen theologischen Sprachgewinn (*pars costruens*) – Gaburro spricht hier von einem Tanz der Theologie mit der Ironie.<sup>18</sup>

Der *pars destruens* – die kritische und infragestellende Funktion der Ironie – richtet sich im Ijobbuch gegen das, was der Theologe Eckhard Nordhofen als „usurpatorische Theologie“ beschreibt und als deren Prototypen er den Hofnarren identifiziert, „der sich auf den hohen Thron des Gotteswissens geschlichen hat.“<sup>19</sup> Diese Form der Theologie wird im Ijobbuch in gewisser Weise durch die Freunde repräsentiert, deren Wissensanspruch durch die Ironien und Ambiguitäten der Ijob- und Gottesreden untergraben wird. Der usurpatorischen

---

<sup>12</sup> SCHMID 2014, 152.

<sup>13</sup> JAPP 1983, 326.

<sup>14</sup> JAPP 1983, 327.

<sup>15</sup> BOOTH 1974, 33–39 (Zitat: 36).

<sup>16</sup> „Irony as the key to the tightest bonds of friendship! Real intimacy impossible without it!“ (ebd., 14.)

<sup>17</sup> GABURRO 2013, 210–213.

<sup>18</sup> GABURRO 2013, 212.

<sup>19</sup> NORDHOFEN 2018, 19.

Theologie stellt nun Nordhofen die „privative Theologie“ gegenüber, die „von der Simultaneität von Präsenz und Vorenthaltung“ geprägt ist und die eine Reihe von Bemühungen erfordert, „welche die Andersheit, die ‚Alterität‘ des ‚Ganz Anderen‘ (Rudolf Otto) auf die eine oder andere Art markieren.“<sup>20</sup> Damit aber kommt nun der *pars costruens* von Ironie und Ambiguität im Ijobbuch in den Blick, die im Sinne Nordhofens als Alteritätsmarkierungen gelten können, welche darauf angelegt sind, im Modus des Vorbehalts eine neue Art und Weise der Rede über Gott und den Menschen und ihr Verhältnis zueinander anzustoßen.

In diese Richtung weist denn auch der Interpretationsansatz zu den Gottesreden des Ijobbuchs, den Ludger Schwienhorst-Schönberger vorschlägt.<sup>21</sup> Unter Rekurs auf die Unterscheidung zwischen propositionalem und nichtpropositionalem Wissen, die Wolfgang Wieland bei seinen Untersuchungen zu den Dialogen Platons vornimmt,<sup>22</sup> macht er in Ijob 38–41 die Vermittlung einer Form von Erkenntnis aus, die nicht mehr propositional aussagbar ist:

„Das Buch Ijob gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Leid, aber es erzählt von einem Weg, der zu einer Antwort führt. Ijob wird durch die Gottesreden zu einer Erkenntnis geführt, die ihm auf der Ebene des von den Freunden vermittelten Wissens nicht zugänglich war.“<sup>23</sup>

Der Schlüssel zu dieser Erfahrung liegt für ihn auf der relationalen Ebene: „Es geht um eine personale Begegnung, die ihre Überzeugungskraft verliert, wenn sie aus der personalen Relation herausgelöst zu einer Erkenntnis in dritter Person transformiert wird.“<sup>24</sup> Tatsächlich ist, wie Wolfgang Wieland ausführt, nichtpropositionales Wissen im Unterschied zum propositionalem nicht in Form der schriftlich fixierbaren Aussage darstellbar und auch nicht irrtumsfähig, sondern präsent oder nicht präsent und daher auch stets personal gebunden.<sup>25</sup> Das nichtpropositionale Wissen, das im Ijobbuch und im Besonderen in den Gottesreden vermittelt wird, wäre demnach als Teilhabe an einer Erfahrung zu charakterisieren.<sup>26</sup> In diesem Sinne verweisen Ironie und Ambiguität im Ijobbuch hinsichtlich ihres *pars costruens* über eine negative Theologie hinausgehend auf eine privative Theologie in Form eines kognitiven und praktischen Wissens über Gott und Mensch, das nicht in propositionalen Aussagen

---

<sup>20</sup> NORDHOFEN 2018, 20f.

<sup>21</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2018, 166f.; 2020, 143f.; 2021, 25f. Vgl. die ausführliche Auseinandersetzung mit Schwienhorst-Schönbergers Interpretationsansatz in HÄNER 2022.

<sup>22</sup> WIELAND 1999, 224–236.

<sup>23</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2020, 143.

<sup>24</sup> SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER 2020, 144.

<sup>25</sup> WIELAND 1999, 224–236.

<sup>26</sup> So beschreibt denn auch Carol Newsom die Gottesreden als „revelatory experience [...] that escapes reduction to a ‚message““ (NEWSOM 1996, 627).

objektivierbar ist, sondern sich in der Lektüre als wirkungsästhetische Erfahrung manifestiert.

# Literaturverzeichnis

Die für Reihen und Lexika verwendeten Abkürzungen richten sich nach SCHWERTNER, SIEGFRIED M., IATG<sup>3</sup>. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin<sup>3</sup>2014.

## 1. Bibeltext

- Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg v. Kurt Elliger und Wilhelm Rudolph, Stuttgart<sup>5</sup>1997.
- 4QpalaeoJob<sup>c</sup>, in: Patrick W. Skehan/Eugene Ulrich/Judith E. Sanderson (Hg.), Qumran Cave 4. IV. Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts (DJD 9), Oxford 1992, 155–157.
- 4QJob<sup>a</sup>, 4QJob<sup>b</sup>, hg. v. Eugene Ulrich/Sarianna Metso, in: Eugene Ulrich (Hg.), Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles (DJD 16), Oxford 1992, 171–180.
- 11QtargumJob, in: Florentino García Martínez u.a. (Hg.), Qumran Cave 11. II. 11Q2–18, 11Q20–31 (DJD 23), Oxford 1998, 79–180.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Editio altera, hg. v. Alfred Rahlfs und Robert Hanhart, Stuttgart 2006.
- Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academia Scientiarum Gottingensis. XI/4: Iob, hg. v. Joseph Ziegler, Göttingen 1982.
- The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition, hg. v. David M. Stec (AGJU 20), Leiden 1994.
- Vetus Testamentum Syriace iuxta Simplicem Syrorum Versionem, hg. v. Institutum Peshittonianum Leidense, II/ia: Liber Iob, Leiden 1982.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, hg. v. Robert Weber und Robert Gryson, Stuttgart<sup>5</sup>2007.
- Zürcher Bibel. 2007, hg. v. Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich Zürich 2007.
- Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017, hg. v. Evangelische Kirche in Deutschland, Stuttgart 2016.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hg. v. Katholische Bibelanstalt Stuttgart 2016.

## 2. Weitere Quellen

DIETRICH, MANFRED/LORETZ, OSWALD/SANMARTÍN, JOAQUÍN (Hg.), Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. KTU<sup>3</sup> (AOAT 360/1), Münster 2013.

- KAISER, OTTO (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Gütersloh 1981–1997 (Ergänzungslieferung 2001) [= TUAT].
- KRAMER, SAMUEL N., „Man and His God“. A Sumerian Variation on the „Job“ Motif, in: Martin Noth/David Winton Thomas (Hg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. FS Harold Henry Rowley (VT.S 3), Leiden 1955, 170–182.
- LAMBERT, WILFRIED G., *The Babylonian Theodicy*, in: ders., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 63–89.
- LAMBERT, WILFRIED G., *The Poem of the Righteous Sufferer – Ludlul Bēl Nēmeqi*, in: ders., *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford 1960, 21–62.
- NOUGAYROL, JEAN, *Une version ancienne du „juste souffrant“*, in: *Revue Biblique* 59 (1952) 239–250.
- OSHIMA, TAKAYOSHI, *Babylonian Poems of Pious Sufferers. Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* (ORA 14), Tübingen 2014.
- PRITCHARD, JAMES B. (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Third edition with supplement, Princeton 1969 [= ANET<sup>3</sup>].
- RÖMER, WILLEM H., „Weisheitstexte“ und Texte mit Bezug auf den Schulbetrieb in sumerischer Sprache, in: Otto Kaiser/Bernd Janowski (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band 3/1: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Gütersloh 1994, 17–109.
- SASSON, JACK M., *From the Mari Archives. An Anthology of Old Babylonian Letters*, Winona Lake 2015.
- WEIGL, MICHAEL, *Die aramäischen Achikar-Sprüche aus Elephantine und die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (BZAW 399), Berlin 2010.
- WILSON, JOHN A., *The Protests of the Eloquent Peasant*, in: James B. Pritchard (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Third edition with supplement, Princeton 1969, 407–410.

### 3. Grammatiken und Wörterbücher

- CLINES, DAVID (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield 1993–2011 [= DCH].
- DIETRICH, WALTER/ARNET, SAMUEL (Hg.), *Konzise und aktualisierte Ausgabe des hebräischen und aramäischen Lexikons zum Alten Testament* (KAHAL), Leiden <sup>2</sup>2019.
- DONNER, HERBERT (Hg.), *Wilhelm Gesenius. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin <sup>18</sup>1987–2012 [= Ges<sup>18</sup>].
- FABRY, HEINZ-JOSEF/RINGGREN, HELMER (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973–2000 [= ThWAT].
- GESENIUS, WILHELM/KAUTZSCH, EMIL/BERGSTRÄSSER, GOTTHELF, *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch, Hildesheim <sup>28</sup>1985.
- JOÜON, PAUL/MURAOKA, TAKAMITSU, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SubBi 27), Rom 2006.
- KÖHLER, LUDWIG/BAUMGARTNER, WALTER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden <sup>3</sup>1967–1996.
- LUST, JOHAN/EYNIKEL, ERIK/HAUSPIE, KATRIN (Hg.), *Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart <sup>3</sup>2015.
- WALTKE, BRUCE K./O’CONNOR, MICHAEL P., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990.

## 4. Kommentare zum Ijobbuch

- ALONSO SCHÖKEL, LUIS/SICRE DIAZ, JOSÉ L., *Giobbe. Commento teologico e letterario (Commenti biblici)*, Rom 1985.
- ALTER, ROBERT, *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*, New York 2010.
- ANDERSEN, FRANCIS I., *Job. An Introduction and Commentary (TOTC 14)*, Downers Grove 1976.
- BALENTINE, SAMUEL E., *Job (Smyth & Helwys Bible commentary 10)*, Macon 2006.
- BUDDE, KARL, *Das Buch Hiob (HK II.1)*, Göttingen <sup>2</sup>1913.
- CLINES, DAVID J., *Job 1–20 (WBC 17)*, Nashville 1989.
- *Job 21–37 (WBC 18A)*, Nashville 2006.
- *Job 38–42 (WBC 18B)*, Nashville 2011.
- DELITZSCH, FRANZ, *Das Buch Hiob (BC IV.2)*, Leipzig <sup>2</sup>1876.
- DHORME, PAUL, *Le livre de Job (EtB)*, Paris 1926.
- DILLMANN, AUGUST, *Hiob (KEH 2)*, Leipzig <sup>4</sup>1891.
- EBACH, JÜRGEN, *Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1. Hiob 1–20 (Kleine biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn <sup>4</sup>2009 (<sup>1</sup>1996) [= EBACH 1996a]*.
- *Streiten mit Gott. Hiob. Teil 2. Hiob 21–42 (Kleine biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2009 (<sup>1</sup>1996) [= EBACH 1996b]*.
- FOHRER, GEORG, *Das Buch Hiob (KAT 16)*, Gütersloh <sup>2</sup>1989.
- FOKKELMAN, JAN P., *The Book of Job in Form. A Literary Translation with Commentary (SSN 58)*, Leiden 2012.
- GOOD, EDWIN M., *In Turns of Tempest. A Reading of Job, with a Translation*, Stanford 1990.
- GORDIS, ROBERT, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies (MorS 2)*, New York 1978.
- GRADL, FELIX, *Das Buch Ijob (NSK.AT 12)*, Stuttgart 2001.
- GRAY, JOHN, *The Book of Job (The Text of the Hebrew Bible 1)*, Sheffield 2010.
- HABEL, NORMAN C., *The Book of Job. A Commentary (OTL)*, London 1985.
- HARTLEY, JOHN E., *The Book of Job (NICOT)*, Grand Rapids 1991.
- HESSE, FRANZ, *Hiob (ZBK.AT 14)*, Zürich 1978.
- HÖLSCHER, GUSTAV, *Das Buch Hiob (HAT 17)*, Tübingen 1937.
- HORST, FRIEDRICH, *Hiob, 1. Teilband (BKAT XVI/1)*, Neukirchen-Vluyn 1968.
- JANZEN, JOHN G., *Job (Int.)*, Atlanta 1985.
- LONGMAN, TREMPER, *Job (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms)*, Grand Rapids 2012.
- NEWSOM, CAROL A., *The Book of Job*, in: Leander E. Keck u.a. (Hg.), *The New Interpreter's Bible. A Commentary in Twelve Volumes. Volume Four. The First Book of Maccabees. The Second Book of Maccabees. Introduction to Hebrew Poetry. The Book of Job. The Book of Psalms*, Nashville 1996, 317–637.
- POPE, MARVIN H., *Job (AYB 15)*, New Haven 2008 (= Nachdruck von: POPE, MARVIN H., *Job [AncB 15]*, New York 1965).
- RAVASI, GIANFRANCO, *Giobbe. Traduzione e commento (Commenti biblici)*, Roma <sup>3</sup>1991.
- SEOW, CHOON L., *Job 1–21. Interpretation and Commentary (Illuminations)*, Grand Rapids 2013.
- STRAUß, HANS, *Hiob, 2. Teilband. 19,1–42,17 (BK XVI/2)*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- TERRIEN, SAMUEL L., *Job (CAT 13)*, Neuchâtel 1963.



- TUR-SINAI, NAFTALI HIRTS [= TORCZYNER, HARRY], *The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957.
- WEISER, ARTUR, *Das Buch Hiob (ATD 13)*, Göttingen <sup>7</sup>1980.
- WHYBRAY, ROGER N., *Job (Readings)*, Sheffield 1998.
- WILSON, GERALD H., *Job (NIBCOT 10)*, Peabody 2007.
- WITTE, MARKUS, *Das Buch Hiob (ATD 13)*, Göttingen 2021.

## 5. Artikel, Aufsätze und Monografien

- AARON, DAVID H., *Biblical Ambiguities. Metaphor, Semantics, and Divine Imagery* (Brill Reference Library of Ancient Judaism 4), Leiden 2001.
- ACZEL, RICHARD, Intertextualität und Intertextualitätstheorien, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Grundbegriffe der Literaturtheorie* (Sammlung Metzler 347), Stuttgart 2004, 110–113.
- AJEMELAU, ANNELI, Die Septuaginta als Kanon, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin 2012, 315–327.
- AIMERS, GEOFFREY J., Theodicy in an Ironic Sense. The Joban Wager and the Portrait of Folly, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (2019), 359–370.
- AITKEN, JAMES K., The Inevitability of Reading Job Through Lamentations, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 204–215.
- ALLEMANN, BEDA, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen 1956.
- Ironie als literarisches Prinzip, in: Albert Schaefer (Hg.), *Ironie und Dichtung. Sechs Essays* (Beck'sche Schwarze Reihe 66), München 1970, 11–37.
- ALLEN, GRAHAM, *Intertextuality* (The New Critical Idiom), London <sup>2</sup>2011.
- ALMENDRA, LUISA M., „You know! For you were born then“ (Jb 38,1–38). Some Remarks of Composition and Meaning, in: Roland Meynet/Jacek Oniszczyk (Hg.), *Studi del terzo convegno RBS. International Studies on Biblical & Semitic Rhetoric* (Retorica biblica e semitica 2), Rom 2013, 41–63.
- ALONSO SCHÖKEL, LUIS, Toward a Dramatic Reading of the Book of Job, in: *Semeia* 7 (1977), 45–61.
- ALTER, ROBERT, The Voice from the Whirlwind, in: *Commentary* 77 (1984), 33–41.
- Truth and Poetry in the Book of Job, in: ders. (Hg.), *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985, 85–110.
- *The Art of Biblical Narrative*, New York <sup>2</sup>2011.
- ANDERSON, WILLIAM H., What Is Scepticism And Can It Be Found in the Hebrew Bible?, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 13 (1999), 225–257.
- Ironic Correlations And Scepticism In The Joy Statements of Qoheleth?, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000), 67–100.
- Scepticism and Ironic Correlations in the Joy Statements of Qoheleth? (Gorgias Dissertations in Biblical Studies 44), Piscataway 2010.
- ARNETH, MARTIN, Zur „Kanonisierung“ der Hebräischen Bibel, in: *Verkündigung und Forschung* 60 (2015), 42–51.
- ASSMANN, JAN, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.
- ATTARDO, SALVATORE, Irony as Relevant Inappropriateness, in: *Journal of Pragmatics* 32 (2000), 793–826.

- AUSTIN, BENJAMIN M., The Ironic Syllogism. A Rhetorical Use of Unmarked Questions, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2021), 117–132.
- AWABDY, MARK A./HÄNER, TOBIAS, Sacrificial Fathers and the Death of Their Children: How the Story of Job Challenges the Priestly Tradition, in: *Harvard Theological Review* 115 (2022), 149–170.
- AYALI-DARSHAN, NOGA, The Question of the Order of Job 26,7–13 and the Cosmogonic Tradition of Zaphon, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 126 (2014), 1–16.
- BÄCKER, IRIS, *Der Akt des Lesens – neu gelesen. Zur Bestimmung des Wirkungspotentials von Literatur (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau 12)*, Paderborn 2014.
- BACKHAUS, FRANZ J., „Es gibt nichts Besseres für den Menschen“ (Koh 3,22). Studien zur Komposition und zur Weisheitskritik im Buch Kohelet (BBB 121), Bodenheim 1998.
- BALDWIN, SUSANNA, Miserable but Not Monochrome. The Distinctive Characteristics and Perspectives of Job's Three Comforters, in: *Themelios* 43 (2018), 359–375.
- BALENTINE, SAMUEL E., Job and the Priests. „He leads priests away stripped“ (Job 12:19), in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 42–53.
- „Look at me and be appalled.“ *Essays on Job, Theology, and Ethics (BiInS 190)*, Leiden/Boston 2021.
- BÄNZIGER, THOMAS, „Jauchzen und Weinen“: Ambivalente Restauration in Jehud. Theologische Konzepte der Wiederherstellung in Esra-Nehemia, Zürich 2014.
- BARBIERO, GIANNI, The Structure of Job 3, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 127 (2015), 43–62.
- BARDTKE, HANS, Prophetische Züge im Buche Hiob, in: Fritz Maass (Hg.), *Das ferne und nahe Wort. FS Leonhard Rost (BZAW 105)*, Berlin 1967, 1–10.
- BAR-EFRAT, SHIMON, *Narrative Art in the Bible (JSOTS 70)*, Sheffield 1989.
- BARR, JAMES, Hebrew Orthography in the Book of Job, in: *Journal of Semitic Studies* 30 (1985), 1–34.
- BARTELMUS, RÜDIGER, Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern. Numeri 22,20–35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 27–43.
- BARTHOLOMEW, CRAIG G., *Reading Ecclesiastes. Old Testament Exegesis and Hermeneutical Theory (AnBib 139)*, Rom 1998.
- BARTON, JOHN, *Oracles of God. Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London 1986.
- The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, in: Magne Saebø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300) (HBOT I/1)*, Göttingen 1996, 67–83.
- Déjà lu. Intertextuality, Method or Theory?, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 1–16.
- Response, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings (Siphrut 16)*, Winona Lake 2015, 311–316.
- BASKIN, JUDITH R., Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic tradition (BJSt 47), Chico 1983.
- BASTIAENS, JEAN C., The Language of Suffering in Job 16–19 and in the Suffering Servant Passages in Deutero-Isaiah, in: Jacques van Ruiten/Marc Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Isaiah (BETL 132)*, Leuven 1997, 421–432.

- BAUER, MATTHIAS, Ambiguität, in: Ansgar Nünning (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart 2013, 17.
- BAUER, MATTHIAS u.a., Dimensionen der Ambiguität, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 40 (2010), 7–75.
- BAUER, THOMAS, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.
- Ambiguität in der klassischen arabischen Rhetoriktheorie, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption (Trends in Medieval Philology 30), Berlin 2016, 21–48.
  - Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt (Reclams Universal-Bibliothek: Was bedeutet das alles?), Ditzingen 2018.
- BAUKS, MICHAELA, „Was ist der Mensch, dass du ihn großziehst?“ (Hiob 7,17). Überlegungen zur narrativen Funktion des Satans im Hiobbuch, in: Michaela Bauks/Kathrin Liess/Peter Riede (Hg.), Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie, Neukirchen-Vluyn 2008, 1–13 [= BAUKS 2008a].
- Der eine Schöpfer und die anderen. Die Motive von Schöpfung und Chaos als Hinweise auf die Transformation des Gottesbildes im Hiobbuch, in: Lukas Bormann (Hg.), Schöpfung, Monotheismus und fremde Religionen. Studien zu Inklusion und Exklusion in den biblischen Schöpfungsvorstellungen (BThSt 95), Neukirchen-Vluyn 2008, 99–124 [= BAUKS 2008b].
- BAUMAN, ZYGMUNT, Modernity and Ambivalence, Ithaca 1991.
- Liquid Modernity, Cambridge 2000.
  - Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2005.
- BAUMSTARK, ANTON, Die christlichen Literaturen des Orients. Einleitung. I: Das christlich-aramäische und das koptische Schrifttum (SG 527/528), Leipzig 1911 [= BAUMSTARK 1911a].
- Die christlichen Literaturen des Orients. II.: Das christlich-arabische und das äthiopische Schrifttum. III.: Das christliche Schrifttum der Armenier und Georgier (SG 527/528), Leipzig 1911 [= BAUMSTARK 1911b].
- BECHMANN, SASCHA, Rhetorische Fragen, München 2010.
- BECKER, MICHAEL, Grenzziehungen des Kanons im frühen Judentum und die Neuschrift der Bibel nach dem 4. Buch Esra, in: Michael Becker/Jörg Frey (Hg.), Qumran und der biblische Kanon (BThSt 92), Neukirchen-Vluyn 2009, 195–253.
- BECKWITH, ROGER T., The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, Grand Rapids 1985.
- BEECKMAN, BRYAN, Nomina Sacra in Libro Iob. Theological Exegesis in Verses of Job LXX Containing ὁ θεός and ὁ κύριος without any Counterpart in MT?, in: Vetus Testamentum 73 (2022), 1–27.
- BEHLER, ERNST, Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe (Reihe Libelli 328), Darmstadt 1972.
- Frühromantik (Sammlung Göschen 2807), Berlin 1992.
  - Ironie und literarische Moderne, Paderborn 1997.
  - Ironie, in: Gert Ueding u.a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 4, Tübingen 1998, Sp. 599–625.
- BEN-PORAT, ZIVA, The Poetics of Literary Allusion, in: PTL. A Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature 1 (1976), 105–128.
- Method in Madness. Notes on the Structure of Parody, Based on MAD TV Satires, in: Poetics Today 1 (1979), 245–272.

- BERG, WOLFGANG, Uneigentliches Sprechen. Zur Pragmatik und Semantik von Metapher, Metonymie, Ironie, Litotes und rhetorischer Frage (TBL 102), Tübingen 1978.
- BERGER, SAMUEL, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Nancy 1893.
- BERGES, ULRICH, Der Ijobrahmen (Ijob 1,1–2,10; 42,7–17). Theologische Versuche angesichts unschuldigen Leidens, in: Biblische Zeitschrift 39 (1995), 225–245.
- BERGSON, LEIF, Eiron und Eironeia, in: Hermes 99 (1971), 409–422.
- BERNDT, FRAUKE/KAMMER, STEPHAN, Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz. Die Struktur antagonistisch-gleichzeitiger Zweiwertigkeit, in: dies. (Hg.), Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz, Würzburg 2009, 7–30.
- BERNECKER, ROLAND/STEINFELD, THOMAS, Amphibolie, Ambiguität, in: Gert Ueding u.a. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 1, Tübingen 1998, Sp. 436–444.
- BEUKEN, WILLEM A., Job's Imprecation as the Cradle of a New Religious Discourse. The Perplexing Impact of the Semantic Correspondences between Job 3, Job 4–5 and Job 6–7, in: ders. (Hg.), The Book of Job (BETL 114), Leuven 1994, 41–78.
- Eliphaz: One among the Prophets or Ironist Spokesman. The Enigma of Being a Wise Man in One's Own Right (Job 4–5), in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 293–313.
- BEYERLIN, WALTER, Werden und Wesen des 107. Psalms (BZAW 153), Berlin 1979.
- BICKERT, RAINER, Israel im Lande Moab. Die Stellung der Bileamerzählung Num 22–24 in ihrem redaktionellen Kontext, in: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 121 (2009), 189–210.
- BIMSON, JOHN J., Who is ‚This‘ in ‚Who is this...?‘ (Job 38.2)? A Response to Karl G. Wilcox, in: Journal for the Study of the Old Testament (2000), 125–128.
- BLOCK, DANIEL I., The Book of Ezekiel. Chapters 1–24 (NICOT), Grand Rapids 1997.
- BLUMENTHAL, ELKE, Hiob und die Harfnerlieder, in: Theologische Literaturzeitung 115 (1990), Sp. 721–730.
- BÖCKLE, JAKOB M., Erneuerte Gotteswahrnehmung durch Gottes Wahrnehmbarmachung. Die Reden Gottes an Ijob (Ijob 38,1–42,6) in ästhetisch theologischer Perspektive (Bibelstudien), Berlin 2024.
- „Legst du ihre Himmelsschrift auf die Erde an?“ (Ijob 38,33) – Was aber meint „Himmelsschrift“?, in: Old Testament Essays 35 (2022), 237–267.
- BODE, CHRISTOPH, Ästhetik der Ambiguität. Zu Funktion und Bedeutung von Mehrdeutigkeit in der Literatur der Moderne (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 43), Tübingen 1988.
- Ambiguität, in: Klaus Weimar (Hg.), Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Berlin 32007, 67–70.
- BODENHEIMER, ALFRED, Kains Opfer. Roman, München 2014.
- BOGAERT, PIERRE-MAURICE, La Bible Latine des Origines au Moyen Âge. Aperçu historique, état des questions, in: Revue théologique de Louvain 19 (1988), 137–159. 276–314.
- Job latin chez les Pères et dans les bibles (suite), in: Revue bénédictine 122 (2012), 48–99. 366–393.
- BOORER, SUZANNE, A Matter of Life and Death. A Comparison of Proverbs 1–9 and Job, in: Stephen B. Reid (Hg.), Prophets and Paradigms. FS Gene M. Tucker (JSOTS 229), Sheffield 1996, 187–204.
- BOOTH, WAYNE C., The Rhetoric of Fiction, Chicago 1961.
- A Rhetoric of Irony, Chicago 1974.

