

**DIE REDEN GOTTES AN IJOB (IJOB 38,1-42,6) IN ÄSTHETISCH THEOLOGISCHER
PERSPEKTIVE**
**THE DIVINE SPEECHES TO JOB (JOB 38:1-42:6) FROM AN AESTHETIC THEOLOGICAL
PERSPECTIVE**

by

JAKOB MAIO BÖCKLE

submitted in accordance with the requirements for
the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY IN THEOLOGY

in the subject

OLD TESTAMENT

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF. DR. HANS-GEORG WÜNCH

April 2021

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der vorliegenden Arbeit wollen die Reden Gottes einschließlich der Erwidernungen Ijobs (Ijob 38,1-42,6) in Orientierung an der *ästhetischen Theologie des Alten Testaments* nach Helmut Utzschneider untersucht werden. Dabei soll *ein* zentraler Aspekt des Ansatzes Utzschneiders (nämlich der der *Wahrnehmung Gottes* als Verhältnisgeschehen zwischen Gott und Mensch) fokussiert und zugleich darüber hinausgegangen werden. Denn Utzschneider versteht Wahrnehmung Gottes vornehmlich als *literarische Inszenierung* vor dem inneren Auge des Bibellesers, während die vorliegende Arbeit auf Grundlage der betreffenden Bibeltexte Wahrnehmung Gottes überdies als *reale Gegebenheit* erachtet.

Entsprechend will untersucht werden, wie im Geschehen der Reden Gottes *Wahrnehmung* im Allgemeinen und *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen vonstattengehen kann. Eine solche Betrachtung erfordert einerseits die Zugrundelegung einer *Wahrnehmungstheologie*, um differenzieren zu können, inwieweit das Wechselgeschehen von menschlicher Wahrnehmung (*Anthropologie der Wahrnehmung*) und göttlicher Wahrnehmung (*Theologie der Wahrnehmung*) für das Individuum (oder die Glaubensgemeinschaft) *Wahrnehmung Gottes* (*Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*) ermöglicht.

Dabei ist zu beachten, dass von Gott gewirkte Gotteswahrnehmung auf Grund der Wesensart des Menschen immer der Gefahr unterliegt, Menschen gemachte Gottesvorstellung zu werden. Darin erweist sich der *rezeptionsästhetische* Anteil einer *ästhetischen Theologie*.

Andererseits bedarf es der Einbeziehung kognitiv linguistischer Momente, um neben der *ästhetischen* und *noetischen* Wahrnehmungserfahrung die *konzeptuelle* Wahrnehmung als dynamisches Grundelement der Gotteswahrnehmung nahezubringen. Des Weiteren bedarf es des Grundverstehens von rhetorisch ironischer Fragestellung, Darlegung und Herausforderung, weil im Geschehen der Reden Gottes die Anwendung dieser *rhetorischen Stilmittel* als vielfältiges *Grundmuster* in Ijob konzeptuelle Gotteswahrnehmung in gesondertem Maße ermöglicht.

Konzeptuelle Wahrnehmung geschieht, indem Gott über das *eine* spricht, Ijob das *andere* wahrnimmt. Indem Gott Schöpfungsakt und Schöpfung in Konzepten der Menschenwelt befragt, nimmt Ijob Konzepte der Gotteswelt und des Wesens Gottes wahr.

So erneuert die in Ijob geschehene Gotteswahrnehmung desgleichen grundlegend dessen Haltung und Handlung. Aus dem Herausforderer Gottes und versuchten Himmelstürmer ist der sich Gott Ergebende, sich Gott Überlassende geworden. Darum müsste der Untertitel der Arbeit lauten: *Erneuerte Gotteswahrnehmung durch Gottes Wahrnehmbarmachung*. Am Ende steht aber nicht Ijobs Gerechtigkeit, sondern Gottes Segen – als *Ausdruck* und *Modell* für Ijobs Lebenswelt als Gotteswelt – im Zentrum.

ABSTRACT

The present thesis examines the divine speeches in Job, including Job's own responses, (Job 38:1-42:6) with an orientation towards the *aesthetic theology of the Old Testament*, according to Helmut Utzschneider. In doing so, a central aspect of Utzschneider's approach (that is, the *perception of God* as a relational event between God and man) will be brought into focus and at the same be exceeded, because Utzschneider sees the perception of God primarily as a *literary production* before the inner eye of the reader of the Bible, while the present work regards the perception of God additionally as a *real circumstance* on the basis of the biblical texts concerned.

Accordingly the thesis explores, how *perception* in general, and *perception of God* in particular, can take place in the event of divine speech. Such a consideration requires, on the one hand, that one takes a *theology of perception* as its basis to be able to differentiate to what extent the alternation of human perception (*anthropology of perception*) and divine perception (*theology of perception*) enables *perception of God* (*anthropo-theology of perception*) for the individual (or the community of faith).

In this process one must take into account that perception of God effected by God, because of human nature, is always subject to the danger of becoming a human-crafted conception of God. In this respect, the *reception-aesthetic* (or *reader response*) part of an *aesthetic Theology* proves itself.

On the other hand, it requires the inclusion of cognitive linguistic elements, in order to impress the *conceptual* perception – in addition to the *aesthetic* and *noetic* experience of perception – as a dynamic fundamental element of the perception of God. Furthermore, it requires a basic understanding of rhetorical, ironic questioning, demonstration, and provocation, since in the event of the divine speeches the usage of these *rhetorical devices* as a multifaceted *basic pattern* in Job enables perception of God to a unique degree.

Conceptual perception occurs when God speaks about *one thing* while Job perceives *another*. While God queries the creative act and creation in terms of the human realm, Job perceives concepts of the divine realm and the nature of God.

In this way, the perception of God which occurs in Job fundamentally renews Job's attitude and his actions. From him who challenged God and the attempted heaven stormer has come he who yields himself to God, who surrenders himself to God. Therefore, the subtitle of this work ought to be: *Renewed Perception of God through God Making Himself Perceivable*. But in the end, God's blessing, not Job's righteousness, stands in the center as an *expression* and *model* for Job's *Lebenswelt* as God's realm.

SCHLÜSSELBEGRIFFE

Reden Gottes; rhetorisch ironische Fragestellung; Wahrnehmung (Gottes); Anthropologie; Anthro-Theologie; Theologie der Wahrnehmung; Wahrnehmungs- und Erkenntnisgemeinschaft; Existenz- und Schöpfermacht; *Deus iustus*; *Deus malignus*; Behemot; Leviatan; Selbstwahrnehmung; Ijob; ästhetische Theologie.

KEYWORDS

divine speeches; ironic rhetorical questioning; perception (of God); anthropology; anthropo-theology; theology of perception; community of perception and knowledge; power of existence and creation; *Deus iustus*; *Deus malignus*; Behemot; Leviatan; self-perception; Job; aesthetic theology.

Name: Jakob Maio Böckle
Student number: 5572-614-3
Degree: Doctor of Philosophy in Theology

DIE REDEN GOTTES AN IJOB (IJOB 38,1-42,6) IN ÄSTHETISCH THEOLOGISCHER PERSPEKTIVE (THE DIVINE SPEECHES TO JOB (JOB 38:1-42:6) FROM AN AESTHETIC THEOLOGICAL PERSPECTIVE)

I declare that the above thesis is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated and acknowledged by means of complete references.

I further declare that I submitted the thesis to originality checking software and that it falls within the accepted requirements for originality.

I further declare that I have not previously submitted this work, or part of it, for examination at Unisa for another qualification or at any other higher education institution.



SIGNATURE

April, 2021

DATE

*Mein Herz hat, was ich jetzt nicht sehe, längst gesichtet,
es warten nur die Augen noch darauf.*

Manfred Siebald (Liedermacher und Professor
emeritus für Amerikanistik), am Ende des Liedes
„Im Frühjahr“

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im März 2021 vom *Department for Biblical and Ancient Studies* der *University of South Africa* (UNISA – in Kooperation mit der *Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa*, GBFE) als Doktorthesis angenommen. Für die Ermöglichung des Weges bis zu diesem Abschluss sei beiden Institutionen vorab gedankt.

Wer das Buch Ijob liest und zu erklären sucht, gelangt rasch an die Grenzen der theologischen und hermeneutischen „Weisheit“. Denn der Leser¹ begegnet einerseits einem Gott, den er im übrigen Alten und Neuen Testament *solcherart* wohl selten kennen lernt. Wo sonst lässt Gott in Absprache mit dem ihn herausfordernden Satan unfassliches Leid über seinen einzigartig vorbildlichen „Knecht“ kommen ...? Andererseits sieht sich der Leser einer Form von Sprache, Begrifflichkeit und Weltverstehen gegenübergestellt, denen sich zu nähern mancherlei Empfinden der Unbezwingbarkeit auszulösen vermag. Wo aber eine – wenn auch nur allergeringste – Annäherung gelingt, kann dies zum nicht geringen Gewinn sein. Wie ja auch Martin Luther allein von den Mühen der Übersetzungsarbeit des Buches Ijob spricht, die dem Freiräumen von „Steine[n] und Klötze[n]“, ja von einem ganzen „Wald“ und dessen „Wurzelstücke[n]“ vergleichbar ist, um endlich „den Acker zurichten“ zu können, das heißt um dann ohne großes Lesehindernis „mit den Augen durch drei, vier Blätter“ der Übersetzung laufen zu können (*Ein Sendbrief vom Dolmetschen*, 1530, Luther Deutsch 5:83-84 = WA 30, 2, 636).

Viele haben dazu beigetragen, dass – im Bild Luthers gesprochen – der Boden mühevoll freigeräumt werden konnte, um zu einem Abschluss der vorliegenden Arbeit zu gelangen. So danke ich meinem Lehrer und Betreuer Herrn Prof. Dr. Hans-Georg Wüch (UNISA, Theologisches Seminar Rheinland), der mir ausreichend Forschungsfreiheit ließ und doch, wo nötig, (vorsichtig) korrigierend eine andere Richtung vorschlug, der meine etwas diffizile (geschriebene) Sprache geduldig ertrug und mir immer Wertschätzung entgegenbrachte.

Ich danke Herrn Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger (Universität Wien) für die Vermittlung des Kontaktes mit Herrn Dr. Tobias Häner (Basel). Und hierbei danke ich im Besonderen Herrn Häner, damals (2019-2020) im Rahmen eines FWF Projekts² an der Universität Wien die Habilitation zu *Ironie und Ambiguität* im Buch Ijob mit Fokus auf die Reden Gottes erarbeitend (und mittlerweile als Professor für Altes Testament an die Kölner Hochschule für Katholische Theologie in Köln berufen), für die freundschaftliche Begleitung im Allgemeinen

¹ Wenn nicht ausdrücklich unterschieden, meint in der vorliegenden Arbeit die männliche Form den *Menschen*, also Frau und Mann zugleich. Des Weiteren versteht die vorliegende Arbeit den Begriff *Leser*, wenn nicht ausdrücklich unterschieden, umfassend im Sinne des Begriffs *Rezipient*, also im Sinne von *Leser*, *Hörer*, die Welt (der vornehmlich geschriebenen Texte) *Gewahrender* oder *Rezipierender*.

² FWF – *Fond zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung*.

und für die regelmäßigen persönlichen Treffen und tiefgehenden Gespräche (nicht allein) über Ijob im Besonderen.

Des Weiteren danke ich Herrn PD Dr. Stefan Fischer (Universität Wien), dass er mich in den kleinen Kreis des Kolloquiums über Ijob und Hohelied an der Universität Tartu (Estland) mit hineingenommen hat. Dies war (noch vor Corona) eine sehr bereichernde, ungezwungene, freundschaftliche und doch vortragend diskursive Gemeinschaft – desgleichen im persönlichen Gespräch mit Herrn Prof. Dr. Urmas Nõmmik (University of Tartu) und Herrn Prof. Dr. Christo Lombaard (UNISA) als Mitleitende des Kolloquiums, mit Prof. Dr. Fanie Snyman (University of the Free State, Bloemfontein) und den weiteren beitragenden (Post-)Doktoranden.

Ferner danke ich für das regelmäßige Zusammentreffen mit Studienkollegen, Professoren und Dozenten im Rahmen des Master- und Doktorandenkolloquiums von GBFE und UNISA, wo desgleichen die eigenen Thesen zur Diskussion gestellt, andere Denkansätze gehört und debattiert werden konnten.

Zudem danke ich den drei anonymen Gutachtern für die Annahme meiner Arbeit im Allgemeinen und die konstruktiven formalen Anmerkungen für die Korrektur im Besonderen.

Vor allem danke ich meiner Frau Claudia Böckle herzlich, die – selbst Absolventin der Theologie und korrigierend Begleitende von Studierenden der Theologie – meinen bisweilen steten Aufenthalt am Schreibtisch erträgt (aber auch regelmäßig an die Rückkehr zu Gemeinschaft und Menschsein erinnert), mich an die genannten Orte begleitete und mir in den fachlichen, formalen und editorischen Belangen stets professionell zu helfen weiß.

Über allem danke ich Gott, ohne den (nicht allein) das eben Dargelegte wohl kaum zustande gekommen wäre.

Wien, im April 2021, Ostermontag

Jakob Böckle

Inhalt

VORWORT	6
ABKÜRZUNGEN UND SIGELN	12
1. EINLEITUNG.....	13
1.1. ZUSAMMENFASSENDE VORBEMERKUNGEN	13
1.2. BESONDERHEIT UND REALITÄT VON BUCH, PERSON UND EREIGNIS.....	15
1.3. GOTT ANTWORTET DEM VIELSAGENDEN ABER NICHT ABSAGENDEN.....	20
1.4. ÄSTHETISCHE THEOLOGIE – WAHRNEHMUNG GOTTES	23
1.4.1. Die Reden Gottes und Ijobs Er widerungen als Antwort.....	23
1.4.2. Wahrnehmung (von Gott und Gottes) – Wahrnehm barmachung Gottes	26
1.4.3. Synästhetische Erfahrung in Gottes Offenbarung – dem Verborgenen	29
2. FORSCHUNGSDEBATTE UND FORMKRITIK	34
2.1. BUCH IJOB UND REDEN GOTTES IN DER FORSCHUNGSDEBATTE	34
2.1.1. Paradigmatische Fiktionalität von Buch und Person?	34
2.1.2. Die Reden Gottes als Antwort auf Ijobs Anliegen?	37
2.1.3. JHWH als „Herr der Tiere“? – Weitere Aspekte der Theodizee	39
2.1.4. JHWH als der nur beinahe Allmächtige?.....	42
2.1.5. „Lehrstück der Seelsorge“ oder „skeptische Literatur“?.....	44
2.1.6. Theologie der Reden Gottes.....	46
2.1.7. Der Vorrang literar- und redaktionskritischer Modelle	47
2.2. GANZHEITLICHES VERSTEHEN ALS VORAUSSETZUNG	50
2.3. REDEN GOTTES UND FORM.....	52
2.3.1. Einleitung.....	52
2.3.2. Grundformen der Poesie im Buch Ijob	52
2.3.3. Unterkategorien – weisheitlich, psalmistisch, rechtlich.....	55
2.3.4. Streitrede – Rechtsstreit	58
2.3.5. Rätselrede	60
2.4. ERTRAG UND VORAUSSETZUNG FÜR DIE VORLIEGENDE ARBEIT	62
3. ÄSTHETISCHE THEOLOGIE NACH HELMUT UTZSCHNEIDER	65
3.1. THEORETISCHE ANNÄHERUNG	65
3.2. PRAKTISCHE ANWENDUNG.....	68
4. ANTHROPOLOGIE, ANTHROPO-THEOLOGIE UND THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG	71
4.1. EINLEITUNG UND ÜBERBLICK.....	71
4.2. ANTHROPOLOGIE DER WAHRNEHMUNG.....	73
4.2.1. Wahrnehmung und Menschsein	73
4.2.2. Wahrnehmung und Menschsein – „klassisch“ philosophisch	75
4.2.3. Wahrnehmung und Menschsein – empirisch philosophisch	78

4.2.4.	Wahrnehmung – dissoziativ, intentional, interaktiv, intersubjektiv	84
4.2.5.	Wahrnehmung und Begegnung – im Nächsten, in Gott, im Leid	85
4.2.6.	Wahrnehmung und Menschsein – biblisch altvorderorientalisch	86
4.2.7.	Wahrnehmung und Erkenntnis	90
4.2.8.	Wahrnehmung (Gottes) über „aisthesis“ und „noesis“ hinaus?.....	92
4.2.9.	Konzeptuelle Wahrnehmung in der Gottes(-Wort)-Erfahrung.....	93
4.3.	ERTRAG – AUCH MIT AUSBLICK AUF IJOB.....	101
4.4.	ANTHROPO-THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG – SCHAU GOTTES.....	105
4.4.1.	Einleitung: Schau Gottes – Wahrnehmung Gottes	105
4.4.2.	Schau Gottes im Alten Testament	106
4.4.3.	Schau Gottes auf dem Berg Gottes und im Zeltheiligtum.....	111
4.4.4.	Schau Gottes – Erneuerung der Wahrnehmung Gottes.....	115
4.4.5.	Konzeptuelle Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes.....	116
4.4.6.	Schau Gottes im Neuen Testament	120
4.5.	ERTRAG	125
4.5.1.	Schau Gottes – von Gott oder Mensch gemacht?.....	125
4.5.2.	Schau Gottes – von Gott für den Menschen gemacht.....	126
4.6.	THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG – GOTTES SCHAU	128
4.7.	GESAMTERTRAG WAHRNEHMUNG – AUCH MIT AUSBLICK AUF IJOB.....	132
5.	WAHRNEHMUNG GOTTES IM BUCH IJOB AUSSERHALB DER REDEN GOTTES.....	138
5.1.	WAHRNEHMUNG GOTTES IM PROLOG (IJOB 1-2).....	138
5.1.1.	Wahrnehmung Gottes durch den Leser	138
5.1.2.	Intention Gottes und Satans in der Wahrnehmung Ijobs	139
5.1.3.	Ijobs Gotteswahrnehmung – Gottes (und Satans) Ijobwahrnehmung	140
5.1.4.	Intention der Freunde vor der Wahrnehmung Ijobs.....	142
5.2.	IJOBS UND DER FREUNDE WAHRNEHMUNG IM DIALOG (IJOB 3-31)	144
5.2.1.	Einleitung.....	144
5.2.2.	Wahrnehmung Ijobs durch die Freunde	145
5.2.3.	Weisheitsdiskurs.....	146
5.2.4.	Ijobs eröffnende Klage.....	148
5.2.5.	Ijob als Mitmacher der Wahrnehmung Gottes durch sein Leid	149
5.2.6.	Gericht – Gotteswahrnehmung durch eindeutige Selbstwahrnehmung	150
5.2.7.	Recht – Differenzierte Gotteswahrnehmung in der Selbstwahrnehmung ...	153
5.2.8.	Ijob von Gott – Gott von Ijob zum „rascha“ gemacht?	155
5.3.	ELIHUS BEREITUNG IJOBS ZUR GOTTESWAHRNEHMUNG (IJOB 32-37)	157
5.4.	ELIHUS BEREITUNG IJOBS FÜR GOTTES WAHRNEHMBARMACHUNG	158
5.4.1.	Einleitung.....	158
5.4.2.	Erster Schritt – die Eröffnung einer erneuerten Gotteswahrnehmung	159
5.4.3.	Zweiter Schritt – die Schöpfung als Gotteslehre zur Gotteswahrnehmung.....	161

5.5.	WAHRNEHMUNG GOTTES IM EPILOG (IJOB 42,7-17)	164
5.6.	ERTRAG	164
6.	WAHRNEHMUNG (SCHAU) GOTTES IM GESCHEHEN DER REDEN GOTTES	168
6.1.	VORABKLÄRUNG ZU FRAGEN VON TEXTSTRUKTUR UND VORGEHEN	168
6.2.	IJOB 38,1.2-3 – EINLEITUNG UND GRUND DER REDE(N) GOTTES.....	171
6.2.1.	Ijob 38,1 – Reden Gottes auch als Schau Gottes?.....	171
6.2.2.	Ijob 38,2-3 – rhetorische Stilmittel als Grund konzeptueller Wahrnehmung	174
6.2.3.	Ijob 38,2b – Ijobs erkenntnisloses Debattenwort? (דַּעַת, מְלָה)	176
6.2.4.	Ijob 38,2a – Ijob als Verdunkler der performativen Weisheit? (עֲצָה).....	179
6.2.5.	Ijob 38,3; 40,7 – Rollentausch für die weisheitliche Rechtsdebatte	184
6.2.6.	Ijob 40,2 – Ijob als Gottestadler und Gottesrichter getadelt (רִיב)	187
6.3.	ERTRAG IJOB 38,1.2-3 – GRUND DER WAHRNEHMUNG GOTTES.....	190
6.4.	DIE WEISHEITLICHE RECHTSDEBATTE BEGINNT	191
6.5.	IJOB 38,4-39,30 – ERSTE REDE GOTTES: SCHÖPFUNG IN WESSEN HAND? 194	
6.5.1.	Ijob 38,4-7 – Gründung, Setzung, Bemessung der Welt als Freudengrund	194
6.5.2.	„Söhne Gottes“ und Freude Gottes	198
6.5.3.	„Söhne Gottes“ als besonderes Moment der Wahrnehmung Gottes	200
6.5.4.	Ertrag Ijob 38,4-7	203
6.5.5.	Ijob 38,8-11 – Grenzsetzung des Meeres als Gottes Kleinkind	204
6.5.6.	Ijob 38,12-15 – Grenzöffnung des Lichts zur Grenzsetzung des Gottlosen	209
6.5.7.	Ijob 38,16-18 – Grenzbemessung von Meer, Tiefe, Tod, Finsternis, Welt ..	213
6.5.8.	Ertrag Ijob 38,4-18 – Grund und Grenze der Schöpfung in Gottes Freude.	217
6.5.9.	Ijob 38,19-27 – Ursprung und Lauf von Licht-Finsternis, Natur-Wetter.....	218
6.5.10.	Ijob 38,28-30 – Urheber von Regen, Tau, Eis und Reif	225
6.5.11.	Ijob 38,31-33 – Ordnung des Himmels als terrestrische Performanz	228
6.5.12.	Ijob 38,34-38 – Wettergeschehen als performative Himmelsordnung	236
6.5.13.	Ertrag Ijob 38,19-38 – Bestehen und Lauf der Schöpfung in Gottes Hand .	241
6.5.14.	Vorschau Ijob 38,39-39,30 – zehn Tiere in Gottes Hand.....	242
6.5.15.	Ijob 38,39-39,12 – Löwin, Rabe, Steinziegen, Hirschkühe, Wildesel, Wildstier 243	
6.5.16.	Ijob 39,13-18 – Straußhenne ohne Weisheit, aber lachend schnell.....	253
6.5.17.	Ijob 39,19-25 – Kriegspferd lachend in den Krieg	263
6.5.18.	Ijob 39,26-30 – Falke und Adler in unerreichbarer Freiheit.....	271
6.5.19.	Ertrag Ijob 38,39-39,30 – Freiheit der Tiere in Gottes fürsorgender Hand ..	275
6.6.	ERTRAG ERSTE REDE GOTTES IJOB 38-39 – SCHÖPFUNG IN GOTTES HAND 279	
6.6.1.	Das Eine zur Wahrnehmung des Anderen.....	279
6.6.2.	Vielfalt der Schöpfungselemente, Freiheit und Ordnung der Tiere	280

6.6.3.	Konzeptuelle Gotteswahrnehmung – Anfang, Grenze, Äußerstes, Einzigartiges.....	282
6.7.	IJOB 40,1-2 UND 3-5 – GOTTES NACHFASSEN UND IJOBS ERSTE ERWIDERUNG.....	285
6.7.1.	Ijobs Schweigen als Ergebnis der konzeptuellen Gotteswahrnehmung.....	285
6.7.2.	Ertrag Ijob 40,1-2.3-5 – erster Schritt: Ijobs Zu-Gering-Sein vor Gott.....	292
6.8.	IJOB 40,6-41,26 – ZWEITE REDE GOTTES: SCHÖPFUNG IN WESSEN GERECHTER HAND?	293
6.9.	IJOB 40,6-14 – IJOB ALS GERECHTER GOTT VON GOTT GEEHRT?.....	294
6.9.1.	Ijob 40,6-14 – Struktur	294
6.9.2.	Ijob 40,6-7 – Wiederholung von Einleitung und Herausforderung	296
6.9.3.	Ijob 40,8-14 – „Du der gerechte Gott, ich der dich Preisende?“	298
6.9.4.	Ertrag Ijob 40,6-14 und Vorschau Ijob 40,15-41,26.....	306
6.10.	IJOB 40,15-41,26 – „BEHEMOT“ UND „LEVIATAN“ IN WESSEN HAND?.....	307
6.10.1.	„Behemot“ und „Leviatan“ in der Forschungsdebatte	307
6.10.2.	„Behemot“ und „Leviatan“ in der vorliegenden Arbeit	310
6.10.3.	Ijob 40,15-24 – „Behemot“, einzigartig in majestätischer Übermacht	312
6.10.4.	Ijob 40,25-41,3 – „Leviatan“ in wessen Hand, Ijob?“	324
6.10.5.	Ijob 41,4-26 – „Leviatan“, einzigartig in unbezwingbarer Übermacht.....	335
6.11.	ERTRAG ZWEITE REDE GOTTES IJOB 40,6-41,26 – (ÜBERMÄCHTIGE) SCHÖPFUNG IN GOTTES (GERECHTER) HAND	357
6.11.1.	Wozu die fehlende Anrede Ijobs am Ende der Reden Gottes?	357
6.11.2.	Ijob als (gerechter) Gott? „Behemot“ und „Leviatan“ in Gottes Hand.....	358
6.11.3.	„Behemot“ und „Leviatan“ als Meisterwerk – „Leviatan“ fokussiert.....	360
6.11.4.	Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch „Behemot“ und „Leviatan“	363
6.12.	IJOB 42,1-6 – IJOBS ZWEITE ERWIDERUNG	365
6.12.1.	Ijobs Gotteswahrnehmung durch Gottes Wahrnehmbarmachung	365
6.12.2.	Ertrag Ijob 42,1-6 – zweiter Schritt: Ijobs Einsicht durch Gottes Wirken	377
7.	GESAMTERTRAG	379
7.1.	EINLEITUNG.....	379
7.2.	ÄSTHETISCHE THEOLOGIE ALS WAHRNEHMUNGSTHEOLOGIE	379
7.3.	WAHRNEHMUNG ALS URVERFASSTHEIT UND DOCH TÄUSCHBAR.....	381
7.4.	DAS LEID ZUR WIRKLICHKEITMACHENDEN WAHRNEHMUNG.....	384
7.5.	GOTTESREDEN AUF MEHREREN EBENEN ZUR GOTTESWAHRNEHMUNG.....	385
7.6.	VIER PERSPEKTIVEN ZUR KONZEPTUELLEN GOTTESWAHRNEHMUNG	387
7.7.	NEUES LEBEN IN GOTTES WAHRNEHMBARMACHUNG UND SEGEN	392
	LITERATUR	396

ABKÜRZUNGEN UND SIGELN

Die Abkürzungen und Sigeln der vorliegenden Arbeit sind dem IATG (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*) von Siegfried Schwertner (2014) und den *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴* (2007) entlehnt. Allein die Abkürzungen der biblischen Bücher folgen den Loccumer Richtlinien. Darüberhinausgehende und im Fließtext oder in den Stellenangaben verwendete Abkürzungen und Sigeln sind:

AVO	Alter Vorderer Orient (im Text nicht immer abgekürzt)
BWM	Bibelwissenschaftliche Monographien
ESBAT	Elberfelder Studienbibel. Altes Testament
EÜ 2016	Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. 2016
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
FWOT	Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology
GNB	Gute Nachricht Bibel. Die Bibel in heutigem Deutsch
HfA	Hoffnung für Alle (Bibelübersetzung)
HGANT	Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament
J.B.	Jakob Böckle
KJV	The Holy Bible. Authorized King James Version
LU 1545	Luther. Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. 1545
LU 2017	Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017
Luther Deutsch	Die Werke Luthers in Auswahl
LXX	Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes
LXX Deutsch	Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung
MGTL	Meyers großes Taschenlexikon
Nestle-Aland	Novum Testamentum Graece
NIV	Holy Bible. New International Version
pass.	passim; an verschiedenen Stellen (im angegebenen Werk)
REB	Revidierte Elberfelder Bibel
Schlachter	Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Übersetzt von Franz Eugen Schlachter
Schlachter 2000	Die Bibel. Übersetzt von Franz Eugen Schlachter. Version 2000
SESB	SESB 3.0 Stuttgarter Elektronische Studienbibel – nun als Oberfläche bei <i>Logos Bible Software</i>
Tur-Sinai	Die Heilige Schrift. Ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai. [1954] 2008
Vulgata	Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem
V(v)	Vers(e)
WAM	Wörterbuch alttestamentlicher Motive
WAT	Wörterbuch zum Alten Testament
WBG	Wissenschaftliche Buchgesellschaft

1. EINLEITUNG

"The divine speeches seem to address a figure who has overreached his place, someone who has tried to storm the gates of heaven" (Schifferdecker 2008:1).

1.1. ZUSAMMENFASSENDE VORBEMERKUNGEN

Mit der vorliegenden Arbeit wollen die Reden Gottes einschließlich der Erwiderungen Ijobs (Ijob 38,1-42,6) in Orientierung an der *ästhetischen Theologie des Alten Testaments* nach Helmut Utzschneider (siehe Kapitel 3) untersucht werden. Dabei soll *ein* zentraler Aspekt des Ansatzes Utzschneiders (nämlich der der *Wahrnehmung Gottes* als Verhältnisgeschehen zwischen Gott und Mensch) fokussiert und zugleich darüber hinausgegangen werden. Denn Utzschneider versteht Wahrnehmung Gottes vornehmlich als *literarische Inszenierung* vor dem inneren Auge des Bibellesers, während die vorliegende Arbeit auf Grundlage der betreffenden Bibeltexte Wahrnehmung Gottes überdies als *reale Gegebenheit* erachtet.

Entsprechend will untersucht werden, wie im Geschehen der Reden Gottes *Wahrnehmung* im Allgemeinen und *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen vonstattengehen kann. Eine solche Betrachtung erfordert einerseits die (hier ausführlich vorgenommene) Zugrundelegung einer *Wahrnehmungstheologie* (siehe Kapitel 4), um differenzieren zu können, inwieweit das Wechselgeschehen von menschlicher Wahrnehmung (*Anthropologie der Wahrnehmung*) (siehe Abschnitt 4.2.) und göttlicher Wahrnehmung (*Theologie der Wahrnehmung*) (siehe Abschnitt 4.6.) für das Individuum (oder die Glaubensgemeinschaft) *Wahrnehmung Gottes* (*Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*) (siehe Abschnitt 4.4.) ermöglicht.

Dabei ist zu beachten, dass die von Gott gewirkte Gotteswahrnehmung (*Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*) auf Grund der Wesensart des Menschen immer der Gefahr unterliegt, Menschen gemachte Gottesvorstellung zu werden. (siehe Abschnitt 4.5., 5.2.5.) Unter anderem darin erweist sich der *rezeptionsästhetische* Anteil einer ästhetischen Theologie.

Andererseits bedarf es der Einbeziehung kognitiv linguistischer Momente, um neben der *ästhetischen (sinnlichen)* und *noetischen (beurteilenden)* Wahrnehmungserfahrung die (in *kognitiven Abbildungen* geschehende) *konzeptuelle* Wahrnehmung als dynamisches Grundelement der Gotteserfahrung nahezubringen. (siehe Abschnitt 4.2.9., 4.4.5. und 4.4.6.) Des Weiteren bedarf es des (im Rahmen der vorliegenden Arbeit aber nicht ausführlich zu Grunde gelegten) Verstehens von rhetorisch ironischer Fragestellung, Darlegung und Herausforderung, weil im Geschehen der Reden Gottes die Anwendung dieser *rhetorischen Stilmittel* als

vielfältiges Grundmuster in Ijob konzeptuelle Gotteswahrnehmung in gesondertem Maße ermöglicht. (siehe Abschnitt 4.2.9. und Kapitel 6 einleitend und im Verlauf)

Konzeptuelle Wahrnehmung geschieht, indem Gott über das *eine* spricht, Ijob das *andere* wahrnimmt. Indem Gott Schöpfungsakt und Schöpfung in Konzepten der Menschenwelt befragt, nimmt Ijob Konzepte der Gotteswelt und des Wesens Gottes wahr.

So erneuert die im Geschehen der Reden Gottes gewirkte, in Ijob vonstattengehende Gotteswahrnehmung (siehe den Gesamtertrag Kapitel 7) desgleichen grundlegend dessen Haltung und Handlung. Aus dem Herausforderer Gottes und versuchten Himmelstürmer ist der sich Gott Ergebende, sich Gott Überlassende geworden. Darum müsste der Untertitel der Arbeit lauten: *Erneuerte Gotteswahrnehmung durch Gottes Wahrnehmbarmachung*. Am Ende steht aber nicht Ijobs Gerechtigkeit, sondern Gottes Segen – als *Ausdruck* und *Modell* für Ijobs Lebenswelt als Gotteswelt – im Zentrum. (siehe Abschnitt 7.7.)

Ferner gilt es in Kurzem die folgenden weiteren Aspekte zu beachten: Im Besonderen im Lauf und am Ende von Kapitel 4 (über die *Wahrnehmungstheologie*) wird das Dargelegte mittels ausführlicher Erträge zusammengefasst. (Abschnitt 4.3., 4.5. und 4.7.) Um des besseren strukturellen Verstehens willen geschieht dies zum Teil in fortlaufender Absatznummerierung (so in Abschnitt 4.3. und 4.7., auch in 5.6.). Die Absätze werden größtenteils bereits mit Ausblick auf das Buch und die Person Ijob (und weitere Personen) einschließlich der Reden Gottes formuliert. Dabei zeitigen einige der Absätze den Charakter beschließend pointierter Sätzen. Dies vermag dem Leser die Intention der vorliegenden Arbeit, die entwickelte *ästhetische Theologie* als *Wahrnehmungstheologie* für ein mögliches vertiefendes, etwas anders gewichtetes Verstehen der Reden Gottes an Ijob (einschließlich von dessen Erwiderungen) vorab nachvollziehbarer zu machen.

Des Weiteren dient das aktuelle Kapitel 1 (siehe Abschnitt 1.2. bis 1.4.3.) der ausführlichen zugrunde legenden Näherung an das mit dem aktuellen Abschnitt 1.1. überblickend Angesezte und als Vorschattung für die gesamte Arbeit. Kapitel 2 versucht – in vornehmlicher Gewichtung der „klassischen“ deutschsprachigen Literatur – einen Forschungsüberblick zu geben. Weitere Verweise, auch auf aktuelle englischsprachige Literatur zu Ijob, erfolgen im Lauf der folgenden Kapitel (besonders 3 und 4). Einzelne dargelegte Aspekte (wie die Frage zu JHWH als *Herr der Tiere*, als *Allmächtiger* und zu formkritischen Parametern) sind für die Hauptuntersuchung der Reden Gottes einschließlich der Erwiderungen Ijobs (Kapitel 6) grundlegend und werden dort zum Teil weiterentwickelt.

Mit Kapitel 5, gewissermaßen als vorgespannter erster Teil und zugrunde legende Vorschattung der Hauptuntersuchung Kapitel 6, wird ein möglicher Grundriss der *Wahrnehmung Gottes im Buch Ijob außerhalb der Reden Gottes* gezeichnet. Die methodisch strukturelle Herangehensweise der Hauptuntersuchung (Kapitel 6) wird in Abschnitt 6.1. dokumentiert. Der

Gesamtertrag (Kapitel 7) sucht eine das Detail in eine zusammenführende Gesamtperspektive zu erzeugen.

Zu Fragen der Zitierweise: Wenn sich im Fließtext ein Zitat, das heißt ein bibliografischer Verweis mit oder ohne Seitenangabe in Klammer – z.B. (Delitzsch 1876:18) – auf mindestens den gesamten bisherigen Satz, wenn nicht auf mehrere bis dahin formulierte Sätze, oder den gesamten Absatz bezieht, dann ist die Angabe entsprechend der dieser Arbeit zugrunde liegenden Harvard-Methode *vor* den Satzpunkt gesetzt. Dem entgegen werden biblische (oder außerbiblische) Stellenangaben – z.B. (Gen 1,1a) –, die sich auf den gesamten bisherigen Satz oder auf mehrere Sätze beziehen, vielfach *nach* den Satzpunkt gesetzt. Damit ist die weitere differenzierende Möglichkeit eröffnet, dass sich eine biblische (oder außerbiblische) Stellenangabe *vor* dem Satzpunkt allein auf den bisherigen *Satzteil* bezieht, wie sich ja eine Stellenangabe mitten im Satz, oder vor einem Komma desgleichen nur auf den bisherigen *Satzteil* bezieht – z.B. „Denn zugleich [...] gewahrt der betreffende Mensch seine eigene Sündhaftigkeit (Jes 6,5), was aber immer wieder erinnert werden muss (vgl. Dtn 9,7-24)“. (siehe unten Abschnitt 4.4.4.) Dasselbe gilt, wie eben exemplifiziert, für die Abschnitt- und Kapitelverweise mit „siehe ...“ in Klammer.³

Da die vorliegende Arbeit, wie oben zu den *Abkürzungen und Sigeln* angemerkt, den Loccumer Richtlinien folgt, spricht dem anknüpfend der gesamte Text *nicht* von *Hiob*, sondern von *Ijob*, bei Buch *und* Person. Begegnet allerdings in Zitaten und (Buch- oder Aufsatz-)Titeln die Schreibung *Hiob*, so wird diese beibehalten.

Der hebräische Text des Buches Ijob gründet allein auf der Ausgabe der BHS, da die Version der BHQ (siehe unten das Literaturverzeichnis) zum Zeitpunkt der endredaktionellen Fertigstellung der vorliegenden Arbeit gerade erst im Prozess der Veröffentlichung begriffen ist.

1.2. BESONDERHEIT UND REALITÄT VON BUCH, PERSON UND EREIGNIS

Das Buch Ijob ist wohl zu den großen Werken der Geistesgeschichte zu rechnen, als „masterpiece of the ages“ (Gordis [1978] 2011:XV), als „Meisterwerk religiöser Reflexion und planmäßig schaffender Kunst“ (Delitzsch 1876:18) zu begreifen. In allen Jahrhunderten seit der Entstehung alttestamentlicher Schriften bis heute haben sich ihm Theologen, Denker und Dichter, Leidende und Nicht-Leidende genähert, es kommentiert, zurückgewiesen, beurteilt, zum eigenen Trost oder Nicht-Trost gelesen, als Drama für die Bühne, als Erzähltext und Dichtung für

³ Natürlich bleiben solche Zuordnungen immer auch Ermessenssache, so dass sie dem Leser bisweilen als Inkonsequenz erscheinen könnten. Er möge das dem Autor der vorliegenden Arbeit nachsehen.

den Leser neu gedichtet.⁴ Im Zentrum der abgeleiteten Themen steht nahezu unhintergebar die Theodizee.⁵ Desgleichen überrascht – um wenige Beispiele für viele folgen zu lassen – die Besonderheit der Komposition⁶, beginnend im Makrobereich⁷ bis hinein immer weiter in den Mikrobereich⁸, das hohe und „originelle“ sprachliche Niveau⁹, die Reichhaltigkeit und Tiefe in der Anwendung von Metapher und Bildsprache, die Vielfalt und Größe der Themen¹⁰, die Kenntnis des Menschen im Allgemeinen und in seinem Leid¹¹, die Kenntnis von Gott, die Kenntnis um die himmlischen Dinge und insgesamt um die gesehenen und ungesehenen

-
- ⁴ Als wenige Beispiele für ungezählt viele seien die folgenden – die Person Ijobs oder das Buch kommentierenden oder neu dichtenden – Textstellen, Autoren und Werke genannt: Ezechiel 14,14.20; Jakobus 5,11; Sondergut Ijob Septuaginta; *Testament Hiobs*; Gregor der Große (*Moralia in Iob*); Theodor von Mopsuestia; Ijob in den mittelalterlichen *Mysterienspielen*; Johannes Calvin (Kommentar); Hans Sachs; Johann Wolfgang von Goethe (*Faust*); Immanuel Kant (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*); Johann Gottfried Herder; Heinrich Heine; Sören Kierkegaard (*Die Wiederholung*); Fjodor M. Dostojewski (*Die Brüder Karamasow*); Alfred Döblin (*Berlin Alexanderplatz*); Karl Jaspers; Ernst Bloch; Karl Barth (1966); C. G. Jung; Viktor E. Frankl; Joseph Roth (*Hiob*); Samuel Beckett; Elie Wiesel. – Untersuchungen der Wirkung des Buches Ijob auf die literarische, philosophische und psychologische Geistesgeschichte begegnen vielfach. Als eindruckliches Beispiel seien die Arbeiten von Georg Langenhorst genannt (1994; 1995; 2007; 2012; 2013), ferner exemplarisch Oberhänsli-Widmer (2007; 2017), Anderegg (2007), Bodenheimer (2007).
- ⁵ Auch jene, die für das Buch Ijob die *Theodizee* nicht als zentral ansehen (wie Spieckermann 1994; Schmid [2008] 2014:152), nehmen sie damit indirekt in den Fokus. Aktuell setzt sich etwa der Tagungsband *Die Anfechtung Gottes* (2016) mit der Frage auseinander, ob nicht auch Gott *angefochten* sei, wenn doch sein Knecht Ijob *angefochten* ist. (vgl. Ijob 2,3)
- ⁶ Von den im Folgenden genannten Besonderheiten des Buches Ijob erwähnt Mathys (2014:513-514) einige und weitere.
- ⁷ Rahmen in Prosa (Ijob 1-2; 42,7-17), Dialogteil in Lyrik (Ijob 3,1-42,6). Man beachte, dass der Codex Hammurapi – König Hammurapi von Babel regiert entsprechend der „mittleren Chronologie“ von 1793-1750 vor Christus – eine umgekehrte kompositorische Anordnung abbildet: Rahmen in Lyrik (bestehend aus Prolog einschließlich „Prolog im Himmel“ und Epilog), Rechtssammlung als Mittelteil in Prosa (vgl. Borger 1982:39-40 *Einleitung*, 40-79 *Übersetzung*; Egelkraut [1989] 2012:673).
- ⁸ Neben dem (zum Beispiel) szenischen Wechselspiel zwischen *Erde* und *Himmel* im *Prolog* (Ijob 1-2), neben den drei Mal drei (minus eins) Redegängen der Ijob-Freunde-Debatte (Ijob 3-26), Ijobs zweifach gerichteten Reden (Ijob 27-31), Elihus vierfachen Lehrreden (Ijob 32-37), Gottes zweifachen Reden und Ijobs zweifachen Erwidern (Ijob 38,1-42,6) im *Dialogteil* (Ijob 3,1-42,6) und neben dem *Epilog* (Ijob 42,7-17) als zusammen mit dem *Prolog* abbildender *Rahmen* eröffnen sich bei weiterer Detailbetrachtung zusätzliche Strukturen und Substrukturen (vgl. insgesamt Köhlmoos 1999), so die Struktur der Kontradiktion (mindestens) für Ijob 22-31 (vgl. Lo [2003] 2005), komplexe Substrukturen für Ijob 28 (vgl. Böckle 2018), Ijob 29-31, Ijob 31 (vgl. Kunz-Lübcke 2007), Ijob 32-37 (vgl. Lauber 2013), Ijob 38,1-42,6 (siehe Abschnitt 6) und so weiter.
- ⁹ Großer Wortschatz, zahlreiche Lehnwörter und Hapaxlegomena, die Tendenz hin zu mehrfachen Synonymen für einzelne Begriffe, hohe Poetizität im Dialogteil, mit Ausnahme der Lehrreden Elihus wiederholen sich nur wenige Verse und Vershälfen wörtlich oder sinngemäß, der Text ist also durchgehend originär neuerschaffend in den Formulierungen (vgl. Delitzsch 1876:18), dadurch große Leserherausforderung für das Verstehen des Textes.
- ¹⁰ Zum Beispiel Freundschaft, Astronomie, Kosmologie, Kosmogonie, Schöpfung, Meteorologie, Zoologie, Rechtswesen, Bergbau, Frömmigkeit, Weisheit, Theologie.
- ¹¹ Die Worte des leidenden Ijob zeugen von einer Informationsquelle, die um das persönliche Empfinden und die Wirkung solch unwägbaren Leids weiß.

Welten¹² (z.B. irdische und nicht-irdisch kosmische Ober- und Unterwelt und die dort befindlichen Wesenheiten) (hierzu auch Böckle 2018), die Spannung besetzte, scheinbare Gegensätzlichkeit vorspiegelnde und desgleichen einander bedingende Wechselseitigkeit von erzählendem Rahmen und lyrischem Dialogteil (hierzu exemplarisch Kaiser 2010:38-41; Mathys 2014:514; Heckl 2010:17-18pass.; Böckle 2018:22).

Allerdings geht eine solche, hier nicht annähernd in ihrer Größe und Vielfalt vorgetragene Besonderheit des Buches Ijob zu Lasten einer Person, nämlich des im Leid geprüften Ijob. Damit tritt eine in alttestamentlichen Texten vielfach begegnende seltsame Spannung zu Tage, und zwar die zwischen hoher Poetizität und Strukturalität in der Gestalt einerseits gegenüber einer mindestens ebenso hohen Tragik (wenn auch vielfach mit gutem Ausgang) im Gehalt andererseits. Das Buch Ijob bildet hierin wohl das umfangreichste in sich geschlossene Zeugnis ab. Dem würden sich etwa die Klagelieder, kleine und große Abschnitte der prophetischen Literatur und Psalmen(teile) anschließen. Dabei spricht Buntfuß (2009) in etwas anderer Gewichtung – nämlich dahingehend, dass sich biblische Texte in der Frage nach Sinn und Überwindung des Leids „weniger durch eine rational befriedigende als vielmehr durch eine ästhetisch-literarisch wirksame Umgangsstrategie“ (2009:207) auszeichnen – von *poetischer Theodizee*.¹³

Dass Ijob Träger des von Gott zugelassenen Leids ist, setzt eigentlich voraus, dass Ijob als historisch reale Person vorgestellt sein will. Denn wird das Buch Ijob allein fiktional paradigmatisch gelesen und (zumindest der Beginn des Buches) formkritisch als „Märchen“ identifiziert (so wieder von Schmid 2001:9, 27; Wanke 2013:80; auch Janowski [2013] 2014:206), wird die besondere Gestaltung der Fiktionalität des Buches Ijob als „wunderbare[r] Raum“ für die Erörterung der Theodizee angesehen (Oeming 2015:21), wird die Person Ijobs lediglich als gleichnishafte Abbild, als Repräsentanzfigur oder „Repräsentanzgröße“ der Leiden Israels (Heckl 2010), als „Modellfall“ (Rohde 2007:225) des Leidenden ohne konkret realem Hintergrund, als theologische Gedanken in personalisierter Figur (Rohde 2007:225) interpretiert, wovon Autoren der alttestamentlichen Wissenschaften größtenteils wie selbstverständlich ausgehen (siehe unten Abschnitt 2.1.1.), dann wird zum einen mindestens indirekt unterstellt, dass desgleichen die ursprüngliche *Absicht von Text und Autor* in solch (altvorderorientalisch) märchenhafter und fiktionaler Paradigmatik und figurisierter Theologie der Darstellung bestand,

¹² Die Formulierung lehnt sich an den Titel von Michael S. Heisers Monografie *The unseen Realm* (2015); auch Habel (1985:533pass.) spricht mit Blick auf Inhalte der Reden Gottes von den „unseen realms“.

¹³ Den Begriff der *poetischen Theodizee* entlehnt Buntfuß von Gerd Theobald (*Ijobs Botschaft. Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee*, 1993) und Uwe Steiner (*Poetische Theodizee. Philosophie und Poesie in der lehrhaften Dichtung im achtzehnten Jahrhundert*, 2000).

was für den im Alten Vorderen Orient Lebenden eher unwahrscheinlich ist (siehe aktuell im Folgenden).

Und zum anderen drängt sich dem heutigen Leser die Frage auf, wozu das Buch Ijob das Leid in solch dramatischer Dichte, desgleichen in solch umfangreichen, weit ins Detail des Leidens, gegenseitig und Gott herausfordernden Dialogen darstellt? Und wozu antwortet, als Höhepunkt des Geschehens, Gott in solch vielfältig rhetorisch ironisch fragender und darlegender, real und metaphorisch unterlegter Form in räumlich-zeitlicher Abrufung terrestrischer, irdischer und (eventuell) nicht-irdisch kosmischer Schöpfungselemente und Wesenheiten (für die eindrückliche Konzeptualisierung einer bestehenden Schöpfungsordnung durch die Souveränität Gottes als Schöpfer, Herrscher und Richter), wenn im Gesamten das alles und wenn im Einzelnen der leidende Gerechte (Ijob) und letztlich alle beteiligten Personen einschließlich Gottes lediglich paradigmatisches Abbild für ein dem Leser zu vermittelndes, allgemein bestehendes Problem der Leidensfrage sein soll? Kurz: Wozu ein so umfangreicher Text in so komplexer Struktur, mit so vielen zielgerichteten Themen, sprachlichen und inhaltlichen Details in so detaillierter personaler Rede und insgesamt trotz aller Polyfonie auf *ein* Ziel gerichtet und ein Ganzes ergebend, wenn Personen und Situation nur Paradigma für den Leser, Bild für die Theodizee-Frage sind?

Und obwohl vergleichbare, sich um die Frage des leidenden Gerechten (im Wirkungsfeld eines die Schöpfungsordnung regierenden Gottes) bewegende Texte des altvorderorientalischen Umfelds¹⁴ wesentlich kürzer, fragmentarisch und grundsätzlich weniger differenziert gestaltet sind¹⁵, ist entsprechend des Weltverstehens im Alten Vorderen Orient (siehe den folgenden Absatz) zu erwarten, dass der damalige Autor und Leser die Inhalte der Texte für real hält. Wieviel mehr mag das für einen umfangreichen, (vom Ende her gesehen) in sich geschlossenen Text wie das Buch Ijob gelten, das desgleichen in seiner angedeuteten Einzigartigkeit eben nicht, wie in den altvorderorientalischen Texten üblich, Präsenz und Kampf von Chaos- und Götterwesenheiten *übergewichtet* (hierzu Zgoll 2012:22; Fuchs 1993:11-64), sondern im Einbruch des Leids aus der Welt Gottes in die Welt des Gerechten und im folgenden Wechselgeschehen zwischen Gott und Gerechtem einerseits und Gerechtem und Mitmenschen andererseits ein für den damaligen und heutigen Leser konzeptuell fassbares Geschehen zeichnet.

¹⁴ Für einen Überblick altvorderorientalischer Texte – von Mesopotamien bis Ägypten – in der Tradition des Leidenden Gerechten in Abhängigkeit von einem über die eingesenkte Schöpfungsordnung regierenden (Schöpfer-)Gott und damit in der Herausforderung der Theodizee im Umfeld des biblischen Ijobbuches vergleiche Mathys (2014:512-513), Witte (2010:441-442) und weitere Einleitungen in das Alte Testament, auch die *Theologie* Von Rads ([1957] 1978:421); ausführlich Uehlinger (2007), Sedlmeier (2007), klassisch Müller (1978:49-72).

¹⁵ Dies gilt mit Abstand selbst für *Ludlul bēl nēmeqi* („*Ich will preisen den Herrn der Weisheit*“) (übersetzt in Von Soden 1990:114-135) als „die umfangreichste babylonische Dichtung und zugleich [als] eine der aussage-reichsten religiösen Kompositionen“ (Von Soden 1990:110).

Denn, um den begonnenen Aspekt zu verdichten, für den im Alten Vorderen Orient Lebenden gilt grundsätzlich, dass er neben seiner irdischen Welt immer zugleich in der Präsenz der nicht-irdisch kosmischen Unter- und Oberwelten und deren Wesenheiten, ja in der beständigen Präsenz der interagierenden und kommunizierenden Gottheiten oder Gottes lebt.¹⁶ Damit wäre – in literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher Perspektive – eine entsprechende *Absicht von Text und Autor*, nämlich dass Gehalt und Personen des Buches Ijob und damit im Besonderen die Person Ijob und Gott als interagierend und kommunizierend wahrhaftig und real lebend beziehungsweise real seiend verstanden sein wollen¹⁷, mindestens für den (vorausgesetzten) Grundbestand der sukzessive gewachsenen Textgröße des Buches (bis hin zur vorliegenden Endgestalt) anzunehmen. Und noch viel mehr würde die genannte *Absicht von Text und Autor* für jenen Text des Buches Ijob gelten, der von Beginn an, in frühem, also mindestens vorexilisch einmaligem und gesamt umfassenden Entstehungs- und Abschlussprozess (was nicht ausgeschlossen werden kann) in der jetzt vorliegenden Form besteht.

Diese zweite Möglichkeit liegt der vorliegenden Arbeit denk voraussetzend zu Grunde. Ijob und die im Buch Ijob beteiligten Personen (Ijobs Kinder und Frau, die drei Freunde, Elihu, Gott usw.) werden als möglich historisch (Gott als überhistorisch) reale Personen gedacht, die tatsächlich erlebten und sagten, was ihnen im Buch zugeschrieben wird. Entsprechend werden die Ereignisse im Prolog (Ijob 1-2), einschließlich des Geschehens im Himmel und der Vereinbarung Gottes mit Satan (Ijob 1,6-12; 2,1-6) und das über Ijob kommende Leid unfasslichen Maßes (Ijob 1,13-22; 2,7-10), die Wechselrede im Dialogteil (Ijob 3,1-42,6) zwischen dem leidenden Ijob und den drei Freunden (Ijob 3-26), Ijobs gerichtete Reden (Ijob 27-31), Elihus Lehrreden (Ijob 32-37), Gottes Antwort (Ijob 38,1-39,30; 40,6-41,26) einschließlich des Nachfassens Gottes (40,1-2) und der Er widerungen Ijobs (40,3-5; 42,1-6) und die Ereignisse im Epilog (Ijob 42,7-17), nämlich die gänzliche Rehabilitation Ijobs (Ijob 42,7-9) und vielfache

¹⁶ Zwar verweist Hartenstein (2008:14) darauf, dass das altvorderorientalische Weltverstehen keinen „Begriff von Transzendenz im Sinne einer Unterscheidung von Inner- und Außerweltlichem“ kennt, so dass Gott und Götter (zwar im Vergleich zum Menschen in anderer Qualität aber doch) immer *in* der Welt gedacht sind. Dem gegenüber erinnert aber Nunn (2012:123) an einen Stern als Keilschriftzeichen, der „Gott“ oder ein „göttliches Wesen“ meint, desgleichen aber „für das Hohe, das Erhöhte und für den Himmel“ steht. „Damit wird deutlich, dass die göttliche Welt im physischen wie im qualitativen Sinne *über* der irdischen steht. Götter sind mächtiger und intelligenter als die Menschen“ (Nunn 2012:123 und insgesamt 122-131, Hervorhebung J.B.). In diesem Sinne ist oben und insgesamt in der vorliegenden Arbeit von der nicht-irdisch kosmischen Unter- und Oberwelt die Rede. – Für das Weltverstehen im Alten Vorderen Orient einschließlich der biblischen Welt vergleiche im Großen Horowitz (1998), Janowski & Ego ([2001] 2004), Nunn (2012), Zgoll (2012), dicht zusammenfassend Berlejung ([2006] 2016a; [2006] 2016b; [2006] 2016c; [2006] 2016d).

¹⁷ Den Aspekt beständiger Interaktion und Kommunikation zwischen *Göttern* (in der *Götterwelt*) und *Menschen* (in der *Menschenwelt*) als vordergründig kosmisches Geschehen (im Sinne von „subjektiv bzw. personal“ strukturiertem, sozial fassbarem Geschehen in der Welt) erfahrbar, vom Altvorderorientalen aber „hintergründig nach dem Muster sozialer Wirklichkeit interpretiert“, unterstreicht Hartenstein (2008:14-16, 285, zitierter Satzteil 16).

Segnung Ijobs durch Gott, Verwandte und Freunde (42,10-17) als mögliches historisch reales Geschehen gedacht.

Wenn also – um der Unterstreichung des fiktional paradigmatischen Charakters des Buches Ijob willen – innerhalb der Forschungsdebatte gern auf die berühmte Stelle im Babylonischen Talmud (bBB 15ab) verwiesen wird¹⁸, wonach das Buch und die Person Ijob lediglich als *Gleichnis*, als *maschal*, für die Wirklichkeit des persönlichen Lebens des Lesers aufzufassen sei, so gilt es dabei noch wenigstens zweierlei zu beachten: Erstens wird an anderen Stellen des Talmud Ijob sehr wohl als historisch reale Person verstanden (Hinweis von Ebach [1996] 2009a:IX). Und zweitens sind die talmudischen Gelehrten im Umfeld hellenistischen Denkens (Stoizismus, Epikureismus, Skeptizismus, Eklektizismus, Neuplatonismus)¹⁹ nicht mehr im Weltverstehen des Alten Vorderen Orients eingebettet. Damit können die betreffenden Gelehrten das Buch Ijob entgegen der ursprünglichen *Absicht von Text und Autor* gelesen haben.

1.3. GOTT ANTWORTET DEM VIELSAGENDEN ABER NICHT ABSAGENDEN

Ijob lebt in seiner Beziehung zu Gott nicht, wie im Alten Vorderen Orient gegenüber den Göttern üblich (Nunn 2012:128), in der pragmatischen Mentalität des *ich gebe, damit du gibst (do ut des)*: Ich gebe alles für dich, damit du mir deinen ganzen Segen gibst. Das hätte ihm, dem von Gott selbst nachdrücklich bestätigten einzigartigen Gerechten des Alten Vorderen Orients, Satan gern unterstellt, ja damit hätte Satan gern Gott vorgeführt. Vielmehr aber lebt Ijob, wie Prolog, Dialog und Epilog auf je eigene Weise dokumentieren, in gänzlicher Gerichtetheit auf Gott hin und vom Gottlosen weg (besonders Ijob 1,1.8; 2,3; 28,28).²⁰ Selbst in den größten Herausforderungen Gottes spricht Ijob Gott mehr persönlich an, zu ihm hin (Ijob 7,7-21; 9,27-31; 10,2-19; 13,20-28; 14,13-22 u.a.m.), als dass er über ihn lediglich reflektiert, wie das durchwegs die Freunde tun.

Wenn also Satan grundlegend rhetorisch ironisch hinterfragt, dass Ijob Gott „umsonst“ fürchte (הַחֲזֵן אֶל־הוֹיָב וְאֵיבֹב אֶל־הוֹיָב), so stellt sich am Ende – für den Leser lehrhaft – genau das *als Aussage* heraus. Ijob fürchtet Gott tatsächlich „umsonst“ (הַחֲזֵן) (Ijob 1,9), indem er als Gerechter trotz nicht selbst verschuldeten, sondern durch Gott verfügten Leids an Gott festhält (so Schlatter [1932] 1985:276 zu Jakobus 5,11). Umgekehrt aber „reizt“ Satan Gott „auf“ (סוֹת), Ijob „ohne Grund, umsonst“ (wieder הַחֲזֵן) „zu verschlingen“ (בִּלְעַ) (Ijob 2,3). Dadurch erweist sich indirekt das „Himmelswesen Satan“ als Verursacher des Leids Ijobs, der ihn „ohne Grund“

¹⁸ Exemplarisch verweisen darauf weiterführend Ebach ([1996] 2009a:IX-X), Ha (2005:20-21) und Utzschneider (2009:323).

¹⁹ Für die hellenistischen Denkrichtungen vergleiche zusammenfassend Störig (1995:190-206).

²⁰ Vergleiche Böckle (2018:207-219).

mißhandelt“, was ihn „tief unter den Menschen Ijob stellt“ (Fohrer [1963] 1988:96).²¹ Dem gegenüber verdeutlicht der von Gott formulierte „Anthropomorphismus“ (*aufgereizt werden und verschlingen*), wie sich hinter Gottes befremdlichem Handeln, hinter seinem *opus alienum* (Luther, *De servo Arbitrio*, 1525), „ein mitleidendes und in Güte zugewandtes Herz verbirgt“ (Horst [1968] 2003:24).²²

So mag Ijob als der einzigartige Mann Gottes in seinem so plötzlich hereingebrochenen Leid weit gegangen zu sein. Er hat Gottes Erscheinen gefordert und Gott herausgefordert. Er hat das „Unschuldsbekenntnis“, den „Reinigungseid“ ausgesprochen, seine Gerechtigkeit – die ja Gott ohnehin vor Augen steht und von ihm bestätigt ist, wovon aber Ijob nichts weiß – endgültig erwiesen (Ijob 31).²³ Solcherart hätte er als Gerechter niemals leiden dürfen.²⁴ Darum hat wohl Gott geirrt, scheint Gott der Gottlose (der Verbrecher) zu sein (vgl. Ijob 9,24), der den gerechten Ijob nicht zu Atem kommen lässt (vgl. Ijob 9,18), selbst für das Schlucken des Speichels gewährt er ihm nicht einen Augenblick Ruhe (vgl. Ijob 7,19).²⁵ Und so mag es zutreffen, wie Schifferdecker im Kapitel 1 vorangestellten Zitat anmerkt, dass Ijob wie einer ist, der gar versucht, die Himmelstore zu stürmen.

Aber eines tut Ijob in seinem verständlichen Ringen auf Grund des unverständlichen Leids nicht, wie Satan unterstellte: Gott ins Angesicht zu fluchen, wenn ihm dieser den Segen entzieht (Ijob 1,9-11; 2,4-5). Denn Ijob, der größte Mann des Ostens (Ijob 1,3b), *ist*, wie keiner sonst (Ijob 1,8; 2,3), von vollkommener Gerechtigkeit in das Böse ausschließender

²¹ Dass Gott sich von Satan *aufreizen, verleiten* lässt, erzeugt im Lauf der Auslegungsgeschichte bereits früh manches Befremden, so in einer bekannten Stelle des Babylonischen Talmud (bBabaBatra 16a), aktuell referiert und zum Teil zitiert von Horst ([1968] 2003:24), Ebach ([1996] 2009a:34) und Lux (2012:110-111). Auch Wenzel gesteht vor diesem Hintergrund mehrere Fragezeichen zu. Aber überdies erweist sich bereits hier Gottes Souveränität *über dem Tun-Ergehen-Zusammenhang* (Wenzel 2011:23) und insgesamt in der Beantwortung von Ijob 1,9 im Lauf des Buches „eine uneingeschränkte Unabhängigkeit des Gottes Israels von den Menschen“ (2011:13; ähnlich Schmid 2020:131).

²² Die Formulierung erinnert, und das überrascht, an Jakobus 5,11.

²³ Für „Reinigungseid“ und Ijob 31 siehe unten Abschnitt 5.2.6. und 5.2.7.

²⁴ Für den *Tun-Ergehen-Zusammenhang* in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments vergleiche umfassend Freuling (2004), zu Grunde legend Koch ([1955] 1991), zusammenfassend an vielen Stellen, exemplarisch Von Rad [1970] 1992:170-181 und Holm [2003] 2006. – Für viele Autoren spricht in geistesgeschichtlicher und alttestamentlich literaturgeschichtlicher Perspektive die (immer mehr in den Vordergrund tretende) Infragestellung und infrage stellende Reflexion des Zusammenhangs von Tun und Ergehen in der Weisheitsliteratur durch Psalmen (wie Ps 37, 49, 73), Kohelet und Ijob desgleichen von einer Tendenz der Individualisierung und damit weg von der Gemeinde Israels (vgl. Ps 1; Jer 31,29; Ez 18,2) (vgl. Freuling 2004:276; Schmidt [1968] 1996:393; Von Rad [1970] 1992: 267-268). Allerdings würde eine Frühdatierung besonders des Buches Ijob noch eine andere weisheitliche und theologische Folgerung zulassen: Die Infragestellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs und der Blick auf den einzelnen Gottesfürchtigen (entgegen dem Gottlosen) und nicht allein auf die israelitische Gemeinde gilt angesichts der Souveränität Gottes universal in der gesamten Zeit alttestamentlichen Lebens.

²⁵ Für die ausführliche Diskussion über Ijobs Wahrnehmung von Gott *in* seinem Leid, aber *vor* Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung im Geschehen der Gottesreden siehe unten Kapitel 5.

Gottesfurcht (Ijob 1,8b; 2,3b). Gott bezeugt dies mit Nachdruck Satan gegenüber (Ijob 1,8; 2,3). Und so wäre *Gott* der von Satan Vorgeführte, der sich die ihn Fürchtenden lediglich durch seinen Segen erhält, so dass sich selbst – um es plakativ zu formulieren – dessen größter *Gottessucher* bei *Segensentzug* als *Gottesflucher* entpuppt. Aber Ijob flucht Gott nicht, sagt Gott nicht ab, wie gar seine Frau vorschlägt (2,9b).²⁶ In der von Gott gesetzten Spannweite des Möglichen ist Ijob – und wer wäre das in seiner Lage nicht – zwar weit (als Herausforderer Gottes und versuchter Himmelstürmer), aber nicht bis ans von Satan unterstellte und von Gott freigestellte, damit aber begrenzte Äußerste (als Gottesflucher) gegangen. Ijob hat wohl viel geredet, mehr als alle. Auch Elihu kommt mit seinen ausführlichen Mahn- und Lehrreden (Ijob 32-37) nicht an den Gesamtumfang der Reden Ijobs heran. Und selbst Gott wird trotz großen Umfangs seiner Antwort (Ijob 38,2-39,39; 40,2; 40,7-41,26) das quantitative Maß der Reden Ijobs nicht füllen.²⁷

Aber nun, seit Beginn der Reden Elihus, schweigt Ijob still. Er hat Gott alles gesagt, aber ihm nicht abgesagt. Und mit Ende der ersten Gottesrede will er nichts mehr sagen (Ijob 40,3-5) – außer um schließlich Gott alle Souveränität zuzusagen und seinem (Ijobs) vermeinten Anspruch abzusagen (Ijob 42,1-6). Und so antwortet Gott dem Leidenden, dem durch das Leid Herausgeforderten und Gott Herausfordernden, dem Vielsagenden aber nicht Absagenden.

Das nun ist einleitend und gänzlich reduzierend der *inhaltliche* Ausgangspunkt für den Untersuchungsrahmen der vorliegenden Arbeit. Der *methodische* Ausgangspunkt und Rahmen sei im Folgenden formuliert.

²⁶ Das Handeln der Frau Ijobs wird dann menschlich nachvollziehbar, wenn man bedenkt, dass auch sie in zwei brutalen Hauptschlägen um Besitz, Kinder *und* (mehr oder weniger) Ehemann kommt und dass sie nun mit der existentiell vernichtenden Bestätigung konfrontiert ist, dass die vollkommene Gottesfurcht und Frömmigkeit ihres Mannes letztlich nur Vernichtung eingetragen hat. Aus dieser Perspektive der Frau Ijobs bleibt für ihren Mann nichts anderes, als augenblicklich seiner Frömmigkeit abzusagen und diesem Gott zu fluchen und zu sterben (vgl. Ijob 2,9a-e LXX; Ijob-Targum 11Q10 [11QTgJob]; Testament Ijobs [TestIjob]; frühmittelalterlicher Targum) (hierzu aktuell Witte 2018:133-164; vgl. Krahe 2020; Paganini 2020).

²⁷ Gemessen am gesamten Dialogtext – einschließlich der Gottesreden – spricht Ijob mit Abstand am meisten, nämlich rund 50 Prozent. Im Vergleich nehmen die Reden Elifas' nur über 8 Prozent, die Reden Bildads etwas mehr als 3,5 Prozent, die Reden Zofars über 4 Prozent (was überrascht), die Reden Elihus bald 17 Prozent und die Reden Gottes bald 12 Prozent ein. Die quantitativen Zahlen sagen selbstredend nichts über Qualität und Wirkung der Dialoganteile aus. – Die Berechnungen gehen von dem Verhältnis zwischen der Gesamtseitenzahl der Dialogtexte und der Seitenzahl der einzelnen Redetexte aus. Die Werte stellen lediglich Näherungswerte dar.

1.4. ÄSTHETISCHE THEOLOGIE – WAHRNEHMUNG GOTTES

1.4.1. Die Reden Gottes und Ijobs Erwiderungen als Antwort

Will die vorliegende Arbeit die Reden Gottes und Ijobs Erwiderungen darauf (Ijob 38,1-42,6) in der Blickrichtung einer ästhetischen Theologie des Alten Testaments untersuchen, so verfolgt sie damit ein ganz und gar hermeneutisches Anliegen. Denn zunächst – ganz allgemein gesprochen – drängen sich dem Leser²⁸ im Horizont aktueller Forschungsansätze der alttestamentlichen Wissenschaft, je nach Verstehenshintergrund, die folgenden Fragen auf: Wie kann ein biblischer Text im Allgemeinen und der des Buches Ijob im Besonderen in der heutigen Zeit, im Kontext heutiger Denkvorsetzungen und Forschungsergebnisse verstanden werden? Wie kann ein solcher Text für den Leser und Hörer im Heute aufgeschlossen werden? Entsprechen Gestalt und Gehalt des Textes heute dem von damals? Kann, ja soll der Text überhaupt verstanden werden? Wenn ja, wie kann er dem Leser und Hörer in der Nach-Postmoderne²⁹ das sagen, was er dem Hörer und Leser im Alten Vorderen Orient ursprünglich sagen sollte und wollte? Sollte und wollte der Text dem Leser damals etwas sagen? Wenn ja, wer war(en) sein(e) Autor(en)? Auf dem Wege welcher Methoden kann das altvorderorientalische Weltverstehen in das nach-postmoderne Weltverstehen herübergebracht werden, um daraus gar eine Lehre, eine Anwendung für das individuelle und gemeinschaftliche spirituelle Leben abzuleiten? Wie kann ein Interpret einen solchen Text aufschließen, ohne dass er den Verdacht erzeugt, das Aufgeschlossene als unhintergebar einzig mögliche Interpretation zu beanspruchen?

Wohl unzählige weitere (allgemein und persönlich formulierte) Fragen müssten folgen. Und jede einzelne Frage würde je nach ideologisch hermeneutischer Grundhaltung vielfache Antworten nach sich ziehen.³⁰

Aber wenn auch im Besonderen seit Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard und anderen, seit *Poststrukturalismus* und *Dekonstruktivismus*, die extremste Form der Kritik an der Hermeneutik, der Kritik an der Möglichkeit, Notwendigkeit und Legitimität des

²⁸ Für das Verstehen der *männlichen Form* (wenn nicht ausdrücklich zu unterscheiden) als *Mensch* und damit als Frau und Mann zugleich und für das Verstehen von *Leser* in der vorliegenden Arbeit siehe oben die Anmerkung im Vorwort.

²⁹ Mindestens seit Ende der 1990 Jahre wird in Europa und in den USA von Autoren das Ende der Postmoderne verkündigt, ja sogar die Epoche des „Neuen Realismus“ („New-Realism“) ausgerufen. Andere sprechen sachlich von „Post-Postmoderne“ oder „Metamoderne“ (hierzu exemplarisch Meier 2017:130-142). Für die vorliegende Arbeit soll das Schlagwort Nach-Postmoderne, weil nicht im Zentrum der Untersuchungen stehend, ausreichen.

³⁰ Einen ersten Überblick von der (immensen) Vielzahl und Vielfalt neuerer und aktueller hermeneutischer Ansätze in philosophischer, literaturwissenschaftlicher und biblischer Hinsicht schaffen Luther und Zimmermann (2014a), eine umfassendere Schau seit der Antike bietet Scholz ([1999] 2016:13-144).

Verstehens eines Textes, eines Artefaktes, vonstattengeht³¹, so lassen doch neuere und aktuelle Tendenzen im philosophisch linguistischen und theologisch bibelhermeneutischen Diskurs ein Wiedererstehen der Hermeneutik im Allgemeinen und der Bibelhermeneutik im Besonderen deutlich gewahren³². Dabei ist generell eine „Verlagerung der methodischen Präferenzen von produktions- zu rezeptionsorientierten, von kontextuellen zu intertextuellen, von kultur- bzw. religionsgeschichtlichen zu struktural-problemorientierten und von diachronen zu synchronen Ansätzen“ zu beobachten (Uehlinger 2007:103).

Um es mit einem Beispiel in Gegenüberstellung der vorliegenden Arbeit zu unterstreichen: Wenn es mittlerweile sogar Theologen gibt, die die biblische Hermeneutik für gescheitert erklären, und die exemplarisch (nach Thomas Kuhn) für den „Paradigmenwechsel“ zu einer „posthermeneutischen Theologie“ plädieren³³, so will die vorliegende Arbeit doch im Hintergrund der erwähnten parallelen Aufwertung bibelhermeneutischer Herangehensweisen die Reden Gottes an Ijob einschließlich von dessen Erwidern (Ijob 38,1-42,6) als zentralen Abschnitt des Buches Ijob lesen, der verstanden werden kann, ja verstanden werden will. Denn wie für jedes biblische Buch als Ganzes genommen gilt auch für das Buch Ijob, dass es nicht allein Träger eines *Inhalts* (eines *meaning*) ist, sondern dass es *aktiv* eine *Botschaft* (eine *message*), eine *Aussageabsicht*, eine *Intention*, eine *intentio operis* und damit – je nachdem – eine *intentio auctoris* vermittelt, die wiederum durch die *intentio lectoris* im Licht der Interpretationsrichtung des betreffenden Lesers erscheint.³⁴

Und um es – noch einen Schritt weitergedacht – in Bezug auf die Gottesreden einschließlich der Erwidern Ijobs mit einem zentralen Gedanken Hans-Georg Gadamers konkreter zu sagen: „Wer verstehen will, muß [...] fragend hinter das Gesagte zurückgehen. Er muß es als

³¹ Vergleiche vornehmlich im deutschsprachigen Raum die hermeneutikkritischen und „antihermeneutische“ Denkmodelle von Jochen Hörisch, Hans Albert, Hans Krämer, Friedrich Kittler, Dieter Mersch und anderen (überblickend Luther & Zimmermann 2014a:17-24).

³² Vergleiche die von Heidegger und Gadamer zu Grunde gelegten hermeneutischen „Fortschreibungen“ durch Jean Grondin, Gottfried Boehm, Paul Ricœur, die literaturwissenschaftlichen Denkmodelle von Peter Szondi, Hans Robert Jauß, Umberto Eco, Peter Tepe, die sprach- und kognitionswissenschaftlichen Denkmodelle von Martin Kurthen, Wolfgang Detel, die von Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey zu Grunde gelegten bibelhermeneutischen Fortschreibungen durch Henning Graf Reventlow, David Paul Parris, Ulrich H. J. Körtner, Knut Wenzel, Jörg Lauster, Gerhard Maier, Rudolf Voderholzer, Gerd Theißen und vielen anderen (überblickend Luther & Zimmermann 2014a:24-59).

³³ Wie das Marcus Döbert (in Nutzbarmachung von Aspekten der *cultural studies*, Foucaults *Diskursanalyse* und des *cultural materialism*) mit der Monografie *Posthermeneutische Theologie* (2009) tut.

³⁴ Die Unterscheidung von *meaning* und *message* referiert exemplarisch Steinberg (2006:81; vgl. Böckle 2018:17), die Unterscheidung von *intentio auctoris* (*Absicht des Autors*), *intentio operis* (*Absicht des Werkes*) und *intentio lectoris* (*Absicht des Lesers*) trifft Umberto Eco in der Monografie *Die Grenzen der Interpretation* ([1992] 2004). Den Begriff der *Intention* legt auf philosophisch hermeneutischer Ebene vor allem Edmund Husserl ([1950] 2012) zu Grunde. – Für die vorliegende Arbeit spielt die *intentio lectoris* im Sinne der *vom Menschen ausgehenden* und zum Beispiel durch das *Leid verzerrten Wahrnehmung Gottes* eine zentrale Rolle (siehe einleitend unten Abschnitt 1.4.2.).

Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist“ (Gadamer [1960] 1990:375). Gadamer versteht eine solche formale Herangehensweise an den Text, allgemein an das Artefakt, das Objekt, als „Logik des Fragens“, die insgesamt der „Logik der Geisteswissenschaften“ entspricht ([1960] 1990:375). Ein solch fragendes Zurückgehen hinter und damit Hinausfragen über den Text, über ein Artefakt, um ihn (es) im „Fragehorizont“ als Antwort zu gewinnen (Gadamer [1960] 1990:375), bildet ein „Axiom aller Hermeneutik“ ab.³⁵ Denn dieses Axiom, als „Vorgriff der Vollkommenheit“ definiert ([1960] 1990:376; [1986] 1993:61-63), leitet „all unser Verstehen“ ([1960] 1990:299). Der „Vorgriff der Vollkommenheit“ besagt zunächst, „daß nur das verständlich ist, was wirklich eine vollkommene Einheit von Sinn darstellt“ (Gadamer [1960] 1990:299). In dieser „Voraussetzung der Vollkommenheit“ spricht der „Vorgriff der Vollkommenheit“ von der Partizipation des Lesers und desgleichen von dessen „transzendente[r] Sinnerwartung“, dass der Text in dem, was er sagt, mehr weiß, als der Leser, so dass er als Ganzes das zu Sagende „vollkommen“, als „die vollkommene Wahrheit“ zum Ausdruck bringt ([1960] 1990:299).³⁶

Wenn also Gadamar den Blick hinter den Text als Antwort auf eine Frage zwar als allgemein bestehendes hermeneutisches Prinzip, als allgemein gültiges „Axiom“ versteht und wenn dem andere nicht in vollem Maß zustimmen mögen (wie vorsichtig Scholz [1999] 2016:137-141), so gilt doch für die Gottesreden im Gesamtgefüge des Buches Ijob konkret (und ohne Anspruch auf axiomatische Allgemeingültigkeit für alle Texte der Bibel), dass sie *Antwort* auf das von Ijob Angefragte und Herausgeforderte sind.³⁷ Das heißt, um die Gottesreden verstehen zu können, muss das Buch Ijob als Ganzes und muss im Besonderen der Dialog zwischen Ijob und den drei Freunden, einschließlich der Mahn- und Lehrreden Elihus, verstanden sein. – Entsprechend sind desgleichen die kurzen Erwidern Ijobs auf Gottes Antwort zum einen aus dem Gesamtgefüge des Dialogs (als Ergebnis der Grundhaltungen der Dialogpartner), zum anderen aber als konkrete Antwort (als Ergebnis der gewandelten Grundhaltung Ijobs) auf Gottes rhetorisch ironisches Fragen und Darlegen zu verstehen. Denn es sind die „Antworten“ Gottes, die in Ijob Grundlegendes wirken, die ihn wieder „groß“ machen (vgl. 2 Sam 22,36b).

³⁵ Und schließlich fasst Gadamer zusammen: „In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist.“ So muss insgesamt mit Blick auf ein Kunstwerk „die Frage erst gewonnen werden, auf die es antwortet, wenn man es – als Antwort – verstehen will“ ([1960] 1990:376).

³⁶ Erst wenn der betreffende Text in der vorausgesetzten Verständlichkeit als Ganzes nicht verständlich wird, der *Vorgriff der Vollkommenheit* also nicht gelingt, wird er vom Leser lediglich „als die Meinung eines anderen“ beurteilt, der es eben nicht besser weiß als man selbst (Gadamer [1960] 1990:299).

³⁷ Für das Bestehen einer „Frage-und-Antwort-Struktur“ im gesamten Buch Ijob vergleiche Ha (2005, einleitend 25-45). – Dass und inwiefern hier die Forschung ganz unterschiedlicher Meinung ist, wird im Forschungsüberblick dargelegt. (siehe unten Abschnitt 2.1.)

1.4.2. Wahrnehmung (von Gott und Gottes) – Wahrnehmbarmachung Gottes

Die vorliegende Arbeit will in der Untersuchung der Reden Gottes einschließlich der Erwidernungen Ijobs dem mit anderen Worten eben dargelegten *hermeneutischen Zirkel*³⁸ von Freundesdialog³⁹ und Gottesreden⁴⁰ allerdings nicht in rein klassisch exegetischer Herangehensweise Rechnung tragen, sondern in Orientierung an der *ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, wie sie vornehmlich Helmut Utzschneider formuliert. Entsprechend der Grundbedeutung der Begriffe *Ästhetik*⁴¹ und *Theologie* soll dabei die *Wahrnehmung* im Allgemeinen und die *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen als Untersuchungsrichtung zu Grunde gelegt und damit erkenntnisleitend sein. Denn für die Gottesreden einschließlich der Erwidernungen Ijobs ist mit Blick auf das gesamte Buch Ijob der Aspekt der *Wahrnehmung* im Allgemeinen und der *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen maximal gewichtet.

Ijob nimmt Gott in seiner Offenbarung synästhetisch, mit mehreren Sinnen zugleich wahr (im Sturmwind fühlend, hörend, eventuell sehend). Und er nimmt in den vielfach rhetorisch ironisch fragenden und darlegenden Worten Gottes die Schöpfung und Gottes absolute Wahrnehmung und Verfügungsmacht über sie innerlich, in vor Augen gemalten Konzepten wahr. Desgleichen aber erweist sich Gott als der, der Ijob, sein Ringen, seine Worte beständig wahrgenommen hat, der die Schöpfung durch und durch, in Raum und Zeit wahrnimmt, sie kennt, über sie universal wahrnehmend verfügt, der sich Ijob aktiv wahrnehmbar macht, sich ihm offenbart. Dabei spielt der rezeptionsästhetische, rezipientenorientierte Aspekt eine tragende Rolle, nämlich inwieweit Ijobs Gotteswahrnehmung während des Leids eine andere, eine gar zum Teil von ihm selbst gemachte, durch das für Ijob unverständliche Leid verzerrte, aber nach Gottes offenbarender Antwort eine von Gott korrigierte Wahrnehmung Gottes ist.

Damit rückt die vorliegende Untersuchung in ihrer Herangehensweise in die Nähe der Untersuchung über *Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive* (Böckle 2018). Denn auch für Ijob 28, als zentrales Kapitel des Buches Ijob (auch Müller 1978:130; vgl. Böckle 2018:30) und – wie manche es bezeichnen (exemplarisch Lo [2003] 2005:232, 236; vgl. Böckle 2018:59) – als *Antiklimax* (als *Gegenhöhepunkt*) zu den Gottesreden als *Klimax* (als *Höhepunkt*), ist die *Wahrnehmung* im Allgemeinen und die *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen zentral. Des

³⁸ Der Begriff *hermeneutischer Zirkel* geht auf Friedrich Ast (*Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, 1808) zurück und spricht davon, dass das Einzelne eines Textes nur in dessen Gesamtheit und diese wiederum nur aus dessen Einzelnem gefasst werden kann (vgl. exemplarisch Luther & Zimmermann 2014a:37). Dabei vermag jede Wiederholung des zirkulären Denkspiels zwischen Einzelnem und Gesamtheit zu einer Erkenntnisvertiefung zu führen.

³⁹ Einschließlich der Mahn- und Lehrreden Elihus (Ijob 32-37) und dem allem vorausgehenden Prolog (Ijob 1-2).

⁴⁰ Einschließlich der Erwidernungen Ijobs (Ijob 40,3-5; 42,1-6) und dem alles beschließenden Epilog (Ijob 42,7-17).

⁴¹ Für die semantische Näherung an den Begriff der *Ästhetik*, der dem Begriff der *αἴσθησις* entspringt, siehe unten Abschnitt 1.4.3. und 4.2.2.

Weiteren steht für Ijob 28 noch mehr die *Wahrnehmung in ihrer vielfältigen Ausgestaltung* durch verschiedene Wesenheiten der irdischen und nicht-irdisch kosmischen Ober- und Unterwelt und in Bezug auf die *Wahrnehmung Gottes* die *Wahrnehmung der* und das Verfügen über die *Weisheit Gottes* im Zentrum der Betrachtung.

Dem gegenüber soll für die vorliegende Untersuchung, entsprechend der darin bestehenden maximalen Gewichtung der Reden Gottes (einschließlich der Erwidernungen Ijobs), tatsächlich und noch viel mehr die Frage der *Wahrnehmung Gottes* im Zentrum der Betrachtung stehen. Dabei soll *Wahrnehmung Gottes* erstens als *genetivus objectivus*, als die vom *Menschen ausgehende* Wahrnehmung (Erschließung) Gottes, zweitens als *genetivus subjectivus*, als die von *Gott ausgehende* Wahrnehmung von Welt und Mensch und drittens als *genetivus auctoris*, als die von *Gott gewirkte* Wahrnehmbarmachung beziehungsweise Offenbarung (Selbstoffenbarung, Selbst-Wahrnehmbarmachung, Selbsterschließung, Selbstmitteilung) für Welt und Mensch verstanden sein.

Hierfür soll ausführlich eine *Anthropologie der Wahrnehmung*, eine *Anthropologie und Theologie* beziehungsweise eine *theologische Anthropologie* (kurz eine *Anthropo-Theologie*) der *Wahrnehmung* und eine *Theologie der Wahrnehmung* zu Grunde gelegt werden. Das heißt, es bedarf der ausführlichen Klärung, was *vom Menschen ausgehende Wahrnehmung* im Allgemeinen und *Gottes* im Besonderen (*Anthropologie der Wahrnehmung*), was *von Gott ausgehende* und *für den (und im) Menschen gewirkte Wahrnehmbarmachung Gottes* (*Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*) und was *von Gott ausgehende Wahrnehmung* von Welt und Mensch (*Theologie der Wahrnehmung*) ist. Und im Detail formuliert: Es bedarf der ausführlichen Klärung, was erstens *menschliche Wahrnehmung im Allgemeinen*, was zweitens *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus objectivus*, das heißt was *vom Menschen ausgehende*, aber letztlich von *Gott gewirkte Wahrnehmung (Erschließung)* und gar *Schau Gottes* in Altem und Neuem Testament und im Besonderen im Buch Ijob und was drittens und viertens *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus subjectivus* und *genetivus auctoris*, das heißt was *von Gott ausgehende Wahrnehmung* von Welt und Mensch und was von *Gott ausgehende Wahrnehmbarmachung* beziehungsweise *Offenbarung (Selbstoffenbarung, Selbst-Wahrnehmbarmachung, Selbsterschließung, Selbstmitteilung)* in Altem und Neuem Testament und im Besonderen im Buch Ijob bedeutet. Ferner bedarf es im Besonderen mit Blick auf die *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus objectivus*, als der *vom Menschen ausgehenden Wahrnehmung Gottes* der Klärung, wie und inwiefern *Wahrnehmung Gottes* und *Erkenntnis Gottes* zusammenhängen, ein und dasselbe sein können, oder zweitens von ersterer ausgehend über den Weg eines „Erkenntnisprozesses“ – an dessen Ende ein „Erkenntnisprung“ stehen kann – erreicht wird.⁴²

⁴² In der Frage der *Wahrnehmung Gottes*, der *Erkenntnis Gottes*, der *Vorstellung Gottes* werden in der Forschungsliteratur, zum Teil von unterschiedlichen theologischen Disziplinen herkommend, ähnlich

Die Ergebnisse daraus sollen für die Gottesreden zur detaillierten Anwendung gebracht werden.

In alle dem ist aber zu beachten, dass die *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus objectivus* gleichermaßen die *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus subjectivus* und *genetivus auctoris* voraussetzt. Denn die vom Menschen ausgehende *Wahrnehmung Gottes* vermag ohne die von Gott ausgehende *Wahrnehmung* und *Wahrnehmbarmachung* nicht zu geschehen. Mit anderen Worten: Eine auf Gott gerichtete *Anthropologie der Wahrnehmung* kommt ohne eine von Gott gewirkte *Theologie der Wahrnehmung* nicht aus (darum *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*). Ohne wahrnehmender Selbstmitteilung Gottes gibt es keine wahrnehmbare Mitteilung Gottes. Ohne Selbsterschließung Gottes bleibt Gott dem Menschen verschlossen. Ohne Selbstentbergung bleibt er der Verborgene. Wenn der wahrnehmende Gott sich nicht wahrnehmbar macht, nimmt ihn der Mensch nicht wahr. (Ijob 34,29) Wenn sich aber Gott wahrnehmbar macht, dann ersteht für den betreffenden Menschen eine erneuerte Form der Wahrnehmung – wie im Besonderen die Wirkung der Gottesreden dokumentiert.

Von Interesse ist hierbei desgleichen das *Wie* der *Wahrnehmbarmachung Gottes* in der Antwort. Wie geschehen durch Gottes Antwort in Ijob kognitive Abbildungen von Konzepten zu Schöpfung, Schöpfungselementen, Schöpfungsordnung und der Rolle Gottes und Ijobs darin? In welcher Reihung erfolgt das Vor-Augen-Malen der einzelnen Schöpfungselemente? Wie sind Fragestellung, Ironie, Metapher- und Realebene angeordnet? Warum erfolgt die (mehr) Beschreibung (als Erfragung) der übermächtigen (Chaos-)Wesenheiten nicht zum Beispiel zu Beginn der Reden, sondern als Großteil der zweiten Rede mit scheinbar abruptem Schluss (usw.)? Zusammenfassend auf produktions- und werkästhetischer (und damit desgleichen auf strukturalistischer) Ebene gefragt: Welche *ästhetische* und *poetische* (oder *rhetorische*)

klingende Begrifflichkeiten zum Ausdruck gebracht, die aber in ihrem Variationenspiel die je leicht verschieden gemeinte Gewichtung vermitteln. So betitelt Helmut Utzschneider die 2007 herausgegebene Sammlung von Aufsätzen aus eigener Hand „zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments“ (Untertitel) mit *Gottes Vorstellung* (woraus sich entsprechend des dargelegten mehrfachen Genetivaspekts nicht allein ableiten lässt, wie sich der Mensch Gott *vorstellt*, sondern auch wie sich Gott dem Menschen *vorstellt*, *vorstellig macht*) (hierzu auch Rendtorff 2001:181-205). 2009 benennen Stefan Gehrig und Stefan Seiler die Festschrift für Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag entsprechend seines Forschungsschwerpunktes mit *Gottes Wahrnehmungen* (was die beitragenden Autoren als Gratulanten im Sinne des Jubilars vornehmlich als *genetivus objectivus* verstehen, wonach sich „Glaube und Religion nicht zuletzt in sinnlichen Wahrnehmungen und ‚Wort-Inszenierungen‘“ manifestieren, „die durch das Medium der biblischen Literatur vermittelt werden“ [Gehrig & Seiler 2009:8]). In empirisch theologischer („qualitativ-heuristischer“) Ausrichtung untersucht Andrea Klimt individuelle *Gottesvorstellungen* von Erwachsenen (genauer *Gottesvorstellungen baptistischer Erwachsener im interkulturellen Vergleich*, 2017) und wie sich diese interaktiv im Einfluss der eigenen Kultur verändern und welche Gemeinsamkeiten der *Gottesvorstellungen* trotz kultureller Unterschiede bestehen. – Wenn man allerdings in der gegenwärtigen alt- und neutestamentlichen Forschungsdebatte von *Gottesvorstellungen* spricht (vgl. Janowski & Scholtissek [2006] 2016c), dann versteht man darunter eine Anthropologie der Vorstellung von Gottheiten, wobei eine historische Entwicklungslinie der *Gottesvorstellung* vom Polytheismus über den Henotheismus bis zum Monotheismus interpretiert wird. (siehe unten Abschnitt 2.1.4.)

Funktion spielen die genannten und weitere zu nennende *poetische(n)* (oder *rhetorische(n)*) *Stilmittel* im Wechselspiel zwischen ästhetischer Gestalt und theologischem Gehalt, zwischen Form und Bedeutung, Ästhetik und Theologie der Reden Gottes an Ijob? Welche Formen konzeptueller Wahrnehmung erzeugen die betreffenden poetischen und ästhetischen Stilmittel kognitiv in Ijob? Dabei soll aber der Fokus auf dem Gehalt beziehungsweise insgesamt auf dem Geschehen der Wahrnehmung zwischen Gott und Ijob und lediglich zweitrangig auf der Gestalt liegen. (siehe unten Abschnitt 6.1.) Und zusammenfassend könnte auf rezeptionsästhetischer (und damit im Ansatz bereits auf poststrukturalistischer) Ebene gefragt werden (was aber für die vorliegende Arbeit nicht vordergründig geschieht): In welche Richtung des Verstehens werden Ijob und der Leser im Lauf der Reden *gelenkt*? Welche *Leerstellen* eröffnen Ijob und dem Leser welche Interpretationsmöglichkeit? Welche *Grenzen* werden solchen Interpretationen im Redentext gesetzt?

1.4.3. Synästhetische Erfahrung in Gottes Offenbarung – dem Verborgenen

In der Frage der Wahrnehmung Gottes als *genetivus objectivus* sind aus Sicht der Schriften des Alten und Neuen Testaments vorab die folgenden begrifflichen Klärungen vorzunehmen, die unten zum Teil ausführlich dargelegt, differenziert und diskutiert werden: Vom Menschen ausgehende (aber von Gott gewirkte) Wahrnehmung Gottes geschieht mit dem *Äußeren* und *Inneren* des Menschen, mit den *körperlichen Sinnen*, dem *Herzen*, dem *Bewusstsein*⁴³, dem *Geist des Menschen* – je nachdem in Verbindung mit dem *Geist Gottes*, dem *Heiligen Geist*. Wahrnehmung im Allgemeinen und Wahrnehmung Gottes im Besonderen geschieht aber grundsätzlich ganzheitlich, den ganzen Menschen beanspruchend.⁴⁴ Dem anknüpfend wird der Begriff der *Wahrnehmung* von der wörtlichen Bedeutung der *aisthesis* her verstanden und als Einheit der Erfahrung, als einheitliches Geschehen von *sinnlicher Wahrnehmung* (*αἴσθησις*) und *geistiger Wertnehmung* des Wahrgenommenen (*νοήσις*) aufgefasst. *Aisthesis* – und davon abgeleitet *Ästhetik* – spricht von *ästhetischer* und *noetischer Erfahrung* in einem.⁴⁵ Und damit

⁴³ Hierbei stellt etwa Schwienhorst-Schönberger (2009; vgl. 2018) die Frage nach der Möglichkeit unterschiedlicher Bewusstseinszustände in der Wahrnehmung Gottes, die zwar in der vorliegenden Arbeit nochmals aufgegriffen (siehe unten Abschnitt 4.4.3.), aber nicht diskursiv fortgeführt wird. Des Weiteren ist an das Verb נבא („als Prophet auftreten, verkündigen, prophezeien“) zu denken, das desgleichen von „Verzückung“, „geistlicher Ergriffenheit“ im Vollzug des Prophezeiens spricht (ebenefalls Abschnitt 4.4.3.).

⁴⁴ Für die Frage eines *monistischen*, *dichotomen*, *trichotomen* oder *ganzheitlichen* Menschen- und Weltverstehens siehe unten im Besonderen Abschnitt 4.2.6.

⁴⁵ Die vorliegende Arbeit versteht, von ἡ αἴσθησις phonetisch und semantisch aufgenommen, den Begriff der *aisthesis* einerseits als *sinnliche Wahrnehmung* im Gegenüber der (von ἡ νοήσις phonetisch und semantisch aufgenommenen) *noesis* als *geistige Wertnehmung* (dem bewusstseinsmäßigen, geistigen Erfassen, Verstehen und Bewerten des Wahrgenommenen). Desgleichen bildet *aisthesis* (und davon abgeleitet der Begriff der *Ästhetik*) den Oberbegriff der *Wahrnehmung* als das *eine*

ist das Zusammenspiel mehrerer Sinne (körperlicher Sinne, des Herzens, des Bewusstseins, des Geistes) zugleich, ebenso der wörtlichen Bedeutung entlehnt, als *synästhetische* Erfahrung, als *gleichzeitiges* Geschehen der Wahrnehmung zu verstehen (συν-αἰσθησις – συν, „Zusammen, zugleich, gleichfalls“)⁴⁶. Entsprechend erfährt Ijob, wie oben dargelegt, Gott *synästhetisch*, also emotiv, im Sturmwind fühlend, hörend, eventuell sehend und konzeptuell.⁴⁷

In der Frage der Wahrnehmung Gottes als *genetivus auctoris* ist aus Sicht der Schriften des Alten und Neuen Testaments – je nach Interpretation der betreffenden Stellen – von verschiedenen Aspekten auszugehen. Gott offenbart sich allgemein beziehungsweise vermag vom Menschen allgemein wahrgenommen zu werden durch die und in der Schöpfung (Kosmos, Natur, Schöpfungselemente) (z.B. Ps 19,2-7; Röm 1,18-20), durch die und in der Geschichte (z.B. Dtn 10,14-15) (siehe unten Abschnitt 4.4.5.), durch den Mitmenschen und dessen Hervorbringungen (Kultur), durch das Gewissen (z.B. Gen 3,22; Röm 2,15). Und Gott offenbart sich im Besonderen und zu allererst durch den Sohn Jesus Christus (z.B. Kol 2,9; Hebr 1,2), durch das Kreuz (z.B. Joh 13,31; 1 Kor 1,22-25; vgl. Kol 2,14; Eph 2,15), durch sein Wort (z.B. Ps 19,8-12; Joh 1,1-3.14), durch die Heilige Schrift (z.B. 2 Tim 3,16), in persönlicher synästhetisch erfahrbarer Erscheinung (z.B. Gen 18; Lk 24) (siehe unten Abschnitt 4.4.), im Heiligen Geist (z.B. 1 Kor 2,9-10.12) (siehe unten Abschnitt 4.4.6.).

Wenn auch gegenwärtige Offenbarungstheologien⁴⁸ der vor allem durch Altprotestantismus und protestantische Orthodoxie geprägten Unterscheidung *allgemeine Offenbarung (revelatio*

Geschehen von *sinnlicher Wahrnehmung (aisthesis)* und *geistiger Wertnehmung (noesis)* ab, da ja auch ἡ αἴσθησις selbst beide Bedeutungen zugleich transportiert, „(Sinnes-)Wahrnehmung“ und „Erfahrungswissen“ (siehe hierzu unten Abschnitt 4.2.2.).

⁴⁶ Das Spätaltgriechische kennt das Verb συναισθάνομαι (Gemoll [1954] 1988:707). Von αἰσθάνομαι ist ἡ αἴσθησις abgeleitet.

⁴⁷ Damit ist das Verstehen von *Synästhesie* oder *synästhetischer Erfahrung* der vorliegenden Arbeit von dem Verstehen von *Synästhesie* in der Neuropsychologie – mehr oder weniger – zu unterscheiden. In der Neuropsychologie wird die Fähigkeit zur Synästhesie solchen Menschen zugeschrieben, für die eine sensorische Stimulation nicht allein ein Empfinden des betreffenden Sinnes hervorruft, sondern „systematisch auch immer“ das Empfinden eines zweiten Sinnes (vgl. Gray 2016). Dem knüpft Utzschneider an, wenn er biblische Äußerungen wie „schmeckt und sieht, dass JHWH gut ist“ (Ps 34,9) als „sprachliche Synästhesien“ bezeichnet (2007d:329-330). (siehe unten Abschnitt 4.2.6.)

⁴⁸ Im Großen scheint unter Theologen bis heute in offenbarungstheologischen Fragen eine Form der Spaltung in Nachfolger Paul Tillichs und Karl Rahners einerseits und in Nachfolger (vornehmlich) Karl Barths andererseits zu bestehen, wobei letztere erstere als liberale Theologen, sich selbst als postliberale Theologen ansehen (vgl. Von Stosch 2010:65 und insgesamt 58-73). Dabei heben Tillich und Rahner die anthropologische Seite des göttlichen Offenbarungsgeschehens hervor (weshalb hier kritisch von „anthropologischer Wende“ gesprochen wird), wonach es für den betreffenden Menschen in seinem Angelegtsein auf Transzendenz lediglich das von Gott ohnehin beständig Offenbare, Gesagte, Geschenkte in den Gegebenheiten des Lebens und zuletzt (und vollgültig) in Christus wahrzunehmen gelte (Von Stosch 64-65). Allgemeiner und über Tillich und Rahner hinaus formuliert: Gott spricht nicht so sehr durch die Bibel als sein Wort, sondern ungesprochen durch Geschehen und Geschichte als Heilsgeschichte. Das gelte es für den Menschen zu erkennen (Packer 1990: 1078). Hingegen sieht Barth Offenbarungstheologie ausschließlich als von Gott herkommend, ohne jegliche Möglichkeit natürlich vernünftiger Wahrnehmungs- und Erkenntnisvoraussetzung im Menschen. Gott als der „ganz Andere“ offenbart sich und ist offenbar als der Herr – verborgen als

generalis, vor allem auf die Schöpfung bezogen) und *besondere Offenbarung (revelatio specialis)*, vor allem auf Jesus Christus bezogen) eher nicht mehr ausdrücklich zueignen⁴⁹, so bleiben aus biblischer Sicht doch die genannten Formen der Selbstoffenbarung Gottes bestehen, die in eben dieser Begrifflichkeit einer *allgemeinen* und einer *besonderen Offenbarung Gottes* – in nicht strenger Getrenntheit – gefasst werden können. Dabei bedarf der Mensch, in der Verdunkelung von Herz und Vermögen der Gotteswahrnehmung auf Grund seiner aktiven Negierung der allgemeinen Selbstoffenbarung Gottes (Röm 1,18-25)⁵⁰, in aller Regel zuerst der besonderen Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, damit derselbe Mensch Gott desgleichen in der stets präsenten allgemeinen Selbstoffenbarung gewahren kann. Und um es in frühchristlicher Diktion einen Schritt weiter gedacht zu sagen: Der „gefallene“ Mensch bedarf erst des Buches der Bibel, des Wortes Gottes, um das Gott bezeugende Buch der Schöpfung lesen und verstehen zu können. Damit erweist sich die Bibel als „das Buch zu einem Buch“.⁵¹ Gottes Wort macht den großen, beständigen, aber wortlosen Zeugen Gottes, die Schöpfung, lesbar – und zwar von Gott her auf Gott hin. (vgl. Ps 19) Dieses Prinzip, dass jegliches Schöpfungselement und die gesamte Schöpfung über sich hinausweisendes *Symbol* oder *Zeichen* ist, entspricht ganz alttestamentlichen und altvorderorientalischen Weltverstehens.⁵²

Für das Buch Ijob gilt dahingehend, dass Gott in seiner Antwort Ijob in beiden Offenbarungsaspekten zugleich begegnet. Gott offenbart sich Ijob persönlich synästhetisch erfahrbar und spricht ihn durch sein Wort persönlich an (Aspekt der *besonderen Selbstoffenbarung*). Desgleichen malt Gott in den vielgestaltig rhetorischen, ironisch unterlegten Fragen und

Seinsurgrund (Vater), geoffenbart als Logos (Sohn), im Menschen als entzündender „innerer Anhauch“ (Heiliger Geist) (Von Stosch 2010:65-70; vgl. Hägglund 1997:313-319). So wie zwischen „Zeit und Ewigkeit“ ein „unendlicher qualitativer Unterschied“ (Sören Kierkegaard) besteht, so zwischen Mensch und Gott. Denn „Gott ist im Himmel und du auf Erden“ (Barth [1922] 1999:XX nach Kohelet 5,1b). Das ist die *Dialektik* der Gott-Mensch-Beziehung (Hägglund 1997:314). Darum bleibt dem Menschen allein das „Widerfahrnis“ der unvorhersehbaren Offenbarung Gottes als „senkrecht von oben“ herkommender „Einschlagtrichter“, wovon Schrift und Predigt Zeugnis geben (Von Stosch 2010:66; Hägglund 1997:315). Das „Hörbarmachen“ dieses „Sprechens Gottes ist nach Barth das Ziel der Theologie“ (Von Stosch 2010:66).

⁴⁹ So nennen exemplarisch drei Artikel (Frankemölle 2016; Dautzenberg [2003] 2006; Packer 1990) die unterscheidende Begrifflichkeit nicht, die zumindest von letzterem zu erwarten wäre. Andere sehen ein Nacheinander der göttlichen Selbstmitteilung, beginnend in der Schöpfung, neu einsetzend in der Geschichte Israels, vollendend in Jesus Christus (so Dautzenberg [2003] 2006:981).

⁵⁰ Vergleiche hierzu Althaus (1949:46-50), Mauerhofer (2011:58-62), Böckle (2018:200-202).

⁵¹ Für die Frage der zwei Bücher Gottes (Wort und Schöpfung) als allgemeine und besondere Offenbarung Gottes vergleiche zusammenfassend Schwienhorst-Schönberger (2009:118) (dort die Formulierung „das Buch zu einem Buch“, aber nicht in Bezug auf die allgemeine und spezielle Offenbarung und den „gefallenen“ Menschen), ferner Härle (2012:99-102), Böckle (2018:199-202, 210, 212, 218), ausführlich Mauerhofer (2011:57-69) und Jung (2014).

⁵² Das alttestamentlich altvorderorientalische Weltverstehen vom symbolisch zeichenhaften Verweischarakter jeglichen empirischen Bestehens referiert – mit Rückbezug auf Othmar Keel (*Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, 1996) – Janowski ([2001] 2004a:8-9) in Einbringung von Beispielen; vergleiche ferner Schwienhorst-Schönberger (2009:118), Böckle (2018:90).

Darlegungen, in ironisch herausgefordertem Rollentausch, seine Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit über Kosmos und Natur und deren mächtige, gar übermächtige Elemente und Wesenheiten in Raum und Zeit vor Ijobs inneres Auge. So gewahrt Ijob Kosmos und Natur in elementarer, aber desgleichen verspielter Macht und Übermacht als immer in Gottes allmächtiger, aber desgleichen verspielter Hand seiend (vgl. Ijob 40,29; Ps 104,26) und von ihm mit Weisheit liebevoll regierend⁵³ (Aspekt der *allgemeinen Selbstoffenbarung*). Für Ijob sind aber beide Aspekte der Selbstoffenbarung Gottes *ein* Offenbarungs- und Gewahrungsgeschehen, das in ihm eine erneuerte Wahrnehmung Gottes und seiner selbst wirkt.

Desgleichen gilt aber für den Menschen im Allgemeinen und für Ijob im Besonderen, dass Gott in seiner universalen Gegenwart und Offenbarkeit und in seiner gesonderten Offenbarung immer auch der Verborgene, der Nicht-Fassbare, Nicht-Verstehbare, der Unergründliche ist. (z.B. Jer 23,23; Ijob 5,9; 9,10; Röm 11,33-36) Dies ist Grundlage und Motor der einleitend genannten *Theodizee*. Der offenbare, sich offenbarende Gott bleibt immer auch der verborgene, sich verborgen haltende Gott. Mit Luthers Diktion gesprochen (vgl. *De servo arbitrio*, 1525): Gott als der *Deus revelatus* bleibt immer auch der *Deus absconditus*. In größter Gottesoffenbarung, in höchster und tiefster Gotteserkenntnis bleibt Gott dem betreffenden Wahrnehmenden doch auch der Nicht-Offenbare und Nicht-Erkennbare.⁵⁴ Zugleich aber tritt Gott durch jegliche Selbstoffenbarung aus seiner Verborgenheit hervor. Er entbirgt sich. Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes ist Selbst-Entbergung Gottes, aber desgleichen Erhalt seiner Verborgenheit. Eine Form des *Ereignishorizonts*⁵⁵ hin zu Welt, Wesen und Verstehen Gottes bleibt bestehen – bedingt im Besonderen durch das (sündige) Wesen und Tun des Menschen (Jes 59,1-2).

⁵³ Für die Frage des – durch die Gottesreden zum Ausdruck kommenden – „spielerischen Umgangs“ Gottes mit Schöpfung, Schöpfungselementen, Tieren und gar nicht-irdisch kosmischen Tier-, Ur- oder Chaoswesenheiten, denen allen er fürsorgend Recht und Ordnung sichert, vergleiche Oeming (1989:935), Patton (2001), umfassend Neumann-Gorsolke (2012).

⁵⁴ Den Aspekt bleibender Verborgenheit Gottes trotz seiner Offenbarkeit – wobei Gott den Menschen gerade in seiner Verborgenheit anzusprechen vermag – heben desgleichen zwei bedeutende Vertreter von Offenbarungstheologien des 20. Jahrhunderts hervor, Paul Tillich und Karl Rahner (Von Stosch 2010:63, vgl. insgesamt 58-73).

⁵⁵ Der Begriff des *Ereignishorizonts* ist für den Kontext einer ästhetisch theologischen Untersuchung von Böckle (2018) aufgenommen. Der Begriff entstammt der Kosmologie und Relativitätstheorie und meint dort „eine Grenzfläche, eine Trenntafel für die Wahrnehmung von Ereignissen jenseits dieser Trenntafel“. Desgleichen besteht im übertragenen Sinn eine Trenntafel für die menschliche Wahrnehmung und Verfügung, ein *Ereignishorizont* hin zu Welt, Wesen und Erkenntnis Gottes. Nur „wenn Gott aus seiner Welt in die Welt des Menschen kommt“, fällt für diesen Bereich des Gotteseintritts in die Welt des Gewahrenden der betreffende Ereignishorizont (vgl. Jes 63,19b; Ps 18,10; 1 Joh 4,9-10) (vgl. Böckle 2018:163). Die übrigen Bereiche des Ereignishorizonts der Unergründlichkeit Gottes bleiben bestehen, sind aber für den Augenblick der Gottesbegegnung auch nicht immer relevant.

Und das gilt für das Alte Israel im Kontext des Alten Testaments im Allgemeinen und für Ijob im Besonderen auch dann, wenn sich insgesamt für das altvorderorientalische Weltverstehen das „Gotteskonzept stets im Horizont der Welt“ hält, so dass zwischen den beiden Bereichen „Götterwelt und Menschenwelt [...] ein ‚Tausch‘ von Handlungen, Bedeutungen und ‚Gaben‘, als Kommunikation stattfindet“ (Hartenstein 2008:14, 16). Die Durchlässigkeit des Ereignishorizonts zwischen Menschenwelt und Gotteswelt negiert nicht dessen Bestehen, sondern manifestiert ihn. Dies wird im Leid besonders deutlich. Obwohl Ijob um die Präsenz Gottes weiß – vor seinem Leid bringt er Gott Opfer dar (Ijob 1,5), im Freundesdiskurs während des Leids spricht er vielfach zu Gott (Ijob 7,12-21 u.v.m.), er weiß um die Existenz Gottes als sein אלהים (Ijob 19,25-27a) und so weiter –, ist ihm als dem Leidenden Gottes Handeln nicht erschließbar, Gott nicht nach seinem Willen verfügbar. Der ihm bekannte Gott ist ihm der Unergründliche geworden. Aber am Ende wird ihm der unverfügbar Unergründliche durch seine offenbarende Antwort ganz neu der ihm persönlich Begegnende, ganzheitlich Erfahrbare sein. Der Ereignishorizont ist in ganz neuer Form geöffnet.

Damit soll die Untersuchung erweisen, dass für Ijob die ganzheitlich erfahrene Wahrnehmung Gottes und Begegnung mit ihm eine grundlegende Wandlung in der Wahrnehmung von Gott, Welt und seiner selbst wirkt. Denn wenn – auf menschlicher Ebene gedacht – zwei Personen einander begegnen, dann vermag sich manches Vor- und Fehlurteil gegenüber dem je anderen rasch aufzulösen. Nun begegnen sie einander. Sie reichen einander die Hände, vielleicht umarmen sie einander, sie reden miteinander, hören einander, vielleicht lachen sie miteinander und nehmen dadurch Aspekte des Denkens, Handelns, Fühlens des Gegenübers wahr. So wird in der persönlichen Begegnung das *Wissen aus zweiter Hand* (*second-hand knowledge*) zur *Erfahrung aus erster Hand* (*first-hand experience*).⁵⁶ In der Begegnung geschieht die Erfahrung des Dus ganzheitlich, sie geschieht synästhetisch, mit mehreren *Sinnen*, *Verstand* und *Vorstellung* (also *ästhetisch*, *noetisch* und *konzeptuell*) zugleich, und dies alles in Verbindung mit dem *Empfinden* (also *emotiv*).

Bevor aber die zentrale Frage nach der *Wahrnehmung Gottes* allgemein, in Altem und Neuem Testament, im Buch Ijob und schließlich umfassend anwendend im Geschehen der Reden Gottes (einschließlich der Erwidern Ijobs) im Einzelnen entwickelt werden, ist noch die Forschungsgeschichte zu den Reden Gottes darzulegen und wie sie vornehmlich innerhalb literarkritischer und redaktionsgeschichtlicher, aber auch innerhalb traditions- und religionsgeschichtlicher Denkrichtung einerseits (Abschnitt 2.1.) und in formkritischer Hinsicht andererseits (Abschnitt 2.3.) gelesen werden.

⁵⁶ Die gegengleichen Begriffe *second-hand knowledge* und *first-hand experience* sind, wie in Böckle (2018), von Lo ([2003] 2005) aufgenommen.

2. FORSCHUNGSDEBATTE UND FORMKRITIK

2.1. BUCH IJOB UND REDEN GOTTES IN DER FORSCHUNGSDEBATTE

2.1.1. Paradigmatische Fiktionalität von Buch und Person?

Die Untersuchungen zu Buch und Person Ijob sind lange nicht ausgeschöpft – weil unerschöpflich. Ferner: Wie die wohl kaum zu überblickende Forschungsgeschichte herein bis in die Gegenwart dokumentiert, sind die Positionen zum Buch Ijob und so auch zu den Gottesreden von der Antike an ausnehmend kontrovers gelagert (hierzu mit Blick auf die „jüdische Schriftauslegung“ überblickend Günther 2015). Allein die Übersetzungen des Buches Ijob ins Griechische, Aramäische, Syrische und Lateinische, die Kommentare im antiken Judentum und in den christlichen Kirchen, in Philosophie und Literatur, Malerei und Musik, bilden gänzlich unterschiedlich gewichtete Positionen ab (Oeming 2015:21-22, mit weiteren Literaturangaben; Witte 2018:9). (siehe unten Abschnitt 2.3.2.) Entsprechend kann an dieser Stelle der Fokus nur auf der aktuelleren und aktuellen Forschungsdebatte liegen, die sich in der Betrachtung des Buches Ijob im Allgemeinen und der Gottesreden im Besonderen um nichts weniger als überaus vielgestaltig und spannungsreich gegensätzlich, in manchen Fragen aber als ersichtlich einvernehmlich erweist.

Vor dem Hintergrund neuzeitlich exegetischer (historisch-kritischer) Forschungsgeschichte besteht in der gegenwärtigen Forschungsdebatte eine gewisse Einigkeit darüber, dass das Buch Ijob, wie die biblischen Texte insgesamt, als Literatur mit theologischer Botschaft, als von „Intellektuellen“, von „Theologen“ verfasster literarisch fiktiver, didaktisch intentionaler Text zu verstehen ist⁵⁷, der in diskursiven Fortschreibungen und Redaktionen einen kaum fassbar komplexen, schwerlich einheitlich rekonstruierbaren Wachstumsprozess hinter sich hat.⁵⁸ Vor diesem Hintergrund unterstreichen auch aktuelle Arbeiten (exemplarisch Witte 1994; Syring 2004; Van Oorschot 2007) die Voraussetzung einer ursprünglich selbständigen Dialogdichtung

⁵⁷ Wie das aktuell wieder Schwienhorst-Schönberger (2009:119) in anderem Zusammenhang anmerkt.

⁵⁸ Vergleiche hierzu, abgesehen von Fohrers umfassendem Kommentar zum Buch Ijob (bereits 1963), die zum Teil zu Grunde legenden und Richtung weisenden Monografien einer mindestens 40-jährigen intensiven, wenn nicht stetig intensiver werdenden Thesenformulierung und Forschungsdebatte mit Blick auf das Problem, die Person, das Buch Ijob (und die Gottesreden) vornehmlich in literarkritisch redaktionsgeschichtlicher (auch traditions- und religionsgeschichtlicher usw.) Leserichtung: Westermann ([1956] 1978), Müller (1978), Kubina (1979), De Wilde (1981), Maag (1982), Vermeylen (*ses amis et son Dieu*, 1986), Van Oorschot (1987), Mende (1990), Wahl (1993), Fuchs (1993), Witte (1994; 1995), Köhlmoos (1999), Syring (2004), Rohde (2007), Heckl (2010), Nömmik (2010), Lauber (2013), Wanke (2013) und andere mehr; vergleiche ferner Aufsätze wie Van Oorschot (2007), Wanke (2015) und die betreffenden zusammenfassenden Beiträge in den zahlreichen Einleitungen in das Alte Testament.

des Buches Ijob gegenüber der redaktionell in mehreren Schritten (und damit in mehreren Schichten) gewachsenen, möglicherweise auf die Dialogdichtung hin bearbeiteten, jüngeren Rahmenerzählung (mit den Himmelsszenen als letzten Schritt) (zusammenfassend Lauber 2017:168; detaillierter Freuling 2004:143-146).⁵⁹ Des Weiteren wird der Beginn des Buches Ijob als „märchenhaft“, wenn nicht das gesamte Buch bis zu einem gewissen Grad als der altvorderorientalischen Gattung „Märchen“ zugehörig (mit allerdings pädagogisch didaktisch theologischer Intention für die Lebenswelt des Glaubenden) identifiziert.

Entsprechend übersetzt Lux (2012:69-70) Ijob 1,1a mit „Es war (einmal) ein Mann im Lande Uz“. Allerdings kann die in der hebräischen Bibel einzigartige Formulierung אִישׁ הָיָה, „ein Mann war“, tatsächlich als solche angesehen und daher eher nicht (vereinfachend) als Äquivalent des deutschsprachigen Märchenbeginns „es war einmal“ aufgefasst werden. Vielmehr spricht die Formulierung – indem in grammatikalisch nicht üblicher Weise das *Vorfeld* des Verbs הָיָה durch das Nomen אִישׁ besetzt wird (daher *Vorfelddbesetzung*), so dass es (eben zusätzlich als *erstes Wort* des gesamten Textes) in den absoluten Leserblick gestellt ist – davon, „daß es im folgenden nur um diesen einen Menschen geht in seinem Gegenüber zu Gott“ (Rendtorff 1999:311). Und das scheint, antimärchenhaft, mehr auf eine historisch reale, als auf eine fiktional paradigmatische Person hinzudeuten. (siehe aktuell im Folgenden)

Für die Identifikation des Buches Ijob als Märchen werden etwa die folgenden Aspekte ins Feld geführt: kaum oder keine konkrete oder bekannte zeitliche, örtliche, israelitisch heilsgeschichtliche Anknüpfung der Figuren, die Übergewichtung der Benennung Gottes als *Elohim*, *El*, *Eloah*, *Schaddaj*, *Adonaj*, die auch lokale Gottheiten bezeichnen könnten, die Überzeichnung von Figuren und Situationen.⁶⁰

Dem logisch anknüpfend ist in der alttestamentlichen Forschung *opinio communis*, dass Ijob nicht als historisch reale, sondern als fiktional paradigmatische Person zu interpretieren ist. Dabei wird die paradigmatische Fiktionalität Ijobs entweder unmittelbar ausgesprochen (aktuell exemplarisch von Oeming 2015:21; Witte 2010:434; Ebach [1996] 2009a:IX-XI; Heckl 2010;

⁵⁹ Wobei andere darauf verweisen, dass es für das Verstehen des Dialogteils immer schon eines literarischen Vorspanns mit Blick auf Ijob und sein Umfeld bedurfte (aktuell wieder Heckl 2010:472), so dass manche eine *ursprüngliche* Zusammengehörigkeit von Rahmenerzählung und Dialogteil für möglich (Dietrich u.a. 2014:514) und naheliegend (Böckle 2018:22) erachten (vgl. zusammenfassend Böckle 2018:22).

⁶⁰ Zusammenfassend Utzschneider (2009:323), auch Lux (2012:69-70); für die literarische Formbestimmung „Märchen“ im Alten Vorderen Orient vergleiche zusammenfassend Kaiser ([1969] 1984: 59), zu Grunde legend Gunkel (*Das Märchen im Alten Testament*, [1917] 1921 und das bereits kritisch differenzierte Nachwort zu dessen Neuherausgabe durch Hans-Jürgen Hermisson). – Zur Frage der Benennung Gottes als *Elohim*, *El Eljon*, *El Schaddaj*, *JHWH* und so weiter merkt Klement ([1997] 2016:65; ähnlich König [1912] 1924:166; ausführlich Rendtorff 2001:160-168) allerdings an, dass diese „so verwendet [werden], dass sie in der Genesis wie auch sonst durchgängig im Alten Testament als attributive Bestimmung ein- und desselben Gottes gebraucht sind“.

Rohde 2007)⁶¹, oder sie bleibt ungenannt (offenbar bei Eißfeldt 1964; Kaiser [1969] 1984; Schwienhorst-Schönberger 2008a; Mathys 2014 u.v.m.), weil paradigmatische Fiktionalität – wie soeben angemerkt – für die Gesamtheit biblischer Texte vorausgesetzt wird⁶² und weil sich eine solche aus der zu Grunde liegenden Vorannahme des schrittweisen oder kontinuierlich diskursiven⁶³ Entstehens und Wachstums von „Urtexten“ über redaktionelle Zusammenfügungen betreffender Texte bis hin zur (end)redaktionellen Herausgabe des (z.B.) in der hebräischen Bibel (BHS) vorliegenden Buches Ijob notwendiger Weise ergibt. Denn welche Person der angenommenen ursprünglichen Erzählungen, Dichtungen und redaktionellen Schichten über einen leidenden Gerechten namens Ijob sollte hier noch als real (Er-)Lebende identifiziert werden?

Davon abgeleitet geht man auf sozialgeschichtlicher Ebene (bekanntlich) von einer Ijobfigur mit (durch die Umstände geprägtem) Doppelcharakter, oder gar von zwei Ijobfiguren aus, nämlich von dem Ijob des erzählenden Rahmens als „patriarchalischer Nomadenscheich“ (Ijob 1,3; 42,12) und charakterlich als „der Dulder“ und von dem Ijob des lyrischen Dialogteils als „sozial hochstehender Städter“ (Ijob 29) und charakterlich als „der Rebell“ (zusammenfassend wieder Schwienhorst-Schönberger 2008a:341; Schmid 2001:13-17, mit Hinweis auf weitere Literatur).⁶⁴ Welcher der beiden sollte dann tatsächlich gelebt und gelitten haben?⁶⁵ Eine ähnlich dualistische, ironisch gefärbte Bestimmung der (Nicht-)Existenz Ijobs kennt die jüdische Tradition, wie das Elie Wiesel formuliert: „Die einen sagen, Hiob hat sehr wohl gelebt, nur sein Leiden ist eine rein literarische Erfindung. Dem halten andere entgegen: Hiob hat niemals gelebt, aber er hat sehr wohl gelitten“ (1980:211; zitiert auch von Ebach [1996] 2009a:IX). – Wie oben in Abschnitt 1.2. ausgeführt, entnimmt allerdings die vorliegende Arbeit dem Buch Ijob zumindest auf literarischer Ebene die Intention, die Person Ijob (einschließlich der genannten um ihn befindlichen Personen, Wesenheiten, Geschehnisse und Gegenstände) als historisch

⁶¹ Auch für Kierkegaard ([1843/1976] 2019:414, 416) gewinnt die Möglichkeit der Fiktionalität Ijobs an besonderem Wert, weil er dann die Worte dessen, den es nie gab, verantwortlich zu den seinen machen könne. Zu Kierkegaard und Ijob vergleiche Dietz ([1993] 1994:besonders 244-253).

⁶² Heckl (2016:20) versteht die „Bücher der hebräischen Bibel“ in etwas anderer Gewichtung allerdings als größtenteils „literarische Texte in pragmatischer Funktion“ und insofern als „nichtfiktional[e] Texte“, wodurch „die Berücksichtigung ihres historisch-sozialen Kontextes und des Kommunikationszusammenhanges, zu dem sie gehören, unerlässlich“ sei.

⁶³ Für die Einbindung der *Diskurstheorie* in der Analyse der Weisheitsliteratur und insgesamt alttestamentlicher Literatur vergleiche Saur (2011) und Heckl (2016:20-23, dort einleitend).

⁶⁴ Für die Verortung der Person Ijobs in der Zeit der Erzväter – von Abraham (für manche über Esau) herkommend, mit Dina, der Tochter Jakobs (Gen 34) verheiratet und so weiter – durch die frühjüdische Schriftdeutung (Septuaginta, Peschitta, Babylonischer Talmud, Targume, Haggada, Testament Hiobs, Ben Sira, Josephus, rabbinische Literatur insgesamt) vergleiche zusammenfassend Witte (2004c:740-741).

⁶⁵ Desgleichen wird aber in der Forschungsliteratur betont, dass man die beiden charakterlichen Eigenschaften Ijobs nicht als voneinander (je für sich in Prolog und Dialog) getrennt ansehen müsse, sondern dass sie durchaus, bei aller Widersprüchlichkeit, in einer Person vereinigt sein können (so Lux 2012:242-244; Janowski [2013] 2014:208).

real vorzustellen, so dass vor allem in dieser Leserichtung eine angemessene Interpretation des Buches Ijob möglich wird.

2.1.2. Die Reden Gottes als Antwort auf Ijobs Anliegen?

Im Lauf der Forschungsgeschichte ist vielfache Kritik an den Reden Gottes laut geworden. Gerhard von Rad formuliert zusammenfassend, dass „[a]lle Ausleger [...] die Gottesrede insofern als äußerst schockierend [empfinden], als sie an dem speziellen Anliegen Hiobs ganz vorübergeht und daß sich Jahwe in ihr in keiner Weise zu irgendeiner Form der Selbstinterpretation herabläßt“ ([1970] 1992:290). Tatsächlich sind es Von Rad vorausgehende Autoren, wie Ernst Sellin („Das Problem des Hiobbuches“, 1919), Paul Volz (1911), Curt Kuhl („Neuere Literarkritik des Buches Hiob“, 1953), Johannes Hempel und Friedrich Baumgärtel (*Der Hiobdialog. Aufriss und Deutung*, 1933), die in den Gottesreden nicht eine Antwort, sondern eine Zurückweisung der Anliegen Ijobs sehen (Hinweise von Mathys 2014:520 und Ritter-Müller 2000:14-15). Heute sieht man das nicht anders, wenn man etwa feststellt, dass in der „schiefer endlosen Kette von Fragen“ der ersten Gottesrede „mit keinem Wort auf Hiobs Klagen und Anklagen“ eingegangen werde (referiert von Graupner 2015:15), ja dass die Reden Gottes „mit keinem Wort auf das Leiden Hiobs eingehen“ (Janowski [2013] 2014:221).⁶⁶ Abgeschwächt formuliert das Wanke, wenn er feststellt, dass Gott Ijob nicht als „auf das Hiobproblem“ Antwortender, sondern als Fragender begegnet. Damit bilden die Reden ein Rätsel ab (Wanke 2013:341, mit Verweis auf Oeming 2001b:99-103), wie das ähnlich Köhlmoos interpretiert (1999:330-331) (siehe unten Abschnitt 2.2.5.). Die Gottesreden „schreiten über das Problem“ der „aufgeworfenen Diskrepanz [...] hinweg“ (so Freuling 2004:274).

Formal und traditionell meint(e) man in besagter (scheinbarer) Bezuglosigkeit der Gottesreden einen „literarisch-dichterisch weiterentwickelten“ Niederschlag der altorientalischen „Listenwissenschaft“ (referiert von Strauß 2000:349) oder der „*Natur- und Listenweisheit*“ (Kaiser [1969] 1984:372) zu erkennen. Entsprechende *Listen* (oder *Onomastika*, „Handelsberichte“) sind für das Umfeld des Alten Vorderen Orients bekannt und dienen der Aufgliederung von (meteorologischen) Himmelsphänomenen, Tieren, Nahrungsmitteln, Edelsteinen, Edelmetallen. Dies scheint von dem weisheitlich geprägten Willen zu zeugen, die gegenständliche

⁶⁶ Allerdings gibt wiederum Von Rad zu bedenken, dass sich möglicherweise „der antike Mensch [...] über diesen Erweis göttlicher Freiheit weniger gewundert“ habe. So habe auch Ijob selbst „die große Anrede schneller und unmittelbarer verstanden, als es dem modernen Leser gelingen will“ (Von Rad [1970] 1992:290).

Erscheinungswelt in ihrer Ordnung darzustellen (Von Rad [1957] 1978:438; Kaiser [1969] 1984:71-74).⁶⁷

Verschärft argumentiert aktuell Brigitte Boothe⁶⁸, dass „der Herr“, auftretend im Wettersturm, „[g]ewaltig [...] auf Hiob nieder [fahre]“, dabei frage er ihn „rhetorisch in donnernden Kaskaden, ob er, Hiob, die Welt hätte erschaffen können“. So bediene sich die „göttliche Souveränitätsdiktation [...] der Rhetorik der Einschüchterung“, woraufhin Ijob kapituliere (Ijob 40,4-5).⁶⁹ Danach spreche Gott ausführlich über Leviatan, mit dem es Ijob „nicht aufnehmen“ könne, wieviel weniger mit Gott. Mit seiner „vielerörterten“ Antwort (Ijob 42,5) erweise sich, dass Ijob zwar beschämt, grundsätzlich aber der „Gottesbegegnung“ standhalte und „kein Gebrochener“ sei. Ijobs „Restitution“ geschehe zuletzt „nicht durch göttliche Wunder“, sondern „durch segensreiche Mitmenschlichkeit“ seiner Verwandten, die ihm „Trost, Geld und Gut“ spenden und ihn zugleich „ins soziale Leben“ zurückführten. Dies mache wiederum „aufmerksam darauf“, dass „die Intransparenz der absoluten Gottesmacht“ (Gott offenbart Ijob nicht den Grund seines Leids) und das durch menschliches Handeln hervorgebrachte Gute (die sozialisierenden Segensgaben der Verwandten) „in kontingenter Spannung stehen“. So handle Gott „als Figur in Machtstellung, die vom Privileg der Autorität Gebrauch macht, Informationen über eigene Motive, Interessen und Intentionen dem Abhängigen vorzuenthalten, die dessen Macht- und Einflussradius vergrößern würden“. Ijob aber sei „klug“, indem er nicht nachfrage (was von „Intransparenztoleranz“ spreche), sondern „sich auf das eigene Urteil und die moralische Intelligenz nach menschlichem Maß“ verlasse (was von „moralischer Selbstverantwortung“ spreche). Aber insgesamt „verehrt“ Ijob „den absoluten Schöpfer-Souverän“ (was von der Bereitschaft zur „Devotion“ spreche) (für den Absatz Boothe 2007:511-513).⁷⁰

⁶⁷ Die Gottesreden werden deshalb in die Nähe der Listenwissenschaft gerückt, weil die Schöpfung „im Psalter nirgends in dieser Ausführlichkeit dargestellt werde“ (Köhlmoos 1999:135; vgl. Fohrer [1963] 1988:496-498). – Eine Form aktualisierter Infiltration von Onomastika wird für zahlreiche weitere Stellen des Alten Testaments angenommen, so auch für Psalm 148 und Ijob 28,15-19 (Kaiser [1969] 1984:71-74; Von Rad [1957] 1978:438; für Ijob 28,15-19 referiert von Jones 2009:213-214).

⁶⁸ Professorin (mittlerweile *emerita*) für klinische Psychologie in Zürich, Promotion in Philosophie, Habilitation über Sprache und Psychoanalyse.

⁶⁹ Victor Maag (1982) würde dem analog anknüpfen, dass desgleichen der erste Abschnitt der zweiten Gottesrede (Ijob 40,6-14) „eine brutale Machtdemonstration Gottes“ beinhalte, worauf Ijob ohne weitere Möglichkeit nur „mit einer Unterwerfung reagieren“ könne (Ijob 42,2.6) (so zusammenfassend Mathys 2014:521), dem sich exemplarisch Spieckermann (1994:besonders 442) anschließt. Ähnlich interpretieren Feldmeier und Spieckermann (2011:171) Gottes offenbarende Rede an Ijob als „herrlich zurückweisende Heerschau der Schöpfung“, die „zur Unterwerfung, nicht [aber] zur Einsicht, geschweige denn zur heilsamen Gottesschau“ führe. Allerdings hinterfragt Strauß (2000:351) diesen Ansatz grundlegend.

⁷⁰ Grundsätzlich – aber ohne die dramatisierend psychologisierenden Interpretationsfolgen Boothes (und der weiteren genannten Autoren) mitdenken zu müssen – ist dem zuzustimmen, dass Gott mit seinen Worten die Positionen und Verhältnisse klärt. Für Ijob wird in erneuerter Schau greifbar, wer Gott und wer er selbst im Verhältnis zu Gott ist – und wie Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung und damit desgleichen Ijob und sein Leid in Gottes allmächtigem Wirken gefasst sind (Ijob 42,2). Und eben sind die Reden Gottes (auch erziehend zurechtweisende) *Antwort*, Antwort

2.1.3. JHWH als „Herr der Tiere“? – Weitere Aspekte der Theodizee

Mit Blick auf das eben in Abschnitt 2.1.2. Dargelegte besteht umgekehrt und zum Positiven gewandt, von Othmar Keel (1978) ausgehend, für andere Autoren das Anliegen der zumindest ersten Gottesrede darin, Ijobs geäußelter Welt- und Gotteswahrnehmung, die kosmische Ordnung sei eigentlich Chaos (besonders Ijob 3), entgegenzutreten.⁷¹ Dahinter bestehe das „eigentliche Anliegen“ der Gottesrede, Ijob in dem erfragenden „Gang durch die Schöpfung“ vor den in ihr wahrnehmbaren und zugleich „in allem und von Anfang an wirkenden, unendlich überlegenen und unbegreiflichen Gott“ hinzustellen. So werde Ijob, „der Gott vor die Schranken des Gerichts gefordert hat, [...] in seine kreatürlichen Schranken verwiesen“ (Graupner 2015:16)⁷². Ijob habe „hinzunehmen“, dass das (ihm in der Begrenztheit von Wahrnehmung und Verfügungsmacht) als Chaos Erscheinende vor dem ihm verborgen bleibenden Gott „Sinn“ habe (Graupner 2015:16).⁷³

Dasselbe Anliegen besteht offenbar für die zweite Gottesrede (vgl. Ijob 40,8-9) – und zwar dann, wenn *Behemot* und *Leviatan* (zumindest auch) als mächtige Großtiere (in der Forschungsdebatte vornehmlich als *Nilpferd* und *Krokodil* gedeutet), als von Gott geschaffene Lebewesen gleich Ijob (Ijob 40,15.19) (so bereits Budde gegen Gunkel)⁷⁴, nicht (allein) als übermächtige Chaoswesenheiten aufgefasst werden. Will man *Behemot* und *Leviatan* hingegen zu allererst als urzeitliche Chaoswesenheiten, als „mythische Verkörperung des Chaos“ verstehen, wie das von Gunkel herkommend zu Grunde legend Keel (1978) tut, dann scheint die zweite Gottesrede Antwort auf Ijobs Äußerung, die Erde sei „in die Hand eines Verbrechers“ (ביד־רשע) gegeben (Ijob 9,24), zu antworten. Denn so erweise sich JHWH „in der Rolle des ägyptischen Gottes Horus“ als der das Übel immer wieder Besiegende (vgl. Ijob 40,9-14), nicht als der Üble selbst (referiert von Graupner 2015:16-18; Heckl 2010:200-201).⁷⁵ Ein solcher interpretierender „bequeme[r]“ Ausweg eines Dualismus von Gott und dem Widergöttlich-Bösen“ (Oeming 1989:935; zitiert auch von Graupner 2015:18) reduziert Gott allerdings zu

auf die Worte des zwar unfasslich leidenden, aber doch Gott bestürmenden, tadelnden, herausfordernden Ijob (vgl. auch Gordis [1978] 2011:435). Indem aber Ijob nicht eine der in Gottes Antwort gestellten „Fragen zu beantworten weiß, legt der Empörer damit gewissermaßen die Welt wieder in die Hände Gottes zurück, für den sie da ist, der sie allein trägt und unterhält“ (Von Rad [1970] 1992:291).

⁷¹ Dass im Besonderen Ijobs Eröffnungsrede (Ijob 3) die alles zu Grunde legende Herausforderung für die Reden Gottes und insgesamt für das gesamte Dialog- und Redengeschehen des Buches Ijob ist, ist mittlerweile *opinio communis* in der alttestamentlichen Forschungsdebatte und aktuell von Ha (2005) umfassend dargelegt.

⁷² Graupner zitiert hierbei Würthwein (*Die Weisheit Ägyptens und das Alte Testament*, [1958/60] 1970).

⁷³ Graupner formuliert das mit Rückbezug auf Otto Kaiser (*Theologie des Alten Testaments 1*, 1993).

⁷⁴ Hinweis von Westermann ([1956] 1978:113).

⁷⁵ Für die Debatte rund um *Behemot* und *Leviatan* als übermächtige mythisch urzeitliche Chaoswesenheiten und/oder als mächtige Tiergeschöpfe Gottes vergleiche umfassend Kang (2017), ferner Ahuis (2011) und Fuchs (1993:225-264). Ferner siehe unten Abschnitt 6.10.1.

einer beliebig mythischen Gottheit, die regelmäßig im Kampf die Chaos wirkenden Wesenheiten besiegt und so für Neuerschaffung, Wiederherstellung und Erhalt von Schöpfung und Schöpfungsordnung sorgt. (siehe weiter unten im Abschnitt)

Ferner weist die zweite Gottesrede endgültig die eigentliche Intention der Theodizee ab, wonach Gott danach bemessen wird, inwieweit er dem Welt- und Gottesbild (oder im Sinne der vorliegenden Arbeit, der Welt- und Gotteswahrnehmung) des Gott rational Verteidigenden genügt. Durch die Theodizeeabweisung wird das Mensch-Gott-Verhältnis wieder zurechtgerückt, dem sich Ijob schließlich fügt (Ijob 40,4; 42,1-6) (Graupner 2015:18-19). Ijob fügt sich, weil ihm Gott begegnet, nicht weil ihm Gott rational auf die „Warum-Frage“ antwortet. In dieser – für Kant einzig möglichen – „authentischen Theodizee“ vermag Ijob den rational bestehenden Widerspruch seines Leids „im Glauben anzunehmen“ (Graupner 2015:19-20).⁷⁶ So scheint das Buch Ijob seelsorgerlich anleitend in den Widersprüchen des Lebens zu offener Konfrontation mit (dem erhofft antwortenden) Gott herauszufordern und sich umgekehrt, entgegen gemeinter Frömmigkeit, nicht in Sicherheit vor dem „Abgrund“ zu wissen, „der Gott selbst“ sein kann (Graupner 2015:19-20).

In der Interpretation der ersten Rede Gottes, im Besonderen von Kapitel 39, geht Keel (1978) allerdings einen ähnlichen und damit ganz eigenen Weg, wie oben mit Blick auf die zweite Rede Gottes dargelegt. Denn offenbar wolle JHWH in Ijob 39 – mit Bezug auf eine Lobpreisung Marduks als Begleittext eines neubabylonischen Rollsiegels – in der Rolle des „Herrn der Tiere“ dargestellt sein, wie ein solcher seit Mitte des 3. Jahrtausends vor Christus in der altvorderorientalischen Glyptik (Ikonografie) auf Siegeln, Rollsiegeln, Siegelamuletten, Skarabäen und so weiter in vielerlei Weise abgebildet ist.⁷⁷ Dabei zeigen die Ikonografien eine gottheitliche oder königliche Person, einen zuweilen gar geflügelt anmutenden „Herold“ oder „Genius“, der (allermeist) von gleichen oder unterschiedlichen Tieren flankiert ist und der diese an

⁷⁶ Für Kant ist die „authentische Theodizee“ die einzig mögliche, während die rational begründende, „doctrinale“ oder „eigentliche Theodizee“ letztlich misslingt ([1791] 1983c:264). Im Gegensatz zur *doktrinalen Theodizee* setzt die *authentische Theodizee* „bei der Einsicht in das theoretische Unvermögen der Vernunft an“. Gott selbst erklärt (darum *authentisch*) über den Weg der *praktischen Vernunft* durch die Schöpfung seinen Willen (Trampota 2018:250; vgl. Rosenau 2015). Nicht wenige Autoren suchen aber mit Hilfe der *doktrinalen Theodizee* die absolute Allmacht, gar die Existenz Gottes in Frage zu stellen (z.B. Wenn Gott existiert und allmächtig ist, dann vermag er das Böse auszulöschen. Das Böse existiert, also existiert Gott nicht, oder er ist zumindest nicht absolut allmächtig.), was aber auf logisch rationale Weise Gott gewissermaßen vorschreibt, wie und ob er zu sein hat. – Besonders dringlich wird die Frage der Theodizee nach Auschwitz, wo mehr als eine Million Menschen von den Nazis ermordet wurden. Der jüdische Philosoph Hans Jonas (1903-1993), der mit seinem Buch „Das Prinzip Verantwortung“ (erst erschienen 1979) Weltruhm erlangt, entscheidet sich in dem 1984 gehaltenen Festvortrag „Der Gottesbegriff nach Auschwitz“ letztlich dafür, die Allmacht Gottes in Frage zu stellen, die Allgüte im Rückgriff auf das jüdisch-christliche Gottesbild allerdings zu postulieren. – Eine umfassende Schau zur Frage der Theodizee in Philosophie und Theologie schafft Kim (2002).

⁷⁷ Dort begegnet allerdings desgleichen eine „Herrin der Tiere“ (Oeming 2001b:104 mit Literaturverweisen; ausführlich Neumann-Gorsolke 2012:10-61).

den Hälsen, Flügeln, Federn, Hörnern, Vorder- oder Hinterläufen ergreift und damit überheblich machtvoll sie zu jagen, zu bändigen, gar zu töten, jedenfalls über sie zu herrschen scheint. Bei den Tieren handelt es sich um beinahe alle Tierarten, die in Ijob 39 genannt werden (Vogelarten wie auch der Strauß, Steinbock, Hirsch, Wildstier usw.) – was damit den Abschnitt von der Straußhenne (Ijob 39,13-18) als ursprünglich erkennen lässt. Aber auch über Raubkatzen, Raubvögel, „Löwendrachen“, und mythische Wesenheiten wie „geflügelte Sphingen“, „Steinbockdämonen“ und dämonisch anmutende Strauße (vgl. Jes 13,21; 34,13) herrscht der Tierherold (Keel 1978:86-122; vgl. auch Oeming 2001b:103-114; ferner Kang 2017:99-101).

Bei allem kann nach Keel die Herrschaft für den Erhalt der „heilvollen“ Ordnung, der „heilen Welt“ im Vordergrund stehen. Gefährliche Mächte sollen abgewehrt, „Lebenskräfte“ beschwört werden (Keel 1978:87-90). So sei der Herold in jeweiligem „Supermacht“-Anspruch Herrscher über die Wildnis, Schützer der Schwachen und insgesamt Schützer der Welt vor dem Chaos, Erhalter von Gleichgewicht und Ordnung (Keel 1978:122-123), Bestehender des *Chaoskampfes* (wie ursprünglich von Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, ausgeführt). Und als ebensolchen „Herrn der Tiere“ könnte „der Dichter von Ijob 39“ JHWH im dargelegten „Bezugshorizont“ schildern wollen (Keel 1978:90, 125). In dieser Rolle „schützt und verteidigt Gott die von ihm geschaffene Welt als Lebensraum gegenüber wilden und chaotischen Mächten“ (Kang 2017:99, in Rückbezug auf Bauks 2008; Neumann-Gorsolke 2012 u.a.; vgl. Keel 1978:156; Keel & Schroer [2002] 2008:131, auch 200-208; Kang 2017:74-75).

Denn solche Mächte – um wiederum die zweite Rede Gottes einzubeziehen – hätten als Chaoswesenheiten (etwa in der Figur von *Rahab*, *Tannin*, *Behemot*, *Leviatan*, *Tehom*, *Jam*) bereits vor Erschaffung des Kosmos, in einer von Finsternis und Urflut gekennzeichneten *Vorwelt*, dem *Tohu-wa-bohu* (Gen 1,2), dem *Chaos* als unbewässertes, wüstes Land (Gen 2,4b-6), existiert. Solchen *Gegenmächten* in ihrer *Gegenwelt* habe JHWH für Erhalt von Leben und Ordnung des Kosmos regelmäßig beizukommen.⁷⁸ So sei etwa in Psalm 104 (vgl. Ps 73,13-14) noch der Kampf zwischen einem *nicht* allmächtigen JHWH und *Behemot* ersichtlich, während sich in Ijob 41 der Herrschaftsraum JHWHs – in Integration der „ursprüngliche[n] Chaosmacht in die Schöpfung“ – als maximal erweise, außerhalb dessen es nichts mehr gebe. JHWH sei nun der Allumfassende (vgl. Krüger 2010:323; Berlejung [2006] 2016d:68; referiert auch von Kang 2017:173).⁷⁹

⁷⁸ Ursprünglich Gunkel (*Schöpfung und Chaos*, 1895); vergleiche exemplarisch für viele zusammenfassend Rendtorff (2001:7-8), Lux (2012:157-158; 253-255); bereits Westermann ([1974] 1999a: 1030-1031) verwehrt sich nachdrücklich gegen Gunkels religions- und traditionsgeschichtliche Deutung von Genesis 1,2.

⁷⁹ Dem hält allerdings Herbert Klement ([1997] 2016:43-44) mit dem Begriff der „Universalität der Geschichtsmächtigkeit“ durch Gottes Werke entgegen, dass im Alten Testament *insgesamt* (nicht erst nach angenommener Traditionsbildung) ein „Raum oder eine Zeit jenseits Gottes [...] nicht bekannt“ ist (Klement [1997] 2016:43, ähnlich Seite 62 mit Quellenverweisen).

Dem knüpft aktuell Ferdinand Ahuis (2011) an. Er hebt aber desgleichen einen wesentlichen Aspekt der Keels Ansatz kritisch begegnenden Position heraus. So erweist sich JHWH in zwar menschlichen, aber damit in menschlich fassbaren Zügen als „der Majestätische und der Gnädige zugleich“. Die übermächtigen Wesenheiten *Leviatan* und *Behemot*, die Ernährung und Leben des Menschen bedrohen, sind aber Gott als dem Majestätischen untertan. Damit ist JHWH dem Menschen Bewahrer und Retter „vor der Schädigung des Lebens“. Ebenso wendet sich „in der Verborgenheit der rettende und bewahrende JHWH Hiob zu“ (Ahuis 2011:89-90).

Wie angedeutet ist Keels Ansatz vielfach kritisiert worden, unter anderem dahingehend, dass der – von unterschiedlichsten Orten aus unterschiedlichster (von sumerischer bis hellenistischer) Zeit stammende – vielfältig auftretende ikonografische Tierherold fast nur als *Jäger* und *Bändiger* und kaum als fürsorgender *Beschützer* der Tiere auftritt. Dies erschließt die Intention der Reden Gottes „gerade nicht“ (Oeming 2001b:114 und insgesamt 104-114). Gott begegnet mit der ersten, aber auch mit der zweiten Gottesrede gerade nicht als der beständig gegen mythische Chaoswesenheiten Ankämpfende, um die bedrohte Ordnung von Schöpfung, Welt und Leben zu erhalten, wiederherzustellen, neu zu erschaffen. Vielmehr begegnet Gott Ijob in der rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten Welt von kosmischen und terrestrisch (nicht) lebenden Schöpfungselementen als der über Schöpfung, Schöpfungselemente, Schöpfungsordnung, wild-, groß- und gar chaostierliche Wesenheiten verspielt fürsorgend und liebevoll Obwaltende.⁸⁰

2.1.4. JHWH als der nur beinah Allmächtige?

Die dargelegten Positionen werden vor dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Debatte geführt, in der man davon ausgeht, dass innerhalb der Entwicklung der „israelitisch-judäischen Religion“ der Monotheismus erst „am Ende der biblischen Traditionsbildung“, sprich im sechsten, fünften Jahrhundert vor Christus in Israel sieghaften Einzug hält.⁸¹ So seien – im Gegensatz zu Ijob 38,1-42,6; Jesaja 51,9-10 und so weiter – in Stellen wie Deuteronomium 32,8-9 (LXX und alte lateinische Übersetzungen) und Psalm 82,1.6 noch „kräftige Spuren eines eigentlichen Pantheions erhalten“ (Mathys 2010:189; zusätzlich Berlejung 2010:70). Archäologische, ikonografische und epigrafische Zeugnisse würden in eine ähnliche Richtung weisen. So beruhe die „These vom uranfänglich monotheistischen Jahwismus der ‚Israeliten‘ bzw. Mosegruppe, der sich gegen die Anfechtungen des ‚kanaanäischen‘ Polytheismus habe

⁸⁰ Hier zum Teil nicht mehr mit Oeming (2001b) und weiteren Autoren (umfassend Neumann-Gorsolke 2012), sondern bereits in der Blickrichtung der vorliegenden Arbeit formuliert.

⁸¹ Zusammenfassend Berlejung (2010:70), Lux (2012:254), überblickend Mathys (2010:188-196), ausführlich Koch ([2003] 2007; [2004] 2007), kritisch Klement ([1997] 2016:46-60).

durchsetzen müssen bzw. können, [...] im Wesentlichen auf der unkritischen Nacherzählung der biblischen Texte“ (Berlejung 2010:70).⁸²

Vor diesem Hintergrund seien in dem JHWH der Gottesreden in monotheistischer Zuspitzung bereits alle Eigenschaften der ursprünglich vielen Götter in einer Gottesperson vereinigt. „Damit präsentieren die Gottesreden ein in sich spannungsreiches Gottesbild mit in Gott selbst widerstreitenden Mächten“ (Lux 2012:256).⁸³ Desgleichen aber seien ursprünglich mit JHWH in Verbindung gebrachte Eigenschaften „aus diesem herausverlegt“, und von diesem getrennt in der Gegnerfigur des *Satan* fokussiert und als „Glied des Hofstaates“ JHWHs „nahezu hypostasiert“ worden (vgl. Sach 3,1-2) (Fohrer [1963] 1988:83). Nun aber ist JHWH der *eine* Gott über allen Wesenheiten. Und so offenbart sich Gott für Ijob einsichtig fassbar als der eine und einzige souveräne Gott über Schöpfung, Schöpfungselemente, Schöpfungsordnung, wildlebende Klein- und Großtiere, selbst über die übergroßen, übermächtigen Tiere, wenn nicht Chaoswesenheiten. Dies stelle insofern ein reales Bild dar, als dass einerseits die Existenz des Bösen, andererseits aber die „Barmherzigkeit“ des dem Bösen wehrenden Schöpfers abgebildet sei (Lux 2012:256).

Dennoch nehmen Satan und die übermächtigen Tier- oder Chaoswesenheiten Einfluss auf Gottes Sein und Handeln. So etwa müsse sich Gott dem Satan stellen, den er zunächst selbst mit Blick auf den gerechten Ijob herausfordert. Gott könne Satan und übermächtige Wesenheiten nicht einfach unbeachtet lassen. Er müsse etwas gegen sie unternehmen. Daraus folgt nach Ansicht einiger Forscher, dass sich Gott darin als zwar beinah, aber nicht völlig allmächtig erweise. Gottes Allmacht sei nicht als *absolute Macht (potentia absoluta)*, sondern lediglich als *persönlichkeits- oder beziehungsbezogene Macht (potentia personalis sive relationis)* zu verstehen (Feldmeier & Spieckermann 2011:175; referiert auch von Lux 2012:112-113). Gott hat Satan und übermächtige Chaoswesenheiten im Griff, aber löscht sie nicht aus. Das könne damit zusammenhängen, „dass im Hintergrund der gesamten Hiobdichtung unterschiedliche Machtkonzepte stehen, die sich nicht zu einer spannungslosen Einheit fügen wollen (Lux

⁸² Wer also einen Text der Bibel in seiner Ganzheit liest und ihn für die Interpretation so aufnimmt, wie er dasteht, erzählt ihn aus traditions- und religionsgeschichtlicher Perspektive unkritisch nach und formuliert damit lediglich Thesen (als ob die traditions- und religionsgeschichtliche Blickrichtung *keine* Thesen entwickle). Klement antwortet dem in der Denkvoraussetzung einer möglichen Korrespondenz und Einheit von historischer und theologischer Wahrheit in der Perspektive einer „biblischen Historiographie“ auf Grundlage „kanonisch-theologischer Aspekte“. Dabei fokussiert er im Besonderen nach vielfacher alttestamentlicher Bezeugung die Einzigartigkeit JHWHs gegenüber den übrigen altorientalischen Göttern oder Nicht-Göttern (Klement [1997] 2016:60-82). Denn JHWH „wird als der eine Gott des ganzen Universums charakterisiert, als Schöpfer und Bewahrer des Kosmos“, nicht als ein an eine bestimmte ethnische Gruppe gebundener Gott (Uehlinger 2007:99).

⁸³ Im Allgemeinen formuliert mit Blick auf den himmlischen Hofstaat Gottes vergleiche Fohrer ([1963] 1988:81) zu Ijob 1,6-12.

2012:253).⁸⁴ So sei der Begriff *Satan* nur „Funktionsbezeichnung“⁸⁵ (exemplarisch Horst [1968] 2003:13; Janowski [2013] 2014:209), worin er in den Himmelsszenen (Ijob 1,6-12; 2,1-6) – ähnlich wie in Sacharja 3,1-2 – mehr die menschenfeindliche, gegnerhafte, des Menschen Frömmigkeit in Frage stellende Seite Gottes darstelle, die nun aber, figürlich eigenständig geworden, Gott selbst aufstachle. Erst mit 1. Chronike 21,1 begegne *Satan* als „Eigename“ (Fohrer [1963] 1988:83; Horst [1968] 2003:13, wo er weitere traditionsgeschichtlich geleitete Thesen zu *Satan* befragend formuliert; zusammenfassend Witte 2010:434).

2.1.5. „Lehrstück der Seelsorge“ oder „skeptische Literatur“?

Das Buch Ijob als „Lehrstück der Seelsorge“?

Für Manfred Oeming und weitere Autoren⁸⁶ bildet das Buch Ijob ein „Lehrstück der Seelsorge“ (Oeming & Drechsel 2007) und im Großen ein „Handbuch der Seelsorge“ (Oeming & Schmid 2001) ab.⁸⁷ Hierbei gelangen von unterschiedlicher Seite unterschiedliche poimenische Strategien zur Anwendung. Die Gottesreden sind darin das Hauptstück. Gott begegnet Ijob, er spricht mit ihm, gewährt ihm die gewünschte persönliche forensische Audienz. Das ist der erste grundlegende Teil der Seelsorge Gottes an Ijob. Aber mit dem *dass* (Gott Ijob begegnet) ist es desgleichen das *was* (Gott Ijob antwortet). Das ist der zweite Teil der Seelsorge Gottes.⁸⁸ In den Worten Gottes wird für Ijob deutlich, dass die Welt Gottes nicht (allein) „anthropozentrisch“, nicht allein nach dem Menschen ausgerichtet ist. Vielmehr genießt der Mensch innerhalb der von Gott umfassenden kosmischen Ordnungen gewisse Rechte (Oeming 2001c:50-52; zusammenfassend Korneck 2014:85-86; kritisch Volgger 2007:48-54). – Mit dem Geschehen der Reden Gottes wird sich allerdings noch viel mehr Gottes stete liebende Zugewandtheit

⁸⁴ Wäre Gott allmächtig, so würde seine (absolute) Allmacht sämtliche Macht auslöschen und damit sich selbst aufheben. Auf dieses (philosophische) Paradoxon verweist Hans Jonas (Hinweis auch von Lux 2012:252). Aber müsste (wiederum philosophisch gefragt) Allmacht (in ihrer *per se* Unfassbarkeit) unter anderem nicht erst dann in ihrer Gesamtheit bestehen, wenn sie – gepaart mit Liebe – Macht und Gegenmacht (für gewisse Zeit) bestehen lässt, wenn sie mitempfindend sich „um des Anderen willen“ selbstbegrenzen lässt (z.B. 1 Kön 19,13-18; Sach 9,9-10; Jes 53,4.7.12; 2 Kor 12,9) (vgl. Feldmeier & Spieckermann 2011:199-202, zitierter Satzteil 201, wo wiederum auf Hans Jonas verwiesen wird; Dietrich 2017a:452-453).

⁸⁵ Was im Besonderen durch die Determinierung (שָׂטָן mit Artikel, הַשָּׂטָן, „der Satan“) zum Ausdruck komme (Janowski [2013] 2014:209).

⁸⁶ Zum Beispiel für Schwienhorst-Schönberger (2011).

⁸⁷ Dem folgend verortet Korneck (2014; zusammenfassend 2015) im Buch Ijob, zumindest ableitbar, ein „pädagogisches Konzept“.

⁸⁸ Dass je beide zusammen, *Gottesbegegnung* und *Wort, dass* und *was*, *Theophanie* und *Theologie* für Ijob entscheidend sind, darauf hat die Forschung, auch außerhalb einer primär poimenischen Blickrichtung, immer wieder – zumindest indirekt – hingewiesen (so exemplarisch Fohrer [1963] 1988: 486-487; Westermann [1956] 1978:110-111; Köhlmoos 1999:325).

Ijob gegenüber im Besonderen und dem Menschen gegenüber im Allgemeinen erweisen. (siehe unten Kapitel 6)

Das Buch Ijob als „skeptische Literatur“?

Mit Ausblick auf den Aspekt der *Ironie* in den Gottesreden – der aber nicht im zentralen Fokus der vorliegenden Arbeit steht, aber doch für zentral zu erachten ist (siehe aktuell Häner 2021; Häner 2020 und unten Abschnitt 4.2.9.) –, sei an dieser Stelle auf Catharine J. Dells (1991) Thesenformulierung vom Buch Ijob als der Gattung der *skeptischen Literatur* zugehörig eingegangen (1991:168-183, 184-212, 213-217). Dabei gründet sich Dell auf dem Verstehen des – von Pyrrhon von Elis (etwa 365-275 v.Chr.) ausgehenden – *Skeptizismus*, wie er durch *Sextus Empiricus* (rund 200-250 n.Chr.) systematisch dargelegt ist.⁸⁹ Hierin wird eine bestimmte „Erscheinung“, ein bestimmtes „Urteil“ als *These* genommen, der bewusst eine *Antithese* gegenübergestellt wird. In der einander neutralisierenden Ausgewogenheit von *These* und *Antithese* genießt der Skeptiker denkerische und moralische Urteilslosigkeit und damit „Freiheit von Belästigung“ zu entsprechender Urteilsbildung. Wird nun das Buch Ijob als den Skeptizismus vertretende oder zumindest vorspiegelnde Literatur verstanden, dann folgt daraus gerade ein Nicht-Lösen-Wollen, ein Nicht-Beurteilen-Wollen der Theodizee, des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, der Gott-Mensch Beziehung (hierzu zusammenfassend Korneck 2014:73-74).

In diesem Sinne repräsentiert für Dell einerseits die Person Ijob, andererseits der Autor des Buches Ijob einen Skeptiker. So formuliert Ijob Antithesen zu den Behauptungen der Freunde. Während sie ihn auf Grund seines Leids für schuldig halten (z.B. Ijob 11,6), erklärt Ijob sich selbst für unschuldig (z.B. Ijob 9,21), Gott aber für schuldig (z.B. Ijob 9,22-23). Andererseits setzt der Autor – als Quasi-Antithese – das Stilmittel der bewussten Verfremdung der Textgattungen, etwa der Klage von Ijob 3,11-26 an, indem er mit der Klage, wie eigentlich von ihr zu erwarten, nicht in das Leben zurückführt, sondern „in den Wunsch Hiobs zu sterben“ (Korneck 2014:75). Dies lässt für Dell eine Parodisierung der „Volkssage vom frommen, leidenden Hiob“ erkennen. Ferner werden Ijobs Fragen von Gottes Seite (zumindest in der ersten Rede) mit ironisch gesetzten Gegenfragen erwidert, was die Urteilslosigkeit des Autors dokumentiert. Trotz der Nicht-Antworten Gottes reagiert der ansonsten wortmächtige Ijob, eben parodisierend, „ironisch-reuevoll“ und beschließt zu schweigen (Ijob 40,4). Eine solche antithetische Ironie erweist sich desgleichen am Ende, wenn Gott Ijob Recht gibt, wiewohl dieser soeben bereute; wenn Ijob für die Freunde, die doch gar nicht von Gott abgewandt sind, einstehen soll; wenn Ijob am Ende mehr als zu Beginn gesegnet wird, obwohl das dem Traditionsverstehen der Freunde entspricht. Damit wird im Letzten das gesamte Buch Ijob als Parodie greifbar,

⁸⁹ Für *Skeptiker* und *Skeptizismus* siehe zusammenfassend Störig (1995:199-200) und Engstler (2008).

wodurch die Frage nach dem ungerechten Leid des Gerechten bedeutungslos wird (zusammenfassend Dell 1991:213-217; Korneck 2014:75-76). So ist das eigentliche Anliegen des Buches Ijob, ein „glückliches und ungestörtes Leben zu ermöglichen“, bar jeglichen denkerischen und moralischen Anspruchs der Urteilsforderung (Korneck 2014:74).⁹⁰

Ähnlich, aber doch in anderer Gewichtung, spricht sich aktuell Seow (2013) dafür aus, dass das Buch Ijob entsprechend talmudisch jüdischer „Streitkultur“ die Intention verfolge, zwar unterschiedliche Positionen nebeneinander zu stellen, sie aber nicht einer Lösung entgegenzuführen will. Das bleibe dem Leser überlassen. Für eine moderne Rechtfertigung einer solchen „polyvalenten Lektüre“ wird etwa die Wahrheitstheorie nach Michael Bakhtin aufgerufen (referiert von Oeming 2015:22-23).

2.1.6. Theologie der Reden Gottes

Der Abschnitt dokumentiert in Kurzem, wie einzelne Autoren die Theologie der Gottesreden verstehen – was zum Teil dem Verstehen der vorliegenden Arbeit nahekommt (siehe vornehmlich die Erträge der Hauptuntersuchung in Kapitel 6 und den Gesamtertrag Kapitel 7).

Für Bauks sind die Gottesreden sehr wohl Antwort auf Herausforderungen Ijobs, wenn auch nicht im erwarteten Sinn geschehend. Zwar antwortet Gott – wie vielfach in der Forschung gesehen und wie jedem halbwegs aufmerksamen Leser erkennbar – nicht auf die im Raum stehende Frage nach dem Leid. „Stattdessen legt die Gottesrede die Weltordnung dar und führt zu einer personalen Gottese Erfahrung („Gottesschau“), wodurch in subjektiver Gottesdeutung das Geschehen eines inneren „Umdenkens“, die „Fähigkeit zur Selbstdistanzierung“ und das „Potenzial für ein neues Erfahrungswissen“ freigesetzt ist (Bauks 2019:388).

Für Fohrer antwortet Gott dem Ijob nicht „heilvoll“, sondern er stellt ihm mit seiner Antwort die „Aufgabe“, gottgleich zu denken und zu agieren – und dies innerhalb ähnlicher „Paradoxien“, wie sie Ijob für sein Leben konstatierte. In der „Bewältigung“ dieser Aufgabe gelangt Ijob zur persönlichen Gottesbegegnung. Da von Gott – entgegen herkömmlichen Verstehens – nicht vernichtet, gewahrt Ijob die „Möglichkeit, von seinem bisherigen Verhalten zu lassen und zu einem diesem Gott gemäßen Verhalten umzukehren“ ([1963] 1988:495).

Für Köhlmoos ist im Buch Ijob die *Gegenwart Gottes* zentral und wirkt daher in vielfacher Weise konstituierend. Dahingehend gelesen, erschließt der Text in seiner Strategie „diskursive und narrative Strukturen“, „den dramaturgischen Ablauf der Handlung und die thematisierten

⁹⁰ Für eine kritische „Würdigung“ des Verstehensansatzes Dells vergleiche Korneck (2014:76-77) und Volgger (2007:43-44). Exemplarisch merkt Korneck an: „Kann man wirklich damit rechnen, dass der Autor das Thema des Hiobbuches als Belästigung empfand und es schrieb, um sich von dieser zu entledigen?“ Für positiv befindet Korneck das Urteil Dells, „dass Hiob seinen Glauben an Gott im Grunde nie in Frage stellt“.

theologischen Gehalte“, die insgesamt einer „Synthese“ zugeführt werden (Köhlmoos 1999: 358-361, zitierte Satzteile und Begriffe 358 und 359). So erweist sich für den gerechten Ijob im ungerechtfertigten Leid zunächst „die satanische Seite Gottes“, der darin nicht gegenwärtig ist, sondern unnahbar unzugänglich bleibt. Aber auch der Leser ist trotz des Wissensvorsprungs um das Geschehen im Himmel herausgefordert zu fragen, wo Gott nun im Dialog tatsächlich gegenwärtig sei. So besteht der „Spannungsbogen der Handlung des Hiobbuches“ in Gottes „Anwesenheit“ und „Abwesenheit“ (Köhlmoos 1999:359). „Mit der Gegenwart Gottes“ gehen „Text und Publikum“ gar „eine Kooperation“ ein (Köhlmoos 1999:360). Das Auftreten Gottes von Beginn an erweist aber, dass nicht Ijob, sondern Gott selbst (auch in seiner Abwesenheit) „die wahre Hauptfigur des Geschehens ist“ (Köhlmoos 1999:360). In den Gottesreden wird das Problem von Gegenwart und Abwesenheit Gottes einer Lösung zugeführt. Die Welt ist in ihrer Gesamtheit Schöpfung Gottes, in der dem Menschen, aber auch der „Fülle“ und „Gewalt“ ein Ort zudedacht ist. In Gottes Schöpfung sind „auf JHWH den Schöpfer hin [...] menschliche Beziehungen möglich“ (Köhlmoos 1999:361).

In erweiternder Fokussierung ist für Wanke (2013; überblickend 2015) die *praesentia Dei* (die *Gegenwart Gottes*) (so auch der Haupttitel seiner Monografie) nicht allein in der *Gegenwart*, sondern desgleichen in der *Verborgenheit* Gottes begriffen. Gott als der *Deus revelatus* (der *offenbarte Gott*) ist immer zugleich der *Deus absconditus* (der *verborgene Gott*) (vgl. Jes 45,15; Ijob 23,3.9). So beginnt „[a]lle echte Gotteserkenntnis mit der Erkenntnis der Verborgenheit Gottes“.⁹¹ Zunächst ist für Ijob die Erfahrung der Verborgenheit Gottes im Ringen mit den Freunden schmerzvoll, die „Erfahrung der Gottesschau“ dann aber erhebend (Wanke 2013:428-429 und insgesamt 413-429).

Für Schwienhorst-Schönberger führt der Weg Ijobs hin zur Schau Gottes, zur ganzheitlichen Begegnung mit Gott, unumgänglich durch das Leid, nicht am Leid vorbei (2006; 2007a; 2011).

2.1.7. Der Vorrang literar- und redaktionskritischer Modelle

Wie oben der bibliografische Überblick vornehmlich literarkritisch redaktionsgeschichtlicher (und religionsgeschichtlicher) Thesenformulierungen andeutet (siehe Abschnitt 2.1.1.), sind dahingehende Untersuchungen des Buches Ijob und der Reden Gottes als „Dialogschluss“ (so Köhlmoos 1999 an vielen Stellen) im Lauf der letzten vierzig Jahre zahlreich geworden – die aber bereits nach Jürgen van Oorschot (1987) im Großen auf fünf Interpretationsmodelle reduziert werden können (1987:19-20).⁹² Dabei betonen drei der fünf Modelle – und desgleichen

⁹¹ Diese grundlegende Aussage Karl Barths (Kirchliche Dogmatik II 1 205) greift Gerhard von Rad auf ([1960] 1980:402), worauf Wanke (2013:428) verweist.

⁹² Eine Zusammenfassung der fünf Modelle Van Oorschots bietet – neben Van Oorschot selbst (1987:1-5) – zusätzlich Schwienhorst-Schönberger (2008a:343). Einen detaillierten Überblick der

Van Oorschot selbst in Orientierung an Fohrer – die Nicht-Integrität, die Nicht-Ursprünglichkeit mindestens von Teilen, wenn nicht der Gesamtheit der (jetzt vorliegenden) Reden Gottes.⁹³ Lediglich Autoren innerhalb der verbleibenden zwei Modelle verteidigen die Gottesreden (weitgehend, selten vollständig) in ihrer Gesamtheit als ursprünglich zum Buch Ijob gehörende Konzeption.⁹⁴ Das lässt, zusammen mit Van Oorschot selbst und seinem Modell als *conclusio*, womit er im Wesentlichen Fohrer folgt (1987:4-5, 147-216, 256-259), eine deutliche Überge- wichtung der Infragestellung von Integrität und Ursprünglichkeit der Reden Gottes (einschließ- lich der Er widerungen Ijobs) gewahren. Diese Tendenz scheint sich (mittlerweile durch die zum Teil großen Monografien und durch richtungweisende Aufsätze seit Köhlmoos noch ver- stärkend) bis heute fortzusetzen.

So postuliert Van Oorschot in Ableitung der von ihm exemplarisch dargelegten und disku- tierten mindestens hundertjährigen Forschungsdebatte (die sich ihrerseits wiederum auf die davor befindliche Debatte gründet) für die Gottesreden einschließlich der Antwort Ijobs (Ijob 38,1-42,6) *eine* Gottesrede und *eine* Antwort Ijobs als „ursprünglicher Textbestand“ (Van Oor- schot 1987:179pass.), als „Grundentwurf des Dialogschlusses“ (Köhlmoos 1999: 70pass.).⁹⁵ Dabei bestehe aus Sicht des jetzt vorliegenden Endtextes die *eine* Rede Gottes aus beinah der gesamten ersten Rede (Ijob 38,1-18.21-27.29-39,12.19-27*.28*.29-30*), der weiteren Her- ausforderung (Ijob 40,2) und dem ersten Teil der zweiten Rede (Ijob 40,8-14) (Van Oorschot 1987:179). Dem knüpft Köhlmoos in leicht variabler Verschiebung an, indem sie die *gesamte* zweite Gottesrede einschließlich der weiteren Herausforderung (Ijob 40,1-2.6-41,26) für *nicht* ursprünglich erachtet (Rede Gottes Ijob 38,1-39,30, Antwort Ijobs 42,2.3b.5-6) (1999:66-70).⁹⁶ Ein großer Teil der zweiten Gottesrede (mindestens Ijob 41,4-26) wird bereits „früh für sekun- där erklärt“ (Smend [1978] 1989:204)⁹⁷. Abschnitte wie Ijob 39,13-18 (über die Straußhenne)

Forschungsdebatte zum Buch Ijob bis (kurz vor) Van Oorschot bietet Kaiser ([1969] 1984:383-393). Für einen detaillierteren Überblick der aktuellen Forschungsdebatte zum Buch Ijob in redaktionsge- schichtlicher (und traditions geschichtlicher) Perspektive vergleiche Wanke (2015), dort desgleichen mit Blick auf die Frage der Theodizee.