- BORGONOVO, GIANANTONIO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica* (AnBib 135), Rom 1995.
- BRANDT, PETER, *Geflecht aus 81 Büchern. Zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons*, in: *Aethiopica* 3 (2000), 79–115.
- *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin 2001.
  - *Final Forms of the Writings. The Jewish and Christian Traditions*, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphrut 16), Winona Lake, 2015, 59–85.
- BRAULIK, GEORG, *Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter, Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums*, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und seiner Nachgeschichte* (SBAB 33), Stuttgart 2001, 213–293.
- BREED, BRENNAN, *Reading Job as a Kierkegaardian Text. The Incarnation of Indirect Communication*, in: *Biblical Interpretation* 24 (2016), 127–152.
- BRENNER, ATHALYA, *God's Answer to Job*, in: *Vetus Testamentum* 31 (1981), 129–137.
- *Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (1989), 37–52.
- BRINKS, C. L.: *Who Speaks Words without Knowledge? A Response to Wilcox and Bimson*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (2010), 197–207.
- BRODERSEN, ALMA, *The Beginning of the Biblical Canon and Ben Sira* (Forschungen zum Alten Testament 162), Tübingen 2022.
- BROOKE, GEORGE J., *'Canon' in the Light of the Qumran Scrolls*, in: Philip S. Alexander/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB 4), Prahins 2007, 81–98.
- BROWN, KEN, *The Vision in Job 4 and Its Role in the Book. Reframing the Development of the Joban Dialogues* (FAT II 75), Tübingen 2015.
- BROWN, PENELOPE/LEVINSON, STEPHEN C., *Politeness. Some Universals in Language Usage* (Studies in Interactional Sociolinguistics 4), Cambridge 192010.
- BROWN, WILLIAM P., *Introducing Job*, in: *Interpretation* (Richmond) 53 (1999), 228–238 [= BROWN 1999a].
- *The Ethos of the Cosmos. The Genesis of Moral Imagination in the Bible*, Grand Rapids 1999 [= BROWN 1999b].
  - *„Creatio Corporis“ and the Rhetoric of Defense in Job 10 and Psalm 139*, in: ders./S. Dean Jr. McBride, (Hg.), *God Who Creates. FS W. Sibley Towner*, Grand Rapids 2000, 107–124.
  - *Wisdom's Wonder. Character, Creation, and Crisis in the Bible's Wisdom Literature*, Grand Rapids 2014.
  - *When Wisdom Fails*, in: Scott C. Jones/Christine R. Yoder (Hg.), *„When the Morning Stars Sang“*. FS Choon Leong Seow (BZAW 500), Berlin 2018, 209–223.
- BRUCE, FREDERICK F., *The Canon of Scripture*, Glasgow 1988.
- BRUEGGEMANN, WALTER, *A Neglected Sapiential Word Pair*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 89 (1977), 234–258.
- BRUYN, BEN DE, *Wolfgang Iser. A Companion* (Companions to Contemporary German Culture 1), Berlin 2012.
- BUBLITZ, WOLFRAM, *Conducive Yes-No Questions in English*, in: *Linguistics* 19 (1981), 851–870.
- BÜHRER, WALTER, *Anmerkungen zum chronologischen Verhältnis von Hiobberzählung und Hiobdichtung*, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 134 (2022), 68–84.

- BUNZEL, MARLEN, *Ijob im Beziehungsraum mit Gott. Semantische Raumanalysen zum Ijobbuch* (HBS 89), Freiburg i. Br. 2018.
- BURDEN, JASPER J., *Decision by Debate. Examples of Popular Proverb Performance in the Book of Job*, in: *Old Testament Essays* 4 (1991), 37–65.
- BURGERS, CHRISTIAN/VAN MULKEN, MARGOT/SHELLENS, PETER J., *Finding Irony. An Introduction of the Verbal Irony Procedure (VIP)*, in: *Metaphor and Symbol* 26 (2011), 186–205.
- BURKARD, GÜNTER: „Siehe, ich nehme das Vergnügen der Abrechnung auf mich!“. Scherz, Satire, Ironie und andere Emotionen in nichtliterarischen Texten aus Deir el-Medineh, in: Hans-Werner Fischer-Elfert/Tonio S. Richter (Hg.), *Literatur und Religion im Alten Ägypten. Ein Symposium zu Ehren von Elke Blumenthal (ASAW.PH 81.5)*, Stuttgart 2011, 65–78.
- BURNIGHT, JOHN: *The „Reversal“ of Heilsgeschichte in Job 3*, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 30–41.
- *Does Eliphaz Really Begin „Gently“? An Intertextual Reading of Job 4,2–11*, in: *Biblica* 95 (2014), 347–370 [= BURNIGHT 2014a].
  - *Job 5:7 as Eliphaz's Response to Job's „Malediction“ (3:3–10)*, in: *Journal of Biblical Literature* 133 (2014), 77–94 [= BURNIGHT 2014b].
  - *A New Interpretation of Job 6,5–7*, in: *Biblica* 100 (2019), 272–281.
  - *Is Eliphaz a False Prophet? The Vision in Job 4.12–21*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2021), 96–116.
- CARR, DAVID M., *Canonization in the Context of Community. An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible*, in: Richard D. Weis/David M. Carr (Hg.), *A Gift of God in Due Season. FS James A. Sanders (JSOTS 225)*, Sheffield 1996, 22–64.
- *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, New York 2005.
  - *The Many Uses of Intertextuality in Biblical Studies. Actual and Potential*, in: Martti Nissinen (Hg.), *Congress Volume. Helsinki 2010 (VT.S 148)*, Leiden 2012, 505–535.
- CHAPMAN, STEPHEN B., *How the Biblical Canon Began. Working Models and Open Questions*, in: Margalit Finkelberg/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World (JSRC 2)*, Leiden 2003, 29–51.
- CHENEY, MICHAEL, *Dust, Wind and Agony. Character, Speech and Genre in Job (CB.OT 36)*, Stockholm 1994.
- CHRYSOSTOMOS, JOHANNES, *Kommentar zu Hiob. Herausgegeben und übersetzt von Ursula und Dieter Hagedorn (PTS 35)*, Berlin 1990.
- CLINES, DAVID J., *Job 5,1–8. A New Exegesis*, in: *Biblica* 62 (1981), 185–194.
- *False Naivety in the Prologue to Job*, in: Reuben Ahroni (Hg.), *Biblical and other Studies in Memory of Shelmo Dov Goitein (HAR 9)*, Columbus 1986, 127–136.
  - *Deconstructing the Book of Job*, in: DERS., *What Does Eve Do To Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament (LHB 94)*, London 1990, 106–123.
  - *Why Is There a Book of Job and What Does It Do to You if You Read It?*, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 1–20.
  - *Does the Book of Job Suggest that Suffering is Not a Problem?*, in: Ders./Hermann Lichtenberger/Hans-Peter Müller (Hg.), *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001 (*Altes Testament und Moderne* 12), Münster 2003, 93–110 [= CLINES 2003a].
  - *On the Poetic Achievement of the Book of Job*, in: Vicente C. Bertomeu (Hg.), *Palabra, prodigio, poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J (AnBib 151)*, Rom 2003, 243–252 [= CLINES 2003b].

- „The Fear of the Lord is Wisdom“ (Job 28:28). A Semantic and Contextual Study, in: Ellen J. van Wolde (Hg.), *Job 28. Cognition in Context* (BiInS 64), Leiden 2003, 57–92 [= CLINES 2003c].
  - *Job's Fifth Friend. An Ethical Critique of the Book of Job*, in: *Biblical Interpretation* 12 (2004), 233–250 [= CLINES 2004a].
  - *Putting Elihu in his Place. A Proposal for the Relocation of Job 32–37*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 29 (2004), 243–253. [= CLINES 2004b].
  - *Alleged Female Language about the Deity in the Hebrew Bible*, in: *Journal of Biblical Literature* 140 (2021), 229–249.
- COLSTON, HERBERT L., *Salting a Wound or Sugaring a Pill. The Pragmatic Functions of Ironic Criticism*, in: *Discourse Processes* 23 (1997), 25–45.
- *Contrast and Assimilation in Verbal Irony*, in: *Journal of Pragmatics* 34 (2002), 111–142.
  - *Irony as Indirectness Cross-Linguistically. On the Scope of Generic Mechanisms*, in: Alessandro Capone/Manuel García-Carpintero/Alessandra Falzone (Hg.), *Indirect Reports and Pragmatics in the World Languages* (Perspectives in Pragmatics, Philosophy & Psychology 19), Cham 2019, 109–131.
- COOPER, ALAN M., *Reading and Misreading the Prologue to Job*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (1990), 67–79.
- *The Sense of the Book of Job*, in: *Prooftexts* 17 (1997), 227–244.
- CORNELL, COLLIN R., *God and the Sea in Job 38*, in: *Journal of Hebrew Scriptures* 12 (2012), 1–15.
- CORNILL, CARL H., *Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen* (Grundriss der Theologischen Wissenschaften), Freiburg i. Br. 31896.
- COTTER, DAVID W., *A Study of Job 4–5 in the Light of Contemporary Literary Theory*, 1989 (SBLDS 124), Atlanta 1992.
- COURSE, JOHN E., *Speech and Response. A Rhetorical Analysis of the Introductions to the Speeches of the Book of Job* (Chaps. 4–24) (CBQMS 25), Washington 1994.
- COWLEY, ROGER W., *The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today*, in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974), 318–323.
- CRAIG, KENNETH M., *Asking for Rhetoric. The Hebrew Bible's Protean Interrogative* (BiInS 73), Boston 2005.
- CRENSHAW, JAMES L., *The Influence of the Wise upon Amos. The „Doxologies of Amos“ and Job 5:9–16; 9:5–10*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 79 (1967), 42–52.
- *When Form and Content Clash. The Theology of Job 38:1–40:5*, in: DERS., *Urgent Advice and Probing Questions. Collected Writings on Old Testament Wisdom*, Macon 1992, 455–467.
  - *Some Reflections on the Book of Job*, in: *Review and Expositor* 99 (2002), 589–595.
  - *Divine Discipline in Job 5:17–18, Proverbs 3:11–12, Deuteronomy 32:39, and Beyond*, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 178–189.
- CRÜSEMANN, FRANK, *Das „portative Vaterland“*. Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, 63–79.
- DAHOOD, MITCHELL, *Hebrew-Ugaritic Lexicography XII*, in: *Biblica* 55 (1974), 381–393.
- DAVIES, J. A., *A Note on Job XII 2*, in: *Vetus Testamentum* 25 (1975), 670–671.
- DAVIS, ANDREW R./LINAFELT, *Tod, Translating תּוֹד in Job 1:9 and 2:3: On the Relationship between Job's Piety and His Interiority*, in: *Vetus Testamentum* 63 (2013), 627–639.

- DAVIS, ELLEN F., Job and Jacob. The Integrity of Faith, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse (JSOTS 336)*, Sheffield 2001, 100–120.
- DAY, JOHN, How Could Job Be an Edomite?, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 392–399.
- DAY, PEGGY L., An Adversary in Heaven. *šāṭān* in the Hebrew Bible (HSM 43), Atlanta 1988.
- DE BEAUGRANDE, ROBERT-ALAIN/DRESSLER, WOLFGANG U., Einführung in die Textlinguistik (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 28), Tübingen 1981.
- DE BEAUVOIR, SIMONE, Pour une morale de l'ambiguïté, Paris 1947 [= dies., Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, in: dies., Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus, München 1964, 85–216].
- DE LANGE, NICHOLAS R., Japheth in the Tents of Shem. Greek Bible Translations in Byzantine Judaism (TSMJ 30), Tübingen 2015.
- DE MAN, PAUL, *Allegories of Reading*, New Haven 1979.
- DE PURY, ALBERT, The Ketuvim, a Canon within the Biblical Canon, in: Philip S. Alexander/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne (PIRSB 4)*, Prahins 2007, 41–56.
- DE REGT, LÉNART J., Functions and Implications of Rhetorical Questions in the Book of Job, in: Robert D. Bergen (Hg.), *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake 1994, 361–373 [= DE REGT 1994a].
- Implications of Rhetorical Questions in Strophes in Job 11 and 15, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 321–328 [= DE REGT 1994b].
  - Discourse Implications of Rhetorical Questions in Job, Deuteronomy and the Minor Prophets, in: ders. (Hg.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 51–78.
- DELL, KATHARINE J., *The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197)*, Berlin 1991.
- Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88)*, Zürich 2007, 1–20.
  - „Cursed be the day I was born!“. Job and Jeremiah Revisited, in: dies./Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 106–117.
  - /KYNES, WILL, Introduction, in: dies. (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, xv–xxiii.
- DIEBNER, BERND J., Erwägungen zum Prozeß der Sammlung des dritten Teils der antikjüdischen (hebräischen) Bibel, der כְּתוּבִים, in: *Dielheimer Blätter zum Alten Testament 21 (1985)*, 139–199.
- DIETRICH, WALTER, Israel, seine Ahnen und die Völker. Ambivalenz als Grundkategorie der biblischen Erzelternerzählungen und der Erfahrungen Israels mit seinen Nachbarn, in: ders./Kurt Lüscher/Christoph Müller (Hg.), *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, Zürich 2009, 69–122.
- DOAK, BRIAN R., *Consider Leviathan. Narratives of Nature and the Self in Job*, Minneapolis 2014.
- DOHMEN, CHRISTOPH/OEMING, MANFRED, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137)*, Freiburg i. Br. 1992.



- DOHMEN, CHRISTOPH, Biblische Auslegung. Wie alte Texte neue Bedeutungen haben können, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwiehenhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. Br. 2004, 174–191.
- DORIVAL, GILLES, L'apport des Pères de l'Église à la question de la clôture du Canon de l'Ancien Testament, in: Jean-Marie Auwers/Henk J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven 2003, 81–110.
- DUNCKER, CHRISTINA, *Der andere Salomo. Eine synchrone Untersuchung zur Ironie in der Salomo-Komposition 1 Könige 1–11*, Frankfurt a. M. 2010.
- DUNHAM, KYLE C., *The Pious Sage in Job. Eliphaz in the Context of Wisdom Theodicy*, Eugene 2016.
- EAGLETON, TERRY, *Einführung in die Literaturtheorie* (Sammlung Metzler 246), Stuttgart 2012.
- EBACH, JÜRGEN, *Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität* (Philosophische Positionen 2), Paderborn 1984.
- „Ist es ‚umsonst‘, daß Hiob gottesfürchtig ist?“. Lexikographische und methodologische Marginalien zu ׀׀׀׀ in Hi 1,9, in: Erhard Blum/Christian Macholz/Ekkehard W. Stegemann (Hg.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff*, Neukirchen-Vluyn 1990, 319–335.
  - *Hiobs Töchter. Zur Lektüre von Hiob 42,13–15* (auch eine Art Brief an Luise Schottroff), in: ders., *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*, Neukirchen-Vluyn 1995, 67–72.
- ECKSTEIN, JULIANE, *Die Semantik von Ijob 6–7. Erschließung ihrer Struktur und einzelner Lexeme mittels Isotopieanalyse* (FAT II 125), Tübingen 2021.
- ECO, UMBERTO, *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Milano 1962.
- *Das offene Kunstwerk*, Frankfurt a. M. 1973.
  - *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München 1994.
- EDERER, MATTHIAS, *Ende und Anfang. Der Prolog des Richterbuchs* (Ri 1,1–3,6) in „Biblischer Auslegung“ (HBS 68), Freiburg i. Br. 2011.
- EDZARD, DIETZ O., *Altbabylonische Literatur und Religion*, in: Dominique Charpin/Dietz O. Edzard/Marten Stol (Hg.), *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* (OBO 160.4), Göttingen 2004, 485–640.
- EISING, EPHRÄM B., *Zur Geschichte des Kanons der Heiligen Schrift in der ostsyrischen Kirche im ersten Jahrtausend. Band 1: Text*, Würzburg 1972 (Diss. masch.).
- ELLIS, E. EARLE, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the light of Modern Research* (WUNT 54), Tübingen 1991.
- ELBNER, THOMAS R., *Hiob. Von allen guten Geistern verlassen*, Limburg 2018.
- ELWOLDE, JOHN, *Non-Contiguous Parallelism as a Key to Literary Structure and Lexical Meaning in Job 28*, in: Ellen J. van Wolde (Hg.), *Job 28. Cognition in Context* (BiInS 64), Leiden 2003, 103–118.
- EMPSON, WILLIAM, *Seven Types of Ambiguity*, London 1953.
- ENGLJÄHRINGER, KLAUDIA, *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob* (SBS 198), Stuttgart 2003.
- ESKENAZI, TAMARA C., *Response*, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphut 16), Winona Lake 2015, 317–327.
- EVANS, CRAIG A., *The Scripture of Jesus and His Earliest Followers*, in: Lee M. McDonald/James A. Sanders (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 185–195.

- FABRY, HEINZ J., Die Kanongeschichte des Hebräischen Bibel und des christlichen Alten Testaments im Licht der Kirchenväter, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (WUNT 325), Tübingen 2014, 681–697.
- FELDMAR, SONJA, Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob (FAT II 111), Tübingen 2019.
- FIRTH, DAVID G., Ambiguity, in: David G. Firth/Jamie A. Grant (Hg.), *Words and the Word. Explorations in Biblical Interpretation and Literary Theory*, Downers Grove 2009, 151–186.
- FISCHER, GEORG, Heilendes Gespräch – Beobachtungen zur Kommunikation im Ijobbuch, in: Theodor Seidl/Stephanie Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt a. M. 2007, 183–200.
- FISCHER-ELFERT, HANS-WERNER, *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar* (ÄA 44), Wiesbaden 1986.
- FISH, STANLEY, *Is There a Text In This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge 1980.
- Why No One's Afraid of Wolfgang Iser, in: *Diacritics* 11 (1981), 2–13.
- FISHBANE, MICHAEL, Jeremiah IV 23–26 and Job III 3–13. A Recovered Use of the Creation Pattern, in: *Vetus Testamentum* 21 (1971), 151–167.
- *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
  - The Book of Job and Inner-Biblical Discourse, in: Leo G. Perdue/Clark Gilpin (Hg.), *The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job*, Nashville 1992, 86–98.
  - Types of Biblical Intertextuality, in: André Lemaire/Magne Sæbø (Hg.), *Congress Volume*. Oslo 1998 (VT.S 80), Leiden 2000, 39–44.
- FLUCK, WINFRIED, The Search for Distance: Negation and Negativity in Wolfgang Iser's Literary Theory, in: *New Literary History* 31 (2000), 175–210.
- FOHRER, GEORG, *Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. Zweiter und dritter Teil*, Gütersloh 1970.
- *Studien zum Buche Hiob (1956–1979)* (BZAW 159), Berlin 1983.
- FOKKELMAN, JAN P., The Substance of Job. Beginnings and Endings, in: George J. Brooke/Pierre J.P. van Hecke (Hg.), *Goochem in Mokum, Wisdom in Amsterdam. Papers on Biblical and Related Wisdom Read at the Fifteenth Joint Meeting of the Society of Old Testament study and the Oudtestamentisch Werkgezelschap*, Amsterdam, July 2012 (OTS 68), Leiden 2016, 69–81.
- FORREST, ROBERT W., The Two Faces of Job. Imagery and Integrity in the Prologue, in: Lyle Eslinger/Glen Taylor (Hg.), *Ascribe to the Lord*. FS Peter C. Craigie (JSOTS 67), Sheffield 1988, 385–398.
- FOSTER, STUART J., „Hey, you! Job! Listen up“. Elihu's Use of Job's Name and its Implications for Translation, in: *Old Testament Essays* 29 (2016), 455–468.
- FOX, MICHAEL V., The Identification of Quotations in Biblical Literature, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92 (1980), 416–431.
- Job 38 and God's Rhetoric, in: *Semeia* 19 (1981), 53–61.
  - Reading the Tale of Job, in: David J. Clines (Hg.), *A Critical Engagement*. FS J. Cheryl Exum, Sheffield 2011, 145–162.
  - The Meanings of the Book of Job, in: *Journal of Biblical Literature* 137 (2018), 7–18.
- FRANK, JANE, You Call That a Rhetorical Question?, in: *Journal of Pragmatics* 14 (1990), 723–738.
- FREEDMAN, DAVID N., The Elihu Speeches in the Book of Job, in: *Harvard Theological Review* 61 (1968), 51–59.

- Orthographic Peculiarities in the Book of Job, in: *Eretz-Israel* 9 (1969), 35–44.
- FRENKEL-BRUNSWIK, ELSE, Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable, in: *Journal of Personality* 18 (1949), 108–143.
- FREULING, GEORG, „Wer eine Grube gräbt...“. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (WMANT 102), Neukirchen-Vluyn 2004.
- FREVEL, CHRISTIAN, Eine kleine Theologie der Menschenwürde. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS Erich Zenger (HBS 44), Freiburg i. Br. 2004, 244–272.
- Schöpfungslaube und Menschenwürde. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88)*, Zürich 2007, 467–497.
- Telling the Secrets of Wisdom. The Use of Psalm 104 in the Book of Job, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 157–168.
- FUCHS, GISELA, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart 1993.
- Die Klage des Propheten. Beobachtungen zu den Konfessionen Jeremias im Vergleich mit den Klagen Hiobs, in: *Biblische Zeitschrift* 41 (1997), 212–228.
- „Du bist mir zum Trugbach geworden“. Verwandte Motive in den Konfessionen Jeremias und den Klagen Hiobs, in: *Biblische Zeitschrift* 42 (1998), 19–38.
- FULLERTON, KEMPER, The Original Conclusion to the Book of Job, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 42 (1924), 116–136.
- Double Entendre in the First Speech of Eliphaz, in: *Journal of Biblical Literature* 49 (1930), 320–374.
- On the Text and Significance of Job 40:2, in: *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 49 (1933), 197–211.
- On Job, Chapters 9 and 10, in: *Journal of Biblical Literature* 53 (1934), 321–349.
- FURNISS, TOM, Ambiguity, in: Tom Furniss/Michael Bath (Hg.), *Reading Poetry. An Introduction*, London <sup>2</sup>2013, 267–294.
- FURNISS, TOM/BATH, MICHAEL (Hg.), *Reading Poetry. An Introduction*, London <sup>2</sup>2013.
- GABURRO, SERGIO, L'ironia, „voce di sottile silenzio“. Per un'ermeneutica del linguaggio rivelativo (*Universo teologia* 101), Cinisello Balsamo (Milano) 2013.
- GARMENDIA, JOANA, *Irony (Key Topics in Semantics and Pragmatics)*, Cambridge 2018.
- GASS, ERASMUS, „Ein Stern geht auf aus Jakob“. Sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse der Bileampoese (ATSAT 69), St. Ottilien 2001.
- GEERAERTS, DIRK, Vagueness's Puzzles, Polysemy's Vagaries, in: *Cognitive Linguistics* 4 (1993), 223–272.
- Caught in a Web of Irony, Job and His Embarrassed God, in: Ellen J. van Wolde (Hg.), *Job 28. Cognition in Context (BilnS 64)*, Leiden 2003, 37–55.
- GEIGER, MICHAELA, Ambiguität und Ironie in Hi 40,6–32 (MT), in: Martin Meiser u.a. (Hg.), *Die Septuaginta: Geschichte – Wirkung – Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D)*, Wuppertal 21.–24. Juli 2016 (WUNT 405), Tübingen 2018, 30–49.
- GENETTE, GÉRARD, *Palimpsestes. La littérature au second degré (Points 257)*, Paris 1992.
- GERHARDS, MEIK, *Gott und das Leiden. Antworten der babylonischen Dichtung Ludlul bēl nēmeqi und des biblischen Hiobbuches (BEAT 60)*, Frankfurt a. M. 2017.