⁹³ Van Oorschot (1987:21-49; 92-145) nennt und diskutiert hierzu repräsentativ die Ansätze von Hesse, Volz, Kuhl, Maag, (Hans Heinrich) Schmid, Budde, De Wilde, Driver, Gray, Duhm, Würthwein, Höl- scher und Fohrer.

⁹⁴ Van Oorschot nennt und diskutiert hierzu repräsentativ den Ansatz von Kubina – auch von Weiser, Terrien, Gordis, Day, Habel –, Stier und Keel (1987:50-70). Allerdings wären mindestens Westerman- nund Ruprecht, die Van Oorschot hier hinzufügt, eigentlich den Vertretern der drei erstgenann- ten, die Integrität der Gottesreden (einschließlich der Er widerungen Ijobs) in Frage stellenden Mo- delle, anzufügen (mit 1987:70-72, 73-91 verdeutlicht Van Oorschot, warum er die Modelle letztlich an dieser Stelle diskutiert).

⁹⁵ Exemplarisch setzen vor Van Oorschot die folgenden Autoren im Großen lediglich *eine* Gottesrede mit *einer* Antwort Ijobs als ursprünglich voraus: Budde (1896), Duhm (1897), Hölcher (1937), Fohrer ([1963] 1988), De Wilde (1981).

⁹⁶ Für Rohde (2007:101 zusammenfassend) wird die *eine* Gottesrede unmittelbar mit Ijob 42,7-9 fort- gesetzt. Erst danach werde „eine weisheits- und mosekritische Redaktion Hi 42,2-6* ergänzt“.

⁹⁷ Smend verweist auf M. H. Stuhlmann (*Hiob*, 1804).

und Ijob 40,15-41,26 würden „ganz schlecht“ dem Kontext der (rhetorisch ironischen) Herausforderung Ijobs durch Gott entsprechen (Eißfeldt 1964:619).⁹⁸ Lediglich Ijob 38,1-3; 40,2 und 40,7-14 erzeugten „nennenswerte Beziehungen zum Dialogteil“, das heißt zu Ijob 3-31 (Van Oorschot 1987:150; Köhlmoos 1999:68), so dass die genannten Stellen eine Rahmung eben der *einen* „Rede JHWHs über seine Schöpfung“ abbildeten. Eine zweite Rede sei nicht „intendiert“ gewesen (vgl. Köhlmoos 1999:68-69).

Dem knüpft aktuell Wanke (2013) – ein Schüler Van Oorschots – noch mehr reduzierend an. Zunächst konstatiert er für die *eine* Rede Gottes *zwei* einander ähnliche Fragen (Ijob 38,2-3; 40,2.6). Und insgesamt erachtet er neben den oben genannten Abschnitten (Ijob 39,13-18; 40,15-24; 40,25-41,26) desgleichen einen großen Teil der ersten Rede (Ijob 38,1.4-38) für redaktionelle Fortschreibung, da die Verse in intertextueller Korrespondenz mit Texten über die Schöpfung (z.B. Ijob 3,2-10; 9,4-13; 11,7-25; 28,1-27) (Witte spricht hier – neben der Niedrigkeits- und Gerechtigkeitsredaktion – von Majestätsredaktion) stehen, die ebenfalls für sekundär erachtet werden (Wanke 2013:19-20). Damit wird letztlich doch beinahe der gesamte Text der Gottesreden als redaktionelle Fortschreibung eingestuft. So sei die „ursprüngliche Gottesrede“ lediglich „in 38,2-3.39-41; 39,1-12.19-30; 40,2.7-14 zu finden. Im Grundbestand der Dichtung schließt 38,2 an 31,37 an und bildet damit eine unmittelbare Antwort Gottes auf die Herausforderung des Leidenden“ (Wanke 2013:344).⁹⁹ Insgesamt stelle die „JHWH-Rede“ – als Antwort auf Ijobs Klagen (Ijob 3 und 29-31) – „eine Korrektur der Rahmenerzählung dar, deren Ende an die so verstandene JHWH-Rede und die vorredaktionelle Form der Reaktion Ijobs (Hi 42,2.3b.5f.) glatt anschließt“ (Ahuis 2011:91).

Erst den betreffenden redaktionellen Fortschreibungen, in der dramaturgischen und thematischen Erweiterung¹⁰⁰ des Bildes Gottes als Allmächtiger und damit als souveräner Herr über das Chaos im Erhalt von Ordnung und Gerechtigkeit (vgl. Van Oorschot 2007:177; Köhlmoos 1999:69-70, 353-354; Lauber 2017:168-169), erwachsen zwei Gottesreden (einschließlich der Herausforderung Ijob 40,1-2) mit zwei Antworten Ijobs in der jetzt vorliegenden Weise (vgl. Van Oorschot 1987:180-191; ähnlich Von Rad [1970] 1992:288).

⁹⁸ Ähnlich bereits Friedrich Delitzsch (*Das Buch Hiob*, 1902) (Hinweis von Ritter-Müller 2000:16).

⁹⁹ Franz Hesse (1978:12) geht innerhalb einer „Minderheitenposition“ sogar davon aus, dass das Buch Ijob „ursprünglich mit einer bloßen Theophanie“ (Ijob 38,1) schließt (referiert von Mathys 2014:520-521), der „die Reden insgesamt sekundär und wenig glücklich zugewachsen seien“ (referiert von Oeming 2001b:101). Wenige weitere Autoren (Kuhl, Hempel), die etwa das Buch Ijob nahezu ausschließlich der psalmistischen Gattung als Klage zuordnen, identifizieren desgleichen (nahezu) die gesamten Gottesreden als „redaktionelle Interpretation“ (exemplarisch referiert von Mathys 2014: 517 und Köhlmoos 1999:66).

¹⁰⁰ Köhlmoos interpretiert umgekehrt die betreffende Fortschreibung als *Verengung* der „theologische[n] Dimension des Grundentwurfs“ (1999:354).

2.2. GANZHEITLICHES VERSTEHEN ALS VORAUSSETZUNG

Dennoch begegnen, wie oben erwähnt, auch in neuerer Zeit und aktuell Autoren, die das Buch Ijob, oder zumindest die Reden Gottes ganzheitlich lesen und in dem (beinah) gesamten Bestand als ursprünglich verstehen. So merkt Oeming an, „dass der Endtext [der Gottesreden, Anm. J.B.] eine durchaus nachvollziehbare Struktur aufweist [...] und daher, abgesehen von kleineren Zusätzen, ursprünglich in dieser dialogischen Doppelgestalt komponiert sein könnte“ (2001a:97).

Allerdings werden Vertreter mit einer solchen „hermeneutischen Grundentscheidung“ gern in das vielleicht negativ beiklingende Umfeld des *holistic approach* verschoben. Denn wenn betreffende Autoren in ganzheitlicher Lesart etwa „die Bedeutung des Ijob-Buchs zu erheben suchen“, dann seien dagegen „Einwände geltend zu machen“ und zwar mittels der (eben vorgestellten) „literar- und redaktionskritischen Analysen“ (Lauber 2017:168-169). Ohne diese und allein in der Textbetrachtung eines *holistic approach* komme es für betreffende Autoren zu „verzerrenden Fehlinterpretationen“ (Lauber 2013:311). Das heißt, allein die literarkritische und redaktionsgeschichtliche Brille schafft die rechte klare Sicht des betreffenden biblischen Textes (ähnlich referiert von Böckle 2018:23). So werde gerade jener Leser, der den Text der Gottesreden als Ganzes in der vorliegenden Gestalt lesen wolle, bei genauem Hinsehen „von diesem selbst zur Literarkritik zurückgerufen“ (Van Oorschot 1987:4). Damit ist von Seiten genannter und weiterer Autoren eine ganzheitliche Verstehensrichtung einschließlich der Grundannahme einer ganzheitlichen Textgenese nahezu dogmatisch ausgeschlossen.

Vielmehr soll etwa neu herausgegebenes Altes das etablierte Verstehen unterstreichen, wie dies etwa mit der akkordierenden Herausgabe von zum Teil weniger bekannten Aufsätzen durch Markus Witte (2018) geschieht. „Die Beiträge behandeln die literarische Gattung des Buches Hiob, zentrale anthropologische und theologische Themen, wie das Verhältnis von Gerechtigkeit, Leid und Zeit, sowie die frühe [und patristische] Rezeptionsgeschichte“ etwa von der Frau und dem Sohn Ijobs (Witte 2018:9-10). Dabei stehen Fragen von Literarkritik, Form- und Kompositionsgeschichte (in Bezug auf Robert Lowth, Johann Gottfried Herder usw.), Traditions- und Redaktionsgeschichte, Philologie, Semiotik und Intertextualität im Fokus der Betrachtung. So werden etwa mit Blick auf Ijobs „Herausforderungsrede“ (Ijob 31,35-37) „motiv- und traditionsgeschichtliche Überlegungen [...] in die literatur- und theologiegeschichtliche These überführt“, wonach „im hebräischen Hiobbuch ein kritischer Torahdiskurs“ und insgesamt „in seinen mutmaßlichen literarischen Schichten“ Bezüge „auf das Deuteronomium als Torah“ greifbar sind (Witte 2018:10). Gesamtextliche exegetische Fragen zu Gehalt und Theologie des Buches Ijob bleiben dabei aber außen vor.

Nichtsdestotrotz sieht Westermann ([1956] 1978:113-114) beide Gottesreden (mit Ausnahme von Ijob 40,1) als ursprünglich an – und zwar dann, wenn *Behemot* und *Leviatan* weder

als natürliche Großtiere, noch als mythische Chaoswesenheiten, sondern als historische „Großmächte“ oder „Geschichtsmächte“ interpretiert werden können, so dass sich darin in den Gottesreden Gott als „Herr der Geschichte“ erweise. Desgleichen besteht für Schwienhorst-Schönberger (2008a:343) allein für Ijob 40,1 mit Blick auf Ijob 40,3 ein „echtes Kohärenzproblem“ (weil Ijob 40,1 als einer „später korrigierten Dittographie“ von Ijob 40,3 anklinge; Ijob 40,3 könne das Ende der ersten Gottesrede markieren und so zusammen mit Ijob 38,1 eine *inclusio* abbilden). Allerdings bleibt hier zu fragen, wozu ein Redaktor überhaupt eine „den Zusammenhang der Gottesrede“ zerreißende Glosse (Fohrer [1963] 1988:494) bewusst einfügt¹⁰¹; vielleicht um (mit Ijob 40,1-2) „die Aufmerksamkeit für die nachfolgende Hiobrede“ zu erhöhen (Heckl 2010:193)? Ein solcher rhetorischer Kunstgriff kann dann aber desgleichen ursprünglicher Teil des gesamten Textes sein. Und inhaltlich gedeutet: Gott fragt herausfordernd nach, weil Ijob nach der ersten Rede Gottes (Ijob 38,2-39,30) schweigt. Darum bedarf es im Vergleich zu den beiden anderen Redeeinleitungen (Ijob 38,1; 40,6) der Näherbestimmung „aus dem Sturm“ nicht.¹⁰²

Zwar untersucht Ritter-Müller (2000) lediglich die erste Gottesrede (Ijob 38,1-39,30) in sprachwissenschaftlicher Blickrichtung. Dennoch erkennt sie beide Gottesreden als ursprünglich dem Buch Ijob zugehörig an, für die es sich empfiehlt, sie einer synchronen Analyse zu unterziehen (Ritter-Müller 2000:16-17). Desgleichen geht Kubina (1979) von der „Echtheit“ beider Gottesreden aus. De Wilde (1981:VIII) rechnet für die Abfassung des Buches Ijob (mit Ausnahme der Reden Elihus) mit *einem*, vielleicht zu früh gestorbenen Dichter – indem die Herausgabe aus seinem „Nachlass“ manche Verwirrung gesondert im Mittelteil (Ijob 24-28) des Textbestandes erzeugt habe, was durch „umsichtige“ und auch „kühnere Textverbesserungen“ auszubügeln sei.

Ein eindrückliches Zeugnis des Verstehens des Buches Ijob als großes architektonisches Kunstwerk, wofür jedes Teil seinen besonderen Beitrag leistet, bietet Gordis ([1978] 2011) mit seinem umfangreichen Ijobkommentar (vgl. [1978] 2011:XV).

Entsprechend geht die vorliegende Arbeit mindestens mit Gordis von der Integrität des gesamten Buches Ijob, das heißt von seiner möglichen Herkunft aus der Hand *eines* Autors und so desgleichen von der Integrität beider Gottesreden einschließlich der zusätzlichen Herausforderung Gottes (Ijob 38,1-39,30; 40,1-2; 40,6-41,26) und einschließlich der beiden Erwidierungen Ijobs (Ijob 40,3-5; 42,1-6) aus. Denn mit den vornehmlich literarkritisch redaktionsgeschichtlich motivierten Begründungen vor dem Hintergrund heute (aber nicht notwendiger-

¹⁰¹ Ijob 40,1 wird ferner von Duhm (1897), Driver und Gray (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, 1922), Hölscher (1937) und anderen gestrichen (Clines 2011:1084).

¹⁰² Auch Heckl (2010:193) verweist auf die fehlende Näherbestimmung und vermutet eine Form der Ijob 38,1 untergeordneten Überschrift, wie sich das ähnlich in den Lehrreden Elihus beobachten lässt (Ijob 32,6 gegenüber 34,1 und 35,1).

weise damals) wahrgenommener Unstimmigkeiten durch die und in den Gottesreden entgeht man vielleicht der inhaltlichen Herausforderung, in Gottes Vorgehen eine besondere Intention zu erkennen. Der vielfach konstatierte paradigmatisch pädagogisch didaktische Charakter des Buches Ijob im Allgemeinen und der Reden Gottes im Besonderen ist aber damit eingeschlossen und umso mehr zu erwarten.

2.3. REDEN GOTTES UND FORM

2.3.1. Einleitung

Um die Reden Gottes an Ijob (einschließlich der Erwidern Ijobs) in ästhetisch theologischer Perspektive zu untersuchen, sind desgleichen formkritische Fragen zu klären. Welcher literarischen *Form*, welcher *Gattung* sind die Gottesreden beizuordnen, der *weisheitlichen*, *psalmistischen*, *rechtlichen* oder einer anderen? Sind die Gottesreden *Streitrede*, *Rätselrede* oder nichts davon? – Das soll im Folgenden überblickend und für den weiteren Verlauf der Untersuchung zu Grunde legend vorgestellt werden.

2.3.2. Grundformen der Poesie im Buch Ijob

Für das Buch Ijob liegt in formkritischer Hinsicht¹⁰³ zunächst nahe, dass es in sich alle drei *Naturformen* oder *Grundformen der Poesie*¹⁰⁴ (Epik, Lyrik, Dramatik) kunstvoll vereinigt. Des Weiteren bestätigt aber gerade der Einwand Buddes – für den die drei Grundformen am Buch Ijob nicht anwendbar sind, da es insgesamt allein „Lehrgedicht“ sei (1896:IV-VII) – das zentrale dichterische, eben lyrische Moment des Buches.¹⁰⁵ Dies gilt im Besonderen für den Dialogteil

¹⁰³ Da die Formgeschichte oder Formkritik zu Bibel und altvorderorientalischer Literatur „keinen Konsens“ in der Begrifflichkeit zeitigt (vgl. Trappen 2000:187), und da insgesamt die Literaturwissenschaft in der Frage nach literarischen *Formen* und *Gattungen* keine einheitliche Diktion kennt (vgl. Knörrich 1991:1), wird auch die vorliegende Arbeit – um ein tragendes Beispiel zu nennen – nicht eindeutig zwischen *Form* und *Gattung* unterscheiden. Denn um des besseren Verstehens willen erscheint es zuweilen für angebracht, synonym von einer literarischen *Gattung* zu sprechen, da der Begriff der *Form* innerhalb komplexer Formulierungen in seiner Vieldeutigkeit zu Missverstehen führen könnte. – Für die alttestamentliche Forschungsdebatte umreißt bereits Kubina das Problem (1979:124-126).

¹⁰⁴ „Die drei ‚Naturformen der Poesie‘ unterscheidet erstmals Goethe in der 1819 herausgegebenen Schrift *Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans*“ (Böckle 2018:62).

¹⁰⁵ Allerdings äußert Volz nicht lange nach Budde gegenteilig, dass die Dichtung (Ijob 3,1-42,6) „kein Lehrgedicht“ (Volz 1911:25-26, Hervorhebung J.B.) sei. Ein paradigmatisch-didaktisches Moment sei nicht auszumachen. Die diesbezüglichen Meinungen in der Forschungsdebatte würden zu weit auseinander gehen. Entsprechend sei die Dichtung nicht Lehre, also der weisheitlichen Gattung zugehörig, sondern Klage, also der psalmistischen Gattung zugehörig (Volz 1911:24; vgl. Ha 2005:17).

(Ijob 3,1-42,6), der mit Ausnahme der je erklärenden Einleitungssätze¹⁰⁶ (und weniger weiterer Versteile¹⁰⁷) durchwegs lyrischen Stil abbildet. Entsprechend erscheint die formkritische Benennung des Dialogteils als *Dichtung* zunächst für zutreffend.

Aber auch der Rahmen (Ijob 1,1-2,11; 42,7-17) ist nicht in gewöhnlicher Prosa (als stilistische Ausdrucksform der Epik) abgefasst, sondern in Kunstprosa, die sich „zahlreicher poetischer Stilmittel“ bedient (Witte 2010:439), ohne aber – wie für die hebräische Lyrik üblich – kolometrische und parallelistische Geordnetheit aufzuweisen (vgl. Witte 2010:439; Böckle 2018:62). Damit bleibt umgekehrt mit dem Rahmen und einigen weiteren Versen und Versteilen des Dialogteils ein epischer, erzählender Anteil des Buches Ijob erhalten. Darum trifft zunächst auch hier die formkritische Benennung des Rahmens als (z.B.) *Erzählung* zu.

Desgleichen lässt das Buch Ijob Formen des Dramas erkennen, die aber ähnlich der epischen Elemente nicht in klassisch ausgeprägter Weise begegnen. *Drama* „ist der allgemeine Ausdruck für jegliche Form szenischer Darstellungsmöglichkeit zum Beispiel auf einer Bühne, sprachlich ausgedrückt durch Monolog und Dialog“ (Böckle 2018:62). Im Rahmen (Ijob 1-2; 42,7-17) treten gleich einem Drama – aber eben doch episch erzählt – in szenischer Darstellung Schritt für Schritt oder Szene für Szene die beteiligten Personen auf, im Himmel wie auf Erden. Im Dialogteil (Ijob 3,1-42,6) begegnet das Dialoggeschehen¹⁰⁸ zwischen den je beteiligten Dialogpartnern (Ijob – drei Freunde, Elihu – Ijob, Gott – Ijob).¹⁰⁹ Dabei wird je am Beginn eines neuen Dialogabschnitts der betreffende Dialogpartner in Prosaworten eingeführt oder erneut genannt, der dann – meist in ausführlicher Rede – selbst (wieder) zu Wort kommt. So wird die textstrategische Abfolge der Dialogabschnitte und deren Beziehung zueinander für den Leser nachvollziehbar gemacht und aufrechterhalten (vgl. Köhlmoos 1999:38; Heckl 2010:18; Böckle 2018:62-63). Aufgrund der besonderen Länge der einzelnen Reden wäre

¹⁰⁶ Ijob 3,1.2; 4,1; 6,1; 8,1; 9,1; 11,1; 12,1; 15,1; 16,1; 18,1; 19,1; 20,1; 21,1; 22,1; 23,1; 25,1; 26,1; 27,1; 29,1; 32,6; 34,1; 35,1; 36,1; 38,1; 40,1.3; 40,6; 42,1. – Mit Ausnahme von Ijob 3,1; 27,1 und 29,1 stimmen die übrigen 25 Einleitungssätze wörtlich überein. Die Unterschiede bestehen lediglich in den Namen der Dialogpartner bei teilweiser Angabe der Herkunft, mit Blick auf Gott bei Nennung des Adressaten und 2 Mal bei zusätzlicher Nennung des Ereignisumfeldes (*aus dem Sturm*): ... וַיַּעַן וַיֹּאמְרוּ, *da antwortete ... und sprach* (vgl. Wenzel 2010:19).

¹⁰⁷ Je nach Auffassung zum Beispiel Ijob 28,28a (hierzu vgl. Böckle 2018:209).

¹⁰⁸ In der vorliegenden Arbeit wird *Dialog* als *Wechselrede* und *gerichtete Rede* verstanden. Die *Wechselrede* geschieht in wechselnder Rede zwischen den je beteiligten Dialogpartnern. (Ijob 3-26; 38,1-42,6) Die *gerichtete Rede* richtet sich (im Gegensatz zum *Monolog*) an einen oder mehrere Dialogpartner, ohne dass dieser antwortet (diese antworten). (Ijob 27-31; 32-37) Allerdings weisen vielfach die *Wechselreden* desgleichen ein hohes Maß der Ausführlichkeit auf und kommen so der *gerichteten Rede* nahe, wie das im Besonderen für die Gottesreden gilt.

¹⁰⁹ Entsprechend ist für Westermann das Buch Ijob als Gesamtheit nicht *Streitgespräch* (siehe unten Abschnitt 2.2.4.), nicht *Dialog*, sondern *Drama*, weil es das „Geschehen zwischen drei Partnern oder drei Parteien darstellt: zwischen Hiob, den Freunden und Gott“ ([1956] 1978:32). Westermann klammert für diese Beobachtung die Reden Elihus aus.

aber der Dialogteil kaum bühnentauglich (ähnlich Heckl 2010:18; vgl. Böckle 2018:63). Der Effekt der wechselnden Abfolge szenischer Darstellung bleibt aber bestehen.¹¹⁰

Damit ist die dramatische Struktur des Buches Ijob, wie die epische und lyrische Struktur, vornehmlich für den Leser und Hörer, dessen Auge und Ohr, nicht (so sehr) für den am Drama Interessierten gemacht. Ästhetik und Theologie des Buches Ijob sollen in erster Linie nicht auf die Bühne, sondern ins Herz gelangen und das Leben verändern.

Desgleichen kann mit Heckl (2010:17-18) eine Form perspektivischer Spannung zwischen erzählendem Rahmen und lyrischem Dialogteil ausgemacht werden. Im Rahmen berichtet ein auktorialer, alles überblickender Erzähler¹¹¹, was es dem Leser leichter macht, über die einzelnen Personen zu urteilen. Im Dialogteil geschehen die „Figurationen“ der betreffenden Personen fast ausschließlich durch deren Wort. Hierbei fällt es dem Leser ungleich schwerer, ein klares Bild für die Bewertung der einzelnen Personen zu erlangen. Ferner seien Unstimmigkeiten im Bild Ijobs („Hiob im Rahmen eher passiv und in der Dichtung aktiv“) und im Bild Gottes (das Gottesbild des Rahmens entspreche „in Reden und Handeln *Jhwhs*“ nicht dem Gottesbild der Gottesreden) zu erkennen, was desgleichen nach einer „übergreifende[n] Intention“ und entsprechendem „Gestaltungswille[n]“ fragen lässt (Heckl 2010:18).¹¹² Die

¹¹⁰ Darum: Bereits Theodor von Mopsuestia (gestorben 428), Bischof von Cilicien, meint im Buch Ijob bewusst gesetzte Anlehnungen an die griechische Tragödie zu gewahren, so dass er Ijob als vermeintlich heidnisches Buch aus der Bibel bannt (Korneck 2014:68; entsprechend erkennt Theodor den Jakobusbrief nicht an, weil dort Ijob als Vorbild des Christen abgebildet ist [Delitzsch 1876:7]). Insgesamt wird das Buch Ijob seit der Alten Kirche vornehmlich mit den Dramen des Aischylos (525-456; v.a. *Der gefesselte Prometheus*) und Euripides (zwischen 485 und 480 bis Anfang 406; v.a. *Medea*) in Verbindung gebracht (Witte 2010:442). Im Mittelalter wird Ijob in vielfach bearbeiteter Form im Rahmen der Mysterienspiele aufgeführt (Korneck 2014:67; Frenzel 1998:339) und so – um wenige Beispiele folgen zu lassen – über das Barock (Hans Sachs), die Aufklärung (Goethe, *Faust*), das 19. Jahrhundert (Müller; Zopf; Pönholzer) hinweg bis hinein ins 20. Jahrhundert (Döblin, *Berlin Alexanderplatz* [Roman]; Welti; Lauckner; Beckett [*Absurdes Theater*]) in ganz unterschiedlicher Weise öffentlich gemacht (Frenzel 1998:338-342; Oberhänsli-Widmer 2017). Auf wissenschaftlichem Feld stellt in der Zeit der Aufklärung Bischof Robert Lowth Vergleiche zwischen dem Buch Ijob und Aristoteles beziehungsweise der antiken griechischen Tragödie her. Dabei verortet er erhebliche Unterschiede, aber desgleichen für das Buch Ijob eine in seiner Schönheit beinahe perfekte dramaturgische Komposition (Lowth [1778] 1995b:386-435; Lowth ([1778] 1995a:xii Inhaltsverzeichnis). Im 20. Jahrhundert folgen Lowth (und damit indirekt Theodor von Mopsuestia) in umfassender Darlegung Horace M. Kallen (*The Book of Job as a Greek Tragedy*. New York, 1918) und Klinger (2007). Überhaupt ist man in der aktuellen Forschungsdebatte mehrfach der Frage nachgegangen, ob das Buch Ijob als *Tragödie*, als *Komödie* oder als Drama des *Absurden Theaters* aufgefasst werden könne (zusammenfassend in Korneck 2014:68-73; Langenhorst 1994:60-70), die Korneck (2014:73) aufgrund der Einzigartigkeit des Buches Ijob insgesamt mit Nein beantwortet (für das Thema Ijob und das Drama vgl. auch Newsom 2007).

¹¹¹ Kaiser (2010:38-40) unterstreicht aus literaturwissenschaftlicher Sicht die, im innerbiblischen Vergleich, einzigartig machtvolle Perspektive des Erzählers im Rahmenteil.

¹¹² Aufgrund der Länge der einzelnen Dialogtexte steht für Heckl aus traditions-geschichtlicher Perspektive zu bezweifeln, dass die Dichtung „als eine Art Großepos“ auf (fiktionale) „Mündlichkeit“ angelegt sei, wie er (Heckl) das mehrfach in Erwägung zieht und wie er das im Kontext des Diskurses der *Oral-poetry-Forschung* in Bezug auf die Homerforschung sieht – die allerdings Homers Epen ob der „Großstruktur ihrer Handlungsanlage“ bereits an der Grenze von „Mündlichkeitsphase“ und „Schriftlichkeitsphase“ verortet (2010:19).

vorliegende Arbeit sieht aber auch die Möglichkeit, die empfundene Spannung als vielfältige und detaillierte Vervollständigung des Bildes Ijobs und Gottes des Rahmens *durch* den Dialogteil zu verstehen. Indem Ijob und desgleichen Gott selbst ausführlich zu Wort kommen, eröffnen beide ein vielgestaltiges Bild von sich, das die auktoriale und kurz gehaltene Rahmenerzählung nicht leisten kann – und wohl auch nicht will.

So gesehen kann in Frage gestellt werden, dass mit den eben dargelegten Einsichten zu den poetologischen Grundformen im Buch Ijob „für das Verständnis erst wenig gewonnen“ sei, wie das noch Kaiser formuliert ([1969] 1984:390). Denn immerhin erweist sich das Buch Ijob allein in dieser überbegrifflichen formkritischen Blickrichtung als ausnehmend vielgestaltig. Letztlich aber reicht der Text über eine konkrete formale Bestimmung (episch, lyrisch, dramatisch) weit hinaus (vgl. Pope 1965:30; Habel 1985:45; beide erwähnt in Kang 2017:202; ähnlich Ha 2005:21-22). Er ist mehr als die Summe seiner Teile. Zumal die drei poetologischen Grundformen (Epik, Lyrik, Dramatik) lediglich aus der antiken Poetik abgeleitete Frucht europäisch aufklärerisch kategorialer Bestimmung sind.

Darum: Auch wenn die vorliegende Arbeit die Kategorisierung durch die poetologischen Grundformen für sinnvoll erachtet, so gilt es doch zu beachten: Die literarische Welt des Alten Vorderen Orients fordert eventuell eine andere literarisch *überkategoriale Bestimmung* und im Vergleich zur „westlichen“ Literaturwissenschaft weitere literarische *Unterkategorien* ein.¹¹³ Auf letztere sei mit Blick auf das Buch Ijob im Folgenden eingegangen.

2.3.3. Unterkategorien – weisheitlich, psalmistisch, rechtlich

Da in der Forschungsdebatte für das Buch Ijob die enge Verwobenheit von Gestalt und Gehalt (von Form und Inhalt, Ästhetik und Theologie, literarischer Ästhetik und ästhetischer Theologie) mindestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts ausdrückliche Beachtung findet¹¹⁴, liegt damit desgleichen auf der Hand, dass „sich die Bestimmung der literarischen Zugehörigkeit [...] entscheidend auf die Auslegung des Buches“ auswirkt (Ha 2005:16). Entsprechend unterscheidet innerhalb der formkritischen Debatte zunächst Fohrer ([1963] 1988:50-53) für den Dialogteil (Ijob 3,1-42,6) drei kompositorisch ineinandergefügte „Formbereiche“, womit der Autor der Dichtung – wie Fohrer es versteht – sein großes Werk zu schaffen vermochte: *Weisheitslehre*, *Rechtsleben* und *Psalmen*. Dabei gehe die *Weisheitslehre* auf die *Streitgespräche der Weisen*

¹¹³ Die *Grundformen der Poesie* sind von anderer, von grundlegender oder *übergeordneter Kategorie*, was aber nicht auf die etwa im folgenden Abschnitt zu nennenden „literarischen Phänomene“, wie *Weisheitslehre*, *Hymne*, *Streitrede* trifft (für das Problem im Allgemeinen mit vornehmlichem Blick auf die deutschsprachige Literaturwissenschaft vgl. Knörrich 1992:1-11).

¹¹⁴ Ha (2005:15) zitiert in diesem Zusammenhang Heinz Richter (Erwägungen zum Hiobproblem, EvTh 18) aus dem Jahr 1958.

in häufiger Verwendung der „Einzelformen der Weisheitslehre“ zurück, das *Rechtsleben* auf die *Parteireden der Rechtsgemeinde* in häufiger Verwendung der „Einzelformen des Rechtsverfahrens“ und die *Psalmen* seien als „Rede- und Stilformen“ zu verstehen, die vornehmlich in Form von *Klageliedern* und *Hymnen* begegneten. Allerdings reichen die formkritischen Zuordnungen im Einzelnen – das Buch Ijob mit weisheitlichem, klagend-hymnischem, oder rechtlichem Grundcharakter, oder als *maschal* – in der Forschungsgeschichte zum Teil viel weiter zurück (zusammenfassend Ha 2005:15-23).

Nach Fohrer begegnen die drei „Redeformen“ (oder Gattungen) in zahlreichen Abschnitten des Buches Ijob parallel, in weiteren nur paarweise, in wenigen Abschnitten allein (vgl. die Tabellen in [1963] 1988:51 und 52). Für jede der drei Gattungen sei der *Sitz im Leben* und speziell für das Buch Ijob in Kombination der drei Gattungen der „Sitz in Rede und Buch“ ([1963] 1988:52) zu bestimmen. Allerdings weiche der Dichter an mehreren Stellen willkürlich von den verwendeten Formen ab ([1963] 1988:52). Auch entspreche die Form nicht immer dem Inhalt ([1963] 1988:53). Fohrers dreifaches Interpretationsmodell greifen rasch weitere Autoren auf, so dass es ab den 1970er Jahren beinahe Standard wird, das Buch Ijob als durchkomponierte Mischform der drei Gattungen zu untersuchen. Exemplarisch geschieht dies ausführlich bei Müller (1978:73-122). Aktuell nehmen etwa Witte (2010:440) und Heckl (2010:19 einleitend) darauf Bezug.

Van Oorschot gründet seine Untersuchung der Gottesreden in literar- und redaktionsgeschichtlicher Blickrichtung unmittelbar auf Fohrers Ansatz (Van Oorschot 1987:4). Er merkt an, dass „die Gründe für die unklare Forschungssituation vornehmlich im Text selbst zu suchen sind“. Eine „klare Gattungsbestimmung“ sei deshalb nicht möglich, weil die „spezifische Verwendung weisheitlicher, psalmistischer und juridischer Formen [...] von ihrem ursprünglichen ‚Sitz im Leben‘ losgelöst seien und ‚miteinander kombiniert einen neuen ‚Sitz in Rede und Buch‘ erhalten“ würden (Van Oorschot 1987:4). So solle am Ende der Studie mit Van Oorschots eigener „literarkritische[r] Lösung der Versuch stehen“, sowohl in „Einzelfragen“, als auch in Form einer „Gesamtlösung [...] die wahrscheinlichste Richtung eines zukünftigen Konsenses [einer literarkritischen Lesart des Buches Hiob, Anm.] zu weisen“ (Van Oorschot 1987:5). – Desgleichen, um ein weiteres Beispiel aus dem anglophonen Raum in gleichem Zeitraum zu nennen, setzt Dell (1991:214) für das Buch Ijob die betreffende (mindestens) dreifache Gattungskomposition voraus.

Bald darauf äußert aber Hans-Peter Müller die Vermutung, dass sich in neuerer Zeit neben weiteren zu beachtenden Tendenzen für das Buch Ijob „eine weisheitliche Interpretation am ehesten“ durchsetzen würde (1995:186-188) – wie aktuell tatsächlich Saur (2012:76) das Buch

Ijob der Gattung einer „weisheitlichen Lehrerzählung“, einer „lehrhaften Novelle“ zuordnet.¹¹⁵ Andere stellen den drei Gattungen ein „eigenes“ Interpretationsmodell gegenüber, wie das exemplarisch Loader in seiner Antrittsvorlesung im Jahr 1983 an der *University of South Africa (UNISA)* vornimmt (Loader [1983] 2001). Wieder andere verorten neben den drei Gattungen weitere, etwa die der *Prophetie* (exemplarisch Witte 2010:440), des *maschal (Babylonischer Talmud* bBB 15ab; Ha 2005:20-21; Utzschneider 2009:323), was aber zumindest mit Blick auf die prophetische Deutung in der Forschungsgeschichte wenig Einfluss nimmt (Kang 2017:201).

Aktuell greift Wanke als Schüler Van Oorschots das dreifache Interpretationsmodell für das Buch Ijob auf. Wie oben in Abschnitt 2.1.7. angemerkt, knüpft Wankes Studie „trotz redaktioneller Modifizierungen und im einzelnen veränderter Einordnung der Texte an die Ergebnisse“ Van Oorschots (1987) an (Wanke 2013:20). So verortet Wanke – allerdings nicht in formkritischer, sondern in redaktionsgeschichtlicher Perspektive – innerhalb der „kritisch-theologischen Redaktion“ (vgl. die zusammenfassende Grafik in Wanke 2013:430) die betreffenden drei kritischen Bearbeitungen: die *kultkritische* (also *psalmistische*), die *weisheitskritische* und die *rechtskritische* Bearbeitung. Die Gottesreden interpretiert er allerdings neben zahlreichen weiteren Abschnitten als eigenständige Teilredaktion. Hingegen sei Ijob 28,1-27 innerhalb der weisheitskritischen Bearbeitung hinzugefügt (Wanke 2013:420).

Witte (2010:439-440) ordnet das gesamte Buch Ijob je den vier Gattungen (*weisheitlich, psalmistisch, rechtlich, prophetisch*) zu. Entsprechend „stammen“ für ihn (in Zusammenfassung der gängigen Forschungsmeinung) die Gottesreden als Gesamtes durch intertextuelle Anknüpfung¹¹⁶ aus der „Welt der Psalmen“¹¹⁷ und Ijob 38,4 (und die folgenden Verse) aus den „[w]eisheitliche[n] Sprachformen“¹¹⁸ (Witte 2010:439). Eine ähnliche Zuordnung trifft Köhlmoos, für die die „Gottesrede“ nicht allein nach *Form*, sondern auch nach *Funktion* „weisheitlich“ sei (1999:330).

Phänomene der Welt werden beschrieben, aber nicht bewertet. Zusammenhänge werden sichtbar, Kontingenz bewältigt. Allerdings wird in der Gottesrede die Welt in einer Vollständigkeit wahrgenommen, die über die verdichteten Einzelwahrnehmungen der Weisheit hinausgeht (Köhlmoos 1999:330-331, vgl. 135-136).

¹¹⁵ Die zitierte Begrifflichkeit greift Saur von Witte (2010:439) und H.-P. Müller (Die weisheitliche Lehrerzählung im Alten Testament und seiner Umwelt, 1977/78) auf.

¹¹⁶ Für das in der vorliegenden Arbeit nicht zu diskutierende, aber aktuelle Thema *Intertextualität* vergleiche exemplarisch Neuhaus (2014:235-236), Steins (1999:9-102), Thiessen (2016:13-34), Herzer (2007:339-341), Utzschneider & Nitsche ([2001] 2014:244-248).

¹¹⁷ Indem die Gottesreden gleich der Psalmen „hymnische Elemente“ enthalten.

¹¹⁸ Indem der Abschnitt eine „enzyklopädische Aufzählung der Schöpfungswerke“ darbietet, „die in der altorientalischen Listenwissenschaft verankert“ sei.

Desgleichen gewahrt Köhlmoos (1999:331) in der Gottesrede „eine Synthese aus psalmen-theologischem und weisheitlichem Denken“. Ähnlich merkt Mathys (2014:518; ähnlich Kaiser [1969] 1984:391 und weitere Autoren) nach einer überblickenden Darlegung der drei Interpretationsmodelle zusammenfassend an, dass jedes der drei eine *particula veri* (*ein Stückchen Wahrheit*) für die Gesamtheit des Buches Ijob abbilden.

Eine umfassendere Zuordnung der drei Gattungen (*weisheitlich, psalmistisch, rechtlich*) für das Buch Ijob nehmen Ha (2005:25-44) und Kang (2017:206-223) vor – Ha, um darauf seine gesamte Studie zu gründen, Kang, um darin den Fokus auf die Gottesreden zu richten. – Die Frage entsprechender gattungskritischer Zuordnung spielt für die vorliegende Arbeit konkret in Bezug auf die Reden Gottes eine grundlegende Rolle.

2.3.4. Streitrede – Rechtsstreit

In der aktuellen Forschungsdebatte wird mit Blick auf das Buch Ijob, in Sonderheit mit Blick auf den Dialogteil, immer wieder das *Streitgespräch* oder die *Streitrede* ins Spiel gebracht (zusammenfassend Kang 2017:202-204). Wird die *Streitrede* gleich der weisheitlichen, psalmistischen und rechtlichen (und prophetischen) Form als literarische Unterkategorie, oder als konkretes Abbild der rechtlichen Form verstanden (hierzu überblickend Mathys 2014:517), so muss eingeräumt werden, dass das Buch Ijob nicht Streitrede *ist*, sondern dass es diese als leitendes rhetorisches Mittel *enthält*, wie exemplarisch Westermann ([1956] 1978:29-51) und Kaiser ([1969] 1984:390-392) ausführen.¹¹⁹ Denn die Freunde suchen den ins unermessliche Leid geratenen Ijob nicht auf, um mit ihm (auf rechtlicher Ebene) zu streiten, sondern um ihn zu trösten (Ijob 2,11-13).

Die Streitreden sind erst Folge der herausfordernden Einleitungsklage Ijobs (Ijob 3) und der missglückten Tröstung durch die Freunde (Ijob 4-26), was schließlich nach desgleichen Gott herausfordernder Abschlussrede Ijobs (Ijob 31) in Elihus ausführliche Zurechtweisung¹²⁰ (Ijob 32-37) und Gottes zurechtrückender Offenbarungsantwort (Ijob 38-41) mündet.¹²¹ An einer Stelle äußert Ijob wörtlich: „Hört doch meine Zurechtweisung [תּוֹכַחַת] und die Streitreden [רְבוֹת] meiner Lippen beachtet“ (Ijob 13,6). *Streitrede* ist hier aber nicht einfach Streitgeschehen

¹¹⁹ Kang (2017:203) leitet aus Teilen der genannten Abschnitte der Fachliteratur gegenteilig ab, dass vornehmlich der Dialogteil „der Hauptgattung *Streitgespräch*“ zuzuordnen sei. Keel (1978:28), den Kang ebenfalls nennt, verortet allerdings allein die „Gottesrede“ als Streitrede, relativiert aber ähnlich Kaiser ([1969] 1984:390) die „Verabsolutierung“ in der Bestimmung des gesamten Buches Ijob als Streitrede.

¹²⁰ In der Forschungsdebatte unterscheiden manche die *Streitrede* des Dialogs zwischen Ijob und den drei Freunden von den *Lehrreden* Elihus (Hinweis in Saur 2012:76).

¹²¹ Ähnlich Westermann ([1956] 1978:30) und Kaiser ([1969] 1984:390), die aber die Reden Elihus in diesem Zusammenhang nicht einbeziehen.

innerhalb einer „sachlichen“ Diskussion“, sondern ein „forensischer Vorgang; die Parteien diskutieren nicht ein Problem, vielmehr tragen sie vor einer Instanz eine Sache aus“ (Westermann [1956] 1978:30).¹²² Damit erweist sich die Streitrede doch zugleich als Element der rechtlichen Gattung, als *Rechtsstreit*.

Zahlreiche Autoren verorten die Streitrede in der altorientalisch-ägyptischen und mesopotamischen Tradition der Streit- und Vorwurfsdichtung, wie etwa in den *Mahnworten des Ipu-Wer*, in (der ägyptische Beamte) *Hori*, *Ludlul bel nemeqi*, der *Babylonischen Theodizee* (umfassend Sitzler 1995; ansonsten exemplarisch Keel 1978:28; Strauß 2000:350-352, 355-356; Keel & Schroer [2002] 2008:198; Heckl 2010:471; Kang 2017:204). Man beachte aber exemplarisch, wie im Papyrus Anastasi I der ägyptische Beamte *Hori* im Rahmen eines „Beamtschreibens“ in trockener Fragenreihe seinen Kollegen *Amenemope* befragt, allein um ihn vorzuführen, während in Ijob 38-41 Gott in offener, aufgelockerter, je „immer wieder um die Wahrnehmung neuer Sachzusammenhänge“ bedachter Weise fragt (Strauß 2000:351-352) und schließlich zur (Ijobs Anspruch mit Ironie befragenden und ihn erziehenden) Beschreibung übermächtiger Wesenheiten hinführt¹²³.

Speziell für die „Gottesrede“ formuliert Fohrer in formkritisch klassischer Ableitung, dass sie „formal dem Jahweorakel nach der Klage oder dem Gottesurteil im Rechtsverfahren“ entspreche. „Tatsächlich ist sie, für sich genommen, der Form nach eine Streitrede, wie Einleitung und Schluß zeigen“ ([1963] 1988:51). Auch Westermann versteht die „Gottesrede“ als Streitrede im oben genannten forensischen Sinn ([1956] 1978:108-111). Sie ist „Wechselgespräch zwischen Hiob und Gott“, das dem „Wechselgespräch zwischen den Freunden und Hiob folgt“, so dass es über die Person Ijobs insgesamt zu einer „Verbindung“ der am Dialog beteiligten Personen der Ijobdichtung kommt (Westermann [1956] 1978:30-31). Das Streitgespräch durchziehe die Gottesreden „als Rahmengattung“ (Kang 2017:205).¹²⁴ So ist man sich in der neueren und aktuellen Forschungsdebatte trotz sichtlicher Vielfalt der Formen in den

¹²² Dies ergibt sich desgleichen aus der Bedeutung von ריב, was Stamm des nur in Ijob 13,6 (und Dtn 17,8) begegnenden רבות (sing. ריבה) ist, und was im Buch Ijob durchwegs den Rechtsstreit, die rechtliche oder gerichtliche Auseinandersetzung, nicht allgemein den Meinungs-, Wort- oder Problemstreit meint. (hierzu siehe unten Abschnitt 6.2.6.)

¹²³ Von der „weisheitlich-pädagogischen Ironie“ in den Gottesreden spricht Strauß in demselben Zusammenhang und stellt sie – trotz „formaler Gleichheit“ – der „vernichtende[n] Satire“ im Papyrus Anastasi I entgegen (2000:352). – Das Beispiel dokumentiert die Wichtigkeit, bei traditionsgeschichtlich gerichteten Textvergleichen genau hinzusehen.

¹²⁴ Kang (2017:204-205) unterscheidet für einen biblischen Text zwischen *Rahmengattung* und *Gliedgattung*. Dabei bildet die *Rahmengattung* eine *übergeordnete Kategorie* zur *Gliedgattung* ab. Die einen Text bestimmende *Rahmengattung* enthält zahlreiche *Gliedgattungen*. Strauß (2000:348-356) spricht an Stelle von Rahmen- und Gliedgattung in loserer Formulierung von *Formrahmen(element)* und *Formelement*. – Für die vorliegende Arbeit wird die Unterscheidung *Rahmengattung-Gliedgattung* nicht weiter aufgegriffen. Der Begriff des *Formelements* wird in der Unterscheidung zur allgemeinen Kategorie der *Form* zwar verwendet, nicht aber in der systematischen Unterscheidung von *Formrahmen* und *Formelement* zu Grunde gelegt.

Gottesreden zumindest über die Zuordnung der Gottesrede(n) als Streitrede einigermaßen einig (bereits Kubina 1979:131; Graupner 2015:15; Kang 2017:203). Heckl merkt an, dass Gott Ijob ausdrücklich zu einem „gleichberechtigte[n] Streitgespräch“ herausfordert (2010:191).

Die vorliegende Arbeit will sich mit Blick auf die Gottesreden allerdings nicht allein, nicht reduzierend auf die formkritische Zuordnung *Streitrede* festlegen. Damit steht auch nicht die traditionsgeschichtliche Frage, auf welchen altvorderorientalisch-mesopotamisch-ägyptischen Traditionen die Gottesreden gründen könnten, im Fokus der Betrachtung.¹²⁵ Vielmehr wollen die Gottesreden – wie einleitend angemerkt (siehe oben Abschnitt 1.2.) – als Ganzes unmittelbar gesprochen aus Gottes Mund gelesen werden. Und als solche lassen sehr wohl ihre Einleitungen (Ijob 38,2-3; 40,2; 40,7-8) ein zu Grunde legendes (verhandlungs)rechtliches, forensisches Moment erkennen, wie es Ijob nachdrücklich ersehnt und erbittet (13,6-8.18-19.23b; 16,19-21; 19; 23; 31,35-37; vgl. Ijob 9,3; 10,2). Aber auch hier gilt es, die Verhältnisse aufmerksam auszuloten. Denn Gott erscheint Ijob zwar, aber eben nicht ausdrücklich im Rahmen der himmlischen Thronratsversammlung zum Gericht, sondern in Form einer persönlichen quasi-richterlichen Auseinandersetzung.

Desgleichen legt Ijob 38,2 allein mit den Begriffen עֲצָה und דָּעַת das die Gottesreden durchdringende weisheitliche Moment zu Grunde. Die Gottesreden selbst fokussieren aber (auch) ganz auf die Schöpfung und zeitigen ein starkes hymnisches Moment. In der Forschungsdebatte sieht man damit die Grundlage der betreffenden Abschnitte in der Psalmendichtung angelegt (zusammenfassend Kang 2017:213-216). Dabei steht aber mindestens zu bezweifeln, dass die Gottesreden dahingehend „die Gattung des göttlichen oder königlichen Selbstlobes oder –hymnus“ (Strauß 2000:350; auch Kang 2017:214), des „hymnische[n] Selbstlob[es] des Schöpfers auf sich und seine Schöpfung“ (Buntfuß 2009:211) widerspiegeln.

2.3.5. Rätselrede

Neben der Frage nach der Streitrede weisen für Köhlmoos Form und Funktion der „Gottesrede“ in Gestalt und Gehalt „große Affinität zum Rätsel“ auf. Demnach wäre die Gottesrede „Rätselrede“. Die Rätselrede ist, wie der „Rätselwettstreit“ zwischen Salomo und der Königin von Saba dokumentiert (1 Kön 10), desgleichen als Teil der *Weisheit* anzusehen (vgl. Mathys 2014:516). Das altvorderorientalische Rätsel, das im Alten Testament sehr selten begegnet, erweist sich in einer hierarchischen Anordnung von Fragendem und Befragtem. Dem Befragten soll durch die Art des Fragens eine neue Welt erschlossen, oder die betreffende Welt

¹²⁵ Das schließt aber nicht aus, dass in der vorliegenden Arbeit Beobachtungen zu den Gottesreden paralleler formkritischer und traditionsgeschichtlicher Erscheinungen aufgegriffen und dokumentiert werden. (siehe oben Abschnitt 2.1.3. und 2.1.4.)

einmal mehr „verrätselt“ werden, um das Problem als Befragter selbst zu lösen. Am Ende aber stehen in der Kommunikationssituation Fragender und Befragter auf derselben Stufe. Für Ijob bedeutet das, dass er „die Chance haben“ müsse, die Fragen Gottes „beantworten zu können“, damit er, wie Köhlmoos desgleichen in ästhetisch theologischer Blickrichtung formuliert, „zu einer neuen Wahrnehmung der Welt und zu einer neuen Beziehung mit Gott“ komme (Köhlmoos 1999:330). Aber gerade das absolute Nicht-Beantworten-Können vermag in Ijob eine erneuerte Form der Wahrnehmung von Gott, Mensch, Welt und sich selbst anzufachen (ähnlich Köhlmoos 1999:330). Die erneuerte Wahrnehmung und Beziehung ist nicht durch Ijobs rechte Antwort bedingt, sondern von Gott gewirkt.

Für Köhlmoos ist Ijob heimat- und orientierungslos geworden. In durch das Leid geprägter Wahrnehmung versteht er die Welt „als Bühne für Gottes Machterweis“. Durch die von Gott gewirkte und Ijob erschließbar gemachte erneuerte (ästhetische, noetische und konzeptuelle) Erfahrung von Gott und Welt, gibt ihm Gott das Verlorene zurück, nämlich die Welt als Lebenswelt und Gott als Schöpfer und Erhalter der Schöpfung. Dies unterstreicht einmal mehr, dass JHWHs Wort („Rätselrede“) „primär an Hiob“ gerichtet ist, der „einen neuen Zugang zur Welt bekommen“ soll (Köhlmoos 1999:331).

Dem ist für die vorliegende Arbeit zuzustimmen, auch wenn hierbei die Gottesreden *nicht* als Rätselrede verstanden werden. Denn am Ende (Ijob 42,1-6) steht Ijob gerade nicht auf gleicher Stufe mit Gott. Vielmehr demütigt er sich selbst (Ijob 42,3-4.6), obwohl das Leid nicht behoben ist. Er anerkennt die Allmacht Gottes (Ijob 42,2) in gleichzeitiger Gewahrung der *Staub-und-Asche-Geschöpflichkeit* seiner selbst (Ijob 42,6). (siehe unten Abschnitt 6.12.) Er verlässt, um in obigem Bild zu bleiben, die Stufe auf der Höhe Gottes für den ersehnten Rechtsstreit beziehungsweise er lässt davon ab, Gott auf seine Stufe herunterzuholen und begibt sich hinab, ganz nach unten (vgl. Jer 13,18), um Gott Recht zu geben. Und von dort, von ganz unten, erhöht ihn Gott, indem er ihm Recht gibt vor den Freunden (Ijob 42,7-9), sein Leid nach dessen Fürbitte für die Freunde wegnimmt (wie Ijob 42,10a zumindest auch interpretierbar ist) und ihm Familie, Verwandte, Freunde und Besitz zum Teil in vermehrtem Maß (unvergleichliche Schönheit der Töchter), zum Teil in doppeltem Maß (Viehbesitz, Lebenslänge, eventuell Zahl der Söhne) erstattet (Ijob 42,10b-17). (siehe unten Abschnitt 7.7.)

Dies scheint zwar einmal mehr zu dokumentieren, dass nach biblischem Weltverstehen der Mensch in seiner Niedrigkeit bleibe, die (gerade) auch nicht durch Bildung, Erkenntnis und Einsicht überwunden werden könne, ja dass sich der Mensch nicht aus der Verfasstheit der Niedrigkeit zu einer *Persönlichkeit* emporentwickeln könne (Rebell 1990:958). Aber zum einen ist die Frage zu stellen, ob der Mensch ohne Rückbezug auf das Du Gottes, aus dem er (der Mensch) kommt und wohin er gehen sollte, wirklich durch Bildung allein zu einer Persönlichkeit emporreifen könne, wie das innerhalb hellenistisch-aufklärerischem Weltverstehens selbstver-

ständig ist¹²⁶. Zum anderen ist es im Fall Ijobs (und nicht allein in seinem Fall) Gott, der ihn in seiner Niedrigkeit auf eine Ebene erhebt, die er selbst nicht kannte: zu leben in den Segnungen Gottes, ohne Rückbezug auf seine herausragende Integrität vor Gott. (Ijob 42,10-17)

2.4. ERTRAG UND VORAUSSETZUNG FÜR DIE VORLIEGENDE ARBEIT

Die Darlegungen des Abschnitts illustrieren im Ansatz die Komplexität der Gattungsfrage für das Buch Ijob im Allgemeinen und für die Gottesreden im Besonderen. Desgleichen gesteht Hans-Peter Müller (1995:186) in Orientierung an Groß (1986:8) in der überarbeiteten Fassung über das *Hiobproblem* zu, dass mit Blick auf das Buch Ijob die „Gattungsforschung“ an ihre Grenzen stoße. Darum greift zwar die vorliegende Arbeit die Unterscheidung der literarischen Phänomene *weisheitliche*, *psalmistische* und *rechtliche* Form im weiteren formkritischen Sinn auf. Sie setzt aber nicht die formkritische Sicht im engeren Sinn voraus. Konkret setzt sie nicht einen notwendig eingeforderten *Sitz im Leben* (einschließlich des *Sitzes im Leben* „Literatur“) voraus. Auch will die vorliegende Arbeit offen lassen, ob dem Buch Ijob und in Sonderheit den Reden Gottes altorientalisch ägyptische und mesopotamische Traditionen vorausgehen und wenn ja, welche (hierzu exemplarisch Fuchs 1993; Sitzler 1995).¹²⁷ Denn trotz eines möglichen Vergleichs mit entsprechenden Traditionen bilden die Gottesreden etwas Einzigartiges ab (vgl. Kang 2017:204; Sitzler 1995:233). Zudem muss das parallele Auftreten entsprechender Formelemente – wie das der *rhetorisch ironischen Fragen* und *Darlegungen* in der altvorderorientalischen *Streitrede* als kulturbedingte Erscheinung – nicht gleich Herkunft (etwa der Gottesreden von diesen) bedeuten.

Insgesamt bilden die Gottesreden wohl eine Gattung ab, die mindestens die genannten Formen (*weisheitlich*, *psalmistisch*, *rechtlich*) in sich kunstvoll vereinigt und je unterschiedlich gewichtet. Alle drei Formen spielen im gesamten Dialog eine wesentliche Rolle. 1. Der Weisheitsdiskurs im Dialogteil ist dominierend. Jede der Parteien (besonders Ijob und die drei Freunde) will es besser wissen, erklären, verstehen, bringen aus dem je ihnen eigenen Weltverstehen den Tun-Ergehen-Zusammenhang mit Nachdruck zur (je die andere Partei angreifenden oder anklagenden) Anwendung – mit dem entscheidenden Unterschied, dass der eine

¹²⁶ Vergleiche Artikel 2 Absatz 1 Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, allerdings mit Blick auf die *nominatio Dei* in der Präambel („Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott [...]“).

¹²⁷ Denn die im Lauf der Forschungsgeschichte durchwegs positive Antwort auf die betreffenden Fragen zementiert einmal mehr die Sicht einer (sehr) späten Datierung des Buches Ijob in seiner Endgestalt (hierzu für das gesamte Alte Testament Schmid [2008] 2014). Aber die Möglichkeit einer Frühdatierung – und damit die mögliche Umkehrung einer Traditionsgeschichte (nämlich, dass das Buch Ijob Quelle für altvorderorientalisch-mesopotamisch-ägyptische Texte sein könnte) – kann dennoch nicht ausgeschlossen werden. Immerhin merkt selbst Schmid in seiner eben genannten *Literaturgeschichte des Alten Testaments* an, dass das „Hiobbuch [...] nur schwer zu datieren“ sei ([2008] 2014:152).

von größtem Leid (ohne persönliches Zutun) ereilt ist, die anderen nicht. 2. Die Klage (als psalmistische Kategorie) *umfasst* den Weisheitsdiskurs zwischen Ijob und den drei Freunden (Ijob 3; 29-31) und begegnet zusammen mit dem Lob Gottes und der Bitte, dass Gott von Ijob ablassen, desgleichen aber sich ihm in Form einer persönlichen Erscheinung und Offenbarung zuwenden möge, regelmäßig während des Diskurses aus dem Mund Ijobs (ebenso Ha 2005:27-29 und Mathys 2014:517). 3. Die rechtliche Atmosphäre ist konstituierende Komponente, *cantus firmus (festgefügte Melodie)* des gesamten Dialogteils, ja des gesamten Buches Ijob. Ijob ist gerecht, der Gerechteste des Ostens. Satan hinterfragt dies grundlegend, Gott weist auf den gerechten Ijob mit Nachdruck hin. Damit steht die Frage im Raum: Wer ist im Recht, Gott oder Satan? Im Dialogteil wird Ijob nicht nur, aber vor allem zum Ankläger Gottes, Gott zum Angeklagten. Die Freunde erweisen sich als die Verteidiger Gottes, als Staatsanwälte, gar als Richter. Vor Ijob soll aber Gott nicht allein Angeklagter, sondern desgleichen Richter und Anwalt sein. Am Ende wird Gott als (weiser) Richter Ijobs *und* der Freunde auftreten (ebenso Ha 2005:29-30; mit Blick auf die Forschungsgeschichte Mathys 2014:517-518).

Ähnliches ist für die Gottesreden zu verorten: So legt zum einen Ijob 38,2 den weisheitlichen Aspekt zugrunde, der beide Reden durchdringt. Desgleichen aber legen insgesamt die einleitenden Worte der Reden (Ijob 38,2-3 und 40,2.7-9) in Form rhetorisch fragender und herausfordernder Ironie das Geschehen der von Ijob gewünschten Gerichtsverhandlung zugrunde. Gottes Reden geschehen demnach im Rahmen ironisch fragender, darlegender und herausfordernder Gerichtsbarkeit. Die Reden selbst fokussieren dann aber nicht rechtliche Fragen, sondern Schöpfung und Schöpfermacht und zeitigen damit, wie oben in Abschnitt 2.2.4. formuliert, ein starkes hymnisches (also psalmistisches) Moment. Allerdings lässt sich im Besonderen die maximale Orientierung auf Schöpfung und Schöpfermacht schwerlich von der weisheitlichen Gewichtung abgrenzen, wie allein das Weisheitsgedicht Ijob 28 dokumentiert. Gottes Wesen, seine Weisheit wird in der Schöpfung offenbar, für den Menschen wahrnehmbar. (vgl. Röm 1,18-25) So ist Wahrnehmung der Schöpfung auch Wahrnehmung der Weisheit Gottes.

Entsprechend vermag die vorliegende Arbeit die Gottesreden nicht reduzierend als „Jahweorakel“, als „Klage“ oder „Gottesurteil im Rechtsverfahren“ zu lesen, auch nicht allein als „Rechtstreit“ oder „Rätselrede“, sondern sie will eingedenk der in der Forschung regelmäßig betonten Einzigartigkeit des Buches Ijob im Allgemeinen und der Gottesreden im Besonderen diese als offenbarende *Rede Gottes*, als *Rede aus Gottes Mund* lesen, die persönlich an Ijob gerichtet ist, die seine Wahrnehmung von Grund auf erneuert, die ihn Gott, Welt, sich selbst und sein persönliches Leid mit den Augen Gottes gewahren lässt. Und hierin setzt der Text desgleichen das paradigmatisch lehrhafte Potential seiner Botschaft für den Leser aller Zeiten

frei. Dies soll, so die These, gesondert in der ästhetisch theologischen Leserichtung fassbar werden.

3. ÄSTHETISCHE THEOLOGIE NACH HELMUT UTZSCHNEIDER

3.1. THEORETISCHE ANNÄHERUNG

Wollen die Reden Gottes einschließlich der Erwiderungen Ijobs in Orientierung an einer *ästhetischen Theologie des Alten Testaments* nach Helmut Utzschneider untersucht werden, so ist zunächst in Kurzem darzulegen, was darunter zu verstehen ist. In Kurzem – und nicht ausführlicher, wie exemplarisch in Böckle (2018) – deshalb, weil die vorliegende Arbeit, mehr noch als mit Böckle (2018), *einen* zentralen Aspekt des Ansatzes Utzschneiders (nämlich den der *Wahrnehmung Gottes* als Verhältnisgeschehen zwischen Gott und Mensch) fokussieren und desgleichen über dessen dahingehendes Verstehen hinausgehen will, wie mit dem folgenden Kapitel 4 umfassend deutlich werden soll. So versteht Utzschneider *Wahrnehmung Gottes* vornehmlich als *literarische Inszenierung*, als für den Bibelleser *dargestelltes*, ihm *vor Augen gemaltes Ereignis*, während die vorliegende Arbeit auf Grundlage der betreffenden Bibeltexte *Wahrnehmung Gottes* überdies als *reale Gegebenheit* erachtet. Weitere hier nicht dargelegte Detailaspekte des Verstehensansatzes Utzschneiders werden oben in Kapitel 1 und unten in Kapitel 4 ergänzend oder gegenüberstellend aufgeführt.

Eine *ästhetische Theologie des Alten Testaments*, wie sie Helmut Utzschneider versteht, ist zunächst von ihren Begriffen her zu erfassen. *Theo-Logie* spricht mit Gerhard Ebeling ([1979] 2012a:158; Hinweis von Utzschneider 2007d:328; vgl. Böckle 2018:72) von *θεός* und *λόγος*, von *Gott* und *Wort*. Diese sind „Thema“ einer *Theologie*. Oder anders: *Theologie* ist „Reden über Gott“, „Reden zu Gott“ und „Reden von Gott her“, so Ebeling einleitend ([1979] 2012a:158-159), um damit den aktuellen und die zwei folgenden Abschnitte in seiner Dogmatik zu betiteln ([1979] 2012a:158-261).¹²⁸ Werden nun die Schriften der Bibel als Offenbarungswort gelesen, das Gott Trägern seines Geistes¹²⁹ *einhauchte* (*θεόπνευστος*, 2 Tim 3,16) und sie durch den Geist zum Niederschreiben *trieb* (*φερόμενοι*, „[vom Geist] Getriebene“, 2 Petr 1,21; vgl. 1 Petr 1,11; 2 Petr 1,20), dann tragen die Schriften der Bibel – und für die vorliegende Untersuchung im Besonderen die Schriften des Alten Testaments – in sich das Potential, im Vollzug des

¹²⁸ Für die (im Vergleich zur *Ästhetik*) im Grunde wesentlich schwieriger zu beantwortende Frage, was unter *Theologie* im Allgemeinen und unter *Theologie des Alten Testaments* im Besonderen zu verstehen ist, vergleiche exemplarisch Schmid (2019), Steinberg (2007), Hardmeier ([1995] 2005), insgesamt die Einleitungen in die *Theologien des Alten Testaments* und den aktuellen Abschnitt im Folgenden.

¹²⁹ Auch das Alte Testament bezeugt vielfach Gesandte Gottes als „Geistträger“, so etwa Mose (Num 11,17.25; vgl. Dtn 18,15-18), die Richter (z.B. Ri 3,10; 6,34; 11,29), die Propheten (an vielen Stellen, z.B. 1 Sam 10,10-13; Ez 2,2; vgl. Dan 4,6), desgleichen David (2 Sam 23,2), eventuell Kyros (Jes 48,16b) (vgl. auch Maier 2003:83-85). (siehe unten Abschnitt 4.2.8., 4.4.5. und 4.4.6.)

Lesens und Hörens Gott wahrzunehmen, zu erkennen, ihm zu begegnen.¹³⁰ Oder allgemeiner – ohne die pneumatologische und offenbarungstheologische Prämisse – formuliert: „Da das Alte Testament ein Buch ist, gibt eine darauf bezogene Theologie wieder, wie Gott in ihm lesend wahrzunehmen ist“ (Utzschneider 2007d:328). Das heißt, für Utzschneider gilt es eine Form der Biblexegese anzuwenden, die „die lesende Wahrnehmung Gottes und die begriffliche Theologie“ in einer *Theologie des Alten Testaments* in eins zusammenführt (Utzschneider 2007d:328; Utzschneider 2009:321).

Mit der Rede von der lesenden *Wahrnehmung Gottes* geschieht gleicher Weise eine Anwendung des Begriffes der *ästhetischen* Theologie. Denn das Nomen *Ästhetik* ist, wie oben in Abschnitt 1.4.3. angemerkt, von ἡ αἰσθησις abgeleitet, die nicht das (Kunst- und Natur-)Schöne, sondern vornehmlich die „(Sinnes-)Wahrnehmung“ bezeichnet.¹³¹ Damit ist die Bedeutung einer *ästhetischen Theologie* des Alten Testaments als die Erschließung des Verstehens der *Wahrnehmung Gottes* im Alten Testament begründet.

Einem solchen Verstehen nähert sich Utzschneider zunächst schrittweise:

1. Wie wird Gott im Alten Testament wahrgenommen? Es gilt – mit Hans Urs von Balthasar gesprochen (1967:118; Hinweis von Utzschneider 2007d:328) – eine alttestamentliche „Erblickungslehre“ Gottes zu ermitteln.¹³² Utzschneider bevorzugt an Stelle des Begriffs der *Erblickungslehre*, der ihm *per se* die *Erblickung*, die *Schau* Gottes übergewichtet, den Begriff der *Theo-Ästhetik*, der *Gottes-Wahrnehmung*. – Um an dieser Stelle eine vorläufige Antwort nach Utzschneider zu geben: Im Alten Testament wird *Gotteswahrnehmung* als *synästhetisches*, den *ganzen Menschen* erfassendes Geschehen verstanden. „Menschen sehen, hören, schmecken und erkennen Gott“ (Utzschneider 2007d:349; vgl. Utzschneider 2009:321). Die Grenzen der *Gotteswahrnehmung* setzt Gott einerseits und der Mensch andererseits (z.B. durch Nichtbereitschaft zur Selbsteinsicht) (Utzschneider 2007d:334).

2. Wie steht es um das Verhältnis von *Theo-Ästhetik* zur *literarischen Ästhetik* eines biblischen Textes? Hierfür ist der Text in seiner „Endgestalt“ zunächst als „literarisch-ästhetisches Subjekt“ (hierzu Utzschneider & Nitsche [2001] 2014:68-69; Böckle 2018:65-66), als gegenwärtiges Kunstwerk im Hier und Jetzt zu lesen, so dass die Gotteswahrnehmung zum „Wahrnehmungserlebnis“ Gottes wird (Utzschneider 2007c:307-309). Im Erleben des Lesens erlebt der Leser Christus synästhetisch. Diese Form der „Präsenzhermeneutik“, zugleich der „Lesetheologie“ und „Schrifttheologie“ wird exemplarisch von Körtner (1994) und Timm (1990) zu

¹³⁰ Entsprechend liegt der vorliegenden Untersuchung ein *pneumatologischer* und *offenbarungstheologischer* Verstehensansatz zu Grunde. Die Schriften der Bibel sind durch Gesandte Gottes *geistgehauchtes Offenbarungswort Gottes*. Bereits hierin geht die vorliegende Arbeit über Utzschneiders Verstehensansatz hinaus.

¹³¹ Ausführlich zu ἡ αἰσθησις siehe unten Abschnitt 4.2.2.

¹³² Für die Theologie *Von Balthasars* und deren zentrale Fokussierung der *Ästhetik* vergleiche Hartmann (1985).

Grunde gelegt und von Huizing (1996; 2015) ausgeführt (Utzschneider 2007c:307-308; 2007d:335-336; vgl. auch Böckle 2018:49-54).

In der Betrachtung eines (nicht allein lyrischen) Textes spielt das Wechselgeschehen von literarischer (oder poetischer) *Gestalt* und theologischem *Gehalt*, von *Textgestalt* und *Begriff*¹³³, von *Poesie* und *Botschaft*, von *Literarizität* (oder *Poetizität*) und *Theologie*, von *literarischer Ästhetik* und *ästhetischer Theologie* eine tragende Rolle. Dabei bildet die *Literarizität* (die *formale Gestaltung*) bereits ein wesentliches Moment der *Botschaft* (der *Theologie*) des betreffenden Textes ab (ähnlich Utzschneider 2007d:337-338). Oder gegründet auf Karl Bühler und Roman Jakobson ([1960] 1993) mit Blick auf die Psalmen formuliert: „Die poetische Gestaltung steht im Dienst der Aussageintention, ist als Moment der Wirkungsweise dem sprachlichen Gebilde zumindest virtuell immanent“ (Seybold 2003:18). Die *Poesie* steht im Dienst der *Botschaft* und wirkt – um einen Schritt über das Zitat hinaus zu gehen – immanent als *Teil* der Botschaft. Entsprechend erfüllt die vielschichtige Gestaltung eines Textes die *poetische* oder *ästhetische Funktion*¹³⁴ für das bessere, eingehende, ganzheitliche Verstehen der Botschaft, darum: *meaning through form*¹³⁵. – In den Gottesreden begegnet die *poetische Funktion* vornehmlich in den poetischen beziehungsweise rhetorischen Stilmitteln der rhetorisch ironischen Fragestellung, Darlegung und Herausforderung (Gottes) in zuweilen metaphorisch realer Verdichtung.

3. Welche Theologien des Alten Testaments stehen wo im Spannungsfeld *Textgestalt-Begriff*, *Gestalt-Gehalt*, *Ästhetik-Theologie*? Eine erste Form der Ausgewogenheit von *Gestalt* und *Gehalt* in der Näherung an eine *Theologie des Alten Testaments* begegnet mit der „epochal[en]“ (Utzschneider 2007d:340) Arbeit durch Gerhard von Rad ([1957] 1978; [1960] 1980). Ab den 1970er Jahren stellen sich die *kanonisch-literarischen* Ansätze von Theologien des Alten Testaments der Notwendigkeit der Beachtung des Wechselspiels von *Gestalt* und *Gehalt* der biblischen Texte (Utzschneider 2007d:342-347; Steinberg 2016:22-26).¹³⁶ Die Ansätze

¹³³ Diese Formulierung bevorzugt Utzschneider in 2007d (besonders 338-347, dort sogar als Teil der Kapitelüberschrift).

¹³⁴ Im Anschluss an Karl Bühlers Organon-Modell (1934) unterscheidet Roman Jakobson zunächst sechs Komponenten der Kommunikation, also sechs sprachliche *Funktionen* (Jakobson [1960] 1993:88-95; hierzu exemplarisch auch Weber 2006:130-131). Der Begriff der *Funktion* ist für Jakobsons Denken zentral, wie bereits durch den frühen richtungweisenden Aufsatz (Jakobson & Tynjanov [1928] 1993) zum Ausdruck kommt (hierzu Luisier 2010:61). Die *poetische* oder *ästhetische Funktion* bildet *eine* der sechs sprachlichen Funktionen eines Textes ab, sie ist aber komplex, bestimmend und zudem „in allen anderen sprachlichen Tätigkeiten“ untergeordnet und konstituierend vorhanden (Jakobson [1960] 1993:92-95; hierzu exemplarisch auch Weber 2006:131-139; Luchsinger 2010:27-30; Wiemann 2013; Luisier 2010:61-63; Böckle 2018:63).

¹³⁵ Auf diese prägnante Formel weist Steinberg (2016:32) mit Blick auf Gerhard F. Hasel ([1972] 1991) hin.

¹³⁶ Exemplarisch Brevard S. Childs (*canonical approach*, z.B. [1992] 2003a; [1992] 2003b); Rolf Rendtorff (*kanonische Theologie*, z.B. 1999; 2001); Gerhard F. Hasel (*canonical approach*, [1972] 1991); Walter Brueggemann (*rhetorical criticism*, z.B. [1997] 2001; 2005).

gründen auf strukturalistischen Deutungsformen, die Text und Betrachtungsgegenstand als strukturelle Einzelform eines strukturellen Gesamtkomplexes von Texten und Kultur interpretieren (hierzu Lieske 2013).

Einen nochmals anderen Ansatz einer *Theologie des Alten Testaments* bietet Christof Hardmeiers „performative Theologie“, die auf der ursprünglichen Diktion der *Sprechakttheorie* (*speech act theory*) von John L. Austin und John R. Searle gründet. (siehe unten Abschnitt 6.2.4.) Die *Sprechakttheorie* fokussiert Akte der Kommunikation als Sprache im Vollzug. Entsprechend ist etwa das *Schema Jisrael* (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל) von Deuteronomium 6,4 „Tora im Vollzug“ (Hardmeier [2000] 2005; Hinweis von Utzschneider 2007d:346). Mit dem Ausgesprochenen *geschieht* das Ausgesprochene – so wie etwa mit dem Trauwort „hiermit erkläre ich euch zu Mann und Frau“ *geschieht*, was gesagt ist. Mit der Erklärung geschieht die Erklärung, mit dem Wort geschieht das Wort und damit der Beginn des Mann-und-Frau-Seins.

So ist „Theologie“ als „biblische Theologie [...] aufgrund der verschrifteten Mündlichkeit der biblischen Texte von einem genuin performativen Grundzug gezeichnet“ (Hardmeier 2005:4). Die biblischen Texte zeugen einerseits von der *Performanz* (der *Ausführung*) des gesprochenen Wortes Gottes durch den auf Gott Hörenden, andererseits ermöglicht Gottes Wort als niedergeschriebenes (*verschriftetes*) Wort zu jeder Zeit die auf Gott hörende *Performanz*. Dies insgesamt ist Ausdruck einer „biblischen Beziehungstheologie *coram deo*“, die sich im Psalmengebet, der Prophetenweisung, der Rechtsunterweisung, dem prophetisch weisheitlichen Sinnen über Gottes Wirken im Leben des Einzelnen äußert (Hardmeier 2005:4). Auf Grund der bestehenden (und geschehenden) performativen Gottesbeziehung bedarf es, mit Dietrich Bonhoeffer gedacht, keiner weiteren „metaphysischen oder begriffsdogmatischen Metaebene“ (Hardmeier 2005:4-5; Hinweis auch von Utzschneider 2007d:345). Tora ist Performanz, ist mündliches, interaktives Lehr- und Unterweisungsgeschehen, ist Beziehung in Respekt und Loyalität zwischen Gott und Mensch. Ferner: Gebet konstituiert die Gottesbeziehung je neu. Stirbt der Beter, stirbt in gewisser Weise Gott, der durch ihn nicht mehr je neu erfahren und bezeugt wird. Und: Lobpreis Gottes ist Diskursgeschehen zwischen Gott, Beter und Gemeinde.¹³⁷

3.2. PRAKTISCHE ANWENDUNG

Für Utzschneider erweist sich allerdings eine ästhetische Theologie des Alten Testaments – auf Grund des synästhetischen Charakters des Wahrnehmungsgeschehens zwischen Gott und Mensch – nicht allein in einem diskursiven Verstehenskonzept von Sprechen und Hören,

¹³⁷ Vergleiche Utzschneider (2007d:346), der hierbei auf weitere Aufsätze in Hardmeier (2005) Bezug nimmt.

wie das in Hardmeiers (eindrücklicher) Herangehensweise gewichtet ist. In Beachtung des Wechselspiels von Gestalt und Gehalt, von (literarischer) Ästhetik und (ästhetischer) Theologie eines Textes, wie das Hardmeiers Ansatz und den weiteren oben genannten Verstehensmodellen entspricht, bedarf es um der Erfassung des Umfassenden willen vielmehr eines mehrfältigen Rasters der Begrifflichkeit. Denn wenn Gott als *Schrift* erscheint, dann ist Gott aus der Schrift *wahrzunehmen*. Und das erfordert eine Vielfalt der *Wahrnehmung* des betreffenden Bibeltextes (vgl. Utzschneider 2007d:347).

Utzschneider nennt hierfür zunächst die folgenden Parameter (2007d:347-349; ähnlich referiert von Böckle 2018:57): I. Der Bibeltext selbst ist als Literatur in seiner kanonischen Position (der hebräischen Bibel) Untersuchungsgegenstand. Dabei wollen aber „kanonische Buchgrenzen“, der Kanon als Ganzes, der Text als Ganzes, wenn für sinnvoll erachtet, überschritten werden – wenn etwa Exodus 19 bis Leviticus 9 als „narrative Sequenz“ innerhalb der „Sinaitexte“ gelesen wird, wenn Übersetzungen, Fortschreibungen, Nachdichtungen vergleichend herangezogen werden, wenn von Quellen wie der sogenannten „Priesterschrift“ ausgegangen wird. Damit versteht Utzschneider seine ästhetische Theologie nicht als „rein kanonische Theologie“ – wohl aber die vorliegende Arbeit.

II. *Wahrnehmungen Gottes* sind im Alten Testament *Schrift* geworden, durch entsprechende ästhetische Gestaltung „er-lesbar“ gemacht. Für ein solches „Er-lesen“ sind etwa die folgenden Aspekte zu beachten: 1. *Literarizität und Poetizität als Theologie*. „Gottes Nichtweltlichkeit und Unverfügbarkeit“ nimmt im biblischen Text Gestalt an. Somit ist die ästhetische (literarische, poetische) Gestalt bereits Theologie, wird Gottes Entgegenkommen und Entbergung in der Ästhetik (Literarizität, Poetizität) sichtbar. 2. *Performanz und Inszenierung*. Biblische Texte, wie Psalmengebete und Weisheitsgedanken, Propheten- und Rechtsweisungen (siehe oben Abschnitt 3.1.3. zu Hardmeier), zeitigen den Charakter einer performativen, inszenierenden Gott-Mensch Beziehung. Dies ist in ästhetisch theologischer Untersuchungsrichtung zumindest anzuzeigen. 3. *Bildhaftigkeit*. Bildhaftigkeit ist Wesen biblischer Texte. Einschließlich der *Metapher*, die Utzschneider an dieser Stelle nicht nennt, wird sie desgleichen in der Untersuchung der Gottesreden zentral sein. 4. *Abbildung Gottes in der Generizität*. Im Alten Testament „realisiert sich“ Wahrnehmung Gottes nicht allein durch literarische Gattungen (Erzählung, Lied, Drama), sondern ebenso in der Darstellung von (gesellschaftlicher, institutioneller, familiärer, politischer, kultischer, bildungsmäßiger) Lebenswelt und Kommunikation – dies aber zum Teil verfremdet, um gezielt Gottes „Weltlichkeit“ wie „Transzendenz“ abzubilden. 5. *Text als Zeitzeuge*. Eine ästhetisch theologische Untersuchungsrichtung liest, wenn auch nicht vordergründig so doch, biblische Texte als (gesellschaftliche, religiöse, kulturelle) Zeitzeugen aus ferner Vergangenheit und erschließt sie entsprechend. 6. *Rezeptionsästhetische Wirkung*. Texte des Alten Testaments sind in ihrer Bedeutung – Utzschneider spricht von notwendiger

„Deutungsoffenheit“ alttestamentlicher Texte – in das Heute des zeitgenössischen Lesers herinzubringen (siehe oben Abschnitt 1.4.1.). Hierin erweist sich deren „rezeptionsästhetische Wirkungskomponente“. 7. *Literarische und göttliche Subjekthaftigkeit*. Texte des Alten Testaments begegnen dem Leser als (literarisch-ästhetische) „Subjekte“ (siehe oben Abschnitt 3.1.2.). So vermag dem Leser darin Gott in seiner „Subjekthaftigkeit“ zu begegnen. Dies kann eine ästhetische Theologie herausstellen.¹³⁸

Entsprechend bildet für Utzschneider mit Wilhelm Gräb¹³⁹ eine ästhetische Theologie des Alten Testaments eine „Kommentierung ästhetischer Erfahrung“, genauer eine Kommentierung der Wahrnehmung im Allgemeinen und der Wahrnehmung Gottes im Besonderen ab (2007d:349).

Für die vorliegende Arbeit sind die genannten methodischen Parameter und Aspekte in der Untersuchung der Reden Gottes an Ijob (einschließlich Ijobs Erwiderungen) desgleichen zentral. Dennoch will, wie bereits mit Kapitel 1 angedeutet und wie Kapitel 4 umfassend herauszustellen sucht, die vorliegende Arbeit zwar auch Kommentierung der literarischen Inszenierung von Gotteswahrnehmung im betreffenden Bibelabschnitt sein, aber noch mehr will das Gewicht auf das *Geschehen der Wahrnehmung* im Allgemeinen und der *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen in ihrer phänomenologischen Diversität und erneuernden Wirkkraft gelegt sein.

¹³⁸ Utzschneiders spezielle Anwendung einer ästhetischen Theologie auf das Buch Ijob und damit desgleichen auf die Gottesreden (besonders mit 2009) erfolgt unten im Lauf von Kapitel 4, auch im Hauptkapitel 6.

¹³⁹ Gräb, Wilhelm 1998. *Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

4. ANTHROPOLOGIE, ANTHROPO-THEOLOGIE UND THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG

4.1. EINLEITUNG UND ÜBERBLICK

Da für die vorliegende Untersuchung entsprechend von Charakter und Geschehen der Gottesreden die *Wahrnehmung* im Allgemeinen und die *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen maximal gewichtet sind, soll im Folgenden, ausgehend von der in Kapitel 1 und 3 dokumentierten *ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, umfassend eine *Anthropologie der Wahrnehmung* (Abschnitt 4.2.), eine *Anthropologie und Theologie* beziehungsweise eine *theologische Anthropologie* (eine *Anthropo-Theologie*) der *Wahrnehmung* (Abschnitt 4.4.) und eine *Theologie der Wahrnehmung* (Abschnitt 4.6.) dargelegt und diskutiert werden.

Mit Blick auf die *Anthropologie der Wahrnehmung* wird untersucht, was *menschliche Wahrnehmung* im Kontext der „klassisch“ philosophischen, der empirisch philosophischen und der biblisch altvorderorientalischen Wahrnehmungsforschung meinen kann (Abschnitt 4.2.2. bis 4.2.6.). Letztere kommt allerdings ohne *anthropo-theologische Aspekte der Wahrnehmung* nicht aus. Denn die vom Menschen ausgehende Gotteswahrnehmung bedarf der dahingehenden Wirkung Gottes. (siehe im Folgenden) Dieser zusätzliche Aspekt wird ebenso im ausführlichen „Ertrag – auch mit Ausblick auf Ijob“ (Abschnitt 4.3.) betont. Zunächst ist aber zu klären, wie sich *Wahrnehmung Gottes* und *Erkenntnis Gottes* zueinander verhalten (Abschnitt 4.2.7.) und wie Wahrnehmung Gottes über *sinnliche Wahrnehmung* (*aisthesis*) und *geistige Wertnehmung* (*noesis*) hinauszureichen vermag (Abschnitt 4.2.8.). Dies wird mit dem folgenden Abschnitt 4.2.9. präzisiert, indem die für die Gottesreden grundlegenden Aspekte von *konzeptueller Wahrnehmung*, *rhetorisch ironischer Infragestellung* in *metaphorisch realer Zuspitzung* einleitend vorgestellt werden – was wiederum die Vorwegnahme von Aspekten der mit Abschnitt 4.4. darzulegenden *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung* herausfordert.

Mit Blick auf die *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung* wird untersucht, was *vom Menschen ausgehende, aber von Gott gewirkte Wahrnehmung* beziehungsweise *Schau Gottes* in der Bibel meinen kann (*Wahrnehmung Gottes* als *genetivus objectivus* auf Grundlage der *Wahrnehmung Gottes* als *genetivus subjectivus* und *genetivus auctoris*); wobei für das Buch Ijob (Kapitel 5 und 6) trotz göttlichen Beitrags in der menschlichen Wahrnehmung einmal mehr die Differenz zwischen Menschen gemachter und Gott gewirkter *Wahrnehmung Gottes* deutlich wird. Auch wenn Gott in beständiger und konkreter Selbsterschließung dem Menschen die Möglichkeit seiner Wahrnehmung gibt, kann der Mensch in der Wahrnehmung Gottes immer noch sein Eigenes beitragen. Gottes Wirken menschlicher Gotteswahrnehmung schließt des Menschen Beitrag zur Subjektivierung der Gotteswahrnehmung nicht aus.

Insgesamt stellen die folgenden Darlegungen nicht so sehr auf Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung durch die Schöpfung (wohl aber durch die Geschichte) als *allgemeine Offenbarung Gottes (revelatio generalis)* ab, sondern – wie zuallererst auch für Ijob geschehend – auf Gottes *besondere Offenbarung (revelatio specialis)* in Vision und Audition.

Und mit Blick auf die *Theologie der Wahrnehmung* wird exemplarisch dargelegt, wie Gott nach biblischer Bezeugung Welt und Mensch wahrnimmt (*Wahrnehmung Gottes als genitivus subjectivus*) und wie sich Gott Mensch und Schöpfung wahrnehmbar macht (*Wahrnehmung Gottes als genitivus auctoris*); wobei der Aspekt der *Selbst-Wahrnehmbarmachung*, der *Selbstoffenbarung* und *Selbsterschließung Gottes* bereits im Kontext der *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung*, zum Teil gar im Kontext der *Anthropologie der Wahrnehmung* ausgeführt wird.

Die Abschnitte zur *Anthropologie* und *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung* werden je mit einem detaillierten Ertrag (Abschnitt 4.3. und 4.5.) beschlossen, alle drei Abschnitte (zur *Anthropologie*, *Anthropo-Theologie* und *Theologie der Wahrnehmung*) einschließlich dem bisher zur *Wahrnehmung (Gottes)* Dargelegten mit einem umfangreichen Gesamtertrag (Abschnitt 4.7.). Dabei unternehmen der erste Ertrag (Abschnitt 4.3.) und der Gesamtertrag (Abschnitt 4.7.) desgleichen einen detaillierteren Ausblick auf die Hauptuntersuchung der Reden Gottes im Charakter vorspiegelnd pointiert beschließender Sentenzen.

Der eben formulierte Abschnitt- und Kapitelausblick dokumentiert, dass eine Erschließung der Gottesreden (einschließlich der Erwidern Ijobs) nicht allein mit Wortstudien zu beantworten ist. Es genügt nicht, zum Beispiel Verben des Wahrnehmens und Erkennens im Alten Testament und im Buch Ijob auf ihre Bedeutung hin zu untersuchen, um dann die Gottesreden in dahingehender Lesart besser zu verstehen. Dies genügt auch deshalb nicht, als dass *Wahrnehmung Gottes* immer auch „Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren“ (Utzschneider 2007b:316)¹⁴⁰, ja Nicht-Wahrnehmbarkeit der über der größten Offenbarung hinaus bleibenden Nicht-Ergründbarkeit beziehungsweise Unergründlichkeit Gottes (Jes 40,28; Ps 145,3; Ijob 5,9; 9,10; Röm 11,33-36) ist. *Wahrnehmung Gottes als Deus revelatus (als offenbarer Gott)* ist immer auch Nicht-Wahrnehmbarkeit desselben Gottes als *Deus absconditus (als verborgener Gott)*. Selbst bei größter Gottesoffenbarung bleibt für die betreffende menschliche Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht eine Form des Ereignishorizonts hin zu Welt, Wesen und Verstehen Gottes bestehen. Aus diesem Grund sind vielmehr *Strukturen* der Wahrnehmung im Allgemeinen und der Wahrnehmung Gottes im Besonderen herauszuarbeiten und entsprechend auf die Untersuchung der Gottesreden anzulegen.

¹⁴⁰ „Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren“ nimmt Utzschneider zitierend von Wolfgang Welsch (Zur Aktualität ästhetischen Denkens, in Welsch, *Ästhetisches Denken*, 1989) auf.

4.2. ANTHROPOLOGIE DER WAHRNEHMUNG

4.2.1. Wahrnehmung und Menschsein

Der Mensch nimmt nicht *nicht* wahr. Menschsein bedeutet (bewusst) wahrzunehmen (hierzu einleitend Dalferth 1997:1). Der Mensch vermag sich selbst, Mitmensch und Umwelt wahrzunehmen, Nicht-Sichtbares wie Gedanken, Stimmungen, Vorgänge in sich selbst, aber auch (empfindend und schlussfolgernd) im Nächsten. Desgleichen vermag der Mensch Gott wahrzunehmen, allerdings nur dann, wenn sich Gott dem Menschen wahrnehmbar macht.¹⁴¹ So bringt Wahrnehmung den Menschen „[i]n Kontakt mit der Wirklichkeit“ (Fuchs 2017b Aufsatztitel), mit der sichtbaren und der nicht sichtbaren Wirklichkeit, mit Nächstem, Welt und Gott. Wahrnehmung bezeugt dem Menschen, dass er in der Welt ist (Schlette & Tewes [2017]:1).

Aber vermag der Mensch durch Wahrnehmung etwas über die Wirklichkeit der Welt zu sagen? Ist seine Wahrnehmung nicht subjektiv, von Täuschung getragen? Wenn der Mensch Mitmensch, Welt und gar Gott wahrnimmt, nimmt er wahr, was ist, oder was er will, das ist? Gerade mit der Aufklärung seit René Descartes und John Locke erweist sich die Erkenntnis, dass Wahrnehmung den Wahrnehmenden unzureichend, wenn nicht in Täuschungen über die Beschaffenheit der Welt informiert. Darum bedarf es der *Ratio* und der *Empirie*, des *Verstandes* und der (systemisch angelegten) *Erfahrung*, um zu einem vermehrt gesicherten Weltverstehen zu gelangen. Unhintergebar und vor aller Erfahrung aber bleibt, dass Wahrnehmung besteht, worauf zu Grunde legend Immanuel Kant verweist (siehe unten Abschnitt 4.2.2.) und wie oben einleitend anmerkt. So ist es Aufgabe aktueller Wahrnehmungsforschung darzulegen, dass *Wahrnehmung* auch etwas mit *Gewissheit* gemein hat, oder wie das Autoren des *Marsilius-Kollegs* (siehe unten Abschnitt 4.2.3.) formulieren, dass in der Frage der Wahrnehmung *Wahrnehmungsgewissheit* – entgegen der *Wahrnehmungsskepsis* – eine zentrale Rolle spielt. Denn die Erkenntnis einer *Täuschung* spricht bereits von der bestehenden Gewissheit, die als archimedischer Punkt eine *Wahrnehmungstäuschung* als solche identifizierbar macht. Dies wird im Besonderen im Geschehen *gemeinschaftlicher* Wahrnehmung offenbar.

Für das Verstehen einer Phänomenologie und Anthropologie der Wahrnehmung erscheint es zunächst als sinnvoll, den „klassischen“ Weg einer hellenistisch-aufklärerischen Annäherung, mit Fokus auf Aristoteles und Kant, zu beschreiten. (Abschnitt 4.2.2.) In der gegenwärtigen Debatte der Wahrnehmungsforschung – die in der vorliegenden Arbeit ausführlicher dargestellt sein soll (Abschnitt 4.2.3. bis 4.2.5.) – sind vornehmlich zwei Wege zu unterscheiden,

¹⁴¹ Für das Thema der *Wahrnehmung Gottes* in religionsphilosophischer und kulturtheologischer Perspektive vergleiche exemplarisch Dalferth (1997). Mit den in dem Band vorgestellten Beiträgen ist Dalferth von der Frage bewegt, wie Spuren Gottes, das Wirken Gottes, ja wie Gott selbst in den Erfahrungen von Zeit und Gegenwart wahrgenommen werden kann (können).

die empirisch-naturwissenschaftliche und die erkenntnistheoretisch-geisteswissenschaftliche Methode. In ihrer (mehr oder weniger) polaren Position erzeugen die beiden Wege ein Spannungs- und Forschungsfeld. Die genannten Positionen werden von den Disziplinen *Hirnforschung / Neurowissenschaften / Kognitionswissenschaften* einerseits und *Philosophie / Psychologie*¹⁴² andererseits bedient. Während die empirisch-naturwissenschaftliche Herangehensweise vornehmlich materielle (anatomische, physiologische, physikalische, neurale, chemische) Prozesse des Wahrnehmungsgeschehens fokussiert, stellt sich die erkenntnistheoretisch-geisteswissenschaftliche Herangehensweise der Frage nach den (der Wahrnehmung entspringenden) Möglichkeiten von Wissen und Erkennen (vgl. auch Leonhard 2006:171). Allerdings kommen beide Ansätze ohne einander nicht aus.¹⁴³ Denn die Wahrnehmung, als Untersuchungsgegenstand beider Herangehensweisen, geschieht als Ganzheit von materiell messbarem Geschehen und (letztlich nicht materiellem) bewusstem Erleben des Wahrnehmens und Erkennens. Die „großen Fragen“ aber bleiben in der Forschung bestehen, zum Beispiel (mit eigenen Worten formuliert): *Wie wird ein materiell vonstattengehender Wahrnehmungsprozess zu bewusster Wahrnehmung?*¹⁴⁴

Wenn also im Folgenden zunächst die „klassisch“ und empirisch philosophische, *hellenistisch-aufklärerische* Perspektive einer Anthropologie der Wahrnehmung in Verbindung mit der Bibel in Augenschein genommen werden soll, so will doch entsprechend der Untersuchungsrichtung der Fokus auf die philosophisch erkenntnistheoretische und dem hinzufügend vornehmlich auf die theologisch erkenntnistheoretische Seite der *Wahrnehmung* im Allgemeinen und der *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen gelegt sein. Dabei fordert die theologische Blickrichtung dazu heraus, den geistig geistlichen (pneumatologischen) Aspekt der Wahrnehmung hervorzuheben. (Abschnitt 4.2.6.) Denn dieser bleibt nicht allein innerhalb der empirisch philosophischen Forschung auf Grund nicht empirischer Fassbarkeit (mehr oder weniger) unbeachtet, sondern desgleichen (zumindest in Ansätzen) innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft.

¹⁴² Wobei sich allerdings gerade die Psychologie in ihren Teildisziplinen als empirische Wissenschaft versteht. Auch gegenwärtige Philosophien zeitigen vornehmlich szientistischen Charakter.

¹⁴³ Dass aktuell beide Pole des wissenschaftlichen Spannungsfeldes Hirnforschung/Neuro-/Kognitionswissenschaften einerseits und Philosophie/Psychologie andererseits in der Betrachtung desselben Gegenstandes beinahe dieselbe Sprache sprechen, dasselbe Weltbild verteidigen, dokumentiert allein das *Historische Wörterbuch der Biologie* (2011) des Philosophen und Biologen Georg Toepfer. Ähnliche empirisch philosophische Vereinigungen in einer Forscherpersönlichkeit gelten für Thomas Fuchs, Alva Noë, Francisco Varela. (für die genannten Autoren siehe unten Abschnitt 4.2.3. und 4.2.4.)

¹⁴⁴ Dass die Zahl dahingehender Aufsätze, Beiträge, Untersuchungen längst Legion ist, dokumentieren allein Titel und Inhalte des Monatsmagazins *Gehirn und Geist* des Verlags *Spektrum der Wissenschaft* (exemplarisch Ausgabe 2015.1 der Sonderheftreihe *Spektrum der Wissenschaft Highlights*; Sonderheftreihe *Gehirn und Geist Basiswissen* [Nr. 2]). Vergleiche umfassend gebündelt Ayan (2017).

4.2.2. Wahrnehmung und Menschsein – „klassisch“ philosophisch

Jeder *Erkenntnis* geht *Wahrnehmung durch die Sinne* voraus. Mit dieser Behauptung beginnt Kant die Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* ([1781, 1787] 1998; [1787] 1983a).¹⁴⁵ Oder kurz gesagt: *Verstehen* braucht *Wahrnehmung*. *Verstehen* braucht *Erfahrung durch die Sinne*.

Sinnliche (oder *sensorische*) *Wahrnehmung* geschieht durch die fünf Sinne *Sehen, Hören, Empfinden der Haut, Geruch und Geschmack*, wie sie bereits Aristoteles in seinem Werk *Über die Seele (De anima)* ([384-322] 1995) zu Grunde legt. Die Sinne funktionieren nicht getrennt, sondern in enger Vernetzung ganzheitlich sinfonisch (Rosenblum 2016). Neurowissenschaftlern und Sinnespsychologen sind seit längerem weitere Sinne bekannt. So spricht man etwa vom „zweiten Auge“ (Lichtsinneseorgane für nichtvisuelle Reaktion auf Licht) (Provencio 2016) und vom „zweiten Hörsinn“ (Todd 2016). Desgleichen werden *Körperbewegung, Gleichgewicht* und *Empfindungen der inneren Organe* als eigenständige Sinne identifiziert (Zimbardo 1995:165; Santina 2016). Damit aber das Wahrgenommene bewusst wird, bedarf es des Denkens, des *Selbstbewusstseins*, des geistigen Vermögens des Wahrnehmenden. Durch das geistige Vermögen ordnet der Wahrnehmende das Wahrgenommene ein, bewertet und kategorisiert es und lässt es Teil eines größeren Ganzen vieler davor geschehener Wahrnehmungen werden, so dass je nachdem das Wahrgenommene eine Form des Ein-Sehens, der Erkenntnis wirkt, die bis dahin nicht bestand.¹⁴⁶ Darum: *Verstehen* braucht *Wahrnehmung*.

Entsprechend will *Wahrnehmung* zunächst als Zweifaches verstanden werden, als *sinnliche Wahrnehmung an sich* und als *geistiges Erfassen des Wahrgenommenen*, kurz: als *aisthesis* und *noesis*. Die Unterscheidung zwischen *αἴσθησις* (*sensus*, sinnliche Wahrnehmung) und *νοήσις* (*intellectus*, einsichtiges Erfassen und Bewerten des Wahrgenommenen) trifft bereits Aristoteles (*Über die Seele* [384-322] 1995). Innerhalb der *αἴσθησις* sind die wahrgenommenen, „sinnfälligen“ und je nachdem die „materiellen Dinge unmittelbar empirisch gegeben“, wodurch sie (die *αἴσθησις*) zur Grundlage der *νοήσις* wird. Innerhalb der *νοήσις* werden die wahrgenommenen Dinge mit Hilfe der *φαντασία* (Vorstellung) „in ihrer intelligiblen Form und ihrem Wesen (ohne ihre Materie) erfasst“. Konkret „nimmt“ die *φαντασία* das Wahrgenommene in seiner Qualität und damit unabhängig von seiner Realpräsenz „auf“ und „präsentiert“ es der *νοήσις*. Dies

¹⁴⁵ „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? *Der Zeit nach* geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“ (B 1) (B 1 ist standardisierte Seitenangabe zur Fassung B der *Kritik der reinen Vernunft*.) – Für das Spannungsfeld *Wahrnehmung – Erkenntnis* siehe unten Abschnitt 4.2.7. und 4.4.5.

¹⁴⁶ In der Fachwelt spricht man hierbei von „sensorischer Integration“ (der Begriff geht auf Jean Ayres zurück).

geschieht in einer ersten Erkenntnisstufe in Form der „passiven“ Kenntnisnahme des Präsentierten (*Perzeption*) und in einer zweiten Erkenntnisstufe in Form der „aktiven“ und „reflexiven“ Beurteilung oder Bewertung des Präsentierten (*Apperzeption*).¹⁴⁷

Weiter unten (Abschnitt 4.2.9.) wird im Zusammenhang mit der *konzeptuellen Wahrnehmung* das Geschehen der *phantasia* als innerhalb von *aisthesis* und *noesis* agierendes, aber doch eigenständiges Moment der Wahrnehmung nochmals aufgegriffen und zwar in Verbindung mit dem Begriff der *Imagination*, wie ihn Utzschneider (2007b:318) versteht. Ferner ist der emotive Aspekt einzubeziehen. Denn jegliches Geschehen der Wahrnehmung ist von Emotionen und Empfindungen begleitet (hierzu Utzschneider 2009:321; Utzschneider 2007d), die zum Teil weder den (mindestens) fünf Sinnen (*aisthesis*), noch dem geistigen Vermögen des Bewertens, Verstehens und Kategorisierens (*noesis*) unmittelbar angehören, sondern die es (das Wahrnehmungsgeschehen) lediglich begleiten.

In der Aufklärung greift Immanuel Kant (1724-1804) den hellenistisch antiken Begriff der *αἰσθησις* auf, um im Sinne der eigentlichen Wortbedeutung den (von *αἰσθησις* abgeleiteten) Begriff der *Ästhetik* als Prinzipienlehre der Sinneswahrnehmung (nicht als Lehre des Schönen), als „Lehre von Prinzipien der Wahrnehmung überhaupt“ (Heinrichs 1986:256) zu beschreiben, was er umfassend in der *Kritik der reinen Vernunft* tut. Die „Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori“ (B 35/A 21), also der sinnlichen Wahrnehmung vor aller Erfahrung, nennt Kant *transzendente Ästhetik* (B 33ff./A 19ff.) (vgl. Heinrichs 1986:256 und Hoffmeister 1955:82-83).

Hingegen ist es zuerst Alexander Gottlieb Baumgarten (1717-1762), der – als Schüler Christian Wolffs – den Begriff der *Ästhetik* (für ihn als von der Wortneuschöpfung *ἡ αισθητική* abgeleitet) im heutigen Sinn als „Wissenschaft vom Schönen“ versteht (umfassend in seinem Hauptwerk *Aesthetica*, 1750-1758) (Böhme 2001:11-16; Lütke 2008:46-47). Dem aber widersetzt sich Kant in Rückverweisung auf die hellenistische Untergliederung der Erkenntnis in *αἰσθησις* und *νοήσις* (bei Kant wortneuschöpfend *αἰσθητὰ* und *νοητὰ*), weil die subjektive Empfindung des Schönen nicht der Ebene der „Vernunftprinzipien“ gleichgestellt werden kann, woraus Erkenntnisurteile allgemein gültiger Gesetze *a priori* erwachsen würden (B 35-36/A 20-21). Für Kant besteht „Schönheit“ nicht an sich in der Welt, sondern sie wird vom wahrnehmenden Individuum als „Idee“ (durch ein passives Urteil des „Geschmacks“ am Schönen und durch die aktive, genialische Hervorbringung des Schönen) in die Welt hineingetragen. Dies

¹⁴⁷ Die zitierten Satzteile entstammen dem Artikel von Baumgartner (2008:669). Für die unterschiedlichen Auffassungen in der Philosophiegeschichte von *Perzeption* seit Descartes und von *Apperzeption* seit Leibniz – was im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu diskutieren ist – vergleiche zusammenfassend Quitterer (2008), Srowig (2008), Hoffmeister (1955:70-71, 460-461), Baumgartner (2008). Für die Auffassung Kants zur Frage von Wahrnehmung, Perzeption und Apperzeption siehe im Folgenden der vorliegenden Arbeit.

führt Kant im Besonderen in der *Kritik der [ästhetischen] Urteilskraft* aus (Hoffmeister 1955:83; Lüthe 2008:46-47).

Das bedeutet mit anderen Worten, dass für die vorliegende Arbeit der Begriff der *Ästhetik* in erster Linie nicht als Lehre vom (Kunst- und Natur-)Schönen, sondern als Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung verstanden werden will.¹⁴⁸ In zweiter Linie will aber (entgegen Aristoteles und Kant, aber mit Platon und Hegel) sehr wohl Schönheit und Wesen Gottes in seiner Offenbarung als absolute Größe und in der Vermittlung durch Gestalt und Gehalt des betreffenden Textes – also der Reden Gottes (einschließlich der Er widerungen Ijobs) – gesehen werden.¹⁴⁹ Denn auch die Wahrnehmung von Schönheit und Gott im Allgemeinen (*αἴσθησις*) und die urteilende Bewertung des betreffenden Wahrgenommenen (*νοήσις*) gehen Hand in Hand.

Das verdeutlicht, wie mehrfach angesprochen, einmal mehr, dass menschliche Wahrnehmung nicht allein *ästhetisch* (mit den Sinnen), sondern zugleich *noetisch* (mit dem Verstand) geschieht. Beide zusammen sind als *ein* Vorgang der Wahrnehmung zu sehen. Dies hat Kant mit Bezug auf Aristoteles im Begriff der *transzendentalen Apperzeption* (sprich des *Selbstbewusstseins*) gefasst. Wahrnehmung besteht erst, wenn sie im wahrnehmenden Individuum bewusst ist. Sie geschieht in der Einheit von *ästhetischer* und *noetischer* Erfahrung. Altes und Neues Testament und für die vorliegende Arbeit im Besonderen das Buch Ijob und hier im Besonderen das Weisheitsgedicht Ijob 28 (vgl. Böckle 2018) und die Reden Gottes einschließlich der Er widerungen Ijobs (Ijob 38,1-42,6) bestätigen den Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung (*aisthesis*) und des geistigen Erfassens, Verstehens und Bewertens des Wahrgenommenen (*noesis*) als ganzheitliches, das gesamte Menschsein bewegendes, einheitlich bestehendes Geschehen (vgl. Böckle 2018:60-61).¹⁵⁰ Denn Wahrnehmung ist „bewusstes Sehen“,

¹⁴⁸ Vergleiche exemplarisch den Titel eines Kompendiums des Philosophen Gernot Böhme, der sich vielfach mit dem Thema *Ästhetik* auseinandersetzt: *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre* (2001).

¹⁴⁹ So wie für Platon die *Ideen* das bleibende „wahrhaft Seiende“, das „Wesen der Dinge“ abbilden (Hoffmeister 1955:317), so ist das Schöne für Hegel das „sinnliche Scheinen der Idee“, denn in ihm wird „das Wahre in sinnlicher Gestalt zugänglich“ (Hoffmeister 1955:83; Lüthe 2008:47; vgl. Böckle 2018:46).

¹⁵⁰ Dies wird allein durch Bedeutung und Verwendung von *ἡ αἴσθησις* im Alten Testament LXX und im Neuen Testament deutlich: Im Kontext des Neuen Testaments meint *ἡ αἴσθησις* nicht allein die „(Sinnes-)Wahrnehmung“ sondern auch das „Erfahrungswissen“. Gegengewichtend hierzu wäre *ἡ ἐπίγνωσις* zu nennen, was von „tiefgehender, auf den Grund gehender Einsicht“ spricht. Wenn aber im Neuen Testament *ἡ αἴσθησις* nur an einer Stelle, nämlich in Philipper 1,9 begegnet, dann geschieht das parallel mit *ἡ ἐπίγνωσις*. Die Liebe der Philipper möge immer reichlicher zunehmen (ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύη) „in Erkenntnis und aller empfindsamsten Einsicht“ (ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει). Darum: *αἴσθησις* und *νοήσις* (hier ausgedrückt mit *ἐπίγνωσις*) gehören zusammen, sind *ein* Vorgang des Gewahrens. – Ähnliches gilt für das Alte Testament LXX. *ἡ αἴσθησις* begegnet dort „hauptsächlich als Übersetzung von *נָפֵחַ*, *Wissen, Erkenntnis, (ganzheitliches) Erkennen*“ (Böckle 2018:45), und zwar ausschließlich der Apokryphen von insgesamt 27 Mal 22 Mal in den Sprüchen (Abbott-Smith 1977: 13; Gesenius 2013; SESB Konkordanz; vgl. Böckle 2018:45). *ἡ αἴσθησις* ist für die LXX-Übersetzer (eben vornehmlich der Sprüche) *ἡ νοήσις*. – Der Begriff der *νοήσις* selbst, der umgekehrt auch das „Wahrnehmen“ meint (Gemoll [1954] 1988:523), begegnet nicht im griechischen Alten und Neuen

wie Redeker mit Bezug auf Hans-Georg Gadamer formuliert (2011:88-91, 333; vgl. Böckle 2018:60). Oder: „Selbstbewusstsein“ ist immer auch „Gegenstandsbewusstsein“, wie Heinrichs (1986:84-91) Kants Begriff der *transzendentalen Apperzeption* (exemplarisch A 106-107) auf den Punkt bringt.¹⁵¹ Und nachmals anders und einen Schritt weiter gewendet: *Wahrnehmung* und *Erkennen* bedingen einander wechselseitig, ergeben ein Ganzes des Gewahrungsprozesses. (siehe unten Abschnitt 4.2.7.)

4.2.3. Wahrnehmung und Menschsein – empirisch philosophisch

Einleitung

Zentrale Aspekte des aktuellen Standes der interdisziplinär empirisch philosophischen Debatte zur Frage der Wahrnehmung werden einerseits durch den Diskursteil des Folgebandes 2016.4 des Jahrbuchs *Interdisziplinäre Anthropologie* mit dem Leitthema „Wahrnehmung“ (Hartung & Herrgen 2017), andererseits durch den Sammelband *Anthropologie der Wahrnehmung* (Schlette, Fuchs & Kirchner 2017) abgebildet. Der im Jahrbuch *Interdisziplinäre Anthropologie (Wahrnehmung)* vorangestellte Leitartikel des Philosophen und Biologen Georg Toepfer wird in den dem Leitartikel folgenden Aufsätzen diskutiert, die mit einer erwidernenden Replik Georg Toepfers beschlossen werden. Der Sammelband *Anthropologie der Wahrnehmung* ist nach einer Einleitung im Großen dreigeteilt: Teil I *Annäherungen*, Teil II *Erwiderungen*, Teil III *Ergänzungen*.¹⁵²

Testament. Er leitet sich aber von dem Verb *νοέω* ab, was im griechischen Alten und Neuen Testament sehr wohl begegnet (LXX ausschließlich Apokryphen 24 Mal, NT 14 Mal). Zu beachten ist hier desgleichen, dass *νοέω* neben der erwarteten Bedeutung „erkennen, verstehen, begreifen; einsehen; sich vorstellen“ auch „wahrnehmen“ bedeutet. – Umgekehrt spricht das Verb *αἰσθάνομαι*, wovon *ἡ αἴσθησις* abgeleitet ist und das in der Septuaginta ausschließlich Apokryphen 6 Mal (auch Ijob 40,23) und im Neuen Testament 1 Mal begegnet, desgleichen von „mit den Sinnen wahrnehmen, empfinden; erfahren“ einerseits und von „mit dem Geist wahrnehmen; den Sinn erfassen; verstehen, einsehen“ andererseits und insgesamt von „erfahren“ (für die altgriechischen Begriffe vgl. Gemoll [1954] 1988; Langenscheidt TWB Altgriechisch [1986] 1993; Bauer & Aland 1988; Kassühlke 2005; Begriffsfindung SESB Konkordanz).

¹⁵¹ Man beachte hierbei, dass der Begriff der *συνείδησις*, der ja von „Bewusstsein, Gewissen, Mitwissen“ spricht, neben der geistig erkennenden Seite desgleichen die (äußere und innerliche, bildliche) „Wahrnehmung“, wörtlich das „Mit-Wahrnehmen, Mit-Erblicken“, bezeichnet. Denn die nominale Grundform *εἶδος* meint zwar auch „Begriff, Vorstellung, Idee“, zunächst aber „Aussehen; äußere Erscheinung; Schauen“ (ähnlich sind im Begriff der *εἰδέα* oder *ιδέα* beide Seiten erkennenden Gewahrens angelegt). Und die Stammform *εἶδῶ* (Konjunktiv von *οἶδα* und Aorist von *ὀράω*) meint mit Blick auf *οἶδα* mehr die Formen geistig urteilenden Erkennens, mit Blick auf *ὀράω* mehr die Formen sinnlichen Wahrnehmens (für die altgriechischen Begriffe vgl. Langenscheidt TWB Altgriechisch [1986] 1993; Gemoll [1954] 1988; Bauer & Aland 1988; Kassühlke 2005; ESBAT 2001). *συνείδησις* begegnet im Neuen Testament 30 Mal in 29 Versen, in der LXX (einschließlich der Apokryphen) 2 Mal (Zählung nach SESB Konkordanz).

¹⁵² Leitartikel, Aufsätze, Replik und weitere Artikel des Jahrbuches *Interdisziplinäre Anthropologie (Wahrnehmung)* sind Ergebnis der drei Jahre forschenden, sich regelmäßig treffenden und schreibenden interdisziplinären Arbeitsgruppe „Anthropologie der Wahrnehmung“ (an der For-

Dabei ist vorweg zu erinnern: Die sich abzeichnenden Spannungen in der Wahrnehmungsdebatte geschehen nicht so sehr zwischen den empirisch-naturwissenschaftlichen und philosophisch-geisteswissenschaftlichen Positionen, sondern zwischen den *empirischen* und *konstruktivistischen* Positionen als Gegenpole. Denn (neurobiologisch angeleitete) Vertreter des *Konstruktivismus* und *Repräsentationalismus* bestreiten mit ihren Modellen „die ontologischen Fundamente einer beobachterunabhängigen, ‚natürlichen‘ Welt“ und behaupten dem folgend „die aktive Erzeugung kognitiver Systeme in Wahrnehmungsprozessen“ (Hartung & Herrgen 2017:IX). Oder mit dem *radikalen Konstruktivismus* verschärft formuliert: Die reale Welt ist nicht synästhetisch erfahrbare Wirklichkeit. Sondern Wirklichkeit ist vom Rezipienten konstituierte Wirklichkeit. Als geschlossenes System konstruiert das Gehirn jene Wirklichkeit, die es mit seinen neuronalen Mitteln in der Erfahrung der Welt rückkoppelnd zu konstruieren vermag. Entsprechend muss das Gehirn „alle Bewertungs- und Deutungsmuster mittels eigener Operationen aus sich selbst schöpfen“ (Kneer 2008:501-502, zitierter Satzteil 502; vgl. Fuchs 2017b:133; Rusch 2013).¹⁵³

Damit dokumentieren Jahrbuchband und Sammelband insgesamt, wie intensiv, breitgefächert und vielfältig das Thema Wahrnehmung mindestens im vergangenen Jahrhundert bis heute auf empirisch philosophischer Ebene interdisziplinär diskutiert wird.

Aktuelle Debatte

Im Folgenden werden vornehmlich die Darlegungen Georg Toepfers (2017) überblickend detailliert eingebracht und zum Teil verallgemeinernd und vertiefend kommentiert. Das von Toepfer zugrunde Gelegte genügt weitestgehend dem Rahmen der vorliegenden Arbeit. Darum wird auf die detaillierte Einarbeitung der interdisziplinären Debatte durch die (Toepfers Aufsatz) kommentierenden Beiträge einschließlich der beschließenden Replik Toepfers im Großen verzichtet. Dennoch werden weitere in die Debatte gebrachte Aspekte der Autoren beider Bände ergänzend eingearbeitet.

Der gegenwärtige empirisch philosophische Diskurs versteht den Menschen, allgemeiner das Lebewesen, in der Ambivalenz zwischen Getrenntheit und Einheit von Organismus und Umwelt. Einerseits wird der Organismus „als funktional und strukturell geschlossene“ Einheit in Gegenüberstellung zu dessen Umwelt interpretiert, andererseits will derselbe Organismus

*schungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg – kurz FEST) von 2014 bis 2016 (vgl. Hartung & Herrgen 2017:IX-X; Toepfer 2017:44). Hinwiederum entsteht der Sammelband *Anthropologie der Wahrnehmung* in Zusammenarbeit von FEST und *Marsilius-Kolleg* (MK) der Universität Heidelberg aus den vorgetragenen Beiträgen der Sommerakademie 2015.*

¹⁵³ Vergleiche hierzu die Klassiker des konstruktivistischen Ansatzes: Paul Watzlawick, *Wie wirklich ist die Wirklichkeit* (1976); Humberto R. Maturana & Francisco J. Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens* (1987); ferner Lakoff & Wehling ([2008] 2016); einen umfassenden Überblick schafft Bernhard Pörksen (Hrsg.), *Schlüsselwerke des Konstruktivismus* (2011).

erst in der Verbindung mit dessen Umwelt als vollständige Einheit verstanden werden (Toepfer 2017:4-5, zitierter Satzteil 5). Und eben diese Ambivalenz wird in Bezug auf die Wahrnehmung verortet. So nimmt der Organismus entsprechend der einen Auffassung Welt und Umwelt „als etwas von ihm Getrenntes und ihm Gegenüberstehendes“ wahr (*dissoziatives Wahrnehmungsmodell*), entsprechend der anderen Auffassung besteht „eine enge Koppelung von Organismus und Umwelt zu einem System höherer Ordnung“ (*assoziatives oder fusionistisches Wahrnehmungsmodell*) (Toepfer 2017:12pass.). Beide Denkmodelle werden durch den entscheidenden Aspekt der sozialen Interaktion, des gemeinschaftlichen Wahrnehmens und Handelns aufgehoben, wenn nicht zusammengeführt (*sozialinteraktionistische Wahrnehmungsmodelle*).¹⁵⁴ Entsprechend sei mit Wilhelm Dilthey die Debatte um die Wahrnehmung nicht allein auf genetischer, phylo- und ontogenetischer Ebene zu führen, sondern auch auf Ebene der menschlichen Interaktion. Die Schnittlinie der beiden Ebenen erweise den „Funktionszusammenhang“ (Wilhelm Dilthey) der Organismus-Umwelt-Beziehung (Schlette & Tewes [2017]:7-8).

So liegt für die folgenden überblickend detaillierten Darlegungen der Fokus, wie bei Toepfer (2017), auf dem fusionistischen Modell, das in den sozialinteraktionistischen Aspekt mündet. Das Verstehen von Wahrnehmung als dissoziatives Geschehen, das Subjekt und Objekt, Ich und Welt grundsätzlich als voneinander getrennte Größen ansieht, wird in der empirisch philosophischen Debatte seit der Aufklärung weitgehend zurückgewiesen (siehe hierzu weiter unten).

Zunächst: Bewegung ist ein grundlegender Faktor für Wahrnehmung. Erst in der Bewegung (z.B. der Bewegung der Augen) geschieht physische Wahrnehmung und umgekehrt, so dass „organische Kräfte und Umweltkräfte zu einer einheitlichen Form zusammenkommen“, wie das etwa Viktor von Weizsäcker hervorhebt (referiert von Toepfer 2017:17, insgesamt 16-18). – Im Gegensatz zum Tier gewahrt der Mensch auf Grund seines Ich-Bewusstseins die Welt und ihre Gegenstände als „Nicht-Ich“. Hingegen hat das Tier „eine Umwelt, keine Welt“. Darum gibt es nichts, was ihm „als das ‚Andere‘, das ‚Nicht-Ich‘, das Gegenständliche und Objektive“ begegnen könne, wie der niederländische Biologe Frederik Buytendijk in der Monografie *Wege zum Verständnis der Tiere* (1938) ausführt (referiert und zitiert von Toepfer 2017:16, 39).

Wahrnehmung wird als *aktiver*, nicht allein als *passiver* Vorgang verstanden (“seeing is a way of acting“). In einer solchen Form der Wahrnehmung lösen sich Grenzen und Differenz von Subjekt und Objekt, von Ursache und Wirkung, von Organismus und Umwelt auf und bilden damit ein „übergreifendes *Gesamtsystem* aus Lebewesen und Umwelt“ ab, wie das aktuell wieder Thomas Fuchs (Psychotherapeut, Psychiater und Philosoph), Kevin O’Regan

¹⁵⁴ Für die Kritik an den Begriffen *Modell* und *fusionistisch* vergleiche Tewes (2017).

(Psychologe) und Alva Noë (Philosoph und Kognitionswissenschaftler) formulieren (referiert und zitiert von Toepfer 2017:21-23; vgl. Fuchs 2017a; Fuchs 2017b). Die Prozesse der Wahrnehmung sind also nicht allein Teil des Wahrnehmenden, sondern desgleichen Teil der Umwelt, so exemplarisch Andy Clark und David Chalmers in ihrer Theorie vom *erweiterten Geist* (referiert von Toepfer 2017:19-20). Darum kann das Geschehen der Wahrnehmung nicht allein als linearer Vorgang vom Wahrnehmenden zum Wahrgenommenen (das wiederum zur Repräsentation im Wahrnehmenden wird) interpretiert werden, wie das exemplarisch Maurice Merleau-Ponty (französischer Existentialist) kritisierend auf den Punkt bringt (vgl. Horlacher 2013a; Toepfer 2017:18; Tewes 2017:103).

Ich und *Welt* wollen für das Wahrnehmungsgeschehen nicht als zwei getrennte Größen, sondern als ein Ganzes verstanden werden, als „interaktives Geschehen“, in dem die Wahrnehmungen als „Aktivitäten von Organismen [...] über Rückkoppelungen mit Umweltgegenständen laufen“ (man spricht hier von *Enaktivismus*), wie das Francisco Varela (Biologe, Philosoph und Neurowissenschaftler) versteht (referiert von Toepfer 2017:22; vgl. Fuchs 2017b).¹⁵⁵ – Die Einsicht, „dass Bewusstseinsleistungen einerseits in einem Organismus verkörpert sind und dieser Organismus andererseits immer schon interaktiv auf seine Umwelt bezogen ist“, kann von Wilhelm Dilthey ausgehend als „anthropologische Wende der Erkenntnistheorie“ interpretiert werden (Schlette & Tewes [2017]:8-9).¹⁵⁶

Auf Grundlage von Untersuchungen seines Vaters Jakob von Uexküll und zusammen mit weiteren Forschern fügt dem Thure von Uexküll das Konzept eines *zirkulären* Wahrnehmungsgeschehens (er spricht von *Situationskreis*) zwischen *Bedeutungserteilung* und *Reaktion* hinzu. Dies geschieht für den Menschen durch eben individuell zugeteilte „Bedeutungen, die im sozialen Miteinander und durch individuelle Erfahrungen etabliert werden“ (Toepfer 2017:19). Überhaupt ist der zirkuläre Aspekt für die „fusionistischen“ Wahrnehmungsmodelle (d.h. jener Modelle, für die Organismus und Umwelt eine „systemische Einheit“ abbilden) grundlegend (besonders Toepfer 2017:23-30; vgl. Schlette & Tewes [2017]:9).

Entsprechend gilt es zu beachten, dass innerhalb des zirkulären Wahrnehmungsgeschehens grundsätzlich *das* wahrgenommen wird, was *wertgenommen* wird. *Wahrnehmung* ist bestimmt in dem *Wert*, den ein wahrzunehmender Gegenstand für den Wahrnehmenden hat. *Wahrnehmung* ist *Wertnehmung*. Beide Komponenten, *Wahrnehmung* und *Bewertung*, bilden eine untrennbare Einheit, sind Teil des *einen* Wahrnehmungsgeschehens (Schlette & Tewes [2017]:9-10). Darum schlagen Schlette und Tewes in Anlehnung an den (der analytischen

¹⁵⁵ Für eine differenzierte Darlegung von Wahrnehmung und Enaktivismus vergleiche Tewes (2017).

¹⁵⁶ Diese Form der „Erkenntniskritik“ Diltheys setzt sich mit Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, Hans Jonas, George Herbert Mead (Pragmatismus), Maurice Merleau-Ponty und gar Michael Tomasello (evolutionäre Anthropologie) fort und wirkt herein bis in den „gegenwärtigen Diskurs über situated cognition“ (Schlette & Tewes [2017]:8-9).

Werttheorie entstammenden) Begriff der *thick concepts* vor, in dieser Hinsicht das Wahrnehmungsgeschehen als *dichte Wahrnehmung* zu bezeichnen (Schlette & Tewes [2017]:10).

Wenn das Geschehen der Wahrnehmung auch nicht durch den bloßen Dualismus „hier das Ich, dort die Welt“¹⁵⁷ zu fassen ist, weil beide Seiten (*Ich* und *Welt*) lediglich zwei Komponenten des *einen* zirkulären Wahrnehmungsgeschehens abbildeten, so bleibt doch das Ungleichgewicht bestehen, dass lediglich das (menschliche) Ich als verkörperte Ganzheit aktiv weltgestaltendes Wahrnehmendes ist. Das Ich ist Bewusstsein, gestaltet Welt. Die Welt lässt mit sich gestalten. Oder anders: Zwischen den beiden „Polen“ *Subjekt* und *Situation* (was in etwa den Komponenten *Ich* und *Welt* entspricht) besteht eine „Asymmetrie“, nämlich jene, „dass das Subjekt seine Integrität auch über verschiedene Situationen hinweg behalte, die Situation aber jeweils neu entstehe und überhaupt nur in Bezug auf das Subjekt bestehe“, wie das mit anderen Autoren Thomas Fuchs und vor allem Georg Toepfer kritisch anmerken (Toepfer 2017:29-35, zitierter Satzteil 29). Es besteht nicht *systemische Einheit*, sondern *Interdependenz* (*wechselseitige Abhängigkeit*) in der *Interaktion* des Organismus mit Gegenständen der Umwelt (Toepfer 2017:34). Fuchs setzt in diesem Zusammenhang aber durchaus, wie oben dargelegt, *systemische* „Organismus-Umwelt-Koppelungen“ und desgleichen die sensomotorisch zirkuläre Einheit von *Innen* und *Außen*, von *Wahrnehmendem* und *Welt* voraus (2017a). Und Tewes stellt heraus, dass gesellschaftliche Interaktion (z.B. familiäre Erziehung, schulisches Lernen) entsprechende „Identitäten“ schafft, die der Kontinuität und Stabilität von Kultur und Gesellschaft dienen (Tewes 2017:107). Damit sind im Geschehen der Wahrnehmung auch für die Umwelt Aspekte einer über die einzelne Situation hinaus bestehenden Integrität zu verorten.

Dem kommt mit Edmund Husserl, der in seiner Philosophie grundsätzlich von der „Korrelation von Bewusstsein und Welt ausgeht“ (Prechtl 2008:449), die *Intersubjektivität* in der Wahrnehmung und Erkenntnis eines Gegenstandes hinzu.¹⁵⁸ Denn erst durch die Mitmenschen als „Mitsubjekte“ wird die persönlich-subjektive Wahrnehmung und Erkenntnis einer Bewährungsprobe unterzogen und korrigiert. So bedarf es im Zuge von Wahrnehmen und Erkennen der kritisch und aus anderen Perspektiven hinsehenden „Erkenntnisgemeinschaft“, die dem wahrnehmenden Subjekt Aspekte zugänglich macht, die ihm selbst bis dahin verschlossen

¹⁵⁷ So der Philosoph Lambert Wiesing, der sich exemplarisch mit vielen hier im Abschnitt genannten Forschern ausdrücklich gegen den genannten Dualismus Ich – Welt (d.h. gegen ein dissoziatives Wahrnehmungsmodell) wendet.

¹⁵⁸ Für die Korrelation von Bewusstsein und Welt vergleiche zu Grunde legend Husserl ([1950] 2016). Dem Verstehen von *Intersubjektivität*, wodurch die wahrgenommene „Lebenswelt“ konstituiert wird, folgen weitere Autoren, wie Jean-Paul Sartre (Zapf 2013; Toepfer 2017:37). Sein Verstehen von *Lebenswelt* führt Husserl unter anderem in dem unvollendeten Spätwerk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* ([1911] 2009) aus. Eine Zusammenfassung des Begriffs einschließlich der darin Husserl folgenden Autoren bietet Brenner (2013).

blieben.¹⁵⁹ Husserl spricht hier von „Horizontintentionalität“¹⁶⁰ (referiert von Toepfer 2017:36-37). Dem anknüpfend stellt Hans-Georg Gadamer auf hermeneutischer Ebene das Verstehen eines Textes der „Verständigung im Gespräch“ gegenüber, das „nicht ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunkts [ist], sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war“ (Gadamer [1960] 1990:384; auch zitiert und referiert von Luther & Zimmermann 2014a:18). Auf Grund der *Intersubjektivität* des Erlebens von Wahrnehmung ist es für weitere Autoren (wie im Ansatz für Max Scheler und explizit für Lambert Wiesing) unmöglich, etwas wahrzunehmen, was die anderen *nicht* wahrnehmen können (Toepfer 2017:38).

Fuchs (2017b) fügt den entscheidenden Aspekt der (*impliziten*) *Intersubjektivität* hinzu, der von der „Mitberücksichtigung der möglichen Perspektiven anderer“ spricht, wonach der Wahrnehmende „Gegenstände und Situationen *als solche* [...], d.h. in Unabhängigkeit vom Wahrnehmungsakt“ zu erfassen vermag. (*Implizite*) *Intersubjektivität* gründet auf tatsächlich geschehenen Interaktionen. „Gemeinsame Aufmerksamkeit, gemeinsame Praxis und schließlich gemeinsame Sprache konstituieren eine [...] ‚Wir-Intentionalität‘, die sich der individuellen Wahrnehmung einschreibt und damit ihren *lebensweltlichen Realismus* begründet“ (Fuchs 2017b:133, vgl. 120-129). Erst in einer solchen *gemeinsamen Aufmerksamkeit*, erst in der „Möglichkeit“ der Wahrnehmung eines Gegenstands „durch verschiedene Subjekte – also durch eine implizit vorausgesetzte Vielfalt anderer Perspektiven“, gewinnt der betreffende Gegenstand „seine eigentliche Objektivität“ (Fuchs 2017b:122, in Anlehnung an Husserl).

¹⁵⁹ Das Konzept der „Erkenntnisgemeinschaft“ spiegelt bereits das Konzept der „Interpretationsgemeinschaft“ vor, wie das der ab 1970 wirkende US-amerikanische Literaturtheoretiker und Jurist Stanley Fish im Sinne eines *reader response criticism*, eines *rezipientenorientierten, leserzentrierten* Denkansatzes formuliert. Wenn zwar der *Leser* (genauer der *informierte Leser* als vornehmlich abstrakt gedachter *idealer Leser*), der *Rezipient*, oder im Sinne der vorliegenden Arbeit der *Wahrnehmende*, in der Perspektive seiner Welt die Bedeutung eines Textes oder (künstlerischen) Gegenstandes bestimmt, so vermag er dies intersubjektiv fassbar doch nur im Horizont seiner *Interpretationsgemeinschaft* zu tun. Dabei bildet die *Interpretationsgemeinschaft* nicht so sehr eine Gemeinschaft von menschlichen Individuen ab, als vielmehr „ein Bündel von verbreiteten Rezeptionsstrategien, die allen Angehörigen der jeweiligen [Interpretationsgemeinschaft] gemein sind“. Und eben diese Interpretationsgemeinschaft bestimmt und prägt die Interpretationsrichtung für den betreffenden Gegenstand, so dass (für Fish) eine objektive, allgemein gültige Bedeutung ausgeschlossen ist (Antor 2013b, zitierter Satzteil 347; auch Böckle 2018:37; für den Einfluss der Philosophie Husserls auf Vertreter der *phänomenologischen Literaturwissenschaft* und die *Rezeptionsästhetik* vgl. zusammenfassend Schnackertz 2013). Ähnlich spricht Childs von „Glaubensgemeinschaft“ („community of faith“), die Träger und normgebender Verwalter des „sehr lange[n]“ Entwicklungsprozesses biblischer Traditionen „bis hin zum Endstadium der Kanonisierung“ ist ([1992] 2003a:93). Ähnlich bezeichnet der soziologische Begriff der „Diskursgemeinschaft“ (allerdings mehr reale, nicht virtuelle) soziale Gruppen mit gemeinsamem Weltverstehen innerhalb gemeinsamer Sprache, gemeinsamer formaler Konventionen und so weiter (hierzu exemplarisch Pogner 1999). Des Weiteren spricht Christof Hardmeier von „Erzählgemeinschaft“ ([1981] 2005).

¹⁶⁰ Der Begriff der *Intention* ist bei Husserl zentral. Für die Verknüpfung von *Intention* und *Horizont* vergleiche exemplarisch Husserl ([1950] 2012).

So scheinen entsprechend des Dargelegten alle drei von Toepfer diskutierten Formen der Wahrnehmung (*dissoziativ, fusionistisch, interaktionistisch*), einschließlich der weiteren genannten Formen (*intentional, intersubjektiv*) lediglich Aspekte oder „Dimensionen“ des einen Wahrnehmungsgeschehens abzubilden.¹⁶¹

4.2.4. Wahrnehmung – dissoziativ, intentional, interaktiv, intersubjektiv

Wie in den letzten Absätzen des vorherigen Abschnitts ausführlicher dargelegt, gilt im Vergleich zur Wahrnehmung im Allgemeinen speziell für die menschliche Wahrnehmung, dass der Mensch auch innerhalb einer möglichen (gar systemischen) Einheit von Organismus und Welt im Geschehen der Wahrnehmung doch zwischen sich selbst und der Welt, zwischen dem eigenen Ich und dem Objekt zu abstrahieren, zu dissoziieren weiß. Nur der Mensch vermag bewusst die Perspektive seiner Wahrnehmung zu wechseln. Nur der Mensch kann „selbstbezügliche, reflexive Schlüsse auf fremde oder eigene intentionale Zustände ziehen und damit schließlich so etwas wie eine *objektive Beschreibung* einer Situation entwickeln“. Nur für den Menschen geschieht in der gemeinschaftlichen Wahrnehmung eines Gegenstandes eine gemeinsam bestätigte Bezugnahme auf denselben Gegenstand als Objekt, als Teil der objektiv bestehenden Welt, so der Entwicklungspsychologe Michael Tomasello im Zuge vergleichender empirischer Studien an Menschen und Menschenaffen (referiert von Toepfer 2017:40-41, Hervorhebung J.B.). Nur der Mensch vermag *Wahrnehmung* und *Handlung, Perzeption* und *Interaktion* zu entkoppeln. Damit besitzt nur der Mensch die „Fähigkeit des *off-line-Denkens*“, das heißt einer Form der Denkarbeit, die in keiner Weise von Relevanz sein muss, wie das Derek Bickerton formuliert (referiert von Toepfer 2017:42).

Nur der Mensch vermag Wahrgenommenes aufzunehmen, abzuspeichern, in den von ihm gewählten Kontext von bereits Wahrgenommenem einzufügen und zu (vermeintlicher oder tatsächlicher) Erkenntnis zu formen (siehe unten Abschnitt 4.2.7.) – um danach zu reflektieren, was unter anderen Umständen geschehen wäre und um für die Zukunft ein revidiertes Verhaltensmuster abzuleiten oder auch nicht. Nur der Mensch vermag während der Wahrnehmung des einen Gegenstands den anderen zu denken, währenddessen wieder anders zu empfinden und dem allem widersprechend ganz anders zu *wollen* und zu handeln. Und nur der Mensch vermag im Geschehen der Wahrnehmung zu einer Form der *Wahrnehmungsgewissheit* zu gelangen, weil er Teil der *intersubjektiv konstituierten Lebenswelt* ist, die *gemeinsame Aufmerksamkeit* voraussetzt, die wiederum unterlegtes Richtmaß individueller Wahrnehmung ist (vgl. Fuchs 2017b; zusammenfassend Schlette & Tewes [2017]:10). Und nur für den

¹⁶¹ Toepfer deutet dies zumindest mit Blick auf die von ihm genannten Formen der Wahrnehmung an (2017:41).

Menschen gilt, dass *Wahrnehmung dichte Wahrnehmung* ist, das heißt dass der Mensch *wahrnehmend* desgleichen *bewertet*. *Ästhetische Wahrnehmung* ist *noetische Wertnehmung*. Und erweitert auf die „Intersubjektivität der Wahrnehmung in der Lebenswelt“ bedeutet das, dass „sich ein Netzwerk intentionaler Angebote der ‚Affordanzen‘ heraus[bildet], das den Menschen in seiner erkennend-wertenden Ausrichtung an der Beschaffenheit der Welt anleitet und seine Weltbeziehungen reguliert“ (Schlette & Tewes [2017]:12).

Darum hat Wahrnehmung „Widerfahrnischarakter“ inne, der eine gewisse Konstanz des (immer wieder neu) Wahrgenommenen gewährleistet (vgl. Schlette & Tewes [2017]:10-11). Dem abgeleitet gilt für das zirkuläre Geschehen der Wahrnehmung nicht allein die dyadische Interaktion *Ich – Welt*, sondern die triadische Interaktion *Ich – Du – Welt* als *Objekt-Triangulierung* (Fuchs 2017b:125-129, 135; vgl. auch Schlette & Tewes [2017]:11-12).

Zusammenfassend dokumentieren die speziell für den Menschen gültigen Formen der Wahrnehmung eine *Anthropologie der Wahrnehmung*, die sich neben *Dissoziation* und *Intention* in Sonderheit durch *Interaktion* und *Intersubjektivität* – durch die Möglichkeit gemeinschaftlicher Wahrnehmung eines Gegenstands bis hin zu gemeinschaftlich gerichtetem Verstehen desselben Gegenstands – auszeichnet. Damit ist entgegen der Auffassungen von Konstruktivismus und Repräsentationalismus, zumindest auch, *Wahrnehmungsgewissheit* gewährleistet.

4.2.5. Wahrnehmung und Begegnung – im Nächsten, in Gott, im Leid

An dieser Stelle sei – im Allgemeinen und mit Blick auf Ijob – eine erste Anwendung mit besonderem Blick auf die Interaktion formuliert: In der menschlichen Kommunikation, in der kommunizierenden Wahrnehmung des Nächsten besteht Interaktion, besteht Wechselseitigkeit in Wahrnehmung und aktiver Weltgestaltung. So ist es zunächst je das Ich, das mit seinem Gegenüber als Ich in aktiver Wahrnehmung gestaltend eins wird. Aber gerade im Nächsten, im Ich als Gegenüber, begegnet der Wahrnehmende nicht allein dem mit ihm gestaltend eins werdenden Du – nahezu in Auflösung von Ich und Du, Subjekt und Objekt. Vielmehr begegnet das Ich im Ich als Gegenüber dem *Du*, dem *Anderen*, dem *Nicht-Ich*. Der Wahrnehmende begegnet dem, der auch ihn durch *dessen* Wahrnehmung aktiv gestaltet – und das wohl nicht immer zum eigenen Wohlgefallen.

In Gott ist für den Menschen die Begegnung mit dem Ich als Gegenüber, mit dem Du, mit dem Anderen, dem Nicht-Ich maximal. Aber damit ist für den Gott wahrnehmenden Menschen desgleichen die Erfahrung seiner selbst als Ich, als Subjekt und zugleich als Objekt, als Gegenüber und Wahrgenommener Gottes, maximal. In Gott begegnet der Mensch dem Du Gottes als Nicht-Ich maximal, der zwischen sich als dem Gerechten und dem Menschen als dem

Sünder unterscheidet und sich zugleich in Christus mit ihm identifiziert. Der Mensch als Ich ist *nicht* (wie) Gott als Du. Gott als Du ist der ganz Andere. Aber Gott hat seinen Sohn gegeben, der als gerechtes Du Gottes im Gericht zum Ich des sündigen Menschen wurde, damit der Mensch vor Gott zum Du seiner Gerechtigkeit wird (2 Kor 5,21; vgl. 2 Kor 8,9).¹⁶²

Aber am unmittelbarsten begegnet Gott als Du dem Menschen im Leid. Denn hierin wird unleugbar deutlich, dass die Welt, die Umstände und gar die eigene Person anders sind, als man selbst als Leidender das gern hätte. Welt, Umstände und gar eigene Person werden zum ungewollten Anderen, vom eigenen Ich als solches wahrgenommen. Im Leid wird das Ich zur ungewollten Einheit mit Welt, Umständen und eigener Person gezwungen. Desgleichen und umso mehr wird Gott zu dem, der anders will, anders zulässt, so dass er für das Ich des Leidenden zum ungewollten Anderen, als solcher wahrgenommen wird – wie das in der Person Ijobs maximal zum Ausdruck kommt. Im Leid wird das Ich – und wird Ijob maximal – zur ungewollten Einheit mit Gott gebracht, so zumindest nimmt es das betroffene Ich wahr – und so nimmt das Ijob maximal wahr (siehe unten Kapitel 5, 6 und 7).

4.2.6. Wahrnehmung und Menschsein – biblisch altvorderorientalisch

Der Mensch als kompositorische Ganzheit

Das Weltverstehen von Bibel und Altem Vorderen Orient fasst den Menschen (noch deutlicher als aktuelle Anthropologien) als Ganzheit, wobei die Bibel gesondert den Menschen als Ganzheit von Leiblichkeit *und* Geistigkeit beschreibt – dem auch die vorliegende Arbeit folgt. Diese „personale Ganzheit“ des Menschen ist bedingt in seinem Stehen vor dem ihm zugetanen Schöpfer (vgl. Rebell 1990:957; Janowski 2010:79-80) und durch die „Konstellation“ von Beziehungen mit dem Du des Nächsten und der Gemeinschaft (vgl. Janowski 2010:66-68, 82pass.), was desgleichen dem Kern der oben dargelegten aktuellen Debatte um die Anthropologie der Wahrnehmung entspricht. Dabei ist aber der Begriff der *Person* (lat. *persona*, „Maske; Rolle; Würde“; griech. *πρόσωπον*, „(An-)Gesicht; Oberfläche; Maske), wie Vertreter der alttestamentlichen Anthropologie (besonders Bernd Janowski) nachdrücklich betonen, im Alten Testament nicht in dem hellenistisch-neuzeitlichen Verstehen von Individualität, Identität und sich entwickelnder Persönlichkeit abgebildet (vgl. Janowski 2009; Janowski 2010; Janowski 2018a; Rebell 1990:958). Vielmehr will offenbar der Mensch als komplexe, differenzierte Ganzheit und will der Körper des Menschen wohl besser als kompositorische Gesamtheit seiner Glieder und Organe begriffen sein (Janowski 2010:65-66).

¹⁶² Vergleiche Luthers dahin zielendes Wort vom „fröhlichen Wechsel“, das auf das frühe Christentum (Diognetbrief 9,5) zurückgeht und das vornehmlich auf den genannten Stellen im 2. Korintherbrief gründet.

So können die zentralen anthropologischen Bestimmungsgrößen¹⁶³ *Leib* (בָּשָׂר, בְּטֶן), *Fleisch* (בָּשָׂר), *Seele* (נַפְשׁ, רוּחַ, כְּבוֹד), *Geist* (רוּחַ, נַפְשׁ, נְשָׁמָה), *Herz* (לֵב, לִבָּב, נֶפֶשׁ) im Parallelismus synonym nebeneinander begegnen, austauschbar sein. Leibliche Begriffe, wie *Hand* (יָד, כַּף, טֶפֶח), *Fuß* (רֶגֶל, כַּף, פֶּעַם), *Auge* (עֵינַי, עֵינַיִם), *Ohr* (אָזְנוֹ), *Knochen* (עֲצָמוֹת), *Nieren* (כְּלֵי־אֵת) können neben der wörtlichen Bedeutung als *pars pro toto* den gesamten Leib (בְּטֶן), das gesamte Wesen (עֲצָמוֹת), das Handeln (יָד), das Gewissen (כְּלֵי־אֵת) der betreffenden Person meinen. Ähnlich vermag allein נַפְשׁ den *ganzen Menschen* (Jos 20,3; 1 Kön 19,4; Ez 18,4), das *Leben* des Menschen als *Ganzheit* (Num 35,31; 1 Kön 19,4; Ijob 2,4), die Einheit von Denken und Handeln zu bezeichnen, so dass der Begriff das menschliche Wirken bis an dessen Grenzen einschließt und damit für das gemeinschaftliche Leben grundlegend ist.¹⁶⁴ Umgekehrt spricht נַפְשׁ als *totum pro parte* von *Kehle*, *Rachen*, *Hals* (Hab 2,5; Jes 5,14), von *körperlichem Begehren* (Spr 16,26; Jes 29,8), auch von *Atem* (Ijob 41,13) (vergleiche klassisch Wolff 2010:33-43pass.).¹⁶⁵

Und nochmals anders kann das *Auge* erkennendes Verstandesorgan (Lk 24,31a) und das *Ohr* Erkenntnisorgan (Spr 18,15) sein. Dabei bildet das *Herz* allermeist das zentrale, alle Glieder des (körperlichen und sozialen) Menschseins verbindende Organ ab (vgl. Spr 4,23), wie das desgleichen dem ägyptischen Menschenbild entspricht.¹⁶⁶

Das geistige Moment in der Bibel betont

Wenn also für die vorliegende Arbeit zwar die ganzheitliche Schau des Menschseins zu Grunde liegt, Leib, Seele und Geist nicht als Gegensatz, sondern als einander austauschbar bedingend, ineinander zur Ganzheit verwoben verstanden werden, so heben die Schriften von Altem und Neuem Testament doch zugleich das Geistige und Geistliche, den *Geist*, den *Atem* Gottes in besonderer Weise hervor. *Atem* (נְשָׁמָה) und *Geist* (רוּחַ) Gottes werden im Alten Testament synonym verstanden (Ijob 33,4). Durch den *Geist Gottes* (רוּחַ-אֱלֹהִים, Ijob 33,4a; נְשָׁמַת שְׁדֵי

¹⁶³ Hier (mit einer Ausnahme) mit Blick auf das Alte Testament aufgeführt. Begriffs- und Bedeutungsfindung im Folgenden vornehmlich mit Kramer ([1915] 1962). Um der Kürze willen unterbleiben im Folgenden die Stellenangaben – mit Ausnahme von *näfäsč* – weitestgehend.

¹⁶⁴ Dieses zuletzt formulierte Verstehen von *näfäsč* entwickelt der Orientalist Johannes Pedersen (mit Blick auf den *Tun-Ergehen-Zusammenhang* ausführlich dokumentiert von Freuling 2004:19-30).

¹⁶⁵ Für das Verstehen von *näfäsč* im Lauf der Forschungsgeschichte bis heute vergleiche Müller (2018). – Für das Verstehen von *Seele* in der griechisch hellenistischen Antike etwa bei Platon (für den die Seele unabhängig eines Körpers ewig lebt) vergleiche allein die umfangreiche Auflistung der Bedeutung von Seele mit Stellenangaben in Platons *Politeia* bei Vretska (1982:689-691), bei Aristoteles (für den die Seele in untrennbarer Verbindung mit dem Leib dessen *Form* abbildet; die *Vernunft* als Vermögen der Seele aber göttlich unsterblich ist) vergleiche Aristoteles' *Über die Seele* ([384-322] 1995:412, 430a 22-25, 408b 18-19) und *Physik* (VIII, 2p 252 b 26) (hierzu auch Hoffmeister 1955:547; Seidl 1995).

¹⁶⁶ Janowski (2010:66) verweist hierbei auf Untersuchungen von Emma Brunner-Traut und Jan Assmann. – Für das Thema *Anthropologie* und *Menschenbild* (und *Gottesbild*) in Altem Vorderen Orient und Bibel vergleiche Wolff (2010), Rebell (1990), Janowski (2010; 2018), Frevel (2010; 2016), Van Oorschot (2018), Van Oorschot & Wagner (2018).

Ijob 33,4b; רִוַח יְהוָה, Ez 37,1; רִוַח, Ps 104,29-30; Ez 37,5-6; נְשָׁמָה, Gen 2,7b) erschafft Gott den Menschen (Ijob 33,4a; Ps 104,30), lässt ihn zur *lebenden Seele* (נִפְשׁ חַיָּה), zur *lebendigen leiblich geistigen Ganzheit* werden (Gen 2,7b), macht ihn lebendig (Ijob 33,4b; Ez 37,1-10; Apg 17,25).

Damit ist Gott desgleichen Bildner (יָצַר) des „Geistes des Menschen in seinem Inneren“ (רוּחַ הַיְיָ) (Sach 12,1). Und so wie der Geist Gottes weiß, was in Gott ist (vgl. 1 Kor 2,10b.11b) (Selbstbewusstsein bzw. Selbstwahrnehmung Gottes), so weiß der Geist des Menschen, was im Menschen ist (1 Kor 2,11a) (Selbstbewusstsein bzw. Selbstwahrnehmung des Menschen). So vermag der Mensch, der (neutestamentlich gesprochen) durch Glauben den (die „Tiefen Gottes“ erforschenden) Heiligen Geist Gottes „empfangen“ (1 Kor 2,12, von λαμβάνω, Aorist) hat, dem er „gegeben worden“ (Röm 5,5b, von δίδωμι, Aorist) ist, zu wissen, was in Gott ist, die Gedanken, den Willen, die (dem Menschen geschenkten) Gaben Gottes zu erkennen (1 Kor 2,12.13.15.16b; vgl. Neh 9,20a) (Gottesbewusstsein bzw. Gotteswahrnehmung im Menschen). Ja, „der Geist selbst bestätigt beständig [συμμαρτυρεῖ, Präsens] unserem Geist, dass wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,16) (Gotteskindbewusstsein bzw. Gotteskindwahrnehmung im Menschen). Damit erzeugt der Geist Gottes für das Menschsein als leiblich geistige Einheit die entscheidende Komponente des Lebens. Sie ermöglicht für den betreffenden Menschen die Wahrnehmung seines gesamten, auch für andere verborgenen Menschseins und – bei Beziehung zu Gott – desgleichen die Wahrnehmung des Gottseins, soweit sich ihm Gott wahrnehmbar macht.

Äußeres und Inneres des Menschen

Dem Vorherigen anknüpfend sei für den aktuellen Abschnitt in Kurzem eine nicht ganz einfache, in der Fachwelt differenziert diskutierte, aber für die vorliegende Arbeit nicht unbedeutende Unterscheidung angesprochen: Der Geist (Gottes) vermag die *inneren Augen* (die *Herzensaugen*), die *inneren Ohren*, gewissermaßen die *inneren Sinne*¹⁶⁷ zu öffnen, so dass der betreffende Mensch *innerlich, im Geist*, mit den *inneren Sinnen* Gott synästhetisch zu erfahren vermag. Entsprechend unterscheidet im Besonderen das Neue Testament zwischen dem *inneren Menschen* (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) und dem *äußeren Menschen* (ὁ ἔξω ἄνθρωπος) (Röm 7,22; 2 Kor 4,16; Eph 3,16)¹⁶⁸ beziehungsweise zwischen dem *Inneren* (oder dem *Herzen*) und dem

¹⁶⁷ Das „schmeckt und sieht, dass JHWH gut ist“ (Ps 34,9), meint schwerlich nur die Wahrnehmung und Schau Gottes mit den körperlichen Sinnen (besonders was den *Geschmacksinn* anlangt), sondern vielmehr eine ganzheitliche Erfahrung Gottes durch Leben, Umstände, Umwelt und damit ist desgleichen eine innere Form synästhetischer Wahrnehmung Gottes – durch das innere Auge, das innere Ohr, den inneren Gaumen beziehungsweise das innerlich empfindende geschmackliche Wahrnehmen – angesprochen.

¹⁶⁸ In Römer 7,22-23 ist der *innere Mensch* nicht dem *äußeren Menschen* gegenübergestellt, sondern den körperlichen *Gliedern* (von μέλος).

Äußeren des Menschen (Mt 23,28; Mk 7,20-23; vgl. Röm 2,29). Gott öffnet das *Innere* des Menschen, sein *Herz*, für das Verstehen des Wortes Gottes (Apg 16,14b). Ähnlich erbittet im Alten Testament Salomo in einer Traumvision (1 Kön 3,5-14) von Gott ein „ge-horchendes“, „hörendes Herz“ (לֵב שֹׁמֵעַ)¹⁶⁹, um (auf) Gottes Stimme, Gottes Willen zu hören, damit er (Salomo) das Volk Israel in der Unterscheidungsmacht von Gut und Böse weise regieren kann (1 Kön 3,9).

Auch Jeremia spricht mit seinem Aufruf „seht das Wort JHWHs“¹⁷⁰ (Jer 2,31) die Gleichzeitigkeit der Wahrnehmung des Wortes Gottes durch mehrere Sinne, das heißt die *Theo-Synästhesie*¹⁷¹ an, die wohl desgleichen mehr meint, als die Wahrnehmung des Gotteswortes durch die zwei äußeren, physischen Sinne *Sehen* und *Hören* (*Gesichtssinn* und *Gehörsinn*).¹⁷² Gottes Wort soll sehr wohl *lesend* und *hörend* wahrgenommen werden, aber es soll desgleichen *gesehen* („seht das Wort JHWHs“) werden, also mit dem gesamten Gott fürchtenden Menschsein *wahrgenommen* werden, etwa durch Besinnung auf die eigenen und auf Gottes Werke (vgl. Jer 2,31-37), wer Gott ist und wer man (hier Israel) selbst in der Beziehung zu Gott ist.

Wie die Beispiele verdeutlichen, kennt auch das Alte Testament die Vorstellung eines *Inneren* des Menschen gegenüber einem körperlichen *Äußeren*. Mindestens sieben Begriffe, außer לֵב oder לִבָּב („Herz“) vermögen das menschliche *Innere* darzustellen: קֶרֶב (auch „Mitte“), רַחֲמִים („Erbarmen“; vgl. רֶחֶם, „Mutterleib“), בֶּטֶן („Bauch“), חֵיק („Gewandbausch; Schoß“), מְעָה, מְעֵים („Inneres; Eingeweide“), בְּתוֹךְ לֵבָב („inmitten des Herzens“), תְּוֹךְ („Mitte“).¹⁷³ Ein Großteil der genannten Begriffe in der mehr übertragenen Bedeutung des menschlichen *Inneren* begegnet in der poetischen und prophetischen Literatur. Alle Begrifflichkeiten transportieren *auch* (aber nicht nur) räumlich materielle Qualität der Bedeutung. Und eben mit diesem *Inneren* als Form *innerer Sinne* vermag der Mensch, wie oben einleitend angemerkt, Aspekte des Nächsten und auch Gott wahrzunehmen.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Vergleiche die Haupttitel (*Das hörende Herz*) der Arbeiten von Müllner (2006) und Janowski (2018; 2018a).

¹⁷⁰ Utzschneider nennt Wendungen wie diese „sprachliche Synästhesien“, weil Wahrnehmung Gottes sprachlich herausgefordert durch mehrere Sinne zugleich geschehen soll (2007d:329-330pass.).

¹⁷¹ Der Ausdruck ist einerseits von Utzschneiders Begriff der *Theoästhetik*, der „Erblickungslehre“ Gottes abgeleitet, andererseits von dem Begriff der *Synästhetik*.

¹⁷² Tatsächlich begegnen die „wichtigsten Verben des ‚Hörens‘ und ‚Sehens‘“ im Alten Testament in ähnlicher Häufigkeit, desgleichen nicht selten parallel (Utzschneider 2007d:329). *Theo-Synästhesien* mit mehr als zwei Sinnen verortet Utzschneider (2007d:330) etwa in Ezechiel 1-3.

¹⁷³ Begriffs- und Versfindung auch mit SESB, ausgehend von dem Begriff „Inneres“.

¹⁷⁴ So mag zwar für den Alten Vorderen Orient und die Welt des Alten Testaments nicht in der Weise *Innerlichkeit* und *Äußerlichkeit* des Menschen als *Person* bestehen, wie das hellenistisch-aufklärerisch geprägtem Denken vertraut ist – worauf Janowski (2010:64-65) nachdrücklich verweist. Aber das eben Angedeutete scheint doch bei vertiefender Untersuchung zu erweisen, dass dem Alten Testament ein prinzipielles Verstehen von *Innerlichkeit* und *Äußerlichkeit* des Menschseins nicht fremd ist. – Im Übrigen verweist auch Ebach (1984:61-64) gerade mit Blick auf die erste Gottesrede

Das heißt insgesamt, dass die Bibel eine gewisse Form des dichotomen (z.B. 1 Kön 17,21-22; Ez 37,1-14; Mt 10,28¹⁷⁵), ja des trichotomen Menschenbildes (z.B. 1 Thess 5,23; Hebr 4,12) nicht ausschließt.¹⁷⁶ Denn die beinahe radikale Gewichtung auf die ganzheitliche Schau des Menschseins, wie das möglicherweise in der alttestamentlichen Wissenschaft anklingt, birgt desgleichen eine indirekt monistische Anthropologie, die Seele und Geist auf Grund ihrer Unbestimmbarkeit und empirischen Nicht-Nachweisbarkeit leugnen¹⁷⁷, so dass das psychische Erleben von *Ich, Ich-Bewusstsein, Selbst, Selbstbewusstsein* lediglich als Ergebnis empirisch fassbarer Vorgänge im Gehirn zu verstehen sei.¹⁷⁸ Die vorliegende Arbeit will aber den (wahrnehmenden) Menschen – und so desgleichen den unwägbaren leidenden Ijob – in der dargelegten Vielfalt als kompositorische Ganzheit in gleichzeitigem möglichem Wechselspiel dicho- und trichotomer Wesenhaftigkeit, in darin gesonderter Gewichtung des Geistes einschließlich der Äußerlichkeit und Innerlichkeit verstehen. Entsprechend erscheint die Vorstellung von der geistbeseelten Körperlichkeit (Jörg Zink) – in möglicher Abbildung der göttlichen Dreieinigkeit – wohl nicht als ganz abwegig.

4.2.7. Wahrnehmung und Erkenntnis

In der mit Spannung besetzten Frage von *Wahrnehmung (Gottes)* und *Erkenntnis (Gottes)*, nämlich inwiefern beides dasselbe, einander deckend, oder doch verschieden ist, gilt es noch das Folgende zu beachten.¹⁷⁹ Nicht jeder Wahrnehmung entspringen – um es zunächst wieder mit Blick auf Kant zu formulieren – „objektive Erfahrungs- und Erkenntnisurteile“.

auf das Spannungsfeld *Inneres – Äußeres, Innenwelt – Außenwelt*, nämlich mit Blick auf die subjektive Innenwelt des Menschen gegenüber der objektiven Welt der Geschehnisse, die von außen kommend etwas mit dem Inneren des Menschen zu machen vermögen.

¹⁷⁵ Allerdings formuliert Lukas in der betreffenden Parallelstelle (Lk 12,4-5) eher eine ganzheitliche Schau.

¹⁷⁶ Desgleichen bezeichnet das Wort von der Umgestaltung in den und der Überkleidung mit dem Auferstehungsleib oder Herrlichkeitsleib (zumindest auch) ein dichotomes oder trichotomes Menschenbild (vgl. 2 Kor 5,2-4; Phil 3,21; 1 Kor 15,51-53).

¹⁷⁷ Man beachte an dieser Stelle, dass die Überwindung einer Körper-Geist Dichotomie desgleichen Anliegen von Autoren mit existentialistischem Hintergrund ist – wie von Maurice Merleau-Ponty (zu seiner Philosophie vgl. Horlacher 2013a) –, also von Vertretern einer philosophischen Strömung, die Gott und damit auch den Geist für tot erklären.

¹⁷⁸ Albert Newen (Philosoph) formuliert das so: „Moderne Vertreter der [philosophischen] Disziplin stimmen deshalb darin überein, dass der Mensch ein biologisches Wesen ist, dessen geistige Fähigkeiten auf natürlichen Eigenschaften beruhen“ (Newen 2015:9), so dass derselbe Mensch ein „Ich-Gefühl und ein begriffliches Selbstbild entwickelt“, das aus der Erfahrung der eigenen Körperlichkeit, der individuellen Perspektive in der Wahrnehmung der Welt, in der Erfahrung der persönlichen Urheberschaft des eigenen Handelns besteht, worin alles eigene Begehren, Wollen, Weltverstehen von dem des Nächsten abgegrenzt ist (Newen 2015:10).

¹⁷⁹ Für einen Überblick zu dieser Frage innerhalb der vornehmlich philosophischen Forschungsdebatte vergleiche Schellenberg (2002:21-24).

Damit aus subjektiven Wahrnehmungsurteilen objektive Erfahrungs- und Erkenntnisurteile ‚werden‘, denen eine allgemeine Gültigkeit zukommt, müssen die Wahrnehmungen im Bewußtsein weiter ‚geordnet‘, ‚strukturiert‘, zu Vorstellungen von Gegenständen und von Sachverhalten werden. Dies geschieht durch ‚Begriffe des Verstandes‘, die Kategorien; etwa die Kategorie der Kausalität. Danach kann ein Erfahrungsurteil als Kausalurteil gefällt werden (Mader 1992a:207).

Wahrnehmung muss also durch Verstandesbegriffe und Kategorien (hierzu siehe unten Abschnitt 4.2.9.) weiter geordnet, weiter strukturiert, muss zur inneren Vorstellung von Gegenstand und Sachverhalt werden, so dass daraus nicht allein Erfahrung (mit dem Anspruch allgemeiner Gültigkeit) zu erwachsen vermag (hierzu Schellenberg 2002:22-23, 18-19), sondern vielmehr allgemein gültige Erkenntnisurteile möglich werden. In dieser Hinsicht weiterer Ordnung, Strukturierung und verfestigter Vorstellung des Wahrgenommenen spricht (mit Blick auf das Alte Testament und im Besonderen mit Blick auf das Buch Kohelet) Schellenberg von Verlauf und Resultat eines „Erkenntnisprozesses“, der je nach Kontext durch bestimmte „Erkenntniswörter“, wie ידע, מצא, בקש, ראה zum Ausdruck kommt (2002:17-18). Für Ijob mag dergleichen ein solcher *Erkenntnisprozess* zu verorten sein. Allerdings will die Hauptuntersuchung der Gottesreden den Fokus vornehmlich auf die *Erneuerung der Wahrnehmung Gottes* und somit auf die *Erneuerung der Erkenntnis Gottes* richten. Und *Erneuerung der Erkenntnis Gottes* spricht nicht allein vom *Resultat* eines *Erkenntnisprozesses*, sondern mehr noch von einer Art *Erkenntnissprung* auf Grund plötzlicher, ganz neuer Einsicht – dem aber sehr wohl ein Erkenntnisprozess vorausgegangen sein kann.

In der allgemeinen Frage von *Erkenntnis* und *Erkenntnisprozess* unterscheidet Schellenberg (2002:205) für den Dialogteil des Buches Ijob drei *Erkenntnisquellen*, aus denen Ijob und die Freunde schöpfen, um je der anderen Partei Einsicht und Weisheit zur rechten Gewahrung Gottes und der Welt abzusprechen: die (persönliche) *Erfahrung*, die (Rat gebende, warnende, allgemein gültige) *Tradition* und die (unmittelbare) *Offenbarung*. Eben die drei Quellen der Erkenntnis werden in der Forschungsdebatte dergleichen für das gesamte Alte Testament verortet (Schellenberg 2002:18-21). Innerhalb der Gottesreden (hierzu ausführlich Schellenberg 2002:205-212) ist die Erkenntnisquelle Ijobs die Offenbarung Gottes im Grundtenor des eigenen Leids. Durch Gottes Offenbarung kommt es zur Infragestellung jeglicher zuvor beanspruchter Erkenntnisquellen, was des Weiteren einen Abgleich der bisherigen Erkenntnis (Wahrnehmung) Gottes mit der aktuell vonstattengehenden Erkenntnis (Wahrnehmung) Gottes herausfordert und damit zur Erneuerung der Erkenntnis (Wahrnehmung) Gottes führt. Die Differenz zwischen der Wahrnehmung Gottes im Leid Ijobs und dem tatsächlichen Wesen Gottes ist in der Begegnung mit Gott aufgelöst.

4.2.8. Wahrnehmung (Gottes) über „aisthesis“ und „noesis“ hinaus?

Wenn Wahrnehmung insgesamt als *ein* zirkulärer Gewahrungsprozess, als *bewusstes Sehen*, als *dichte Wahrnehmung*, als in eins vorstattengehendes Wechselgeschehen von *aisthesis* und *noesis*, von *sinnlicher (sensorischer) Gewahrung* und *geistig urteilender (mentaler) Erfassung* des Wahrgenommenen, von *Wahrnehmung* als *bottom-up* Prozess und *Wertnehmung* als *top-down* Prozess (hierzu siehe unten Abschnitt 4.3.1.a. und 2.a.) verstanden werden will, so sind doch desgleichen differenziertere Formen der Wahrnehmung zu erwarten, wie das oben mit Blick auf *Erkenntnisprozess* und *Erkenntnissprung* bereits angedeutet ist und wie das vor allem mit Blick auf die Wahrnehmung Gottes im Allgemeinen und die Wahrnehmung Gottes im Verlauf der Gottesreden durch Ijob im Besonderen deutlich wird.

So vernimmt Ijob Gott in seiner Antwort mindestens hörend, wenn nicht desgleichen sehend, auch verspürt er den Sturm, äußerlich wie innerlich. Aber das hohe Maß der Bildsprache der Rede erzeugt *in* Ijob eine Form der Wahrnehmung Gottes und der Welt, die in Ijobs Geist, in seinem Denken, seiner geistigen Vorstellung geschieht. Zwar wird *dieser* Wahrnehmungsprozess durch die sinnliche Wahrnehmung Gottes gespeist, aber der Vollzug vorstellender, *konzeptueller* (wie das im folgenden Abschnitt 4.2.9. genannt wird) Wahrnehmung ist geistiger Natur und geht damit über das ästhetische (sensorische), aber vielleicht gar über das noetische (mentale) Wahrnehmungsgeschehen hinaus. Köhlmoos bringt das aus der Perspektive Gottes wie folgt auf den Punkt:

In der Gottesrede fragt JHWH also nach seinem ureigensten Werk, der Schöpfung und läßt Ijob noetisch daran teilhaben. Er schweigt indes über jede andere Deutungsmöglichkeit seines Wesens. Macht und Herrlichkeit Gottes – ebenso wie seine fürsorgliche Zuwendung zur Welt – sind implizit erschließbar. In den beschreibenden Erweiterungen der Fragen schimmern diese Kategorien durch, ohne jemals Begriff zu werden (1999:341).

Mit anderen Worten und im Sinne des aktuellen Kapitels ergänzt: Durch die Antwort Gottes wird Ijob nicht das gesamte Wesen Gottes in jeder Weise in seiner Vorstellung noetisch nahegebracht. Dennoch vermag er auf Grund der großen (die konzeptuelle Vorstellung herausfordernden) Kraft des Geoffenbarten einschließlich der Art der Fragen das Wesen Gottes in tiefreichender Weise – wiederum in seinem Geist – zu erschließen und zu Begriff zu machen, was in der Rede noch nicht Begriff ist.

Besonders aus neutestamentlicher Sicht – das sei vervollständigend hinzugefügt – geschieht durch den im Glaubenden empfangenen und einwohnenden Heiligen Geist (Joh 14-16; 1 Kor 2,9-10.12; 2 Tim 1,14; 1 Joh 2,20-27; 5,20; Jak 4,5) Wahrnehmung Gottes nochmals auf einer anderen Ebene außerhalb von *aisthesis* und *noesis*, auch wenn diese, je nachdem (zum Beispiel im Gebet, im Gespräch mit dem Nächsten) mit im Spiel sein können. Hier herein spielt

die oben angesprochene Unterscheidung von *äußeren* und *inneren* Sinnen, von *Körpersinn* und *Geist*. Aber die folgenden Überlegungen wollen einen Schritt weiter gehen.

4.2.9. Konzeptuelle Wahrnehmung in der Gottes(-Wort)-Erfahrung

Einleitung

Der aktuelle Abschnitt weicht vom bisherigen Lauf der Darlegungen ab, da nun die Formulierung einer Anthropologie der Wahrnehmung in einem ersten Schritt die Reden Gottes konkret einbezieht. Dabei wird nicht allein auf die begrifflich inhaltliche Seite (den Gehalt, die Botschaft, die Theologie) der Reden fokussiert, sondern einleitend desgleichen auf die formal methodische Seite (die Gestalt, die Literarizität, die Ästhetik). Denn offenbar leisten die zu beachtenden *rhetorischen Stilmittel*¹⁸⁰ der Reden – rhetorisch ironische Fragestellung und Darlegung, metaphorisch reale Zuspitzungen – in Ijob für die besonderen Formen der (konzeptuellen) Wahrnehmung Gottes und damit für deren grundlegende Erneuerung entscheidenden Beitrag. Entsprechend wollen bereits an dieser Stelle für die bessere Nachvollziehbarkeit der folgenden Abschnitte 4.4. und 4.6. erste (zugrunde legende) Ausführungen erfolgen.

Metaphorisch reale Zuspitzung in der erfragenden Darbringung der Schöpfungselemente, rhetorisch ironische Fragestellung, Darlegung und Herausforderung in unterlegtem rhetorisch ironisch vorgeschlagenem und befragend herausforderndem Rollentausch Ijobs mit Gott eröffnen dem leidenden Ijob eine Form der Wahrnehmung Gottes, wie er sie bis dahin nicht kennt (Ijob 42,1-6). So erfüllen die genannten rhetorischen Stilmittel und deren Wirkung zur *konzeptuellen Wahrnehmung* mit Roman Jakobson gesprochen die *poetische Funktion* (siehe oben Abschnitt 3.1.2.) – und im Kontext der Gottesreden als rhetorisch auditives Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes gesprochen, die *rhetorische Funktion* – dem leidenden Ijob jene Botschaft nahezubringen, die er sonst nicht erfassen kann, darum: *meaning through form* (Gerhard F. Hasel).

¹⁸⁰ Unter *rhetorische Stilmittel* (oder *poetische Stilmittel*, *sprachliche (Stil-)Figuren*) sind die konkret angewandten rhetorischen Formen für die Gestaltung eines Textes zu verstehen, wozu im weiteren Sinn alles zu rechnen ist, was einen Text in seiner Eigenart ausmacht: Rhythmus, Metrik, Struktur (Strophik, Parallelismus usw.), Metaphorik und die zahlreichen Stilfiguren, wovon Bühlmann und Scherer (1994) allein 252 nennen. Für die vorliegende Arbeit wird der Begriff „*rhetorische Stilmittel*“ gegenüber „*poetische Stilmittel*“ bevorzugt, da die Reden Gottes zunächst als rhetorisch auditives Hauptgeschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes und damit als performatives Offenbarungsgeschehen Gottes (die Reden *sind* Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes, zumindest in ihrer Botschaft vielfach differenzierender Hauptteil davon) zu verstehen sind. Erst in ihrer Niederschrift begegnen die Reden in ihrer Verfügbarkeit für den historischen und heutigen Leser als *verschriftete Mündlichkeit* (Hardmeier 2005), so dass man dann von *poetischen Stilmitteln* zu sprechen vermag.

Und damit greift auch der aktuelle Abschnitt 4.2.9. grundlegenden *anthropo-theologischen* Aspekten vor, wie sie in Abschnitt 4.4. ausführlich darzulegen sind. Denn die genannten rhetorischen Stilmittel und deren Wirkung einer konzeptuellen Wahrnehmung zur Erneuerung der Gotteswahrnehmung in Ijob werden, wie gesagt, durch die Reden Gottes herausgefordert, kommen also von Gott her und werden von ihm gewirkt.

Konzeptuelle Wahrnehmung

Im Verlauf der Reden Gottes geschieht für Ijob Wahrnehmung (Gottes, der Welt, seiner selbst) vornehmlich auf noetischer, auf geistig erfassender und beurteilender Ebene. Denn die Reden, in Form rhetorischer und ironisch gesetzter Fragen und Darlegungen, sind gefüllt mit sensibel angelegter, Schöpfung und Schöpfungselemente durchdringender Bildsprache, die im Rezipienten das Empfinden der überraschten Vorstellung des Nichtvorstellbaren, der Verblüffung über das Nichterwartete auszulösen vermögen. Damit wird aber nicht allein Ijobs abstrakt erkennendes Denken, sondern vor allem seine *geistige Vorstellung*, seine *Imagination*, seine *innere Wahrnehmung* herausgefordert.