- GLUCKSBERG, SAM, Commentary on Nonliteral Language. Processing and Use, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 10 (1995), 47–57.
- GOOD, EDWIN M., Job and the Literary Task. A Response, in: *Soundings* 56 (1973), 470–484.
- Irony in the Old Testament (BiLiSe 3), Sheffield <sup>2</sup>1981.
- GORDIS, ROBERT, Quotations in Wisdom Literature, in: *Jewish Quarterly Review* 30 (1939), 123–147.
- Quotations as a Literary Usage in Biblical, Oriental, and Rabbinic Literature, in: *Hebrew Union College Annual* 22 (1949), 157–219.
  - The Book of God and Man. A Study of Job, Chicago 1965.
  - Virtual Quotations in Job, Sumer and Qumran, in: *Vetus Testamentum* 31 (1981), 410–427.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, ALON, Ben Sira's Praise of the Fathers. A Canon-Conscious Reading, in: Renate Egger-Wenzel (Hg.), *Ben Sira's God* (BZAW 321), Berlin 2002, 235–267.
- GOSHEN-GOTTSTEIN, MOSHE H., Ezechiel und Ijob. Zur Problemgeschichte von Bundestheologie und Gott-Mensch-Verhältnis, in: Josef Schreiner (Hg.), *Wort, Lied und Gottespruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten*, FS Joseph Ziegler (FzB 2), Würzburg 1972, 155–170.
- GOSWELL, GREG, The Order of the Books in the Hebrew Bible, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 51 (2008), 673–688.
- The Order of the Books in the Greek Old Testament, in: *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 (2009), 449–466.
- GRAUMANN, CARL F., Art. Ambivalenz, in: Joachim Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1, Basel 1971, Sp. 204.
- GREEN, DOUGLAS J., The Good, the Bad and the Better. Psalm 23 and Job, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (JSOTS 336), Sheffield 2001, 69–83.
- GREENBERG, MOSHE, The Hebrew Oath Particle הַיַּי/הֵי, in: *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 34–39.
- GREENSTEIN, EDWARD L., A Forensic Understanding of the Speech from the Whirlwind, in: Michael V. Fox u.a. (Hg.), *Texts, Temples, and Traditions*. FS Menahem Haran, Winona Lake 1996, 241–258.
- The Language of Job and Its Poetic Function, in: *Journal of Biblical Literature* (2003), 651–666.
  - Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job, in: John Kaltner/Louis Stulman (Hg.), *Inspired Speech. Prophecy in the Ancient Near East*. FS Herbert B. Huffmon (JSOTS 378), London 2004, 98–110.
  - מה היקפם? דברי איוב הראשונים – מן הקפח? [The Extent of Job's First Speech], in: Shmuel Vargon u.a. (Hg.), *עיוני מקרא ופרשנות* [Studies in Bible and Exegesis]. FS Menachem Cohen, Ramat-Gan 2005, 245–262.
  - Truth or Theodicy? Speaking Truth to Power in the Book of Job, in: *Princeton Seminar Bulletin* 27 (2006), 238–258.
  - Features of Language in the Poetry of Job, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 81–96.
  - Parody as a Challenge to Tradition. The Use of Deuteronomy 32 in the Book of Job, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 66–78.

- Job. A New Translation, New Haven 2019.
- GRICE, HERBERT PAUL, Logik und Konversation, in: Georg Meggle (Hg.), *Handlung, Kommunikation, Bedeutung* (Stw 1083), Frankfurt a. M. 1993, 243–265.
- GRODDECK, WOLFRAM, Reden über Rhetorik. Zu einer Stilistik des Lesens (Nexus 7), Frankfurt 2008.
- GROEBEN, NORBERT/SCHEELE, BRIGITTE/DRINKMANN, ARNO, Produktion und Rezeption von Ironie. Pragmalinguistische Beschreibung und psycholinguistische Erklärungshypothesen (TBL 263), Tübingen 1984.
- GUGLIELMI, WALTRAUD, Probleme bei der Anwendung der Begriffe „Komik“, „Ironie“ und „Humor“ auf die altägyptische Literatur, in: *Göttinger Miscellen* 36 (1979), 69–85.
- Eine „Lehre“ für einen reiselustigen Sohn, in: *Die Welt des Orients* 14 (1983), 147–166.
- Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur, in: Antonio Loprieno (Hg.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms* (PÄ 10), Leiden 1996, 465–497.
- GUIDI, IGNAZIO, Il Canone Biblico della Chiesa Copta, in: *Revue Biblique* 10 (1901), 161–174.
- GUILLAUME, ALFRED, *Studies in the Book of Job. With a New Translation* (ALUOS.S 2), Leiden 1968.
- GUILLAUME, PHILIPPE, Caution: Rhetorical Questions!, in: *Biblische Notizen* 103 (2000), 11–16.
- GUBMANN, OLIVER, Die Kanonisierungsprozesse frühjüdischer ‚Heiliger Texte‘. Eine Einführung, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin 2012, 222–228 [= GUBMANN 2012a].
- Flavius Josephus und die Entstehung des Kanons Heiliger Schriften, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin 2012, 345–361 [= GUBMANN 2012b].
- HA, KYUNG-TAEK, Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches (HBS 46), Freiburg i. Br. 2005.
- HABEL, NORMAN C., Appeal to Ancient Tradition as a Literary Form, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88 (1976), 253–272.
- The Narrative Art of Job. Applying the Principles of Robert Alter, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 27 (1983), 101–111.
- The Role of Elihu in the Design of the Book of Job, in: W. Boyd Barrick (Hg.), *In the Shelter of Elyon. Essays on Ancient Palestinian Life and Literature. FS Gösta W. Ahlström* (JSOTS 31), Sheffield 1984, 81–98.
- HAIMAN, JOHN, Sarcasm as Theater, in: *Cognitive Linguistics* 1 (1990), 181–206.
- Talk Is Cheap. Sarcasm, Alienation, and the Evolution of Language, Oxford 1998.
- HAINTHALER, THERESIA, „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört“ (Jak 5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament (EHS.T 337), Frankfurt a. M. 1988.
- HAM, T. C., The Gentle Voice in Job 38, in: *Journal of Biblical Literature* (2013), 527–541.
- HÄNER, TOBIAS, Bleibendes Nachwirken des Exils. Eine Untersuchung zur kanonischen Endgestalt des Ezechielbuches (HBS 78), Freiburg i. Br. 2014.
- Salomo und das Lied der Lieder. Die Überschrift des Hoheliedes in kanonisch-intertextueller Perspektive, in: *Biblische Notizen* 172 (2017), 13–42.
- Ken Brown, The Vision in Job 4 and Its Role in the Book. Reframing the Development of the Joban Dialogues (Rezension), in: *Review of Biblical Literature* 9/2018 [= HÄNER 2018a].

- Von der Ehre zur Würde – Transformationen der Ehrvorstellungen im Ijobbuch, in: Andreas Eicker/Stephanie Klein (Hg.), *Ehre in Familie, Recht und Religion. Juristische, theologische und anthropologische Perspektiven*, Bern 2018, 135–159 [= HÄNER 2018b].
  - The Exegetical Function of the Additions to Old Greek Job (42,17a–e), in: *Biblica* 100 (2019), 34–49 [= HÄNER 2019a].
  - Zur Ambiguität der Ijobfigur in der Prologerzählung (Ijob 1–2), in: *Protokolle zur Bibel* 28 (2019), 25–40 [= HÄNER 2019b].
  - Job, Victim of Ironies. A Linguistic Reevaluation of Job 1:10 in its Context, in: *Studia Biblica Slovaca* 11 (2019), 87–102 [= HÄNER 2019c].
  - Job’s Dark View of Creation. On the Ironic Allusions to Genesis 1:1–2:4a in Job 3 and their Echo in Job 38–39, in: *Old Testament Essays* 33 (2020), 266–284 [= HÄNER 2020a].
  - Moses Diener und Knecht Gottes. Zu den Titulierungen Josuas und Moses im masoretischen und im griechischen Text des Josuabuches, in: Egbert Ballhorn (Hg.), *Übergänge. Das Buch Josua in seinen Kontexten (SBB 76)*, Stuttgart 2020, 165–182 [= HÄNER 2020b].
  - Irony in the Opening of God’s Speeches (Job 38:2–3), in: *Usuteaduslik Ajakiri* 77 (2020), 5–25 [= HÄNER 2020c].
  - Ijob und das nichtpropositionale Wissen. Gottes Fragen in Ijob 38–41 aus epistemologischer Perspektive, in: Georg Braulik/Agneth Siquans/Jan-Heiner Tück (Hg.), *„Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte“*. Festschrift für Ludger Schwienhorst-Schönberger, Freiburg/Basel/Wien 2022, 221–233.
  - Gottes Fragen. Ironie in der ersten Gottesrede des Ijobbuchs (Ijob 38,1–39,30), in: *Ders./Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation (BiInS 209)*, Leiden/Boston 2023, 83–98.
  - /MILLER, VIRGINIA/SHARP CAROLYN J. (Hg.), *Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation (BiInS 209)*, Leiden/Boston 2023.
- HANKINS, DAVIS, *Wisdom as an Immanent Event in Job 28, Not a Transcendent Ideal*, in: *Vetus Testamentum* 63 (2013), 210–235.
- HARAN, MENAHEM, *Archives, Libraries, and the Order of Biblical Books*, in: *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 22 (1993), 51–61.
- HARDING, JAMES E., *A Spirit of Deception in Job 4:15? Interpretive Indeterminacy and Eliphaz’s Vision*, in: *Biblical Interpretation* 13 (2005), 137–166.
- *The Ambiguous Use of שָׁדַד in Job 7:11–15*, SBL International Meeting Helsinki, 2. Aug. 2018 (Referat).
- HARKINS, ANGELA K., *Job in the Ancient Versions and the Pseudepigrapha*, in: Franklin T. Harkins/Aaron M. Canty (Hg.), *A Companion to Job in the Middle Ages (Brill’s Companions to the Christian Tradition 73)*, Leiden 2016, 13–33.
- HAWLEY, LANCE R., *Metaphor Competition in the Book of Job (JAJSup 26)*, Göttingen 2018.
- HAYS, RICHARD B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven 1989.
- HEASLEY, PETER A., *Prophetic Polyphony. Allusion Criticism of Isa 41,8–16.17–20; 43,1–7; 44,1–5 in a Dialogical Approach (FAT II 113)*, Tübingen 2020.
- HECKL, RAIK, *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen (FAT 70)*, Tübingen 2010.
- *The Relationship Between Job 12, 42 and 1 Samuel 1–4 as Intertextual Guidance for Reading*, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 81–93 [= HECKL 2012a].
  - *Die Figur des Satans in der Rahmenerzählung des Hiobbuches*, in: *Leqach* 10 (2012), 45–57 [= HECKL 2012b].

- How Wisdom Texts Became Part of the Canon of the Hebrew Bible, in: Mark R. Sneed (Hg.), *Was There a Wisdom Tradition? New Prospects in Israelite Wisdom Studies (Ancient Israel and Its Literature 23)*, Atlanta 2015, 221–240.
- Ironic Criticism in the Prose Framework of Job, in: Tobias Häner/Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), *Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation (BiInS 209)*, Leiden/Boston 2023, 99–113.
- HEGEL, GEORG W.F., *Werke*. Band 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1970 [= HEGEL 1970a].
- *Werke*. Band 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe, Frankfurt a. M. 1970 [= HEGEL 1970b].
- HENGEL, MARTIN, *Die Septuaginta als ‚christliche Schriftensammlung‘, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: ders./Anna M. Schwemer (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72)*, Tübingen 1994, 182–284.
- HENNINGS, RALPH, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14 (SVigChr 21)*, Leiden 1994.
- HEPNER, GERSHON, *Verbal Resonance in the Bible and Intertextuality*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 26 (2001), 3–27.
- HERMISSON, HANS-JÜRGEN, *Notizen zu Hiob*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 125–139.
- HIEKE, THOMAS, *Vom Verstehen biblischer Texte. Methodologisch-hermeneutische Erwägungen zum Programm einer ‚biblischen Auslegung‘*, in: *Biblische Notizen* 119/120 (2003), 71–89.
- HO, EDWARD, *In the Eyes of the Beholder. Unmarked Attributed Quotations in Job*, in: *Journal of Biblical Literature* 128 (2009), 703–715.
- HOFFER, VICTORIA, *Illusion, Allusion, and Literary Artifice in the Frame Narrative of Job*, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse (JSOTS 336)*, Sheffield 2001, 84–99.
- HOFFMAN, YAIR, *The Use of Equivocal Words in the First Speech of Eliphaz (Job IV–V)*, in: *Vetus Testamentum* 30 (1980), 114–119.
- *The Relation between the Prologue and the Speech-Cycles in Job. A Reconsideration*, in: *Vetus Testamentum* 31 (1981), 160–170.
- *Irony in the Book of Job*, in: *Immanuel* 17 (1983), 7–21.
- *Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1991), 399–411.
- *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context (JSOTS 213)*, Sheffield 1996.
- *The Book of Job as a Trial. A Perspective from Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts*, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88)*, Zürich 2007, 21–31.
- HOLBERT, JOHN C., *„The Skies Will Uncover His Iniquity“*. *Satire in the Second Speech of Zophar (Job XX)*, in: *Vetus Testamentum* 31 (1981), 171–179.
- HORNE, MILTON, *From Ethics to Aesthetics. The Animals in Job 38:39–39:30*, in: *Review and Expositor* 102 (2005), 127–142.
- HOUSER-WEGNER, JENNIFER, *Taweret*, in: Donald B. Redford (Hg.), *The Ancient Gods Speak. A Guide to Egyptian Religion*, Oxford 2002, 351–352.

- HUFF, BARRY R., From Societal Scorn to Divine Delight. Job's Transformative Portrayal of Wild Animals, in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 73 (2019), 248–258.
- HUTCHEON, LINDA, *A Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*, London 1985.
- *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*, London 2005.
- HYUN, SEONG W.T., *Job the Unfinalizable. A Bakhtinian Reading of Job 1–11 (BiInS 124)*, Leiden 2013.
- ILIE, CORNELIA, What Else Can I Tell You? A Pragmatic Study of English Rhetorical Questions as Discursive and Argumentative Acts (SSE 82), Stockholm 1994.
- ILLMAN, KARL-JOHAN, Did God Answer Job?, in: Matthias Augustin/Klaus-Dietrich Schunck (Hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin...“. Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Paris 1992 (BEAT 28), Frankfurt a. M. 1996, 275–285.
- INGARDEN, ROMAN, Konkretisation und Rekonstruktion, in: Rainer Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (Uni-Taschenbücher 303)*, München 41994, 42–70.
- INGRAM, DOUG, *Ambiguity in Ecclesiastes (LHB 431)*, New York 2006.
- „Riddled with Ambiguity“. Ecclesiastes 7:23–8:1 as an Example, in: Cristian G. Rata/Tremper Longman/Mark J. Boda (Hg.), *The Words of the Wise Are Like Goats. Engaging Qoheleth in the 21st Century*, Winona Lake 2013, 219–240.
- INGRAM (= MILLER), VIRGINIA, David Remains in Jerusalem and Absalom Flees to Geshur. An Ironic Interpretation, in: J. Harold Ellens (Hg.), *Bethsaida in Archaeology, History and Ancient Culture. FS John T. Greene*, Newcastle 2012, 469–485.
- The Kindness of Irony. A Psychological Look at Irony in 2 Samuel 11, in: John T. Greene (Hg.), *Intellect Encounters Faith – A Synthesis. FS Jay H. Ellens*, Newcastle upon Tyne 2014, 269–285.
- The Book of Job as a Satire with Mention of Verbal Irony, in: *St. Mark's Review* 239 (2017), 51–62.
- IRWIN, WILLIAM, What Is an Allusion?, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 59 (2001), 287–297.
- Against Intertextuality, in: *Philosophy and Literature* 28 (2004), 227–242.
- ISER, WOLFGANG, *Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, München 1972.
- Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa, Konstanz 1974.
- Talk Like Whales, in: *Diacritics* 11 (1981), 82–87.
- *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*, Baltimore 1989.
- Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB für Wissenschaft 636), München 41994.
- IWANSKI, DARIUSZ, *The Dynamics of Job's Intercession (AnBib 161)*, Rom 2006.
- JACOBSEN, ROLF A., „Many Are Saying“. The Function of Direct Discourse in the Hebrew Psalter (LHB/OTS 397), London 2004.
- JACOBSEN, THORKILD/NIELSEN, KIRSTEN, Cursing the Day, in: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992), 187–204.
- JAMIESON-DRAKE, DAVID W., Literary Structure, Genre and Interpretation in Job 38, in: Kenneth G. Hoglund (Hg.), *The Listening Heart. FS Roland E. Murphy (JSOTS 58)*, Sheffield 1987, 217–235.
- JANČOVIČ, JOZEF, To Learn from the Creation. Creation Theology in the Climax of the Book of Job (Job 38:1–41:24), in: Margit Eckholt (Hg.), *Creation – Transformation –*



- Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology (Theologie Ost-West 30), Berlin 2022, 221–235.
- JANG, SEHOON, Do Contradictory Readings of the Question by Job's Wife Really Matter?, in: Bart Koet/Archibald van Wieringen (Hg.), *Asking Questions in Biblical Texts (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 114)*, Leuven 2022, 81–95.
- JANOWSKI, BERND, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1994), 247–271.
- JANZEN, JOHN G., The Place of the Book of Job in the History of Israel's Religion, in: Patrick D. Miller (Hg.), *Ancient Israelite Religion. FS Frank Moore Cross*, Philadelphia 1987, 523–537.
- On the Moral Nature of God's Power: Yahweh and the Sea in Job and Deutero-Isaiah, in: *Catholic Biblical Quarterly* (1994), 458–478.
- JAPHET, SARA, The Trial of Abraham and the Test of Job: How do they Differ?, in: *Henoch* 16 (1994), 153–172.
- JAPP, UWE, *Theorie der Ironie (Das Abendland. Neue Folge 15)*, Frankfurt a. M. 1983.
- JELLCOE, SIDNEY, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968.
- JEPSEN, ALFRED, Art. יָבֵשׁ, in: Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren (Hg.), *ThWAT I*, Stuttgart 1973, Sp. 313–348 [= JEPSEN 1973a].
- Art. יָבֵשׁ, in: Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren (Hg.), *ThWAT I*, Stuttgart 1973, Sp. 608–615 [= JEPSEN 1973b].
- JERICKE, DETLEF, „Wüste“ (midbar) im Hiobbuch, in Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88)*, Zürich 2007, 185–196.
- JOERSTAD, MARI, *The Hebrew Bible and Environmental Ethics. Humans, Nonhumans, and the Living Landscape*, Cambridge/New York 2019.
- JONES, SCOTT C., Rumors of Wisdom. Job 28 as Poetry (BZAW 398), Berlin 2009.
- The Proverbial Rhetoric of Job 28, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Proverbs Intertextually (LHB 629)*, London 2019, 77–88.
- JOOSTEN, JAN, La macrostructure du livre de Job et quelques parallèles (Jérémie 45; 1 Rois 19), in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 400–404.
- JOYCE, PAUL M., „Even if Noah, Daniel, and Job were in it...“ (Ezekiel 14:14). The Case of Job and Ezekiel, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 118–128.
- JUNOD, ÉRIC, La formation et la composition de l'Ancien Testament dans l'Église grecque des quatre premiers siècles, in: Otto Wermelinger/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *Le canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire (MoBi[G])*, Genève 1984, 105–151.
- KAESTLI, JEAN-DANIEL, La formation et la structure du canon biblique: que peut apporter l'étude de la Septante?, in: Philip S. Alexander/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne (PIRSB 4)*, Prahins 2007, 99–113.
- KAISER, OTTO, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments. Band 3. Die poetischen und weisheitlichen Werke*, Gütersloh 1994.
- *Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet*, Stuttgart 2006.
- KALMAN, JASON, *With Friends Like These. Turning Points in the Jewish Exegesis of the Biblical Book of Job (Canadian theses = Thèses canadiennes)*, Ottawa 2006.
- *The Book of Job in Jewish Life and Thought. Critical Essays*, Cincinnati 2021.

- KAMINSKY, JOEL/STEWART, ANNE, God of All the World: Universalism and Developing Monotheism in Isaiah 40–66, in: *Harvard Theological Review* 99 (2006), 139–163.
- KANG, CHOL-GU, Behemot und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1–42,6 (WMANT 149), Göttingen 2017.
- KEDAR-KOPFSTEIN, BENJAMIN, Art.  $\text{עֲמָנָה}$ , in: Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren (Hg.), *ThWAT VIII*, Stuttgart 1995, Sp. 688–701.
- KEEL, OTHMAR, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.
- Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich <sup>3</sup>1980.
- KEEL, OTHMAR/SCHROER, SILVIA, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen <sup>2</sup>2008.
- KELLER, CATHERINE, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London 2003.
- KELLERMANN, DIETHER, Art.  $\text{הָאֵל}$ , in: Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren (Hg.), *ThWAT I*, Stuttgart 1973, Sp. 878–884.
- KENNEDY, CHRISTOPHER, Ambiguity and Vagueness, in: Claudia Maienborn/Klaus von Heusinger/Paul Portner (Hg.), *Semantics. An International Handbook of Natural Language Meaning* (HSK 33,3), Berlin 2011, 507–535.
- KESSLER, RAINER, Die Welt aus den Fugen. Natur und Gesellschaft im Hiobbuch, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser* (BZAW 345), Berlin 2004, 639–654.
- KIERKEGAARD, SÖREN, *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München 1929.
- KINDT, TOM/MÜLLER, HANS-HARALD, *The Implied Author. Concept and Controversy* (Narratologia 9), Berlin 2008.
- KLEIN, LILLIAN R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges* (BiLiSe 14), Sheffield 1988.
- KLINGER, BERNHARD, *Im und durch das Leiden lernen. Das Buch Ijob als Drama* (BBB 155), Hamburg 2007.
- KLINGLER, AGLAIA DELIA, *Das Gewalthandeln Gottes in der Hiobdichtung. Studie zur Darstellung und Wertung*, Erlangen-Nürnberg 2013 (Diss. masch.).
- KNAUF, ERNST A., Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36,31–39, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (1985), 245–253.
- *Hiobs Heimat*, in: *Die Welt des Orients* 19 (1988), 65–83.
- *Richter* (ZBK.AT 7), Zürich 2016.
- KNOX, DILWYN, *Ironia. Medieval and Renaissance Ideas on Irony* (CSCT 16), Leiden 1989.
- KNOX, NORMAN, *On the Classification of Ironies*, in: *Modern Philology* 70 (1972), 53–62.
- KOCH, KLAUS, *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments*, Darmstadt 1972.
- KOHLBERGER, HELMUT K./FABIAN, REINHARD, Art. *Ambiguität*, in: Joachim Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 1, Basel 1971, Sp. 201–204.
- KÖHLMÖOS, MELANIE, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch* (FAT 25), Tübingen 1999.
- KOHVAKKA, HANNELE, *Ironie und Text. Zur Ergründung von Ironie auf der Ebene des sprachlichen Textes* (Nordeuropäische Beiträge aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften 13), Frankfurt a. M. 1997.
- KOOPS, ROBERT, *Rhetorical Questions and Implied Meaning in the Book of Job*, in: *Bible Translator* 39 (1988), 415–423.

- KOOREVAAR, HENDRIK J., Chronicles as the Intended Conclusion to the Old Testament Canon, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphrut 16), Winona Lake 2015, 207–235.
- KORTHALS ALTES, LIESBETH, Art. Irony, in: David Herman/Manfred Jahn/Marie-Laure Ryan (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London 2005, 261–263.
- KOSHIK, IRENE, Beyond Rhetorical Questions. Assertive Questions in Everyday Interaction (Studies in Discourse and Grammar 16), Amsterdam 2005.
- KOTTHOFF, HELGA, Responding to Irony in Different Contexts. On Cognition in Conversation, in: *Journal of Pragmatics* 35 (2003), 1387–1411.
- KOTTSIEPER, INGO, Thema verfehlt. Zur Kritik Gottes an den drei Freunden in Hi 42,7–9, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. FS Otto Kaiser* (BZAW 345), Berlin 2004, 775–785.
- KREUZ, ROGER J./ROBERTS, RICHARD M., Two Cues for Verbal Irony. Hyperbole and the Ironic Tone of Voice, in: *Metaphor and Symbolic Activity* 10 (1995), 21–31.
- KRÜGER, ANNETTE, Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104 (WMANT 124), Neukirchen-Vluyn 2010.
- KRÜGER, THOMAS, Meaningful Ambiguities in the Book of Qoheleth, in: Angelika Berlejung/Pierre van Hecke (Hg.), *The Language of Qohelet in Its Context. FS Antoon Schoors*, Leuven 2007, 63–74.
- KUBINA, VERONIKA, Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1–42,6 (FThSt 115), Freiburg i. Br. 1979.
- KUMON-NAKAMURA, SACHI/GLUCKSBERG, SAM/BROWN, MARY, How About Another Piece of Pie. The Allusional Pretense Theory of Discourse Irony, in: *Journal of Experimental Psychology. General* 124 (1995), 3–21.
- KUNTZ, J. KENNETH, The Form, Location, and Function of Rhetorical Questions in Deutero-Isaiah, in: Craig C. Broyles/Craig A. Evans (Hg.), *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretive Tradition* (VT.S 70), Leiden 1997, 121–141.
- KUNZ, ANDREAS, Der Mensch auf der Waage, in: *Biblische Zeitschrift* 45 (2001), 235–250.
- KUNZ-LÜBCKE, ANDREAS, Hiob prozessiert – und obsiegt – vorerst (Hiob 31), in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 263–292.
- KWON, JISEONG J., Scribal Culture and Intertextuality. Literary and Historical Relationships between Job and Deutero-Isaiah (FAT II 85), Tübingen 2016.
- Not Parody, but Irony. Irony in the Book of Job, in: Tobias Häner/Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), *Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation* (BiInS 209), Leiden/Boston 2023, 114–131.
- KYNES, WILL, Beat Your Parodies into Swords, and Your Parodied Books into Spears. A New Paradigm for Parody in the Hebrew Bible, in: *Biblical Interpretation* 19 (2011), 276–310.
- Job and Isaiah 40–55. Intertextualities in Dialogue, in: ders./Katharine J. Dell (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 94–105 [= KYNES 2012a].
- My Psalm Has Turned into Weeping. Job’s Dialogue with the Psalms (BZAW 437), Berlin 2012 [= KYNES 2012b].
- Intertextuality. Method and Theory in Job and Psalm 119, in: Katharine J. Dell/Paul M. Joyce (Hg.), *Biblical Interpretation and Method. FS John Barton*, Oxford 2013, 201–213.
- Reading Job following the Psalms, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphrut 16), Winona Lake 2015, 131–145.