Dieses Geschehen innerer Wahrnehmung wird in der *Kognitiven Linguistik* als *Konzeptualisierung* bezeichnet und davon abgeleitet im Rahmen der vorliegenden Arbeit im weiteren Sinn als *konzeptuelle Wahrnehmung* verstanden.¹⁸¹ *Konzeptualisierung* setzt mentale *Konzepte*, konkreter *Konzepte* von *Kategorien*, also *Kategorienkonzepte* voraus, die als *Informations- und Organisationseinheiten* im Langzeitgedächtnis und insgesamt im Denken bestehen und in denen das wahrnehmende Individuum Wissen speichert, organisiert und kategorisiert, darum *mentale* Kategorienkonzepte (Skirl & Schwarz-Friesel 2013:7-8; Schmöe 2016). *Kategorien* sind – modern gesprochen – *Klassen* oder *Abstraktionen*, die *Gegenstände* oder (*ontologisch* gesehen) *Entitäten* „aufgrund allgemeinsten Einteilungsprinzipien“ umfassen. Sie ermöglichen es, die Welt zu interpretieren (Kanzian 2008; Rödel & Langer 2016; Rickheit, Weiss & Eikmeyer 2010:282). Entsprechend können von einem Gegenstand, von einer Entität in ihrem Dasein, ihrer Seinshaftigkeit, verschiedene *Aussagen* gemacht werden (Hoffmeister 1955:203 *Entität*, 344 *Kategorie*). Aristoteles (vgl. [384-322] 1998) unterscheidet zehn (zu Grunde liegende) Kategorien, Leibniz sechs, Kant versteht sie als „reine Verstandesbegriffe“ und unterscheidet vier Kategorien, die je in drei „Sonderformen“ gegliedert sind, Peirce formuliert drei *Universalkategorien* als Grundlegung moderner Semiotik.¹⁸² Heidegger spricht an Stelle von

¹⁸¹ De Joode (2018:12-13) nennt 23 Arbeiten als „a few examples“ für viele, die in den „last two decades“ die Bibel und im Besonderen das Buch Ijob in der zu Grunde legenden Herangehensweise der *Kognitiven Linguistik* untersuchen. Die *Kognitive Linguistik* trägt mittels der *Neurolinguistik* (als eine ihrer Teildisziplinen) zur Klärung von „einer der wesentlichen Fragen“ bei, nämlich wie „konzeptuelles Wissen organisiert und repräsentiert“ sei (Rickheit, Weiss & Eikmeyer 2010:291).

¹⁸² Für die Kategorienlehre Aristoteles' und Kants vergleiche zusammenfassend Hoffmeister (1955:344-345) und Hoepfner (2018c), für Peirce vergleiche Horlacher (2013b).

Kategorien von *Existenzialien*. Die gegenwärtige Debatte kreist um die Frage nach „ein-kategoriale[n] Ontologien“, wonach diese *eine* Kategorie lediglich in Form von *Prozessen* oder eines *Bündels* von sogenannten *Qualia* besteht. Für Kritiker ist aber ein solcher kategorialer Reduktionismus unakzeptabel (Kanzian 2008).

Hingegen liegen *Konzepte* den *Kategorien* zu Grunde. Damit stellt ein Konzept einmal mehr einen grundlegenden Bestandteil des Wahrnehmungsgeschehens oder – kognitionswissenschaftlich im weiteren Sinne gesprochen – der *Kognition* dar. Mittels der und in den mental repräsentierten Konzepte(n) ist die „reale Welt“ abgebildet, „indem von individuellen Objektmerkmalen abstrahiert wird und gemeinsame Merkmale von Objekten ausgefiltert werden“ (Schmöe 2016; vgl. Rickheit, Weiss & Eikmeyer 2010:65-68, 105-125). Die *Objekte* der (außer)sprachlichen Wirklichkeit werden auch als *Referenten* bezeichnet. Sie sind der gemeinte Gegenstand, auf den ein betreffender *sprachlicher Ausdruck* verweist oder *referiert*. Dieses Geschehen des *Verweises* auf einen Referenten durch einen sprachlichen Ausdruck wird *Referenz* genannt.¹⁸³ Ein *Referent* ist *alles* durch die Sprache *Bezeichnete* – Konkretes (Personales) und Abstraktes, Reales und Fiktives, Rationales und Emotives, ästhetisch Wahrnehmbares und noetisch (pneumatisch) Fassbares, Sprachliches und Außersprachliches, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges.¹⁸⁴

Entsprechend besitzt der Mensch die Fähigkeit, *mentale Repräsentationen* und *Kategorienkonzepte* – die ihrerseits auf *perzeptuellen Repräsentationen* gründen (Rickheit, Weiss & Eikmeyer 2010:109-110pass.) – zu bilden, wodurch er ein Übermaß beständig einströmender Informationen ökonomisch in Klassen (von Eigenschaften) unterteilt, speichert und verarbeitet. Dieser Prozess insgesamt wird als *Konzeptualisierung* bezeichnet (Skirl & Schwarz-Friesel 2013:7-8).¹⁸⁵ So ist zum Beispiel anzunehmen, dass jeder Mensch in irgendeiner Weise eine Vorstellung, eine mentale Repräsentation von dem hat, was *Freundschaft* sein kann. Wenn der Betreffende es auch nicht in Worte zu fassen weiß, so hat er wahrscheinlich doch eine intuitive Vorstellung davon, dass eine funktionierende Freundschaft mit DAUERHAFTIGKEIT zusammenhängt, dass sie etwas KOSTET und dass im Letzten das DU (des Freundes/der Freundin) IM VORDERGRUND, DAS (eigene) ICH IM HINTERGRUND stehen müsste.¹⁸⁶

¹⁸³ Dabei ist – auf strukturalistischer Ebene gesprochen – der duale Charakter der *Referenz* (von *sprachlichem Ausdruck* und *Referent*) bereits im *sprachlichen Ausdruck* oder *sprachlichen Zeichen* selbst angelegt, das für sich die Dualität von *Ausdruck* und *Inhalt*, *Zeichen* und *Bedeutung*, *Bezeichnendem* und *Bezeichnetem*, *Signifikant* und *Signifikat*, *Referee* und *Referent* abbildet.

¹⁸⁴ Für die letzten Darlegungen vergleiche Skirl & Schwarz-Friesel (2013:7), Pelz ([1975] 1984:43-46, 172-175), Bünting (1987:32-38), differenziert Klawitter & Ostheimer (2008:212-237).

¹⁸⁵ Im Besonderen die *Kognitive Linguistik* setzt sich in Einbeziehung der Neurowissenschaften mit der Organisation und Repräsentation von *konzeptuellem Wissen* auseinander. Dies sucht sie mit Hilfe von Experimenten zu belegen – deren Auseinandersetzung über den Rahmen der vorliegenden Arbeit weit hinausreichen würde (vgl. hierzu exemplarisch Rickheit, Weiss & Eikmeyer 2010).

¹⁸⁶ Das Beispiel entstammt unveröffentlichten Untersuchungen des Autors der vorliegenden Arbeit zum Thema Freundschaft in Altem und Neuem Testament und einer Magisterarbeit des Autors (Die

Damit sind bereits – wenn auch mehr intuitiv erwartet, als explizit ausformuliert – *generalisierende* und *abstrahierende* Eigenschaften von *Freundschaft* ausgedrückt. Dabei vermag der Betreffende desgleichen *Äquivalenzen* und *Identitäten* zu konstatieren, man spricht auch von *Äquivalenzprinzip* und *Identitätsprinzip*. Mit Blick auf das *Äquivalenzprinzip* versteht oder erahnt der Betreffende zum Beispiel, dass *Ehe* oder *Bekanntschaft* der *Freundschaft* ähneln aber nicht gleichen müssen. Die genannten *Äquivalenzen* bilden demnach weitere mentale *Konzepte* oder *Kategorienkonzepte*, sogenannte *Type-Konzepte*, ab. Mit Blick auf das *Identitätsprinzip* erkennt der Betreffende eine *ganz bestimmte* *Freundschaft* als solche, unabhängig ihrer Verfasstheit. Die betreffende identifizierte *Freundschaft* bildet ein *Token-* oder *Individualkonzept* beziehungsweise ein *Individuum* ab.¹⁸⁷

Das soeben Dargelegte dokumentiert, dass mentale *Konzepte* und *Kategorien* nicht (allein) absolut und unveränderlich existieren, sondern durch die individuelle Wahrnehmung, Erkenntnis und Motorik geprägt und somit veränderlich sind (ähnlich Schmöe 2016). Denn zum Beispiel kann sich im Lauf des Lebens das Bild von der *Freundschaft* dahingehend ändern, dass es für eine dauerhafte funktionierende *Freundschaft* nicht allein der *HALTUNG* bedarf, dass das *Du* des *Freundes* gegenüber dem eigenen *Ich* im *Vordergrund* steht, sondern auch des betreffenden *HANDELNS*.

Metapher- und Realebene in rhetorisch ironischer Fragestellung

Vor dem Hintergrund des eben Dargelegten erweist sich mentale *Konzeptualisierung* desgleichen für *Ijob* in *Wort* und *Geschehen* der *Gottesreden* als zentral. Utzschneider würde hier in Anlehnung an Alonso-Schökel (*A Manual of Hebrew Poetics*, 1998) von *Imagination*, von der (wörtlich) *Ins-Bild-Setzung* oder *Bilderzeugung* (2007b:318) sprechen.¹⁸⁸ Dabei gilt es zu beachten, dass mit *Gottes* rhetorisch ironisch fragenden und darlegenden *Reden* *Konzeptualisierung* oder *Imagination* grundsätzlich auf der *Realebene* geschieht. Denn *Gott* präsentiert *Ijob* in erster Linie nicht *Bilder* oder *Metaphern* seiner *Schöpfer-* und *Herrschermacht* über *Schöpfung* und *Schöpfungselemente*, sondern der (ganz real zu verstehende) *Gehalt* seiner *Worte* erzeugt in *Ijob* entsprechende *Bilder* oder eben mentale *Kategorienkonzepte*. Erst innerhalb der *Fragen* und *Darlegungen* auf der *Realebene* erfolgen in vielfacher Weise

versäumte *Freundschaft*. Das *Wesen* der *Freundschaft* und ihr konkreter *Vollzug* in der „*Geschichte der zween Bettler*“ von *Adalbert Stifter*, 1995).

¹⁸⁷ Für die letzten beiden Absätze vergleiche *Skirl & Schwarz-Friesel* (2013:7-11) und *Schmöe* (2016), wo jeweils andere Beispiele erbracht werden.

¹⁸⁸ *Utzschneider* stellt den Zusammenhang von *Konzeptualisierung* und *Imagination* nicht her. Genau genommen reicht *Konzeptualisierung* über die *Imagination* hinaus. Denn *Konzeptualisierung* spricht nicht von der mentalen Erstellung von *Bildern*, sondern von der Existenz von *Konzepten* und *Kategorien* als noch grundlegendere Bausteine inneren *Wahrnehmungs-* und *Erkenntnisgeschehens*, woraus *Bilder* erstehen, oder *Bilder* mit betreffenden *Kategorienkonzepten* in Zusammenhang gebracht werden können.

metaphorisch erfragte Zuspitzungen, also Formulierungen von bild- oder konzeptverknüpfenden Überraschungsmomenten auf der *Metapherebene*.¹⁸⁹

So erzeugen die Worte „Gibt es für den Regen einen Vater, oder wer hat gezeugt die Taupropfen?“ (Ijob 38,28) im Kontext der gesamten Gottesreden gesehen und auf Grund des Genres metaphorisch realer Zuspitzung in rhetorisch ironischer Infragestellung (siehe im Folgenden) das Konzept der Macht und Souveränität Gottes über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung. Kurz: Das auf der *Metapherebene* rhetorisch ironisch Erfragte erzeugt in Ijob konzeptuelle Wahrnehmung Gottes auf der *Realebene*, allerdings auf der ansonsten *ungesehenen*, durch den *Ereignishorizont nicht zugänglichen* Realebene der *Welt Gottes*.¹⁹⁰

Und anders gewendet: Die (Konzeptualisierung erzeugende und unterlegte) Realebene der Schöpfermacht wird in der rhetorisch ironischen Frage nach dem *Vater*, dem *väterlichen Erzeuger* von Regen und Tau auf *Metapherebene* zugespitzt. Gewissermaßen: Bedürfen Regen und Tau, so als wären sie Personen, eines persönlichen Urhebers (wenn diese doch, neben den anderen genannten Schöpfungselementen, vielmehr wie von selbst innerhalb einer gewissen Ordnung bestehen und sich so als in der Hand des über Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung [vgl. Ijob 38,33] souverän obwaltenden Schöpfergottes erweisen)? – Mit Blick auf Ijob 38,28 und 29 sei bereits an dieser Stelle Folgendes hinzugefügt: Im altvorderorientalischen Umfeld wird der Fruchtbarkeits- und Sturmgott *Baal* beziehungsweise *Baal-Hadad* als Vater seiner Söhne und Töchter Regen, Tau, Reif und Eis angesehen (vgl. Strauß 2000:363; Kang 2017:92). Allerdings evoziert Ijob 38,29 mit der rhetorisch ironischen Frage, „aus wessen Mutterleib das Eis hervorging und wer den Reif des Himmels gebar“, nicht das Bild des zeugenden *Vaters*, sondern der gebärenden *Mutter*. Von solchen Feinjustierungen abgesehen, dokumentiert insgesamt das Dargelegte aber, dass Gottes

¹⁸⁹ Für das (in der vorliegenden Arbeit nicht vertiefend zu untersuchende) Thema vergleiche exemplarisch die Darlegungen von Lakoff und Johnson ([1980, 1997] 2018) über die *Konzeptualisierungstheorie der Metapher* (*Conceptual Metaphor Theory*), die mittlerweile von Lakoff und weiteren Autoren aktualisierend fortgeführt wird, exemplarisch durch Turner (*Death is the Mother of Beauty*, 1987), Lakoff und Turner (*More than Cool Reason*, 1989), Liebert (*Metaphernbereiche der deutschen Alltagssprache*, 1992), Baldauf (*Metapher und Kognition. Grundlagen einer neuen Theorie der Alltagsmetapher*, 1997), Kövecses (*Metaphor in Culture*, 2002; *Metaphor: A Practical Introduction*, [2002] 2010; *Extended Conceptual Metaphor Theory*, 2020), Fludernik (*Beyond Cognitive Metaphor Theory*, 2011), auch durch Lakoff und Wehling ([2008] 2016) und Wehling (2016); in Anwendung mit Blick auf das Buch Ijob umfassend Hawley (2018), auch De Joode (2018).

¹⁹⁰ Der Begriff des *Ereignishorizonts* spricht von einer perzeptuellen Trenntafel hin zu Welt, Wesen und Erkenntnis Gottes, die allein durch das Wirken Gottes geöffnet werden kann. (siehe oben Abschnitt 1.4.3.) Der Begriff der *ungesehenen Welt* Gottes ist Heiser (2015) entlehnt (siehe oben Abschnitt 1.2.). Für eine *kosmische Geografie* (*cosmic geography*) innerhalb des Weltverstehens des AVO, die eine (nicht strenge, sondern durchlässige) Unterscheidung von irdischer und nicht-irdisch kosmischer Ober-, Nieder- und Unterwelt (je nachdem) Gottes, des Menschen und weiterer irdischer und nicht-irdisch kosmischer Wesenheiten möglich macht, siehe unten Kapitel 6 und Böckle (2018).

Fragestellung für Ijob – als in eben diesem Kontext des altvorderorientalischen Weltverstehens lebend – zunächst auf der Realebene anklingen könnte. Aber die Art der Fragestellung entpuppt aus Gottes Perspektive das betreffende Weltverstehen als nicht real gegeben, weil als bloßes rhetorisches Stilmittel rhetorisch metaphorischer Zuspitzung angewandt.¹⁹¹

Die Frage ist – wie ein Großteil der Fragen der Gottesreden und wie das insgesamt dem Charakter rhetorischer Fragen entspricht (vgl. Vollers 2016) – so gestellt, dass sie keine Antwort erwartet, sondern diese selbst indirekt abbildet. Dies fordert im Empfänger das Eingeständnis der Selbstverständlichkeit der indirekt transportierten Antwort heraus, wie sie oben in Klammer formuliert ist. Damit ist im Empfänger eine Form des Weltverstehens gleichsam in hellem Licht erstrahlend annehmbar gemacht, wie er es bei direkter Formulierung (z.B. Ich bin Gott, ich habe alles in der Hand. Du aber willst das nicht verstehen ...) wohl nicht anzunehmen vermocht hätte. Denn solche Weisen direkter Formulierungen hatten die Freunde Ijobs bereits zur Genüge und mehr oder weniger erfolglos angewandt.

Desgleichen geschieht der rhetorisch ironisch vorschlagend und befragend unterlegte Rollentausch – Ijob als weiser Gotteslehrer, Richter und Gerechter, Gott als Fragender, Angeklagter und Gottloser (Ijob 38,3; 40,2.7.8-14) – auf *Metapherebene*. Das dient wiederum der konzeptuell wahrnehmbaren Klärung der Rolle Gottes (als souveräner, Schöpfungsordnung erhaltender, Schöpfung und Geschöpf liebender Schöpfer, Herrscher und Richter) und der Rolle des Menschen im Allgemeinen und Ijobs im Besonderen (als nicht allmächtiger, sondern – je nachdem – ohnmächtiger Teil in Schöpfungsordnung und Schöpfung¹⁹², aber im Wahrgenommen- und Geführt-Sein durch Gott als liebenden Schöpfer, Herrscher und Richter) auf der *Realebene*. Die mehrschichtige Parallelität der beiden Ebenen im Geschehen der Reden Gottes ist für diese charakteristisch.

Das *ironische Moment* in den beiden Beispielen und insgesamt in den Gottesreden ist in diesem unterlegten Rollentausch gegründet. Dem geht nochmals das rhetorisch ironische und den Adressaten nicht nennende Eröffnungswort der Rede – „Wer denn ist es, der verdunkelt den Ratschluss mit Worten ohne Erkenntnis?“ (Ijob 38,2), im Besonderen durch die Begriffe עֲצָרָה und דַּעְתָּ – als Vorbereitung für den gedachten Rollentausch als weisheitlich rechtsbelehrende Unterredung in quasi-forensischer Umgebung voraus (siehe oben Abschnitt 2.3.4. und ausführlich unten Abschnitt 6.2.2. bis 6.2.6.). Gewissermaßen: Lass uns jetzt mal im Rahmen

¹⁹¹ Vielleicht ist gerade die nicht leicht fassbare Vielschichtigkeit von Ijob 38,28-29, die aber als beispielhaft für die Gottesreden insgesamt steht, ein Grund dafür, dass etwa Duhm (1897), Hölscher (1937: 88), Fohrer ([1963] 1988:492), De Wilde (1981) und Van Oorschot (1987:176) Ijob 38,28 mit Blick auf Ijob 38,29 als „variierende Glosse“ (Fohrer [1963] 1988:492) streichen (Hinweis auch von Fuchs 1993:209).

¹⁹² Von Rad spricht hierbei von den „lächerlichen Grenzen des menschlichen Durchblicks“ ([1957] 1978:429), Fohrer von der durch Gott mit zahlreichen Beispielen geoffenbarten „Weltordnung [...], die alle menschliche Einsicht und alles menschliche Können“ übersteigt ([1963] 1988:495).

einer Art von Rechtsverhandlung davon ausgehen, dass ich (Gott) nichts weiß und kann und du alles weißt und kannst, dass ich der Gottlose bin, du der Gerechte bist und so weiter – wie du das ja innig einfordertest (vgl. auch Ijob 40,2). Das heißt, die Szene wird für Ijob ausdrücklich nachvollziehbar von Gott „vorwändig verstellt“ (εἰρωνεία bedeutet „Verstellung; Vorwand; Ausrede“), in Ijobs Sinn gespielt umgestellt.¹⁹³ Diese ironisch gespielte szenische Umstellung erzeugt in Ijob das Grundmuster der Konzeptualisierung für die nun folgende Antwort Gottes.

Des Weiteren wird durch die Ironie „die Schärfe des Vorwurfs [...] gemildert“ (Fuchs 1993:192), nicht verstärkt. Das geschieht desgleichen konzeptuell zu Grunde legend am Beginn, wenn Gott Ijob herausfordert, sich gleich einem „königliche[n] Würdenträger“ (wohl neben entsprechendem Oberkleid und Turban) den Hüftgurt anzulegen (Fuchs 1993:191) und ihm (Gott) das erfragte Wissen zukommen zu lassen, ihm „Erkenntnis zu geben“ (so Fuchs 1993:192), ihn „erkennen zu lassen“. (Ijob 38,3) Die (metaphorisch unterlegte) Ironie der königlichen Rollenannahme – denn mit Ijob 38,3a ist für sich genommen offenbar nicht der verschiedenstufige göttliche Rollentausch (du der Belehrende, ich der zu Belehrende), sondern die gleichstufige königliche Rollenannahme und Rolleneinhabung (du der Königliche, ich der Königliche) – und des Wissenlassens Gottes durch Ijob (verschiedenstufiger Rollentausch) mildert die Schärfe des von Gott Gemeinten, nämlich dass Gott Gott und Ijob (gerade auch als Leidender) Mensch ist.

Das *metaphorische Moment* betrifft die *Uneigentlichkeit*, die aber vielfach in der *eigentlich* gemeinten Fragestellung ins *Ironische* verschoben wird. *Rhetorische Fragestellung, Darlegung, Ironie* und *Metapher* wirken in Ijob eine Erneuerung von Haltung, Denken und Wahrnehmung und damit desgleichen von Sprache und Handlung. Und allgemein gewendet: Rhetorisch ironische Fragestellung, ironisch rechtliche Voraussetzung und Metapher sind Werkzeug, sind grundlegendes „Formelement“ und Grundmuster, sind rhetorisches Stilmittel für die Konzeptualisierung, die konzeptuelle Wahrnehmung in Ijob für die aktive Erneuerung von Haltung, Denken und Handlung.¹⁹⁴

Relation von Gehalt und konzeptuellem Grundmuster

Im Großen besteht also eine beständige Relation des Gehalts der einzelnen Verse und Abschnitte der Gottesreden¹⁹⁵ mit dem metaphorisch gesetzten Grundmuster ironisch unterlegten Rollentausches (Ijob 38,3; 40,2.7.8-14), dem nochmals – und die gesamte Rede

¹⁹³ Für die *Ironie* in der Literatur vergleiche einleitend Von Wilpert (1989:419-120), Best (1987:234-235), Skirl & Schwarz-Friesel (2013:17-18), ausführlicher mit Blick auf das Buch Ijob im Allgemeinen und die Gottesreden im Besonderen Lauber (2017), Ritter-Müller (2000:263-277), Häner (2018a; 2018b – beide Papers von Häner nennen zahlreiche weitere Literatur zum Thema Ironie) und umfassend Häner (2021), vorspiegelnd Häner (2020).

¹⁹⁴ Hierzu siehe die Hauptuntersuchung Kapitel 6.

¹⁹⁵ Die Abschnitte der Gottesreden werden in der Hauptuntersuchung Kapitel 6 definiert.

(einschließlich der Erwiderungen Ijobs) umfassend und durchdringend – das forensische Moment des rhetorisch ironisch erfragenden Weisheitsdiskurses zu Grunde liegt (Ijob 38,2). Beide zusammen (Grundmuster und Einzelgehalt) erzeugen *ein* neues System, *eine* „phantasmische Figuration“¹⁹⁶ und *Inszenierung*, die Vereinigung zu *einer* Welt (Utzschneider 2007b:318-319)¹⁹⁷ für die Konzeptualisierung des Wesens Gottes in Ijob.

Und eben eine entsprechende innere *Erscheinung*, *Inszenierung*, *phantasmische Figuration* und (kognitivistisch umfassend formuliert) *Konzeptualisierung* geschieht in Ijob durch den Prozess mentaler Abgleichung des konzeptuell unterlegten Grundmusters (Gerichtsgeschehen, Rollentausch, Weisheitsdiskurs) und den einzelnen rhetorisch ironischen Fragen und Darlegungen (metaphorisch real erfragte und dargelegte Zuspitzungen göttlicher Souveränität und Fürsorge über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung – und damit auch über Ijob und sein Leid). Durch die „szenisch-visuelle“ Anordnung der Gottesreden erfolgt in Ijob ein szenisches Geschehen, „visuell-optische und auditive Eindrücke“ wirken ein, die er „intellektuell und emotional verarbeitet“ und so das Wahrgenommene – als *tertium comparationis* (als „das Dritte des Vergleichs“) – zu *einer* Welt, zu einem Beitrag erneuerten Weltverstehens vereinigt. Kurz: Durch die synästhetische Erfahrung der Reden Gottes wird in Ijob deren „trans- und multimediale[s] Bildpotential“ ausgelöst, inszeniert und in die Richtung einer erneuerten Gottes-, Welt- und Selbstwahrnehmung geführt.¹⁹⁸ Dabei gilt es des Weiteren zu beachten, dass die durch Gottes Wort in Ijob gewirkten Kategorienkonzepte (die wiederum übergeordnete Konzepte auslösen) ansonsten der menschlichen Wahrnehmung auf Grund ihres Charakters göttlicher Jenseitigkeit des Ereignishorizonts nicht zugänglich sind. Denn Gottes Schöpfer-, Herrscher- und Richter-Souveränität und -herrlichkeit über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung ist schwerlich gegenständlich, auch kaum wörtlich vermittelbar, sondern – wie hier – lediglich in Gottes Offenbarung aus Gottes Mund synästhetisch „multimedial“ konzeptuell erschließbar.¹⁹⁹

¹⁹⁶ Den Begriff der „phantasmischen Figuration“ entlehnt Utzschneider (2007b:318-319) von Wolfgang Iser.

¹⁹⁷ In Anwendung der genannten Begriffe (neues System, phantasmische Figuration, Inszenierung, Vereinigung zu einer Welt) meint Utzschneider vor dem Hintergrund linguistischer Denkansätze *nur* den historischen und heutigen Rezipienten im Akt des Lesens biblischer Texte, nicht eine biblische Person selbst im Wahrnehmen der Worte Gottes. Die vorliegende Arbeit geht aber genau davon, von Ijobs konzeptueller Wahrnehmung Gottes in Sonderheit durch dessen Reden, aus – um danach das Weitere, nämlich die Wirkung des Textes auf den Rezipienten im Allgemeinen einzubeziehen.

¹⁹⁸ Die im aktuellen Absatz von Utzschneider zitierten Satzteile und Begriffe sind von ihm im Kontext vornehmlich der epischen und prophetischen Literatur der Bibel gesprochen (2007b:319-320) und nur in der vorliegenden Arbeit auf die Gottesreden im Buch Ijob angelegt und in den Kontext der vorliegenden Untersuchung eingefügt. Ferner meint Utzschneider wiederum, wie oben angemerkt, ausschließlich das szenische Wahrnehmungsgeschehen im (historischen und aktuellen) Rezipienten der betreffenden biblischen Texte.

¹⁹⁹ Ähnlich, aber in etwas anderer Gewichtung, Gordis: “The natural world, though it is beyond man’s ken, reveals to him its beauty and order. It is therefore reasonable for man to believe that the universe

4.3. ERTRAG – AUCH MIT AUSBLICK AUF IJOB

1.a. Zunächst: So wie seit Aristoteles zwischen *aisthesis* als *sinnliche Wahrnehmung* und *noesis* als *einsichtiges Erfassen und Bewerten des Wahrgenommenen* unterschieden wird, so spricht man in der gegenwärtigen empirisch philosophischen Wahrnehmungsdebatte einerseits von Wahrnehmung als Geschehen „basaler Prozesse der Reizrezeption“ (indem Reize zum Beispiel auf die Netzhaut oder das Trommelfell treffen) und andererseits von „höheren Prozessen der Kategorisierung und Interpretation“ (indem die eingetroffenen Reize „zur Kenntnis genommen und mit bereits verfügbaren Informationen in Beziehung gesetzt werden“). Und so wie „klassisch“ *aisthesis* und *noesis* als die zwei Seiten des *einen* Wahrnehmungsgeschehens aufgefasst werden, versteht man aktuell „das Ergebnis von Wahrnehmung“ als ko-konstruierende „Verschränkung“ der Reizrezeptionsprozesse mit den Kategorisierungs- und Interpretationsprozessen. Dabei werden erstere als *bottom-up* Prozesse, zweite als *top-down* Prozesse gedeutet.²⁰⁰

1.b. Und ebenso wie in etwas anderer begrifflicher Gewichtung für die aktuelle Wahrnehmungsforschung (sensorische) *Wahrnehmung* und (mentale) *Bewertung* (oder *Wahrnehmung* und *Wertnehmung*) zwei voneinander untrennbare Komponenten des *einen* zirkulären Wahrnehmungsgeschehens abbilden (Schlette & Tewes [2017]:9-10), so will für die vorliegende Arbeit in Kombination mit der „klassischen“ Begriffswahl *aisthesis* als *bottom-up* Prozess der *Wahrnehmung* und *noesis* als *top-down* Prozess der *Wertnehmung* verstanden sein.²⁰¹ Damit ist *aisthesis* und *noesis* als das eine zirkuläre Wahrnehmungsgeschehen, gleich der *Wahrnehmung* und *Wertnehmung* als eben dieses Geschehen, als *dichte Wahrnehmung* (wie in der aktuellen Wahrnehmungsforschung definiert) zu begreifen.

2.a. Sowohl der empirisch philosophische Diskurs als auch die alttestamentliche Wissenschaft vertritt eine *Anthropologie der Wahrnehmung*, wonach der beziehungsmaßige, gemeinschaftliche, interaktive und intersubjektive Aspekt der Wahrnehmung eine zentrale Rolle spielt. Die Richtung des Verstehens des Wahrgenommenen ist durch die (Wahrnehmungs-, Sprach-, Diskurs-, Erzähl-, Erkenntnis-, Interpretations-, Glaubens-)Gemeinschaft bestimmt. Wahrnehmung (im Allgemeinen und Gottes) vermag individuell, privat, isoliert zu geschehen, aber im Letzten bedarf sie der Rückmeldung durch die Gemeinschaft. Zum anderen ist

also exhibits a moral order with pattern and meaning, though it be beyond man's power fully to comprehend“ ([1978] 2011:435).

²⁰⁰ Für die paraphrasierende Wiedergabe des aktuellen empirisch philosophischen Wahrnehmungsdiskurses einschließlich der zitierten Begriffe und Satzteile vergleiche Bender & Hanus (2017:51).

²⁰¹ Wie dargelegt, meint aber *noesis* mehr als *Bewertung*, nämlich insgesamt das *geistige, einsichtsvolle Erfassen, Beurteilen, Bewerten, Kategorisieren* (usw.) des Wahrgenommenen. Dies insgesamt soll für die vorliegende Arbeit mit dem Begriff der *Wertnehmung* gefasst sein.

individuelle Wahrnehmung – bewusst oder unbewusst – immer auch von prinzipiellen Denk- voraussetzungen und Strategien einer nicht allein real vorhandenen Gemeinschaft geprägt.

2.b. Einen grundlegenden Unterschied gilt es allerdings zu beachten: Für zahlreiche Vertreter der empirisch philosophischen Anthropologie der Wahrnehmung bilden vornehmlich die Aspekte der Interaktion und Intersubjektivität den archimedischen Punkt für Wahrnehmungsgewissheit ab.²⁰² Dies mag für Vertreter einer biblisch altvorderorientalischen Anthropologie, wie eben angemerkt, desgleichen eine entscheidende Rolle spielen. Aber gesellschaftliche Interaktion und Intersubjektivität als soziologisch kulturell innerweltliche Größen erzeugen im Letzten nicht unverrückbare, bleibende Gewissheit der Wahrnehmung. Eine solche ist aus biblischer Sicht nur von dem her garantiert, der selbst unverrückbar und bleibend ist, Gott. Allein seine Selbstoffenbarung, seine Selbsterschließung – im Besonderen und so für Ijob in Wort und Schöpfung (durch Wort) – erzeugt verändernde, erneuernde, bleibende Wahrnehmungsgewissheit beziehungsweise Begegnung (vgl. Ijob 42,5 und die folgenden Verse).

2.c. So bestimmen in Bezug auf Interaktion und Intersubjektivität gewisse, im Besonderen mit dem Tun-Ergehen-Zusammenhang in Verbindung stehende Denk- voraussetzungen in Ijob, den drei Freunden und Elihu die Wahrnehmung Gottes. Dies geschieht für jede der drei Parteien in spezieller Weise. Jede Partei ist Träger eines Pools von (*Lebens-*)*Erfahrung*, fühlt sich einer gemeinschaftlichen *Tradition* verpflichtet und beruft sich auf göttliche *Offenbarungen*. Und: Jede der drei Parteien steht in einem gewissen Verhältnis zum Leid, in dem der Ursprung des gesamten Dialogteils ansetzt. Ijob ist davon unmittelbar betroffen, die Freunde mittelbar durch den Freund Ijob, Elihu neutral als weiterer Anwesender. Diese je verschiedene Positionierung zum Leid (unmittelbar, mittelbar, neutral) in Verbindung mit den drei „Erkenntnisquellen“ *Erfahrung*, *Tradition* und *Offenbarung* prägen die Wahrnehmung Gottes entscheidend. Und eben diese je verschiedenen, durch verschiedene Erkenntnisgemeinschaften angeleiteten Erkenntnisse durchbricht Gott und stellt sie in Wahrnehmbarmachung seiner selbst und seines Wortes insgesamt und grundlegend in Frage.

2.d. Ijob zwar bedarf der Interaktion mit den Freunden. Wenn er auch – und wenn auch der Leser – eher davon überzeugt ist, dass es solch unverständiger und widerstehender Freunde in dieser Lage nicht bedurft hätte. Aber gerade durch den Widerstand der Freunde, in ihrer anders gewichteten Wahrnehmung im Allgemeinen und Gottes im Besonderen, wird Ijobs Not und Begehren Wort, er spricht aus, was unausgesprochen geblieben wäre.²⁰³ Er spricht die Freunde und Gott an. Aber Gewissheit einer veränderten, von Grund erneuerten

²⁰² Darin scheint gar der – mindestens von Kant zu Grunde gelegte – Ansatz des subjektbezogenen *Wahrnehmungsskeptizismus* im Umfeld von (de)konstruktivistischen, poststrukturalistischen und rezeptionsästhetischen Denkmodellen überwunden.

²⁰³ Für die widersprüchlich anmutende Rolle der Freunde als *Seelsorger* Ijobs vergleiche Schwienhorst-Schönberger (2011), Oeming (2001b), Korneck (2014:81-84).

Wahrnehmung erfährt Ijob in der Wahrnehmung Gottes, der sich ihm in möglicher persönlicher Erscheinung (hierzu siehe unten Abschnitt 6.2.1.) durch Wort – und im Wort durch Schöpferherrlichkeit und Schöpfung – wahrnehmbar macht.

2.e. Und ausblickend in etwas anderer Gewichtung formuliert: Gott macht sich Ijob wahrnehmbar (*revelatio Dei*) und antwortet ihm (*responsio Dei*). Ijobs Wahrnehmung Gottes wird erneuert (*reformatio animae*). Entgegen dem Tenor des von Ijob im Dialog Geäußerten gibt er Gott Recht (*conversio homini*). Das heißt, die erneuerte Wahrnehmung in Ijob geschieht im Letzten nicht aus der regulierenden *Interaktivität* und *Intersubjektivität* mit den Freunden, nicht aus der *Reziprozität* (dem *Wechselgeschehen*) zwischen ihm (innerhalb seines Weltverstehens) und den Freunden (innerhalb ihres Weltverstehens), sondern aus der *Reziprozität* zwischen Gott und ihm. Mit Gottes Antwort (*responsio Dei*) spricht, denkt und handelt Ijob nicht mehr *autonom* (vom Selbst, von seinem Weltverstehen angewiesen), auch nicht *heteronom* (von Mitmensch, gemeinter Offenbarung, gemeint allgütigem Weltverstehen angewiesen), sondern *theonom* (von Gott angewiesen, aus der Begegnung mit Gott geschehend). Mit der *revelatio* und *responsio Dei* besteht für Ijob nicht mehr die durch *Interaktivität* und *Intersubjektivität* geprägte *anthropomorphe Reziprozität*, sondern die *theonome Reziprozität*.²⁰⁴

3.a. Ferner dokumentieren die Darlegungen, dass Wahrnehmung ein aktives ganzheitliches Geschehen ist, das den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, das den wahrnehmenden Menschen und die wahrgenommene Welt als dynamische Einheit umschließt. Dennoch bleibt der tragende Unterschied bestehen: Wenn auch der Mensch zwischen Ich, Du und Welt zu unterscheiden vermag (*Dissoziation*), wenn auch die Wahrnehmung des Menschen Welt zu machen vermag (*Intention*), so macht doch die Welt nicht den wahrnehmenden Menschen. Sein weltgewahrendes und -machendes Bewusstsein bleibt auch ohne Welt bestehen (vgl. Husserl [1913] 2014:145-146).²⁰⁵ Aber die wahrgenommene Welt vermag den wahrnehmenden Menschen in Wahrnehmung und Menschsein aktiv zu gestalten. Das Du des Nächsten und das Du Gottes als Ich im Gegenüber, als aktiv gestaltende Welt, begegnet dem Wahrnehmenden besonders im Leid als unmittelbares und damit umso mehr als ungewolltes und ganz anderes Du. Desgleichen erfährt sich der Leidende als Objekt des unabwendbaren Leids, als Objekt der ihn wahrnehmenden Mitmenschen und Mitwelt und als Objekt des ihn wahrnehmenden, das Leid wirkenden, zumindest das Leid zulassenden Gottes.

²⁰⁴ Den Begriff der *theonomen Reziprozität* prägt, von Arnold van Ruler aufgegriffen, Rudolf Bohren (1975) (hierzu vgl. Böckle 2018:68-70, 202, 210, 218-219).

²⁰⁵ Und: Der einzelne Mensch kann im Geschehen der Wahrnehmung Welt machen, aber doch nicht die ganze Welt erschaffen. Dem muss im Letzten der schärfste Vertreter des radikalen Konstruktivismus und der Rezeptionsästhetik beipflichten. Ein Rest der von allen sehr ähnlich, ja gleich erfahrenen Wirklichkeit bleibt bestehen. Dies wird paradoxer Weise in den Wahrnehmungstäuschungen deutlich. In ihrer Hartnäckigkeit wirken sie auf jeden Menschen, ob er um sie weiß oder nicht, unabhängig von Alter, Geschlecht, kultureller Herkunft. Kulturelle Unterschiede sind experimentell lediglich in der Intensität der Wahrnehmungstäuschung nachgewiesen (Bender & Hanus 2017:53).

3.b. Desgleichen geschieht die Wahrnehmung Ijobs – in der Beanspruchung des ganzen Menschen, in der Erfahrung von Umständen, Mitwelt und Gott als ungewolltes, ganz anderes und doch unmittelbar bestehendes Du – durch das unaussprechliche Leid in maximaler Intensität.

4.a. Geschieht Wahrnehmung ganzheitlich, den ganzen Menschen, den gesamten Wahrnehmungsverlauf, das ganze Wahrnehmungsareal (wahrnehmendes Individuum, Mitmensch und Mitwelt, Umwelt und betroffene Welt) beanspruchend, so kann aus biblischer Sicht das speziell geistige und (je nachdem) geistliche Moment der Wahrnehmung keines Wegs außer Acht gelassen werden. Denn Wahrnehmung (allgemein und Gottes) geschieht mit dem Äußeren und Inneren des Menschen, mit den „äußeren“ und „inneren“ Sinnen, mit den körperlichen Sinnen und dem Geist (des Menschen und – je nachdem – Gottes).

4.b. Entsprechend nimmt Ijob seine Situation in der Ganzheit des Menschseins wahr. Er empfindet das Leid körperlich, auf der Ebene von Scham und Schande (als so schwer Leidender ist er, obwohl gerecht, vor Mitmensch und Umwelt als Gottloser hingestellt, ohne dass ihn Gott verteidigt – so dass er diesen hierzu entsprechend herausfordert)²⁰⁶ und „geistlich“ (zum Beispiel in der Frage, „Wer und wo ist Gott, der solch Widersprüchliches zulässt?“). Umgekehrt spiegelt Gottes Antwort in rhetorisch ironisch befragtem und metaphorisch unterlegtem Rollentausch in Ijob die Souveränität Gottes über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung wider. Dies geschieht in Ijob *ästhetisch* (sinnlich wahrnehmend), *noetisch* (geistig beurteilend) und *konzeptuell* (in Form kognitiver Abbildung von Konzepten zu Schöpfung, Schöpfungselementen, Schöpfungsordnung und der Rolle Gottes und Ijobs darin).

4.c. Und ein Weiteres sei verallgemeinernd angefügt: Augen, Ohren (beide äußerlich und innerlich) und Herz gehen als zentrale anthropologische Bestimmungsgrößen in den Schriften des Alten und Neuen Testaments den übrigen Sinnen voraus, sind wahrnehmungsleitend.

5.a. *Konzeptuelle Wahrnehmung* ist Prozess und Ergebnis in der Bildung von *mental*en Repräsentationen und *Kategorienkonzepten*. Darin eröffnet *konzeptuelle Wahrnehmung* neue Wahrnehmungs- und Erkenntnishorizonte, lässt eine neue Welt gewahren. Sie reicht über *ästhetische* und *noetische Wahrnehmung* hinaus, weil sie auch wahrzunehmen vermag, was nicht Begriff ist, was nicht gesagt ist. Sie vermag zu erkennen, was gesagt werden will.

5.b. *Mentale Konzepte* und *Kategorien* sind in aller Regel nicht absolut, sondern im Einfluss individueller Wahrnehmung, Erkenntnis, Motorik und so weiter veränderlich.

5.c. *Konzeptuelle Wahrnehmung* geschieht in Ijob unter anderem, indem Gott über das eine spricht (rhetorisch ironisch Ijobs Rolle über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung befragend, darlegend und herausfordernd), Ijob das andere wahrnimmt und nach Erkenntnisprozess und -sprung versteht (Gottes Souveränität und liebende Fürsorge über

²⁰⁶ Hierfür exemplarisch Yu (2011).

Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung – und so auch über Ijob und sein Leid).

5.d. Die durch Gottes Wort in Ijob gewirkten Kategorienkonzepte sind eigentlich der menschlichen Wahrnehmung auf Grund ihrer göttlichen Abkunft jenseits des Ereignishorizonts nicht zugänglich. So vermag allein Gott dem leidenden und ringenden Ijob zu zeigen, was niemand sonst ihm zeigen kann, in Ijob zu wirken, was niemand wirken kann: eine Erneuerung von Haltung, Denken und Sehen und damit desgleichen von Sprache und Handlung.

5.e. Die ironisch forensische Voraussetzung des Gott-Ijob-Rollentausches, rhetorisch ironische Fragestellung in metaphorischer Zuspitzung an Ijobs ironisch zugeteilter Rolle als weiser Gotteslehrer, Richter und Gerechter sind Grundmuster, sind grundlegendes, die Reden durchdringendes und umfassendes „Formelement“, sind vielfältig rhetorisches Stilmittel für die Konzeptualisierung des Wesens Gottes in Ijob zur aktiven Erneuerung von Haltung, Denken und Handlung. Innerhalb des Geschehens der *revelatio Dei* mildert die Weise der *responsio Dei* die Unmittelbarkeit der Mahnung. Dies gibt Ijob Zeit und Raum der Besinnung.

4.4. ANTHROPO-THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG – SCHAU GOTTES

4.4.1. Einleitung: Schau Gottes – Wahrnehmung Gottes

Die Wahrnehmung Gottes und seines Wesens spielt im gesamten Dialog Ijobs mit den Freunden und in den Lehrreden Elihus eine grundlegende Rolle. Denn es ist von entscheidender Bedeutung, *wie* Ijob auf Grund des ohne Eigenverschulden über ihn gekommenen unbeschreiblichen Leids Gott wahrnimmt (und ihn deshalb anklagt), *wie* die Freunde Ijobs denselben Gott in der Konfrontation mit dem leidenden Ijob wahrnehmen (und Gott deshalb verteidigen) und *wie* Elihu angesichts des Streitdiskurses Gott wahrnimmt (und Ijob, aber auch die Freunde, zurechtweist und Gott verteidigt [Ijob 36,2]). – Und es ist desgleichen entscheidend, *wie* das je in der Gestalt des Textes, in seiner Ästhetik, zum Ausdruck gebracht wird, so dass der Leser den Gehalt, die Theologie des Textes entsprechend wahrzunehmen vermag und am Ende selbst zu einer veränderten, grundlegend gewandelten Wahrnehmung Gottes gelangt.

Aber eines bleibt den gesamten Dialogteil des Buches Ijob hindurch bis zum Beginn der Gottesreden aus, die persönliche Offenbarung Gottes, die für Ijob eine Form der Schau Gottes erlaubt. Darin allein erweisen sich die Gottesreden als einzigartig. Gott entbirgt sich selbst, tritt aus der Verborgenheit hervor. Bevor darauf im Einzelnen einzugehen ist, soll in exemplarischen, aber doch ausführlicheren Betrachtungen aus Altem und Neuem Testament dokumentiert werden, was unter der Schau Gottes, als gesonderte Form der Wahrnehmung Gottes,

verstanden sein kann.²⁰⁷ Damit stellt das Folgende – wie auch für Ijob geschehend – zuallererst auf Gottes *besondere Offenbarung* in Vision und Audition und nicht so sehr, aber doch begleitend, auf Gottes *allgemeine Offenbarung* (vor allem) durch die Schöpfung ab. Denn Gott offenbart sich Ijob in erster Linie nicht durch die Schöpfung, sondern im Offenbarungsgeschehen seiner Antwort. Und in dieser erfolgt die Rede von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung, die der konzeptuellen Wahrnehmung des Wesens Gottes in Ijob geschuldet ist.

Vor diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Arbeit die *Schau Gottes*²⁰⁸ als *unmittelbar* vorstattgehende Wahrnehmung Gottes und damit desgleichen als *Synonym* der Wahrnehmung Gottes verstanden. In jedem Fall will durch den Begriff das Potential der *gesonderten Intensität* und *Unmittelbarkeit* jeglicher Gotteserfahrung zum Ausdruck kommen. Die gesonderte Intensität und Unmittelbarkeit ist darin bestellt, dass die vom Menschen ausgehende Wahrnehmung Gottes (als *genetivus objectivus*) im Eigentlichen durch die tatsächlich von Gott her geschehende Wahrnehmbarmachung (Selbstoffenbarung, Selbsterschließung, Selbstentbergung) Gottes (als *genetivus auctoris*) gewirkt ist, dem die von Gott ausgehende, beständig unbegrenzte Wahrnehmung Gottes von Welt und Mensch (als *genetivus subjectivus*) zu Grunde liegt. Damit thematisiert das aktuelle Kapitel im biblischen Kontext gleicherweise die *vom Menschen herkommende Wahrnehmung Gottes (Anthropologie der Wahrnehmung)* und die vorausseilend *von Gott herkommende Wahrnehmbarmachung (Anthropo-Theologie der Wahrnehmung)* und Weltwahrnehmung Gottes (*Theologie der Wahrnehmung*), da jene ohne diese nicht ist. Und damit geschieht desgleichen ein inhaltlicher Vorgriff auf Abschnitt 4.6., womit nochmals ausschließlich die *Theologie der Wahrnehmung* darlegt wird, aber dann entsprechend kürzer gefasst.

4.4.2. Schau Gottes im Alten Testament

Ambivalenz und Vielfalt – Schau Gottes als spirituelle Erleuchtung?

Die Schau Gottes wird im Alten Testament „ambivalent dargestellt“ (Wanke 2013:426, wo er auf Spieckermann 2004 verweist). Sie führt grundsätzlich zum Tod (vgl. Ex 19,12-13.21-24;

²⁰⁷ Vergleiche hierzu mit Blick auf das Alte Testament in anderer Begrifflichkeit und Gewichtung auch Rendtorff (2001:170-180).

²⁰⁸ *Gottesschau* ist von Augustinus an (*Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. De videndo deo*, [354-430] 1998) innerhalb mittelalterlicher Theologien ein zentrales Thema der Mystik (exemplarisch bei Thomas von Aquin, Christina von Stommeln, Johannes Duns Scotus), was aber in der vorliegenden Arbeit nur am Rande anzusprechen ist. (siehe unten Abschnitt 4.4.2.) – Das Thema in Einbeziehung traditionsgeschichtlicher Überlegungen wird von Janowski und Scholtissek ([2006] 2016a) zusammengefasst. Im Folgenden wird auf weitere dahingehende Untersuchungen Bezug genommen. Mit Blick auf Ijob spricht auch Bauks (2019:388) von „Gottesschau“ im Sinne einer „personalen“, „subjektiv gedeuteten Gotteserfahrung“.

24,10-18; 33,20; Lev 16,2.13; Num 4,18-20; Dtn 4,33; 5,24-26; Ri 6,22-23; 13,22; Jes 6,5)²⁰⁹. Jakob (Gen 32,23-33) und Ijob (Ijob 38,1-42,6) erhält sie am Leben. In der Schau Gottes stirbt Ijob nicht, sondern er erhebt zu neuem, zum eigentlichen Leben.

Die Bibel spricht allerdings von weiteren Personen, die Gott schauen, synästhetisch (mit mehreren Sinnen zugleich) erfahren, ohne zu sterben. Die entscheidende Rolle spielt dabei, auf welche Weise sich Gott der betreffenden Person offenbart, sich ihr wahrnehmbar macht. So besucht Gott in Menschengestalt (beziehungsweise der Engel Gottes²¹⁰ in Vertretung Gottes) Abraham, der sogar mit jenem verhandelt (Gen 18). Desgleichen in Menschengestalt (in geheimnisvoller Weise) ringt Jakob mit Gott (beziehungsweise mit dem Engel Gottes in Vertretung Gottes) (Gen 32,25-31). Im Traum beziehungsweise in einer Vision schauen Gott Abraham (vielfach in Gen 12,1-25,11), Isaak (Gen 26,2-6.24), Jakob (Gen 28,12-15; 31,11-13; 35,10-12), der Prophet Nathan (2 Sam 7,4-16; 1 Chr 17,3-14), David (1 Chr 22,8-10), Salomo (1 Kön 3,5-14; 9,2-9; 11,9) und weitere Personen, ausdrücklich im Traum auch mancher Prophet (Num 12,6). Allerdings ist die Grenze zwischen Traum und Vision nicht immer klar. In 1. Könige 3,5 (ebenso in Jes 29,7a) wird beides zugleich als ein Vorgang beschrieben: „In Gibeon *erschien* [=Vision] JHWH dem Salomo im *Traum* der Nacht“ (Hervorhebung J.B.). Numeri 12,6 verdeutlicht, dass Gott sein Wort nicht allein in Form einer Audition an den Propheten geschehen lässt, sondern desgleichen will sich ihm Gott „in einer *Erscheinung* zu erkennen geben, im *Traum* will ich mit ihm reden“ (REB, Hervorhebung J.B.). Andererseits sprechen Stellen wie Jeremia 23,25-32; 29,8 und Sacharja 10,2 (vgl. Dtn 13,4) deutlich gegen die Offenbarung Gottes durch Traum zur Zeit der Schriftpropheten.

Des Weiteren zu beachten ist der Aspekt einer möglichen verzückenden, ekstatischen Ergriffenheit im Geschehen der Prophetie, wie das Verb נבא besonders im Hitpael zum Ausdruck bringt (vgl. 1 Sam 10,10-13; 19,20-24).²¹¹ Auch Musik durch einen Saitenspieler (מנגן, Partizip Piel von נגן, „[ein Saiteninstrument] spielen“) kann bewirken, dass „die Hand JHWHs über“ den Propheten „kommt“ (וַתְּהִי עָלָיו יְדִי־יְהוָה, 2 Kön 3,15²¹²; vgl. 1 Sam 16,16.23). Dennoch bleiben die Propheten im und nach einer Audition und Vision (in Wachbewusstsein oder Traum) bei vollem Verstand. Sie wissen genau, was ihnen gesagt oder gezeigt wird, was sie hören oder sehen, was sie sagen, gesagt haben oder sagen werden (z.B. 2 Sam 7,4-16.17; 1 Kön 14,5.6; Jes 6;

²⁰⁹ Die Stellen gibt Spieckermann (2004:115) an, die Wanke (2013:426) wörtlich aufnimmt. Im Folgenden werden diese und weitere Stellen im Einzelnen betrachtet, diskutiert und exemplarisch genannt.

²¹⁰ An manchen Stellen des Alten Testaments tritt der Engel JHWHs (der Engel Gottes) als Vertreter Gottes auf (2 Sam 24,16; 1 Kön 19,7; Sach 1,12-13; 3,1-2; vgl. Mt 1,20, „ein Engel des Herrn“), an anderen Stellen in der Autorität Gottes, der „als Gott in der 1. Person Singular“ (Gen 16,7-14; 21,17-19; 22,11-18; 31,11-13; Ex 3,2-4,17; Ri 2,1-4; 6,11-24; Sach 12,8) spricht (vgl. Taylor 1990:316).

²¹¹ Dies mag auch in der abfälligen Bezeichnung eines Propheten (eines נביא) als מְשֻׁגָּע (Partizip Passiv Pual von שגע, „verrückt, meschugge sein“) nachklingen (2 Kön 8,11).

²¹² Konkret ist hier der Prophet Elisa gemeint. Zahlreiche Handschriften der Targume geben an Stelle von יְדִי־יְהוָה, „Hand JHWHs“, רִוַח־יְהוָה, „Geist JHWHs“, wieder (BHS *apparatus criticus* zur Stelle).

22,14a; Jer 20,9).²¹³ Darum wird Bewusstseinstrübung und Minderung der Erkenntnis zum Beispiel durch (moralische und tatsächliche) Trunkenheit des Verkündigers *und* des Empfängers der Prophetie von Gott scharf verurteilt (Jes 28,7-13).

Diese *bewusstseinsmäßige Klarheit* im Geschehen der Prophetie trotz unterschiedlicher Bewusstseinszustände (Audition und Vision in Wachbewusstsein oder Schlaf) scheint der These von veränderten Bewusstseinszuständen im Sinne spiritueller Erleuchtung nicht ganz zu entsprechen. Die These formuliert Schwienhorst-Schönberger mit Rückbezug auf Gregor von Nyssa (gestorben um 394) (2009:115-118). In dem bedeutenden Kommentar über Mose hält Gregor mit Blick auf die erste Theophanie am brennenden Dornbusch fest, dass ein solches Erleben der Erleuchtung jedem Menschen zuteilwerden kann, der den Weg des Mose beschreitet, nämlich hinaus aus der Religionssattheit (Ägypten) in die „Religionslosigkeit“ und „Leere“ (Wüste) (2009:115). In einem solchen „Raum“ der Leere kann *das* „als Spiegel“ zur abgebildeten „Erkenntnis“ gelangen, „was *ist*, wenn der Spiegel rein“ und nicht „mit frommen Bildern übermalt“ ist (2009:115-116, Hervorhebung J.B.). Dabei vermag das von Mose im Dornbusch gewährte „Licht“ allgemein als Beginn eines – von jedem beschreitbaren – „spirituellen Weges“ gedeutet zu werden (Schwienhorst-Schönberger 2009:116 und insgesamt 116-120).

Wie aber eine nähere Auseinandersetzung mit den Propheten zeigen könnte, wie im Folgenden überblickend mit Bezug auf die Wahrnehmung Gottes durch Mose (und das Volk) am Berg Sinai und im Zeltheiligtum (siehe unten Abschnitt 4.4.3.) und wie schließlich in der Hauptdiskussion im Geschehen der Wahrnehmung zwischen Gott und Ijob deutlich wird, kennen die biblischen Texte, je nach Interpretation, zwar auch ein für jedermann erfahrbares Erleben auf einem von jedermann beschreitbaren „spirituellen“ Weg. So mag sich eine Person auf den Weg beziehungsweise in eine „Lebensform“ bis hin an einen Ort der Religionslosigkeit und Leere begeben, so dass – mit Gregor von Nyssa gesprochen – eine „Lichterscheinung [...] die Augen unserer Seele erleuchten“ wird (Schwienhorst-Schönberger 2009:120).²¹⁴ Aber dafür bedarf es umgekehrt und zu allererst der Intention Gottes, des Entgegenkommens Gottes, des von ihm ausgehenden Wahrnehmbarmachens seiner selbst. Und dies tut Gott, wie und wann er das will, nicht wie und wann zum Beispiel Ijob das genau will. Dabei besteht Gottes Selbst-

²¹³ Für das Thema Offenbarung Gottes an Menschen im Allgemeinen und an Propheten im Besonderen in Wach- oder Traumbewusstsein, in Audition oder Vision, vergleiche exemplarisch Pehlke (2002a), Thümmel (1990), Kratz (2003), Kitchen (2008:483-551), Von Rad ([1960] 1980 [besonders 58-133, 421-433]) und insgesamt die Einleitungen ins Alte Testament zu den Propheten. Andere, wie Frankemölle ([2006] 2016:351), verstehen Gottes Offenbarung an Propheten und weitere Personen durch Auditionen und Visionen im Gegensatz zu Gottes unmittelbarem Reden mit Mose von Angesicht zu Angesicht (siehe unten Abschnitt 4.4.3.) als durch den Heiligen Geist „indirekt vermittelt“ und somit als *Inspiration*.

²¹⁴ Für die Frage der *Erleuchtung der Herzensaugen* (Eph 1,18) im neutestamentlichen *und* alttestamentlichen Kontext siehe unten Abschnitt 4.4.6.

Wahrnehmbarmachung vornehmlich in der unmittelbaren, (wie immer) klar vernehmbaren und verstehbaren, von Gott herkommenden Anrede und (je nachdem auch) Erscheinung, in Wach- oder Schlafbewusstsein, in ergriffener Geist-Verzückung oder Normalbewusstsein, in Entrückung von Leib oder Geist (wie bei Elia, Ezechiel oder Paulus). Gott beruft zu einzigartigem Auftrag wie bei Mose und Propheten (Jesaja, Jeremia, Ezechiel). Er tut dies an Orten der Einsamkeit und Leere wie bei Elia (1 Kön 19), durch Beitrag des Menschen unter Menschen wie bei Elisa durch Saitenspiel (2 Kön 3,15), selbst bei nicht entsprechender Lebensführung wie des „alten Propheten“, der zunächst den „Mann Gottes“ belügt (1 Kön 13,18 und insgesamt ab 1 Kön 13,1), dann aber tatsächlich das Wort JHWHs durch ihn „geschieht“ (היה, 1 Kön 13,20-22) und eintrifft (1 Kön 13,24). Gott will, dass ihn der, dem er sich wahrnehmbar macht, durch den er sein Wort „geschehen“ lässt, versteht, so dass der Wahrnehmende das Verstandene entsprechend weitergeben oder ausführen kann.

Bilderverbot: Ehrfurcht – Theologie und Ästhetik – Schauen und Glauben

Vor obigem Hintergrund gilt es aber das Folgende zu beachten: An keiner der oben und im Folgenden genannten Stellen wird (genau) beschrieben, wie Gott im Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung aussieht, wie (genau) seine Gestalt beschaffen ist (vgl. Utzschneider 2007b:321-322). Auch im Buch Ijob begegnet keine Beschreibung des Aussehens Gottes, nicht in der Darstellung der Thronratsversammlung, nicht am Beginn der Gottesreden. Allerdings geschieht in den großen Offenbarungen Gottes (Jes 6; Ez 1-3; 10; Dan 7 usw.) (siehe unten Abschnitt 4.4.4.) sehr wohl eine Form der Selbst-Wahrnehmbarmachung von „Aussehen“ (מַרְאֵה) und „Gestalt“ (דְמוּת) Gottes, wie sie etwa Ezechiel schaut und von ihm beschrieben ist (besonders Ez 1,26-28). Entsprechend heißt es am Ende der Beschreibung: „das ist das Aussehen der Gestalt der Herrlichkeit JHWHs“ (Ez 1,28b; vgl. Ez 3,22.23; 8,4; 43,3; Jes 6,1-7; Offb 4,2-6).

Dennoch: Zwar scheint die Beschreibungslosigkeit von Gestalt und Aussehen Gottes im Buch Ijob die *opinio communis* der alttestamentlichen Forschungsdebatte zu bestätigen, dass das Buch Ijob in seiner Endgestalt durch das *Bilderverbot* in Dekalog (Ex 20,4; Dtn 5,8), Bundesbuch (Ex 20,23), Heiligkeitsgesetz (Lev 26,1) und Deuteronomium (Dtn 4,15-16) (für die genannten Stellen vgl. Utzschneider 2007b:321) angeleitet sei, womit es bis hinein ins vierte, dritte vorchristliche Jahrhundert zu datieren sei.²¹⁵ Allerdings kann die betreffende Beschreibungslosigkeit desgleichen auf eine grundsätzlich bestehende Ehrfurcht Gottes der biblischen Autoren zurückgeführt werden, die den Unbeschreiblichen, gleichwohl wahrgenommen, doch

²¹⁵ Für die Frage der Korrespondenz des Buches Ijob mit der Tora vergleiche Rohde (2007), mit dem deuteronomistischen Geschichtswerk vergleiche Heckl (2010), mit der klassischen griechischen Tragödie vergleiche Klinger (2007), für die Frage der Entstehung und der Datierung des Buches Ijob vergleiche Van Oorschot (2007).

nicht zu beschreiben wagen und vermögen. Denn wie sie auch immer Gott beschrieben, er ist „größer, weiter, herrlicher als das Größte, Weitesten, Herrlichste“ (Böckle 2018:201). (siehe unten Abschnitt 4.6.)

Innerhalb der alttestamentlichen Forschungsdebatte verortet man gerade im sinaitischen *Bilverbot* den mächtigen Impulsgeber für die Verknüpfung von *Theologie* und *Ästhetik*. Denn was von dem Unsichtbaren, aber doch Geschauten, nicht in ein materielles Abbild gefasst werden darf (Ex 20,4; Dtn 4,16-19.23-28; 5,8), wird doch mit (Weisung gebendem, weissagendem, anbetendem) Wort (*Theologie*), verbunden mit überreichen sprachlichen Bildern (*Ästhetik*), zum Ausdruck gebracht.²¹⁶ Andererseits bildet das Zeltheiligtum als Ganzes und in seinen Einzelteilen eine von Gott selbst vorgegebene materielle Gefasstheit seiner Herrlichkeit ab, deren real existierendes *Urbild* (oder *Muster*) (AT: תְּבִנִּית, Ex 25,40; vgl. Ex 26,30; 27,8; NT: τύπος, Hebr 8,5) Mose im Himmel schaut. Nach dessen *Vorbild* als himmlisches *Idealbild* (Hebr 8,5; 9,23; vgl. Offb 11,19) soll er das irdische Zeltheiligtum samt Gegenständen und Gerätschaften als *Abbild* (ὑπόδειγμα, Hebr 8,5; vgl. Hebr 9,23) herstellen und errichten (vgl. auch Böckle 2018:46).

Entsprechend bringen Beschreibungslosigkeit und Verbot der bildlichen Darstellung von Gestalt und Aussehen Gottes einerseits und die mögliche Schau Gottes in persönlicher Selbstoffenbarung Gottes und im Geschehen des Zeltheiligtums andererseits für den in alttestamentlicher Zeit lebenden Glaubenden (als Teil der Glaubensgemeinschaft) eine Spannung zwischen *Schauen* und *Glauben* zum Ausdruck, wie sie eigentlich für das Neue Testament bekannt ist (Joh 20,29; 2 Kor 5,7). (siehe unten Abschnitt 4.4.6.) Wenn Gott sich dem Volk Israel als Glaubensgemeinschaft und damit desgleichen dem einzelnen Glaubenden offenbart, vermögen ihn alle Beteiligten zu schauen. Dennoch und umso mehr besteht das Gebot, sich kein Bild von dem Geschauten oder seiner Schöpfung, oder einzelner Schöpfungselemente zu machen, um sie als Götterbilder (Götzenbilder, Abgottbilder) anzubeten (Ex 20,4; Dtn 4,16-18; 5,8). So schaut das Volk Gott bei realer Offenbarung, in seiner sichtbaren „Realpräsenz“, darf ihn aber nicht in Form von Bildern fassen. Der Mensch Gottes schaut den sich sichtbar machenden Unsichtbaren, den er nicht durch ein materielles Abbild, wohl aber durch sprachlich metaphorische Bilder „sichtbar“ machen darf. Denn ein materielles Abbild wirkt dessen Anbetung als Repräsentation der Realpräsenz des betreffenden (Ab-)Gottes (vgl. Ex 34,14.17), ein sprachlich metaphorisches Bild vertieft die Anbetung des unsichtbaren Gottes selbst. – *Dieser* Unterschied erscheint in der Fachliteratur als zu wenig herausgearbeitet.

²¹⁶ Exemplarisch Grözinger ([1987] 1991:2-4, 89-104), Utzschneider (2007b; 2007c:303-304), auch Böckle (2018:47-48).

4.4.3. Schau Gottes auf dem Berg Gottes und im Zeltheiligtum

Mit dem aktuellen Abschnitt sei vermehrt auf die Schau Gottes durch Mose und das Volk Israel am Berg Sinai und auf die Schau Gottes durch Mose im Zeltheiligtum eingegangen, weil dadurch Prinzipien der Schau Gottes deutlich werden, die auch für die Wahrnehmung Gottes durch Ijob gelten können.

Vertrauliche und innige Wahrnehmung Gottes – aber nicht seines Angesichts

Mose schaut Gott mehrfach, einmal zusammen mit Aaron, Nadab, Abihu und 70 Ältesten (Ex 24,9-11). Sie *sehen* (ראה V 10; חזה V 11)²¹⁷ die Gestalt Gottes aus der Ferne; dies aber nicht in lähmend furchterregender Weise, sondern sie essen und trinken vor der göttlichen Erscheinung (Ex 24,11). Die Schau der Umgebung Gottes ist außergewöhnlich und erhaben: „Und sie sahen den Gott Israels, und unter seinen Füßen [war es] wie die Arbeit von Tafeln in Lapislazuli und wie das Wesen des Himmels in Klarheit.“ (Ex 24,10) Exodus 24,11 macht aber desgleichen deutlich, dass Gott lediglich gegen eine edle ihn schauende Auswahl von Menschen die Hand nicht ausstreckt (שלה יד אֶל-; vgl. Ijob 28,9a).

Als danach Mose zusammen mit Josua den „Berg Gottes“ emporsteigt, lässt sich die „Herrlichkeit JHWHs“ auf den Berg nieder, während ihn „die Wolke“ sechs Tage lang „bedeckt“. Nach eben dieser Zeit des Wartens ruft am siebten Tag Gott Mose aus der Wolke. (Ex 24,15-16) Mose begibt sich mitten in „das Dunkel“ (הַעֲרָפֶל, Ex 20,21) der Wolke²¹⁸ und bleibt 40 Tage und Nächte, ohne zu essen und zu trinken. (Ex 24,18; vgl. Ex 31,18; Dtn 9,9; 10,10; Ex 34,28) Das ist die Offenbarung Gottes, wie sie Mose (und zum Teil Josua) wahrnimmt. Für das wartende Israel am Fuß des Berges sieht die Offenbarung Gottes ganz anders aus: „Die Erscheinung der Herrlichkeit JHWHs aber war vor den Augen der Söhne Israel wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges.“ (Ex 24,17 nach REB) Dies dokumentiert, dass sich Gott in seiner Herrlichkeit durch *dieselbe Offenbarung* dem einen so, dem anderen so, dem einen in der Wolke durch nicht näher erklärte lange vertrauliche Gemeinschaft, dem anderen durch „verzehrendes Feuer“, und im Vorfeld durch eine schwere Wolke, gewaltigen Rauch, Blitz und

²¹⁷ Auch Gesenius (2013:334) deutet für Exodus 24,11 חזה als physisches *sehen*, nicht als visionäres *schauen* (wie exemplarisch in Jes 2,1). Zumal in Exodus 24,10 חזה parallel zu ראה gesetzt ist. Zum anderen wird die in Form einer Offenbarung vonstattengehende visionäre *Schau Gottes* durchaus mit ראה ausgedrückt (wie exemplarisch in Jes 6,1 geschehend und in Ex 33,18 gewünscht). – Schwienhorst-Schönberger verweist mit Blick auf die erste, Mose betreffende, Theophanie (Ex 3,1-6) zudem auf die *Paronomasie* (das nicht etymologisch und semantisch bedingte Laut- und Wortspiel) von ראה, „sehen“, ירא, „(sich) fürchten“ und רעה, „weiden (lassen), hüten“ (2009:104, den Begriff der *Paronomasie* verwendet Schwienhorst-Schönberger nicht), indem er desgleichen zu der „Dialektik“ des „Sehens im Nicht-Sehen“ Gottes (vgl. den Titel des Aufsatzes) hinführt (2009:102-105).

²¹⁸ Die Rede von dem *Dunkel* der Gott umgebenden Wolke bewirkt innerhalb der mystischen Theologie die Entfaltung einer „enormen Wirkungsgeschichte“, die „von Clemens von Alexandrien [...] bis zur spätmittelalterlichen ‚Wolke des Nichtwissens‘“ reicht (Schwienhorst-Schönberger 2009:105).

Donner, Erbeben des Offenbarungsortes, immer lauter werdendem Hörnerschall, der lauten Stimme JHWHs (Ex 19,16-24), wahrnehmbar machen kann.²¹⁹

Für Mose scheint dies aber nicht die völlige Schau der Herrlichkeit Gottes gewesen zu sein. Denn einige Zeit später erbittet er – am Ende seines mit brennendem Herzen anwaltlichen Eintretens für das durch Gott eigentlich verworfene Volk (Ex 33,12-17) – von Gott, seine Herrlichkeit sehen zu dürfen (Ex 33,18). Hier aber ist die Antwort Gottes eindeutig: „Nicht vermagst du zu sehen mein Angesicht, denn nicht kann mich sehen der Mensch und er lebt.“ (Ex 33,20) Die *Herrlichkeit* Gottes zu schauen (Ex 33,18) bedeutet, sein *Angesicht* zu schauen (Ex 33,20a), ja *Gott selbst* zu schauen, denn „nicht kann *mich* sehen der Mensch“ (Ex 33,20b; vgl. Ex 33,14 und REB Anmerkung zur Stelle; 33,23b) (vgl. auch Schwienhorst-Schönberger 2009:108). Und das gilt auch für Mose.²²⁰ Lediglich in dem ihn durch seine bedeckende Hand schützenden Vorübergehen darf Mose JHWH in seinem Wesen gewahren (Ex 33,19a) und schließlich von hinten sehen (Ex 33,19b-23; 34,5-7).²²¹ Die unmittelbare Schau Gottes, das Sehen seines Angesichts, ist dem Menschen unmöglich. Er muss sterben. Gott als der Wahrnehmbare bleibt selbst für Mose doch auch immer der „Unsichtbare“ (*ἀόρατος*, Hebr 11,27b). Der Ereignishorizont hin zu Welt, Wesen und Gestalt Gottes fällt auch bei größter Selbstoffenbarung Gottes nicht gänzlich. Sehen Gottes ist immer zugleich Nicht-Sehen. Sehen des Rückens Gottes ist zugleich Nicht-Sehen des Angesichts Gottes. Aber gerade das Sehen des Rückens Gottes ermöglicht die rechte Nachfolge des an der Schuld Israels vorübergegangenen und nun vorangehenden Gottes (hierzu Schwienhorst-Schönberger 2009:111-114).²²²

²¹⁹ Eine nicht so heftige, aber doch prinzipiell vergleichbare Gegensätzlichkeit der Wahrnehmungsphänomenologie geschieht, wenn Mose das *Zeltheiligum* (siehe im Folgenden) betritt und die *Wolkensäule* herabsteigt, um am Zelteingang zu stehen. Während dann im Inneren des Zeltes JHWH mit Mose auf Du und Du kommuniziert, gewahrt das Volk von außen nur (aber doch immerhin) die *Wolkensäule* am Zelteingang. (Ex 33,9-11) Und nochmals anders macht sich Gott dem Elia im Nichtwahrnehmbaren des „Geräusches leiser Stille“ (1 Kön 19,12) wahrnehmbar (hierzu auch Utzschneider 2007d:331).

²²⁰ Manche drücken darüber ihre Verwunderung aus, dass Gott dem Mose auf etwas antwortet, was er so gar nicht wünschte (da er ja um die Schau der *Herrlichkeit*, nicht des *Angesichts* Gottes bat) (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2009:107-108). Für Schwienhorst-Schönberger selbst bezieht sich die Antwort Gottes nicht allein auf das, was Mose wörtlich erbittet, sondern was er dahinterstehend meint (2009:108).

²²¹ In der Forschungsdebatte wird dabei die Frage diskutiert, ob (der Plural) אַחֲרָיִם (hier אַתְּ-אַחֲרָיִם, „meine Rückseite“, von אַחֲרָי, „Rückseite; [nach] hinten“) trotz der üblichen *räumlichen* Bedeutung speziell für Exodus 33,23 eine *zeitliche* Bestimmung meint, etwa „du wirst aber mein *Nachher* sehen“, im Sinne von, du wirst später die hinterlassene „Spur“ von mir sehen (referiert von Schwienhorst-Schönberger 2009:108-109). Schwienhorst-Schönberger (2009:109-111), und so die vorliegende Arbeit, bleibt aber bei der *räumlichen* Bedeutung von אַחֲרָיִם, das פָּנָי gegenübersteht, *meine Rückseite (Rücken)* – *meine Vorderseite (Angesicht)*.

²²² Dem Thema der *Schau des Angesichts JHWHs* als zu fassendes *Audienzgeschehen* stellt sich mit Blick auf Psalmen und Exodus 32-34 in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive umfassend Hartenstein (2008). Zum Thema *Gottes Herrlichkeit* (einschließlich von deren Schau) und der *Bedeutung und Verwendung des Begriffs kábôd im Alten Testament* vergleiche umfassend Wagner (2012). *Menschlichen Bezeugungen von transzendenten Gotteserfahrungen* in der Geschichte

Dennoch spricht im Allerheiligsten des Zeltheiligtums²²³ JHWH mit Mose „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann mit seinem Freund redet“ (Ex 33,11; vgl. Dtn 34,10). Zunächst: In der alttestamentlichen Forschungsdebatte verortet man die Bundeslade in Zeltheiligtum und Tempel an jener Stelle, an der sich in anderen Heiligtümern das Götterstandbild befindet.²²⁴ Mose und jeder Priester neben und nach ihm schauen Gott allerdings nicht durch den Blick auf das Standbild. Vielmehr besteht die Schau allein im Besuch des Heiligtums und im feierlichen Eintritt dortselbst (Vincent 1998:12-13; Utzschneider 2007b:321; Kraus 1960:319 argumentiert in diese Richtung). Vincent versteht aber mit Fuhs (1993:251) unter der Schau Gottes „unendlich viel mehr als die Kultstätte besuchen“, nämlich eine „Begegnung des Menschen mit dem sich offenbarenden Gott“ haben (Vincent 1998:13-14, zitierter Satzteil 14). Von eben solchen Gottesbegegnungen lebt alle Theologie (Vincent 1998:59).²²⁵

Im Allerheiligsten des Zeltheiligtums erscheint Gott „in der Wolke über der Deckplatte“ der Bundeslade (Lev 16,2b), er thront über (oder auf) den beiden Cherubim als Teil der Deckplatte (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Kön 19,15; Ps 80,2) und spricht von dort herab „zwischen den beiden Cherubim hervor“ (Ex 25,22) in hörbarer Stimme (Num 4,89) mit Mose. Das heißt, Gott ist bereits in der Anwesenheit der Bundeslade gegenwärtig (hierzu Klement [1997] 2016:77) und in seiner konkret erscheinenden und sich mitteilenden Gegenwart für Mose synästhetisch erfahrbar. Im Gegensatz zu einem (sonstigen) Propheten JHWHs (dem sich Gott in Erscheinung und Traum zu erkennen gibt) redet Gott mit Mose in klarem Sehen und Hören „von Mund zu Mund“, indem Mose „die Gestalt JHWHs schaut“ (Num 12,6-8). Dabei hat aber doch die hinzukommende Wolke die Herrlichkeit beziehungsweise das Angesicht Gottes verhüllende, (Auge und Leben Moses und Aarons) schützende Funktion (vgl. Lev 16,13; Ex 33,9; 34,5). Das spricht zum einen gleich der *zweimal* vierzig-tägigen Gemeinschaft auf dem Sinai (bzw. auf dem Horeb) (vgl. Dtn 9,8.18a; 10,10) von vertraut wahrnehmender Gemeinschaft Gottes mit Mose auf Du und Du. Zum anderen zeitigt die Wolke schützende Funktion des Lebens Moses als vertrauten Freund Gottes. Die völlige Wahrnehmung Gottes muss auch Mose verhüllt bleiben. Dies unter anderem begründet das zusätzliche Verlangen Moses, Gott in seiner

Israels und daraus erstehenden *sprachlich-textlichen Gottesbildern* im Alten Testament widmet sich aktuell umfassend Irsigler (2021).

²²³ Man beachte ferner, dass das *Zeltheiligtum* (auch *Stiftshütte*, *Sinaiheiligtum*) wörtlich *Zelt der Begegnung* (אֹהֶל־מוֹעֵד) genannt wird (besonders Ex 33,7). Gott *begegnet* (יָעַד) dort Mose (Ex 29,42; 30,6) einschließlich Aaron und den Söhnen (Ex 29,42) und er *wohnt* (שָׁכַן) darin mitten unter seinem Volk. Durch diese Gegenwart Gottes wird Israel zu der *Erkenntnis* geführt (יָדָעוּ), wer Gott ist (dass der Bundestgott *JHWH Gott* ist) und was er für Israel getan hat (es aus Ägypten geführt) und tut (mitten unter ihnen wohnen). (Ex 29,42-46) (siehe unten Abschnitt 4.4.5.)

²²⁴ Referiert exemplarisch von Utzschneider (2007b:325); umfassend zu Thema und Theologie des Kultbildes in Mesopotamien im Horizont alttestamentlicher Bildfeindlichkeit vergleiche Berlejung (1998).

²²⁵ Für die letzten vier Sätze vergleiche auch Böckle (2018:55-56); zusammenfassend und weitere Literatur zum Thema vergleiche Rohde (2007:99).

unbeschreiblichen Herrlichkeit zu schauen (Ex 33,18). Und *das* ist dem Menschen auf Du und Du, im Schauen des Angesichts Gottes unmöglich. Es kostet das Leben des Wahrnehmenden.

Konzeptuelle und synästhetische Wahrnehmung Gottes – was tiefer geht

Mose vermag nicht das Angesicht Gottes zu schauen, aber er nimmt JHWH in anderer, viel tiefer reichender Weise wahr. Denn während JHWH an Mose in der Wolke (Ex 34,5) vorübergeht (עבר), ruft er (JHWH) – für Mose hörbar – seinen Namen aus. Zunächst, im Zuge der Berufung Moses (Ex 3,1-17), offenbarte Gott sich selbst und seinen Namen als der אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, „ich bin, der ich bin“ (oder „ich werde sein, der ich sein werde“)²²⁶ und gab sich damit als der nicht weiter fassbare Seiende zu erkennen. (Ex 3,14; vgl. Ex 6,2.6.7.8) Nun aber geschieht Gottes Selbsterschließung (*declaratio Dei*) in prägnanter Beschreibung seines Wesens (Ex 34,6-7), wie er es zum Teil bereits in der Verkündigung des Dekalogs offenbarte (Ex 20,5b-6): Er ist Gott („JHWH, JHWH, El“). Er ist „barmherzig und gnädig, geduldig [wörtlich „lang zum Zorn“] und reich der Gnade und Treue“. Er

bewahrt [נצר] Gnade auf Tausende hin, vergibt [נשא, vor allem „heben; (er)tragen“] Schuld [עון] und Verbrechen [פֶּשַׁע] und Sünde [חַטָּאת], aber lässt niemals ungestraft [*figura etymologica*], [sondern] der heimsucht²²⁷ die Schuld [עון] der Väter über den Söhnen und über den Söhnen der Söhne über [die Glieder] der dritten und vierten [Generation] [hinaus].

Die göttliche Namensdeklaration ermöglicht in Mose eine Form der konzeptuellen Wahrnehmung des Wesens Gottes (unaussprechlich gnädig, geduldig und Schuld vergebend auf Tausende hin, dennoch Schuld vergeltend – oder zumindest prüfend – den nahen Folgegenerationen des Schuldners), so dass sich Mose augenblicklich (יִמָּהַר, „er überstürzte sich“) anbetend auf die Knie wirft und in einer Weise um die Gnade Gottes für das „halsstarrige“ Volk Israel bittet, wie er es insgesamt im Rahmen der zweiten Sinai-(bzw. Horeb-)Begegnung (Ex 34,4b-28; Dtn 9,25-10,4.10) zunächst nicht tat. Und jetzt erhört ihn Gott und erneuert seinen Bund mit Israel. (Ex 34,10-28; Dtn 10,1-5) Später erinnert Mose im Gebet Gott an eben dieses sein damals geoffenbartes Wesen, um ein weiteres Mal für Israel einzustehen. (Num 14,18-19)

Des Weiteren wird durch Aussehen, Struktur und Zusammensetzung des Zeltheiligtums und durch das Geschehen in ihm (Priester, Opfer, Wolke, Offenbarung, Weisung) die Gegenwart Gottes für das Volk Israel beständig wahrnehmbar erhalten. Gott als der selbst Nicht-Sichtbare ist da (Präsenz), lehrt und weist das Volk an (Tora), sagt ihm, was ist und was kommt

²²⁶ LXX: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, „Ich bin der Seiende“ (oder „Ich bin der Werdende“). Für das Thema der Selbstoffenbarung Gottes im brennenden Dornbusch und allgemein im Zuge der Berufung Moses (Ex 3,1-17; 6,2-13) vergleiche Bauks (2019:37-48), wo die Autorin hierzu aktuelle Forschungsansätze überblickend vorstellt.

²²⁷ פָּקַד, Schwienhorst-Schönberger übersetzt mit „der [...] prüft“ (2009:112).

(Prophetie). Zudem leitet Gott das Volk in einer Weise sichtbarer Präsenz in der Gestalt der Wolkensäule am Tag und der Feuersäule des Nachts durch die Wüste. Denn so lässt sich Gott, wie Mose später fürbittend bezeugt, dem Volk „Auge in Auge [...] sehen“ (Num 14,14b).²²⁸

Und in anderer Gewichtung auf Abschnitt 4.4.5. vorgehend: „Die Gotteserfahrung Israels ist aufs engste verbunden mit dem Gebot des Dekalogs, das es dem Bundesvolk untersagt, irgendeiner Macht neben Jhwh göttliche Relevanz zuteil werden zu lassen“ (Klement [1997] 2016:69). Durch das gewaltige Offenbarungsgeschehen am Berg Sinai (bzw. Horeb), durch den Gehalt des Dekalogs, durch die Form sichtbarer Realpräsenz JHWHs (und gleichzeitigem Nicht-Sichtbarseins) im Geschehen und Bestehen des Zeltheiligtums, der Wolken- und Feuersäule und im Wort Gottes durch Mose als der Prophet Gottes erfährt Israel synästhetisch, umfassend ganzheitlich beständig die Universalität und Exklusivität der Göttlichkeit JHWHs in seiner Schöpfung, neben dem keinerlei Götterverehrung vorstellbar ist, die bei Praktizierung für Israel dekonstruierende Folgen hat und die Gott deshalb in keiner Weise duldet (vgl. allein Ex 19,4-6; 20,3-17, besonders Vv 3-6; Ri 2,7.10.11-23; 1 Kön 9,6-9) (vgl. Klement [1997] 2016:69-70 und den Aufsatz insgesamt).

4.4.4. Schau Gottes – Erneuerung der Wahrnehmung Gottes

Entsprechend dem oben Dargelegten muss die Schau der Herrlichkeit Gottes exemplarisch durch Mose, durch die Propheten Elia (1 Kön 19,9b-18), Micha (1 Kön 22,19-22), Jesaja (Jes 6), Ezechiel (Ez 1-3; 8; 10; 11,22-24; 43,2-5) und Daniel (Dan 7,9-10.13.22), neutestamentlich durch Johannes (besonders Offb 4) und Paulus (Apg 9,3-6; 2 Kor 12,2-4)²²⁹ zunächst als Sondergeschehen, als Teil einzigartiger Berufung und Gottesbegegnung²³⁰, als Offenbarung mit

²²⁸ Für Utzschneider bilden die Ereignisse in und rund um das Zeltheiligtum Israels eine Form des *theatrum Dei* (*Schauplatz Gottes*), der „kultischen Inszenierung“ der Herrlichkeit Gottes ab, die für alle Beteiligten zum *theatrum mundi* (*Welttheater, Schauplatz in der Welt*), zur Erscheinung Gottes „inmitten der Welt seines Volkes“ wird (2007b:327). So erweisen sich die Ereignisse im und rund um das Sinaiheiligtum in „leibhafte[r] Gestalt“ als „szenische Erinnerung“ der Präsenz Gottes, geschehen „in der Sprache der Bilder“, wodurch gerade ob der bestehenden Unsichtbarkeit und Verborgenheit Gottes und gerade ob des gegebenen Bilderverbots die „Erfahrung des Glaubens“ der Wahrnehmenden umso deutlicher präsent ist (2007b:327). Die sichtbar geleitende Realpräsenz Gottes durch Wolken- und Feuersäule nennt Utzschneider in diesem Zusammenhang nicht. – Insgesamt werden in religionsgeschichtlicher Perspektive die „Heiligtumstexte“ Exodus 25-40 nicht (im Sinne der vorliegenden Arbeit) als Darlegung eines realen Geschehens gelesen, sondern als „vorzeitlich-fiktive Erzählung“, die das Bestreben des nachexilischen Israel zum Wiederaufbau des Tempels widerspiegelt (Utzschneider 2016:20; Hopf, Oswald & Seiler 2016:10; umfassend Utzschneider 1988).

²²⁹ Wiewohl Paulus in 2. Korinther 12,2-4 mehr von einer auditiven Erfahrung, nicht aber von einer Schau Gottes spricht.

²³⁰ Vergleiche allein die beschließende Äußerung über Mose: „Und es stand kein Prophet mehr in Israel auf gleich Mose, dem JHWH begegnet wäre auf Du und Du, mit all den Zeichen und Wundern, womit ihn JHWH gesandt hatte, [sie] zu tun [...]“ (Dtn 34,10-12).

gezielter Botschaft, als Schau des Gegenwärtigen und Zukünftigen und überdies als Schau Jesu Christi²³¹, dem Bild des lebendigen Gottes, verstanden werden.

Dem Volk Israel offenbart sich Gott aus pädagogisch didaktischen Gründen. Die Offenbarung am Berg Sinai (bzw. Horeb) geschieht in Form eines unfasslichen visuellen und vor allem auditiven Infernos, so dass sich das Volk sehr fürchtet. (Ex 19,16.18-20; 20,18; Dtn 4,11-13) Mose erwidert dem Volk aber, es solle sich nicht fürchten. „Denn damit er euch auf die Probe stelle, ist Gott gekommen und damit [euch] die Furcht Gottes vor Augen [gemalt] sei, so dass ihr nicht sündigt“ (Ex 20,20). Und Gott bestätigt dem Volk: „Ihr habt selbst gesehen, dass ich vom Himmel her mit euch geredet habe.“ (Ex 20,22b) Das Volk Israel nimmt Gott mit mehreren Sinnen wahr (Dtn 4,11-13.36), was Furcht Gottes bewirkt. Zwar schaut Israel Gott nicht in seiner Gestalt völlig (Dtn 4,12b.15). Aber doch vernimmt es seine Stimme „mitten aus dem Feuer“ und gewahrt „seine Herrlichkeit und seine Größe“ (Dtn 5,24), so dass es den *gnädigen* Gott erkennt, der es trotz ansonsten tödlicher Gottesschau am Leben erhält und es zur Gottesfurcht erzieht (Dtn 4,33.36; 5,24). Eben das bestätigt Mose fast vierzig Jahre später der folgenden Generation (Dtn 5,4). Allein Gott entscheidet, wer ihn in welcher Weise für welchen Zweck schauen darf.

Dies vermag mit kurzem Blick auf ein weiteres Beispiel (nämlich auf Gideon) *solcherart* auf den Punkt gebracht zu werden: Gideon weiß, dass er eigentlich hätte sterben müssen, da er – ohne sein Wissen zwar, aber doch – den Engel JHWHs gesehen hatte.²³² Gott beruhigt ihn: „Friede dir! Fürchte dich nicht, du wirst nicht sterben.“ Daraufhin errichtet ihm Gideon einen Altar mit dem Namen *JHWH-Schalom*. (Ri 6,22-24) So ist nach der Schau Gottes für Gideon das Bild von Gott grundsätzlich gewandelt. Er nimmt ihn von da an als den *Gott des Schalom* wahr. Das heißt, jeder, der Gott schauen darf, ohne zu sterben, erfährt eine grundlegende Wandlung in der Wahrnehmung Gottes und seiner selbst. Denn zugleich und umso mehr gewahrt der betreffende Mensch seine eigene Sündhaftigkeit (Jes 6,5), was aber immer wieder erinnert werden muss (vgl. Dtn 9,7-24).

4.4.5. Konzeptuelle Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes

Wie oben in Abschnitt 4.2.7. dargelegt, vermag *Wahrnehmung* durch *Erkenntnisprozess* und *Erkenntnisprung* zu *Erkenntnis* zu werden. Oder wie davor in Abschnitt 4.2.2. verkürzend

²³¹ So lässt eingedenk des Kontextes Johannes 12,41 den Schluss zu, dass Jesaja die Herrlichkeit Jesu Christi schaut.

²³² In gleicher Weise äußert sich Manoach, der Vater Simsons, gegenüber seiner Frau, als er versteht, dass ihr der Engel JHWHs erschienen ist und auch er (Manoach) ihn gesehen hat: „Wir müssen [nun] gewiss sterben. Denn Gott haben wir gesehen!“ (Ri 13,22) Ähnlich urteilt Jesaja in der Schau (der Herrlichkeit) Gottes und der ihn umgebenden Serafim (Jes 6,5).

formuliert: Wahrnehmung und Erkenntnis sind die wechselseitige Bedingung des *einen* Gewahrungsprozesses. Eben das gilt in der Bibel für die *Wahrnehmung* und *Erkenntnis Gottes*. Der Wahrnehmung Gottes erstet die Erkenntnis Gottes. Gottesschau und Gotteserkenntnis sind gleich Vorder- und Rückseite eines Papierblattes. Dies sei im Folgenden illustriert.

Ein Prophet *schaut* (חזה, exemplarisch Jes 2,1) Gott, *nimmt* ihn mit weiteren Sinnen *wahr* (vor allem mit dem *Gehör*, שמע, אָזן), aber zugleich besitzt er *Erkenntnis* (יָדַעַת) Gottes. So bezeugt Bileam: „Spruch dessen, der hört [שמע] die Worte *Els*, und er erkennt [ידע] die Erkenntnis *Eljons* [יָדַעַת עֵלְיוֹן], indem er schaut (חזה) *Schaddaj*, niederfallend und enthüllt habend [גלה] die Augen [עיניים].“ (Num 24,16) Demnach erfolgt *Erkenntnis Gottes* in der *Schau* und *Wahrnehmung Gottes*.

Desgleichen soll der Mensch, soll das Volk Israel, sollen die Angesprochenen aus dem in der Zeit mit Gott Erfahrenen, aus dem durch Gottes Handeln an ihnen von ihm Wahrgenommenen, Gott *erkennen* (ähnlich Rendtorff 2001:178-180), also wenn auch nicht persönlich *schauen* so doch *konzeptuell wahrnehmen*. Durch das, was Israel (und was schließlich jedes Volk und jeder Gott Fürchtende) durch Gottes Offenbarung und Wirken „zu sehen bekommt“, soll es (soll er) „erkennen“ ([...] אָתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת „du, ja du hast [es] zu sehen bekommen, um zu erkennen [...]“, Dtn 4,35), wer und wie Gott ist, was er zu tun vermag. Darum soll Israel – und damit jedes Volk und jeder Gott Fürchtende – JHWHs und seines Werkes „gedenken“ (זכר, Dtn 8,18) und es nicht „vergessen“ (שכח, Dtn 8,11).

Israel erfährt Gott als den in der realen Geschichte der Schöpfung Handelnden. Indem Gott in seiner „Schöpfungsuniversalität“ (als Schöpfer und Eigentümer der Schöpfung) geoffenbart ist, erfährt ihn Israel (*synästhetisch* und *konzeptuell*) desgleichen in der „Universalität der Geschichtsmächtigkeit“ durch seine Werke (Klement [1997] 2016:43-44, zitierte Begriffe 43). In Deuteronomium 10,14-15 ist das so auf den Punkt gebracht:

Siehe, JHWH, deinem Gott, [sind] die Himmel und die Himmel der Himmel [zu Eigen], die Erde und alles, was in ihr ist. [Aber] nur unter deinen Vätern war JHWH zugeneigt, sie zu lieben; und er hat von ihren Nachkommen nach ihnen, [das heißt] von euch aus allen Völkern erwählt, wie [das] heute [gilt].

Und eben das ist zu Beginn des Exodus an Israel geoffenbart (Ex 19,4-6). Was Gott an Israel in erwählender Liebe tut, betrifft letztlich die gesamte Schöpfung und ist Grundlage für das Heil der gesamten Menschheit (Gen 12,3).²³³

So wirkt JHWH vor den Augen Israels „große und unheilvolle Zeichen und Wunder“ an Ägypten und Pharaon und er wirkt an Israel selbst in der fast vierzigjährigen Wüstenzeit (z.B. Dtn 6,22; vgl. 4,34-35; 10,21; 11,2-7; 29,1-8). Entsprechend soll Israel – und soll jeder Gott

²³³ Für den Gedanken der universal wirksamen Heilsgeschichte, entspringend aus Gottes Erwählung Abrahams und des Volkes Israel, vergleiche Klement ([1997] 2016:64).

Fürchtende, ja jedes Volk und jeder Mensch in der Gnade und auch im Gericht Gottes – durch die *Wahrnehmung* des von Gott Geoffenbarten und Gewirkten *konzeptuell gewahren* oder *erkennen*²³⁴, 1. dass JHWH (in Bundestreue) der *Elohim* Israels als ihr Retter, ja dass er Gott überhaupt, „der Gott der Götter und der Herr der Herren“ (Dtn 10,17) und damit der Heilige ist (auch im zukünftigen Geschehen von Diaspora und Rückführung Israels und im Geschehen des Gerichts über andere Völker)²³⁵, 2. dass JHWH im Himmel und auf Erden der alleinige Gott, der alleinige *Elohim* ist (Dtn 4,35.39)²³⁶, wirkend in seiner Größe und Macht (mit „starker Hand und ausgestrecktem Arm“, Dtn 11,2; vgl. Jes 53,1), 3. dass Gott selbst – nicht auf Grund der Gerechtigkeit Israels, sondern auf Grund der Gottlosigkeit der Nachbarvölker – Vernichtender der Feinde Israels ist (z.B. Dtn 9,3.5-6; 18,12-14; das Buch Josua), 4. dass der Mensch nicht allein von der leiblichen Nahrung, sondern von jeglichem Wort Gottes lebt (z.B. Dtn 8,3), 5. dass es für jeden Menschen den Grad der persönlichen Furcht und Liebe Gottes zu ermitteln gilt (z.B. Dtn 8,2; 13,4), 6. dass Gott dem ihn Fürchtenden der erziehende Gott, insgesamt der (bundes)treue und gnädige Gott, dem ihn Hassenden der vergeltende Gott ist (z.B. Dtn 7,9; 8,5) und so weiter.

Und um das eben Dargelegte durch einen grundlegenden Aspekt ästhetisch theologisch zu vertiefen: Mit Blick auf Deuteronomium 4,39 ist zu beachten, dass dem Gebot „so erkenne heute“ (וַיִּדְעֶתָ הַיּוֹם) die Formulierung „und nimm dir zu Herzen“ (וְהִשְׁבַּתָּ אֶל-לִבְבְּךָ) parallel gesetzt ist²³⁷. Damit kann mindestens zweierlei ausgedrückt sein: 1. Das von Gott durch sein Handeln Wahrgenommene soll Herzenserkenntnis, den gesamten Menschen durchdringende Erkenntnis, nicht allein Gewahren an der Oberfläche sein (siehe oben Abschnitt 4.2.6.). 2. Das Wahrgenommene soll – im Sinne von Kategorienlehren und Konzeptualisierungstheorien gesprochen (siehe oben Abschnitt 4.2.7. und 4.2.9.) – im Geist (bewusst und wohl desgleichen nicht bewusst) weiter geordnet und strukturiert werden, um in konzeptueller Gewahrung einerseits ein allgemein gültiges Erkenntnisurteil werden zu können und andererseits in ein bereits vorhandenes Gefüge von Erkenntnis und Kategorienkonzepten als größeres Ganzes eingefügt zu werden. Dies kann als *Erkenntnisprozess* mit möglichem beschließenden *Erkenntnissprung* verstanden werden.²³⁸

²³⁴ Jeder im Folgenden genannte Vers spricht davon, dass Gott in der genannten Weise *erkannt* werden wird oder soll (ידע). Versfindung SESB Konkordanz und eigene Erarbeitung, hauptsächlich ידע mit Fokus auf Deuteronomium und die großen Propheten.

²³⁵ Exodus 6,7; besonders im Buch Ezechiel (6,10.14; 12,15.16; 13,9.21; 14,8; 15,7; 16,62; 17,21.24; 20,26.38.41; 22,16.22; 23,49; 24,27; 25,5.7.11.17; 26,6; 28,22.23.24.26; 29,6.9; 30,19.25.26; 32,15; 34,27.29; 35,9.11.15; 36,11.23.36; 37,6.13.14.28; 38,23; 39,6.7.22.28).

²³⁶ Vergleiche Deuteronomium 6,4; 7,9; 32,39; 1. Samuel 2,2; 2. Sam 7,22; 22,32; 2. Könige 19,15.19; Jesaja 37,16.20; 43,10-13; 45,21b; 49,23.26; 1. Chronike 17,20; 2 Chr 32,20-23.

²³⁷ „So erkenne heute und nimm dir zu Herzen, dass JHWH selbst der *Elohim* im Himmel oben und auf der Erde unten ist, es gibt keinen sonst.“

²³⁸ „Gott mit dem Herzen wahrnehmen heißt im Alten Testament, ihn (auch) vernünftig und verstandesmäßig zu erfassen“ (Utzschneider 2007d:333).

Dass Gott der eine und einzige Gott im Himmel und auf Erden ist, soll Erkenntnisteil des ganzen Menschen werden, tief im Herzen gegründet (vgl. Dtn 6,4-6), im Alltag durch beständig vielfältige Memoriertechnik für einen selbst und die folgende Generation erinnert (vgl. Dtn 6,7-25). Und eben diese aus Wesen und Werken erwachsende Erkenntnis Gottes als der eine und einzige Gott im Himmel und auf Erden erschließt desgleichen Gott *im Konzept* als den Einen und Einzigen.

Allerdings vermag im Letzten der Mensch von sich aus nicht zu solcher Gotteserkenntnis zu gelangen, auch wenn er all die Werke Gottes in Geschichte und Gegenwart seines Lebens konzeptuell wahrgenommen hat. Dies ist erst möglich, wenn Gott selbst dem Betreffenden *Herz, Augen* und *Ohren* öffnet, damit er *erkennt, sieht* und *hört* (vgl. Dtn 29,1-3)²³⁹, das heißt Gott in der Ganzheit des Menschseins synästhetisch erfährt und begreift.

Denn Gott vermag neben *Augen* und *Ohren* das *Herz* eines Menschen, ja eines „einsichtslosen“ Volkes zu „verfetten“ (שמן, auch „fett machen“), das heißt durch Sättigung (gegenüber Gottes Wort und Gaben) bedürfnislos zu machen, wie im Fall des Volkes Israel durch den Propheten Jesaja (Jes 6,8-11).²⁴⁰ Desgleichen kann Gott das *Herz* in seinem bestehenden Entschluss „festmachen“ (חזק v.a. Piel und Hifil, „[etw. oder jmd.] stark [oder fest] machen“; קשה v.a. Hifil, „verhärten, hart machen“), wie das im Fall des Pharaos vor dem Exodus Israels geschieht (Ex 4,21; 7,3; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17). Denn es ist der Pharao selbst, der vorab im Verlauf der Plagen das Herz (in seiner Beschlussfassung) unumkehrbar gewichtig fest macht (כבד Hifil, „schwer machen“, Ex 8,11.28; 9,34), was diese (die betreffende Beschlussfassung) als bleibend erweist (חזק Qal, „stark, hart werden, hart sein“, Ex 7,13.22; 8,15; vgl. Röm 9,18).²⁴¹ Wenn also Gott den Pharao in seinem festen Herzensbeschluss stärkt, dann geschieht das um der universalen Gotteserkenntnis (für Pharao und Welt) willen (Ex 9,16; vgl. Röm 9,17). Denn der Pharao macht zwar sein Herz immer härter, so dass ihn seine steigende Nichtbereitschaft der tatsächlichen „Gotteserkenntnis“ hindern mag (Utzschneider 2007d:333).

²³⁹ Mose erklärt an dieser Stelle, dass „JHWH [...] euch bis zum heutigen Tag weder ein Herz gegeben [hat] zu erkennen, noch Augen zu sehen, noch Ohren zu hören“, obwohl „ihr alles gesehen [habt], was der HERR vor euren Augen im Land Ägypten getan hat [...], die großen Prüfungen, die deine Augen gesehen haben, jene großen Zeichen und Wunder“ (Dtn 29,1-2; vgl. die Anwendung des Verses durch Röm 11,8).

²⁴⁰ Hierzu ausführlich Wünc (2017), der mit anderen darlegt, dass der Begriff der *Verfettung* des Herzens nach klassischer Deutung („verstocken; träge machen“) (so mit vielen desgleichen Utzschneider 2007d:332-334) allein an dieser Stelle negativer Konnotation wäre. Darum liegt, auch im Kontext von Jesaja 6,10 gesehen, die positive Deutung (mit dennoch negativen Folgen) des Begriffs nahe (Wünc 2017:179-181).

²⁴¹ Für die hier lediglich angerissene Deutung der Begriffe חזק, כבד und קשה in Verbindung mit לב (und Gottes Wirken) nicht entsprechend der klassischen Kommentierung negativ als göttliche *Herzensverhärtung*, sondern positiv als (ermutigende) *Herzensstärkung* des ohnehin Beschlossenen, vergleiche ausführlich Wünc (2017).

Dennoch zeigt Gott ihm und der Welt immer mehr, wer er ist, der Gott über allen Göttern, auch über dem Pharao als „Gott auf Erden“.²⁴²

Erst wenn Gott dem Menschen in dessen gleichzeitiger Bereitschaft Herz und Sinn öffnet, vermag er zu erfassen, was Gott ihm sagen will (vgl. Ps 119,18; Apg 16,14). Und vornehmlich neutestamentlich gesprochen (siehe den folgenden Abschnitt 4.4.6.): Erst wenn der Mensch, von Gott gewirkt (Phil 2,13), für Gottes *Sich-Wahrnehmbarmachen* bereit ist, vermag die *Offenbarung*, die *Wahrnehmbarmachung Gottes* zur *Erkenntnis Gottes* zu werden (vgl. 1 Kor 2,6-16) (vgl. Mauerhofer 2011:66). Denn *Erkenntnis Gottes* ist *Anerkennung Gottes* (Weber 1977:216; zitiert auch von Mauerhofer 2011:67). Erst wenn Gott den Verstand (νοῦς) des Menschen durch den Heiligen Geist erleuchtet und erneuert (2 Kor 4,6; Eph 4,22-24 u.a.m.) und erst wenn der durch den Heiligen Geist im Verstand erleuchtete und erneuerte Mensch *glaubt*, *versteht* er (Hebr 11,3a) (vgl. Mauerhofer 2011:68-69). Aber dieser *Glaube* (πίστις) bedarf der beständigen Unterordnung des erneuerten *Verstehens* (νόημα) dem „Gehorsam gegen Christus“ (2 Kor 10,5) (vgl. Mauerhofer 2011:69).

4.4.6. Schau Gottes im Neuen Testament

Auch für das Neue Testament, seit menschlicher Geburt, Leben, Tod und Auferstehung Jesu als die zweite Person Gottes, bleibt für den Menschen der Ereignishorizont der (völligen) Schau Gottes bestehen. (1 Tim 6,16; Joh 1,18a; 5,37b; 6,46a; 1 Joh 4,12) Gott ist und bleibt dem Menschen der Unsichtbare, der für die körperlichen Sinne Nicht-Wahrnehmbare. Jesus Christus als das für die Welt sichtbare „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15; vgl. Joh 12,45; 14,9; 2 Kor 4,4), in dem die gesamte „Fülle“ Gottes leibhaftig wohnt (Kol 1,19; 2,9; Joh 1,14.16), war auf Erden Gott in Mensch (Joh 1,1.14)²⁴³. Er vermochte und vermag Gott Vater, als die erste Person Gottes, zu offenbaren (ἐξήγγέομαι). (Joh 1,18b) Den Mensch gewordenen Gott Jesus vermag der Zeitgenosse synästhetisch, mit mehreren Sinnen zugleich zu erfahren (1 Joh 1,1-3). Manche, wie der Chefsolleinnehmer Zachäus (Lk 19,1-10) und die fragenden Griechen (Joh 12,21), *begehren* Jesus zu *sehen*. Nach seiner Auferstehung erscheint Jesus synästhetisch erfahrbar einem (nicht kleinen) Kreis von Jüngerinnen und Jüngern

²⁴² Vergleiche Zerbst & Van der Veen (2005a) (auch Assmann [1990] 2006), dort im Besonderen mit Blick auf das Verstehen der ägyptischen Götterwelt, der *Ma'at* als *Weltordnung* (als *kosmologisches Ordnungsprinzip* [hierzu unten Abschnitt 6.5.11.]) und der Rolle Pharaos als Garant für den Erhalt von *Ma'at* und als Vermittler zwischen der irdischen und nicht-irdisch kosmischen Welt. In den zehn Plagen erweist sich darin sein ganzes Versagen, seine bloße Menschlichkeit und damit Nicht-Göttlichkeit.

²⁴³ In Johannes 1,18 geben gewichtige Handschriften „eingeborener Gott“ (μονογενῆς θεός), nicht „eingeborener Sohn“ (μονογενῆς υἱός) wieder, Nestle-Aland im Haupttext.

einschließlich Paulus' (Mt 28,1-10.16-20; Mk 16,9-11.12-13.14-18.19; Lk 24,1-11.13-32.34b.36-49; Joh 20,11-18.19-29; 21,1-23; Apg 1,3-11; 7,55-56; 9,3-9; 1 Kor 15,5-8).²⁴⁴

Allein das Offenbarungsgeschehen rund um die Emmausjünger (Lk 24,13-35) – das zeitlich *nach* Ostern, aber *vor* Pfingsten einzuordnen ist – verdeutlicht exemplarisch das Zusammenspiel von Schau Gottes, (konzeptueller) Wahrnehmung Gottes und Erkenntnis Gottes. Auf dem Weg in das Dorf Emmaus nähert sich Jesus den beiden in sorgenvollem Gespräch befindlichen Jüngern, begleitet sie und erkundigt sich nach ihrem Gespräch (Lk 24,15.17). Dabei gewahren die Jünger den Begleiter als normalen Mitmenschen, als in Jerusalem Weilenden, wiewohl sie ob seiner vermeintlichen Unkenntnis über das Kreuzigungsgeschehen rund um Jesus verwundert sind (Lk 24,16.18). Sie *erkennen* (ἐπιγινώσκω, Aorist) den Begleiter nicht als ihren auferstandenen Herrn, da „ihre Augen [...] gehalten“ werden (Lk 24,16), oder wie manche interpretieren, „mit Blindheit geschlagen“ sind (z.B. Haubeck & Von Siebenthal 2007:518; HfA). Sie *sehen* Jesus, *erkennen* ihn aber *nicht*. Oder anders: Sie gewahren Jesus *ästhetisch*, auch bedingt *noetisch*, nicht aber *durchgängig noetisch* beziehungsweise *konzeptuell*. Sie sehen ihn als Mitmenschen, als an ihnen interessierten Begleiter, identifizieren ihn aber nicht als ihren Herrn, der nun auferstanden ist. Sie vermögen in ihrer Wahrnehmung noch nicht eine Identität zwischen dem Begleiter und ihrem gekreuzigten Herrn herzustellen und ihn damit als den Auferstandenen zu begreifen. Hierfür bedarf es eines neuartigen *Verstehens*, eines *Erkenntnis-sprungs*, eines grundlegenden *Erfassens* im Herzen (vgl. Lk 24,32) (siehe oben Abschnitt 4.4.5.) des für sie gänzlich neuen, noch nicht da gewesenen (wenn auch im Tanak vielfach angekündigten, Lk 24,26-27; vgl. Joh 20,9) *Konzepts* der Wahrnehmung Gottes als dem *auferstandenen* Kyrios, Messias, Gottessohn und so weiter. Des Weiteren bedarf die gewährte (historisch und global erstmalige, einzigartige und daher eigentlich unmöglich zu fassende) Identifikation des Begleiters mit dem Gekreuzigten als dem auferstandenen Herrn der inneren Bereitschaft zur glaubenden Akzeptanz der Identifikation.

Die Emmausjünger beginnen aber Schritt um Schritt, gleich einem *Erkenntnisprozess* zu verstehen, indem der Begleiter ihre Sorgen über den in Jerusalem gekreuzigten Herrn erfragt und anhört (Lk 24,17-24), indem er sie mit Autorität in ihrem Herzensunglauben gegenüber dem prophetischen Wort ermahnt und ihnen aus dem Tanak alles in Bezug auf ihn selbst erklärt (Lk 24,25-27) und indem er – abends in Emmaus bei einer Herberge angekommen – ihrem Verlangen nach Gemeinschaft begegnet und sich mit ihnen zu Tisch legt, wo er das Brot (gleich dem letzten Abendmahl) nimmt, segnet, bricht und den Jüngern reicht (Lk 24,28-30). Dieses letzte Handeln Jesu ist Auslöser dafür, dass den Jüngern die Augen *aufgetan* werden (διανοίγω, Lk 24,31a, Aorist), so dass sie ihn *erkennen* (ἐπιγινώσκω, Lk 24,31, Aorist; γινώσκω, V

²⁴⁴ Für eine Aufzählung von Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung vergleiche exemplarisch Beitzel (2013:248-249).

35b, Aorist; vgl. V 16) und damit gleich einem *Erkenntnisprung* in einem Augenblick (vgl. die Aoristformen) *verstehen*: Der Begleiter ist ihr gekreuzigter und begrabener Herr, der auferstanden ist. In diesem Augenblick der *Erkenntnis*, der *noetisch konzeptuellen Wahrnehmung*, wird er für ihre Sinne, für ihr physisches Auge *unsichtbar* (ἄφαντος, Lk 24,31b). Die *Erkenntnis* ihres Herrn als der in den Schriften angekündigte verfolgte, verurteilte, misshandelte, gekreuzigte, gestorbene, begrabene *und* auferstandene Messias (Lk 24,26-27) aber bleibt.²⁴⁵ Das Aufgetan-Werden des *noetisch konzeptuellen* Gewahrens der Jünger wird durch Jesu vorsichtige Annäherung (Lk 24,15), durch sein an ihrer Sorge teilnehmendes Fragen und Zuhören (Lk 24,17-24), seine Ermahnung und folgende *christologische Hermeneutik* (διερμηνεύω²⁴⁶) des Tanak (Lk 24,27, vgl. Vv 44-48), seine Bereitschaft zur abendlichen Mahlgemeinschaft (Lk 24,28-29) vorbereitet.

Und eben im Besonderen als Jesus den Jüngern die Schriften des Tanak aufschließt (Lk 24,32b)²⁴⁷, sie von Christus her und auf Christus hin auslegt (Lk 24,27-28), *brennt*²⁴⁸ ihr Herz wie von innigem Verlangen ergriffen (vgl. Zahn 1913:725), wodurch sie bereits in vertrautem Hingezogensein zu ihrem Herrn und Erlöser *empfinden*, was sie nun im Bild des Auferstandenen bleibend *erkennen*, auch wenn er ihnen unmittelbar darauf für das physische Auge *unsichtbar* wird (vgl. Lk 24,33.35). So wird die physische Schau des auferstandenen Jesus als zunächst Unbekannter durch sein Wesen und Handeln (Interesse an ihrer Not, Ermahnung und Auslegung, Mahlgemeinschaft, Unaufdringlichkeit) zur bleibenden Erkenntnis, zur subjektiv erfahrenen und objektiv bestehenden Beurteilung ihres Herrn als wahrhaft Auferstandenen, zur Wahrnehmung der Auferstehung Jesu Christi als angekündigtes und nun tatsächlich geschehenes Konzept. Diese *konzeptuelle Wahrnehmung* Jesu Christi als dem auferstandenen *Kyrios* der ersten Jünger (exemplarisch 1 Kor 15,3-8) ist zu Grunde legende Bezeugung des tatsächlichen raum-zeitlichen Geschehens für alle folgenden Generationen bis heute.

Das Beispiel illustriert, dass nicht allein die *ästhetische und noetische Wahrnehmung Gottes* zählt, sondern vornehmlich die *konzeptuelle Erkenntnis Gottes*. Die *konzeptuelle Erkenntnis*

²⁴⁵ Für das Thema *Auferstehung* im Alten Testament aus Sicht der alttestamentlichen Wissenschaft vergleiche exemplarisch Hieke ([2006] 2016a; [2006] 2016b).

²⁴⁶ Die altlateinischen Zeugen der Textform D geben an Stelle des finiten διερμηνεύουσεν den mit ἦν („er war“) verbundenen Infinitiv ἐρμηνεύειν wieder (Nestle-Aland *apparatus criticus* zur Stelle). Von beiden Begriffen (διερμηνεύω, ἐρμηνεύω) leitet sich der Begriff der *Hermeneutik* ab, darum die Anmerkung von der *christologischen Hermeneutik* durch Jesus für die Jünger.

²⁴⁷ Gleich Lukas 24,31a begegnet auch hier dasselbe Verb (διανοίγω). So wie den Jüngern durch Jesu Mahlvorbereitung die Augen *geöffnet werden*, so *öffnet* Jesus den Jüngern die Schriften. Im zweiten Fall ist das Imperfekt bemerkenswert, das den Aspekt der Nichtabgeschlossenheit transportiert. Jesus öffnet den Jüngern nicht die gesamte Schrift in jederlei Hinsicht, sondern lediglich mit Blick auf ihn selbst. Und allgemein: Würde jemand alle Schätze der Heiligen Schrift heben, so blieben doch mindestens genau so viele ungehoben.

²⁴⁸ Bemerkenswert für das Verb (καίω) ist das Präsens, das den Aspekt der Beständigkeit, der Wiederholung transportiert. Durch Jesu hermeneutisches Aufschließen der Schriften brennt das Herz der Jünger beständig, ist von Verlangen ergriffen (siehe aktuell im Folgenden).

Gottes bedarf der *ästhetischen* und *noetischen Wahrnehmung Gottes* nicht mehr, ja schließt diese als Form der *ganzheitlichen Wahrnehmung Gottes* mit ein. Und eben diese vermag bleibende Wirkung auf den Betreffenden selbst und damit auf die Nachwelt zu haben.

Seit Pfingsten geschieht die Schau Gottes für jeden glaubenden Nachfolger Jesu durch den ihm einwohnenden Heiligen Geist (Joh 14-16; 1 Kor 2,9-10.12; 2 Tim 1,14; 1 Joh 2,20-27; 5,20; Jak 4,5) mit den erleuchteten Augen des Herzens (Eph 1,17-18). Der Glaubende kann nun ähnlich Mose die Herrlichkeit Gottes anschauen und wird dadurch verwandelt. Denn durch Jesus Christus ist die „Decke“, ist der Ereignishorizont der Wahrnehmung Gottes, wenn auch nicht für das physische Auge, nicht für die körperlichen Sinne, so doch für Herz, Herzensaugen, innere Sinne (siehe oben Abschnitt 4.2.6.), weggenommen (2 Kor 3,4-4,6, besonders 3,18 und 4,4.6; Eph 1,17-18).

Allerdings ist der Begriff der *Erleuchtung* oder des *Beleuchtetseins der Herzensaugen* (πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας [ὕμῶν]) in Epheser 1,18 für die gesamte Bibel einmalig. Er begegnet nur an dieser Stelle. Das *Öffnen der Augen*, um die „Wunder der Tora“ zu „schauen“ (נבט) (Ps 119,18) und die *Erleuchtung der Augen* (מְאִירַת עֵינַיִם) ist alttestamentliche Ausdrucksweise. Die *Augen erleuchten* oder *hellmachen* geschieht durch Gottes reines Wort (Ps 19,9), durch Gott selbst und seine Gnade („es hat erleuchtet unsere Augen unser Gott“, Esra 9,8; vgl. Ps 13,4) und spricht von *lebendig machen, beleben* des betreffenden Menschen (vgl. 1 Sam 14,27.29; REB Anmerkung zu Ps 13,4). Eine Verknüpfung der (*erleuchteten*) *Augen* mit dem *Herzen* stellen die Sprüche her (Spr 4,21; 15,30; 21,2.4; 23,26).²⁴⁹

Vor diesem Hintergrund spricht das Neue Testament neben der *Erleuchtung der Herzensaugen* von einer Form der Erleuchtung des menschlichen Geistes durch den Heiligen Geist (1 Kor 2,10-16). Und konkret spricht es davon, dass Gott selbst im Herzen des Menschen von Beginn des Glaubenslebens als helles Licht erstrahlt, um ihn (und durch ihn dessen Mitmenschen) nicht allein „den Lichtglanz des Evangeliums“ schauend erkennen zu lassen, sondern seine und Jesu Christi im „Lichtglanz“ erstrahlende „Herrlichkeit [...] im Angesicht [Jesu] Christi“. Und dies geschieht so, wie Gott am Beginn der Schöpfung „aus Finsternis Licht“ erstrahlen hieß (vgl. Gen 1,3). Das heißt, die Erleuchtung der Herzensaugen geht von einer Quelle aus, nämlich von Gott. Er erleuchtet das Dunkel von Herz und Herzensaugen, und so kann der Betreffende (und können andere durch den Betreffenden) *den* gewahrend erkennen, der Licht ist (1 Joh 1,5), so dass auch der Betreffende Licht ist und in dessen „Frucht“ entsprechend lebt (Eph 5,8-10).²⁵⁰

²⁴⁹ Sprüche 15,30: „Erstrahlen der Augen macht das Herz fröhlich“.

²⁵⁰ So der Versuch *einer* möglichen Interpretationsrichtung von 2. Korinther 4,4.6. Die Verse sind im oben genannten Kontext der (vergänglichen) Veränderung des Angesichts Moses durch die Gotteschau auf dem Berg Gottes im Empfang der in (toten) „Buchstaben“ auf Stein geschriebenen Tora zu lesen (2 Kor 3,4-4,6): Nach der Gemeinschaft mit Gott auf dem Berg erstrahlt die Gesichtshaut

Dem geht die (*konzeptuelle*) „Erkenntnis Christi Jesu“ parallel einher, die in solcher Weise „unübertrefflich“ ist, dass jegliches ansonsten gewinnbringende Erkennen²⁵¹ der Erkenntnis Christi Jesu nur abträglich, nur zum Schaden sein kann. (Phil 3,7-8) Jesus Christus zu erkennen heißt desgleichen, „die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden“ zu erkennen, indem der Glaubende dem Tod Jesu Christi gleichgestaltet wird. (Phil 3,10) Damit wird die Erkenntnis Jesu Christi ganzheitlicher Teil des Lebens des Glaubenden.

Dennoch bleibt auch für den Glaubenden die Schau Gottes unvollkommen. Auch der Glaubende sieht Gott im Nicht-Sehen, lebt in der Spannung, in der „Dialektik“ des „Sehens im Nicht-Sehen“ (vgl. Schwienhorst-Schönberger 2009:114-115 und den Titel des Aufsatzes). Der durch Leben, Nächste, Geschehnisse und im Herzen Sichtbare (Gott) bleibt doch zugleich der Unsichtbare, der Offenbare der Verborgene, der Wahrnehmbare der Nichtwahrnehmbare – und dies auch, um das Leben des (Nicht-)Wahrnehmenden zu wahren (siehe oben Abschnitt 4.4.3.). Erst am Ende, nach dem Gang von hier nach dort, wird der betreffende Glaubende Jesus Christus „von Angesicht zu Angesicht“ sehen und gewahren, wer und wie er (Jesus Christus) wirklich ist (1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2), so dass er (der Glaubende) in Umgestaltung von Niedrigkeitsleib und Wesen dem Herrlichkeitsleib und dem Wesen Jesu gleichförmig sein wird (Phil 3,20-21; 1 Joh 3,2; 1 Kor 15,49).

Damit lebt der Glaubende desgleichen in der Spannung zwischen *Schauen* und *Glauben*. Denn „glücklich [sind] die, die nicht gesehen und [doch] geglaubt haben“ (Joh 20,29). Der Glaubende lebt „durch Glauben, nicht durch Schauen“ (2 Kor 5,7). Er vertraut dem (Gott), den er nicht sieht, lebt in der ihn reinigenden Erwartung (1 Joh 3,3), ihn in der anderen Welt in Ewigkeit zu schauen, ihm ganzheitlich auf Du und Du zu begegnen und sieht ihn doch schon jetzt durch den Heiligen Geist im Herzen mit dessen Augen. Er schaut den, den er mit den physischen Augen nicht sieht, *jetzt* mit den Herzensaugen, *dann* mit den Augen des neuen Leibes.

Allein Jesus selbst formuliert in der Zeit seines Menschseins auf Erden in geheimnisvoller Weise, dass er als der Sohn nur das tun kann, was er den Vater im Himmel tun *sieht* und was er von ihm *hört*.²⁵² So muss offenbleiben, ob und wenn ja, in wie weit für den Menschen Jesus ein Ereignishorizont der Wahrnehmung zum himmlischen Vater besteht.

Moses leuchtend, so dass er sich von da an immer nach Verlassen des Zeltheiligums eine *Decke* auf das Gesicht legt, damit sich das Volk nicht fürchtet. (Ex 34,29-35) Für den an Jesus Christus Glaubenden ist die entsprechende *Herzendecke* (2 Kor 3,15), der *Ereignishorizont* mit Blick auf Gottes Wort weggenommen, so dass er den Lichtglanz des Evangeliums, ja den Lichtglanz der Herrlichkeit Gottes mit den erleuchteten Herzensaugen zu schauen vermag.

²⁵¹ Paulus nimmt in den Ausführungen ab Philipper 3,1 vornehmlich Bezug auf das *Gesetz* (Beschneidung, Pharisäertum usw.).

²⁵² Diese Gewichtung legt das Johannesevangelium. (Joh 5,19-20.30; vgl. 8,28-29.36; 14,9-11)

Die Schau Gottes im Buch der Offenbarung ist ohnegleichen und bedürfte einer eigenen Abhandlung (siehe unten Abschnitt 4.6.). Die dort geschehende Offenbarung und Wahrnehmbarmachung Gottes und Jesu Christi komprimiert in sich die Wahrnehmung und Schau Gottes der gesamten Bibel.

4.5. ERTRAG

4.5.1. Schau Gottes – von Gott oder Mensch gemacht?

Für den Ertrag sei zunächst an die mehrfach erwähnte Spannung erinnert, dass selbst dann, wenn Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung in unterlegter Weltwahrnehmung (siehe den folgenden Abschnitt 4.6.) kontinuierlich besteht und konkret an einen bestimmten Menschen geschieht, derselbe Mensch sein Eigenes beizutragen weiß, so dass seine Gotteswahrnehmung – zumindest teilweise – lediglich vermeinte Gotteserfahrung ist. Von Gott gewirkte Gotteswahrnehmung unterliegt auf Grund der Wesensart des Menschen immer der Gefahr, Menschen gemachte Gottesvorstellung zu werden.

Gotteswahrnehmung kann 1. von Gott gewirkt, aber vom Menschen verändernd mitgestaltet sein (der Mensch als *Mitmacher* der Wahrnehmung Gottes), 2. von Gott nicht gewirkt, aber vom Menschen – als vermeintlich von Gott gewirkt – selbstgemacht sein (der Mensch als *Selbstmacher* der Wahrnehmung Gottes), 3. durch einen anderen Geist gewirkt, aber vom Menschen als vermeintlich von Gott gemacht identifiziert sein (der Mensch als *Gottmacher* der Wahrnehmung eines anderen), oder 4. von Gott bereits gewirkt, aber vor dem Menschen noch verborgen gehalten sein (der Mensch als *Nichtmacher* der noch verborgenen Wahrnehmung Gottes).

Besonders Punkt 1 wird in der Hauptdiskussion um das Geschehen der Wahrnehmung zwischen Gott und Ijob, Gott und den Freunden eine zentrale Rolle spielen. Erst durch Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung (*revelatio* und *responsio Dei*) erfährt Ijobs Gottes-, Welt- und Selbstwahrnehmung eine grundlegende Zurechtrückung und Erneuerung (*reformatio animae*). Mit Blick auf Punkt 2 und 3 kann eine visionäre Wahrnehmung des Willens Gottes durch den Geist Einbildung (Jer 14,13-14; 28), oder von Gott gewirkte Täuschung (1 Kön 22,19-23; 2 Kön 19,7; Jes 37,6) sein.²⁵³ Je nach Interpretation wäre hier auch die Vision des Elifas einzuordnen (Ijob 4,12-17.18-21). Elifas beruft sich auf die Erscheinung der Nachtgestalt als

²⁵³ Der *bewusst* Täuschende oder *bewusste* Selbstmacher der Wahrnehmung Gottes, der „selbst erfindenen Betrug“ (Jer 23,26 Schlachter 2000) prophezeit (vgl. Jer 23,14-17.21-22.25-32; auch Jer 28-29), ist hier nicht beizuzählen, da er Gott ja eben nicht *vermeintlich* wahrnimmt, sondern in *bewusster Täuschung* vorgibt, Gott wahrzunehmen.

Offenbarung Gottes, die vielleicht die Offenbarung eines anderen Geistes war. Der Bericht um die Reise Bileams zu Balak (Num 22,21-35) verdeutlicht mit Blick auf Punkt 4, dass Gott selbst die Augen eines Menschen *enthüllt* beziehungsweise *öffnet* (גלה, Num 24,16), um ihm die Schau Gottes zu ermöglichen (Num 22,31; vgl. Jes 48,6-9). Dass Bileam den Engel JHWHs davor nicht gewahrt, kann allerdings an seiner persönlichen „geistlichen“ Verfasstheit liegen. Denn Bileams Eselin gewahrt den Engel JHWHs von Beginn an. Das heißt, es war möglich, ihn wahrzunehmen.

Auch die Augen der Emmausjünger (Lk 24,13-35) werden zunächst gehalten (V 16), so dass die Jünger Jesus zwar wahrnehmen, aber nicht erkennen. Dann aber werden ihre Augen geöffnet (V 31), so dass sie Jesus als den erkennen und identifizieren, der er war und ist, als ihren gekreuzigten, gestorbenen und begrabenen Herrn, der nun der Auferstandene, ihr auferstandener Herr ist. Diese konzeptuelle Erkenntnis bleibt – trotz seines unmittelbar folgenden Unsichtbarwerdens.

4.5.2. Schau Gottes – von Gott für den Menschen gemacht

Eine *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung* versteht *Wahrnehmung Gottes* von beiden Richtungen herkommend, im Letzten aber von Gott ausgehend. Denn die vom Menschen ausgehende Wahrnehmung Gottes bedarf zum Ersten der allzeitlich und allörtlich unbegrenzten Gegenwart und Wahrnehmung Gottes und des Wissens Gottes um den betreffenden Wahrnehmenden, zum Zweiten des Wirkens Gottes der betreffenden menschlichen Wahrnehmung und zum Dritten des aktiven Entbergens und Selbst-Wahrnehmbarbarmachens Gottes für das tatsächliche Vorstattengehen der betreffenden menschlichen Gotteswahrnehmung. Denn wenn Gott dem Menschen nicht in allen Stücken entgegenkommt, wenn nicht die göttliche Intention seines Entgegenkommens besteht, gibt es für den Menschen keine Gottesbegegnung, keine Gottesschau als unmittelbare Gotteswahrnehmung. Solcherart stellt sich (zumindest auch) Wahrnehmung Gottes im biblischen Kontext dar.

Gottes Selbst-Wahrnehmbarbarmachung geschieht *im* Wahrnehmenden, im Propheten auf vielfältige Weise (auditiv und visuell, in Wach- und Schlafbewusstsein, in Geist-Verzückung und Normalbewusstsein, in Leib und Geist), *für* den Wahrnehmenden, für den Propheten, für Israel je nachdem in der Gestalt eines Menschen, des Engels JHWHs, der Wolken- und Feuersäule, in einer Weise seiner Herrlichkeit, seiner Verborgenheit im Dunkel des Zeltheiligtums, seiner leisen Stille, im Beisein anderer, durch Musik. Gottes Selbst-Wahrnehmbarbarmachung erfolgt für den Wahrnehmenden in der Klarheit der Intention Gottes, in der Klarheit von Sprache und Auftrag. Desgleichen vermag *dasselbe* Geschehen der göttlichen Wahrnehmbarbarmachung dem einen so, dem anderen so zu begegnen, dem einen aus der Ferne mehr verborgen als

offenbar (Israel vor umwölktem Berg und Zeltheiligtum), dem anderen in vertrauter Nähe mehr gehört als geschaut (Mose in der Wolke auf dem Berg und im Zeltheiligtum). So bleibt Gott in allem Offenbarsein in Gestalt und Aussehen doch der Unbeschreibliche und insgesamt der Verborgene. Auch darf und kann er nicht der Abbildbare, der in einem und neben einem anderen (Ab- oder Götzen-)Bild Fassbare sein. Vielmehr ist er der in Wort und Sprachbild, in Theologie und Ästhetik, in Tora und Zeltheiligtum indirekt Wahrnehmbare.

Gottes Herrlichkeit, Gottes Angesicht muss dem Menschen, auch Mose, verhüllt bleiben. Und doch vermag der an Jesus Christus Glaubende durch den Heiligen Geist, durch die (ansonsten verdunkelten [vgl. Röm 1,21-23a], aber) von Gott erleuchteten Herzensaugen die Herrlichkeit Gottes im Angesicht Christi gewahrend zu erkennen. Der (mit den körperlichen Sinnen) Nicht-Gesehene ist der (im Heiligen Geist, im Herzen) Gesehene. Der Ereignishorizont der Wahrnehmung Gottes besteht für den Glaubenden nicht und bleibt doch bestehen. Er (der Glaubende) erfährt Gott durch „Sehen im Nicht-Sehen“. Und doch ist damit dem Christen eine Form beständiger Gotteswahrnehmung möglich, die in alttestamentlicher Zeit so nicht bekannt ist. Denn der Mensch Jesus Christus ist die letztgültige und äußerste Form der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes – und so ist durch ihn als dem Auferstandenen vielfache Gotteserkenntnis im Heiligen Geist möglich.

Wahrnehmung Gottes geschieht für den wahrnehmenden Einzelnen oder die Wahrnehmungsgemeinschaft (etwa das Volk Israel) aber nicht allein durch innere und äußere Sinne, durch Audition, Vision, Gestalt werdende Theophanie, also in Form einer (mehr oder weniger) ganzheitlichen, synästhetischen Erfahrung Gottes, sondern desgleichen in Form konzeptueller Wahrnehmung von Wesen und Werk Gottes. Denn eigentlich vermag der Mensch Gott ästhetisch und noetisch je nachdem nur bedingt wahrzunehmen, aber konzeptuell desto mehr. Oder: Zwar vermag der Mensch, wie dargelegt, Gott vielfach – aber doch nur „stückweise“ (μέρος, 1 Kor 13,12) – wahrzunehmen, aber desto mehr vermag er ihn (konzeptuell) zu erkennen. Entsprechend erfährt Israel Gott durch Bestehen und Geschehen des Zeltheiligtums (und rund um es) als den Nicht-Sichtbaren und doch allezeit Präsenten, synästhetisch Erfahrbaren; erfährt Israel Gott durch seine Werke (an und rund um Israel) in Geschichte und Gegenwart als Gott, der in „Universalität“ über Göttern und Völkern, über Schöpfung und Geschichte, über Recht und Erlösung besteht und wirkt; erfährt Mose Gott in seinem namensdeklarierenden Vorübergehen als überverhältnismäßig gnädig und *Sünde* (durch das *Sündopfer*)²⁵⁴ vergebend, wenn auch (nicht bezeugte) Schuld (des Gotteshassers)²⁵⁵ vergeltend; erkennen und identifizieren die Jünger Jesu nach gewissen Geschehnissen ihren gekreuzigten und

²⁵⁴ הַטָּאָה (Ex 34,7) bedeutet in (sehr) ähnlicher Begrifflichkeit (z.B. הַטָּאָה, הַטָּאָה, הַטָּאָה, הַטָּאָה) sowohl „Sünde“ als auch „Sündopfer“, wie im Besonderen durch das Kultgesetz im Buch Levitikus zum Ausdruck kommt.

²⁵⁵ Vergleiche Exodus 20,5.

begrabenen Herrn als den Auferstandenen; vermag der Glaubende Jesus Christus in unübertrefflicher Weise (in Auferstehung und Leid) in ganzheitlichem Menschsein und Leben zu erkennen; und entsprechend soll das (universal gültige) Konzept, dass Gott der Eine und Einzige in den Himmeln und auf Erden ist, Erkenntnisteil von Herz und ganzem Menschen werden.

Beschließend: Jeder Gott wie immer Schauende erfährt eine grundlegende Wandlung in der Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes, eine *reformatio animae* in der *perceptio Dei*.

4.6. THEOLOGIE DER WAHRNEHMUNG – GOTTES SCHAU

Das aktuelle Kapitel fasst die Frage nach Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung und Gottes Menschen- und Weltwahrnehmung – im Sinne der *Wahrnehmung Gottes* als von Gott gewirkt und herkommend, als *genetivus auctoris* und *genetivus subjectivus* – entsprechend kurz, weil grundlegende Elemente bereits oben in Abschnitt 4.4. und 4.5. (und in Abschnitt 4.2.6. und 4.2.9.) abgehandelt sind.

Spricht man über das Wesen Gottes (wie Gott ist) und hier im Besonderen über die Wahrnehmung Gottes (wie Gott wahrnimmt), dann kann selbst die höchste, tiefste und umfassendste Einsicht nur minimalstes Stückwerk bleiben. Denn um durch und durch zu verstehen, wie Gott ist, wie er wahrnimmt, bedürfte es einer Metaebene, einer Ebene, die sich außerhalb und oberhalb von Gott befindet, so dass von dort her sein Wesen, seine Wahrnehmung verstanden werden könnte. Dann wäre aber Gott nicht mehr Gott, es gäbe eine höhere, Wesen und Wahrnehmung Gottes umgrenzende, durchblickende, beurteilende Wesenheit in entsprechender höherer, umgrenzender, durchblickender, urteilsfähiger Position. Gott ist als Gott *per se* der über jeglicher Macht, über jeglicher Wahrnehmung seiende Allwahrnehmende und Allmächtige. In allem, und so desgleichen in Wahrnehmung und Verfügungsmacht, ist Gott der Zu-Grunde-Legende und Äußerste, das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, der Erste und der Letzte (Jes 41,4; 43,10-11; 44,6-8.24²⁵⁶; 48,12; Ps 102,28; Offb 1,8.17; 2,8 [alle drei auf Jesus Christus bezogen]; 21,6; 22,13). Er ist Grund und Abschluss jeglicher Metaebenen, so auch der von Sein und Wahrnehmung. In Raum, Zeit und jeglicher Dimensionalität, in Herrlichkeit und Wesen reicht Gott über jegliche Himmel, selbst über die Himmel der Himmel hinaus (1 Kön 8,27; 2 Chr 6,18), deren Eigentümer er (einschließlich der Erde) ist (Dtn 10,14). So vermögen Darlegungen wie diese – auch wenn sie ins Unendliche fortgeführt werden und

²⁵⁶ Besonders ab Jesaja 45 (genau ab Jes 44,27b), da Gott König *Kyros* (gemeint ist *Kyros II.*; hierzu exemplarisch Grimm [2003] 2006b) ruft, gibt sich JHWH selbst (selten auch in der Sicht von außen) als der eine und einzige (Schöpfer-)Gott, außer dem sonst keiner ist und sein kann, zu erkennen. (Jes 45,5.6.12.14b.18.21b.22; 46,5.9-11; auch 48,2b-5a.6-9) Dies geschieht vor dem Hintergrund der Gegengewichtung zu Götzenherstellung und -dienst. (z.B. 44,9-20; 45,16.20-21a; 46,1-8, besonders V 5)

die ganze Erde füllen – Gott in Sein und Wahrnehmung nicht im minimalsten Ansatz aller Ansätze zu ermessen (vgl. Jes 40,13; Ijob 11,7-9; 21,22; Spr 21,30; 1 Kor 2,16). Das Geschriebene bliebe vor ihm nichts. Und wenn irgendein Verstehen des Wesens und der Wahrnehmung Gottes möglich sein sollte, dann ausschließlich in dem, wie sich Gott in Wort und Schöpfung wahrnehmbar gemacht hat und diese durch den Heiligen Geist in dem an ihn Glaubenden aufschließt.

Gott gewahrt Welt und Mensch in räumlicher und zeitlicher Allgegenwart. Aspekte davon werden exemplarisch in der Monografie *Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive* (Böckle 2018) im Besonderen mit Blick auf Ijob 28,23-27 diskutiert. Gott ist der *Master of sight*, der *Herr des Gewahrens*²⁵⁷, genauer der *Master of almighty boundless sight and action*²⁵⁸, der *Herr des allmächtig grenzenlosen Gewahrens und Handelns* (vgl. Ps 147,5b). Ijob weiß um die gänzlich andere Qualität dessen, wie Gott Welt und Mensch gewahrt, so dass er in rhetorischer Fragestellung äußert: „Hast du [etwa] Menschenaugen, oder siehst du wie ein Mensch sieht?“ (Ijob 10,4)²⁵⁹. Auch anderen Autoren der Bibel – und hier im Besonderen den Autoren der poetischen und prophetischen Literatur –, ja offenbar der Bibel insgesamt ist die ganz andere Qualität der *universalen* und *speziellen* (das heißt, der *alles überblickenden* und *jedes Element, jedes Individuum* betreffenden) Weltanschauung Gottes bekannt, was umgekehrt für die von den betreffenden Menschen ausgehende außergewöhnliche Tiefe und persönliche Nähe in der *Wahrnehmung* und *Erkenntnis Gottes* spricht (vgl. Ps 139,6.14.17-18). Gott selbst äußert durch den Mund Jeremias gewissermaßen zusammenfassend:

Der Gott aus der Nähe bin ich, spricht JHWH, aber nicht [auch] ein Gott aus der Ferne?
Wenn sich verbirgt ein Mann an Geheimorten, sähe *ich* ihn dann nicht, spricht JHWH,
erfülle nicht ich die Himmel und die Erde, spricht JHWH (Jer 23,23-24).

Im Einzelnen wird Gottes *universale* und *spezielle* Weltanschauung in der Bibel und für die vorliegende Arbeit besonders im Alten Testament exemplarisch wie folgt beschrieben:

Indem Gott auf seinem Thron sitzt, schaut (חזה, Ps 11,4; ראה, Ijob 28,24b) er unter allen Himmeln (תחת כל-השמים יראָה, Ijob 28,24), durchheilen (פולע) seine Augen die ganze Erde (בְּכָל-הָאָרֶץ, 2 Chr 16,9), blickt (נבט) er bis an die Weltgrenzen (לְקִצּוֹת-הָאָרֶץ, Ijob 28,24a; die er selbst schuf, Spr 30,4; Jes 40,28), blickt er hernieder (שקף, Ps 14,2; 53,3; שגה, Ps 33,14) von seinem heiligen Palast (בְּהֵיכַל קִדְשׁוֹ, Ps 11,4), vom Himmel (מִשְׁמַיִם הַבָּיִת, Ps 33,13) auf jeden Ort (עֵינָיו בְּגוֹיִם תִּצְפֶּינָה, Ps 15,3), auf jede Nation (sie mit seinen Augen beobachtend, בְּכָל-מְקוֹם, Spr 15,3),

²⁵⁷ Der Begriff *master of sight* ist von Jones (2009:61-62) und Alter (1985:92-96) zur Charakterisierung Gottes geprägt, von Böckle (2018) in deutscher Übersetzung übernommen (*Herr des Gewahrens*), im Lauf der Untersuchung desgleichen auf den Menschen und auf weitere lebende Wesenheiten übertragen und damit entsprechend erweiternd angepasst.

²⁵⁸ Die englischsprachige Erweiterung des Begriffs *master of sight* ist nicht Teil von Böckle (2018).

²⁵⁹ Wörtlich „Augen des Fleisches sind dir, oder wie ein Mensch sieht, siehst du?“

66,7; vgl. Spr 15,3), auf alle Erden-Menschen (כָּל־בְּנֵי הָאָדָם, Ps 33,13.14) und prüft (בחן) sie mit seinen Wimpern (עַפְעָפִים, Ps 11,4)²⁶⁰, achtet (בין) auf all ihr Tun (Ps 33,15), sieht (ראה) ihre Gottesfurcht (ihre *Einsicht*, מִשְׁכִּיל, und *Gottsuche*, דִּרְשׁ אֶת־אֱלֹהִים, Ps 14,2; 53,3), erspäht (צפה) Böse und Gute (Spr 15,3; vgl. Ijob 34,21-22). Aber selbst die Totenwelten (אֲבָדוֹן) und (שְׁאוֹל) liegen offen vor den Augen Gottes (עֵינֵי יְהוָה)²⁶¹ (Ijob 26,6; Spr 15,11a) und damit umso mehr die Menschenherzen (לְבוֹת בְּנֵי־אָדָם, Spr 15,11b; vgl. Jer 17,9-10; Gen 6,5; 8,21; 1 Sam 16,7; Koh 9,3), die er durchforscht (חקר, Jer 17,10).

Gott gewahrt die himmlische und irdische Oberwelt, Himmel und Erde und alles und jeden in ihnen, die irdische und nicht-irdisch kosmische Unterwelt, die Welt unter der Erdoberfläche und das Totenreich und alles und jeden in ihnen, desgleichen aber das menschliche Herz und alles in ihm.²⁶² Dabei bevorzugt Gott den Blick (נבט) auf den Elenden, auf den im Geist Zerschlagenen, vor seinem Wort Zitternden (Jes 66,2b). Das Auge Gottes wacht über dem (עָלֶיךָ) „über dir sei mein Auge“, der sich für das Beschreiten des Lebensweges (דִּרְךְ) von Gott Einsicht schenken lässt (אֶשְׁכִּילְךָ, „ich will dir Einsicht geben“), sich unterweisen (ירה, vgl. תוֹרָה) und beraten (יעץ, vgl. עֲצָה, Ijob 38,2; 42,3; außerdem Ijob 5,13; 10,3; 12,13; 18,7; 21,16; 22,18; 29,21; יעץ in Ijob 3,14; 12,17; 26,3) lässt (Ps 32,8; vgl. Jer 32,19). Gott ist dem ihm Vertrauenden ganz nahe, kennt sein Herz durch und durch (ידע, חקר), weiß um jegliches Tun (Ijob 31,4), um jeden Gedanken, um jedes Wort, ehe es (auch gedanklich) gesprochen ist (ידע, בין, זרה [„worfeln; sichten“], סכן Hifil [„sich vertraut machen“]) (Ps 139,1-4.23-24), gewahrt ihn, umgibt ihn und würde ihm selbst an dunkelstem, fernstem Fluchtort liebevoll begegnen, ihn schauen wie in hellem Licht (כְּחַשְׁיָהּ כְּאוֹרָה) (Ps 139,5-12).

Denn Gott ist der Bildner der embryonalen „Urform“ (גִּלְמִם) im Mutterleib, über die er wacht (לֹא־נִכְחַד [...] מִמֶּךָ) „nicht ist verborgen [...] vor dir“, deren Tage der Heranbildung, ja insgesamt deren Lebenstage er vorab verzeichnet hat (וְעַל־סִפְרָךְ כָּל־מַעֲלָמֶיךָ יִכְתְּבוּ) (Ps 139,13-16) Entsprechend überblickt Gott den Lauf der Geschichte, das Ergebnis des Vorhergesagten (הִנֵּךְ רְאֵה, „siehe, du siehst es“, Jer 32,24b REB) und was er in Zukunft tut (z.B. Jer 32,26-44; 33,3 und insgesamt die in die Zukunft gerichteten Aussagen Gottes).²⁶³ (siehe oben Abschnitt 4.4.5.)

²⁶⁰ Die Formulierung, dass Gott die Menschen mit seinen Wimpern, seinen Augenlidern prüft, ist im Alten Testament einzigartig, begegnet nur an dieser Stelle.

²⁶¹ Die Formulierung עֵינֵי יְהוָה „Augen JHWHs“, begegnet nur in Deuteronomium 11,12; Psalm 34,16; Sprüche 5,21; 15,3; 22,12 und Sacharja 4,10. In Amos 9,8 heißt es עֵינֵי אֲדֹנָי יְהוָה „die Augen des Herrn, JHWHs“, wobei der *apparatus criticus* der BHS anstelle von plural עֵינֵי (allerdings ohne Begründung) singular עֵינֵי „das Auge des Herrn, JHWHs“ vorschlägt. Ansonsten begegnet singular עֵינֵי – oder plural עֵינֵי als *nomen regens* für einen anderen Gottesnamen (אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים usw.) als *nomen rectum* einer *Constructus-Verbindung* – im Alten Testament nicht.

²⁶² So wie neutestamentlich exemplarisch Jesus ins Verborgene sieht (Luk 24,36-49, besonders V 38).

²⁶³ Auf das mögliche Zusammenspiel einer Theologie der Gottesschau zwischen den Psalmen (woraus in den obigen drei Absätzen vornehmlich die Beispiele stammen) und dem Buch Ijob verweist Meyer zum Felde (2020; vormals Gschwind 2016:besonders 152) mit Blick auf Hartenstein (2008).

Gottes Wahrnehmen ist desgleichen synästhetisch (und absolut darüber hinausgehend) und von Empfindung begleitet. Gott „kann“ die Opfer und Opferfeste seines Volkes „nicht mehr riechen“ (Jes 1,13 GNB), sie sind ihm (wörtlich) „Abscheulichkeit“ (תועבה), weil es (das Volk) parallel nicht von seinen „Verbrechen“ absteht. (Jes 1,13) Umgekehrt *weint* Gott unablässig „im Verborgenen“ und in der Ganzheit der Person des betreffenden Propheten *bitterlich* (אמרר) „im Verborgenen“, „ich mache bitter in dem Weinen“, d.h. „ich muss bitterlich weinen“, Jes 22,4), wenn er die nicht auf ihn hörenden Deportierten und „Erschlagenen“ seines Volkes, wenn er die „Tochter meines Volkes“ als schwer Verletzte und Verwüstete gewahrt. Sein Haupt könnte „Wasser“ (מים), seine Augen und Wimpern eine „Tränenquelle“ (מקור דמעה) sein. (Jes 22,4; Jer 8,23; 13,17; 14,17)

Und um einen Aspekt anzufügen: Am Ende der Zeit werden sich Herrscher, Reiche, Mächtige, Sklaven und Freie im Geschehen des sechsten Siegelgerichts „in die Höhlen und in die Felsen der Berge“ verbergen (Offb 6,15 REB; vgl. Jer 49,10). „[...] und sie sagen zu den Bergen und zu den Felsen: Fallt auf uns und verbergt uns vor dem Angesicht dessen, der auf dem Thron sitzt, und vor dem Zorn des Lammes!“ (Offb 6,16 REB). Die Betroffenen verbergen sich vor dem, von dem sie nicht wahrgenommen werden wollen, dessen Zorn sie nicht ausgesetzt sein wollen (vgl. Ijob 22,13; 34,21-22). Aber Jesus Christus als das Wort Gottes erscheint mit Augen gleich einer Feuerflamme (Offb 1,14; 19,11-13). Die vier lebendigen Wesen inmitten und rings um den Thron Gottes sind „voller Augen vorn und hinten“ (Offb 4,6; vgl. 5,6). Offenbar besteht ein Zusammenhang mit den sieben Geistern Gottes, die über die gesamte Erde gesandt sind. Denn die sieben Hörner und sieben Augen des wie geschlachteten Lammes sind eben diese in die Welt gesandten sieben Gottesgeister (Offb 4,5; 5,6). Desgleichen sind die übermächtigen Räder des Gotteswagens, in denen der Geist der vier lebendigen Wesen ist, voller Augen (Ez 1,18, insgesamt 15-21). Die geoffenbarten Gottesbilder sprechen davon, dass Gott sieht, sieht, sieht (beziehungsweise wahrnimmt, wahrnimmt, wahrnimmt) einschließlich der ihn umgebenden Wesen und Gegenstände, die sehen, sehen, sehen (beziehungsweise wahrnehmen, wahrnehmen, wahrnehmen), einschließlich der Geister Gottes, die sehen, sehen, sehen (beziehungsweise wahrnehmen, wahrnehmen, wahrnehmen). Gott ist der *universal* Wahrnehmende (die Gesamtheit; das All in jeder Weise; über alle Grenzen hinaus; außerhalb von Raum, Zeit und jeglicher weiteren Dimension befindlich diese über- und durchblickend) und der *speziell* Wahrnehmende (jedes Element, jedes Individuum in jeder Weise, bis ins Kleinste) und damit der *absolut* Wahrnehmende. Und damit erfüllt, durchdringt, geht absolut darüber hinaus, umfasst Gottes Wesen als der Wahrnehmende jegliche denkbare und nicht denkbare Form synästhetischer Wahrnehmung.

Daraus folgt für das Buch Ijob unmittelbar, dass Gott während des wechselnden und gerichteten Dialoggeschehens anwesend ist, wenn er den Dialogpartnern und sonstigen

Anwesenden zunächst auch verborgen bleibt. Vor dem (noch) verborgenen Gott ist das gesamte innere und äußere Geschehen von Personen und Reden offenbar. Gottes Anwesenheit erweist sich desgleichen in Ijob wie selbstverständlich geschehender Anrede Gottes während des Freundesdialogs.²⁶⁴

4.7. GESAMTERTRAG WAHRNEHMUNG – AUCH MIT AUSBLICK AUF IJOB

Für den Gesamtertrag sind desgleichen die umfassenderen Teilerträge Abschnitt 4.3. und 4.5. zu beachten. Die Abschnitte versuchen in bisweilen präziserer Wahl der Begrifflichkeit eine detaillierte Zusammenschau, Abschnitt 4.3. in gleichzeitigem Ausblick auf die Hauptuntersuchung der Reden Gottes, zu formulieren. Dem gegenüber will der aktuelle Gesamtertrag zwar desgleichen resümierend, aber noch mehr zu Grunde legend dem schlussfolgernden Ausblick auf die Hauptuntersuchung geschuldet sein. – Zunächst zwei zu erwähnende allgemeine Aspekte:

1. Das menschliche Wahrnehmungsgeschehen scheint einerseits eine Vorrangigkeit der äußeren Sinne und hier des Sehens und Hörens gegenüber den „inneren Sinnen“ – dem Herzen, dem Geist – zu erweisen. Desgleichen scheint der Wahrnehmungslauf in erster Linie *von außen nach innen*, im Besonderen von den Augen und Ohren in das Herz zu geschehen. (Gen 3,1-8; 1 Joh 2,16) Dennoch wird andererseits die „Macht“ des Herzens als Urgrund und Quelle der (nicht allein guten) Wahrnehmungsentention, der Wahrnehmungsrichtung beschrieben (Spr 4,23; Gen 6,5; 8,21; Jer 17,9; Mk 7,20-23; Mt 15,18-20). Damit ist der eigentliche Wahrnehmungslauf vorgestellt, der zwar durch die Außenwelt angestoßen werden kann, aber doch *von innen nach außen* geschieht.²⁶⁵

2. Die Frage der Wahrnehmung Gottes in der und durch die *Schöpfung*, einschließlich von *Schöpfungselementen* und *Schöpfungsordnung*, als Tenor der *allgemeinen Offenbarung* Gottes (der *revelatio generalis*), ist für diesen ersten Hauptabschnitt der Untersuchung nicht ausdrücklich herausgearbeitet – wohl aber der Aspekt der Geschichts- und Schöpfungsuniversalität Gottes, konzeptuell wahrnehmbar in Geschichte und Gegenwart des Wirkens Gottes an

²⁶⁴ Dem stimmen auch deshalb nur einige Autoren (wie exemplarisch Kubina 1979:146; Ritter-Müller 2000:279; Wanke 2013:340; Utzschneider 2009), nicht aber alle explizit zu, weil – wie mehrfach ausgeführt – innerhalb der alttestamentlichen Forschung die Gesamtheit biblischer Texte mehr als literarisch fiktive, didaktisch intentionale Größen, denn als die Wirklichkeit abbildendes Geschehen gelesen werden. Somit will die Anwesenheit Gottes in seiner Verborgenheit desgleichen als textlich fiktive Inszenierung in für den Leser bestehender pädagogisch didaktischer Intention verstanden sein. – Die vorliegende Arbeit versteht aber die Anwesenheit Gottes in seiner Verborgenheit, wie das aktuelle Kapitel zu verdeutlichen sucht, als real bestehendes Sein.

²⁶⁵ So haben das *Begehren des Fleisches*, das *Begehren der Augen* und der *Hochmut des Lebens* (1 Joh 2,16) ihre Wurzel in Wesen und Innerem des Menschen, in Fleisch (vgl. Gal 5,16-17.19-21; Röm 7,18) und Herz (Mk 7,20-23).

Schöpfung, Israel und Individuum als weitere Form der *revelatio generalis*. Dass die Schöpfung Gottes großes Buch, dass sie Spiegel, Zeichen und Zeuge Gottes, seines Wesens, seiner Weisheit ist (vgl. Böckle 2018:199-202, 212, 226), dass sich Gott in der und durch die Schöpfung wahrnehmbar, synästhetisch erfahrbar macht, ist *cantus firmus* (*festgefügte Melodie*) des Alten und Neuen Testaments. Für Ijob ist das in seiner Lage aber zu wenig. Er weiß um Gottes universale Gegenwart, was ihm aber nicht hilft. So verlangt er nach einer persönlichen Rechtsausprache mit Gott. Diesem Verlangen kommt Gott schließlich nach, indem er sich Ijob offenbart, ausführlich zu und mit ihm spricht – und zwar zunächst vornehmlich in rhetorisch ironisch erfragender und herausfordernder, dann in ausführlich darlegender Form zur Konzeptualisierung göttlicher Souveränität über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung. Damit lässt Gott indirekt „die Schöpfung, also einen anderen, für sich reden“ (Von Rad [1970] 1992:291, wo er sich auf Karl Barth rückbezieht). So wird in Ijob eine erneuernde Form der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes herausgefordert. – Und darum liegt der Fokus der Untersuchung auf Gottes *besonderer Offenbarung* (*revelatio specialis*), so wie sie Ijob zuteilwird. (siehe unten Absatz 5.a. und 5.b.)

3. Die Darlegungen von Abschnitt 4.2. bis 4.6. machen deutlich, dass eine Unterscheidung von *Anthropologie der Wahrnehmung* (*menschliche [Gottes-]Wahrnehmung*), *Anthropo-Theologie der Wahrnehmung* (*menschliche Gotteswahrnehmung in Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung*) und *Theologie der Wahrnehmung* (*Gottes Menschen- und Weltwahrnehmung*) zwar sinnvoll, aber nicht konsequent auseinander zu halten ist. Denn aus Sicht der Bibel kommt letztlich jede Form der Wahrnehmung von Gott her. Gott ist der *absolut* Wahrnehmende und Empfindende, der allgegenwärtig alles und jeden durch und durch, innerhalb und außerhalb jeglicher kosmischer und nichtkosmischer Dimension Gewahrende. Wahrnehmung ist Wesen Gottes. Damit ist Wahrnehmung Urverfasstheit vor aller, über aller, in aller Schöpfung. Somit hat Gott die Geschöpfe wahrnehmend und im Besonderen den Menschen als Bild Gottes *bewusst* wahrnehmend erschaffen.

4.a. Als Bild Gottes vermag der Mensch nicht allein wahrzunehmen, sondern aus einer Metaposition *zu wissen, dass* und *was* er wahrnimmt. Dies befähigt den Menschen als einzige lebende Erdenspezies, *Gott* als *seinen Gott* wahrzunehmen, zu erkennen – und anzubeten. Die Einzigartigkeit der Befähigung zur Gotteswahrnehmung ist desgleichen in dem geistigen Moment begründet. Wenn Gott Geist ist, bedarf der Mensch des Geistes (Gottes), um Gott als Gott zu gewahren. Damit ist es wiederum Gott, der sich (zunächst vielfältig, letztgültig in dem Sohn Jesus Christus) entbirgt, der (in alttestamentlicher Zeit in vielfältiger Weise, in neutestamentlicher Zeit dem Christusgläubigen bleibend) den Geist gibt, der in seinem Gottsein dem Menschen in seinem Menschsein begegnet.

4.b. Entsprechend begegnet Gott in seinem Gottsein Ijob in seinem Menschsein, in der Ganzheit von Wahrnehmen, Leiden und Empfinden. Gott begegnet Ijob persönlich – und das mindestens (äußerlich und/oder innerlich) auditiv, taktil (aus dem Sturm) und konzeptuell, wenn nicht visuell und damit insgesamt synästhetisch erfahrbar. Ijob schaut Gott in einer Weise, wie das ansonsten Personen um einer besonderen Berufung, eines umfassenden Auftrags willen vorbehalten ist (Mose für Exodus und Gesetzgebung; Elia, Micha, Jesaja, Ezechiel, Daniel, Johannes usw. für Gerichts-, Handlungs- und Ereignisankündigung durch Gottes Hand).

5.a. Wahrnehmung bedarf der Wertnehmung, *aisthesis* der *noesis*, ohne *bewusste* Wahrnehmung keine Wertnehmung. Wahrnehmung *ist* sinnliche (sensorische) Wahrnehmung und geistige (mentale) Wertnehmung zugleich. Beide geschehen in sich zirkulär, sind in eins *dichte Wahrnehmung*. Dem entspricht (siehe oben Abschnitt 4.3.1.a.) – und kommt desgleichen hinzu (siehe oben Abschnitt 4.3.5.a. und 4.3.5.b.) – die menschliche Fähigkeit der konzeptuellen Wahrnehmung und Erkenntnis. Sie lässt in kontextueller Zuordnung in einen bereits bestehenden Erkenntnispool Zusammenhänge, Gesamtbilder, Kategorienkonzepte urteilend erfassen, die im perzeptuellen Einzelereignis nicht ersichtlich sein müssen. So gewahrt Israel, gewahrt der Einzelne in Gottes Sein und Wirken *das eine* und erkennt konzeptualisierend darin *das andere*, nämlich wer und wie Gott ist. Konzeptuelle Wahrnehmung macht erfahrbar, was im sich offenbarenden Gott noch verborgen bleibt. Konzeptuelle Wahrnehmung bringt die Jenseitigkeit des Ereignishorizonts Gottes ins Diesseits des Menschen. Auch Mose schaut Gott mehr indirekt als direkt synästhetisch, aber das eigentliche Wesen Gottes gewahrt Mose konzeptuell in der Namensdeklaration des vorübergehenden Gottes. Damit ist konzeptuelle Wahrnehmung Gottes „Sehen im Nichtsehen“ Gottes, Sehen des Eigentlichen Gottes.

5.b. Dies zwar trifft desgleichen die Situation Ijobs. Für ihn spielt aber konzeptuelle Wahrnehmung nochmals auf anderer Ebene eine entscheidende Rolle. Im Lauf der Gottesreden wird durch entsprechende poetische und rhetorische Stilmittel innere *Ins-Bild-Setzung*, *noetisch* vonstattengehende Konzeptualisierung als *der eine Gewahrungsprozess* ausgelöst, der wiederum *den anderen inneren Gewahrungsprozess*, *Erkenntnisprozess* und *Erkenntnisprung* als *konzeptuelles Wahrnehmungsgeschehen* wirkt. So vermag Ijob durch die rhetorisch ironisch verordnete Unterlegung von weisheitlich forensischem Lehrgespräch und Rollentausch, durch die rhetorisch ironischen Fragen, Darlegungen und Herausforderungen zu Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung entsprechend konzeptuell wahrzunehmen. Aber desgleichen eröffnet diese unmittelbare Form konzeptueller Wahrnehmung eine andere Ebene konzeptueller Wahrnehmung, worin für Ijob in Erkenntnisprozess und Erkenntnisprung die Unfassbarkeit des Wesens Gottes, seiner Souveränität über Schöpfung,

Schöpfungselemente, Schöpfungsordnung und damit über sein persönliches Leid, fassbar wird.

5.c. Die Unfassbarkeit des Wesens Gottes ist aber nicht allein in dessen ereignishorizontaler Jenseitigkeit begriffen – Ijob und den Freunden sind ja Aspekte des Wesens Gottes bekannt –, sondern desgleichen in der übermächtigen Unmittelbarkeit des Leids. Diese verzerrt und verschließt für Ijob die bisher bestehende Wahrnehmung Gottes.²⁶⁶ Erst die vielschichtig unmittelbare Form rhetorisch ironischen Vorordnens, Fragens, Darlegens und Herausforderns vermag Ijob auf anderer Ebene die Augen ganz neu zu öffnen. Er schaut, was er nie schaute, Gottes Wesen, Gottes Eigenliches, ja Gottes Angesicht – was selbst Mose vorenthalten ist. Das insgesamt geschieht trotz Vielschichtigkeit in der *Klarheit* der Intention Gottes zur Selbstoffenbarung für Ijob.

6.a. Und nochmals mit Blick auf das Leid im Allgemeinen (aber Ijob meinent) gesprochen: Für den *Leidenden* wird Wahrnehmung im Allgemeinen und Wahrnehmung Gottes zum Dilemma. Der Leidende muss als ganzer Mensch bewusst wahrnehmend sein Leiden mitleiden. Er muss wahrnehmen und als ganzer Mensch erleben, was er nicht wahrnehmen und erleben will. Der Leidende weiß sich in seinem Leiden, dem er nicht entkommen kann, von anderen als Objekt wahrgenommen. Und er weiß sich von Gott wahrgenommen, der das Leiden gar wollen könnte, es zumindest zulässt. In der unmittelbaren Erfahrung des Leidens nimmt der Leidende sein eigenes Leben, Mitmensch, Umwelt und je nachdem Gott nicht allein wahr, sondern er konstituiert oder verändert diese der Leidenswirkung entsprechend. Die Unmittelbarkeit des Leidens durchdringt in der Kraft ihrer Ungewolltheit jegliche Selbst-, Menschen-, Welt- und Gotteswahrnehmung und *macht* das leidende Selbst, Mitmensch, Welt und Gott *zu je anderen*, stellt sie in das Lichtdunkel des Leids. Umgekehrt konstituieren Mitmensch und Mitwelt wahrnehmend und wertnehmend den Leidenden in der Begründung seines Leids, wie das aber der Leidende nicht will. Zudem ist der Leidende als Du in die so niemals gewollte Unmittelbarkeit von Menschenbeziehung und Gottesbeziehung gebracht, von denen der Leidende nicht will, dass sie ihn wahrnehmend und wertnehmend zu dem *machen*, der er nicht ist.

6.b. Für den *leidenden Gerechten* des Alten Vorderen Orients – und damit für Ijob – kommt hinzu, dass er wahrnehmen und erleben muss, was auf Grund seiner Gerechtigkeit nicht sein darf. *Gerechtigkeit* und *Leiden* dürfen und können nicht in einer Person zu gleicher Zeit auftreten. (z.B. Ijob 8,20; Spr 10,3-4.9) Nun aber muss nicht allein der leidende Gerechte diesen Widerspruch ganzheitlich wahrnehmend ertragen, sondern er ist desgleichen (beschämend) der *Wahrnehmung* und *Wertnehmung* von Mitmenschen und Umwelt als Objekt vorgeführt. Denn diese sind wiederum in Mitmensch und Umwelt konstituierender Wahrnehmung und

²⁶⁶ Vergleiche die Situation Jeremias. (Jer 15,15-18)

Wertnehmung versucht, den zu *Unrecht leidenden Gerechten* als zu *Recht leidenden Ungerechten* zu gewahren – wie das Ijob gegen Ende des Freundesdialogs immer mehr erfahren muss.²⁶⁷

6.c. Für den leidenden Gerechten noch schwerer wiegend ist, dass der absolut wahrnehmende (und absolut gerechte) Gott solch ungerechtes Leid geschehen lässt, oder gar geschehen macht. So ist der leidende *Gerechte* Kraft der Unmittelbarkeit der existentiell erfahrenen *Ungerechtigkeit* versucht, in konstituierender Wahrnehmung und Wertnehmung Gott nicht als *Gerechten*, sondern als *Ungerechten*, als *Schuldigen*, als *Gottlosen* zu gewahren (vgl. Ijob 40,8-14 und die betreffenden Darlegungen unten in Abschnitt 6.9.3.).²⁶⁸

7.a. Im Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes sind die für eine Anthropologie der Wahrnehmung zentralen Aspekte von Interaktivität und Intersubjektivität nicht ausschlaggebend. Gott offenbart sich in der Abgeschlossenheit und Verborgtheit von Raum und Herz, in der Anwesenheit von Mensch und Gesellschaft. Interaktivität und Intersubjektivität spielen aber danach die entscheidende Rolle. Gottes geoffenbarte Botschaft wird weitergesagt, wird unmittelbar oder im Lauf der Zeit durch ihr Eintreffen als wahrhaftig erkannt.

7.b. So mögen mit Blick auf Ijob Erkenntnisprozess und Erkenntnisprung hin zu erneuerter Wahrnehmung Gottes zwar der Interaktivität und Intersubjektivität der Wahrnehmung Gottes bedürfen (Ijob gewahrt die Reden Gottes in interaktivem Geschehen zwischen Gott und sich selbst; mindestens die anwesenden Freunde einschließlich Elihu verfolgen die Reden Gottes an Ijob möglicherweise mit). Aber zu allererst bedürfen sie (nämlich Erkenntnisprozess und Erkenntnisprung) der Intention Gottes für dessen genau auf Ijob ausgerichtete, in seine Situation eingepasste Selbst-Wahrnehmbarmachung.

7.c. Mit der sich selbstoffenbarenden Antwort an Ijob durchbricht Gott die durch *Erkenntnisquellen* (*Erfahrung, Tradition, Offenbarung*) und (real und virtuell bestehende) *Erkenntnisgemeinschaften* geprägten Welt- und Gotteswahrnehmungen Ijobs, der Dialogpartner und so desgleichen des Lesers. Denn während die Welt- und Gotteswahrnehmungen Ijobs und der Dialogpartner in (unbewusster) Anleitung etwa durch den Tun-Ergehen-Zusammenhang, das *do ut des* Prinzip, das Verstehen der selbst *über* Gott stehenden eingesenkten kosmischen

²⁶⁷ Köhlmoos (1999:357) formuliert das ähnlich: „Im Dialog mit den Freunden muß Ijob zwei Welten zur Deckung bringen, die Fremderfahrung, die ihm die Freunde als Hoffnungspotential und Deutungsmöglichkeit zur Verfügung stellen, und seine eigene Erfahrung, die jede theologische Theoriebildung durchkreuzt. Als Ijob erkennen muß, daß seine Welt und die Welt der Freunde keine Berührungspunkte mehr haben, werden ihm die Freunde fern. Sie stehen buchstäblich ‚auf der anderen Seite‘, auf der des Feindes. So bleibt ihm nur das, was er als unverlierbaren Rest seines Menschseins erachtet, seine Gerechtigkeit.“

²⁶⁸ Einen nochmals anderen, seelsorgerlich unterlegten Ansatz vertritt Schwienhorst-Schönberger (2011:besonders 151-153), wonach mit Blick auf Johannes von Kreuz (1542-1591) das Leid selbst als Weg, als „Weg der Kontemplation [...] vom Glauben zum Schauen“, das heißt vom „bloßen“ Glauben auf die ganz andere Ebene der Schau Gottes führt (Ijob 42,1-6).

Ordnungen (hierfür zusammenfassend Witte 2010:441-442) geschieht, erweist sich Gott in Offenbarung und Wort als Gott über allem, der persönlich begegnet, erzieht, Schöpfung und Geschöpf in liebender Fürsorge regiert.

8. Darum nochmals mit Abschnitt 4.3.2.e. formuliert: Mit der *revelatio* und *responsio Dei* gelangt Ijob zu einer *reformatio animae*, aus der die *conversio homini* entsteht. Dies wirkt in ihm eine erneuerte Form *theonomer Reziprozität*, die nicht mehr der *anthropomorphen Reziprozität*, *Interaktivität*, *Intersubjektivität*, *Autonomie* und *Heteronomie* bedarf.

5. WAHRNEHMUNG GOTTES IM BUCH IJOB AUSSERHALB DER REDEN GOTTES

Für das aktuelle Kapitels 5 ist Kürze geboten, da es zwar als erster Teil der Hauptuntersuchung (der Reden Gottes einschließlich der Erwidernungen Ijobs in ästhetisch theologischer Perspektive) angesehen werden kann, aber doch nicht (im Eigentlichen) die Hauptuntersuchung selbst abbildet. Darum wird die Einbringung der Forschungsdebatte (einschließlich der literarkritischen, redaktions-, form-, traditions-, religionsgeschichtlichen Urteile) auf ein Minimum reduziert. Entsprechend stellt der Fokus des Kapitels auf den Inhalt in der Leserichtung der Wahrnehmungstheologie ab. Eine elaborierte und entsprechend umfangreichere Version – auch einschließlich des aktuell herausgenommenen Abschnitts über Ijobs Verhältnis zum Tod (siehe unten Abschnitt 5.6.2.d.) – müsste veröffentlichend an anderer Stelle erfolgen.

5.1. WAHRNEHMUNG GOTTES IM PROLOG (IJOB 1-2)

5.1.1. Wahrnehmung Gottes durch den Leser

Bereits der Prolog schließt dem Leser, für das Alte Testament in dieser szenisch wechselspielenden Abfolge selten, zwei Geschehensräume²⁶⁹ und damit zwei Wahrnehmungs- und Verfügungsräume auf, nämlich den Wahrnehmungs- und Verfügungsraum der Erde (Ijob 1,1-5.13-22; 2,7-10) und den Wahrnehmungs- und Verfügungsraum des Himmels (Ijob 1,6-12; 2,1-6), wobei zweiterer ersterem unmittelbar verschlossen bleibt, ersterer zweiterem aber nicht. Diese Leserschließung geschieht aus (beinahe) auktorialer Erzählperspektive²⁷⁰. Und in anderer Gewichtung: Mit dem Prolog wird für den Leser in literarisch wechselspielender Szenerie der Blick in zwei (absolut zu unterscheidende, aber doch interagierend ineinander verwobene) Welten eröffnet, nämlich in die himmlische, kosmische Oberwelt Gottes und weiterer Wesenheiten (vertikale Blickrichtung) und die irdische Niederwelt des Menschen und seines Alltags (horizontale Blickrichtung) – die aber durch das plötzlich hereinbrechende unbeschreibliche Leid für Ijob beinahe zur (kosmischen) Unterwelt wird.