- An Obituary for „Wisdom Literature“. The Birth, Death, and Intertextual Reintegration of a Biblical Corpus, Oxford 2019.
- LAATO, ANTTI/DE MOOR, JOHANNES C. (Hg.), *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden 2003.
- LACOCQUE, ANDRÉ, *Job and Religion at its Best*, in: *Biblical Interpretation* 4 (1996), 131–153.
- LAKOFF, GEORGE, *A Note on Vagueness and Ambiguity*, in: *Linguistic Inquiry* 1 (1970), 357–359.
- LANG, BERNHARD, *Job XL 18 and the „Bones of Seth“*, in: *Vetus Testamentum* 30 (1980), 360–361.
- LANGE, ARMIN, *The Canonical History of the Hebrew Bible and the Christian Old Testament in Light of Egyptian Judaism*, in: Wolfgang Kraus/Siegfried Kreuzer (Hg.), *Die Septuaginta – Text, Wirkung, Rezeption* (WUNT 325), Tübingen 2014, 660–680.
- LANGENHORST, GEORG, *Hiob, unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung* (ThLi 1), Mainz 1994.
- „Sein haderndes Wort“ (Paul Celan) – Hiob in der Dichtung unserer Zeit, in: Theodor Seidl/Stephanie Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt a. M. 2007, 279–306.
- LAPP, EDGAR, *Linguistik der Ironie* (TBL 369), Tübingen <sup>2</sup>1997.
- LASH, EPHREM, *The Canon of Scripture in the Orthodox Church*, in: Philip S. Alexander/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition. Le canon des Écritures dans les traditions juive et chrétienne* (PIRSB 4), Prahins 2007, 217–232.
- LAUBER, STEPHAN, *Hi 32 als hellenistisches Proömium*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125 (2013), 607–621 [= LAUBER 2013a].
- *Weisheit im Widerspruch. Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32–37* (BZAW 454), Berlin 2013 [= LAUBER 2013b].
- *Ironie im Ijob-Buch*, in: Christoph G. Müller (Hg.), „Darum, ihr Hirten, hört das Wort des Herrn“ (Ez 34,7.9). *Studien zu prophetischen und weisheitlichen Texten. FS Bernd Willmes* (FuSt 21), Freiburg 2017, 156–173.
- *Irony in the Elihu Speeches?*, in: Tobias Häner/Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), *Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation* (BiInS 209), Leiden/Boston 2023, 132–148.
- LAUSBERG, HEINRICH, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (Philologie), Stuttgart <sup>4</sup>2008.
- LAVOIE, JEAN-JACQUES, *Ambiguïtés et ironies en Qohelet 12,11*, in: *Theoforum* 38 (2007), 131–151.
- *Ironie et ambiguïtés en Qohélet 5,7–8*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 90 (2014), 413–440.
- LEECH, GEOFFREY N., *Principles of Pragmatics* (Longman Linguistics Library 30), London 2016.
- LEIMAN, SID Z., *The Canonization of Hebrew Scripture. The Talmudic and Midrashic Evidence* (Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 47), Hamden 1976.
- LEONARD, JEFFERY M., *Identifying Inner-Biblical Allusions. Psalm 78 as a Test Case*, in: *Journal of Biblical Literature* 127 (2008), 241–265.
- LÉVÊQUE, JEAN, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique* (EtB), Paris 1970.
- *L'argument de la création dans le livre de Job*, in: Louis Derousseaux/Paul Beauchamp (Hg.), *La création dans l'Orient ancien* (LeDiv 127), Paris 1987, 261–299.

- Sagesse et paradoxe dans le livre de Job, in: Maurice Gilbert/Françoise Mies (Hg.), *Job ou le drame de la foi. Essais* (LeDiv 216), Paris 2007, 235–253.
- LEVINE, ÉTAN, The Humor in Qohelet, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997), 71–83.
- LEVINSON, STEPHEN C., *Pragmatics* (Cambridge Textbooks in Linguistics), Cambridge 1983.
- LIM, TIMOTHY H., *The Formation of the Jewish Canon* (AYBRL), New Haven 2013.
- LINAFELT, TOD, The Undecidability of כָּרַךְ in the Prologue to Job and Beyond, in: *Biblical Interpretation* 4 (1996), 154–172.
- Why Is There Poetry in the Book of Job?, in: *Journal of Biblical Literature* 140 (2021), 683–701.
- LO, ALISON, *Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22–31* (VT.S 97), Leiden 2003.
- LOADER, JAMES A., Job 9:5–10 as a Quasi-Hymn, in: *Old Testament Essays* 14 (2001), 76–88.
- LOHFINK, NORBERT, *Kohelet* (NEB.AT 1), Würzburg <sup>3</sup>1986.
- Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: *Theologie und Philosophie* 71 (1996), 481–494.
- LONG, V. PHILIPS, On the Coherence of the Third Dialogic Cycle in the Book of Job, in: Geoffrey Khan/Diana Lipton (Hg.), *Studies on the Text and Versions of the Hebrew Bible in Honour of Robert Gordon* (VT.S 149), Leiden 2012, 113–126.
- LOW, KATHERINE, Implications Surrounding Girding the Loins in Light of Gender, Body, and Power, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2011), 3–30.
- *The Bible, Gender, and Reception History. The Case of Job's Wife* (LHB 586), London 2015.
- LOYD, DOUGLAS E., *Patterns of Interrogative Rhetoric in the Speeches of the Book of Job*, Ann Arbor 1986 (Dissertation).
- LUCIANI, DIDIER, L'ironie vétéro-testamentaire, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85 (2009), 385–410.
- LÜSCHER, KURT, Ambivalenz. Eine soziologische Annäherung, in: Walter Dietrich/Kurt Lüscher/Christoph Müller (Hg.), *Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten*, Zürich 2009, 17–67.
- LUX, RÜDIGER, Der leidende Gerechte als Opfer und Opferherr in der Hiobnovelle, in: *Leqach* 4 (2004), 41–57.
- LYNCH, MATTHEW J., Bursting at the Seams. Phonetic Rhetoric in the Speeches of Elihu, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 30 (2006), 345–364.
- LYONS, MICHAEL A., „I also could talk as you do“ (Job 16:4). The Function of Intratextual Quotation and Allusion in Job, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 169–177.
- MAAG, VICTOR, *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen* (FRLANT 128), Göttingen 1982.
- MACKENZIE, RODERICK A.F., The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job, in: *Biblica* 40 (1959), 435–445.
- MAGARY, DENNIS R., Answering Questions, Questioning Answers. The Rhetoric of Interrogatives in the Speeches of Job and His Friends, in: Ronald L. Troxel/Kelvin G. Friebe/Dennis R. Magary (Hg.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancients. FS Michael V. Fox*, Eisenbrauns 2005, 283–298.

- MAGDALENE, F. RACHEL, *On the Scales of Righteousness. Neo-Babylonian Trial Law and the Book of Job (BJSt 348)*, Providence 2007.
- MAIER, CHRISTL M./SCHROER, SILVIA, *Das Buch Ijob. Anfragen an das Buch vom leidenden Gerechten*, in: Luise Schottroff/Claudia Janssen/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh <sup>2</sup>1999, 192–207.
- MANDOLFO, CARLEEN, *A Generic Renegade. A Dialogic Reading of Job and Lament Psalms*, in: Joel S. Burnett/William H. Bellinger/Dennis W. Tucker (Hg.), *Diachronic and Synchronic. Reading the Psalms in Real Time*, New York 2007, 45–63.
- MARLOW, HILARY, *Creation Themes in Job and Amos. An Intertextual Relationship?*, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 142–154.
- MARTÍNEZ, MATÍAS, *Doppelte Welten. Struktur und Sinn zweideutigen Erzählens (Palaestra 298)*, Göttingen 1996.
- MASON, STEVE, *Josephus and His Twenty-Two Book Canon*, in: Lee M. McDonald/James A. Sanders (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 110–127.
- MATHEWSON, DAN, *Death and Survival in the Book of Job. Desymbolization and Traumatic Experience (LHB 450)*, New York 2006.
- MATHYS, HANS-PETER, *Bücheranfänge und -schlüsse*, in: ders., *Vom Anfang und vom Ende. Fünf alttestamentliche Studien (BEAT 47)*, Frankfurt a. M. 2000, 1–29.
- MAYORDOMO, MOISÉS, *Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel Matthäus 1–2 (FRLANT 180)*, Göttingen 1998.
- MCDONALD, LEE M., *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*, Peabody <sup>3</sup>2007.
- MCGINNIS, CLAIRE M., *Playing the Devil's Advocate in Job. On Job's Wife*, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse (JSOTS 336)*, Sheffield 2001, 121–141.
- MEIBAUER, JÖRG, *Rhetorische Fragen (Linguistische Arbeiten 167)*, Tübingen 1986.
- MEIER, SAMUEL A., *Job I–II. A Reflection of Genesis I–III*, in: *Vetus Testamentum* 39 (1989), 183–193.
- *Speaking of Speaking. Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible (VT.S 46)*, New York 1992.
- MENDE, THERESIA, *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32–37) (TThSt 49)*, Trier 1990.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945.
- MESHEL, NAPHTALI, *Whose Job Is This? Dramatic Irony and Double Entendre in the Book of Job*, in: Leora Batnitzky/Ilana Pardes (Hg.), *The Book of Job. Aesthetics, Ethics, Hermeneutics (Perspectives on Jewish Texts and Contexts 1)*, Berlin 2015, 47–75.
- METTINGER, TRYGGVE N., *Intertextuality. Allusion and Vertical Context Systems in Some Job Passages*, in: Heather A. McKay/David J. Clines (Hg.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages. FS Norman Whybray (JSOTS 162)*, Sheffield 1993, 257–280.
- *The Enigma of Job. The Deconstruction of God in Intertextual Perspective*, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* (1997), 1–19.
- MEYER ZUM FELDE [geb. GSCHWIND], NINA, *Hiobs Weg zu seinem persönlichen Gott. Studien zur Interpretation von Psalmentheologie im Hiobbuch (WMANT 160)*, Göttingen 2020.
- MICHEL, ANDREAS, *Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17*, in: Andreas Michel/Hermann-Josef Stipp (Hg.), *Gott, Mensch, Sprache. FS Walter Groß (ATSAT 68)*, St. Ottilien 2001, 73–98.

- MICHEL, WALTER L., *Job in the Light of Northwest Semitic*. Volume 1 (BibOr 42), Rom 1987.
- MIDDLETON, JOSE R., Does God Come to Bury Job or to Praise Him? The Significance of Yhwh's Second Speech from the Whirlwind, in: *St. Mark's Review* 239 (2017), 1–27.
- MIES, FRANÇOISE, Le genre littéraire du livre de Job, in: *Revue Biblique* (2003), 336–369.
- *L'espérance de Job* (BETL 193), Leuven 2006.
  - *Job a-t-il été guéri?*, in: *Gregorianum* 88 (2007), 703–728.
  - *Job ou Sortir de la cendre. Étude exégétique, littéraire, anthropologique et théologique de la mort dans le Livre de Job* (BETL 324), Leuven/Paris/Bristol 2022.
- MIKRE-SELLASSIE, GEBRE-AMANUEL, The Bible and Its Canon in the Ethiopian Orthodox Church, in: *Bible Translator* 44 (1993), 111–123.
- MILGROM, JACOB, The Cultic *גִּבּוֹר* and Its Influence in Psalms and Job, in: *Jewish Quarterly Review* 58 (1967), 115–125.
- MILIK, JÓZEF T., *Giobbe 38,28 in siro-palestinese e la dea uguratica Pdry bt ar*, in: *Rivista Biblica* 6 (1958), 252–254.
- MILLAR, SUZANNA R., The Ecology of Death in the Book of Job, in: *Biblical Interpretation* 30 (2022), 265–293.
- MILLARD, MATTHIAS, Die alten Septuaginta-Codizes und ihre Bedeutung für die Geschichte des biblischen Kanons, in: Thomas Hieke (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (SBS 228), Stuttgart 2013, 40–60.
- MILLER, CYNTHIA L., *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative. A Linguistic Analysis* (HSM 55), Atlanta 1996.
- MILLER, GEOFFREY D., Intertextuality in Old Testament Research, in: *Currents in Biblical Research* 9 (2011), 283–309.
- MILLER, JAMES E., Structure and Meaning of the Animal Discourse in the Theophany of Job (38:39–39:30), in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1991), 418–421.
- MILLER [geb. INGRAM], VIRGINIA, *A King and a Fool? The Succession Narrative as a Satire* (BiInS 179), Leiden 2019.
- *A Typological Interpretation of Job That Is Dependent on Irony*, in: Tobias Häner/Virginia Miller/Carolyn J. Sharp (Hg.), *Irony in the Bible. Between Subversion and Innovation* (BiInS 209), Leiden/Boston 2023, 149–162.
- MITTELBACH, JENS, *Die Kunst des Widerspruchs. Ambiguität als Darstellungsprinzip in Shakespeares Henry V und Julius Caesar* (Jenaer Studien zur Anglistik und Amerikanistik 5), Trier 2003.
- MOORE, RICK D., The Integrity of Job, in: *Catholic Biblical Quarterly* 45 (1983), 17–31.
- MORGAN, DONN F., *Between Text and Community. The „Writings“ in Canonical Interpretation*, Minneapolis 1990.
- MORROW, AMANDA R., *Why has Deuteronomic Theology Infiltrated the Epilogue of Job? The Double Allusion to a Deuteronomic Motif in Job 42:10–11*, Evanston 2012 (MA Thesis).
- MORROW, WILLIAM S., Consolation, Rejection, and Repentance in Job 42:6, in: *Journal of Biblical Literature* (1986), 211–225.
- *Protest against God. The Eclipse of a Biblical Tradition* (HBM 4), Sheffield 2006.
- MOSHAVI, ADINA, Syntactic Evidence for a Clausal Adverb *אֵלֶּה* in Biblical Hebrew, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 33 (2007), 51–63.
- *Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue*, in: *Biblica* 90 (2009), 32–46.

- „Is That Your Voice, My Son David?“. Conducive Questions in Biblical Hebrew, in: *Journal of Northwest Semitic Languages* 36 (2010), 65–81.
  - Can a Positive Rhetorical Question have a Positive Answer in the Bible?, in: *Journal of Semitic Studies* 56 (2011), 253–273 [= MOSHAVI 2011a].
  - Rhetorical Question or Assertion? The Pragmatics of שאלה in Biblical Hebrew, in: *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 32 (2011), 91–105 [= MOSHAVI 2011b].
  - What Can I Say? Implications and Communicative Functions of Rhetorical „WH“ Questions in Classical Biblical Hebrew Prose, in: *Vetus Testamentum* 64 (2014), 93–108.
  - Between Dialectic and Rhetoric. Rhetorical Questions Expressing Premises in Biblical Prose Argumentation, in: *Vetus Testamentum* 65 (2015), 136–151.
- MOSIS, RUDOLF, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997), 39–59 [= MOSIS 1997a].
- Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“ und das christlich-jüdische Gespräch, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997), 232–240 [= MOSIS 1997b].
  - Nachbemerkungen. Zum Beitrag von Erich Zenger: Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muss?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997), 316–319 [= MOSIS 1997c].
- MUECKE, DOUGLAS C., *The Compass of Irony*, London 1969.
- *Irony (The Critical Idiom 13)*, London 1970/<sup>2</sup>1982.
  - *Images of Irony*, in: *Poetics Today* 4 (1983), 399–413.
  - *Playing With Irony*, in: Walter Veit/Michael G. Clyne (Hg.), *Antipodische Aufklärungen/Antipodean Enlightenments*. FS Leslie Bodi, Frankfurt a. M. 1987, 309–316.
- MÜLLER, HANS-PETER, Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und in seiner Umwelt, in: *Die Welt des Orients* 9 (1977), 77–98.
- Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnehmung, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 21–40.
  - Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84), Darmstadt <sup>3</sup>1995.
  - Tun-Ergehens-Zusammenhang, Klageerhöhung und Theodizee im biblischen Hiobbuch und in seinen babylonischen Parallelen, in: Charlotte Hempel (Hg.), *The Wisdom Texts from Qumran and the Development of Sapiential Thought (BETL 159)*, Leuven 2002, 153–171.
- MÜLLER, MARIKA, *Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt (Epistemata. Reihe Literaturwissenschaft 142)*, Würzburg 1995.
- MÜLLER, WOLFGANG G., Ironie, Lüge, Simulation, Dissimulation und verwandte rhetorische Termini, in: Christian Wagenknecht (Hg.), *Zur Terminologie der Literaturwissenschaft. Akten des IX. Germanistischen Symposions der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, Würzburg 1986 (Germanistische Symposien, Berichtsbände 9), Stuttgart 1989, 189–208.
- MÜLLNER, ILSE, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: Irmitraud Fischer/Ursula Rapp/Johannes Schiller (Hg.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen. FS Johannes Marböck (BZAW 331)*, Berlin 2003, 167–180.
- Literarische Diachronie in den Elihureden des Ijobbuchs (Ijob 32–37), in: Frank-Lothar Hossfeld/Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments. FS Erich Zenger (HBS 44)*, Freiburg i. Br. 2004, 447–469.



- Der Ort des Verstehens. Ijob 28 als Teil der Erkenntnisdiskussion des Ijobbuchs, in: Theodor Seidl/Stephanie Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltex-te – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt a. M. 2007, 57–83.
- MURPHY, ROLAND E., *Proverbs* (WBC 22), Waco 1998.
- NEUMANN-GORSOLKE, UTE, Wer ist der „Herr der Tiere“? Eine hermeneutische Problemanzeige (BThSt 85), Neukirchen-Vluyn 2012.
- NEUSNER, JACOB, The Role of Scripture in the Torah – Is Judaism a „Biblical Religion“?, in: Helmut Merklein/Karlheinz Müller/Günter Stemberger (Hg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition* (BBB 88), Frankfurt a. M. 1993, 192–211.
- NEWSOM, CAROL A., Considering Job, in: *Currents in Research: Biblical Studies* (1993), 87–118 [= NEWSOM 1993a].
- Cultural Politics and the Reading of Job, in: *Biblical Interpretation* (1993), 119–138 [= NEWSOM 1993b].
- The Book of Job as Polyphonic Text, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 97 (2002), 87–108.
- Dialogue and Allegorical Hermeneutics in Job 28:28, in: Ellen J. van Wolde (Hg.), *Job 28. Cognition in Context* (BiInS 64), Leiden 2003, 299–305 [= NEWSOM 2003a].
- The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations, Oxford 2003 [= NEWSOM 2003b].
- Re-considering Job, in: *Currents in Biblical Research* 5 (2007), 155–182.
- Job, in: dies. (Hg.), *Women’s Bible Commentary*, Louisville <sup>3</sup>2012, 208–215.
- NGWA, KENNETH N., The Hermeneutics of the „Happy“ Ending in Job 42:7–17 (BZAW 354), Berlin 2005.
- NICKLAS, TOBIAS, Leitfragen leserorientierter Exegese. Methodische Gedanken zu einer „Biblischen Auslegung“, in: Egbert Ballhorn/Georg Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen*, Stuttgart 2007, 45–61.
- NIELSEN, KIRSTEN, Intertextuality and Hebrew Bible, in: André Lemaire/Magne Sæbø (Hg.), *Congress Volume Oslo 1998* (VT.S 80), Leiden 2000, 17–31.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Abt. 8, Band 1: Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, Berlin 1974.
- NISSLMÜLLER, THOMAS, *Rezeptionsästhetik und Bibellese. Wolfgang Iser’s Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte* (Theorie und Forschung 375), Regensburg 1995.
- NOEGEL, SCOTT B., *Janus Parallelism in the Book of Job* (JSOTS 223), Sheffield 1996.
- NOGALSKI, JAMES D., Job and Joel. Divergent Voices on a Common Theme, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 129–141.
- NÖMMIK, URMAS, *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie* (BZAW 410), Berlin 2010.
- NORDHOFEN, ECKHARD, *Corpora. Die anarchische Kraft des Monotheismus*, Freiburg i. Br. 2018.
- NÜNLIST, RENÉ, Rhetorische Ironie – Dramatische Ironie. Definitions- und Interpretationsprobleme, in: Jürgen P. Schwindt (Hg.), *Zwischen Tradition und Innovation. Poetische Verfahren im Spannungsfeld Klassischer und Neuerer Literatur und Literaturwissenschaft*, München 2000, 67–87.
- OBERHÄNSLI-WIDMER, GABRIELLE, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Hiobtraditionen im Judentum, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19.*

- August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 315–328.
- O'CONNOR, DANIEL J., The Futility of Myth-Making in Theodicy. Job 38–41, in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 9 (1985), 81–99.
- O'CONNOR, DONAL, „Bless God and Die“ (Job 2:9). Euphemism or Irony?, in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 19 (1996), 48–65.
- O'CONNOR, KATHLEEN M., Wild, Raging Creativity. The Scene in the Whirlwind (Job 38–41), in: Brent A. Strawn/Nancy R. Bowen (Hg.), *A God So Near*. FS Patrick D. Miller, Winona Lake 2003, 171–179.
- OEMING, MANFRED, Hiob 31 und der Dekalog, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 362–368.
- „Kannst du der Löwin ihren Raub zu jagen geben?“ (Hi 38,39). Das Motiv des „Herrn der Tiere“ und seine Bedeutung für die Theologie der Gottesreden Hi 38–42, in: Matthias Augustin/Klaus-Dietrich Schunck (Hg.), „Dort ziehen Schiffe dahin...“. *Collected Communications to the XIVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Paris 1992 (BEAT 28), Frankfurt a. M. 1996, 147–163.
  - „Ihr habt nicht recht von mir geredet wie mein Knecht Hiob.“ Gottes Schlusswort als Schlüssel zur Interpretation des Hiobbuchs und als kritische Anfrage an die moderne Theologie, in: *Evangelische Theologie* 60 (2000), 103–116.
  - Die Dialoge mit Frau und Freunden, in: ders./Konrad Schmid, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid* (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 35–56 [= OEMING 2001a].
  - Hiobs Monolog – der Weg nach Innen, in: ders./Konrad Schmid, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid* (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 66–73 [= OEMING 2001b].
  - To Be Adam or Not To Be Adam. The Hidden Fundamental Anthropological Discourse Revealed in an Intertextual Reading of  $\text{אָדָם}$  in Job and Genesis, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 19–29.
  - „Il offrait un holocauste pour chacun d'eux“ (Job 1,5). Pourquoi pas pour lui-même? Opfer und Nicht-Opfer im Hiobbuch, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 93 (2013), 49–65.
  - Das Hiobbuch in der neuesten Forschung, in: Wolfgang Kraus/Martin Rösel (Hg.), *Update-Exegese 2.1. Ergebnisse gegenwärtiger Bibelwissenschaft*, Leipzig 2015, 59–67.
- OPEL, DANIELA, Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29–31) im Kontext frühjüdischer Ethik (WMANT 127), Neukirchen-Vluyn 2010.
- ORTLUND, ERIC, The Identity of Leviathan and the Meaning of the Book of Job, in: *Trinity Journal* 34 (2013), 17–30.
- PARRY, DONALD W., The ‚Word‘ or the ‚Enemies‘ of the Lord? Revisiting the Euphemism in 2 Sam 12:14, in: Shalom M. Paul u.a. (Hg.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, 367–378.
- PARTINGTON, ALAN, Irony and Reversal of Evaluation, in: *Journal of Pragmatics* 39 (2007), 1547–1569.
- PATRICK, DALE, Job's Address of God, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979), 262–282.
- PATTON, CORRINE L., The Beauty of the Beast. Leviathan and Behemoth in Light of Catholic Theology, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (JSOTS 336), Sheffield 2001, 142–167.
- PAWLAK, MATTHEW C., How to be Sarcastic in Greek. Typical Means of Signaling Sarcasm in the New Testament and Lucian, in: *Humor* 32 (2019), 545–564.
- Sarcasm in Paul's Letters (SNTSMS 182), Cambridge 2023.