So ist dem Leser durch den Erzähler – im Gegensatz zu Ijob als unmittelbar (und für die Entstehung des Ijobbuches ursächlich) Betroffenen, seinen Freunden als mittelbar Betroffene und Elihu als neutral Anwesenden – in literarisch geschickter Anordnung desgleichen der

²⁶⁹ Lux (2012:66) spricht von „Handlungsebenen“ und „Handlungsräumen“.

²⁷⁰ Im Gegensatz zu *Ich-Erzähler* und *personalem Erzähler* nimmt der *auktoriale Erzähler* in der textlichen Vermittlung des Geschehens eine „allwissende“ Position ein (für das Thema *Erzählperspektive, -haltung, -situation* vgl. Von Wilpert 1989:63 *Auktoriales Erzählen*, 264-265 *Erzähler*, 398-399 *Ich-Form*, 674 *Personales Erzählen*, 675-676 *Perspektive*; Best 1987:145 *Erzähler*, auch Utzschneider & Nitsche [2001] 2014:172).

Ereignishorizont hin zu Welt, Wesen und Verstehen Gottes (zumindest bedingt) aufgeschlossen. Das Urteil wird dem Leser aber nicht abgenommen. Er muss selbst urteilen. Das mag ihm mit dem Gesamtbild des auktorial szenisch aufschließenden Prologs und Epilogs leichter und mit den personalen Nah- und Innenansichten durch das (beinah) alleinige Wort der Dialogpartner schwerer fallen (ähnlich Heckl 2010:17-18).

Dennoch wird für den Leser gerade mit dem Prolog Wahrnehmung Gottes zur „Provokation“ (hierzu Utzschneider 2009:326-327; mit Blick auf das gesamte Buch Ijob Clines 1994). Denn der Leser ist herausgefordert, Gott als solchen zu gewahren, der zunächst Satan auf seinen ihm gänzlich ergebenen, allen zum Vorbild seienden „Knecht“ Ijob anspricht (Ijob 1,8; 2,3) und ihn dann um des Erweises seiner (Ijobs) Integrität willen dessen (Satans) Hand überlässt – allerdings mit klar definierten Grenzen (erst Besitz und Kinder, nicht aber Ijob selbst, dann Ijobs Gesundheit, nicht aber sein Leben) (Ijob 1,12; 2,6). Dabei bezahlen alle Kinder Ijobs, Gesindeleute und Tiere mit ihrem Leben. Hier ist das bisherige Gottesbild des Lesers, seine bestehende Wahrnehmung Gottes, von Beginn der Lektüre herausgefordert.

Wie einleitend angemerkt wird aber die vorliegende Arbeit nicht den Fokus auf den Leser richten, sondern auf die in den Gottesreden und im gesamten Buch Ijob beteiligten Personen im ausgehenden und wechelspielenden Geschehen der *Wahrnehmung*. Darum sei im Folgenden in ästhetisch theologischer Blickrichtung auf die Personen und Geschehnisse im betreffenden Text selbst Bezug genommen.

5.1.2. Intention Gottes und Satans in der Wahrnehmung Ijobs

Zwar besteht für die Welt des Alten Vorderen Orients und so bis zu einem gewissen Grad für das Buch Ijob und die biblischen Bücher insgesamt das Bewusstsein über die beständige interagierende Gegenwart Gottes und (je nachdem) von göttlichen, kosmischen Wesenheiten (vgl. Hartenstein 2008:14-16, 285; Saur 2012:28) (siehe oben Abschnitt 1.2. und 1.4.3.), zwar spricht die regelmäßige Opfergabe Ijobs für seine Kinder von eben diesem Bewusstsein beständiger Gottesgegenwart in beständig möglicher Interaktion (Ijob 1,5). Dennoch bleibt für Ijob und seine Welt der Ereignishorizont, die (von Ijobs Seite) absolute Undurchdringlichkeit hin zu Welt, Wesen und Schau Gottes aufrecht. Ijob weiß um die aktuellen Geschehnisse in der himmlischen Oberwelt Gottes nichts, gewahrt sie nicht. Und als Ijob das Leid ereilt hat, vermag er nicht zu Gott vorzudringen. Ohne Intention der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes gibt es für Ijob keine konkrete Antwort Gottes und damit keine konkrete Wahrnehmung Gottes und seiner Welt. Sie bleibt ihm die ungesehene, die nicht synästhetisch erfahrbare Welt. Dies muss Ijob von Beginn an in sehr schmerzvoller Weise erfahren.

Umgekehrt bewegt sich Satan²⁷¹ zwischen beiden Welten ohne ereignishorizontale Hinderung hin und her (Ijob 1,6b.12b-19; 2,1b.7). Beide *Welten* scheinen ihm eine einzige zu sein, beide *Räume* ein einziger Geschehens-, Wahrnehmungs- und Verfügungsraum. Aber gerade die irdische Erdenwelt steht in seinem Fokus²⁷², so dass er sie rastlos durchstreift (Ijob 1,7b; 2,2b) – was desgleichen der menschlichen Wahrnehmung verschlossen bleibt.²⁷³ Und Satan ist um der Beobachtung, Schwächung und Vernichtung menschlichen Lebens willen bereit, „von JHWHs Angesicht wegzugehen“ (Ijob 1,12b; 2,7), das er – im Gegensatz zum Menschen im Alltag – schauen darf. Auch die „Söhne Gottes“ (Ijob 1,6; 2,1) haben freien Zugang vor den Thron Gottes, um sich als Gottes Hofstaat in einer himmlischen Thronratsversammlung rund um Gott einzufinden (hierzu siehe unten Abschnitt 6.5.2. und 6.5.3.).

5.1.3. Ijobs Gotteswahrnehmung – Gottes (und Satans) Ijobwahrnehmung

Ijob nimmt Gott konzeptuell wahr als den zu Fürchtenden, dem er in der Möglichkeit des Gottesfluches durch seine regelmäßig feiernden Kinder desgleichen regelmäßig Opfer darbringt, um sie – wohl in ihrem Beisein – Gott (regelmäßig) zu heiligen. (Ijob 1,5) In der Furcht Gottes erfüllt Ijob für seine Söhne das vielleicht von ihnen versäumte *gute Tun* für *gutes Ergehen*, oder erneuert es an Stelle ihres vielleicht *bösen Tuns* für *böses Ergehen*.²⁷⁴ Aber mit dem in zwei Hauptschlägen unvermittelt hereingebrochenen Leid erweist sich desgleichen, dass Ijob Gott konzeptuell als den wahrnimmt, den er *unter allen Umständen* anbetet, vor dem er seine Mittellosigkeit des Kommens und Gehens (in und aus der irdischen Welt) und Gottes bedingungsloses Geben und Nehmen bekennt, den er (gegenüber seiner Frau) verteidigt und den er (nicht spöttisch oder enttäuscht absagend, sondern aus seiner Hand auch das Böse annehmend) preist, dem Ijob insgesamt „nichts Anstößiges zur Last legt“, so dass er sich auch jetzt nicht mit Worten versündigt (Ijob 1,20-22; 2,10).

Damit könnte man Ijob unterstellen, er handle sehr wohl im Sinne der altvorderorientalischen *do ut des* (*ich gebe, damit du gibst*) Mentalität, wonach Gott unter allen Umständen angstvoll gefürchtet werde, weil man ja desgleichen unbewusst eines seiner Gebote hätte übertreten

²⁷¹ Für das Verstehen der Figur *Satans* innerhalb der alttestamentlichen Forschungsdebatte siehe oben Abschnitt 2.4.

²⁷² Ähnlich, aber leicht polemisierend, Lux (2012:86; auch 2014:305).

²⁷³ Satans „Umherstreifen auf der Erde“, und „Umhergehen auf ihr“, steht in exaktem Gegensatz zu Ijobs „Weichen vom Bösen“ in geradlinig gottesfürchtiger Vollkommenheit (Ijob 1,8b; 2,3; vgl. Ijob 1,1; 28,28).

²⁷⁴ Für den *Tun-Ergehen-Zusammenhang*, desgleichen mit Blick auf das Buch Ijob, vergleiche umfassend Freuling (2004), zu Grunde legend Koch ([1955] 1991), auf Koch kritisch und erweiternd antwortend Janowski ([2013] 2014:60-86).

können, so dass das eingetroffene Leid Gottes Gericht sein könne.²⁷⁵ Dass sich Ijob aber gerade nicht schweigend angstvoll Gott unterordnet, sondern dass er um seine Gerechtigkeit und die Unerklärlichkeit des hereingebrochenen Leids weiß, so dass er Gott inniglich bestürmt, erweist der Dialog.

Zudem scheint Ijobs Reaktion in vollkommener Gottgerichtetheit – zumindest auch – in einer Form der Benommenheit vonstattenzugehen (ähnlich Utzschneider 2009:326, 327), indem er wohl noch nicht die Tragweite des Geschehens wahrnehmend zu fassen vermag. Auch könnten Ijobs Worte (Ijob 1,21; 2,10) „als weisheitliche Maximen für das rechte Verhalten im Leiden“, um damit seinem inneren „Aufbegehren“ zu „wehren“, aufgefasst werden (so Freuling 2004:152). Bald aber, nämlich ab Kapitel 3, wird mit ganzheitlichem Bewusst- und Gewährwerden seines Leids der *Mensch* Ijob in seiner eigentlichen *Wahrnehmung Gottes* begegnen. Und insoweit dokumentiert Ijobs Reaktion, dass er in der Beziehung zu Gott nicht durch das *do ut des* Prinzip angeleitet ist, das heißt dass seine vollkommene Gottgerichtetheit nicht in Gottes vollkommenem Segen – und nicht in der Furcht vor Gottes Willkür in der Gabe des Segens (siehe im Folgenden) – begründet ist. Ijob „preist“ Gott tatsächlich „umsonst“ (Ijob 1,9)²⁷⁶ und zwar als sein „Knecht“ demütig annehmend (Ijob 1,21b) und nicht als Knecht des eigenen Begehrens Gott absagend²⁷⁷ „ins Angesicht“ (Ijob 1,11). Damit wäre Satan bereits mit Ijobs erster Reaktion auf den ersten Hauptschlag widerlegt. Denn Satan hätte gern die allgemein gültige *do ut des* Mentalität auch für den größten Sohn des Ostens nachgewiesen, so dass JHWH gleich den vielen altvorderorientalischen Göttern (hierfür überblickend Nunn 2012:122-127; vielfältig Koch 2007) als solcher vorgeführt wäre, dem der Mensch – ob Gottes nicht berechenbarer Willkür – lediglich in angstvoller Furcht und ohne Liebe demütig ergeben ist, um seinem (Gottes) Willenskodex entgegenzukommen und zu genügen.²⁷⁸

Hingegen begegnet Gott als der absolut Wahrnehmende und Verfügende (hierzu siehe oben Abschnitt 2.1.4. und 4.6). Denn eigentlich ist er, nicht Ijob, die Hauptperson des Geschehens. Zu *ihm* hin und rund um *ihn* versammeln sich die *Söhne Gottes* als himmlischer Hofstaat, *er* ist Grund und Mitte der himmlischen Thronratsversammlung (Ijob 1,6; 2,1). *Er* weiß um Ijobs gottesfürchtige Redlichkeit, nimmt sie beständig wahr. Dies verdeutlichen bereits die

²⁷⁵ Die nahezu „naturegegebene“ *do ut des* Mentalität des Menschen in Abhängigkeit von den Göttern im Alten Vorderen Orient dokumentiert zusammenfassend Nunn (2012:127-128). Der *Tun-Ergehen-Zusammenhang* kann als die allgemeine Form des *do ut des* Prinzips aufgefasst werden. Denn im Gegensatz zum *do ut des* Prinzip schließt der *Tun-Ergehen-Zusammenhang* das *Böses tun* (oder *Gutes unterlassen*) – *Böses erfahren* mit ein (vgl. Hartmann-Petersen, Gönna 2005. *Genovefa von Paris – Person, Verehrung und Rezeption einer Heiligen des Frankenreiches*. Hamburg: LIT, 146).

²⁷⁶ Hierfür (und für weitere im Folgenden genannte Aspekte) siehe oben Abschnitt 1.3. und unten Abschnitt 6.12.1.

²⁷⁷ Ähnlich Horst ([1968] 2003:16) im Wortspiel um den Begriff „Knecht“.

²⁷⁸ Hierfür zusammenfassend Nunn (2012:128) mit Blick auf das religiöse Leben im Alten Vorderen Orient, nicht mit Blick auf JHWH und Ijob.

Aussagen, „denn es gibt keinen wie ihn auf Erden“ (Ijob 1,8a; 2,3a), „noch hält er fest“ (Ijob 2,3). *Er* gewahrt und anerkennt Ijob als „meinen Knecht“ – ein Ehrentitel, der nur ausgewählten Personen, als besondere Werkzeuge Gottes, zugesprochen wird. *Er* weiß um Satans umherschweifende Wege auf Erden (vgl. Ijob 1,7; 2,2). *Er* fordert Satan mit Verweis auf Ijob entsprechend des Charakters des Buches rhetorisch ironisch fragend heraus: „Hast du dein Herz gerichtet auf meinen Knecht Ijob, denn [...]“ (Ijob 1,8; 2,3). Gott spricht Satan nicht als Unwissender, sondern als Allwissender an (ähnlich Gordis [1978] 2011:19). *Er* ist nicht überrascht über Satans genauer Kenntnis des Segenstandes Ijobs, er weiß also darum, dass Satan Ijob bereits unter Beobachtung hat. Denn Satan antwortet auf JHWHs rhetorisch ironisch herausfordernde Frage und Charakterisierung Ijobs unmittelbar: „Hast nicht du umfriedet rings um ihn, rings um sein Haus und rings um alles, was sein ist im Umkreis [...]“ (Ijob 1,10). *Er* weiß um Satans Verachtung und Grundintention der Vernichtung aller (Satan vielleicht überbietenden) Vortrefflichkeit.²⁷⁹ *Er* hat Macht, Ijob in Satans Hand zu geben. *Er* weiß um die Grenzen des Lebens und setzt sie dem Satan nach Übergabe Ijobs (Ijob 1,12; 2,6). *Er* weiß um das gewaltige Leid, das im Letzten er selbst Ijob antut. *Er* gewahrt, dass ihn Satan dazu „aufreizt“ (Ijob 2,3b), Ijob „ohne Grund zu verschlingen“. *Er* weiß nach Satans erster Rückkunft, was dieser Ijob antat, wie Ijob reagierte, nämlich dass er „noch an seiner Redlichkeit festhält“ (Ijob 2,3b).

So blickt Gott in liebendem Erbarmen auf Ijob, indem er ihm das Höchste zugesteht (Ijob ist der vollkommen Gott Fürchtende Gottesknecht²⁸⁰ und als dieser wird er Gott auch nach Vernichtung allen Segens nicht ins Angesicht fluchen).

5.1.4. Intention der Freunde vor der Wahrnehmung Ijobs

Ijob 2,11-13, als Übergang vom Prosaprotolog in den Lyrikdialog (ähnlich Horst [1968] 2003: 31)²⁸¹, zeugt in ästhetisch theologischer Leserichtung von hoher Relevanz, im Besonderen was die *Anthropologie der Wahrnehmung* betrifft. Die drei Freunde *hören* (יָשָׁעוּ) von all dem Bösen, das über Ijob gekommen ist. So macht sich jeder der Freunde von seinem Lagerort

²⁷⁹ Denn vielleicht ist Satans präzise Vorabkenntnis des Segensstandes Ijobs so zu interpretieren, dass er Ijob längst im Visier hat (ähnlich Gordis [1978] 2011:15) und dass er längst entsprechend Vernichtendes mit ihm vorhat. Somit würde Gottes rhetorisch ironische Herausforderung und die exakte Grenzen setzende Übergabe Ijobs in die Hand Satans insgesamt ein gezieltes Abfangen und eine kontrollierte Regulierung von Satans bestehender absoluter Vernichtungsintention an Ijob bedeuten. Damit hätte Gott im Letzten Ijob bewahrt, das von Satan über ihn gebrachte unfassliche Leid in definierte Bahnen gelenkt und so desgleichen gegenüber Satan seine (Gottes) absolute Macht erwiesen, ohne ihn (Satan) seines offenbar bestehenden Rechtes am Menschen (Gen 3) zu entheben.

²⁸⁰ Für den *Knecht Gottes* in der Bibel vergleiche exemplarisch Eisenblätter (1990) und Grimm ([2003] 2006a).

²⁸¹ Habel (1985:70-73) rechnet den Abschnitt bereits den Inhalten des Dialogs bei.

auf. Sie treffen einander und „verabreden sich“ (vgl. Gesenius 2013:474 und Heckl 2010:276), miteinander Ijob aufzusuchen, um ihm Beileid zu bekunden und ihn zu trösten (נחם Piel, vgl. Ijob 42,6b.11b). Dass alle drei Freunde an unterschiedlichem Ort die Kunde über Ijobs hereingebrochenes Leid ereilt, dass sie danach getrennt voneinander aufbrechen, sich zu gemeinsamer Handlung treffen, ist ein gewisses Geheimnis, bereits für die Targume (hierzu Horst [1968] 2003:33; Heckl 2010:276). Desgleichen bildet das Geschehen aber ein beredtes Zeugnis für funktionierende „Telekommunikation“ im Alten Vorderen Orient ab. Ebenfalls ist damit ein vielfältiges Geschehen der Wahrnehmung zwischen den je in eigener Region lebenden Freunden angestoßen.

Dass die Freunde im Aufsuchen Ijobs dennoch in den – durch *Erkenntnisquellen* und *Erkenntnisgemeinschaften* geprägten Welt- und Gotteswahrnehmung – bestehenden Kategorienkonzepten von Tun-Ergehen-Zusammenhang und *do ut des* Prinzip auftreten, bestätigt der Dialog. (siehe im Folgenden) Die Freunde beabsichtigen zwar, Ijob zu trösten, dies aber in der ihrem Herzen zu Grunde liegenden Haltung, dass der gerechte Ijob doch nicht gerecht sei, sondern wohl (schwer) gesündigt haben müsse (*Tun*), da ihn solch gewaltiges Unheil ereilt habe (*Ergehen*). Als sie bei Ankunft ihre Augen aufheben, *erkennen*²⁸² sie Ijob nicht, das heißt, sie nehmen den Freund entsprechend der weiteren Bedeutung von נכר im Hifil²⁸³ nicht als den wahr, der er ist. Ja, möglicherweise wollen sie sich dem Freund auf Grund der entstellenden Erkrankung in kultischer Hinsicht nicht gesondert nähern, sondern den „notwendigen“ Abstand wahren, darum „von weitem“ (vgl. Heckl 2010:276-277). Sie beginnen zu weinen, zerreißen das Obergewand und streuen Staub über ihre Häupter. Diese „Trauerrituale“ scheinen die Freunde ob der gewährten „Todverfallenheit“ Ijobs zu vollziehen (hierzu Heckl 2010:278-281). Danach setzen sie sich auf die Erde, um zusammen mit Ijob, der bereits in der Asche sitzt (Ijob 2,8), durchgehend für sieben Tage (im Sitzen) sprachlos bleibend zu verweilen, weil sie die Größe des Schmerzes Ijobs *gewahren* (ראה). So vermögen sie entgegen der ursprünglichen Absicht von Beginn an keine tröstenden Worte auszusprechen. Ihre erste Anteilnahme, aber auch ihre Fassungslosigkeit, sind dennoch in vollem Maß gegeben (ähnlich Habel 1985:98). Sie gelangen in der Wahrnehmung des übermäßig Leidenden nicht zu angemessenen Worten, sondern zu einzig angemessenem langem Schweigen. Dass hieraus ein weisheitlich geprägter Rechtsstreit entsteht, ist noch nicht absehbar.

²⁸² Auch Gesenius (2013:819) übersetzt das Hifil von נכר (הכִּירָהוּ) mit „erkennen“.

²⁸³ „(aufmerksam) betrachten; wahrnehmen; erkennen, anerkennen“ (vgl. Gesenius 2013:819; Matheus 2006:210).

5.2. IJOBS UND DER FREUNDE WAHRNEHMUNG IM DIALOG (IJOB 3-31)

5.2.1. Einleitung

Für den Dialogteil insgesamt (aber ohne die Reden Gottes, Ijob 3-37) ist entsprechend der ästhetisch theologischen Leserichtung der vorliegenden Arbeit grundlegend der Fokus darauf zu richten, wie Ijob und die drei Freunde Gott, (seine) Welt und Schöpfungsordnung, je einander und je sich selbst wahrnehmen und wie Elihu Gott, Welt, sich selbst, Ijob und die drei Freunde wahrnimmt – dies aber im Kontext des unfasslichen Leids, das nun den gerechten Ijob ereilt hat.

Durch das Leid hat sich für Ijob das Bild Gottes, die Wahrnehmung von Gott grundlegend gewandelt. Die Wahrnehmung seiner selbst bleibt unverändert, wird im Lauf des Dialogs gar gefestigt (Ijob der Gerechte, Gott der Ungerechte). Für die Freunde hat sich umgekehrt das Bild Ijobs, die Wahrnehmung von Ijob grundlegend gewandelt. Die Wahrnehmung von Gott bleibt unverändert, wird im Lauf des Dialogs gar gefestigt (Ijob der Ungerechte, Gott der Gerechte). Für Elihu – in neutraler, eher von außen befindlicher Beobachterposition – ist weder eine grundlegende Wandlung der Wahrnehmung von Ijob und den drei Freunden, noch eine Wandlung der Wahrnehmung von Gott zu erwarten. Neutralität in der Wahr- und Wertnehmung ist gar ausdrückliche Intention Elihus.²⁸⁴ (Ijob 32,21) Darum ist sein Beitrag nicht unbedeutend. Gottes Wahrnehmung von Mensch und Welt ist absolut und bleibt unverändert. Dies scheinen neben dem oben vielfach Dargelegten desgleichen die Reden Gottes an Ijob mit Blick auf den Prolog (Gott *begegnet* Ijob zur Erneuerung von Wahrnehmung und Leben, er *zerstört* ihn *nicht* nach dessen Herausforderung) und das Buch Ijob insgesamt (ein *Erkenntnisprozess* und -*sprung* in der Menschen- und Weltschau Gottes sind explizit nicht auszumachen) zu bestätigen.

Wenn die Darlegungen des aktuellen Kapitels 5 auch überblickend bleiben müssen, so ist doch in detaillierterer Annäherung der Fokus auf Ijob gerichtet und vornehmlich von ihm her auf die übrigen Positionen der Wahrnehmung (die Freunde, Elihu, Gott). Denn am Ende wird Gott *Ijob* in synästhetischer Erfahrung und Erneuerung der Wahrnehmung antworten. Darum sei lediglich in Kurzem gleich zu Beginn mit Abschnitt 5.2.2. die Wahrnehmungsposition der Freunde skizziert – mit Abschnitt 5.3. und 5.4. dann aber doch ausführlicher die Wahrnehmungsposition Elihus.

²⁸⁴ Das bisher im Absatz Formulierte sieht exemplarisch Gordis ([1978] 2011:358) ähnlich.

5.2.2. Wahrnehmung Ijobs durch die Freunde

Die Freunde²⁸⁵ müssen nun verstehen, was sie auf Grund ihrer tief eingprägten Gottes- und Weltwahrnehmung nicht verstehen können. Dies dokumentiert zu Grunde legend die Eröffnungsrede der Freunde durch Elifas (Ijob 4-5) – wohl der Älteste, Geehrteste, Wortführer der drei (vgl. Ijob 42,7) – als Antwort auf Ijobs eröffnende Klage (Ijob 3). Die Erkenntnisquellen der persönlichen Erfahrung (z.B. Ijob 5,3-7), der (Weisheits-)Tradition (z.B. Ijob 5,27; 8,8.10; 15,10.17-18) und der Offenbarung (Ijob 4,12-21; 15,17), die entsprechend wirkenden virtuellen und personal vorhandenen Erkenntnisgemeinschaften, prägen unhintergebar und unüberschreitbar das Verstehen von Welt und Gott. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist synästhetisch wahrnehmbare, konzeptuell erfahrbare („bedenke doch“, Ijob 4,7) und damit gültige Lebensordnung²⁸⁶, er ist gar in den Kosmos eingesenktes Ordnungsprinzip. Von dort her – und nicht in böswilliger Angriffigkeit – geschieht ihre gesamte Wahr- und Wertnehmung Ijobs. Letztlich wissen die Freunde aber selbst nicht, wo sie hineingeraten, denn ihre grundlegende Intention ist ja, ihren Freund in innigster Anteilnahme zu trösten. Das gelingt aber nicht, weil Ijob, Welt und Gott mindestens zum Teil nicht ihrer „einfachen“ Wahrnehmung nachkommen.

Entsprechend leitet Elifas ein: Als in Ijobs Leben alles in Ordnung war, vermochte er Lehrer der Weisheit, Helfer der Bedürftigen zu sein, nun aber, im Gericht Gottes, ist er betroffen und lässt nicht mit sich reden (Ijob 4,2-5). Denn „so wie ich es wahrgenommen habe, wer Unheil pflügt und Mühsal sät, erntet es“ (Ijob 4,8), wie ja Ijob selbst bedenken solle, denn „wer ist je frei von Schuld umgekommen, und wo sind Rechtschaffene vertilgt worden“ (Ijob 4,7). Damit ist die Ijob zum Gottlosen konstituierende Wahrnehmung der Freunde im erkenntnisleitenden Licht des Tun-Ergehen-Zusammenhangs klassisch zu Grunde gelegt. Was hier noch indirekt (so auch mit Ijob 8,11-22; 11,12; 15,2-3.20-33; 18; 20)²⁸⁷, für Ijob aber von Beginn an und beständig spürbar (vgl. Ijob 6,3b; 19,22.28) geschieht, wird im Lauf des Dialogs unmittelbar. Bereits Bildad formuliert: „Haben deine Kinder gesündigt vor ihm, so überließ er sie der Hand ihrer Übertretung“, das heißt, Gott gab sie ob ihrer Übertretung dem Verderben preis (Ijob 8,4).

Elifas, der in der Schärfe der Angriffigkeit wohl den anderen vorausgeht, nimmt Ijob als solchen wahr, dessen Worte unbewusst von seiner Schuld dirigiert sind und so zu seinen Anklägern werden, wodurch er jegliches Gott gerichtete Leben dekonstruiert (Ijob 15,4-6). Am Ende macht Elifas Ijob konkrete Vorwürfe schuldhaften Handelns, das „vielfach“ und „grenzenlos“

²⁸⁵ Für die Annäherung an die *Freundesreden* in *form- und traditions-geschichtlicher* Perspektive vergleiche Nömmik (2010), für die Freunde als „Weise Tröster?“ vergleiche Oeming (2020).

²⁸⁶ Ijob 4,7-11; 5,3-5; 8,11-22; 11,11-20; 15,20-35; 18,5-21; 20; 22 (größtenteils unmittelbar auf Ijob bezogen; mindestens ausgenommen Vers 3).

²⁸⁷ Die „großen“ zweiten Reden aller drei Dialogpartner (Ijob 15,20-35 Elifas; Ijob 18 Bildad; Ijob 20 Zofar) über die Zerstörung des Segens und Ertrags – die damit jeglicher Wahrnehmung entzogen sind (vgl. Ijob 20,9.17-18) – durch die Lebensführung des Gottlosen sind zwar eindrücklich, aber für Ijob wohl nicht hilfreich (vgl. je Ijobs einleitende Reaktion, Ijob 16,2-5; 19,2-6; 21,2-5).

sei (Ijob 22,5), ja das – je nach Deutung – dem unheilsbeladenen Handeln der Menschen vor der Sintflut gleiche (Ijob 22,15.18a). Denn wäre Ijobs Lebensführung Gott gerichtet, würde ihn Gott wohl nicht bestrafen (Ijob 22,4). So wirft ihm Elifas, entgegen seiner ersten Worte (Ijob 4,3-4), Missbrauch am, Vernachlässigung des Bedürftigen und Förderung des machtvoll Angesehenen vor, konkret Pfändung und Kleiderraub (Ijob 22,6), Vorenthalten von Wasser und Brot (Ijob 22,7), Unterstützung von Machtmissbrauch durch den Mächtigen²⁸⁸ (Ijob 22,8), Nichtbeachtung von Witwen und Waisen (Ijob 22,9). Darum befinde sich Ijob nun im bedeckenden Flutdunkel, wo er die ihn bedrohenden Gefahren nicht wahrzunehmen vermag (Ijob 22,10-11). Und darum freuten sich die Gerechten über die Vernichtung der Gottlosen als ihre Gegner – womit wohl einmal mehr ein äußerst schmerzvolles Anspiel auf Ijob geschieht (Ijob 22,18b-20).

Darum sollte Ijob, wie das Elifas selbst tun würde, seine Angelegenheit jenem Gott vorlegen, der wunderbar an der Schöpfung handelt, der den Erniedrigten erhöht und den Hohen (sich weise Dünkenden) erniedrigt (Ijob 5,8-16). Ijob solle sich mit Gott wieder aussöhnen und Frieden mit ihm halten (Ijob 22,21a), was ein wunderbares Wechselspiel von gottesfürchtigem Leben und Segen Gottes zur Folge habe (Ijob 22,21b-30).

Desgleichen gehen aber die Freunde – und geht einleitend bereits Elifas – über den Tun-Ergehen-Zusammenhang hinaus (ja heben ihn gar auf), wenn sie anmerken, dass keines der Schöpfungselement, keiner der Engel (מְלַאֲכִים, Ijob 4,18; קְדוּשִׁים, Ijob 15,15), ja auch nicht die Himmel vor Gott (als Schöpfer und Richter) rein, gerecht und vertrauenswürdig sein können, wie viel weniger der Mensch im Allgemeinen (Ijob 4,17-21; 5,6-7; 15,14-15; 22,3; 25,2-6). So sei vor Gottes Augen das Unheil allein im *Wesen* des Menschen angelegt (vgl. Lux 2014:304). Allerdings mündet der Denkansatz etwa bei Elifas – in entsprechender (zumindest indirekter) Wertnehmung Ijobs – doch wieder in den klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhang: Wenn alle Genannten vor Gott nicht bestehen können, „wie viel weniger der Abscheuliche und Verdorbene, der Mann, der Schlechtigkeit wie Wasser trinkt“ (Ijob 15,16).

5.2.3. Weisheitsdiskurs

Widerspruch und Widerstand ist Ijob aus Sicht seines Lebens vor dem Leid vermutlich gänzlich unbekannt. Was er sagte und tat, zählte, hatte Gewicht, galt in höchster Ehrerbietung unhinterfragt (hierzu vgl. Pelham 2012). (Ijob 29,7-10.21-23) Nun aber schweigen die Freunde nicht.

²⁸⁸ Fohrer ([1963] 1988:351) interpretiert mit weiteren Autoren (worauf Gordis [1978] 2011:245 verweist), dass Elifas mit dem אִישׁ זָרוּעַ („Mann des Armes“), dem machtvoll Agierenden, (zumindest indirekt) Ijob meint.

Sie widersprechen, wissen es besser, sehen die Welt anders. Ijobs Wort (מִלָּה) (siehe unten Abschnitt 6.2.3.) träufelt nun nicht mehr helfend und heilsam auf sie. (vgl. Ijob 29,22)

So gewahrt Ijob bereits mit der ersten Rede des Elifas, in welcher Grundhaltung ihm die Freunde begegnen, wie sie in der Wahrnehmung des Leids Ijobs den Gerechten als den Ungerechten ansehen. Unschuldiges Leid ist nicht Teil von Elifas' – und damit insgesamt der Freunde – Weltverstehen (auch Lux 2012:155). Die Freunde begegnen Ijob nicht im (durch das persönliche Leid gänzlich erschütterten) Weltverstehen Ijobs, sondern in ihrem nun scheinbar bestätigten Weltverstehen. Würden sie aber Ijob mit „aufrichtigen Worten“ unterweisen, so würde er schweigen. (Ijob 6,24-25) Ijob sehnt sich nach Weisheit, um seine Lage zu begreifen.

Nun aber entwickelt sich ein Weisheitsdiskurs. Die Freunde legen Ijob dar, was sie mit Blick auf Gottes Umgang mit dem Menschen (zu Grunde legend Ijob 5,17-26) „erforscht“ (חָקַר, Ijob 5,27)²⁸⁹ haben, was sie aus Erfahrung und Offenbarung (zumindest bei Elifas) wissen. Denn glaube Ijob wirklich, „als erster Adam“ (Ijob 15,7a) geboren zu sein und gleichsam im „Gottesrat“ (Ijob 15,8a) stehend die Weisheit (חֵכְמָה) für sich gepachtet zu haben (Ijob 15,7-10). Denn „was erkennst du [יָדַע], und wir haben es nicht erkannt, was durchblickst du [בִּיַן] und dieser [Durchblick] wäre nicht bei uns?“ (Ijob 15,9). Ja, eigentlich kann Ijob ob solch sinnleeren Redens kein Träger der Weisheit sein, worauf ihn Gott streng verweisen werde. (Ijob 11,2-6; 15,2-3) Und umgekehrt Ijob: „Wie ihr erkannt habt, habe ich erkannt – auch ich [בְּדַעְתְּכֶם יָדַעְתִּי גַם-אֲנִי], nicht stehe ich hinter euch zurück“ (Ijob 13,2; vgl. Ijob 9,2a; 12,3). So werde mit den Freunden, die „Lügenschmierer“ und „Quacksalber“ (wörtlich „Ärzte des Götzen“) seien (Ijob 13,4), „die Weisheit aussterben“ (תָּמוּת חֵכְמָה, Ijob 12,2). Sie sollten besser still sein. (Ijob 13,5). Das ist Ijobs mitmachende, die Freunde als Objekt konstituierende Wahrnehmung. Im Eindruck des Leids gewahrt er sie immer mehr als Nichtweise und Widerborstige (Ijob 17,2b.10; 18,3). Sich selbst gewahrt Ijob als der Verkündiger der „Worte“ Gottes, „des Heiligen“ (אִמְרֵי קָדוֹשׁ), die er nicht *verschwiegen* hat (Ijob 6,10), er gewahrt sich als *Lehrer der Weisheit* (Ijob 13,13-14.17; 27,11; Ijob 28), wie das auch die Freunde (von dem noch nicht leidenden Ijob) wissen (Ijob 4,3) (vgl. Horst [1968] 2003:106), nun aber vehement zurückweisen. Und eigentlich würde Ijob darin Recht behalten. Denn tatsächlich sprengt allein mit Blick auf Ijob 28 (exemplarisch auch Ijob 26,5-14) Ijobs Erkenntnis das menschliche Vermögen von Weisheit und Einsicht (auch Leuenberger 2011a:289).²⁹⁰

²⁸⁹ Für den zentralen Begriff חָקַר vergleiche Böckle (2018).

²⁹⁰ Für die Deutung Ijobs in redaktionskritischer Perspektive als „Lehrer einer aporetischen Weisheit“, der in einem weiteren redaktionellen Schritt in die *docta ignorantia* (be- und gelehrte Unwissenheit) einwilligt und im Rahmen schließlich in der *docta ignorantia benedicta* (der gesegneten, gelehrten Unwissenheit) begegnet, vergleiche Van Oorschot (2007:176-177).

Im Lauf des Weisheitsdiskurses wird die Weisheit als Wissen und Einsicht („aus zweiter Hand“) über Gott, über Gottes Wesen und Gottes (verborgene) Weisheit für die souverän erschaffende, erhaltende, regierende und richtende Obwaltung über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung beschrieben (Ijob 11,5-11 Zofar; 12,7-25 Ijob; 28 Ijob). Allerdings hinterfragt Ijob – zumindest auch – Gottes weisheitliches Obwalten, zu Grunde legend mit seiner Eröffnungsklage (Ijob 3).

5.2.4. Ijobs eröffnende Klage

Mit Kapitel 3, dem initialen Auslöser aller folgenden Freundesdebatten, eröffnet Ijob nach sieben Tagen des Schweigens das Wort (Ijob 3,1a.2). Dabei spricht er nun als der, der das hereingebrochene Leid nicht mehr in erster Benommenheit gottesfürchtig entgegennimmt (vgl. Ijob 1,21; 2,10), sondern der in vollem Bewusstsein des Ausmaßes den unbeschreiblichen Schmerz mit ganzer Wucht empfinden, ganzheitlich wahrnehmen muss: Alle zehn Kinder sind tot, aller Besitz (Haus, Hof, Dienerschaft, Vieh) ist vernichtet, schwerste Krankheit von der Fußsohle bis zum Scheitel (Ijob 2,7) hat ihn ergriffen²⁹¹ – und das, obwohl er größer als alle Söhne des Ostens ist, obwohl er als der Gerechte in vollkommener Gottesfurcht lebt. In der Antwort auf die erste Rede des Elifas gibt Ijob das von ihm empfundene Maß seines Leids an:

Ach, dass man unbedingt wöge meinen Gram, und dass [mein Gram und] mein Verderben zusammen auf die Waage gelegt werden würden. Denn so wöge es schwerer als der Sand der Meere – deshalb sind meine Worte unbedacht gesprochen. Denn die Pfeile des Allmächtigen sind in mir, deren Gift²⁹² trinkt mein Geist, Schrecken Gottes umstellen mich. (Ijob 6,2-4)

Die Worte verdeutlichen desgleichen, dass gerade das von den Freunden *und* von der Wissenschaft so vielfach diskutierte Eröffnungswort Ijobs (Ijob 3) nicht so ernst genommen werden will. Es sind aus nicht abwägbarem Leid unbesonnen gesprochene Worte, die nur „für den Wind“ (Ijob 6,26b) taugen.²⁹³

Als der vom Bösen Weichende ist das von ihm gefürchtete Böse über ihn gekommen (Ijob 3,25), so dass er vor Mitmensch und Umwelt als der das Böse Verübende, als Objekt der Ijob zum Bösen machenden Wahrnehmung und Wertnehmung der Freunde, Mitmenschen und

²⁹¹ Für die Darlegung des Krankheitsbildes Ijobs, wie es sich aus zahlreichen Äußerungen Ijobs erschließen ließe, ist hier nicht der Raum. Vergleiche hierfür auch Heckl (2010:348-350).

²⁹² חֲמָה, hier Plural (חֲמָהּ), ansonsten „Dickmilch, Butter, Rahm“, in Verbindung mit Pfeilen „Gift“ (vgl. Gesenius 2013:363).

²⁹³ Dennoch sind die Eröffnungsworte Ijobs der ausführlichen Untersuchung wert, da sie um so mehr ein dichtes Zeugnis von „unabsichtlicher Überlieferung“ (hierzu Kessler 2008:36-37) des altvorderorientalischen Weltverstehens transportieren.

Umwelt, vorgeführt ist. So muss wohl – aus Ijobs Perspektive – Gott zu Unrecht das Böse über ihn kommen haben lassen, wie das unmittelbar aber erst in späteren Reden Ijobs zum Ausdruck kommt.

Ijob flucht aber nicht Gott ins Angesicht – denn diesen hat er im wörtlichen Sinn gesegnet (ברך) –, sondern er „verflucht [קלל] seinen Tag“, wie das einleitend, offenbar den Gehalt des gesamten Kapitels überschreibend und desgleichen Prolog und Dialog verknüpfend (ähnlich Heckl 2010:35-36, 39), formuliert wird (Ijob 3,1). Mit *seinen Tag* meint Ijob wohl in eins zusammen den Tag der Empfängnis und Geburt. „Dieser Tag sei Finsternis“ (Ijob 3,4a), „diese Nacht, es erfasse sie Dunkelheit“ (Ijob 3,6a), „siehe, diese Nacht sei unfruchtbar“ (Ijob 3,7a), „es sollen sie die [bannend] verfluchen, die den Tag²⁹⁴ verfluchen, die bereit stehen, den *Leviatan* zu wecken“ (Ijob 3,8).

In der Übermacht der Not wünscht Ijob, nie existiert zu haben, wenn im Mutterleib empfangen, dort schon gestorben und in der Ruhe und (alle gleich machenden) Sorglosigkeit des Totenreichs zu sein (Ijob 3,10-19). Hierfür mögen, je nach Interpretation der (semantisch und syntaktisch) schwer zu fassenden Stelle (Ijob 3,8), Chaoswesenheiten (hierzu siehe unten Abschnitt 6) den Tag von Zeugung und Geburt Ijobs bannend auslöschen, der Existenz chaotisch entheben, was Gott ordnend zur Existenz gebracht hat.²⁹⁵ Ijob wünscht, von Beginn an nicht Existierender, nicht ganzheitlich Wahrnehmender zu sein, um jetzt nicht das unwägbare Maß des Leids ganzheitlich wahrnehmen zu müssen. Denn „warum gibt er dem sich Mühenden Licht und [warum] Leben den bitterer Seele Seienden, [warum Leben] jenen, die den Tod erwarten und er ist nicht [da]?“ (Ijob 3,20-21a).

5.2.5. Ijob als Mitmacher der Wahrnehmung Gottes durch sein Leid

Für eine Anthro-Theologie der Wahrnehmung gilt, wie dargelegt, dass der Mensch Gott nur insoweit wahrnehmen kann, insoweit dies von Gott gewirkt ist und insoweit sich ihm Gott wahrnehmbar macht. Allerdings unterliegt die von Gott gewirkte Gotteswahrnehmung auf Grund der Wesensart des Menschen der Gefahr, Menschen gemachte Gottesvorstellung zu werden. So wird der Mensch, neben – oben in Abschnitt 4.5.1. genannten – drei weiteren Möglichkeiten, zum *Mitmacher* der Wahrnehmung Gottes.

Im Kontext des unmittelbar präsenten und stetig wirkenden Leids unwägbaren Maßes gereicht es für Ijob zu ganz anderer Tragweite, *Mitmacher* der Wahrnehmung Gottes zu sein. Denn die grundlegend veränderte Wahrnehmung Gottes geschieht – für Ijob unbemerkt –

²⁹⁴ Oder nach Emendation von יָם zu יָם „das Meer, den *Jam*“ (vgl. BHS *apparatus criticus*; hierzu ausführlich Gordis [1978] 2011:34-35 und Heckl 2010:40-43).

²⁹⁵ Unter anderem in diesem geäußerten Weltverstehen Ijobs wird die große Herausforderung der Gottesreden gesehen (hierzu umfassend Ha 2005).

durch das grundlegend veränderte Leben. Das unverschuldete Leid drängt auf Verstehen des Nicht-Verstehbaren. Denn Ijob weiß in der Zusammenschau seines bisherigen Lebens (im Besonderen Ijob 29), dass er durch entsprechendes Tun keine so massive Schuld auf sich geladen hat, die das Ergehen einer solchen Strafe zur Folge hätte haben müssen. Und auch wenn er sich eines „Verbrechens“ schuldig gemacht hätte, könnte Gott es „vergeben“. (Ijob 7,21) Darum kann für Ijob in seiner ganzheitlichen Gottgerichtetheit das Leid nur in Gott begründet sein. Das Unfassbare kann nur in Gott fassbar werden, so dass dieser für Ijob notwendigerweise und (für ihn) begründet zum ganz Anderen, ihm Unbekannten, Ungekannten, ja zum „fierce El Gibbor“ (Habel 1985:31), zum grimmigen אֱלֹהֵי גִבּוֹר („Gott-Held“, Jes 9,5) wird. Damit nimmt Ijob Gott als den wahr, der er nicht ist oder zumindest nicht in dieser Weise ist, der aber Ijob meint, dass er sein muss. Ijob fokussiert auf Gott, was dem Lauf des Lebens in einer Welt von Gut und Böse und was dem umher schweifenden, genau beobachtenden, (bis an die äußerste gestattete Grenze) vernichtenden Satan geschuldet ist. Ijobs (durch das unverschuldete Leid) grundlegend gewandelte Wahrnehmung Gottes macht Gott zu dem, der Satan ist. Er „satanisiert“ Gott (vgl. Spieckermann 1994; Kang 2017:268, 274-275).

Wenn also Ijob, gänzlich ergriffen und durchdrungen von der Unmittelbarkeit des unwägbareren Maßes des Leids ausruft, dass „die Pfeile des Allmächtigen“ in ihm sind, und dass „mein Geist deren Gift trinkt“ und die „Schrecken Gottes mich umstellen“ (Ijob 6,4; vgl. Ijob 19,12), so ist das zunächst Ausdruck seiner durch das Leid bestimmten persönlichen (und mehr als verständlichen) Wahrnehmung. Das unsagbare Leid ist Konstituent, ist dominanter (Mit-)Macher der Wahrnehmung Gottes. Durch das „Lichtdunkel“ des Leids sind Gott, Welt und Leben zu je anderen geworden. Die Empfindung von den von Gott herkommenden Giftpfeilen, von den durch Gott gewirkten, Ijob umstellenden Schreckgespinsten (vgl. Ijob 7,14), ist genau das, was Ijob unentrinnbar ganzheitlich gewahren muss. In Ijob drängt es zu beständiger Klage (Ijob 7,11). So formt er das furchtbare Erlebte zu Worten, fasst es ironisch in Metaphern.

5.2.6. Gericht – Gotteswahrnehmung durch eindeutige Selbstwahrnehmung

Insgesamt bringt mit dem zentralen Kapitel 9²⁹⁶ Ijob selbst die Rechtsebene in die Hauptdebatte (siehe unten Abschnitt 6.2.6. zu רִיב, „rechten“) – implizit zu Grunde gelegt durch die Eröffnungsrede (Ijob 3), wie erste dahingehende Anklänge durch Elifas (Ijob 4,7-9; 5,8.17) und Bildad (Ijob 8,3-6) erkennen lassen.²⁹⁷ Und desgleichen beschließt Ijob seine Worte auf der Rechtsebene (Ijob 31,35-37). Denn unter allen menschlichen Beteiligten weiß allein Ijob selbst

²⁹⁶ Für die „zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10“ des Buches Ijob vergleiche Egger-Wenzel (1998).

²⁹⁷ Hierzu in religionsgeschichtlicher (und abgeleitet theologischer) Perspektive Schmid (2016).

um seine Unschuld, seine Tadellosigkeit (besonders Ijob 29 und 31).²⁹⁸ Selbst bewusst verborgen gehaltene Schuld vermag er für sich auszuschließen (Ijob 31,4-5). Unbewusst herbeigeführte Schuld bleibt aber auch für Ijob möglich (vgl. Ijob 7,21; 19,4). Denn, wie er hinzufügt, er kennt sich selbst nicht wirklich (Ijob 9,21aβ)²⁹⁹. Aber nur um der Demut, um des Bekennens willen eine nicht verursachte Schuld einzugestehen, hilft ihm desgleichen nicht. Darum erbittet Ijob von Gott, er möge ihm seine (konkret begangene) Schuld kundtun (Ijob 6,24; 10,2b; 13,23). Denn Ijob steht ganzheitlich seine Tadellosigkeit, seine Gerechtigkeit (³⁰⁰תְּמָה, ³⁰¹צְדָקָה, ³⁰²צְדָקָה, ³⁰³מִשְׁפָּט) vor Augen.

So unterstreicht Ijob zunächst die Wahrnehmung seiner selbst: „Tadellos bin ich“ (תָּם־אֲנִי, Ijob 9,21a), so dass ihm niemand etwas zur Last legen könnte. „Siehe doch, ich habe vorgelegt die Rechtsangelegenheit, ich habe erkannt, dass ich, ja ich im Recht bin. Wer ist der, der den Rechtsstreit führen könnte mit mir [...]“ (Ijob 13,18-19). Nach Verstummen des Dialogs mit den Freunden am Beginn seiner gerichteten Rechtfertigungsreden bringt Ijob auf den Punkt: „Fern sei es von mir, wenn ich euch Recht gebe. Bis zu meinem Tod will ich meine Lauterkeit nicht von mir lassen. An meiner Gerechtigkeit halte ich fest, nicht spottet mein Herz [einem] meiner Tage“ (Ijob 27,5-6). Und: „Mit Gerechtigkeit kleide ich mich und es soll mich bekleiden gleich Oberkleid und Kopfbinde mein Recht“ (Ijob 29,14). Aus diesem Grund beenden die Freunde den Dialog mit Ijob (vgl. Ijob 32,1) und steigt in Elihu ein kaum haltbares Drängen zur Antwort empor (vgl. Ijob 32,2). Und so ergibt sich aus Ijobs Position der Wahrnehmung, dass eben darum das über ihn gekommene Leid entsprechend des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ungerecht, von Gott verursacht sein *muss*.

²⁹⁸ Allerdings ist überraschender Weise desgleichen der Frau Ijobs die vollkommene Gottesfurcht ihres Mannes bekannt. Denn gerade deswegen gebietet sie Ijob die Lossagung von Gott, der trotz Ijobs Frömmigkeit solches Leid über ihn kommen lässt.

²⁹⁹ In diese Richtung interpretiert etwa Heckl (2010:73) Ijobs Ausruf „nicht begreife ich meine Seele“, innerhalb des „syntaktisch schwierigen“ Verses.

³⁰⁰ *תְּמָה („Aufrichtigkeit, Vollkommenheit, Integrität, Frömmigkeit, Unschuld“) (vgl. Gesenius 2013:1442) wird Ijob von Gott (Ijob 2,3), von seiner Frau (Ijob 2,9), von sich selbst (Ijob 27,5), wahrnehmbar durch Gerechtigkeitsprüfung („Waage der Gerechtigkeit“) für Gott (Ijob 31,6), zugebracht.

³⁰¹ צְדָקָה („Gerechtigkeit, Recht; rechtes Tun“) (vgl. Gesenius 2013:1104-1105; Ringgren & Johnson 1989) spricht Ijob nur einmal sich selbst zu (Ijob 27,6). Elihu verwendet es 3 Mal, 2 Mal (als Gabe Gottes) indirekt (polemisch) auf Ijob bezogen (Ijob 33,26; 35,8) und 1 Mal (parallel zu מִשְׁפָּט) als bestehende kosmische Verfasstheit, die Gott nicht antastet (Ijob 37,23).

³⁰² צְדָקָה („Gerechtigkeit, Recht“) (vgl. Gesenius 2013:1102-1104; Ringgren & Johnson 1989) gewahrt Bildad als Gabe Gottes an den zu Gott umgekehrten Ijob (Ijob 8,6); Ijob kleidet und schmückt sich mit צְדָקָה und מִשְׁפָּט (Ijob 29,14); Elihu versteht sich selbst als Träger der Gerechtigkeit, die er – gepaart mit „Wissen“ (דָע) von Gott – Gott (zurück) gibt (Ijob 36,3).

³⁰³ מִשְׁפָּט (vgl. Gesenius 2013:760-761; Johnson 1986) als Rechtsbegriff wird im Buch Ijob im Vergleich zu den übrigen drei Begriffen (תְּמָה, צְדָקָה, צְדָקָה) am häufigsten verwendete. Er spricht hauptsächlich von der Gott zu Eigen habenden und von ihm gegebenen unantastbaren Rechtsverfasstheit der Schöpfung, die aber Ijob (auch) für sich beansprucht und Gott abspricht (vgl. Ijob 27,2 und 34,5.6 mit Ijob 40,8, je מִשְׁפָּטִי „mein Recht“).

Darum will – wie mehrfach ausgeführt – Ijob Gott nicht „ins Angesicht“ absagend segnen (Ijob 1,11.21b; 2,3b.5.10b), sondern er will (je nach Interpretation von Ijob 13,15) im Leben oder im Tod seine Lebensführung Gott „ins Angesicht“ rechtfertigen. Nur vermag Ijob die *Verweilstätte* (den *Sitz*) Gottes nicht zu finden, um „vor seinem Angesicht“ die „Rechtsangelegenheit“ darzulegen (23,3-4). So bleibt Ijob, dem Rechtsuchenden, das *Angesicht Gottes* bis zur Antwort Gottes verborgen (Ijob 23,3; 16,20; vgl. Ijob 26,9; 34,29) (vgl. Habel 1985:31; Köhlmoos 1999:134-135; religionsgeschichtlich Wagner 2017:231-233).

Da das Leid nur von Gott kommen kann, muss Gott selbst an Ijob ungerecht gehandelt haben. So ist Gott für Ijob in ganzheitlicher Wahrnehmung der geworden, der ihn in der Unent rinnbarkeit des Leids *umhüllt* (Ijob 3,23; 30,18), ja ihn mit einem „Fangseil“ (תַּצְוָה) fesselt (Ijob 19,6b), der eine „Wache gegen ihn postiert“, so als wäre er eine Chaoswesenheit³⁰⁴ (Ijob 7,12), der nach ihm „schnappt und meine Wunden ohne Grund vermehrt“ (9,17), der ihn zur „Zielscheibe“ (Ijob 7,20; 16,12) für sich selbst (Ijob 16,12), für seine Giftpfeile (Ijob 6,4) und „Geschosse“ (Ijob 16,13) setzt, um mitleidlos seine Nieren zu spalten, die Gallenblase auszuschütten (Ijob 16,13), der ihn wie kriegerisch gegen ihn anlaufend immer mehr bricht (Ijob 16,14), der ihm nicht einmal so lange Zeit der Freiheit von Vergrämtheit und Schmerz gewährt, bis er den Speichel geschluckt (Ijob 7,19), Atem geholt hat (Ijob 9,18), der sein Leben gekrümmt, ihn irregeführt (Ijob 19,6a), dann aber seinen richtenden Stab an ihn gelegt hat (Ijob 9,34), um ihn in jedem Fall schuldig zu sprechen. So nimmt Ijob das Leid selbst als Gericht Gottes an ihm wahr (Ijob 14,3b), in das ihn Gott trotz aller Hinfälligkeit des Menschseins geführt hat (Ijob 14,1-3).

In alle dem sucht Ijob das Verstehen der Freunde, das Mitempfinden, dass sie wahrnehmen, wie er wahrnimmt, dass sie ihm nicht wie Gott nachjagen (Ijob 19,22a), um ihn desgleichen als den Schuldigen zu gewahren, der zu Recht leidet. (Ijob 19,21-24; 21,2-5; 16,2; 6,28-30; 12,2) Entsprechend begegnen die Worte der Freunde Ijob nicht als Trost, sondern als vielfach erniedrigende Beschimpfung. (Ijob 19,2-3) Da aber die ihn zum Gottlosen konstituierende Wahrnehmung der Freunde bestehen bleibt – wie im Besonderen die dritte Rede Elifas' bestätigt (Ijob 22) –, da ihm die Freunde gegenüber Gott nicht Recht zusprechen, wächst in Ijob das Verlangen, dass seine Verteidigungsworte, die seine Unschuld erweisende Klage, in einer Schriftrolle festgehalten, als Inschrift auf Ewigkeit in Stein gemeißelt werde (Ijob 19,23-24). Darin soll Ijobs selbstbezeugte Tadellosigkeit für alle Zeit für jeden Menschen als „Zeichen“ und Zeugnis schriftlich wahrnehmbar sein (ähnlich Heckl 2010:118).³⁰⁵

³⁰⁴ יָם oder יַבַּיִת. Dass mit יָם nicht allein das *Meer* als Gewässer gemeint ist, legt dessen parallele Positionierung zu dem Seeungeheuer יַבַּיִת und die vorgestellte Postierung einer Wache nahe.

³⁰⁵ Dies ist Ijob, wenn man will, durch das vorliegende Buch Ijob tatsächlich zuteilgeworden.

Desgleichen solle Gottes unrechtes Handeln an Ijob vor Gericht (מִשְׁפָּט) geklärt werden, wohin Gott aber nicht einfach vorgeladen werden kann (Ijob 9,32).³⁰⁶ Ijob wollte gern wissen, wie ihm Gott antwortete – der ihn aber wohl doch verschonen würde (Ijob 23,5-6). Der (himmlische oder irdische) Ankläger oder Staatsanwalt (אִישׁ רִיבִי) möge auftreten und Ijob die Anklageschrift (סִפָּר) vortragen (Ijob 31,35b). Denn diese würde er als Schulterbild und Kopfbinde „zum Zeichen seines Triumphes“ (Kunz-Lübcke 2007:287) tragen und damit gleich einem Hochgeehrten (נָגִיד) Gott persönlich nahen. (Ijob 31,36-37) Persönlich deshalb, weil ihm der passende Anwalt oder Fürsprecher (שֹׁמֵעַ) fehlte (Ijob 31,35a), der „Schiedsmann“ (בֵּין מוֹכִיחַ mit בֵּין), der rechtsabwägend seine Hand auf beide, auf Ijob und Gott, legen würde (Ijob 9,33).

5.2.7. Recht – Differenzierte Gotteswahrnehmung in der Selbstwahrnehmung

Ijob steht nicht allein der Tod in differenziert widersprüchlicher Weise vor Augen (er ersehnt ihn und fürchtet ihn zugleich), sondern er nimmt bereits seine aktuelle Verfasstheit im Leid als Form des Todes, an der Grenze hinüber in den eigentlichen Tod, wahr. Denn jetzt ist sein Leben ein „Hauch“, ist „Wind“. (Ijob 7,7a) Jegliche Kraft des Ausharrens für ein Gott wohlgefälliges Leben ist dahin, weil für ihn scheinbar ohne Sinn. (Ijob 6,11-13) Damit ist jegliche Hoffnung gefallen. (Ijob 17,13a.15; vgl. Ijob 19,10b; 14,7-12) Sein Auge wird nicht mehr dahin zurückkehren, „Gutes zu sehen“, noch wird das Auge des Nächsten (einschließlich Gottes) den in den Tod entschwundenen Ijob gewahren. (Ijob 7,7b-8) So erklärt Ijob schließlich: „Der *Scheol* ist mein Haus, in der Dunkelheit habe ich mein Lager ausgebreitet. Zur Grube rufe ich: Mein Vater bist du. Meine Mutter und meine Schwester, [rufe ich] zur Made“ (Ijob 17,14). Entsprechend „zeichnet“ das Buch Ijob insgesamt „eine Grenzsituation“ zwischen Leben und Tod „und steigert daher die Schilderung der Hinfälligkeit Ijobs bis zum Äußersten“.³⁰⁷

In dieser existentiellen Anfechtung als grundlegend konzeptuelle Welt- und Gotteswahrnehmung gewahrt Ijob aber doch „im Himmel meinen Zeugen und meinen Fürsprecher in der Höhe“. (Ijob 16,19) So blickt er (wohl mit den inneren Sinnen, mit den Herzensaugen) ob des Freundesspottes tränenden Auges zu Gott empor (Ijob 16,20), damit er als ebendieser *Zeuge* (עֵד) und *Fürsprecher* (שָׂהֵד, Ijob 16,19; יִשָּׁר, Ijob 23,7) Ijobs gegen Gott als seinen *Richter* und *Gegner* (מְשַׁפֵּט, Ijob 9,15b; 23,7b; שָׂדִין, Ijob 19,29b) und gegen die Freunde *Recht spricht* (יבֵחַ Hifil, Ijob 16,21; יבֵחַ Nifal, Ijob 23,7).

Und in seiner folgenden Rede (Ijob 19) äußert Ijob aus dem oben dargelegten Kontext gar die Hoffnung, ja das unbedingte Wissen, dass Gott als sein (Er-)Löser lebe und dass er ihn

³⁰⁶ Ijobs Verlangen nach einer seine Gerechtigkeit erweisenden Gerichtsverhandlung in der Anwesenheit Gottes begegnet in Ijob 9; 10; 13,3.18-19; 23,3-8; 31,35-37.

³⁰⁷ So Hermisson (2004:684) mit Blick auf Ijob 19,26-27.

schauen werde.³⁰⁸ (Ijob 19,25-27a) Denn Gott (אֱלֹהִים) werde als letzter auf dem Staub sich erheben, so dass ihn Ijob bei aller Deformation seiner Haut „aus meinem Fleisch [oder: ohne Fleisch] schauen werde“ (Ijob 19,26b). Und Ijob setzt in der betonten Gewissheit fort, „[...] der ich, ja ich für mich [ihn] schauen werde, denn meine Augen werden [ihn] sehen, und nicht ein Fremder“ (Ijob 19,27a). Dies ist die maximale Form der Gottesschau-Hoffnung Ijobs. Er wird Gott als seinen *go'el*³⁰⁹ synästhetisch ganzheitlich „für mich“ (לִי), für seine persönliche Rechtfertigung im Gericht vor Mitmensch und Welt schauen, im Grenzbereich von Leib und Geist, Leben und Tod.³¹⁰ – Das scheint sich im Geschehen der Gottesreden, zumindest vorläufig, zu erfüllen, wie Ijob selbst bezeugt (Ijob 42,5).³¹¹

Und gerade in diesem (auch begrifflichen) Zusammenhang äußert Ijob eine weitere überraschende (und vielleicht weniger beachtete) Gottesschau-Hoffnung: Ließe Gott Ijob tatsächlich (körperlich) sterben, dann wäre er getröstet und könnte darin laut jubeln, „die Worte des Heiligen nicht verschwiegen“ zu haben (Ijob 6,10). Der „Heilige“ kann im Kontext gesehen kein anderer als Gott sein³¹², den er damit als den universal *Heiligen* wahrnimmt (hierzu Gordis [1978] 2011:72).

Das heißt, Ijob gewahrt zwar tatsächlich nicht seinen *Anwalt* (seinen שֹׁמֵר וּמוֹכֵחַ, Ijob 31,35; 9,33), der ihn und sein ungerechtes Leid wahrnimmt, um ihn zu verteidigen. Aber doch blickt Ijob zu Gott empor, den er auf Grund des Ereignishorizonts nicht mit den Sinnen wahrzunehmen vermag und den er eigentlich konzeptuell als seinen Gegner erfährt. Und so scheint Ijob in Gott nicht allein seinen *Gegner* und *Richter* (eventuell Ijob 9,15b; 23,7b), sondern desgleichen seinen *Zeugen*, *Fürsprecher*, *Rechtsprecher* und *Erlöser* (עֵד, שָׂרָף, יִשָּׁר וְגֹאֲלֵי, Ijob 16,19; 19,25; 23,7) als den *Heiligen* (קָדוֹשׁ, Ijob 6,10) zu gewahren, so dass Ijob eigentlich ein gerichtliches „Vergleichsverfahren“ *Gott gegen Gott*, *Deus contra Deum*, Gott als sein Fürsprecher und Erlöser als der Heilige gegen Gott als seinen „Feind“ und Richter, herausfordert und damit entsprechend konzeptuell wahrnimmt.³¹³ Gott als der Rechtsprechende soll Ijob gegen Gott als den Ungerechten verteidigen und gerecht sprechen.

³⁰⁸ Der Abschnitt Ijob 19,25-27a und Umgebung zeichnet eine unglaubliche und desgleichen zum Teil gegenläufige Wirkungs- und Forschungsgeschichte in Christentum und Bibelwissenschaft (hierzu exemplarisch Hermisson 2004 und Seow 2004).

³⁰⁹ Für die Identifikation des *go'el* mit Gott vergleiche Hermisson (2004) und Seow (2004), für weiteren in Einbeziehung des rhetorischen Stilmittels der Ironie; „God is Job's *gō'ēl*“ (Seow 2004:709).

³¹⁰ Für eine Deutung der existentiellen Grenze der erwarteten bevorstehenden Gottesschau mit oder ohne Leib, in Leben oder Tod, plädiert auf Grund der dahingehenden semantischen und syntaktischen Offenheit des Textes exemplarisch Hermisson (2004:682, 684, 688). Die Gewichtung auf die erwartete Gottesschau noch im (irdischen) Leben legt Janowski ([2013] 2014:221).

³¹¹ Dieser – in der Geschichte der Auseinandersetzung mit den Gottesreden alten – Ansicht schließen sich exemplarisch Hermisson (2004:684), Seow (2004:709), Schwienhorst-Schönberger (2020:144-146 als *innere Erfahrung*) und Schellenberg (2020:178) an.

³¹² Für eine ausführlichere Begründung vergleiche exemplarisch Horst ([1968] 2003:105-106).

³¹³ Für die Forschungsdebatte zu Ijobs Herausforderung *Deus contra Deum* vergleiche Horst ([1968] 2003:254), auch Schwienhorst-Schönberger (2007a:97-98) und Heckl (2010:106).

So möge Gott (יְיָ) antworten, wenn ihm Ijob die von ihm beteuerte und damit gewissermaßen eidesstattlich beglaubigte (Ijob 31,1-34.38-40) und mit seinem *Taw* (hierzu Witte 2004c) beschlossene und unterzeichnete Schrift, seinen „Reinigungseid“, zur unhintergehbaren Bestätigung seiner Gerechtigkeit vorlegte (Ijob 31,35).³¹⁴ Damit ist es aber bei Ijob gerade nicht so, dass ihm – ähnlich dem erhaltenen Recht zur Gottesschau nach bestandener Gerechtigkeitsprüfung im ägyptischen Jenseitsgericht – im Vollzug des Reinigungseids durch Ijob 31 mittels von außen angelegter „Kopfbinde“ Recht und Fähigkeit für den Eintritt in die Welt Gottes und damit für die Schau Gottes zu Teil wird (Ijob 42,5), wie das aber Heckl (2010:174-175) annimmt. Denn gerade mit der Antwort Gottes, wie das bereits durch die Lehrreden Elihus vorbereitend zum Ausdruck kommt, werden Ijobs Rechtsansprüche für die Beachtung seiner Gerechtigkeit und gänzlichen Gott-Gerichtetheit grundlegend in Frage gestellt. Gott begegnet Ijob, weil das in Gottes Offenbarungssintention, nicht weil das in Ijobs Reinigungsintention begriffen ist.

5.2.8. Ijob von Gott – Gott von Ijob zum „rascha“ gemacht?

Desgleichen ist Ijob bekannt, wie auch die Freunde (über den klassischen Tun-Ergehen-Zusammenhang hinaus) bezeugen (siehe oben Abschnitt 5.2.2.), dass ohnehin kein Mensch vor Gott bestehen kann, wenn er (Gott) „Lust hat, einen Rechtsstreit mit ihm zu führen“³¹⁵ (Ijob 9,3a; vgl. Ijob 10,13-17). Der von Gott Angeklagte „könnte ihm nicht eines auf Tausend antworten“ (Ijob 9,3b), denn Gott ist „weisen Herzens und von starker Kraft“ (Ijob 9,4a), der in seiner Souveränität über Schöpfung, Schöpfungselemente und (übermächtige) Chaoswesenheiten unerforschlich große und wunderbare Dinge tut (Ijob 9,4-10.13). (siehe unten Abschnitt 6.5.11.) So ist Gott in Weisheit und Verfügungsmacht über Schöpfung und Recht unantastbar, unerreichbar. Geöffneten Auges gewahrt er zwar den Menschen in seiner Hinfälligkeit (Ijob 14,1-3), aber umso mehr erscheint jeder schuldig vor ihm, auch der gerechte Ijob (Ijob 9,14-20; 14,4-6). Das heißt, Ijob gewahrt, dass ihn Gott für schuldig erklärt (רָשָׁע) (Ijob 9,20.29), obwohl Gott um die Unschuld Ijobs wissen müsse (10,7). Er findet sich in der ihn zum Schuldigen konstituierenden Wahrnehmung Gottes wieder. (vgl. Ijob 10,2b)

Denn der *Schuldige*, der *Gottlose* und *Frevler* (רָשָׁע) ist das exakte Gegenteil von dem, der Ijob ist (Ijob 1,1b), als der er sich wahrnimmt (siehe oben Abschnitt 5.2.6.) und als den ihn selbst Gott wahr- und wernimmt (Ijob 1,8; 2,3). Damit erweist sich im Buch Ijob רָשָׁע (und רָשָׁע)

³¹⁴ Besonders Kunz-Lübcke (2007) zeigt auf, dass Ijob mit Ijob 31 insgesamt 42 „Konfessionen“ oder „Beteuerungen“ für die Erweisung seiner Gerechtigkeit formuliert und dass dies einschließlich der Forderung nach der Wägung seiner Gerechtigkeit (Ijob 31,6) „Anlehnungen an die ägyptische Konzeption des Jenseitsgerichts“ aufweise (2007:271).

³¹⁵ Für den hier begegnenden Stamm רִיב („rechten“) siehe unten Abschnitt 6.2.6.

als zentrale Antibegrifflichkeit³¹⁶ zu Wesen und Selbstwahrnehmung Ijobs, aber auch – wie im Folgenden und mit den Gottesreden (besonders Ijob 40,8) deutlich wird – als eine der zentralen Begrifflichkeiten in der Gotteswahrnehmung des leidenden Ijob. Denn der רָשָׁע („Gottloser, Frevler; Schuldiger“) ist der gegenüber der objektiven Rechtsnorm (מִשְׁפָּט) falsch Handelnde, dem der Schuldspruch vor Gericht droht. Entsprechend ist der Verbalstamm רָשַׁע („schuldig sein bzw. werden, sich schuldig machen, freveln“) zu interpretieren (vgl. Gesenius 2013:1270-1271 zu רָשַׁע und רָשָׁע; Ringgren 1993b). Darum trifft es Ijob (sehr), wenn er von den Freunden in die Nähe des רָשָׁע gerückt, ja mit ihm identifiziert wird (Ijob 15,20 Elifas; Ijob 8,22 und 18,5 Bildad; Ijob 11,20 Zofar) und wenn umgekehrt Gott den רָשָׁעִים im Gegensatz zu Ijob gar positiv begegnet (Ijob 10,3b; 12,6; 21,6-7.28-33), ihr böses Tun zumindest ungestraft lässt (Ijob 24).

Und hiervon abgeleitet nimmt Ijob als der ganzheitlich *Lautere, Rechtschaffene* und *Gott Fürchtende* (als der תָּמָה, יָשָׁר, צַדִּיק, יָרָא אֱלֹהִים, יָרָא מֵרָע, der in תָּמָה, צַדִּיק, צַדִּיקָה, צַדִּיקָה lebt) Gott als den wahr, der gleicher Weise den „Rechtschaffenden und Gottlosen vernichtet“ (תָּמָה וְרָשָׁע הוּא) (Ijob 9,22).³¹⁷ Ijob geht dabei – in für ihn offenbar logischer Folgerung – so weit zu sagen, dass Gott der „Verzweiflung der Schuldlosen spottet“, wenn – etwa durch eine plötzlich hereinbrechende Sturmflut oder eine sonstige Naturkatastrophe – unschuldige Menschen zu Tode kommen (Ijob 9,23).³¹⁸ Darum folgert Ijob, wenn Gott über ihn als dem *Gerechten* solch Böses hat kommen lassen, wie er es gleicher Weise über den *Gottlosen* kommen lässt – ja wie er den *Gottlosen* gar noch bewahrt, segnet (Ijob 12,6; 21,6-34) und gleichgültig gegenüber dem *Elenden* walten lässt (Ijob 24) –, dann muss wohl die gesamte Erde in die Hand eines (willkürlich agierenden) *Gottlosen*, eines *rascha*, gegeben sein, der (je nach Interpretation der schwierigen Formulierung) die Wahrnehmung der Richter vor den gräulichen Werken und Ereignissen verhüllt (Ijob 9,24).

Entsprechend kann Ijob mit dem die Welt regierenden *rascha* keinen anderen als Gott meinen. Dies lässt Ijobs eben dargelegte konzeptuell schlussfolgernde Wahrnehmung Gottes annehmen. Darum fragt er am Ende (in wiederum schwer zu deutender Formulierung), „wenn [es] nicht also [ist], wer [ist] er [dann]?“ (Ijob 9,24b).³¹⁹ Wer anderes als Gott soll Verursacher all dieses unschuldigen Leids gleich meinem sein? Das ist die Theodizee nahezu in Reinform.

³¹⁶ Ijob 3,17; 8,22; 9,20.22.24.29; 10,2.3.7.15; 11,20; 15,6.20; 16,11; 18,5; 20,5.29; 21,7.16.17.28; 22,18; 24,6; 27,7.13; 32,3; 34,12.17.18.26.29; 36,6.17; 38,13.15; 40,8.12 (insgesamt 37 Mal, davon רָשָׁע 26 Mal; רָשַׁע 11 Mal) (SESB Konkordanz).

³¹⁷ Die Gegenüberstellung des תָּמָה mit dem רָשָׁע geschieht im Buch Ijob nur noch durch Bildad in Ijob 8,20 und 22. Üblicherweise bilden רָשַׁע und צַדִּיק, sowie רָשָׁע und צַדִּיק ein Gegensatzpaar. – Für weitere Begriffe (im Buch Ijob) und Darlegungen zur Charakterisierung des *Gerechten* und *Gottlosen* vergleiche Würthwein (1938:228-232, 233-237, 243-246) und Nömmik (2010:192-199, 199-203, mit Blick auf die Freundesreden).

³¹⁸ Wie das ja Ijob selbst an Kindern und Gesinde erlebte.

³¹⁹ Für die unterschiedliche Deutung des Verses in der Forschungsdebatte, einschließlich der gewissen Offenheit des hebräischen Textes, wen Ijob mit dem *rascha* nun wirklich meint, vergleiche exemplarisch Janowski ([2013] 2014:218).

5.3. ELIHUS BEREITUNG IJOBS ZUR GOTTESWAHRNEHMUNG (IJOB 32-37)

Mit Blick auf Wort und Person Elihus³²⁰ stellen sich in ästhetisch theologischer Leserichtung etwa die folgenden Fragen: Wie nimmt Elihu Ijob, die Freunde, Gott wahr. Wie und inwiefern unterscheiden sich die Wahrnehmungen und Mahnungen Elihus von denen der Freunde. Wie und inwiefern korrigiert Elihu (anders als die Freunde) Ijobs Gotteswahrnehmung und Selbstwahrnehmung, wie bewegt er Ijobs Gotteswahrnehmung von sich (Ijob) weg zu Gott hin. Wie gelingt es ihm, Ijob nicht allein Gott als den erschaffenden und regierenden Souverän über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung, sondern desgleichen als den rechtsprechenden Souverän über Recht und Gerechtigkeit vor Augen zu malen, das heißt die Weisheit des Schöpfergottes und die Gerechtigkeit des Richtergottes in eins zur Deckung zu bringen, als den einen Gott zu identifizieren. Denn für Ijob besteht bis dahin eine ambivalente Differenz der Gotteswahrnehmung.³²¹ Der herrliche und weise Schöpfergott muss (in Ijobs synästhetischer Erfahrung des unwägbaren ungerechten Leids) desgleichen der ungerechte, gottlose Gott sein. Aber der ungerechte, gottlose Gott muss ihm desgleichen der Heilige, Erlöser und Verteidiger seines Rechts sein. Elihus Aufgabe scheint nun darin zu bestehen, die Ambivalenz der Gotteswahrnehmung Ijobs zur Identität der Gotteswahrnehmung vom *gerecht agierenden Schöpfergott* auch in scheinbar *ungerechtem Leid* und damit desgleichen zur Selbstwahrnehmung als dem Gott unrecht Tuenden und schließlich dem sich ganz in Gottes Hand Ergebenden hinzuführen – was aber erst durch die Gottesreden selbst im Eigentlichen geschieht.

Elihu ist jung, Ijob und die drei Freunde sind älter (Ijob 32,4.6b). So schweigt Elihu den gesamten Dialog und die gerichteten Reden hindurch aus Ehrfurcht vor den Dialogpartnern (Ijob 32,6b), worin er desgleichen (skeptisch) abwartet, inwieweit die Freunde Ijob mit Weisheit antworten (Ijob 32,7.11-12a). Weil sie dies nicht vermögen (Ijob 32,12b-14), weil sie vielmehr durch Ijobs Worte zum Schweigen gebracht werden (Ijob 32,1.3b.5), besteht endlich Raum für Elihus (aus seinem Inneren nach draußen drängendes, geistgetriebenes) Wort (Ijob 32,2a.3a.5b.18-20). Er stellt fest, dass Weisheit nicht allein im Alter begriffen ist (Ijob 32,9), sondern im Geist Gottes (Ijob 32,8b). Entsprechend nimmt Elihu eine Form bewusster Abgrenzung von den Erkenntnisquellen Tradition und Erfahrung vor. Auch sein (virtuell und personal angeleitetes erkenntnisgemeinschaftliches) Gottes- und Weltverstehen begegnet differenzierter. Von dort her will er in neutraler Positionierung antworten. (Ijob 32,21) Allein in der Verbin-

³²⁰ „Seit Beginn der Auslegung vereint diese nur im Ijobbuch begegnende Gestalt die widersprüchlichsten Deutungen auf sich“ (Wahl 1993:2), so zusammenfassend zur Person Elihus in der aktuellen Forschungsdebatte – die aber in der vorliegenden Arbeit nur am Rande diskutiert wird (hierzu umfassend Lauber 2013; Mende 1990).

³²¹ Von der „Ambivalenz des Gottesbildes Ijobs“ spricht desgleichen Kang (2017:274-276).

dung des menschlichen Geistes (Ijob 32,8a.18) mit dem Geist Gottes (aus dem der Mensch hervorgeht und der ihn zu beleben vermag, in dem alles Leben besteht, Ijob 32,8b; 33,4; 34,14-15) ist für Elihu klärende Welt- und Gotteswahrnehmung möglich.

Zugleich überhebt sich Elihu nicht gegenüber Ijob und den Freunden, sondern er will ihnen auf gleicher Stufe begegnen, wenn er Ijob und (je nach textkritischer Deutung von Ijob 32,10a) die Freunde in weisheitlicher Entgegnung herausfordert (vgl. Heckl 2010:259-260; auch Lauber 2013:192). Vornehmlich aber spricht Elihu Ijob selbst an. Er (Ijob) brauche keine Angst vor Elihu zu haben. Er werde nicht schwere Last auf ihn legen. Auch er (Elihu) sei nicht mehr als ein Geschöpf von Lehm. (Ijob 33,6-7) Und nur vor diesem Hintergrund will Elihu allein aus der beschriebenen geistgeleiteten Schau Ijob (vgl. Ijob 34,16a) *und* die Freunde als Vertreter der Weisheitslehrer (vgl. Ijob 34,2a; Ijob 34,10a; ferner Ijob 35,4b) zum Weisheitsdiskurs (32,6b.10) herausfordern.³²² Desgleichen aber solle Ijob zunächst schweigen und zuhören (Ijob 33,31), wobei Elihus Worte wohl ein Anspiel auf Ijobs Herausforderung Gottes (Ijob 13,22) sind. (siehe unten Abschnitt 6.2.5.) Da nun Ijob und die drei Freunde tatsächlich schweigen, erweist sich Elihus weisheitliche Herausforderung als vierfache Lehrrede (vgl. Ijob 33,32-33).³²³

5.4. ELIHUS BEREITUNG IJOBS FÜR GOTTES WAHRNEHMBARMACHUNG

5.4.1. Einleitung

Trotz Schweigens der angesprochenen Dialogparteien fordert Elihu höchstes Niveau des Weisheitsdiskurs heraus. Wenn sich die Freunde, wenn sich Ijob als Lehrer der Weisheit verstehen, so beansprucht das Elihu einmal mehr für sich. „Ich erhebe mein Wissen von fern her und meinem Schöpfer gebe ich Gerechtigkeit. Denn in der Tat, mein Wort ist nicht Lüge, ein Vollkommener des Wissens [steht] vor dir[, Ijob]“ (Ijob 36,3-4; ähnlich Ijob 33,3). Elihu gewahrt sich selbst als der vollkommene, vollständige, lautere Weise – allerdings offenbar in der grundlegend weisheitskritischen Einschränkung, dass allein Gott von den Menschen zu fürchten ist (Ijob 37,24a), denn „nicht achtet er auf alle Weisheitskundigen“ (Ijob 37,24b)³²⁴. So sind auch die größten Lehrer – und so Ijob, die Freunde und Elihu – in ihrer Weisheit nichts vor Gott und

³²² Ijob 32,6b-7.10-14.17-22; 33,1-7.31-33; 34,2-4.10a.16.34-35; 35,4; 36,3-4; 37,16b (als Kritik der Weisen).

³²³ Ijob 32,1-6a Einleitung; 32,6b-22 Prolog; 33 erste Rede; 34 zweite Rede; 35 dritte Rede; 36,1-21 vierte Rede erster Teil; 36,22-37,13 vierte Rede zweiter Teil; 37,14-24 Epilog und Überleitung zu Gottes Offenbarung.

³²⁴ Für Übersetzungstradition und Forschungsdebatte über Ijob 37,24b vergleiche Lauber (2013:115).

seiner Weisheit (vgl. Ijob 32,13). Denn „wer ist wie er ein Lehrer“ (Ijob 36,22b)³²⁵. Der wahre Lehrer der Weisheit ist Gott (Ijob 35,11).

Um dies – um der oben dargelegten zurechtrückenden Aufhebung (vgl. Ijob 32,12) der ambivalenten Gotteswahrnehmung Ijobs willen – zu verdeutlichen, geht Elihu in zwei Schritten vor. Zum einen bringt er in mehreren Folgen mit zusammenfassender Schärfe Ijobs Selbstwahrnehmung und Gotteswahrnehmung auf den Punkt und stellt dieser je eine differenziertere und umfassendere Möglichkeit der betreffenden Wahrnehmung gegenüber. (siehe im Folgenden Abschnitt 5.4.2.) Zum anderen legt Elihu dar, wie Gott als einzigartiger Weisheitslehrer im Lauf von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung wahrgenommen werden kann. (siehe unten Abschnitt 5.4.3.)

5.4.2. Erster Schritt – die Eröffnung einer erneuerten Gotteswahrnehmung

Für den ersten Schritt der Vorgehensweise zur Entschärfung und Zurechtrückung der ambivalenten Gotteswahrnehmung Ijobs nennt Elihu die folgenden Selbst- und Gotteswahrnehmungen Ijobs und stellt sie seinem (Elihus) allgemeinerem Verstehen der entsprechenden Wahrnehmung gegenüber³²⁶:

Ijob stelle sich als Lauterer, Unschuldiger und Gerechter ins Licht der mitweltlichen Wahrnehmung, dem Gott willkürlich und ungerecht handelnd das Recht entzogen, ihn als Lügner mit einem Pfeil unheilbar verwundet hat, ihm gleich einem Feind widersteht und den er fesselnd festsetzt und überwacht. (Ijob 33,9-11; 34,5-6) Dabei sei Ijob voll überheblichen und erkenntnisleeren Spotts wider Gott (Ijob 34,7.37b; 35,16) und – so der zusätzliche massive Vorwurf Elihus ähnlich der Freunde, der im Kontext des Buches Ijob so nicht zutrifft – er verkehre mit Gottlosen und habe insgesamt gesündigt (Ijob 34,8.37a). Denn Ijob fragte ja, welchen Nutzen es habe, gottesfürchtig Gottes Freundschaft zu suchen. (Ijob 34,9; 35,3)

Hierin sei Ijob nicht im Recht, „denn *Eloah* ist größer als der Mensch“ (Ijob 33,12). Dies ist dem Menschen desgleichen in dem Größer- und Höhersein von Schöpfung und Schöpfungselementen wahrnehmbar. (Ijob 35,5) Darin vermag der Mensch zu erkennen, dass Schuld (רָשָׁע) und Unrecht (עָוֹל) Gott einerseits etwas „Entweihtes“ ist (Ijob 34,10), dass er aber andererseits in Erhabenheit davon unberührt bleiben kann (Ijob 35,6-7.15) – lediglich die Mitwelt wird dadurch unmittelbar getroffen (Ijob 35,8). Wenn Gott also des Menschen Tun vergilt, dann deshalb, weil er (allgegenwärtig) um seine Schöpfung besorgt ist. Ansonsten würde alles

³²⁵ מוֹדֵר, in der Bedeutung von „Lehrer“ (abgeleitet von יָרָה, „unterweisen, lehren“; vgl. תוֹרָה), begegnet im Alten Testament nur 9 Mal an 8 Stellen (Gen 12,6; Dtn 11,30; Ri 7,1; Jes 30,20 [2 Mal]; Joel 2,23; Ps 84,7; Ijob 36,22; Spr 5,13) (SESB Konkordanz) (für das Thema vgl. Fischer 2009).

³²⁶ Die Aussagen Ijobs, auf die sich Elihu bezieht, werden an dieser Stelle nicht mehr ausdrücklich ausgewiesen.

Leben „verscheiden“ (Ijob 34,11-14). Denn ein Hassler des Rechts könnte schwerlich „die Zügel“ der Weltregentschaft „führen“. (Ijob 34,17a)

Darum ist zu hinterfragen, wenn Ijob den parteilos agierenden, alles erschaffenden, die gewalttätig Gottlosen richtenden, alle Menschenwege gewahrenden Gerechten (Gott) für ungerrecht und gottlos erklärt (Ijob 34,17b-28) und überheblich zur sich rechtfertigenden Selbst-Wahrnehmbarmachung bestürzt (Ijob 33,13; vgl. 35,14; 36,18b). Ijob möge achthaben, denn darin mache er sich schuldig und ziehe sich das Urteil zu. (Ijob 36,17-21) Oder hat etwa Gott seine Schuld vor Ijob bekannt, ihn um die rechte Sicht der Dinge gebeten? Steht er bereit, im Sinne Ijobs zu richten? (Ijob 34,31-33a)

Gilt nicht vielmehr: Was immer Gott tut, wer darf ihn beschuldigen (רשע) (Ijob 34,29a), ihm getanes Unrecht zusprechen (Ijob 36,23b). Verbirgt er sich, „wer kann ihn wahrnehmen“ (Ijob 34,29b; vgl. Ijob 35,14a), ihm vorschreiben, sich wahrnehmbar zu machen. Und ist nicht umgekehrt Gott selbst der zum Schutz vor Unrecht allseits Wahrnehmende (Ijob 34,29-31) mit besonderem Fokus auf das „Recht der Elenden“ und den (königlichen) Gerechten (Ijob 36,6b-37). Ist er ferner nicht der sich Selbst-Wahrnehmbarmachende, etwa durch Traum und Vision, um (je nach Interpretation von Ijob 33,17b) den Menschen vor dem eigenen Hochmut, vor dem Rennen ins Verderben zu warnen. (Ijob 33,13-18; 36,11) Desgleichen kann beständiges Leid bis hin an die Todesgrenze züchtigendes Reden Gottes sein. Oder anders gewendet: Leid kann der ganzheitlich züchtigenden Wahrnehmung Gottes dienen (Ijob 33,19-22; 36,8-11), das Elend kann zum deutlich vernehmbaren Sprechen Gottes werden (Ijob 36,15) – auch für Ijob, da ihn Gott von dort heraus befreiend in die Weite ohne Enge mit reich gedecktem Tisch führen wolle (Ijob 36,16) (vgl. Lauber 2013:92-93).