- PELHAM, ABIGAIL, Job as Comedy, Revisited, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (2010), 89–112.
- Contested Creations in the Book of Job. The-World-as-It-Ought-and-Ought-Not-to-Be (BiInS 113), Leiden 2012 [= PELHAM 2012a].
  - Job's Crisis of Language: Power and Powerlessness in Job's Oaths, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 36 (2012), 333–354 [= PELHAM 2012b].
- PENCHANSKY, DAVID, *The Betrayal of God. Ideological Conflict in Job (Literary Currents in Biblical Interpretation)*, Louisville 1990.
- PERDUE, LEO G., *Wisdom in Revolt. Metaphorical Theology in the Book of Job (BiLiSe 29)*, Sheffield 1991.
- PESHITTA INSTITUTE, *Communications V*, in: *Vetus Testamentum* 17 (1967), 132–133.
- PFEIFFER, ROBERT H., The Priority of Job Over Is. 40–55, in: *Journal of Biblical Literature* 46 (1927), 202–206.
- PFISTER, MANFRED, *Konzepte der Intertextualität*, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)*, Tübingen 1985, 1–30 [= PFISTER 1985a].
- Zur Systemreferenz, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hg.), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 35)*, Tübingen 1985, 52–58 [= PFISTER 1985b].
  - *Das Drama. Theorie und Analyse (Information und Synthese 3)*, München <sup>9</sup>1997.
- PILGER, TANJA, *Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hiob 32–37 (FAT II 49)*, Tübingen 2010.
- PINKAL, MANFRED, *Vagheit und Ambiguität*, in: Armim von Stechow/Dieter Wunderlich (Hg.), *Semantik/Semantics. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. An International Handbook of Contemporary Research (HSK 6)*, Berlin 1991, 250–269.
- PINKER, ARON, A Friend's First Words in Job 4:2, in: *Vetus Testamentum* 63 (2013), 78–88.
- POHL, BANKMUTE, Edgar Lapp, *Linguistik der Ironie*, in: *Journal of Pragmatics* 24 (1995), 459–462.
- POLK, TIMOTHY, *The Wisdom of Irony. A Study of HEBEL and its Relation to Joy and Fear of God in Ecclesiastes*, in: *Studia Biblica et Theologica* 6 (1976), 3–17.
- POLZIN, ROBERT, *The Framework of the Book of Job*, in: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 28 (1974), 182–200.
- PORTER, STANLEY E., *The Message of the Book of Job. Job 42:7b as Key to Interpretation?*, in: *Evangelical Quarterly* 63 (1991), 291–304.
- POWER, WILLIAM J., *A Study of Irony in the Book of Job*, Toronto 1961 (Dissertation).
- PYEON, YOHAN, *You Have Not Spoken What Is Right About Me. Intertextuality and the Book of Job (SBLit 45)*, New York 2003.
- RAABE, PAUL R., *Deliberate Ambiguity in the Psalter*, in: *Journal of Biblical Literature* 110 (1991), 213–227.
- RAMOND, SOPHIE, *Y a-t-il de l'ironie dans le livre de Qohélet?*, in: *Vetus Testamentum* 60 (2010), 621–640.
- REED, ANNETTE Y., *Job as Jobab: The Interpretation of Job in LXX Job 42:17b–e*, in: *Journal of Biblical Literature* (2001), 31–55.
- REED, THOMAS L., *Middle English Debate Poetry and the Aesthetics of Irresolution*, Columbia 1990.
- REIS, JACK, *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes*, Heidelberg 1997.

- REITERER, FRIEDRICH V., Das Verhältnis Ijobs und Ben Siras, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 405–429.
- RIFFATERRE, MICHAEL, *Semiotics of Poetry* (University Paperbacks 684), London 1978.
- Compulsory Reader Response. The Intertextual Drive, in: Michael Worton/Judith Still (Hg.), *Intertextuality. Theories and Practices*, Manchester 1990, 56–78.
- RIMMON, SHLOMITH, *The Concept of Ambiguity – the Example of James*, Chicago 1977.
- RITTER, PETRA, Die Verben der Gottesrede in Ijob 38 und 39. Eine formal-statistische Untersuchung, in: Friedrich V. Reiterer/Petrus Eder (Hg.), *Liebe zum Wort. FS Ludger Bernhard*, Salzburg 1993, 215–237.
- RITTER-MÜLLER, PETRA, Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39 (ATM 5), Münster 2000.
- ROBERTSON, DAVID, The Book of Job. A Literary Study, in: *Soundings* 56 (1973), 446–469.
- The Comedy of Job: A Response, in: *Semeia* 7 (1977), 41–44.
- RODENSKY, LISA, Empson's Seven Types of Ambiguity, in: *Essays in Criticism* 53 (2003), 54–67.
- ROHDE, MICHAEL, Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch (ABIG 26), Leipzig 2007.
- ROSE, MARTIN, De la „crise de la sagesse“ à la „sagesse de la crise“, in: *Revue de théologie et de philosophie* 49/131 (1999), 115–134.
- RYLE, HERBERT E., *The Canon of the Old Testament. An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scripture*, London <sup>2</sup>1895.
- SALEEM, YASIR, „For a Man Is Born to Suffer“. Intertextuality between Job 4–5 and Gen. 2.4b–3.24, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 46 (2022), 388–407.
- SALYER, GARY D., *Vain Rhetoric. Private Insight and Public Debate in Ecclesiastes* (JSOTS 327), London 2001.
- SARNA, NAHUM M./SPERLING, S. DAVID, Bible. The Canon, Text, and Editions. Canon, in: Fred Skolnik/Michael Berenbaum (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*. Band 3, Detroit <sup>2</sup>2007, 574–583.
- SARRAZIN, BERNARD, Du rire dans la Bible? La théophanie de Job comme parodie, in: *Recherches de Science Religieuse* (1988), 39–56.
- SAUER, GEORG, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD.A 1), Göttingen 2000.
- SCARVELIS CONSTANTINOU, EUGENIA, The Canon of Scripture in the Orthodox Church, in: Vahan S. Hovhannessian (Hg.), *The Canon of the Bible and the Apocrypha in the Churches of the East* (Bible in the Christian Orthodox Tradition 2), New York 2012, 1–6.
- SCHEETZ, JORDAN M., Ancient Witnesses, Canonical Theories, and Canonical Intertextuality, in: Thomas Hieke (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (SBS 228), Stuttgart 2013, 12–39.
- SHELLENBERG, ANNETTE, Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen (OBO 188), Göttingen 2003.
- Hiob und Ipuwer. Zum Vergleich des alttestamentlichen Hiobbuchs mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den Admonitions im Besonderen, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 55–79.
- Warum Hiob trotz Krankheit getröstet sein kann. Beobachtungen zum Thema Ehre und Würde im Hiobbuch, in: *Theologische Zeitschrift* 74 (2018), 48–68.
- SCHERER, ANDREAS, Hoffnung für den Hilflosen? Die erste Rede des Eliphaz in Hiob Kap. 4f, in: *Theologische Zeitschrift* 61 (2005), 281–300.

- Lästiger Trost. Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch (BThSt 98), Neukirchen-Vluyn 2008.
- SCHIFFERDECKER, KATHRYN, *Out of the Whirlwind. Creation Theology in the Book of Job* (HThS 61), Cambridge 2008.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH v., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band 11: Abt. 2, Schriften aus dem Nachlaß: Wissenschaft der europäischen Literatur: Vorlesungen, Aufsätze und Fragmente aus der Zeit von 1795–1804*, hg. v. Ernst Behler, Paderborn 1958.
- *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band 18: Abt. 2, Schriften aus dem Nachlaß, Philosophische Lehrjahre 1796–1806; nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796–1828*, hg. v. Ernst Behler, Paderborn 1963.
- *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Band 2: Abt. 1, Kritische Neuausgabe, Charakteristiken und Kritiken (1796–1801)*, hg. v. Hans Eichner, Paderborn 1967.
- SCHMID, HANS H., *Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur* (BZAW 101), Berlin 1966.
- SCHMID, KONRAD, *Der Hiobprolog und das Hiobproblem*, in: ders./Manfred Oeming, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid* (BThSt 45), Neukirchen-Vluyn 2001, 9–34.
- *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 241–261.
- *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und intellektuelle Kontexte seiner Theologie* (SBS 219), Stuttgart 2010.
- *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt <sup>2</sup>2014.
- SCHMID, WOLF, *Elemente der Narratologie* (Narratologia 8), Berlin <sup>3</sup>2014.
- SCHMIDT-RADEFELDT, JÜRGEN, *On So-Called ‚Rhetorical‘ Questions*, in: *Journal of Pragmatics* 1 (1977), 375–392.
- SCHMITZ, BARBARA, *Prophetie und Königtum. Eine narratologisch-historische Methodologie entwickelt an den Königsbüchern* (FAT 60), Tübingen 2008.
- SCHNEIDER, THOMAS, *Hiob 38 und die demotische Weisheit* (Papyrus Insinger 24), in: *Theologische Zeitschrift* 47 (1991), 108–124.
- SCHOENTJES, PIERRE, *Poétique de l'ironie*, Paris 2001.
- SCHOORS, ANTOON, *(Mis)use of Intertextuality in Qoheleth Exegesis*, in: André Lemaire/Magne Sæbø (Hg.), *Congress Volume. Oslo 1998* (VT.S 80), Leiden 2000, 45–59.
- SCHORCH, STEFAN, *Euphemismen in der Hebräischen Bibel* (OBC 12), Wiesbaden 2000.
- SCHREINER, STEFAN, *Der gottesfürchtige Rebell oder Wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 89 (1992), 159–171.
- SCHROER, SILVIA, *Nackt bin ich aus dem Leib meiner Mutter hervorgekommen, nackt kehre ich dorthin zurück* (Hiob 1,21). *Religionsgeschichtliche und biblische Blicke auf die Vorstellung von der Erde als Mutter der Toten*, in: Magdalene Frettlöh u.a. (Hg.), *Die Geschlechter des Todes. Theologische Perspektiven auf Tod und Gender*, Göttingen 2022, 175–184.
- SCHULTZ, RICHARD L., *The Search for Quotation. Verbal Parallels in the Prophets* (JSOTS 180), Sheffield 2009.
- *Job and Ecclesiastes. Intertextuality and a Protesting Pair*, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually* (LHB 574), New York 2012, 190–203.
- SCHULZ-FLÜGEL, EVA, *The Latin Old Testament Tradition*, in: Magne Sæbø (Hg.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume I. From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)* (HBOT I/1), Göttingen 1996, 642–662.

- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER, Einheit und Vielheit. Gibt es eine Suche nach der Mitte der Schrift?, in: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg i. Br. 2001, 48–87.
- Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft?, in: Herder Korrespondenz 57 (2003), 412–417.
  - Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Freiburg i. Br. 2007.
  - Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Ein Beitrag in der Reihe „Die Bibel unter neuen Blickwinkeln“, in: *Bibel und Kirche* (2008), 179–183.
  - „Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört“ (Ps 62,12). Sinnoffenheit als Kriterium einer biblischen Theologie, in: Martin Ebner/Albrecht Beutel (Hg.), *Wie biblisch ist die Theologie?* (JBTh 25), Neukirchen-Vluyn 2011, 45–61.
  - „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“ (Ijob 42,5). Gibt es im Ijobbuch eine Lösung des Problems auf der Ebene des Bewusstseins?, in: Susanne Kohlhaas/Takayoshi Oshima (Hg.), *Teaching Morality in Antiquity. Wisdom Texts, Oral Traditions, and Images* (ORA 29), Tübingen 2018, 164–172.
  - Ijobs Weg zu Gott, in: *Bibel und Kirche* 75 (2020), 141–148.
  - Verwandlung durch das Leid. Der Weg Ijobs, in: *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 72 (2021), 15–26.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, LUDGER/STEINS, GEORG, Zur Entstehung, Gestalt und Bedeutung der Ijob-Erzählung (Ijob 1f; 42), in: *Biblische Zeitschrift* (1989), 1–24.
- SEDLMEIER, FRANZ, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: Theodor Seidl/Stephanie Ernst (Hg.), *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen* (ÖBS 31), Frankfurt a. M. 2007, 85–136.
- SEEBASS, HORST, Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 107 (1995), 409–419
- SEITZ, CHRISTOPHER R., *The Goodly Fellowship of the Prophets. The Achievement of Association in Canon Formation*, Grand Rapids 2009.
- Response, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphut 16), Winona Lake 2015, 329–352.
- SEOW, CHOON L., Job's Wife, with Due Respect, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 351–373.
- Orthography, Textual Criticism, and the Poetry of Job, in: *Journal of Biblical Literature* (2011), 63–85.
- SHARP, CAROLYN J., *Irony and Meaning in the Hebrew Bible* (ISBL), Bloomington 2009.
- SHEPHERD, DAVID, ‚Strike His Bone and His Flesh‘. Reading Job from the Beginning, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (2008), 81–97.
- SIMON, RICHARD, *Histoire critique du vieux testament. Nouvelle édition, et qui est la première imprimée sur la copie de Paris, augmentée d'une apologie générale, de plusieurs remarques critiques, et d'une réponse par un théologien protestant*, Rotterdam 1685.
- SITZLER, DOROTHEA, Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (StOR 32), Wiesbaden 1995.
- SIVAN, DANIEL/SCHNIEDEWIND, WILLIAM M., Letting Your ‚Yes‘ Be ‚No‘ in Ancient Israel. A Study of the Asseverative L‘ and Hal‘o, in: *Journal of Semitic Studies* 38 (1993), 209–226.
- SOMMER, BENJAMIN D., *A Prophet Reads Scripture. Allusion in Isaiah 40–66* (Controversions), Stanford 1998.

- SOUTHWOOD, KATHERINE, *Job's Body and the Dramatised Comedy of Moralising* (Routledge Studies in the Biblical World), Abingdon 2021.
- ŠPAGO, DŽEMAL, *Rhetorical Questions or Rhetorical Uses of Questions?*, in: *Explorations in English Language and Linguistics* 4 (2016), 102–115.
- SPANGENBERG, IZAK J., *Irony in the Book of Qohelet*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (1996), 57–69 [= SPANGENBERG 1996a].
- *Jonah and Qohelet. Satire Versus Irony*, in: *Old Testament Essays* (1996), 495–511 [= SPANGENBERG 1996b].
- SPERBER, DAN, *Verbal Irony: Pretense or Echoic Mention?*, in: *Journal of Experimental Psychology: General* 113 (1984), 130–136.
- SPIECKERMANN, HERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102 (1990), 1–18.
- STEINBERG, JULIUS, *Literatur, Kanon, Theologie: ein strukturell-kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments*, in: *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 19 (2005), 93–122.
- *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft* (BBB 152), Hamburg 2006.
  - *Kanonische „Lesarten“ des Hohenliedes*, in: Thomas Hieke (Hg.), *Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert* (SBS 228), Stuttgart 2013, 164–183.
  - *The Place of Wisdom Literature in an Old Testament Theology. A Thematic and Structural-Canonical Approach*, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphut 16), Winona Lake 2015, 147–173.
  - /STONE, TIMOTHY J., *The Historical Formation of the Writings in Antiquity*, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphut 16), Winona Lake 2015, 1–58.
  - /STONE, TIMOTHY J./STONE, RACHEL (Hg.), *The Shape of the Writings* (Siphut 16), Winona Lake 2015.
- STEINS, GEORG, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen* (BBB 93), Weinheim 1995.
- *Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung*, in: Jean-Marie Auwers/Henk J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven 2003, 177–198.
  - *Kanonisch lesen*, in: Helmut Utzschneider/Erhard Blum (Hg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zur einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart 2006, 45–64.
  - *Zwei Konzepte – ein Kanon. Neue Theorien zur Entstehung und Eigenart der Hebräischen Bibel*, in: ders./Johannes Taschner (Hg.), *Kanonisierung – die Hebräische Bibel im Werden* (BThSt 110), Neukirchen-Vluy 2010, 8–45.
- STEMBERGER, GÜNTER, *Zum Verständnis der Schrift im rabbinischen Judentum*, in: Helmut Merklein/Karlheinz Müller/Günter Stemberger (Hg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition* (BBB 88), Frankfurt a. M. 1993, 212–225.
- *Entstehung und Auffassung des Kanons im rabbinischen Denken*, in: ders.: *Judaica Minora. I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum* (TSAJ 133), Tübingen 2010, 69–87.
- STERN, DAVID, *On Canonization in Rabbinic Judaism*, in: Margalit Finkelberg/Guy G. Stroumsa (Hg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (JSRC 2), Leiden 2003, 227–252.
- STEWART, ANNE W., *Job's Wife and her Interpreters*, in: Carol A. Newsom (Hg.), *Women's Bible Commentary*, Louisville 2012, 216–220

- STONE, TIMOTHY J., *Compilational History of the Megilloth. Canon, Contoured Intertextuality and Meaning in the Writings (FAT II 59)*, Tübingen 2013.
- *The Search for Order. The Compilational History of Ruth*, in: Julius Steinberg/Timothy J. Stone/Rachel Stone (Hg.), *The Shape of the Writings (Siphut 16)*, Winona Lake 2015, 175–185.
- STRAUB, HANS, *Zu Gen 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17)*, in: Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander B. Ernst (Hg.), *Verbindungs-linien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000*, 377–383.
- *Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literargeschichte des (vorderen) Hiobrahmens. Hiob 1–2*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001), 553–565.
  - *Motiv und Strukturen von Umkehrungssprüchen in Ägypten und im Alten Testament (Buch Hiob)*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 115 (2003), 25–37.
  - *Weisheitliche Lehrerzählungen im und um das Alte Testament*, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 116 (2004), 379–395.
- STRAWN, BRENT A., *What is Stronger than a Lion? Leonine Image and Metaphor in the Hebrew Bible and the Ancient Near East (OBO 212)*, Fribourg 2005.
- STROHSCHNEIDER-KOHR, INGRID, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen <sup>3</sup>2002.
- SUNDBERG JR., ALBERT C., *The Old Testament of the Early Church (HThS 20)*, Cambridge 1964.
- SWEENEY, MARVIN, *Tanak versus Old Testament. Concerning the Foundation for a Jewish Theology of the Bible*, in: Henry T. Sun/Keith L. Eades (Hg.), *Problems in Biblical Theology*, Grand Rapids 1997, 353–372.
- SWETE, HENRY B., *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914.
- SYRING, Wolf-Dieter, *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336)*, Berlin 2004.
- SZPEK, HEIDE M., *The Peshitta on Job 7:6. „My Days are Swifter (?) than an ארס“*, in: *Journal of Biblical Literature* 113 (1994), 287–290.
- TALSTRA, EEP, *Dialogue in Job 21 „Virtual Quotations“ or Text Grammatical Markers?*, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job (BETL 114)*, Leuven 1994, 329–348.
- TASHIRO, TOM, *Ambiguity as Aesthetic Principle*, in: Philip P. Wiener (Hg.), *Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, New York 1973, 48–60.
- TERRIEN, SAMUEL, *Quelques remarques sur les affinités de Job avec le Deutéro-Ésaïe*, in: *Volume du congrès, Genève 1965 (VT.S 15)*, Leiden 1966, 295–310.
- *The Yahweh Speeches and Job's Responses*, in: *Review and Expositor* 68 (1971), 497–509.
  - *The Iconography of Job Through the Centuries. Artists as Biblical Interpreters*, University Park 1996.
- THIRLWALL, CONNOP, *On the Irony of Sophocles*, in: *The Philological Museum* 2 (1833), 483–537.
- THOMAS, BROOK, *Restaging the Reception of Iser's Early Work, or Sides Not Taken in Discussions of the Aesthetic*, in: *New Literary History* 31 (2000), 13–43.
- TREBOLLE BARRERA, JULIO C., *Origins of a Tripartite Old Testament Canon*, in: Lee M. McDonald/James A. Sanders (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody 2002, 128–145.
- TSEVAT, MATITIAHU, *The Meaning of the Book of Job*, in: *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 73–106.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, *Das Buch Hiob im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte*, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine*



- Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 97–163.
- ULLRICH, WOLFGANG, Grundrisse einer philosophischen Begriffsgeschichte von Ambiguität, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 32 (1989), 121–169.
- ULRICH, EUGENE, The Canonical Process, Textual Criticism, and Latter Stages in the Composition of the Bible, in: ders., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature), Grand Rapids 1999, 51–78.
- USENER, KNUT, Hiob 40 LXX als theologische Interpretation der hebräischen Vorlage, in: Martin Meiser u.a. (Hg.), *Die Septuaginta: Geschichte – Wirkung – Relevanz*. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016 (WUNT 405), Tübingen 2018, 30–49.
- VALL, GREGORY, „From Whose Womb Did the Ice Come Forth?“. Procreation Images in Job 38:28–29, in: *Catholic Biblical Quarterly* (1995), 504–513 [= VALL 1995a].  
– The Enigma of Job 1,21a, in: *Biblica* 76 (1995), 325–342 [= VALL 1995b].
- VAN DER KOOUJ, ARIE, The Canonization of Ancient Books Kept in the Temple of Jerusalem, in: Arie van der Kooij/Karel van der Toorn (Hg.), *Canonization and Decanonization* (SHR 82), Leiden 1998, 17–40.
- VAN DER LUGT, PIETER, *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job* (OTS 32), Leiden 1995.
- VAN ERP TAALMAN KIP, ANNA M., *Reader and Spectator. Problems in the Interpretation of Greek Tragedy*, Amsterdam 1990.
- VAN HECKE, PIERRE, *From Linguistics to Hermeneutics. A Functional and Cognitive Approach to Job 12–14* (SSN 55), Leiden 2011.
- VAN LEEUWEN, RAYMOND C., Psalm 8.5 and Job 7.17–18: A Mistaken Scholarly Commonplace?, in: P.M. Michèle Daviau /John W. Wevers/Michael Weigl (Hg.), *The World of the Aramaeans*. FS Paul-Eugène Dion, Volume 1 (JSOTS 324), Sheffield 2001, 205–215.
- VAN OORSCHOT, JÜRGEN, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches* (BZAW 170), Berlin 1987.
- Hiob 28. Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten חכמה, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 183–201.
- Tendenzen der Hiobforschung, in: *Theologische Rundschau* 60 (1995), 351–388.
- Die Entstehung des Hiobbuches, in: Thomas Krüger u.a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 88), Zürich 2007, 165–184.
- Grenzen von Weisheit und Wissen. Alttestamentliche Weisheit in Reaktion auf theologische und anthropologische Aporetik, in: Markus Saur (Hg.), *Die theologische Bedeutung der alttestamentlichen Weisheitsliteratur* (BThSt 125), Neukirchen-Vluyn 2012, 67–90.
- VAN RENSBURG, JANSE F., *Wise Men Saying Things by Asking Questions. The Function of the Interrogative in Job 3 to 14*, in: *Old Testament Essays* 4 (1991), 227–247.
- VAN SELMS, ADRIANUS, *Motivated Interrogative Sentences in Biblical Hebrew*, in: *Semitics* 2 (1971–1972), 143–149.
- *Motivated Interrogative Sentences in the Book of Job*, in: *Semitics* 6 (1978), 28–35.
- VAN WOLDE, ELLEN J., *Job 42:1–6. The Reversal of Job*, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 223–250.
- VEIJOLA, TIMO, *Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle*, in: Christoph Bultmann/Walter Dietrich/Christoph Levin (Hg.),

- Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS Rudolf Smend, Göttingen 2002, 127–144.
- VELTRI, GIUSEPPE, The Septuagint in Disgrace. Some Notes on the Stories on Ptolemy in Rabbinic and Medieval Judaism, in: Nicholas de Lange/Julia G. Krivoruchko/Cameron Boyd-Taylor (Hg.), *Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* (TSMJ 23), Tübingen 2009, 142–154.
- VERMEYLEN, JACQUES, Job, ses amis et son dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques (StB 2), Leiden 1986.
- Métamorphoses. Les rédactions successives du livre de Job (BETL 276), Leuven 2015.
- VESELY, PATRICIA, *Friendship and Virtue Ethics in the Book of Job*, Cambridge 2019.
- VICCHIO, STEPHEN, *Job in the Ancient World (Image of the Biblical Job. A History 1)*, Eugene 2006 [= VICCHIO 2006a].
- *Job in the Medieval World (Image of the Biblical Job. A History 2)*, Eugene 2006 [= VICCHIO 2006b].
- *Job in the Modern World (Image of the Biblical Job: A History 3)*, Eugene 2006 [= VICCHIO 2006c].
- VIGNOLO, ROBERTO, La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico, in: *Teologia* (Milano) 25 (2000), 217–240.
- VIVIERS, HENDRIK, The Function of Elihu (Job 32–37) in the Book of Job, in: *Verbum et Ecclesia* 16 (1995), 171–192.
- Elihu (Job 32–37), Garrulous but Poor Rhetor? Why Is He Ignored?, in: Stanley E. Porter/Thomas H. Porter (Hg.), *The Rhetorical Analysis of Scripture. Essays from the 1995 London Conference* (JSNTS 146), Sheffield 1997, 137–153.
- VLASTOS, GREGORY, Socratic Irony, in: *Classical Quarterly* 37 (1987), 79–96.
- VOELTZEL, RENÉ, Le rire du Seigneur. Enquêtes et remarques sur la signification théologique et pratique de l'ironie biblique, Strasbourg 1955 [= ders.: *Das Lachen des Herrn. Über die Ironie in der Bibel*, ThF 17, Hamburg-Bergstedt 1961].
- VOGELS, WALTER, Job's Empty Pious Slogans (Job 1:20–22; 2:8–10), in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 369–376.
- VOLOŠINOV, VALENTIN N., *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft* (Ullstein Buch 3121), Frankfurt a. M. 1975.
- VON RAD, GERHARD, Hiob xxxviii und die altägyptische Weisheit, in: Martin Noth/D.W. Thomas (Hg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, FS Harold Henry Rowley (VT.S 3), Leiden 1955, 292–301.
- *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1961.
- WAELEHENS, ALPHONSE DE, Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty (BPhL 9), Louvain 1951.
- WAGNER, SIEGFRIED, Leiderfahrung und Leidbewältigung im biblischen Ijobbuch, in: Matthias Albani/Timotheus Arndt (Hg.), *Gottes Ehre erzählen*. FS Hans Seidl, Leipzig 1994, 185–210.
- WAGNER-EGELHAAF, MARTINA, Überredung/Überzeugung. Zur Ambiguität der Rhetorik, in: Frauke Berndt/Stephan Kammer (Hg.), *Amphibolie – Ambiguität – Ambivalenz*, Würzburg 2009, 33–51.
- WAHL, HARALD-MARTIN, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel xiv 12–20 (21–3). Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund, in: *Vetus Testamentum* 42 (1992), 542–553.

- Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32–37 (BZAW 207), Berlin 1993.
- WALDENFELS, BERNHARD, Art. Maieutik, in: Joachim Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 5, Basel 1980, 637.
- Ordnung im Zwielficht, Frankfurt a. M. 1987.
- WANG, XIN, A Cognitive Pragmatic Study of Rhetorical Questions, in: *English Language and Literature Studies* 4 (2014), 42–47.
- WANKE, ROGER M., *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch* (BZAW 421), Berlin 2013.
- WARNING, RAINER, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: ders. (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (Uni-Taschenbücher 303), München <sup>4</sup>1994, 9–41.
- WASCHKE, ERNST-JOACHIM, Art. תְּקוּהָה, in: Heinz-Josef Fabry/Helmer Ringgren (Hg.), *ThWAT VIII*, Stuttgart 1995, Sp. 746–753.
- WATSON, REBECCA S.: Chaos Uncreated. A Reassessment of the Theme of „Chaos“ in the Hebrew Bible (BZAW 341), Berlin 2005.
- WATSON, WILFRED G., *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques* (JSOTS 26), Sheffield 1984.
- WATTS, JAMES W., The Unreliable Narrator of Job, in: Stephen L. Cook/Corrine L. Patton/James W. Watts (Hg.), *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse* (JSOTS 336), Sheffield 2001, 168–180.
- WAUTERS, AUDREY, Un retournement de situation aussi amusant qu'insoupçonné. L'ironie dramatique en Gn 30,25–43 et le lecteur, in: *Revue Biblique* 121 (2014), 321–337.
- WEINBERG, JOANNA, Job versus Abraham. The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 281–296.
- WEINFELD, MOSHE., Job and its Mesopotamian Parallels – A Typological Analysis, in: Walter T. Claassen (Hg.), *Text and Context. FS Frank C. Fensham* (JSOTS 48), Sheffield 1988, 217–226.
- WEINRICH, HARALD, Art. Ironie, in: Joachim Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4, Basel 1976, Sp. 577–582.
- WEISE, UWE, Vom Segnen Israels. Eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung Num 22–24 (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel 3), Gütersloh 2006.
- WEISS, MEIR, *The Story of Job's Beginning. Job 1–2: A Literary Analysis* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1983.
- WÉNIN, ANDRÉ, Lillian Klein: The Triumph of Irony in the Book of Judges (Rezension), in: *Biblica* 71 (1990), 567–569.
- WERMELINGER, OTTO, Le canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin, in: Otto Wermelinger/Jean-Daniel Kaestli (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (MoBi[G]), Genève 1984, 152–210.
- WESTERMANN, CLAUS, *Der Aufbau des Buches Hiob* (CThM.BW 6), Stuttgart <sup>2</sup>1977.
- WHEDBEE, WILLIAM, The Comedy of Job, in: *Semeia* 7 (1977), 1–39 [= ders.: The Comedy of Job, in: Yehuda T. Radday/Athalya Brenner (Hg.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (BiLiSe 23), Sheffield 1990, 216–249].
- WIELAND, WOLFGANG, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen <sup>2</sup>1999.
- WILCOX, KARL G., „Who is this...?“. A Reading of Job 38.2, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (1998), 85–95.

- Job, His Daughters and His Wife, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (2018), 303–315.
- WILLIAMS, JAMES G., „You have not spoken Truth of Me“. Mystery and Irony in Job, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 83 (1971), 231–254.
- Deciphering the Unspoken. The Theophany of Job, in: *Hebrew Union College Annual* 49 (1978), 59–72.
- WILLI-PLEIN, INA, Worüber man nicht reden kann. Notizen zu Hi 42,7f, in: Hanna Jenni/Markus Saur (Hg.), *Nächstenliebe und Gottesfurcht. FS Hans-Peter Mathys (AOAT 439)*, Münster 2016, 493–502.
- WILLMES, BERND, Menschliches Schicksal und ironische Weisheitskritik im Koheletbuch. Kohelets Ironie und die Grenzen der Exegese (BThSt 39), Neukirchen-Vluyn 2000.
- WILSON, DEIRDRE/SPERBER, DAN, *Meaning and Relevance*, Cambridge 2012.
- WILSON, GERALD, Preknowledge, Anticipation, and the Poetics of Job, in: *Journal for the Study of the Old Testament* (2005), 243–256.
- WILSON, LESLIE S., *The Book of Job. Judaism in the 2nd Century BCE. An Intertextual Reading (SJ[L])*, Lanham 2006.
- WINGGENS, MEINHARD, Wirkungsästhetik, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Grundbegriffe der Literaturtheorie (Sammlung Metzler 347)*, Stuttgart 2004, 295–298.
- WITTE, MARKUS, Noch einmal: Seit wann gelten die Elihureden im Hiobbuch (Kap. 32–37) als Einschub?, in: *Biblische Notizen* 67 (1993), 20–25.
- Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin 1994.
- Ist auch Hiob unter den Propheten? Sir 49,9 als Testfall für die Auslegung des Buches Jesus Sirach, in: *Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umwelt* 8.9 (2008), 163–194.
- Der „Kanon“ heiliger Schriften des antiken Judentums im Spiegel des Buches Ben Sira/Jesus Sirach, in: Eve-Marie Becker/Stefan Scholz (Hg.), *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch*, Berlin 2012, 229–255 [= WITTE 2012a].
- Does the Tora Keep Its Promise? Job's Critical Intertextual Dialogue with Deuteronomy, in: Katharine J. Dell/Will Kynes (Hg.), *Reading Job Intertextually (LHB 574)*, New York 2012, 54–65 [= WITTE 2012b].
- Hiob und die Väter Israels. Beobachtungen zum Hiobtargum, in: ders. (Hg.), *Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum (SKI. Neue Folge 2)*, Leipzig 2012, 39–61 [= WITTE 2012c].
- Job in Conversation with the Torah, in: Bernd U. Schipper/David A. Teeter (Hg.), *Wisdom and Torah. The Reception of „Torah“ in the Wisdom Literature of the Second Temple Period (JSJ.S 163)*, Leiden 2013, 81–100.
- Die Torah in den Augen Hiobs, in: ders., *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches (FRLANT 267)*, Göttingen 2018, 121–132 [= WITTE 2018a].
- Was die Hiobforschung bewegt – Eine historisch-kritische Übersicht über 300 Jahre literaturgeschichtliche Arbeit am Buch Hiob, in: ders., *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches (FRLANT 267)*, Göttingen 2018, 13–36 [= WITTE 2018b].
- WOLFENSOHN, LOUIS B., Implications of the Place of the Book of Ruth in Editions, Manuscripts, and Canon of the Old Testament, in: *Hebrew Union College Annual* 1 (1924), 151–178.

- WOLFERS, DAVID, Job 26. An Orphan Chapter, in: Willem A. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 387–391.
- *Deep Things Out of Darkness. The Book of Job, Essays and a New English Translation*, Grand Rapids 1995.
- WONG, Ka L.: *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (VT.S 87), Leiden 2001.
- ZENGER, ERICH, Eine neue „Einleitung in das Alte Testament“, vor der man warnen muss?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 106 (1997), 309–315.
- *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, in: Jean-Marie Auwers/Henk J. de Jonge (Hg.), *The Biblical Canons* (BETL 163), Leuven 2003, 111–134.
- ZEVIT, ZIONY, *The Second-Third Century Canonization of the Hebrew Bible and Its Influence on Christian Canonizing*, in: Arie van der Kooij/Karel van der Toorn (Hg.), *Canonization and Decanonization* (SHR 82), Leiden 1998, 133–160.
- ZIEGENAUS, ANTON, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HDG 1), Freiburg i. Br. 1990.
- ZIEGLER, RENÉ, *Ambiguität und Ambivalenz in der Psychologie*, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 40 (2010), 125–171.
- ZUCKERMAN, BRUCE E., *Job the Silent. A Study in Historical Counterpoint*, New York 1991.

# Stellenregister

## Altes Testament

### *Genesis*

1,1–3,24	24, 73, 159, 165, 172, 194, 204f., 212, 393	11,6	160
1,1–2,4	159, 165, 172, 202–204, 214, 217–220, 320, 393	12,1–36,43	96, 172
1,1–31	159	12,1–25,34	160
1,2	159	12,1–20	73
1,3–5	218	12,2f.	160, 198
1,3	159, 320, 393	12,16	160, 177, 198
1,4	218	13,2	160
1,14–19	284	14,13	160
1,21	374	14,19f.	198
1,22	203, 327	14,24	160
1,26–31	278	16,4	224
1,28	203	16,13	278
2,1–3	218	17,1	160, 198
2,2	218	17,16	198
2,3	203, 218	17,20	198
2,4–3,24	160, 203f., 229, 334	18,12	74
2,8	204	18,13	364
2,17	204	18,16–33	160, 382
2,23	204	18,18	198
2,25	159, 204	18,23	364
3,1–24	159, 204	18,24	364
3,1–5	204	20,1–18	73
3,1	204	20,7	382
3,5	367	20,17	382
3,7	159, 204	22,1–24	161, 193, 199, 205, 209, 211, 392
3,10f.	159, 204	22,1–19	160, 161, 199
3,16–19	204	22,10	199
3,19	159, 204	22,11f.	199
6,1–9,29	194	22,12	160, 195, 198f.
6,9	160, 197	22,17f.	198
8,8	224	22,21	161, 198, 200
8,11	224	24,1	198
10,23	200	24,35	160, 177, 198
10,29	161	25,8	160, 382
		25,22	214
		25,27	160, 161, 198

26,1–35	73
26,13f.	161
26,14	177
26,24	162
26,30f.	161
27,46	214
28,14	191
30,1–43	89
30,2	313
30,30	191
30,43	177, 191
31,10	177
31,12	177
33,13	184
35,29	160
36,1–43	161, 200
36,4	161
36,10–12	161
36,15f.	161
36,21	200
36,28	161, 200
36,32f.	163
36,33f.	145, 161
36,34	161
37,1–50,26	6, 73
37,14	225
38,15	223
39,19	313
42,18	160, 195
44,18	313
49,8	366

*Exodus*

1,1–22	74
1,12	191
1,17	160, 195
1,21	160, 195
3,10f	278
4,14	313
5,22–6,1	382
9,14	177
12,11	333
13,12	327
13,15	327
15,7	366
19,1–25	377
20,11	218
21,26	330
21,27	330

22,3	164
22,4	383
22,8	164
22,23	313
22,27	181
23,18	331
25,20	281
32,7–14	162
32,10f.	313
32,11–14	382
32,19	313
32,22	313
33,13	333
33,22	190
34,6	177
34,19	327
34,25	331
40,13	281

*Levitikus*

4,1–35	176
8,1–10,20	162, 196
10,1–3	163
11,1–47	348
19,13	331
24,11	181
24,14f.	181
24,16	181
26,1–46	197
26,21	331
26,36	314

*Numeri*

11,1–3	382
11,10	313
11,12	228
12,7f.	162, 382
12,8	162
12,9	313
13,26	225
14,24	162
16,13	228
22,1–24,25	163, 194, 201f., 211, 392
22,1–41	74
22,4	201
22,6	202
22,7	201
22,8	201, 225
22,13	201

22,18f.	201	29,26	313
22,22	163, 201, 313	31,6	280
22,27	313	31,8	280
22,28	163	32,1–52	163
22,32	163, 201	32,1–44	164
23,1f.	163, 382	32,4	163
23,3	201	32,23–35	164
23,4	163, 382	32,39	157
23,7	163	32,40	246
23,8	201	32,50	193
23,12	201	33,29	177
23,14	163, 382	34,5	162
23,18	163	34,10	162
23,26	201		
23,29f	163, 382	<i>Josua</i>	
24,3	163	1,1	162
24,9	202	1,5	280
24,10	313	1,7f.	162, 382
24,13	201	1,13	162
24,18	201	2,18	224
24,20	201	2,21	224
24,21f.	201	3,7	278
25,3	313	4,14	278
32,10	313	7,1	313
32,13	313	14,7	225
		22,32	225
<i>Deuteronomium</i>		<i>Richter</i>	
1,22	225	1,1–3,11	76
1,25	225	2,14	313
4,31	280	2,20	313
5,1–28,69	196	3,8	313
5,1–33	163	3,15	72
9,1–10,22	162	5,20	327
10,10	331	5,28–31	72
15,12	330	9,15	77
15,13	330	10,7	313
15,18	330	13,2	195
17,1–20	78	14,16	117
17,14–20	77	16,14	224
22,21	164	17,1	195
23,6	331	18,1–31	76
26,5	177	19,1–20,48	76
28,1–68	149, 164f., 172, 205, 211, 392	19,1	195
28,1–14	196	21,1–48	76
28,12	164, 196, 211		
28,15–68	196	<i>I. Samuel</i>	
28,35	25, 164, 196, 211	1,1–4,22	166, 196
29,19	331	1,1	166, 195



1,4	166	22,47	246
1,5f.	327		
1,7	166	<i>1. Könige</i>	
2,25	166	1,1–11,43	77
2,30	224	1,27	324
3,13	166	1,29	246
4,12–18	166	1,37	278
7,10	371	2,5	333
9–31	72	2,24	246
9,1	195	3,16–28	78
10,16	181	8,23	177
10,24	177	10,1–11,43	77
14,39	246	10,23	177
17,27	313	17,1	246
17,43	228	18,15	246
17,55	332	18,27	72
17,56	332	18,46	333
20,30	313	19,1–21	165
24,1–26,25	74	19,12	165
25,2	177, 195	21,10	180f.
25,10f.	117	21,13	180f.
25,22	181		
25,34	246	<i>2. Könige</i>	
29,3	187	3,14	246
<i>2. Samuel</i>		4,29	333
1,23	224	8,19	331
4,9	246	13,3	313
6,7	313	14,9	195
7,5	162	14,23	191
7,8	162	15,5	181
7,22	177	19,11	117
9,8	278	19,21	242
11,1–19,8	78	21,8	162
11,1–17,58	56	25,7	165f.
11,1–12,13	72	25,28f.	196
11,3	187		
11,18–25	78	<i>Jesaja</i>	
12,1–6	78	5,5	191
12,1	195	5,27	333
12,5	313	5,30	339
12,14	181	8,9f.	72
13,6f.	78	8,17	217
13,24–27	78	8,21	181
14,4–20	78	11,2	285
15,31	340	11,7	375
17,28	177	11,12	328
20,8	333	13,3	283
22,14	371	13,10	327, 339
		19,3	340

19,7	314	58,6	330
24,16	253, 328, 374	58,8	377
27,1	177	59,4	167
29,6	371	59,15	195
29,16	324	63,1–3	253
30,9	331	63,1	332
33,15	295	63,10	167
37,11	117	64,3	217
38,12	224	65,25	375
39,13	326	66,2	262
40,1–55,13	166–168, 170, 172f., 284		
40,6–8	253	<i>Jeremia</i>	
40,12–14	325	1,18	363
40,19f.	72	2,14	218
40,25–28	325	2,17f.	218
40,28	167	4,13	224
41,2–4	325	4,22	299
41,2	167, 314	5,22	346
41,8f	162	9,17	377
41,20	262	10,6	177
42,5	283	10,7	177
43,13	167	13,16	339
44,1f.	162	14,22	262, 329, 338
44,8	338	15,1–21	168
44,9–20	72	15,10–21	168
44,19	117	15,10	168, 235
44,23	326	15,18	168, 246
44,24–28	285	15,21	237
44,24	283	16,14f.	246
44,25	167	20,7	246
45,9	167	20,14–18	168f., 170, 214–216, 220, 393
46,9	177		
48,4	363	20,18	214, 341
48,13	326	22,15	228
49,13	326	23,7f.	246
50,6	166	23,13	185
50,9	332	23,18	294
51,9f.	327	23,22	294
51,9	167, 327, 374	25,20	201
51,13	283, 326	25,29	117
51,16	326	30,21	332
52,13–53,12	166	31,18	225
53,1–11	167	34,9	330
53,7	168	34,10	330
53,9	167	34,11	330
54,3	191	34,14	330
56,11	295	34,16	330
57,17	295	38,16	246
58,2	265	45,1–5	165

45,4f	117	4,5	72
46,7	332	4,13	283
48,27	228	5,8	169, 283, 339
49,7	132	5,10	283
49,19	332	8,8	169, 283
50,44	373	8,9	339
51,34	374	9,1–4	169
50,44	332	9,5f.	169, 283
51,39	216	9,6	326
51,48	326		
<i>Ezechiel</i>		<i>Jona</i>	
3,7	331	1,1	169
7,2	328	2,7	216
13,10f.	184	3,1f.	169
13,14f.	184	4,11	169, 187
14,1–23	169, 200	<i>Micha</i>	
14,12–23	169, 184, 197	2,13	191
14,13–20	197	6,1–7,20	253
14,13	197	<i>Nahum</i>	
14,14	131f., 169, 201	1,1–6	283
14,16	184, 197	1,14	224
14,18	184, 197	<i>Habakuk</i>	
14,20	131f., 169, 184, 201	1,8	224
14,21	197	3,3–13	283
14,22	197	<i>Zefanja</i>	
14,23	184, 197	1,17	345
20,8	331	2,14	331
22,28	184	3,14	326
28,11–19	229	<i>Sacharja</i>	
32,7	327	1,8	177
33,25	117	1,10f.	169
43,10	244	3,1f.	169, 177
<i>Hosea</i>		4,7	327
2,8	191	4,10	169
4,2	191	6,5–7	169
4,10	191	8,5	372
6,3f.	72	12,1	326
6,3	377	<i>Maleachi</i>	
<i>Joël</i>		2,17	169
1,1–2,27	169	3,16	169
2,2	377	<i>Psalmen</i>	
2,10	327	1,1–6	141, 154f.
4,15	327		
<i>Amos</i>			
3,7	294		

1,1f.	195	29,3	371
1,1	194	31,24	280
1,4	314	32,7	280
2,3	253	33,15	278
2,4	72	33,20	217
3,6	216	34,15	195
4,5	106	35,10	177
4,9	216	35,17	279
6,9	265	36,7	330
7,10	279	37,13	72
8,1–10	24, 30, 123f., 154f., 167, 231, 278–280, 282, 296	37,27	195
8,2	277f.	37,37	177, 292
8,5f.	277–279	38,22	231
8,5	154, 277–279, 321	39,1–14	154, 277, 280, 282, 296
8,6–9	278	39,5	333
8,9	278	39,9f.	280
8,10	278	39,9	280
10,3	180	39,12	280
10,4	253	39,14	280f.
11,4	279, 377	40,12	280
12,2f.	154	42,8	349
12,8	280	44,27	237
13,4	216	45,4	371
15,1–5	133, 144	46,10	253
17,3	279	46,11	253
18,7–15	283	49,13	106
18,8	283	50,7–15	253
18,10	283	58,4	327
18,14	371	59,7	253
18,47	246	59,13	366
21,6	371	64,2	280
22,8	242	64,5	292
22,11	327	65,10	347
22,12	231	65,14	326
22,20	231	66,1	326
23,1–6	155	68,3	314
24,2	326	68,10	227
24,4	332	69,18	231
24,10	332	69,19	237
25,4	265, 333	69,24	339
25,14	294	71,19	177
25,21	177	72,4	234
25,22	237	73,1–28	154f.
26,2	279	73,17	155
26,11	237	74,13f.	374
27,9	231	74,13	327
27,11	237, 265	74,14	327
29,1–11	88	75,3	253
		77,7	253

77,19	283, 371	104,11	347, 372
78,32	328	104,13f.	348
78,42	237	104,13	347
78,69	326	104,14f.	348, 374
80,4	225	104,14	347, 372, 375
80,5	185	104,15	347, 372
80,8	225	104,16	347, 372
80,13	191	104,17	372
80,20	225	104,18f.	348
81,2	326	104,19	348
81,7	253	104,21f.	348
82,1–8	253	104,23	349, 374
86,8	177	104,24	284
86,11	237, 265	104,25f.	373
86,15	177	104,26	372, 378
87,7	253	104,29	372
88,6	216	104,32	283
89,1–53	270	104,33f.	284
89,3–4	253	105,15	253
89,11	234, 327, 374	105,28	339
89,12	326, 346	106,40	313
89,41	191	107,1–43	154, 162, 283–286
90,10	383	107,2	237
91,14	253	107,4	285
93,1	366	107,10	285
94,5	234	107,14	285
94,9	278	107,33–43	285
95,1–5	283	107,33–37	285
95,1	326	107,40	285
96,6	366, 371	109,4	185
96,12	326	109,27	262
98,4	326	111,3	366, 371
98,8	326	112,4	177
100,1	326	114,1–8	283
102,26	326	116,4	237
102,27	328	119,1–176	141
104,1–35	154f., 270, 283, 323, 346– 349, 354, 360, 371–373, 375, 378, 380, 394, 400	119,27	265
104,1	366, 371, 374, 378	119,33	237, 265
104,2	283, 347	119,36	295
104,5	326, 346	119,84	279
104,6–9	347	119,115	265
104,6	347	119,134	237
104,7	372, 346f., 371	132,4	377
104,8	326	132,14–18	253
104,9	346	136,24	237
104,10–17	347f.	139,1–24	31, 154, 277, 280–282, 296
104,10	372	139,11f.	281
		139,11	190
		139,12	339

139,13–16	280–282	6,4	377
139,13	184, 204, 280	6,25	377
139,14	281	8,1–36	286, 372
139,15	204	8,3	326
139,16	281	8,13	195, 366
139,19	265	8,14	157, 285
139,23	279	8,22	372
140,2	280	8,23	281
143,3	234	8,24f.	327
143,8	265, 333	8,25	157
144,3	278	8,27	157
144,5	284, 371	8,28f.	326
146,1–150,6	141	8,29	157, 346
147,8	347, 349	8,30	372
147,9	330, 348f.	8,31	372
148,3	327	8,39	346f.
148,7	374	9,10	195
151,1–7	144	9,13–18	26
		10,8	27, 299
<i>Sprüche</i>		10,14	27, 299
1,1–9,18	157	10,21	299
1,1–8,36	286, 288	10,27	195
1,1–7	195	11,12	241
1,7	195, 287	11,29	299
1,10	299	12,15	27, 299
1,19	295	12,16	299
1,29	195	13,9	157, 195, 266, 343
2,4f.	287	14,3	299
2,5	195	14,16	195
2,7	177	14,26f.	195
2,21	177	15,11	157
3,1–35	157, 287f., 296	15,16	195
3,7	177, 195, 287f.	15,22	294
3,11f.	157	15,26	295
3,13–20	157, 287f.	15,33	195
3,13–19	296	16,2	292
3,13	286, 288	16,6	177, 195
3,14f.	286	16,16	288
3,14	287	16,17	195
3,15	287	16,18	366
3,16–18	288	16,29	299
3,17	287	16,51	377
3,19f.	287	17,16	288
3,19	286, 326, 346	17,28	240, 299
3,32	294	19,23	195
4,5	288	20,11	292
4,7	288	20,20	266, 343
4,12	157	21,6	314
4,25	377	21,8	292

22,3	299	1,16	206
22,4	195	1,17	196
22,8	157	1,18f.	183, 196, 291, 383, 388
24,9	299	1,19	179, 184, 206, 223
24,20	157, 266, 343	1,21f.	181f., 184, 208, 211, 393
25,9	294	1,21	25, 33, 35, 157–159, 178, 180–182, 192f., 201, 204, 206, 397
26,4f	74		
27,12	299	1,22	178, 181f., 184f., 206
28,10	177	2,1–10	178
28,16	295	2,1–7	17, 25–27, 169, 178, 211
29,9	299	2,3	25, 33, 36, 161, 176f., 185, 188f., 197f., 201f., 206–208, 288
29,10	292		
30,4	157, 325	2,5	33, 179f., 199, 204, 212, 292
30,10	377		
30,14	157	2,7–10	178, 207, 384
<i>Ijob (in Auswahl)</i>		2,7	164, 196
1,1–3,26	7	2,9	25, 178–182, 187f., 192f., 198, 204, 206f., 210–212, 289, 399
1,1–2,13	162, 188, 392		
1,1–5	11, 160, 176–178, 188, 202, 205, 209f.	2,10	25, 33, 178, 183, 187f., 193, 208, 211f., 392f., 397
1,1	32, 166, 176–178, 182, 188f., 194f, 198, 200f., 205, 207–209, 211, 288, 306	2,11–13	11, 384
1,2f.	32, 176f., 179, 194f., 203, 208f., 211, 383	2,11	26, 176, 382
1,3	177, 203	2,13	176, 202, 205
1,4f.	24, 292	3,1–26	5, 13, 159, 162, 168, 170, 172, 214, 217, 219f., 234, 248, 320, 339–341, 379, 393f., 400
1,5	162, 165, 176, 179–183, 189f., 192, 196, 203, 206– 208, 212, 292, 382f., 388f., 393, 396	3,1	168, 179
1,6–22	178	3,3–13	159
1,6–12	17, 25–27, 36, 169, 178, 185f., 205, 211	3,3–10	215–218, 339
1,6	166, 179	3,3–9	24, 214
1,8	25, 161, 176–178, 188f., 198, 205, 207f., 288	3,3	218, 340
1,9f.	198, 208–212, 392, 399	3,4	159, 218f., 320, 339, 393f.
1,9	33, 164, 185–187, 189–192, 207, 209	3,5	359, 394
1,10	24, 26, 30, 180–182, 186f., 190f., 196, 203f., 209, 217	3,6–9	218
1,11f.	199, 292	3,6	341
1,11	6, 179–182, 184, 191f., 206	3,7	340
1,13–22	166, 178f., 205f.	3,8	35, 340, 370, 374
1,13–19	24, 183f.	3,9	248, 250, 340, 359, 394
1,13	184, 203	3,10	218, 222, 300, 370
		3,11–26	216
		3,11–19	5, 214, 341
		3,11–15	19
		3,11	215, 340
		3,13	162, 370
		3,16	370

3,20–26	341	5,27	230, 239, 245, 258, 307
3,20	215f., 300	6,1–7,21	248f., 277
3,21	217	6,5–7	228, 234
3,23	19, 24, 26, 190, 217	6,8	234, 249f.
3,25	164, 300	6,9	233f., 248, 249f., 320, 393
3,26	162, 216, 218, 227, 300	6,15–20	168
4,1–5,27	13, 36, 234, 239, 248f., 271, 301, 303, 307, 398	6,19	24
4,2–11	299–302	6,21–29	233f., 248, 257, 320, 393
4,2–6	300	6,22–24	230, 235–237, 272
4,2	226f., 297, 300, 400	6,22f.	24, 168, 235–237
4,3f.	236, 290, 303	6,24	236
4,3	21, 33, 300	6,25	21, 237
4,6–8	296, 302, 307, 321, 393	6,26	226, 227, 237, 400
4,6	33, 248f., 268, 289f., 294, 297, 300, 306	6,29	230f., 237
4,7–9	307	6,30	227f., 400
4,7f.	222, 298, 301	7,1–21	167, 278, 280, 295
4,8–11	19, 272, 369	7,2	223
4,8	18, 33, 222, 298, 300	7,6	36, 223–225, 232, 250
4,10f.	345, 354	7,8	278
4,11	300	7,12f.	24
4,12–21	11, 26, 33, 234, 270f., 298, 302, 307	7,12	19, 20, 228f., 231, 370, 374
4,12–17	245	7,16–21	26, 321
4,12–16	26	7,16	225, 231
4,12	270	7,17f.	18, 20, 24, 30, 231, 277– 279, 282, 307, 321
4,17–19	268	7,17	229, 278f.
4,17	222, 231, 238, 253, 268, 279, 301f., 368	7,18	278, 321
4,19	249	7,19	279f.
5,1–8	302	7, 20f.	20, 277, 289, 318
5,1	24, 230, 274, 297, 312, 338	7,20	30, 279
5,2–7	272, 302, 345, 369	8,3–7	24, 293
5,2–5	299	8,4–7	296, 307, 321, 393
5,4	21, 249	8,4	21, 292
5,5–7	298	8,5f.	350
5,6	222, 298	8,6	292
5,7	36, 222, 232, 297f.	8,7	293, 386
5,8	350	8,8–10	307
5,9–16	31, 257f., 261f., 283, 302	8,8	232, 250, 258, 260f., 266
5,9	257, 284, 296, 302f.	8,11–19	232, 272, 369
5,10	345	8,20–22	385
5,12f.	257, 299, 302	8,20	19, 21, 292
5,16	228, 248f.	8,22	272
5,17–27	236, 298, 302, 385	9,1–10,22	18, 277, 280
5,17f.	18, 157, 249	9,2	18, 21, 238–240, 253, 276, 320, 368, 393, 399
5,17	227, 236, 279, 289	9,3	238, 268, 351
5,20–26	264, 267	9,5–10	18, 23, 31, 239, 257f., 262, 276, 282–284, 286, 296, 302f., 307, 320f., 393, 398



9,9	169, 284		286, 296, 307, 321, 393
9,10	18, 257f., 284, 296, 302	12,13–16	24, 284f.
9,13	374	12,16	285
9,15–24	368–370, 378f., 400	12,17–19	165
9,16	313, 350, 358, 379, 394	12,19	162
9,17	19, 350, 352, 358, 370	12,21	285
9,20f.	291	12,24	285
9,22–24	20, 275	13,1–5	259f., 262, 305
9,24	274, 368	13,2	242, 259f.
9,31	370	13,3	264, 350
9,34f.	350	13,4	24
10,1–22	31, 281f.	13,5	20, 238, 240f., 251, 262
10,2	342, 350	13,7f	241
10,4–7	271	13,15	350
10,8–11	281f., 295, 321	13,18f.	6
10,17–22	282	13,22	225, 232, 313, 342, 250, 394
10,18–22	321		
10,20–22	281	13,23	225, 342
10,20	5	13,24	223, 232, 273
10,21f.	281	13,25	30, 226, 229
11,1–20	24, 248	13,26	223
11,2–11	293	14,7–9	35
11,3	243, 250f.	14,15	21
11,5–10	294, 296, 307, 321, 393	14,18	257
11,5f.	293, 344, 350	15,1–35	24, 248
11,5	312	15,2	229, 254f., 265, 316f.
11,6	240, 250f., 260, 262	15,6	243
11,7–9	251, 260, 281, 344	15,7–11	19
11,7f.	19, 293	15,7–10	24
11,8f.	232, 261	15,7	229, 344
11,10	293	15,8f.	27
11,13–19	385	15,8	294
11,15	385, 396	15,11–13	229
11,20	272	15,11	229, 254
12,1–25	20, 262, 283, 400	15,12–15	225
12,2f	259f., 262	15,14–35	344
12,2	21, 23f., 26, 238–240f., 244, 250, 259, 262, 317, 320, 393	15,14–16	268
		15,14	278
12,3	24, 240–242, 259f.	15,20–35	263f., 272, 312, 343
12,4–25	259–262, 276, 320	15,20–23	24
12,4–6	261	15,25	19
12,4	259–261, 313, 351, 394	16,1–19,29	167
12,7–12	12, 258f., 261	16,1–22	158
12,7–9	26	16,2	158, 229, 238, 241, 243, 253–255, 260, 320, 393
12,7f.	232, 258–261	16,3	229, 241, 253–257, 276, 320
12,7	250, 256, 261, 266	16,4f.	20, 24, 242f., 255
12,12f.	240, 251, 259, 261	16,4	241f., 393
12,13–25	250, 260f., 271f., 276, 284		

16,10	166	22,2–5	268
16,17	167	22,2–4	19
17,4	312	22,2f.	269
17,7–10	20, 231	22,3f.	295f., 307, 321, 393
17,13–16	19, 250	22,5–9	275, 303
18,2	255f.	22,13f.	268
18,3	257	22,17–20	272, 275, 312
18,4	19, 255f.	22,17f.	268
18,5–21	263–265, 272, 275, 312, 343	22,21–30	295f., 303, 307, 321, 385, 393
18,5	255, 265, 343, 370	22,23	295
18,7f.	19	22,26f.	295, 389, 396
19,1–29	158, 263	22,27	295, 386
19,2	253, 256f., 276, 320, 393	22,30	295
19,7	351	23,1–24,25	304f.
19,11	313, 385f., 389, 395	23,3–6	350
19,13–18	6	23,3	26, 350
19,13f.	384f., 389, 395	23,5	313, 350, 358, 379, 394
19,22	24	23,8–10	281
19,25–27	167, 219	23,9–13	317
19,26	167	23,10–12	303
20,1–29	24	24,1–25	163, 248
20,5–29	263f., 272, 275, 312, 343	24,13–17	343
20,11	19, 267	24,18–24	11, 304
20,12	266	25,1–27,23	32
20,23	345	25,1–26,14	11
20,26	370	25,1–6	268, 271
20,30	267	25,2f.	270f.
20,33	267	25,3	338
21,1–27,23	8, 11	25,4–6	268–271
21,1–34	263, 267, 400	25,4	278
21,2–5	263	26,1–14	271, 275
21,2	244, 263	26,2–4	20, 24, 230, 238, 244f., 259, 269, 304, 306
21,3	26, 238, 243f., 259, 263	26,2f.	26, 244f., 269
21,7–33	263f., 267, 271f., 275f., 320, 344, 393	26,5–14	11, 26, 271, 273, 275, 305
21,7–13	264f., 267	26,5–13	271, 276, 320, 393
21,14f.	265	26,12f.	374
21,17	266	26,14	269–271
21,19	263, 267	27,1–23	11, 272, 275, 304, 400
21,22	263, 266	27,2	238, 245–247, 272
21,23–26	266	27,2–12	272
21,26	266f.	27,2–7	369f., 378f., 395, 400
21,28	266	27,5	272, 273f., 304
21,29	266	27,7–10	11, 274
21,30–33	366	27,7	273f.
21,34	158, 263f., 305	27,8–10	304
22,1–27,23	155, 303f., 307	27,11f.	11, 272, 274, 304
22,1–30	11, 24, 271, 304	27,12	272, 272, 275, 304, 318

27,13–23	272–276, 304f., 320, 393	35,16	318, 321, 394
27,13	274f.	36,1–37,24	308
27,19–23	273	36,2–4	27
28,1–28	7, 16, 32, 157, 277, 286– 288, 296, 303, 305–307, 321, 393, 398f.	36,22–37,24	319
28,2–12	288	37,15f.	318, 321, 394
28,13–20	287, 305	37,18–20	318, 321, 394
28,15–19	286	38,1–41,26	5, 7, 20f., 29, 34, 169, 379, 395, 397, 399, 403
28,21	287, 305–307, 322	38,1–39,30	24, 29, 66, 155, 325, 334, 346, 353, 358f., 375, 395
28,23–27	287	38,1–41	5
28,28	195, 287f., 303, 306f.	38,1	349, 352f., 358, 379, 394, 398
29,1–31,40	9, 10, 27f., 307, 319	38,2–38	324, 344, 358
29,1–25	20	38,2f.	28, 334, 339, 358, 379, 394
30,1–31	20	38,2	29, 325, 332f., 341f., 359, 364, 379f., 394f.
30,20–23	312	38,3	326, 332f., 336, 342, 358, 362, 365, 394
30,20	313, 350, 350, 379, 394	38,4–7	326, 359
31,1–40	5, 163, 165, 289	38,4	326, 333f., 336, 346, 354, 359, 379, 394
31,35–37	294, 350	38,5	325, 335, 337, 359, 379, 394
31,35	313, 350, 394	38,7	326, 340, 359, 380, 394
31,40	312, 394	38,8–11	28, 326f., 346, 349, 354, 358, 360, 394
32,1–37,24	10, 28, 32, 308–310, 318f., 321	38,8f.	329, 340
32,1–22	311, 316	38,8	326f.
32,1–6	312, 394	38,9	347
32,1–5	28, 310f.	38,11	327, 347
32,1	312–314	38,12–15	328, 344, 346, 353, 359, 394
32,2	312–314, 319, 321	38,12	328, 335f., 356, 359
32,3	313, 321	38,13	328, 353
32,6–22	28, 311, 316f.	38,15	343, 353
32,6	317	38,16–21	28, 333
32,7	19, 321, 394	38,16–18	328, 344, 246, 359
32,8–10	315	38,16	335, 359
32,10–20	316f.	38,17	336, 341, 356
32,11	321, 394	38,18	326, 334, 336, 359, 379, 394
32,12–15	317	38,19–21	328
32,12	311, 314	38,19f.	328
32,13	314	38,19	335, 356
32,18	317	38,20	336
32,19	316	38,21	334, 336, 340, 344, 346, 354, 359, 379, 394
33,1–37,24	316	38,22–27	347
33,5–7	27		
33,12	319		
33,33	27		
34,1–35,16	309		
34,17	364		
34,32	237		
35,6–13	27		
35,6–8	316, 318, 321, 394		

38,22–24	328	40,9	363, 365, 371
38,22	335, 356, 359	40,10–13	362, 367
38,25–27	328, 348, 349, 360, 394	40,10	361, 365, 371, 378
38,26f.	345, 348, 353–356, 350, 380, 394f.	40,11–13	366, 369, 371, 378, 380, 395
38,28–30	329, 338, 354	40,12	366f., 370f.
38,28	325, 338	40,13	362, 370
38,29	338	40,14	362, 366
38,30	356	40,15–32	29
38,31–33	337	40,15–24	361, 372, 375f., 379f., 395
38,33	359	40,15–19	375
38,34–38	329	40,15	361, 372, 375
38,34	329	40,16	370, 375
38,36	356	40,17–19	363
38,39–39,30	324, 329, 336f., 362	40,19	363
38,39–41	348f., 354f., 360, 380, 394	40,20–23	376
38,39f.	35, 345f., 353f., 350, 394f.	40,20	330, 362, 372
38,41	330, 348f., 358	40,21	370
39,1–4	340	40,24–41,6	367, 370, 374, 378, 380, 395
39,1f.	336	40,24–31	361f., 367
39,1	336, 359	40,25–41,26	361, 372, 377, 379f., 395
39,2	340, 359, 380, 394	40,25–31	360f., 373
39,5–8	330, 341, 354, 359, 380, 394f.	40,27	362
39,6	356	40,28	362
39,7	330f., 358, 362	40,29	330, 362, 372, 378
39,9–12	331, 341, 354, 359, 380, 394f.	40,32	361
39,13	356	41,1	361
39,17	356, 359	41,2–6	361, 367
39,18	330f., 358f., 362	41,2	370, 372
39,22	330f., 358, 362	41,3	372
39,25	330	41,4	376f., 379
39,26–30	357, 360	41,7–9	376, 379
39,26	336, 356	41,10	379
39,30	341, 354, 395	41,14	376
40,1	349	41,15f.	376
40,3–5	34, 387	41,18–21	376
40,4f.	333	41,21	330, 362, 372
40,6–41,26	24, 361, 375, 378, 398	41,23	363
40,6–14	21, 29, 32	41,24	379
40,7–14	360–362, 367, 378, 380, 395	41,25	372
40,7f.	364, 366, 379	41,26	362, 377
40,7	362, 364f	42,1–6	20, 27, 32, 34, 219, 387
40,8f.	360–362	42,2–6	333
40,8	364f., 367–369, 378–380, 395	42,5	162
40,9–14	24, 365f., 370	42,6	15f., 34
		42,7–17	389
		42,7–9	23, 32
		42,7f.	161, 181, 387, 389, 396

42,7	20, 313, 381–386, 389, 395, 402	5,7f.	108
42,8–10	295, 389, 396	5,14	81, 157, 195
42,8f.	162, 386	5,17–19	81
42,8	162, 381–386, 388	6,3–6	217
42,9	388, 390	6,3–5	158
42,10	166, 196, 383–386, 388, 390	7,18	195
42,11–17	384	8,1–9	108
42,11	382–386, 389, 395	8,4	158
42,12f.	176, 381, 383	8,12	195
42,12	159, 292, 388, 390	9,1–6	80
42,13–17	390	9,5f.	158
42,14f.	382	10,18	262
42,17	383	10,20	108
42,17a–e	145, 153	11,5	158
<i>Hohelied</i>		11,10	195
3,6	332	12,3	158
6,10	332, 377	12,9–14	81
7,1–10	88	12,13	195
8,5	332	<i>Ester</i>	
<i>Klagelieder</i>		2,5	195
1,2	158	7,5	332
1,9	158	<i>Daniel</i>	
1,16f.	158	5f.	73
1,21	158	11,2	177
2,14	184	<i>Esra</i>	
2,20–22	253	3,10	327
3,1–66	158, 164, 196	3,12f.	96
3,37	332	<i>Nehemia</i>	
4,21	200	1,3	352
5,17	339	2,13	191
5,21	225	3,25	191
<i>Kohelet</i>		4,15	327
1,4	80	<i>1. Chronik</i>	
1,5–7	80	1,17	200
1,8–11	80	4,38	191
1,15	80	5,21	177
2,9	177	13,10	313
2,24f.	81	16,27	371
3,12f.	81	16,33	326
3,20	158	17,20	177
3,22	81	23,1	160
4,2f.	80, 217	<i>2. Chronik</i>	
4,8	262	1,42	200
5,6	195		

6,14	177	25,23	191
9,22	177	26,6	191
21,7	331	26,21	181
24,15	160	32,5	191
25,15	313		

## Deuterokanonische Schriften

<i>Tob</i>		44,1–49,16	132, 133
2,12	170f., 392	46,1	132
2,15	170f., 392	46,13	132
		46,20	132
<i>Sirach</i>		48,1	132
Prolog	130, 317	49,8	132
20,5	240	49,9	132f., 170
30,17	217	49,10	132
38,24–39,11	130		
40,1	184		
41,2	217	<i>2. Makkabäer</i>	
44,1–50,29	130	2,13–15	130
		2,19–31	28, 317

## Qumran

<i>IQH</i>		<i>4Qap PsB</i>	
10,21	191	1,4	191
13,33	191		
16,11	191	<i>4QMMt</i>	
		C 10	130
<i>IQS</i>		<i>4QpalaeoJob<sup>c</sup></i>	147, 222f.
10,25	191		
<i>4QBark<sup>a</sup></i>		<i>11QtgJob</i>	255
1,1	190		
1,11	190		

## Neues Testament

<i>Matthäus</i>		24,44	130
23,34–36	130		
		<i>Jakobus</i>	
<i>Lukas</i>		5,10f.	132, 146, 152
11,49–51	130	5,11	392

## Apokryphen und Pseudepigraphen

<i>4. Esra (= 2 Esdras)</i>		26,7f.	187
13,57–14,48	130	41,5	310
		42,2	310
<i>Testament Hiobs</i>			

## Altorientalische Literatur

<i>pAnastasi I</i>		18,9–28,1	325
5,3	71	27,1	71
11,2	71		

## Rabbinische Literatur

<i>Jerusalemener Talmud</i>		bBB 14b	130f., 134–139, 142, 163
jMeg 73d–74a	138	bBB 15b	132, 137
		bBB 16a	188
<i>Babylonischer Talmud</i>		bBer 57b	137, 139, 141
bBB 13b–14a	138		

## Weitere antike Literatur

<b>Flavius Josephus</b>		<b>Platon</b>	
<i>Contra Apionem</i>		<i>Kratylos</i>	
I,38–41	130, 133	437a	90
<b>Aristophanes</b>		<i>Sophistes</i>	
<i>Frösche</i>		234b–d	90
868f.	240	<i>Theaitetos</i>	
<i>Vögel</i>		149a–151d	47
1211	47	150b	47
<i>Wespen</i>		184b	47
174	47	210b–d	47
<i>Wolken</i>		<b>Aristoteles</b>	
449	47	<i>Nikomachische Ethik</i>	
		1108a	47
		1127a	47
		1127b	47

*Eudemische Ethik*

1121a 47  
1233b 47

*Poetik*

1458a 90

*Rhetorik*

1404b 90  
1419b 47

*Sophistische Widerlegungen*

165b 90  
166a 90

## Anaximenes von Lampsakos

*Rhetorik an Alexander*

1434a 48, 86

## Cicero

*Academia*

II,5,15 48

*Brutus*

292 48

*De divinatione*

2,116 90

*De inventione*

1,74 90

*De oratore*

I,140–141 90  
II,5 48  
II,67 48  
III,203 48

*De officiis*

I,108 48

## Quintilian

*Institutio oratoria*

III,6,46 90  
VII,2,22 91

VII,9,1–12 90  
VII,9,14 91  
VII,9,15 91  
VIII,6,54–56 49, 86  
IX,2,44–46 49

## Eusebius von Caesarea

*Historia ecclesiastica*

IV,26,13 143  
IV,26,14 133, 144  
VI,25,1f. 131  
VI,25,2 133, 144

*Praeparatio evangelica*

9,25,1–4 171

## Hieronymus

*Prologus galeatus* 131, 133, 145

*Epistulae*

53 144, 151, 165

## Hilarius von Poitiers

*In Librum Psalmorum prologus*

15 133, 144

## Cyrill von Jerusalem

*Catecheses*

IV,35 145

## Epiphanius von Salamis

*De mensuris et ponderibus*

3f. 133  
4 144f., 165  
23 144

*Liber de haeresibus*

8,6 144

## Rufinus

*Expositio symboli*

IV,17 14





## Personenregister

- Aaron, David 105f.  
Aitken, James 158  
Allen, Graham 118  
Alonso Schökel, Luis 12, 185f., 236,  
239, 241, 243–246, 265, 287, 289,  
291, 306, 309f., 338, 343–345, 351,  
364f.  
Anderson, William 81  
Attardo, Salvatore 85, 112, 397  
  
Bachtin, Michail 16, 29, 34, 59, 118,  
123  
Backhaus, Franz Josef 59, 79f.  
Balentine, Samuel 11, 159, 162, 203,  
215, 217f., 263, 265–268, 271, 273f.,  
309, 342  
Barr, James 221  
Barton, John 119, 128–130, 133, 137–  
140  
Baskin, Judith 1, 199  
Bauer, Thomas 91, 95, 224  
Bauman, Zygmunt 94–96  
Beckwith, Roger 129, 130, 133–138,  
142, 146f., 149  
Ben-Porat, Ziva 88, 121f.  
Beuken, Willem 26, 248–250, 298,  
301f., 400  
Blumenthal, Elke 5  
Bode, Christoph 98–101, 110  
Booth, Wayne 29, 56–59, 61f., 71, 79,  
83f., 113, 125, 402  
Borgonovo, Gianantonio 26, 216–218,  
289, 339  
Breed, Brenan 23, 189  
Brenner, Atalya 25, 34, 176f., 357  
Brown, Ken 11f., 244, 268, 298  
Bunzel, Marlen 14f., 183, 339  
Burkard, Günter 69f.  
  
Burnight, John 159, 162, 222, 227,  
228, 234, 299–302  
  
Carr, David 119, 129, 131  
Cheney, Michael 31f., 317  
Clines, David 11f., 15f., 18, 24f., 31–  
34, 36, 177, 184–190, 195, 211, 215–  
217, 222–232, 237–239, 241–245,  
249–270, 277, 283, 285, 288, 290–  
294, 305, 309, 326–329, 331–334,  
336, 338, 340, 342, 345, 350f., 358,  
360, 363, 375–377, 383f.  
Colston, Herbert 85, 112, 358, 397  
Cooper, Alan 24, 32f., 189, 209f., 354  
Cornill, Carl 357  
Cotter, David 26, 34, 230, 298, 302  
Course, John 229, 240–243, 248, 250f.,  
254, 256, 259f., 268, 400  
Crenshaw, James 34, 157, 283, 348  
  
Davis, Ellen 161, 181  
de Beauvoir, Simone 93f.  
Dell, Katherine 7, 12f., 18, 22f., 25,  
119, 154, 156, 168f., 215, 237, 267,  
282, 310  
de Man, Paul 71, 82, 100  
de Regt, Lénart 115–117, 399  
Dhorme, Édouard Paul 157–159, 165–  
167, 169, 183, 186, 222, 227, 252,  
256, 309, 361, 364  
Dohmen, Christoph 38, 172  
Duncker, Christina 67, 77f.  
  
Ebach, Jürgen 185, 194, 196, 348,  
363f., 382  
Eckstein, Juliane 224f.  
Eco, Umberto 2, 17, 35, 40f., 98–100,  
115  
Empson, William 98

- Engljähringer, Klaudia 13f., 229, 300  
303, 311–314, 325, 340
- Fish, Stanley 42f., 71
- Fishbane, Michael 120, 154, 157–160,  
215, 217f., 277
- Fohrer, Georg 12f., 154, 156, 181,  
183f., 186, 190, 200, 209, 214, 222,  
225, 231, 236, 238–246, 249, 260,  
269f., 277f., 282–285, 291, 298, 306,  
325–328, 332–335, 342, 345, 356f.,  
361, 364, 367f., 377f., 381, 384, 386f.
- Fox, Michael 25, 253, 259, 263, 324,  
325, 335, 338, 354, 358
- Freedman, David 221f., 309
- Frevel, Christian 128, 154–156, 279f.,  
346–349, 371, 373f., 400
- Fuchs, Gisela 159, 168f., 215, 328f.,  
334, 347, 354, 363, 365, 374
- Fullerton, Kemper 18f., 25, 27, 210,  
239, 258, 290, 300–302, 354
- Furniss, Tom 100, 109f.
- Gaburro, Sergio 22f., 71, 74–76, 79,  
289, 402
- Geeraerts, Dirk 21f., 105
- Geiger, Michaela 29, 30, 34f.
- Gerhards, Maik 3f., 359, 365, 369, 378
- Good, Edwin 12, 19–23, 25, 30f., 35,  
71–79, 81, 83, 86, 183, 187f., 203,  
218, 271–273, 289, 293, 309, 311,  
314–318, 334, 339, 351, 356, 364f.,  
369, 370, 384
- Gordis, Robert 12, 92, 156, 181, 222–  
225, 232, 238–240, 242, 244, 246,  
255, 258, 261–263, 267, 295, 305,  
309, 345, 361, 377, 386, 400
- Greenstein, Edward 12, 163, 168f., 215,  
222f., 229f., 238, 240, 246, 250, 252–  
255, 258–260, 263, 267f., 285, 298,  
400
- Grice, Paul 61, 63, 65, 79, 85, 112, 114,  
125, 397
- Guglielmi, Waltraud 70f.
- Habel, Norman 11f., 26f., 28–30, 35–  
37, 178, 214f., 229–242, 246, 248–  
250, 252, 256–259, 267, 274, 283–  
285, 293–295, 298, 300, 309, 311,  
315–319, 322, 328, 340–342, 350–  
352, 357, 361, 363, 386, 394
- Haiman, John 86, 113
- Harding, James 34, 225, 290, 297, 299,  
302
- Hartley, John 11f., 157, 160, 165, 167,  
169, 267, 285, 305, 338, 343f., 377
- Hawley, Lance 229, 248, 254
- Hays, Richard 121f.
- Heckl, Raik 10f., 25, 26, 118, 160, 162,  
164–168, 177, 192, 194f., 198f., 201,  
235, 241f., 249, 254–256, 260, 310,  
313, 315, 350, 381–384, 387f., 400
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm 51–  
54, 59, 84, 92, 97, 100
- Hesse, Franz 194, 199, 225, 231, 238f.,  
242, 246, 285, 291, 361, 383
- Hieke, Thomas 38
- Ho, Edward 253f., 258f., 267, 400
- Hoffman, Yair 4f., 21f., 25, 32f., 222,  
237, 241, 290, 297–299
- Hölscher, Gustav 240, 384, 387
- Horst, Friedrich 190, 198, 209, 214f.,  
222, 227, 254, 260, 283, 285, 291
- Hutcheon, Linda 56, 59–62, 73, 83f.,  
87f., 113
- Hyun, Seong 34, 210
- Ingram, Doug 107f.
- Ingram, Virginia *siehe Miller*
- Irwin, William 118, 121f.
- Iser, Wolfgang 1, 40–43, 77, 107, 112
- Janzen, John Gerald 12, 28–30, 231f.,  
238, 242, 258, 261, 266–270, 273,  
283, 289, 294f., 309, 311, 339
- Japp, Uwe 47, 51–53, 84f., 88, 402
- Jones, Scott 157, 287f., 306, 400
- Kaiser, Otto 8f.
- Keel, Otmar 7, 325, 329, 348, 364,  
368, 373, 376, 400
- Kierkegaard, Søren 21, 23, 51, 53, 84,  
189, 323
- Klein, Lilian 56, 76f.,
- Klinger, Bernhard 2, 6f., 319
- Köhlmoos, Melanie 16f., 154–157,  
159, 188, 218, 298, 346, 382, 387

- Kohvakka, Hannele 63, 67f., 77, 80f., 83f., 113  
 Koops, Robert 115–117, 226, 399  
 Koshik, Irene 115  
 Kristeva, Julia 118  
 Kunz(-Lübcke), Andreas 5  
 Kynes, Will 88, 119, 154–157, 167, 172, 280f., 285f., 400
- Lakoff, George 103  
 Lapp, Edgar 63–65, 75, 83–86, 111  
 Lauber, Stefan 10, 24, 27f., 217–219, 229, 235, 239–242, 289, 291, 293, 308–310, 315–319, 345, 397  
 Lausberg, Heinrich 24, 48–50, 86, 90f.  
 Leech, Geoffrey 65  
 Leiman, Sid 129f., 137f.  
 Linafelt, Tod 33, 37, 180–183, 185, 289, 357  
 Lo, Alison 11, 115, 244f., 267, 270, 273, 275, 305  
 Luciani, Didier 239f.  
 Lynch, Matthew 27f., 311, 317f.  
 Lyons, Michael 119–122, 248, 252, 400
- Maag, Victor 9, 305  
 MacKenzie, Roderick 28  
 Magary, Dennis 114, 226, 399  
 Magdalene, Rachel 6  
 Mandolfo, Carleen 155  
 Meier, Samuel 159, 203f., 253  
 Mende, Theresia 9f., 309, 314  
 Merleau-Ponty, Maurice 93f.  
 Meshel, Naftali 27, 37, 289f., 294f.  
 Mettinger, Tryggve 154, 158f., 278  
 Meyer zum Felde, Nina 216–219, 312, 374  
 Mies, Françoise 6, 216f., 336, 342, 346, 352, 358, 382  
 Miller, Geoffrey 118f.  
 Miller (geb. Ingram), Virginia 24, 56, 71, 78f.  
 Mittelbach, Jens 101f., 110, 124  
 Morgan, Donn 140  
 Morrow, William 34, 282, 284  
 Moshavi, Adina 116f., 186, 226, 365, 399  
 Muecke, Douglas 54–58, 62, 71, 76, 78, 83–86
- Müller, Hans-Peter 2, 4, 6, 156  
 Müller, Marika 47, 51f., 59, 63, 66–68, 80, 84–87, 113, 153, 156  
 Müllner, Ilse 258, 287, 303, 306f., 310f., 314
- Newsom, Carol Ann 2, 11, 16–18, 22f., 32–36, 155f., 183, 187, 244, 268, 273–283, 305, 309f., 319, 361, 387, 403  
 Nicklas, Tobias 38  
 Nietzsche, Friedrich 53, 92–94, 97, 100  
 Noegel, Scott 33, 110, 223–225, 228, 250, 297  
 Nömmik, Urmas 6, 9, 298  
 Nordhofen, Eckhard 402f.  
 Nünlist, René 65, 85f., 88
- O'Connor, Donal 25, 192f.  
 Oeming, Manfred 7, 12, 159, 163, 172, 187, 229, 334, 387–389  
 Opel, Daniela 9, 163, 312
- Pawlak, Andrew 25, 47, 86, 334  
 Pelham, Abigail 14, 27, 218, 246  
 Penchansky, David 16, 18, 31  
 Pfister, Manfred 88, 120f.  
 Pilger, Tanja 10, 309, 315  
 Pinkal, Manfred 103–105, 109f.  
 Pope, Marvin 181, 231, 235f., 243, 246, 290f., 361, 363  
 Power, William 19, 289, 291
- Raabe, Paul 105f., 110  
 Rimmon, Shlomit 101f., 110, 124  
 Ritter(-Müller), Petra 29, 65f., 324–332, 335–337, 339–341, 345  
 Robertson, David 20–22, 25, 352  
 Rohde, Michael 9, 161f.
- Salyer, Gary 107  
 Sarrazin, Richard 28f., 357  
 Sasson, Jack 69  
 Sauer, Georg 132f.  
 Schellenberg, Annette 5f., 382, 401  
 Schlegel, Friedrich 45, 48, 51–54, 66, 84

- Schmid, Konrad 11, 131, 154–156,  
159, 163f., 168, 170, 176, 188, 196,  
201, 218, 280, 401f.
- Schmid, Wolf 123f.
- Schmitz, Barbara 122–124
- Schniedewind, William 186
- Schorch, Stefan 181
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger  
37f., 217, 244f., 332, 348, 367, 375f.,  
403
- Sedlmeier, Franz 4
- Seitz, Christopher 140
- Seow, Choon Leong 12, 30, 36, 183–  
191, 206, 209, 215–217, 221–226,  
228–243, 249–256, 259–266, 278–280,  
283–286, 290–294, 298, 302, 345,  
351f., 369, 373
- Sharp, Carolyn 22f., 59, 62, 71–76, 79,  
83f., 289
- Simon, Richard 2
- Sitzler, Dorothea 3
- Sivan, Daniel 186
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 52, 54,  
84
- Steinberg, Julius 130f., 134–140, 158,  
172
- Steins, Georg 37f., 130, 136
- Stone, Timothy 130, 136, 138–142, 172
- Strauß, Hans 5, 6, 11, 160, 195, 243–  
245, 266–268, 270, 328f., 333, 342,  
352, 361, 367, 370, 375, 381
- Syring, Wolf-Dieter 8, 9, 37
- Terrien, Samuel 1, 26, 167, 222f., 230,  
246, 256, 260, 262, 290, 298, 301,  
319, 328f., 339, 358, 364
- Tsevat, Matitياهو 208, 353–355
- Tur-Sinai, Naftali 12, 161–163, 201,  
222, 225, 235, 237, 239, 246, 254f.,  
324
- Uehlinger, Christoph 2f., 5
- Vall, Gregory 157, 338
- van Hecke, Pierre 240
- van Leeuwen, Raymond 278
- van Oorschot, Jürgen 2, 8f., 268, 287,  
298, 305, 309, 339f., 401
- van Selms, Adrianus 117, 228f.
- van Wolde, Ellen 35, 381
- Vermeylen, Jacques 10, 305, 309
- Viviers, Hendrik 28, 311, 316–318
- Voeltzel, René 19, 72
- Vogels, Walter 33, 188, 192
- Waldenfels, Bernhard 47, 94
- Wanke, Marcel 9
- Weigl, Michael 6
- Weiser, Artur 274, 357, 365, 377, 383f.
- Westermann, Claus 153f., 214
- Whedbee, William 21f., 27, 258, 311,  
316, 318
- Williams, James 20, 22, 24f.
- Willmes, Bernd 65, 67f., 80f., 217
- Wilson, Gerald 12, 289, 293, 344,  
351f.
- Wilson, Leslie 160–163, 197, 201
- Witte, Markus 2–5, 7–9, 13, 130–133,  
163f., 192, 199f., 239, 244, 260, 268,  
283, 298, 309, 342, 345, 348, 366,  
384
- Wolfers, David 163–165, 259, 269, 273
- Zenger, Erich 128, 138, 141

## Sachregister

- Abraham 160–162, 177, 193, 198f., 205, 209, 211, 365, 392
- Ahīqar 6
- Alazon (αλαζων) 27, 30, 47, 49, 71, 293, 297, 316, 318
- Allegorie 49f., 61
- Ambiguierung 111, 125, 182, 184f., 193, 206, 208, 262, 277, 299, 302, 306, 353, 355, 375f., 392, 396, 399
- Ambiguität (ambiguitas)
- bleibende 102, 175, 208, 210, 212, 297, 323, 375, 383, 398
  - der Ironie 58, 114, 124f., 175, 207–210, 302–307, 323, 355f., 360, 386–389
  - elliptische 104
  - illokutionäre 185–188, 211
  - intendierte 17, 34f., 105f., 110f., 181, 183, 210, 221–223, 225, 297, 300f., 352, 354, 375
  - literarische 110, 214, 221, 297, 307
  - narrative 101, 110, 397
  - referentielle 183f.
  - semantische 79f., 180–185, 214, 220–226, 231f., 234, 297, 301
  - unauflösbare 38, 111, 211, 93
  - unvermeidliche 90, 105f.
  - verbale 101, 110, 214, 296, 307, 397
- Ambivalenz 93f., 96
- Amphibolie (αμφιβολία) 90
- Anaximenes v. Lampsakos 48f., 81, 86
- Anspielung
- ironische *siehe Ironie*
  - zitathafte 247, 251–257
- Anthropomorphismus 326, 331, 358, 360, 362f., 397
- Anthropozentrismus 348f., 353f., 360, 374, 395
- antiphrasis (auch Antiphrase) *siehe antiphrastische Ironie*
- Aristophanes 7, 47, 240
- Aristoteles 47f., 57, 90, 316
- Aufforderung, rhetorische 24, 64, 187, 211, 220, 226, 232–237, 247, 256, 266, 274, 297, 324–326, 332f., 342, 359–362, 364–371, 379f., 395–398
- Aufrichtigkeitsmaxime 65, 114
- Auslegung, Biblische 38
- Autor(figuration), implizite(r) 123f., 214, 219, 221, 277, 279, 284, 290–292, 307, 314f., 320f. 352, 370, 384, 393
- Baal-Zyklus 5, 271
- Behemot 23, 28, 34, 250, 361–363, 367, 370–380, 395
- Beth Mawtabhe 148f.
- Bildkunst, altorientalische 7
- Bildad 8, 11f., 18, 161, 166, 213, 232, 238f., 244, 250, 255–259, 261, 265–275, 280, 282, 291–293, 303, 306, 312, 343, 350, 370, 386, 393
- Bileam 74, 162f., 165, 172, 201f., 211, 392
- Bitextualität 114, 122f.
- Buchgenese 10, 17, 71
- Chaoskampf 4f., 28, 327, 347, 354f., 360, 373
- Cicero 48f., 90
- covert *siehe Verdecktheit*
- David 75, 78, 143, 145, 160, 162, 245
- Dekonstruktion/Dekonstruktivismus 15f., 31, 100, 109
- Deuteronomismus 121, 163f.
- Dialogizität 16, 32f., 120

- Dialogteil 13–16, 19, 21–26, 32f., 39, 68, 79, 123, 146, 153–156., 170f., 176, 188, 208, 210, 212, 219–221, 226, 247f., 251, 289, 303, 309, 320, 323, 351, 353, 368, 386f., 391–397, 399
- Diskursstrategie 60, 62
- Dissimulatio 48–52, 66
- Dissonanz 16, 21, 31, 38
- Dodekapropheten 132, 166
- double entendre/Doppelbödigkeit 18, 26f., 204, 300f.
- Ebene, narrative 38, 122–124, 213f., 220, 279
- Echo 62, 113, 122, 289
- Edom 161, 194, 200–202, 205
- Eindeutigkeit 34, 94, 99, 183f., 399
- Eiron (εἰρων) 24, 30, 47f., 50, 71
- Elifas 8, 11, 13, 16, 18, 21, 26–33, 36, 39, 124, 159, 161, 213, 221–231, 233–243, 245–250, 253–258, 263–276, 279, 282–286, 290–304, 307, 312–316, 320f., 344–346, 350, 368f., 385, 387, 389, 393, 399
- Elihu 6, 13, 19, 27f., 30, 132, 308–321, 394
- Elihureden 7–11, 13, 16, 27f., 39, 132, 155, 167, 213, 226, 252, 308–321, 350–352, 368, 385, 394
- Enūma eliš 5, 271
- Epilog 6, 10, 14–16, 19, 21–23, 32, 37, 39, 81, 123, 159, 164, 166, 173, 199, 208, 210, 212, 293, 295–297, 309, 313, 381–390, 395–399
- Erkenntnisfähigkeit, menschliche 29, 322, 355, 360, 364, 373, 375, 378, 389, 395–397, 399, 401
- Erwartungswidrigkeit 67f., 81, 113, 246, 314f.
- Erzähler / Erzählinstanz 27, 34, 73, 76, 78, 88, 123f., 188, 190, 211, 219, 289, 311
- extradiegetisch 214, 221, 247, 323, 346, 353, 355, 359, 371, 393, 396, 398
- figura *siehe Gedankenfigur*
- Figurenrede 88, 122f., 300
- Fluch 149, 159, 164f., 172, 180–183, 185, 187, 189, 191f, 196f., 201–208, 211f., 216, 340
- foreshadowing (Vorausdeutung) 89, 292f., 295
- Frage
- rhetorische 24, 27–30, 33, 66, 86, 114–118, 124, 186f., 190–192, 211, 220–222, 226–231, 233–238, 245, 247, 261, 266, 269–271, 279, 293, 302, 318, 323–326, 331–338, 342, 344f., 356, 358–362, 364f., 367–374, 376, 378–380, 392, 394–399
  - Satz- 114, 116f., 226, 229f., 291, 324f., 335–338, 359, 361, 373
  - Wer- 337, 359, 361, 367, 373
- Frau Ijobs 25, 179, 182f., 187, 192f., 204–212, 289, 382, 399
- Gattungsmischung 12, 154
- Gedankenfigur (figura) 24, 48–50, 70, 84, 289
- Gottesbeziehung 10, 14, 23, 198
- Gottesreden 5–10, 13–16, 18–30, 32, 34f., 39, 72, 74, 114, 122, 155, 158f., 167, 198, 253, 287, 293, 295, 309f., 313, 318f., 323–381, 383, 389, 394–403
- Herr der Tiere (Motiv) 7
- Himmelsszene 11, 13, 17, 21, 24–27, 29, 32, 36, 169, 176, 178, 180, 185, 190, 192, 198f., 205f., 209–212, 289, 294, 350
- Historiae / Historiarum 146, 150–152, 156, 171, 173
- Höflichkeit 64, 105, 113, 116, 125, 300
- Homonymie 36, 104, 125, 180, 185, 223, 280, 314
- Hymnus 31, 218, 247–276, 281–285, 296, 302, 307, 393
- Hyperbolie 47, 69f., 73, 85, 113, 175–178, 187–189, 196, 207, 211, 220, 234, 362f., 381, 392
- Ijob
- Herkunft 194, 198–202, 205
  - Name 132, 161, 200–202, 223

- Unbescholtenheit 25, 189, 192–197, 207–209, 225, 231, 236, 239, 246, 289–294, 313, 368
- Vorbildcharakter 25f., 146, 152, 175
- Wiederherstellung 204, 210, 212, 225, 249f., 292, 295, 297, 381–383, 399
- Ijobliteratur, außerbiblische 2–7
- Illokution/illokutionäre Ebene 64f., 85f., 114f., 175f., 180, 185–187, 191, 193, 211, 233f., 237, 239, 392
- Imitation 229, 252, 261f., 266f., 272f., 275f., 296, 303, 306, 312
- Implikatur, konversationale 61, 63, 125
- Ikonographie, *siehe Bildkunst, altorientalische*
- Infragestellung, ironische 5, 11, 17, 19, 25, 28, 37, 70, 80f., 125, 191–193, 196, 205–212, 219, 247, 267, 275, 286, 296, 323, 331, 337, 349, 354, 360, 395–398, 402
- Intentionalität 57, 61, 84, 119, 397
- Intertextualität 118–120, 128, 153, 258, 319
- Intradiegetisch 213, 220, 233, 247, 320, 352–357, 367, 396, 400
- Ipu-Wer 3, 5
- Ironie
  - Anspielungs- 39, 66–68, 80, 85–88, 114, 123, 189, 193–205, 208–211, 220, 234, 247–251, 270, 276f., 307, 339–346, 353–358, 367–371, 380, 386, 389, 395, 397–401
  - antiphrastische 30, 48, 52, 60, 85–88, 180–182, 185, 191, 193, 216, 220, 233f., 237–247, 250f., 257, 262, 269, 271, 306f., 318, 320, 331–338, 341–344, 358, 364–367, 370, 380, 393f., 398f.
  - beißende 18, 69, 234, 237
  - dramatische 19, 23, 26, 29f., 36, 55, 74–79, 85, 88f., 114, 118, 124, 205–207, 212, 214, 220, 289–296, 321, 349–353, 358, 379, 393f., 397f., 401
  - parodierende 22, 25f., 30, 36, 78, 84, 87, 124, 154, 165, 169f., 172, 217, 229–232, 234, 243, 250, 259, 262, 264, 266–268, 270–278, 281–289, 304, 307, 320, 342, 374, 380, 393f., 400
  - rhetorische 23, 26, 46–51, 65–67, 70, 74, 80, 82, 84–86, 113f., 189–193, 211, 214, 220, 233–247, 304, 307, 314f., 331–338, 353–359, 364–367, 378–380, 383, 394f., 397–401
  - romantische 51–56, 74, 84, 88
  - Situations- 55, 74, 76, 85
  - sokratische 23, 74, 79, 85
  - sophokleische 88
  - stabile 56f., 59
  - Stil- 65–67, 70, 80, 82, 84f., 113
  - verbale 19, 30, 65, 67, 74, 78f., 84f., 112f.
- Ironisierung 19–26, 73, 76, 124, 165, 172, 190–193, 205–212, 227, 230, 232, 238, 245, 249f., 255–259, 264–267, 291–297, 302, 305, 308, 311, 315–321, 336–339, 343–349, 352–354, 358f., 370, 380, 386, 389, 394–398
- Ironiesignal 9, 38, 62, 70, 73, 80, 85, 113, 122, 189, 220, 226, 232, 238, 284, 295, 331, 358, 398
- Ironiker 47, 53–56, 61, 220, 233, 247, 320, 323, 353, 358, 379, 392–394
- Isaak 160f., 177, 199, 382
- Jakob 88, 160–162, 177, 198
- Janus-Parallelismus 33, 110
- Kanonabschluss 130
- Kanonformation 127f., 135–142, 145, 147, 149–152, 158, 171–174
- Kanonstruktur 131, 142, 144, 151
- Ketuvim 134–141, 145, 151, 158, 172, 400
- Klage 5–7, 13f., 25, 28, 31, 39, 153f., 158–173, 214–220, 227, 230, 234, 277–282, 296, 300, 307, 317, 320–322, 339–341, 359, 368, 370, 378–380, 385, 389, 393–395
- Korrespondenz, lexematische 24, 26, 160, 162, 227, 247–251, 291–295, 298, 340f., 345, 347, 355, 368, 372, 384
- Leerstelle 42



- Leserperspektive 24, 27, 206, 294, 351f.  
 Leviatan 23, 28, 167, 327, 361–363, 367, 370–380, 395  
  
 Maieutik 23, 47, 72, 189  
 Megillot 135–140, 172f.  
 Mehrdeutigkeit 15f., 23, 26, 31–39, 59, 65, 85, 89–92, 95–110, 118, 124, 153, 184, 187–190, 211, 214, 221, 225, 228–232, 289, 297–302, 305, 307, 353, 357–360, 367, 391  
 Mehrwissen (des Lesers) 17, 21, 24, 30, 76f., 88f., 114f., 124, 199, 205f., 209, 212, 277, 289, 297, 308  
 Mose 137, 143, 161–163, 193, 313, 382  
  
 Noach 160, 197, 200  
  
 Oktateuch 143, 149–152, 171, 392  
 Opfer  
 – kultische s 162f., 176f., 189f., 196, 207, 211, 292, 382f., 388f., 393, 396  
 – der Ironie 19, 54, 76, 78, 219, 290, 292, 311, 342, 353, 358, 379f., 394, 396  
  
 Parabase 52, 66, 80, 85  
 Paradoxie 20, 32, 35, 74, 244, 246, 328, 355, 357, 375  
 Paralleltexte, altorientalische 2–7  
 Paraphrase 220, 238–241, 247, 253–276, 304, 307, 320, 393, 400  
 Parodie 13, 22, 25, 30, 78, 84, 87, 230, 234, 263, 277, 281, 283, 287  
 Pentateuch 74, 136, 143, 145, 147–149, 161, 165f., 170–173, 392, 401  
 perspicuitas 91  
 Phänotext 87, 120–122, 288  
 Platon 47f., 50–52, 90, 403  
 Polaritätsumkehr 115  
 Polyphonie 16f., 32, 38, 101  
 Polysemie 34, 38, 104, 108, 125, 180, 185, 223, 290, 297, 316  
 Postmoderne 16, 59, 72, 82, 94f., 97, 100, 108f.  
 praeteritio 48, 50  
 Prätext 87, 113, 120–122, 288  
  
 pretense 63, 112  
 Proposition 40, 43, 63–65, 85f., 112, 233, 237, 241, 374, 403  
 Prosopopöie 323, 326–331, 358, 397  
 Psalmensprache 124, 279, 323  
  
 Quintilian 48f., 81, 86, 90f.  
  
 Rahmenerzählung 2, 6–11, 14, 21–24, 31, 36, 75, 146, 152, 155, 158, 162, 166–171, 174, 181, 197–199, 277, 310, 381f., 397  
 Rechtschaffenheit (Ijobs) 190, 194, 207–212,  
 Relecture 89, 227, 292–297, 351f., 384  
 Remineszenz 122, 314  
 Rezeptionsästhetik 32, 40, 51, 62, 107, 109, 118, 128  
 Rhetorik  
 – antike 24, 45–51, 59, 70, 74, 84–86, 89–92, 102, 105, 109  
 – arabische 91f., 224  
  
 Salomo 77f., 136, 140, 143–146, 177  
 Sarkasmus 20, 24f., 30, 55, 81, 84–87, 117, 187, 193, 211, 228–230, 233, 235, 237f., 240, 366  
 Satan 6, 18, 22f., 32, 148, 161–164, 176, 178f., 182, 185–193, 198f., 203–212, 289, 294, 382, 392, 396, 399  
 Satire 23–25, 69f., 77f., 84, 87, 284f.  
 Scheinkonklusion 80  
 Schöpfungsbericht 158f., 203, 205, 393  
 Schöpfungsordnung 6, 204, 212, 219f., 338, 340, 359f., 373, 399  
 Schwurformel 245f., 272, 369  
 Segen 14f., 149, 159f., 164f., 175, 190–193, 196, 198, 202–205, 209, 211, 264, 383, 388, 392, 396  
 Septuaginta (LXX) 24, 29, 129, 135, 142, 149, 153, 161, 166  
 simulatio 50, 64–66, 86  
 Skeptizismus 13, 23, 25–27, 38, 286, 307f., 321  
 Sokrates 23, 28, 47–53, 74, 79, 84  
 So-Tun-Als-Ob 64f., 112

- Sprechakttheorie 40, 59, 63, 65, 68, 111
- Subversion 16, 27, 50, 59, 169, 247, 275–277, 288, 304–306, 320
- tawriya 91f., 224
- Textpragmatik 323, 399
- Texttheorie 16, 28, 118f.
- Theodizee 3f., 305
- Theologie, private 401, 403
- Theophrast 47
- Tora 131–135, 139–141, 153f., 158–165, 220
- Totengericht 5
- tropus *siehe Wortfigur*
- Tun-Ergehen-Zusammenhang 37, 194, 197, 289, 291, 307
- Übertreibung *siehe Hyperbolie*
- Unaufrichtigkeit 64f., 81, 83, 85, 112–118, 175–189, 211, 214, 216, 219–221, 233, 320, 324–331, 334, 358, 360–364, 366, 381–383, 397f.
- Unentscheidbarkeit 94, 100, 110f., 125
- Unterscheidbarkeit 103, 109f., 114, 397
- Unvereinbarkeit 93, 103, 109, 225–229, 383, 397
- Urmensch 24, 28, 159, 229, 334, 354
- Uz 161, 200, 211
- Vagheit 34f., 96, 101–110, 117, 185, 355
- Verdecktheit 75, 83, 86, 122, 125, 175, 189f., 271, 297, 303, 305, 321, 364, 397
- Vergeltungsprinzip 15, 19, 23f., 31–33, 121, 157, 175, 193–197, 199, 205, 208–212, 219, 222, 251, 258–261, 265–267, 272–276, 288, 292, 297–301, 312–314, 316, 320, 343–348, 353–355, 360, 370, 378–381, 389, 392–395
- Vetus Latina 150
- Vulgata 135, 150f.
- Weisheitsliteratur
- biblische 3, 156–158, 170, 173
  - altorientalische 2–7, 46, 68–71, 173
- Wirkungsästhetik 1, 37f., 41–43, 107, 391, 404
- Wirkungspotenzial des Textes 1f., 40
- Wissen, nichtpropositionales 401–404
- Wissensanspruch 19, 37, 258, 261f., 265f., 276, 290, 295f., 353, 402
- Wortfigur (*tropus*) 24, 49, 70, 84f.
- Zofar 6, 11, 30, 161, 213, 232, 239f., 243f., 250–252, 259–262, 264–266, 269f., 272f., 282, 284f., 293, 313, 344f., 370, 385
- Zweideutigkeit 33f., 58, 63, 90–93, 105, 183, 186f., 209f., 222, 224, 227f. 249, 297, 301–303, 353, 355, 366, 375, 40