Wenn sich Elihu in seinen (im Vergleich zu den Freunden Ijobs) etwas differenzierteren Herausforderungen leicht außerhalb des Tun-Ergehen-Zusammenhangs befindet, so geht er mit dem Folgenden noch einen Schritt weiter. Zwar mag der Übeltäter und Hochmütige (vgl. Ijob 33,17) entsprechend des Tun-Ergehen-Zusammenhangs das Hinabfahren in die Grube (Ijob 33,18.24) verdienen. Wenn ein solcher (in Einsicht der Schuld) aber einen den Menschen lehrenden und sich erbarmenden „Engel“ (מְלַאֲכָיִם) und „Fürsprecher“ (מְלַיִץ)³²⁷, einen *Fürsprecherengel* bei sich hat³²⁸ (Ijob 33,23), so wird dieser vor Gott für ihn (den einsichtigen Schuldigen) eintreten und ihn mit „Lösegeld“ (כֶּפֶר) von Gottes Gericht freikaufen (Ijob 33,24; vgl. 36,18). Der Gelöste wird Gott um Vergebung bitten und von ihm wohlgefällig angenommen

³²⁷ Während mittelhebräisch לַיִץ (im Qal, Hifil, Polel und Hitpolel) vornehmlich negativ konnotiert ist („großsprecherisch sein; verspotten; prahlen; Schwätzer“), spricht das Partizip Hifil מְלַיִץ mit unsicherer Wurzel לַיִץ vornehmlich positiv von „Vermittler, Dolmetscher; Wortführer und Mittelsmänner (Plural); (himmlischer) Fürsprecher(-Engel)“ (Gesenius 2013:609; ähnlich Lauber 2013:60-61).

³²⁸ Der Fürsprecherengel kann sich nur dann über den Schuldigen erbarmen (Ijob 33,24a), wenn der Betreffende sein Vergehen einsieht und Erbarmen erhofft, darum ist in Klammer von der „Einsicht der Schuld“ und im Folgenden von dem „einsichtigen Schuldigen“ die Rede.

werden (Ijob 33,26a), so dass er in neuer jugendlicher Kraft erstarken und vor den Mitmenschen seine Schuld bekennen und mit Freude seine Erlösung (von der Grube als bleibendes Gottesgericht) bezeugen kann (Ijob 33,25.27-28a). Desgleichen „darf er schauen sein [Gottes] Angesicht mit Jubel und er [Gott] wird rückerstatten dem [hinfälligen] Menschen seine Gerechtigkeit“ (Ijob 33,26). Und damit schaut der Erlöste das „Licht“ (אור), ist „erleuchtet im Licht des Lebens“ (לְאוֹר בְּאוֹר הַחַיִּים) (Ijob 33,28b.30b) und wird entsprechend gewandelt von der Mitwelt geschaut.³²⁹

Damit zeigt Elihu Ijob einen Weg auf, der ihn in jedem Fall, auch wenn er schuldig wäre, in der Gemeinschaft mit Gott, die ihm (Ijob) so wichtig ist, behält. Und damit legt Elihu den Grund für eine neue Form konzeptueller Wahrnehmung Gottes – Gott als der, der auf den Fürsprecherengel hört, der dessen Fürbitte und Lösegeld für die Erlösung des um Gnade bittenden Schuldigen annimmt, der den Betreffenden wieder ganz neu in das Licht des Lebens und der Wahrnehmung des sich offenbarenden Erlösergottes führt. So wandelt Elihu Ijobs konzeptuelle Wahrnehmung vom göttlichen Fürsprecher und Erlöser (גֹּאֲל, יוֹשֵׁר, שֹׁהֵד, עֵד) als Gott gegenübertretender Verteidiger seiner (Ijobs) Gerechtigkeit zur konzeptuellen Wahrnehmung vom stellvertretenden Fürsprecher und Erlöser (מְלַאֲךְ, מְלִיץ) als bei Gott einstehenden Verteidiger des bekennenden und um Gnade bittenden Schuldigen, dessen sich Gott annehmend, offenbarend, rechtfertigend und lebensspendend erbarmt.³³⁰ Ijobs Fürsprecher gilt dem Gerechten, Elihus Fürsprecher gilt dem Schuldigen. Damit ist Ijob vorbereitend ermutigt, in veränderter Gotteswahrnehmung und Selbstwahrnehmung trotz vollkommener Gottesfurcht und ungerechtfertigten unfasslichen Leids eine vielleicht doch bestehende Schuld, ein – in der Wahrnehmung der Allmacht und Herrlichkeit Gottes – ganzheitliches Zugeringssein zu gewahren und einzugestehen (vgl. Ijob 40,4-5; 42,2-6).

5.4.3. Zweiter Schritt – die Schöpfung als Gotteslehre zur Gotteswahrnehmung

Elihu fordert Ijob heraus, Gottes Werk, Gottes Schöpfung und damit Gott selbst zu ehren. In der Urverfasstheit der Wahrnehmung nimmt der Menschen (אָנוּשׁ, אָדָם) als geistbeseelte, materiell räumlich ausgedehnte Wesenheit *a priori* die materiell räumlich ausgedehnte Schöpfung als Teil von ihr wahr und vermag darin synästhetisch (נבט, חזה) Gottes Werk (פְּעֻלָּו, Ijob 36,24-25), Gottes „große Dinge“ (גְּדֻלוֹת, Ijob 37,5a) und damit Gottes Majestät (שׁוּגִיא, „hoch, erhaben“, Ijob 36,26a) „aus der Ferne“ (מִרְחוֹק), das heißt ohne weitere persönliche Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes, zu erfahren. (Ijob 36,25) Aber genau das kann (und vielleicht will) der

³²⁹ Siehe oben Abschnitt 4.4.6. zu 2. Korinther 4,4.6 und Umgebung.

³³⁰ Im Gegensatz dazu ruft Elifas in seiner ersten Rede (Ijob 5,1) entmutigend: „An wen der Heiligen willst du dich wenden?“ (siehe oben Abschnitt 5.2.2.)

Mensch nicht von sich aus. Er liest im Buch der Natur, besteht in der Wahrnehmungsurverfasstheit der um ihn seienden und ihn ausmachenden Schöpfung – und erkennt (עֵד) doch Gott „vor Finsternis“ (Ijob 37,19b) nicht. (Ijob 36,26; 37,5b) Gottes Wesen bleibt ihm verborgen, wie etwa die Unerforschlichkeit (לְאִי-חֶקֶר) von Gottes Lebenszeit (Ijob 36,26b).³³¹

So bedarf der Mensch eines erklärenden Zeugen (dem sich Gott bereits wahrnehmbar machte), oder des sich selbst wahrnehmbar machenden Gottes, damit ihm die Augen geöffnet werden und er das Gotteszeugnis des wortlosen Zeugen Natur vernehmen und begreifen kann. Ein solcher erklärender Zeuge will für Ijob Elihu sein. Im Beschreiben des Schöpfungsgeschehens, im Darlegen (und rhetorisch ironischen Erfragen) des Handelns Gottes in der Schöpfung fordert Elihu für Ijob die Möglichkeit der inneren Schau Gottes, der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes heraus, wie er (Ijob) es selbst in unübertrefflicher Tiefe weiß (z.B. Ijob 9,4-10; 28), aber wie er es als (für ihn) zu Unrecht Leidender nicht erfahren, weil in aktiver Gottesverurteilung zurückgewiesen hat. Elihu macht Ijob bewusst: Der sich im Geschehen der Schöpfung wunderbar wahrnehmbar machende Gott, der in der Schöpfung wunderbar handelnde Gott ist genau der Gott, dem Ijob trotz unerklärlichen, unbeschreiblichen Leids in Ehrfurcht begegnen soll – wie er es ja eigentlich für sich in Anspruch nahm (z.B. Ijob 28,28), aber doch im Lauf des Leids dem entgegen handelte.

Entsprechend verdeutlicht Elihu besonders ab Ijob 36,22³³², aber auch davor, dass die Schöpfung zwar über Gott lehrt, aber dass viel mehr Gott selbst, der Schöpfer, über sich lehrt, wenn man nur nach ihm, dem fröhlich Machenden, fragte. Dem Nichtfragenden bleibt er verborgen. (Ijob 35,9-14a) Dabei erzeugt Ijob 36,22 als Ganzes gelesen den Eindruck, als wollte Elihu sagen, dass Gottes (unübertrefflich) erhabenes Handeln und Gottes (unübertrefflich) weises Lehren in eins zusammengehören. Denn in Gottes sich wahrnehmbar Machen durch die Schöpfung, in seinem Handeln an der und durch die Schöpfung erweist sich nicht allein die Schöpfung als Lehrer der Menschen über Gottes Wesen und Weisheit – wie das desgleichen Ijob formuliert (z.B. Ijob 12,7-9) –, sondern Gott selbst. Eben darauf scheint Elihu Ijob vorzubereiten, wie es dann mit den Reden Gottes im Eigentlichen geschieht: Gottes Reden ist zugleich Gottes Handeln. Gott als *der* Lehrer der Weisheit ist zugleich der Handelnde in Weisheit. Was Gott in Weisheit lehrt, das tut er in Weisheit (und umgekehrt). Sein Tun *ist* Lehren, sein Lehren *ist* Tun (vgl. Ijob 37,7.15-16). So ist Gottes Lehren in Weisheit Gottes *performatives* Lehren, Gottes Lehren *im Vollzug*³³³, Gottes Tun in der und durch die Schöpfung. Und

³³¹ Auch Ijob weiß um die Unergründlichkeit Gottes trotz seines wahrnehmbaren und (zumindest) bekannten Wirkens in der irdischen und kosmischen Ober-, Nieder- und Unterwelt. (Ijob 26,5-14; 9,11) Nicht umsonst spricht hier Elihu und spricht schließlich Gott selbst Ijob auf dieser Ebene an.

³³² Für die Forschungsdebatte über die Teilung der Reden Elihus in Ijob 32,1-6a.6b-22; 33,1-36,21 zur einen und Ijob 36,22-37,24 zur anderen vergleiche aktuell Lauber (2013:181-182, auch 441-442).

³³³ Für die *Tora im Vollzug* als *performative* (*ausführende*) und *Beziehung wirkende* Rede Gottes siehe oben Abschnitt 3.1.3., für die *performative Weisheit* Gottes siehe unten Abschnitt 6.2.4. zu עֵצָה.

umgekehrt: Gottes Tun in der und durch die Schöpfung *ist* Gottes Lehren über sich und sein Wesen. – Darin gilt es für Ijob einmal mehr, Gott in Ehrfurcht und Anbetung zu begegnen (Ijob 36,24; 37,14), Gottes weise Lehre in Gottes weisem Handeln in der und durch die Schöpfung zu erkennen (Ijob 37,15-16), wie auch Elihus Inneres durch die Schau der Schöpfung dazu bewegt wird (Ijob 37,1).

Wie nun erweist sich Gottes Weisheitslehre durch die Schöpfung, Gottes Wirken in der Schöpfung als Gottes performative Weisheitslehre? Wie lehrt die Schöpfung, lehrt Gott durch Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung von seinem Wesen? Welche Form konzeptueller Wahrnehmung Gottes vermag Gott im die Schöpfung Gewahrenden zu erzeugen? Gott lehrt durch das von ihm gewirkte und geheißene Herabfallen von Schnee (Ijob 37,6a), von gewaltigen Regengüssen (Ijob 37,6b) und (Gericht, Segen und Nahrung bringenden) Regentropfen aus Himmelozean³³⁴ und Wolken (Ijob 36,27-28.31; 37,11a), durch licht-erhelltes und lichtstreuendes Gewölk (Ijob 37,11b-12a), durch weitflächige Wolkendecke (Ijob 37,18), Gewitterwolken³³⁵, entbotene Blitze (Ijob 36,32; 37,3.4b) und gewaltiges Donnerkrachen (Ijob 36,29.33a; 37,2.4), durch aufkommenden Sturm und Kälte mit sich ausbreitendem Eis (Ijob 37,9-10), durch das um Gott her³³⁶ geflutete und seine Hände umhüllende (und es entbietende) Licht (über den Wolken) oben und das Bedecken der „Wurzeln des Meeres“ unten (Ijob 36,30.32; 37,15b). Über jegliches Schöpfungselement gebietet Gott zur Ausübung von Recht und Gnade. (Ijob 37,12b-13) Gott (יְהוָה), der „Erhabene an Kraft“ (שֹׁמַיִם-כֹּחַ), ist dem Menschen unerreichbar (Ijob 37,23). Als solcher beugt er, entgegen Ijobs Behauptung, Recht und Gerechtigkeit gerade nicht – wie Gottes performative Weisheitslehre im Schöpfungsgeschehen unerschöpflich bezeugt. Dieser selbst, der Erhabene, ist nun dabei, zu erscheinen, sich für Ijob in „furchtbarer Pracht“ (גִּזְרֵי הַדָּד, Ijob 37,22b) synästhetisch wahrnehmbar zu machen (Ijob 37,21-22). (siehe unten Abschnitt 6.2.1.)

Gottes Weisheitslehre durch sein Handeln in der und durch die Schöpfung vermag in Ijob eine Form der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes als dem Souverän über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung einerseits (dem Ijob zutiefst zustimmt) *und* über Recht und Gerechtigkeit andererseits, einschließlich von Ijobs unerklärlichem Leid (was Ijob

³³⁴ דָּד in Ijob 36,27b (nur noch in Gen 2,6a) wird in der Bedeutung von „Wasserflut, -strom“ in der Forschungsdebatte unter anderem mit dem „Himmelozean“, dem „himmlischen Wasserstrom“ (vgl. Gen 1,6-8; 7,10-11; 8,2; 2 Kön 7,2; Mal 3,11; Ps 104,3a.13; 148,4) in Verbindung gebracht (zusammenfassend Lauber 2017:101, 271; Gesenius 2013:13; auch Böckle 2018:142), von wo herab die abgetrennten Wassertropfen (Ijob 36,27a) träufeln. – In Genesis 2,6a bezeichnet דָּד allerdings genteilig offenbar einen unterirdischen Ozean oder Wasserstrom.

³³⁵ Lauber (2013:271-272) identifiziert hier עָב („Wolke“) mit Blick auf weitere Stellen (z.B. Ex 19,9; Ri 5,4; 2 Sam 22,12; Ijob 22,14) als „Theophanieelement“, so auch das folgende תְּשׁוּבָה („Donnerkrachen“).

³³⁶ Für die Deutung von עָלָיו („über ihn; darüber; um sich“) in der Forschungsdebatte vergleiche zusammenfassend Lauber (2013:102).

zutiefst ablehnt), zu erzeugen. Dies scheint Elihu mittels des dargelegten zweiten Schritts vorzubereiten.

Noch eine formale Anmerkung: Der zweite Schritt (Ijob 36,22-37,24) der Lehrreden Elihus als Erwiderung auf Ijobs und der Freunde Worte geschieht zunächst in Form einer (auch ironisch durchsetzten) *Darlegung* (Ijob 36,26-37,13.19), dann in rhetorisch ironischer *Fragestellung* (Ijob 37,15-18.20)³³⁷. Damit wird zugleich der Charakter der rhetorisch ironischen Fragestellung vornehmlich der ersten Rede Gottes vorbereitet. So geschieht die Anordnung der Gottesreden gegenspiegelnd zu Elihus zweitem Schritt der Belehrung Ijobs, vornehmlich die erste Rede Gottes (und Teile der zweiten Rede) in Form rhetorisch ironischer *Fragestellung*³³⁸, vornehmlich die zweite Rede Gottes (und Teile der ersten Rede) in Form einer (auch ironisch durchsetzten) *Darlegung*³³⁹.

5.5. WAHRNEHMUNG GOTTES IM EPILOG (IJOB 42,7-17)

Für diesen Abschnitt ist besser geboten, ihn im Rahmen des Gesamtertrags (siehe unten Abschnitt 7.3. und 7.7.) einzubringen. – So viel sei aber vorab angemerkt: Die beiden Geschehensräume Erde und Himmel begegnen nicht mehr in wechselspielender Folge. Der Leser erfährt nichts von einem weiteren Gespräch zwischen Gott und Satan. Der Fokus liegt auf Ijob und den neuerlichen Segnungen Gottes in seinem Leben.

5.6. ERTRAG

1. Das Buch Ijob insgesamt fordert den Leser zu einer bewussten, gar Gott begegnenden Erneuerung der Wahrnehmung Gottes heraus – was aber nicht im Fokus der vorliegenden Arbeit steht.

2.a. Ausgehend vom Prolog lässt sich zunächst zusammenfassen: Gott nimmt Ijob wahr als den ihn Fürchtenden, Verehrenden, Preisenden. Ja, Gott nimmt Ijob wahr als den, der er ist – was mit den Gottesreden offenbar wird. Gott gesteht Ijob zu, der über ihn gekommenen Prüfung standzuhalten.

Ijob nimmt Gott wahr als den zu Fürchtenden, zu Verehrenden, zu Preisenden. Dies ändert sich zunächst nicht mit dem Hereinbrechen des unfasslichen Leids. Dann aber erweist sich Ijobs Wahrnehmung als ambivalent: Gott als Schöpfer und als Verteidiger seiner (Ijobs)

³³⁷ Ijob 37,14 und die folgenden Verse sind in redaktionskritischer Perspektive für einige Autoren Indiz dafür, dass die Reden Elihus die Reden Gottes nicht vorspiegeln (wie durch die vorliegende Arbeit vertreten), sondern „nachahmen“ (referiert von Heckl 2010:192, der wohl zustimmt).

³³⁸ Ijob 38,2.4-7.12-41; 39,1-12.19-20a.26-27; 40,8-9.24-31; 41,1b.2b.3a.5a.

³³⁹ Ijob 40,10-23; 41,1a.2a.3b-4.5b-26; Ijob 38,3.8-11; 39,13-18.20b-25.

Gerechtigkeit bleibt ihm der zu Fürchtende, zu Verehrende, zu Preisende. Aber zugleich ist ihm Gott der willkürlich agierende Gottlose geworden und als solcher der zu Bestürmende, zu Verurteilende, Anzuklagende. Sich selbst nimmt Ijob wahr als den, der er ist (der Gerechte) und als den, der er erwartet zu sein (der vor Leid Beschirmte).

Ijobs Frau nimmt Ijob wahr als den Gott Fürchtenden, Verehrenden, Preisenden. Dies gewahrt sie nach dem (auch über sie) hereingebrochenen Leid als nutzlos (Ijob ist trotz Frömmigkeit nicht der vor Leid Beschirmte). So empfiehlt sie Ijob zum Gott Fluchenden und dem Leben Absagenden zu werden.

Satan nimmt Ijob wahr als den Gott Fürchtenden, Verehrenden, Preisenden. Ja, offenbar nimmt – zumindest bedingt – auch Satan Ijob wahr als den, der er ist. Darum will er Ijob, das Bild Ijobs *und* Gottes, will er die Wahrnehmung, welche Familie, Mitmensch und Umwelt von Ijob und Gott haben, zerstören. Er will den Gott Suchenden als Gott Fluchenden vorführen.

Die drei Freunde kennen Ijob als den Gott Fürchtenden, Verehrenden, Preisenden. Darum sind sie entsprechend erschüttert, da dem Gerechten übermächtig unfassliches Leid widerfährt, das ihm nicht widerfahren dürfte. Von da an nehmen sie Ijob als den wahr, der er *nicht* ist, als den sie und Gott (zu Unrecht) Bestürmende(n), zu Verurteilende(n), Anzuklagende(n).

Elihu nimmt desgleichen Gott wahr als den zu Fürchtenden, zu Verehrenden, zu Preisenden. So ermahnt er Ijob, selbst in seinem Leid nicht in der ambivalenten und unrechten Wahrnehmung Gottes (auch) als den zu Bestürmenden, zu Verurteilenden, Anzuklagenden zu verweilen, sondern ihn wieder (ganz) als den zu Fürchtenden, zu Verehrenden, zu Preisenden anzunehmen – weil Gott sich selbst in weiser Lehre durch das Geschehen der Schöpfung in Souveränität *und* Gerechtigkeit entsprechend wahrnehmbar macht.

2.b. Durch das unvermittelt hereingebrochene Leid über Ijob wird für jeden Beteiligten die Wahrnehmung erschüttert. Entsprechend sucht Ijob als der unmittelbar und erste Betroffene und suchen alle übrigen als, in gradueller Abstufung, mittelbar Betroffene eine Strategie der Lösung und Erklärung der unerklärlichen Wahrnehmungserschütterung zu entwickeln. Die Strategie geschieht auf (bewusster und unbewusster) Grundlage von Erkenntnisquellen (Erfahrung, Tradition und Offenbarung) und Wirkungen durch Erkenntnisgemeinschaften (z.B. Tun-Ergehen-Zusammenhang).

Für Ijob bedeutet das eine Verfestigung der Selbstwahrnehmung (als Gerechter) und eine Wandlung beziehungsweise Aufspaltung der Gotteswahrnehmung (als zu preisender Schöpfer und Ijobs Verteidiger, als Gottloser und Ijobs Ankläger). Für Ijobs Frau bedeutet das eine bleibende Ijobwahrnehmung (als Gerechter, aber nun ohne Nutzen) und eine Wandlung der Gotteswahrnehmung (als zu Fluchenden, von ihm durch Tod zu Scheidenden). Für die Freunde bedeutet das eine Wandlung der Ijobwahrnehmung (als Gottloser) und eine Verfestigung der Gotteswahrnehmung (als Gerechter). Für Elihu bedeutet das eine aktuelle

Ijobwahrnehmung (als vermeintlich Gerechter) *und* Freundeswahrnehmung (als unweise Dialogpartner) und eine bestehende Gotteswahrnehmung (als Gerechter, zu Preisender, sich Offenbarer).

2.c. Besonders mit Blick auf die beiden Dialogparteien Ijob und die drei Freunde bestimmt (oder konstituiert) die Wahrnehmung je der einen Dialogpartei, wer und was die je andere Dialogpartei ist und macht sie so zu einer anderen, zu einer, die sie nicht ist. Entsprechend geschieht im Lauf des Dialogs eine immer größere Entfremdung Ijobs von den Freunden (und umgekehrt) und parallel eine immer größere Fokussierung Gottes von Seiten Ijobs (auch exemplarisch Ha 2005:86 mit Ebach [1996] 2009a:70).

2.d. Ijobs Wahrnehmung und Wertnehmung ist ambivalent. Er wünscht den Tod und verabscheut ihn zugleich. Er wünscht die vorab Ausgelöschtheit seiner Existenz, aber dann doch lediglich begrenzte Verborgenheit im *scheol*. (vgl. Ijob 14,13; ferner 7,9; 10,21; 14,10-12.14; 16,22) Er sieht in Gott den Gottlosen, seinen Feind, aber desgleichen gewahrt er ihn (immer mehr) als seinen Fürsprecher, Erlöser, Heiligen. Er wünscht in der Verborgenheit vor Gott zu sein, bedauert aber die Verborgenheit Gottes vor ihm (Ijob).

3.a. Als neutraler Außenstehender und damit das Ende des Freundesdialogs Abwartender bleibt Elihu ausreichend Zeit, Ijobs Problem zu gewahren. Ijobs Wahrnehmung von sich selbst als Gerechten und von Gott als Gottlosen ist zu widersprechen, was Elihu schließlich tut. Elihu kann Ijob nur die Richtung weisen. Gott lässt Elihus Beitrag unkommentiert.³⁴⁰

3.b. Elihu beansprucht für sich Inspiriertheit, die ihm Grundlage seiner (zum Dialog herausfordernden) Belehrung ist.

3.c. Elihu hilft darin, dass Ijob für Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung bereit ist.³⁴¹ Mit Ijob 36,22-37,24 erzeugt Elihu „eine Art thematische ‚Überleitung‘“ für Gottes Offenbarungsantwort (Fischer 2009:33). Diese enthält „noch in den einleitenden Worten [Gottes] die ironische Aufforderung ‚... und du, belehre mich!‘ (עַד הִי, 38,3)“ (Fischer 2009:33).

4.a. Elihus Erwähnung des für den (einsichtigen) Schuldigen zuständigen Fürsprechers und Erlösers ermutigt Ijob einerseits zur Selbstwahrnehmung, die Möglichkeit von Schuld und Zugeringssein vor Gott zuzulassen, andererseits zur konzeptuellen Wahrnehmung Gottes, der sich im Hören auf den Fürsprecher gegenüber dem (einsichtigen) Schuldigen als gnädig erweist und ihm seine Gerechtigkeit rückerstattet, das heißt ihn rechtfertigt. Darin eröffnet Gott dem Gerechtfertigten die Schau Gottes und des Lebenslichts.

³⁴⁰ Für eine tatsächliche *Elihu-Redaktion*, die ja (nahezu) als Endredaktion verstanden werden will, wäre wohl eine kluge Einbindung Elihus im Epilog (Ijob 42,7-17) zu erwarten gewesen. Selbst die LXX weiß dort aber nichts hinzuzufügen. Das legt einmal mehr nahe, dass Gottes Nichtkommentierung von Elihus Worten bewusst gesetzt ist. Und damit ist Elihu als Wegleiter der Antwort Gottes desgleichen nicht in Frage gestellt.

³⁴¹ Vergleiche Fischer (2009:33), der sich auf Robert Althann (Elihu's contribution to the book of Job, 1999:11) bezieht.

4.b. Ijob erweist tiefen Einblick in Gottes unergründlich vollmächtiges Wirken über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung, über die (irdische und nicht-irdisch kosmische) Welt. (siehe oben 2.a.) Darum begegnet Elihu Ijob im zweiten Schritt seiner Belehrung auf genau dieser Ebene – wie das schließlich Gott selbst mit seiner Antwort umfassend vornimmt. Dabei bringt Elihu Ijobs Erkenntnis mit der (zum Teil rhetorisch ironisch erfragten) Darlegung auf den Punkt, dass der Lauf der Schöpfung *Gottes Lehre* über sich, *Gottes lehrende Selbst-Wahrnehmbarmachung* ist (*revelatio generalis*). Dies bedürfe des hinweisenden und erklärenden Wortes durch einen Lehrer der Weisheit, der entweder von Gott inspiriert, oder Gott selbst ist (*revelatio specialis*).

4.c. Elihus Darlegung (und rhetorisch ironische Befragung) der performativen Weisheitslehre Gottes bereitet Ijob vor, Gott als den Souverän über Schöpfung *und* Recht (und so über Ijobs Leid) konzeptuell wahrzunehmen.

5.a. Was in intersubjektiver und interaktiver Wahrnehmungsregulierung die Freunde Ijobs nicht zuwege bringen, legt Elihu für Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung zu Grunde. Dennoch leisten die Freunde entscheidenden Beitrag, weil durch sie Ijobs unaussprechliches Leid Wort wird, was ansonsten Schweigen bliebe. Aber mit Elihu kehrt Ijob ins Schweigen zurück, so dass er schließlich zu hören und synästhetisch zu gewahren vermag, was Gott in synästhetischer Selbst-Wahrnehmbarmachung als Wort an ihn richtet.

5.b. Nicht Ijobs, nicht der Freunde, nicht Elihus, sondern Gottes Intention schließt Ijob die Welt Gottes auf. Elihu, aber auch die Freunde als Forum der Wortwerdung von Ijobs Not, bereiten Ijob darauf vor.

6. Bei alle dem bleibt zu beachten: Ijob ist der unmittelbar Betroffene, der in der Gesamtheit seiner Person das Leid Erfahrende, alle beschämende Wahrnehmung durch Mitmensch, Umwelt und Gott ertragen Müssende. (Ijob 19,15-19; 30,1a.9-10.12-14) Darum etwa würde sich Ijob mit Hilfe der Anklageschrift in die ihn konstituierende Wahrnehmung von Mitmensch, Umwelt und Gott begeben, um triumphierend für alle wahrnehmbar seine Unschuld und damit das ungerechtfertigte Leid vor Augen bringen zu können. (Ijob 31,35-37) Ferner wollte er dadurch, dass sein ungerechtes Leid in Stein gemeißelt sein würde, für die Welt bleibend wahrnehmbar als der zu Unrecht gelitten habende Gerechte dastehen. (Ijob 19,23) Am Ende aber ist es Gott selbst, der Ijob gänzlich rehabilitiert und in Position (Ijob zum priesterlichen Fürsprecher für die Freunde), Familie (wieder sieben, oder gar zwei mal sieben Söhne und drei ausnehmend schöne Töchter), Gesellschaft (Verwandte und Freunde erweisen Ijob alle Ehren und trösten ihn) und Besitz (gegenüber der Zeit vor dem Leid in doppeltem Maß) der Wahrnehmung von Ehefrau, Verwandten, Freunden und Mitwelt als eben den von Gott Rehabilitierten und Gesegneten korrigierend nahe bringt.

6. WAHRNEHMUNG (SCHAU) GOTTES IM GESCHEHEN DER REDEN GOTTES

6.1. VORABKLÄRUNG ZU FRAGEN VON TEXTSTRUKTUR UND VORGEHEN

Wie oben in Abschnitt 3.1. zu Grunde legend angemerkt, spielt in der Betrachtung eines Textes das Wechselgeschehen von *Gestalt* und *Gehalt* (von *Poesie* und *Botschaft*, von *Literarizität* bzw. *Ästhetik* und *Theologie*) eine tragende Rolle, steht die *Poesie* im Dienst der *Botschaft* und wirkt immanent als Teil davon. Dennoch hat sich die vorliegende Arbeit, anders als in Böckle (2018), die Fokussierung dieses Wechselgeschehens nicht zum Ziel gesetzt, zumindest was die *strukturelle* Gestalt des Textes anlangt. Denn zwar steht die Beobachtung im Zentrum, dass rhetorisch ironische Fragestellung, Herausforderung und Darlegung, ironisch rechtliche Voraussetzung auf Real- und (bedingt) auf Metapherebene *Werkzeug*, *grundlegendes „Formelement“* und *Grundmuster*, also insgesamt *rhetorisches Stilmittel* für die Konzeptualisierung, die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes in Ijob zur aktiven Erneuerung von Haltung, Denken und Handlung sind. Aber die genannten *rhetorischen Stilmittel* sind, im Gegensatz zur Frage der mikro- und makrostrukturellen Gestaltung eines Textes, bereits mehr auf der Seite von (*theologischem*) *Gehalt* und (*ästhetischer*) *Theologie*, denn auf der Seite von (*poetischer*) *Gestalt* und (*literarischer*) *Ästhetik* angesiedelt.

So dienen zwar in ästhetisch theologischer Blickrichtung die genannten *rhetorischen Stilmittel* als Grundlage der Untersuchung von Ijobs (synästhetisch konzeptueller) Wahrnehmung Gottes, nicht aber auf gleicher Ebene die detaillierte Beachtung der Struktur, vornehmlich der makrostrukturellen Gestaltung des Textes. Entsprechend formuliert die vorliegende Arbeit, anders als in Böckle (2018), nicht eine abschnittsweise oder gar strophische Gliederungsentscheidung, der eine Forschungsgeschichte der Gliederung von Ijob 38,1-42,6 zu Grunde gelegt ist, wie für Ijob 28 in Böckle (2018:78-80).³⁴² Deshalb unterbleibt auch die fachbegrifflich metrische Untergliederung in *Haupt-, Teil-, Neben-, Unter- oder Schlussstrophe*. (hierzu siehe auch oben Abschnitt 2.3.2.)

Vielmehr erfolgt die struktural eingrenzende Bestimmung eines Abschnitts aus dem thematisch inhaltlichen Lauf des (als Ganzes synchron gelesenen) Textes³⁴³, wobei eine solche Bestimmung immer von dem Gesichtspunkt der Betrachtung abhängig ist. Hierbei werden die – sich aus der Untersuchung des Textes in ästhetisch theologischer Blickrichtung erschließenden – Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges*, ferner *Grenzsetzung*,

³⁴² Für die Vielfalt der Gliederungsentscheidung zu Ijob 38,1-42,6 in der Forschungsgeschichte (und des Autors selbst) vergleiche Van der Lugt (1995:362-364 und 369-370 [Ijob 38,2-38], 377-379 und 383-384 [Ijob 38,39-39,30], 297-298 [Ijob 40,1-5], 390-393 und 398-399 [Ijob 40,7-41,26]), 407-409 [Ijob 42,2-6].

³⁴³ Für die in der Forschungsdebatte vielgestaltig diachrone Verstehensrichtung von Ijob 38,1-42,6 siehe im Besonderen oben Abschnitt 2.1. und 2.2., aber auch im Lauf des aktuellen Kapitels 6.

Grenzöffnung, feinabgestimmte (Grenz-)Bemessung (für Sicherung und Lauf der Schöpfungsordnung), aber auch Gottes *Liebe, Verspieltheit, Fürsorge, Hirtenschaft* und so weiter eine erkenntnisleitende Rolle spielen. Entsprechend erfolgt die Begründung der Gliederungsentscheidung mit den betreffenden Mikro- oder Unterabschnitten selbst und überblickend im Besonderen mit den Gesamterträgen zur ersten und zweiten Gottesrede (Ijob 38-39; 40,6-41,26), aber desgleichen in Erträgen von Makroabschnitten (Ijob 38,39-39,30; die betreffenden Unterabschnitte zu *Behemot* und *Leviatan*).

Vorläufig soll im Großen die folgende Gliederungsentscheidung gelten: Ijob 38,1 ist, zusammen mit 28 weiteren Versen des Buches Ijob (siehe oben Abschnitt 2.3.2.), erklärender Einleitungssatz, wobei er beinahe punkt- und begriffsgleich mit Ijob 40,6 übereinstimmt³⁴⁴. Das Besondere der beiden Einleitungssätze (gegenüber allen anderen Einleitungssätzen) ist die zusätzliche Nennung des Adressaten Ijob und des Ereignisumfeldes („aus dem Sturm“). Entsprechend wird im Rahmen der vorliegende Arbeit Ijob 38,1 als erklärender Eröffnungssatz für die *gesamten Reden Gottes* verstanden: Gott antwortet Ijob *aus dem Sturm*. Von dort an, mit dem folgenden Vers, erfolgt Gottes Antwort selbst. Aber desgleichen will der Vers, gleich den übrigen 28 erklärenden Einleitungssätzen des Dialogteils, als abschnittbezeichnender Einleitungssatz in die *erste Rede Gottes* gelesen werden.

Ähnliches gilt für Ijob 38,2-3. Die Verse können zum einen als den gesamten Reden zu Grunde gelegtes, in sie eingesenktes, sie umschließendes Moment gelesen werden. Zum anderen aber kann mindestens Ijob 38,3 – und damit desgleichen der mit Vers 3 in Einheit stehende Vers 2 – als ebensolche Grundlegung, Einsenkung und Umschließung allein der ersten Rede Gottes aufgefasst werden, da ja Ijob 38,3 für die zweite Rede Gottes für sich als Einleitung beinahe punkt- und begriffsgleich wiederholt wird (Ijob 40,7)³⁴⁵ und damit Ijob 38,2 wohl mitzudenken ist. Wenn also Ijob 38,1.2-3 erklärend eröffnende Einleitung und eingesenkt umschließende Grundlegung in doppelter Funktion sind, dann kann zum einen Ijob 38-39 als erste Rede Gottes im Allgemeinen und Ijob 38,4-39,30 als *Hauptteil* der ersten Rede Gottes im Besonderen aufgefasst werden. Dieser Hauptteil wiederum zeitigt in unten darzulegender makrostruktureller Annäherung eine Untergliederung in die Abschnitte Ijob 38,4-38 und 38,39-39,30, ersterer für sich nochmals in Ijob 38,4-18 und 19-38. Dem anknüpfend vermag Ijob 40,1 als erklärender Einleitungssatz für Gottes nachfassende Herausforderung Ijobs (Ijob 40,2) gedeutet zu werden, da Ijob nach so ausführlicher Rede immer noch schweigt, also der ursprünglich von ihm geforderten und nun tatsächlich einleitend rhetorisch ironisch vorgeordneten

³⁴⁴ Hierzu siehe unten Abschnitt 6.2.2. bis 6.2.4. und 6.9.2. – Maag (1982:111) und Hölscher (1937:86) streichen die Wendung *מִן הַסְּעָרָה* (siehe im folgenden Abschnitt 6.2.1.), wozu es für Köhlmoos (1999:333) keinen Anlass gibt.

³⁴⁵ Hierzu siehe unten Abschnitt 6.2.5. und 6.9.2.

weisheitlichen Rechts*debatte* nicht Folge leistet. Entsprechend bedarf Ijob 40,1 nicht der präzisierenden ereignisumfeldlichen Deklaration *aus dem Sturm*.

Desgleichen zeitigt die zweite Rede Gottes in darzulegender makrostruktureller Annäherung zwei Hauptabschnitte, nämlich Ijob 40,6-14 und 40,15-41,26, wobei ersterer Abschnitt die (bereits mehr mikrostrukturelle) Untergliederung Ijob 40,6-7 und 8-14, zweiterer die (vordergründig thematisch fassbare) Untergliederung Ijob 40,15-24 (*Behemot*) und 40,25-41,26 (*Leviatan*) erlaubt, indem zusätzlich Ijob 40,25-41,26 für sich auf immer noch makrostruktureller Ebene die Untergliederung Ijob 40,25-41,3 und 41,4-26 nahe legt. Desgleichen eindeutig erkennbar sind die beiden Erwiderungen Ijobs einschließlich der erklärenden Einleitungssätze (Ijob 40,3.4-5; 42,1.2-6), die für sich nochmals das Gesamtbild bestätigen, dass Gott Ijob in Form von *zwei* Reden antwortet.

Entsprechend fokussiert die Untersuchung (der *Wahrnehmung Gottes im Geschehen der Reden Gottes*) zunächst Ijob 38,1 und 38,2-3, letztere desgleichen in ihrer Verknüpfung mit Ijob 40,2.7 und (hier nur andeutend) mit Ijob 40,8-14. Dabei spielen begriffliche Erwägungen und Folgerungen eine zentrale Rolle, die ein gewisses Mehr wechselspielender Darlegung und Debatte zwischen Text und Anmerkung erfordern.

Dem anknüpfend erfolgt die Erarbeitung des Hauptteils der ersten Rede Gottes (Ijob 38,4-39,30), (in kurzer Erwähnung) der (an Ijob gerichteten) nachfassenden Herausforderung Gottes (Ijob 40,1-2) und der ersten Erwiderung Ijobs (Ijob 40,3-5), des Hauptteils der zweiten Rede Gottes (Ijob 40,8-41,26) und der zweiten Erwiderung Ijobs (Ijob 42,1-6). Die vornehmlich makrostrukturell bestimmten Abschnitte werden mit Erträgen und Gesamterträgen in eine Gesamtschau gebracht. Lediglich für den ersten Unterabschnitt Ijob 38,4-7 wird, auf Grund der thematischen Weite rund um die Söhne Gottes einschließlich der Freude und Wahrnehmung Gottes, zusätzlich ein eigener (Teil-)Ertrag formuliert. Auch eine *Vorschau* auf einen zu untersuchenden Hauptabschnitt, nämlich zu Ijob 38,39-39,30, wird formuliert.

In der Erarbeitung der Mikro- oder Unterabschnitte ab Ijob 38,4 erfolgt je zunächst eine Übersetzung des betreffenden Abschnitts, dann eine ausgewählte, zum Teil detailliert begriffliche und formale Annäherung (*Begriff und Form*), die in einem Fall notwendig umfassend zweigeteilt, in weiteren Fällen, besonders für den zweiten Teil der zweiten Rede Gottes (Ijob 40,15-41,26) mit ausführlichen Darlegungen versehen sind. Bisweilen ist dem eine kurze Einleitung und/oder eine struktural bedeutungerschließende Annäherung vorgespannt. Der begrifflich formalen Annäherung folgt die eigentliche Darlegung als erschlossene Möglichkeit der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes, die auch zwei- oder mehrgeteilt sein kann, bisweilen ist dem ein (in einem Fall ein doppelter) *Exkurs* vorgespannt.

Innerhalb der begrifflich formalen Annäherungen (*Begriff und Form*) und davor bereits in Abschnitt 6.2. bis 6.4. erfolgen regelmäßig Angaben der Auftretenshäufigkeit und -verteilung

von Begriffen. Darin soll sich zum einen die innerhalb der Reden Gottes exklusive Anwendung von ansonsten (im Buch Ijob, im Alten Testament) häufigen oder desgleichen seltenen Begriffen erweisen. Zum anderen soll das gesonderte oder gar einzigartige Vorkommen von Begriffen in beiden Reden *zugleich* unterstrichen sein, was einmal mehr die auktoriale Intention von (ursprünglichem) Bestehen und Zusammengehörigkeit beider Reden (einschließlich der Erwidierungen Ijobs) in leserlenkend ästhetischer Inszenierung dokumentieren könnte.

6.2. IJOB 38,1.2-3 – EINLEITUNG UND GRUND DER REDE(N) GOTTES

6.2.1. Ijob 38,1 – Reden Gottes auch als Schau Gottes?

Ijob 38,1: וַיַּעֲנֵי הָיְהוָה אֶת־אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר

Da antwortete JHWH dem Ijob aus dem Sturm und sprach:

Ijob ist für Gottes Antwort vorbereitet. Der Vielsagende und schließlich Alleinsagende, aber Gott nicht Absagende, ist zum Nichtsagenden und durch den Provokativ-Sagenden (Elihu) zum Alleinhörenden, vorab Gott konzeptuell Wahrnehmenden und – durch Elihus abschließende Worte (Ijob 37,21-22) – zum Erwartenden und Gewahrenden der (nahenden) Gotteserscheinung geworden. Denn Elihus präsentischer Hinweis ([...] „und jetzt, nicht sieht man das Licht [...]“, Ijob 37,21a) und die sachlich einleitende Anmerkung in die Gottesreden, dass Gott Ijob „aus dem Sturmwind“ (מִן הַסְּעָרָה, Ijob 38,1) antwortet, geben für die Vermutung Anlass, dass dem Beginn der Worte Gottes an Ijob eine Erscheinung Gottes, eine für das (innere oder gar äußere physische) Auge geschehende Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes vorausgeht. Denn zum einen ist der „Sturmwind“, oder „Wirbelwind“ (סְעָרָה)³⁴⁶ – desgleichen genannt in anderer Begrifflichkeit und Formulierung³⁴⁷, verbunden mit Wolken-

³⁴⁶ Exemplarisch übersetzt Gordis ([1965] 1966:117-134; 1978:436) mit „whirlwind“ (vgl. den Titel der Studie von Schifferdecker 2008, *Out of the Whirlwind*). Der Stamm סער meint im Qal neben „stürmen“ auch „toben, wüten“, entsprechend im Nifal „aufgewühlt sein, unruhig sein“ (Gesenius 2013:695; Matheus 2006:228). Dabei begegnet im Alten Testament das Feminin סְעָרָה häufiger als das Maskulin סָעַר. Beide bezeichnen mit der Bedeutung des Stammes einen „wütenden, tobenden Sturmwind“, einen von heftigen Windbewegungen durchdrungenen Sturm, der etwa dem „großen Windsturm“ (גְּדוֹל סוּפָה, Jes 29,6) parallel gesetzt ist. (2 Kön 2,1.11; Jes 29,6; 40,24; Ez 1,4; Ps 107,25)

³⁴⁷ In Verbindung mit den Begriffen סְעָרָה, שְׂעָרָה, רוּחַ zum Beispiel 2. Könige 2,1.11; Ezechiel 1,4 (רוּחַ סְעָרָה); Nahum 1,3 (בְּסוּפָה וּבְשְׂעָרָה דְרָבּוּ) „in Wirbelwind und Sturm ist sein Weg“; Sacharja 9,14 (וְהָלַךְ בְּסַעְרוֹת תִּימָן) „und er schreitet in den Südstürmen“; Psalm 18,11; 50,3 (וּסְבִיבּוֹ נִשְׁעָרָה מְאֹד) „und rings um ihn stürmt es sehr“ – zahlreiche Handschriften (וּנְסָעָרָה); Psalm 104,3 (הַמְהַלֵּךְ עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ) „der auf den Flügeln des Windes schreitet“).

dunkel, gewaltigem Lichtgeschehen und Naturinferno³⁴⁸ – im Alten Testament vielfach Ankündigungs- und Begleitphänomen einer Gotteserscheinung.³⁴⁹

Zum anderen erzeugt die detailliertere Betrachtung der präsentischen Anmerkung Elihus den Eindruck einer sich in gewaltigem Maß vorbereitenden ebensolchen Gotteserscheinung.³⁵⁰ So spricht zunächst das durch Wolkendunkel verdeckte „Licht“ (אור) in Ijob 37,21³⁵¹ von der umwölkten Sonne³⁵², deren „Gold-Schein“ (בְּהִיר, Ijob 37,22a) durch den – den Himmel reinfegenden³⁵³ – „Wind“ (רוּחַ, Ijob 37,21b) plötzlich hervortritt (Delitzsch 1876:488-489; 1864:454). Desgleichen aber identifiziert Elihu das *Sonnengold* in paralleler Formulierung mit Gott selbst, „aus dem Norden kommt Gold, über *Eloah* ist furchtbare Pracht“ (Ijob 37,22). Ebenso, das könnte Elihu haben sagen wollen, vermag der unnahbar verhüllte, hinter dem Dunkel (חֹשֶׁךְ, Ijob 37,19b) der lichtgefluteten (בְּהִיר)³⁵⁴ Wolken (בְּשָׁחֲקִים, Ijob 37,21b) verborgene Gott (vgl. Ijob 37,15.16.18) gleich dem plötzlich hervorstrahlenden Sonnengold dem Menschen „zu beschämender Ueberraschung“ in unfasslicher Pracht zu erscheinen (Delitzsch 1876:489-490; 1864:454; ferner Lauber 2013:284).³⁵⁵

Wenn aber Elihu mit *Gold* in Ijob 37,22 tatsächlich das *Sonnengold* (als Bild für die lichtflutende Herrlichkeit Gottes) meint, wofür Delitzsch (1876:489) einige kommentarische und einen sprachlichen Beleg nennt, dann scheint dem die Formulierung, dass der *Sonnengold-Schein* „von Norden her“ kommt, zunächst zu widersprechen (weil die physische Sonne ja nicht im Norden aufgeht). Allerdings erwähnen – mit Blick auf das Gold und auf Gott gedacht – zum

³⁴⁸ Vergleiche (in vielfältiger Beschreibung und Begrifflichkeit) das Theophaniegesehen am Beginn der Gesetzgebung (Ex 19,16-24; Dtn 4,11-12) und dem entgegen gerade nicht durch ein Inferno von Wind (רוּחַ [גְּדוּלָה וְחֹזֶק]), Erdbeben und Feuer, sondern in der Stille des Windhauchs (קוֹל דְּמָמָה דְּקָה) (1 Kön 19,11-12); vergleiche ferner Ezechiel 1,4.27-28a; Habakuk 3; Psalm 18,8-21; 50,2-3; 97,2-6; Offenbarung 4,3.5.

³⁴⁹ So auch (exemplarisch) Delitzsch (1876:494; 1864:459), Fohrer ([1963] 1988:485, 496), Kubina (1979:79-80), Ritter-Müller (2000:144), Engljähringer (2003:161), Kang (2017:65-66). Duhm gesteht für die Gottesreden ein Theophaniegesehen zu (1897:181), scheint aber keine dahingehende Vorbereitung mit Ijob 37,21-22 zu sehen, wiewohl er indirekt eine Andeutung macht (1897:178-179).

³⁵⁰ So exemplarisch für Delitzsch (1876:488-490; 1864:454-455), Fohrer ([1963] 1988:485) und Lauber (2013:393), der in den Theophanie schildernden Versen ein redaktionelles Anspiel auf מִן הַסְּעָרָה (*qere*) in Ijob 38,1 und 40,6 verortet.

³⁵¹ „Und jetzt, nicht sieht man das Licht, [aber] es erstrahlt in den Wolken, denn ein Wind fährt hindurch und fegt sie [die Himmel] rein“ (וְעַתָּה לֹא רָאוּ אֹר בְּהִיר הוּא בְּשָׁחֲקִים וְרוּחַ עֲבָרָה וְתַטְהֵרֵם).

³⁵² Auch in Ijob 31,26 meint אור das *Sonnenlicht*.

³⁵³ Wörtlich „und er [der Wind] reinigt sie“, das heißt die *Himmel* (וְתַטְהֵרֵם) von Piel (טהר). Lauber (2013:285) bezieht die pronominale Enklise ם- auf die *Wolken*, was dann als *Metonymie* für den *Himmel* zu verstehen wäre.

³⁵⁴ בְּהִיר (Hapaxlegomenon), als (auch sprachgeschichtlich) schwer zu verortende Begrifflichkeit, kann offenbar beides meinen, „hell, glänzend“ und „dunkel“ (vgl. Gesenius 2013:127; Matheus 2006:33; für die Deutungsgeschichte vgl. Lauber 2013:284-285).

³⁵⁵ Vielleicht ist hierbei der goldene Strahlenglanz der (hinter dunklen, aber am Rand bereits hell durchleuchteten Wolken) sich ankündigenden und bald hervortretenden Sonne – und damit im übertragenen Sinne der sich ankündigende lichtflutende Strahlenglanz Gottes – gemeint. Für weitere Interpretationen von Ijob 37,21 in der Forschungsliteratur vergleiche Lauber (2013:284-285).

einen sagenhafte Berichte (z.B. Herodot [490-425] 1971:III 111), dass der Norden, konkret das Altai-Gebirge, Sitz der reichsten Goldreserven sei, wobei die Goldgruben der „arimaspiischen Berge“ von Greifen bewacht werden (Delitzsch 1876:489). Zum anderen befindet sich in alttestamentlicher Formulierung der *Versammlungsberg* Gottes, sein Regierungssitz, *im äußersten Norden* (Jes 14,13; vgl. Ez 1,4; 28,14; Ps 48,3), von woher er in unfasslich gewaltig erhabener, der Sonne gleicher Erscheinungspracht zu kommen vermag (Ez 1,4) (ähnlich Delitzsch 1876:489-490 und Weiser [1951] 1988:237). Zuck ([1985] 1991:369) verweist zudem in traditionsgeschichtlichem Vergleich auf ugaritische Mythen, wonach Baal bisweilen „seinen goldenen Palast in den Bergen des Nordens“ verlässt.

Böckler (1872) bestreitet allerdings in ausführlicher Begründung, dass die Theophanie leiblich sichtbar geschieht. Gott tritt lediglich in der „Hülle“ der real vorhandenen „Naturphänomene“ auf, wie sie von Elihu angekündigt werden und mit Beginn des Redens Gottes in ganzer Gewalt geschehen. Gott nähert sich der Erde „verhüllt [...], wohl dem Ohre vernehmbar und in seiner glänzenden Hülle dem Auge sichtbar, aber doch immer verhüllt und nicht so wie ein Körper erscheinend“ (Ewald)“ (Böckler 1872:291). – Ob nun aus Gründen höchster Ehrfurcht der Text des Buches Ijob die sichtbare Gotteserscheinung verhüllt (siehe oben Abschnitt 4.4.3.), oder ob die Gotteserscheinung ohnehin verhüllt bleiben will (siehe unten Abschnitt 6.2.2.), ist im Letzten nicht zu klären. Der Text lässt die Frage wohl auch deshalb offen, weil sie (die *Gotteserscheinung*) nicht Hauptthema ist. Tatsache bleibt, dass Ijob Gott (wie immer) schaut, synästhetisch erfährt. (Ijob 42,5)

Desgleichen vermag aber die Formulierung des Redens Gottes *aus dem Sturmwind* im übertragenen Sinn verstanden zu sein. So wird, um ein Beispiel zu nennen, in *Ludlul bēl nēmeqi* (Tafel II, Verse 49-52) offenbar eine Sinnverbindung zwischen aufziehendem Sturmgewitter und herankommendem persönlichem Leid hergestellt, ja „Ungewitter“ und „böser Sturm“ wollen Metapher für die (der Unterwelt entwachsende) schwere Kopferkrankung sein.

Mich [aber], den schwer Erschöpften, verfolgt das Ungewitter,
die schwächende Krankheit kam auf mich zu.
Der böse Sturm wehte heran vom Horizont,
aus der Unterwelt wuchs herauf die Kopferkrankheit. (übersetzt von Von Soden 1990:123)

In ähnlicher Ableitung ließe sich für Ijob formulieren: Der mächtige Sturmwind fegt von Beginn des Leidens Ijobs in Form des Verlusts von Besitz und Kindern, des Verlusts der Gesundheit, des hohen Ansehens über ihn hinweg, ferner in Form des Ringens im Widerspruch der Freunde, der Belehrung durch Elihu, des Ausgesetztseins der ihn zum Gottlosen konstituierenden Wahrnehmung der Mitwelt, der nicht rechtfertigenden Verborgenheit Gottes.

Beide Aspekte des Sturmes (aus dem nun Gott Ijob tatsächlich antwortet) – als reales Ankündigungs- und Begleitphänomen der Erscheinung Gottes (und damit desgleichen als Aspekt des Wesens Gottes), als Metapher für die vielfältigen Phänomene des Leids (vgl. auch O'Connor 2003:173) – nimmt Ijob gleichzeitig und damit ganzheitlich wahr.

6.2.2. Ijob 38,2-3 – rhetorische Stilmittel als Grund konzeptueller Wahrnehmung

Gott lässt das für Ijob bisher nie Dagewesene (Ijob 42,5a), aber im unerklärlichen Leid doch so sehr Ersehnte, geschehen. Er öffnet, wie sonst nur für auserwählte Personen (Mose, Jesaja, Ezechiel, Johannes, Paulus, Träger des Geistes ...), für Ijob den ansonsten für die irdische Nieder- beziehungsweise Oberwelt ereignishorizontal verschlossenen Wahrnehmungs- und Verfügungsraum der kosmisch himmlischen Oberwelt, damit Ijob Gott selbst ganzheitlich synästhetisch erfährt. Der im Wissen aus zweiter Hand (*second-hand knowledge*) Gott Herausfordernde (nun aber Schweigende) gelangt durch Gottes ganzheitliche Selbst-Wahrnehmbarmachung in die Lage des ganzheitlich wahrnehmenden Erlebens Gottes aus erster Hand (*first-hand experience*) – allerdings in ungebrochen ganzheitlich wahrnehmendem Erleben des unfasslichen Leids (*steady-first-hand experience of suffering*).³⁵⁶

Wie angedeutet, legt aber das Buch Ijob für die Reden Gottes den Fokus nicht auf die Theophanie als synästhetisch erfahrbare Geschehen, sondern auf das Wort als Kern der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes. Und eben darin, in Art und Lauf des Wortes Gottes geschieht für und in Ijob Wahrnehmung Gottes synästhetisch konzeptuell. Denn Gott spricht Ijob nicht einfach an, um ihm etwas vorzuwerfen (wie das vornehmlich die Freunde tun) oder um ihm etwas zu erklären (wie das vornehmlich Elihu tut). Denn aus ersterem entsteht ja der unglückliche Weisheitsdiskurs im Sinne von „*ich sage oder erkläre dir*“, womit sich *per se* der *Sprechende* über den *Hörenden* stellt. Elihus „*ich sage oder erkläre dir*“ verläuft dann zumindest in der Intention einer Lehrbegegnung auf gleicher Stufe. (siehe oben Abschnitt 5.3.)

Gott hingegen spricht Ijob auf dem Wege bestimmter rhetorischer Mittel in einer Weise an, die zwar einerseits von Beginn an Ijobs Aufmerksamkeit herausfordert, wodurch er aber andererseits nicht unmittelbar angegriffen oder belehrt wird; wenngleich ihm zwar die Antwort konzeptuell vor das innere Auge geführt, ihm aber doch Raum zur Besinnung – oder gar zum Widerspruch – gegeben ist.³⁵⁷ Gott begegnet Ijob nicht in der Weise „*ich sage oder erkläre dir*“

³⁵⁶ Die von den Begriffen *second-hand knowledge* und *first-hand experience* abgeleitete Formulierung *steady-first-hand experience of suffering* stammt nicht von Lo ([2003] 2005:232pass.) (siehe oben Abschnitt 1.4.3.), sondern von J.B.

³⁵⁷ Dem (mehr oder weniger) entgegen interpretiert Ebach ([1996] 2009b:123), dass Ijob 38,2 „sogleich eine schroffe und buchstäblich maß-regelnde Reaktion“ Gottes, in Form einer „kraftdemonstrierenden Rede vor einem Kampf“, abbilde. Mit einer solchen Interpretation scheint aber den Reden Elihus

(gemäß *meiner* Menschen- und Weltwahrnehmung), sondern in der Weise „sage oder erkläre *du mir*“ (gemäß der *in dir* eben angestoßenen Gottes- und Weltwahrnehmung). Das könnte der Grund sein, warum das Geschehen der *Erscheinung* Gottes im Hintergrund bleibt. Sie hätte Ijob in ihrer unmittelbar synästhetischen Wirkung bedrohlich werden können. So geschieht die Theophanie wohl nicht allein in auktorial gottesfürchtiger Intention für den Leser literarisch verhüllt, sondern in Gottes mitleidender Intention (vgl. Jak 5,11) für Ijob ästhetisch verhüllt – wie das Böckler (1872) darlegt (siehe oben Abschnitt 6.2.1.). Und nochmals anders: Mit den Reden Gottes nimmt Ijob Gott im Vordergrund (verhüllt) ästhetisch und noetisch, sensorisch und mental wahr. Aber die Erneuerung der Wahrnehmung Gottes geschieht im Eigentlichen *in* Ijob durch (synästhetisch) konzeptuelle Wahrnehmung.

Die Intention der Kommunikation Gottes mit Ijob ist in den ersten beiden Versen (Ijob 38,2.3) für die gesamte Antwort Gottes in (ästhetischer) Gestalt und (theologischem) Gehalt vorge spiegelt, zu Grunde gelegt und wechselwirkend mit den Abschnitten der Reden in diese eingesenkt. Die Verse als „Einleitung“ stecken „den kommunikativen Rahmen“ der Antwort Gottes ab (Köhlmoos 1999:333). So etwa „dienen alle anderen rhetorischen Fragen“ dem, was die „Leitfrage“ von Ijob 38,2 „an korrigierender Einsicht herbeiführen will“ (Strauß 2000:356).

Ijob 38,2: מי זה מחשיך עצה במליון בלידעת

Wer denn ist es, der verdunkelt den Ratschluss mit Worten ohne Erkenntnis.

Ijob 38,3: אָזְרָנָא כְּגִבֵּר חֲלָצִיד וְאַשְׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעֵנִי

Gürte doch wie ein Mann deine Hüften, dann will ich dich fragen, und du lass mich erkennen.

Gott fragt rhetorisch ironisch (Ijob 38,2) und fordert ironisch (metaphorisch) vorschlagend heraus (Ijob 38,3). Mit Ijob 38,2 bleibt (wohl auch auf Grund des rhetorisch ironisch fragenden Charakters) die unmittelbare Anrede Ijobs (in der 2. Person Singular) aus, ist aber in der gedanklich ausgelösten Anknüpfung der (rhetorisch ironischen) Frage „du oder ich?“ impliziert. Mit Ijob 38,3 geschehen Gottes Anrede und Herausforderung Ijobs explizit.

Ijob 38,2 unterlegt in seinem Charakter rhetorisch ironischen Fragens und damit im Charakter indirekter Anrede für die gesamte Antwort Gottes das Grundmuster (vornehmlich) indirekter Herausforderung für die Erzeugung innerer konzeptueller Wahrnehmung als Besinnungsraum hin zur persönlichen Antwortgebung. Ijob 38,3 unterlegt in seinem Charakter ironisch

und der entschärfenden Indirektheit rhetorisch ironischen Fragens und Anmerkens weniger Beachtung geschenkt zu sein.

metaphorischer Herausforderung von Rollenannahme, Rolleninhabung und Rollentausch – du (Ijob) in königlich richterlicher Rollenannahme („gürte doch ...“) als weiser Lehrer, Richter und Gerechter, ich (Gott) in königlich richterlicher Rolleninhabung und in Rollenannahme als Fragender, Angeklagter und Gottloser (hierzu ferner Ijob 40,2.7.8-14) – die konzeptuelle Atmosphäre des forensisch weisheitlich motivierten Frage-Antwort-Geschehens.

6.2.3. Ijob 38,2b – Ijobs erkenntnisloses Debattenwort? (דַּעַת, מְלֵה)

In Erweiterung auf das gesamte Buch Ijob kann Folgendes gesagt werden: Mit seinen ersten Worten von Ijob 38,2 geschieht Gottes „Vorwurf“ an Ijob indirekt, ohne unmittelbare Anrede und Nennung des Adressaten, während Elihu einen vergleichbaren Vorwurf in einer Weise zwischen Indirektheit und Direktheit vornimmt. So spricht er den Vorwurf nicht als von ihm selbst herkommend aus, sondern in gedachter und damit indirekter Wiedergabe der Worte von Weisheitslehrern. Von dort her geschieht der Vorwurf aber unmittelbar, gar in initialer, vorfeldbesetzender und damit fokussierter Ausrufung des Adressatennamens (*vocatio nominis*):

Ijob 34,34: אֲנָשִׁי לִבָּב יֹאמְרוּ לִי וְגֹבֵר חָכָם שָׁמַע לִי

Verständige Männer³⁵⁸ sagen zu mir und ein weiser Mann, der mir zuhört:

Ijob 34,35: אִי־בֹב לֹא־בִדְעַת יְדַבֵּר וּדְבָרָיו לֹא־בְהַשְׁבִּיל

Ijob, nicht mit Erkenntnis redet er und seine Worte, nicht mit Einsicht.

Hierbei fällt zunächst die unterschiedliche Gewichtung in der Wahl der Begrifflichkeit ins Auge. Zwar begegnet דַּעַת in beiden Versen (Ijob 34,35a; 38,2b), aber im Übrigen fokussiert Ijob 34,35 auf das Wortspiel mit דָּבָר und דְּבַר (יְדַבֵּר וּדְבָרָיו) und die Verneinungspartikel לֹא je in beiden Kola, während Ijob 38,2b lediglich im zweiten Kola die modal präpositionale Partikel בְּלִי („ohne“) in enger Verknüpfung mit דַּעַת (durch *Maqqeph*, בְּלִי־דַּעַת) und den ansonsten im Alten Testament seltenen Begriff מְלֵה (hierzu siehe im Folgenden) einsetzt. Allerdings begegnet in der Ijob 34,34-35 folgenden Rede Elihus eine mit Ijob 38,2b beinahe wörtlich übereinstimmende Formulierung – aber dennoch nicht rhetorisch ironisch fragend, sondern nun durch Elihu selbst Ijob in der dritten Person ansprechend:

³⁵⁸ Wörtlich „Männer des Herzens“.

Ijob 35,16: וְאִיּוֹב הִבִּיל יִפְצֹה-פִּיהוּ בְּבִלְי־דַעַת מְלִין יִכְבֵּר

Denn Ijob reißt für Nichtiges seinen Mund auf, indem er ohne Erkenntnis Worte zahlreich macht³⁵⁹.

Ijob 35,16b formuliert בְּבִלְי־דַעַת מְלִין יִכְבֵּר („im ohne Erkenntnis [Sein] macht er der Worte viel“), Ijob 38,2b בְּמִלִּין בְּלִי־דַעַת („in Worten ohne Erkenntnis“). Am Ende greift Ijob eben das gesamte Einleitungswort Gottes (Ijob 38,2) auf (Ijob 42,3a) und identifiziert das rhetorisch ironisch Erfragte tatsächlich mit sich (Ijob 42,3b). Mit Blick auf Ijob 38,2b³⁶⁰ geschieht Ijobs Formulierung מִי זֶה מַעְלִים עֵצָה בְּלִי־דַעַת („wer denn ist es, der verhüllt den Ratschluss ohne Erkenntnis“), neben der Verwendung von עלם an Stelle von חשך (siehe unten Abschnitt 6.12.1.), allerdings ohne מְלִין.

Damit – und aus den im Folgenden darzulegenden Gründen – erweist sich für das zweite Kolon von Ijob 38,2 der Begriff מְלָה („Wort, Äußerung, Rede“, Plural מְלִין, מְלִים) als zentral. Mit Ausnahme von 2. Samuel 23,2; Psalm 19,5; 139,4 und Sprüche 23,9 begegnet מְלָה im hebräischen Alten Testament nur noch im Buch Ijob, dort aber 34 Mal.³⁶¹ Auch der Stamm מלל („sagen, reden, sprechen“) begegnet von lediglich insgesamt 5 Mal im hebräischen Alten Testament immerhin 2 Mal im Buch Ijob.³⁶² Entgegen der Seltenheit im hebräischen Alten Testament (außer Ijob) begegnet מְלָה im biblischen Aramäisch vergleichsweise häufig.³⁶³ Deswegen und weil der Begriff auch im Arabischen begegnet, deutet man מְלָה als aramäisches Lehnwort (wie das Gesenius 2013:680 tut).³⁶⁴

Bemerkenswert hierbei ist, dass im Freundesdialog Ijob מְלָה beinahe doppelt so häufig verwendet³⁶⁵, als die Freunde zusammen, einschließlich der einmaligen Nennung durch Gott³⁶⁶. Elihu aber greift den Begriff auf und verwendet ihn gar häufiger als Ijob.³⁶⁷

Ijob im Besonderen und die Freunde meinen mit מְלָה das *an andere gerichtete Wort*, das *Wort im Dialog*, das *Debatten-* und *Verteidigungswort* (Ijob 4,2.4; 8,10; 6,26; 12,11; 13,17; 16,4

³⁵⁹ Gesenius (2013:266) übersetzt prägnant mit „so öffnet Ijob seinen Mund z[u] leerem Geschwätz“.

³⁶⁰ Für Ijob 38,2a siehe den folgenden Abschnitt 6.2.4.

³⁶¹ Ijob 4,2.4; 6,26; 8,10; 12,11; 13,17; 15,3.13; 16,4; 18,2; 19,2.23; 21,2; 23,5; 24,25; 26,4; 29,9.22; 30,9; 32,11.14.15.18; 33,1.8.32; 34,2.3.16; 35,4.16; 36,2.4; 38,2 (SESB Konkordanz).

³⁶² Genesis 21,7; Psalm 106,2; Ijob 8,2; 33,3; Sprüche 6,13 (SESB Konkordanz; Lisowsky 1981:825 deutet מלל in Sprüche 6,13 als „Zeichen geben“).

³⁶³ Nämlich 24 Mal in Daniel 2,4b-7,28, מלל 5 Mal dortselbst (SESB Konkordanz; Lisowsky 1981:1556, 1558; Even-Shoshan 1985:660; Gesenius 2013:680).

³⁶⁴ Als nordwestsemitische, mit dem Hebräischen eng verwandte, „internationale Handels- und Diplomatiesprache“ ist das Aramäische durch Textzeugen mindestens bis ins 10. oder 9. Jahrhundert vor Christus nachweisbar (Ego [2003] 2006:105).

³⁶⁵ 13 Mal (Ijob 6,26; 12,11; 13,17; 16,4; 19,2.23; 21,2; 23,5; 24,25; 26,4; 29,9.22; 30,9).

³⁶⁶ Elifas 4 Mal (Ijob 4,2.4; 15,3.13), Bildad 2 Mal (Ijob 8,10; 18,2), Gott 1 Mal (38,2).

³⁶⁷ 14 Mal (Ijob 32,11.14.15.18; 33,1.8.32; 34,2.3.16; 35,4.16; 36,2.4).

usw.). Die Freunde mögen Ijobs *Rede* (מְלֵהָ) beständig hören (Ijob 21,2)³⁶⁸, sie möge unauslöschlich lesbar festgeschrieben werden (Ijob 19,23-24). Denn wer wolle „zunichtemachen“ Ijobs *Rede* (מְלֵהָ) (Ijob 24,25). Umgekehrt wüsste (בִּין) Ijob gern um die *Verteidigungsworte* (מְלִים) Gottes (Ijob 23,5). Aber für Ijob könnte Gott auch der sein, der helfend und beratend (יַעֲזֵר) seine *Worte* (מְלִין) mitteilt, seinen „Geist“ (נְשָׁמָה) gibt (Ijob 26,2-4). Vor der Zeit des Leidens hielten selbst die „Obersten“ (שָׂרִים) ihre *Worte* (מְלִים) zurück, wenn Ijobs *Rat* (עֵצָה), seine *Rede* (מְלֵהָ) auf die Hörenden „träufelte“ (Ijob 29,9.21-23). Nun aber ist Ijob selbst Gegenstand der *Spottrede* (מְלֵהָ) aller (Ijob 30,9).

Elihu seinerseits wartet, bis die Freunde – ohne Erfolg – die passenden *Worte* (מְלִין) finden würden (Ijob 32,11-12; vgl. 32,1-5). Entsprechend drängen Elihus *Worte* (מְלִים) als vernehmbares Lippenwort nach draußen (Ijob 32,18-20), um damit Ijob herauszufordern (Ijob 33,1.32, מְלֵהָ, מְלִין).³⁶⁹ So ist מְלֵהָ für Elihu desgleichen *Dialog-* und *Debattenwort* (besonders Ijob 33,8; ferner Ijob 32,11.14.15; 34,2.3.16; 35,4; 36,4), womit er Ijob Weisheit lehren (33,32-33), gar ein *Verteidigungswort* für Gott (לְאַלֹּהֵי מְלִים, „Worte für *Eloah*“) formulieren wolle (Ijob 36,2b), aber desgleichen – wie dargelegt – Ijobs *erkenntnisloses Debattenwort* anklagt (Ijob 35,16).

Von dort her gesehen fällt auf, dass Gott zwar nur einmal, aber doch an entscheidender initialer (die gesamte Rede zugrunde legend vorspannend und durchdringender) Stelle jenen Begriff aufgreift, der im hebräischen Alten Testament kaum begegnet, den die Freunde selten, Ijob aber häufig, Elihu in zentraler Erwiderung auf Ijob noch häufiger verwendet. Damit ist einmal mehr Ijob als Adressat von Ijob 38,2 identifiziert, auch für Ijob selbst wahrnehmbar. Gott eröffnet zu Grunde legend seine Antwort mit einem von Ijob bevorzugten, von Elihu bevorzugt respondierenden Begriff. Wer (sonst, als Ijob) ist der mit *erkenntnislosem Wort* Redende?

Damit erweist sich desgleichen der Begriff דַּעַת in der Wendung בְּלִי-דַעַת als zentral. Hierbei ist zu erinnern, dass der Stamm ידע je nach näherem und weiterem Kontext und je nach Aktionsart von vielfältigem, durch Forschen und Überlegen Schritt um Schritt begreifendem, ganzheitlichem, durch (sinnliche) Wahr- und Wertnehmung erstehendem, achthabendem, einsichtigem, belehrendem, weisheitlichem Erkennen, Wissen, Können und daraus folgendem angemessenem Handeln, aber auch von göttlichem Erwählen und Sich-Wahrnehmbarmachen spricht.³⁷⁰ Die kurz gefasste Darlegung lässt desgleichen den *resultativen* Aspekt gewahren, der bereits mit ידע selbst zum Ausdruck kommen könnte. ידע ist *Resultat*, ist Ergebnis des Geschehens von Wahrnehmungen³⁷¹, ist damit Wertnehmung. *Schau* und *Erkennen*, רָאָה und

³⁶⁸ שָׁמַעַתְּ שְׁמוֹעַ מְלֵתִי (ebenso in Ijob 13,17a), „hört ein Hören meiner Rede“, also „hört immerzu, unbedingt ...“. Die Wendung שָׁמַעַתְּ שְׁמוֹעַ begegnet ferner in Jesaja 6,9; 55,2 und Ijob 37,2.

³⁶⁹ In Ijob 33,1 begegnet מְלֵהָ parallel zu דְּבָרִים.

³⁷⁰ Vergleiche exemplarisch Bergman & Botterweck (1982), Schottroff ([1971] 2004), Gesenius (2013: 256-257, 441-444), ESBAT (2001:1217, 1285).

³⁷¹ Wie das I. L. Seeligmann in dem Aufsatz „Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel“ (1977) ausführlich und doch thesenartig bleibend vorstellt.

עד, *synästhetische Erfahrung*³⁷² und *Verstehen* gehören zusammen.³⁷³ Dies erweist sich im Besondern in der Wahrnehmung des in Zeit und Geschichte erfahrbaren Wesens und Wirkens Gottes, das im Ergebnis zwar nicht die Schau Gottes, desto mehr aber die konzeptuelle Wahrnehmung (und Wertnehmung) Gottes in seinem universalen und persönlichen Entgegenkommen eröffnet. (siehe oben Abschnitt 4.4.5.) Darin ist desgleichen die Gewichtung auf eine präsentische Übersetzung des Perfekts von עד begründbar (Seeligmann 1977:419).

Vor diesem Hintergrund bildet עד in der Vielfalt alttestamentlicher Weisheitsbegriffe eine zentrale Begrifflichkeit im Rahmen von Weisheit und Weisheitsdiskurs ab.³⁷⁴ In seinem im Buch Ijob lediglich 11-maligen Vorkommen (SESB Konkordanz; Lisowsky 1981:568-569) ist wiederum Ijob in 5-maliger Verwendung Hauptvertreter des Begriffs.³⁷⁵ Nur 1 Mal verwendet ihn Elifas (Ijob 15,2)³⁷⁶, aber 4 Mal – und damit desgleichen Ijob nahekommend – Elihu³⁷⁷. Gott wiederum nennt עד nur in Ijob 38,2b, um damit zu Grunde legend den Weisheitsdiskurs (den weisheitlichen Rechtsdiskurs) mit Ijob ironisch metaphorisch herauszufordern.³⁷⁸

6.2.4. Ijob 38,2a – Ijob als Verdunkler der performativen Weisheit? (עצה)

Mit dem eben Dargelegten erschließt sich desgleichen das erste Kolon von Ijob 38,2 und erschließt sich insgesamt Gottes Einleitungswort in ästhetisch theologischer Perspektive. Denn mit seinem erkenntnislosen Debattenwort ist der rhetorisch ironisch erfragte Adressat Ijob „Verdunkelnder“ (מְחַשְׁבֵּי) des *Ratschlusses* (עצה), der Wahrnehmung von *Plan und Tun* (Gottes), der (verborgenen) *Weisheit* und *Schöpfungsordnung* (Gottes) (hierzu siehe im Folgenden).³⁷⁹ Dabei könnte allein die Nennung des Begriffs חשב ein wörtliches Anspiel auf die eine

³⁷² Zum Beispiel durch *sehen, hören, schmecken* (חזה, שמע, טעם).

³⁷³ Wie das oben an vielen Stellen, aber vor allem in Abschnitt 4.2.2., ausgeführt ist.

³⁷⁴ Vergleiche exemplarisch die von Ijob genannten Weisheitsbegriffe allein in Ijob 28 (vgl. Böckle 2018), die Aufzählung der von Elihu formulierten Weisheitsbegriffe und die genannten Weisheitsbegriffe parallel zu עצה. (siehe den folgenden Abschnitt 6.2.4.)

³⁷⁵ Ijob 10,7 (Ijob setzt Gottes Kenntnis um seine Unschuld voraus); 13,2 („gleich eurer Erkenntnis habe ich erkannt, auch ich“); 21,14 (über die Unwilligkeit der Gottlosen, Gott zu erkennen); 21,22 (die Unmöglichkeit, Gott – den Richter selbst des Edelsten – zu belehren); 42,3.

³⁷⁶ Wo er Ijob rhetorisch ironisch die Weisheit abspricht.

³⁷⁷ Ijob 33,3 (Elihus Worte *mit* Erkenntnis); 34,35 und 35,16 (Ijobs Worte *ohne* Erkenntnis); 36,12 (Sterben ohne Erkenntnis dem nicht auf Gott Hörenden). Aber zusätzlich begegnen allein in den Reden Elihus die Derivate עד und עד (Ritter-Müller 2000:155).

³⁷⁸ Für weitere Aspekte zu עד (und den Derivaten) mit Blick auf das Buch Ijob vergleiche Ritter-Müller (2000:154-155).

³⁷⁹ Der Adressat bleibt ungenannt, aber dessen Charakterisierung ist unverhüllt genannt (vgl. Häner 2018b:6).

Äußerung Ijobs in seiner Eröffnungsklage (Ijob 3,9, wo er desgleichen חָשָׁךְ verwendet)³⁸⁰, damit auf die gesamte Klage und damit auf das gesamte Debattenwort Ijobs sein.

Hierzu ist des Weiteren das semantische und grammatische Wechselspiel von חָשָׁךְ zwischen Ijob 3,9 und Ijob 38,2 zu beachten. Ijobs Verwünschung des Tages seiner Empfängnis und Geburt (Ijob 3,1-12) in beinahe passivisch reflexivem Anklang (יִחְשְׁכוּ Qal, „es sollen dunkel werden“, Ijob 3,9a) steht Gottes indirektes Anspiel auf Ijob in aktivischer Bedeutung (מִחְשֵׁיךָ Hifil, „verdunkelnd, Verdunkelnder“, Ijob 38,2)³⁸¹ gegenüber. Kurz: Ijobs *es verdunkle sich mein Tag* (und damit indirekt *es verdunkle sich Gottes Plan und Tun*) steht Gottes (indirektes und doch direktes) *Ijob ist Verdunkelnder von Gottes Plan und Tun* gegenüber – worüber Ijob aber im Letzten nicht verfügt³⁸², da Gottes Wesen und Wirken umso heller hervorstrahlen, umso deutlicher wahrnehmbar sein wird (Ijob 38-42).

Dieser These, nämlich dass Gott mit Ijob 38,2 Ijobs unweise Verdunkelung des weisen Schöpfungsplanes Gottes indirekt tadelt, folgen in unterschiedlichen Variationen im Lauf der aktuelleren und aktuellen Forschungsgeschichte zahlreiche Autoren³⁸³, nicht aber Köhlmoos³⁸⁴. Für die vorliegende Arbeit ist aber mit Blick auf das eben Dargelegte durchaus nachvollziehbar, dass Gott Ijobs Debattenwort als Werkzeug der Verdunkelung der konzeptuellen Wahrnehmung der Weisheit, des Wirkens und Wesens Gottes anklagt.

Entsprechend erachten, neben den eben genannten, weitere Autoren in unterschiedlichen Variationen der Interpretation עֵצָה als „Schlüsselbegriff“ und insgesamt Ijob 38,2 (meist einschließlich Ijob 38,3) als alles zu Grunde legende Formulierung der Gottesreden³⁸⁵ und entsprechend ist das Augenmerk auf die Nennung des Begriffs עֵצָה zu richten, „wer ist es, der die

³⁸⁰ „Dunkel sollen werden die Sterne seines Abendfinsters; es hoffe auf Licht, aber [es] sei nicht, und nicht sehe [es] in das Erstrahlen der Morgenröte“ (יִחְשְׁכוּ בֹכְבֵי נֶשֶׁפּוֹ יְקוּלְאוֹר וְאֵין וְאֵל-יְרָאָה בְּעַפְעַפֵּי שַׁחַר).

³⁸¹ Innerhalb seines 17-fachen Vorkommens im Alten Testament – davon 3 Mal im Buch Ijob (Ijob 3,9; 18,6 Bildad; 38,2) – begegnet חָשָׁךְ lediglich an 6 Stellen im Hifil und davon 1 Mal im Buch Ijob durch Gottes Wort (Jer 13,16; Am 5,8; 8,9; Ps 105,28; 139,12; Ijob 38,2). Dabei ist in allen Stellen Gott (allmächtig) Verfügender über Verfinsterung und Finsternis im wörtlichen Sinn. Nur mit Ijob 38,2 ist Ijob, ironisch metaphorisch, als (mächtig) Verfügender über die Verfinsterung des Wirkens Gottes angesprochen – was Ijobs eigentliche Ohnmacht (nicht allein) über Finsternis und Verfinsterung dokumentiert (vgl. Häner 2018b:6).

³⁸² Vergleiche die vorherige Anmerkung.

³⁸³ Duhm (1897:181), Würthwein (1938:285-286), Fohrer ([1963] 1988:499-500), Keel (1978:53), Fuchs (1993:192-193), Habel (1985:536), Maag (1982:112), Ritter-Müller (2000:170), Ebach ([1996] 2009b:123), Kang (2017:63), Häner (2018b:6-8), umfassend Ha (2005).

³⁸⁴ Dabei nennt Köhlmoos in Gegenüberstellung zu ihrer Position die Zitate von Würthwein bis Habel in der vorherigen Anmerkung (1999:334). Ijob als Adressat von Ijob 38,2 lasse sich nicht eindeutig nachweisen, עֵצָה (siehe im Folgenden) bezeichne nirgendwo Gottes Wirken in der Schöpfung (nach Kubina 1978:122), Ijob behaupte an keiner Stelle, „die Welt sei ein finsternes Chaos“ (wie das etwa Keel 1978:54, 159 vorstellt). Auch der von Maag (1982:112) angenommene konkrete Rückbezug von מִחְשֵׁיךָ auf Ijob 3 lasse sich angesichts des Charakters von עֵצָה als „Abstraktlexem“ nicht halten. So bleibe Frage und Adressat von Ijob 38,2 offen. Auch die Freunde könnten angesprochen sein (Köhlmoos 1999:334).

³⁸⁵ Autoren und Stellen zusammenfassend genannt und diskutiert von Ritter-Müller (2000:147, 154).

עֲצָה verdunkelt“ (Ijob 38,2a). Bemerkenswert ist die unbestimmte Formulierung, also nicht „meine עֲצָה“ oder „עֲצָה Gottes“. Auch ist nicht von der הַקְמָה die Rede, was angesichts des intensiven Weisheitsdiskurses und Ijobs Selbstanspruch als Weisheitslehrer nahe läge.

In ihrem 86-fachen Vorkommen im Alten Testament³⁸⁶ spricht עֲצָה von „Rat“, „Ratschluss“, „Plan“, aber auch von „gemahnendem Wort“, „Ermahnung“.³⁸⁷ Genauer meint עֲצָה vielfach das Ergebnis von Beratungen von (auch lange) zusammenwirkenden Ratgebern. (Ri 20,7; Spr 20,18; 2 Chr 10,8.13.14) In alledem begegnet sie regelmäßig im Kontext der Weisheit, ja als Teil der Weisheit (vgl. „Frau Weisheit“ in den Sprüchen). Hierbei bildet sie den sprechenden, beratenden, gebenden, ausführenden Aspekt der Weisheit ab.

Wenn also Jesaja polemisch ruft, „plant einen Plan“ (עֲצָה עֲצָה), dann darum, weil es kein *Planen* gegen Gottes *Plan*, keinen *Ratschluss* gegen Gottes *Ratschluss* gibt. (Jes 8,10; 47,13; Spr 21,30) Gott zu fürchten ist die einzige Antwort. (Jes 8,9-15) Denn Gottes עֲצָה ist unerbittlich (Jes 19,17; 46,10.11), wunderbar und unverrückbar (Jes 25,1), umspannt die ganze Erde (Jes 14,26), sie ist „Rettung“ (תּוֹשֵׁיָהּ, mit עֲצָה parallel gesetzt) (Jes 28,29). Niemandes Ratschluss ist vor Gott verborgen (Jes 29,15; vgl. 30,1), niemand vermag Gott zu raten (Jes 40,13).

So stellt (menschliche und göttliche) עֲצָה – um es in der ursprünglichen Diktion der *Sprechakttheorie* zu formulieren – nicht so sehr den *konstativen* (feststellenden, beschreibenden), sondern den *performativen* (ausführenden, handelnden) Aspekt der Weisheit dar.³⁸⁸ עֲצָה ist die *performative* Weisheit. Und um es in der revidierten Diktion Austins zu formulieren: עֲצָה bildet

³⁸⁶ Davon 9 Mal im Buch Ijob (5,13; 10,3; 12,13; 18,7; 21,16; 22,18; 29,21; 38,2; 42,3), der Stamm יעץ begegnet dort 3 Mal (Ijob 3,14; 12,17; 26,3) (SESB Konkordanz; Lisowsky 1981:617-618, 1105-1106, der aber für יעץ nur Ijob 26,3 nennt).

³⁸⁷ Eine Zusammenfassung über zum Teil weitere Aspekte des Verstehens von עֲצָה in der aktuelleren Forschungsdebatte bietet Strauß (2000:356-357) in Orientierung an Werner (1988) und Ruppert (1981); vergleiche auch Stähli ([1971] 2004). Ritter-Müller (2000:154) nennt in Ableitung aus der unmittelbaren begrifflichen Umgebung von Ijob 18,7 und 21,16 (נָה, אֹזֶר, אֵשׁ, שָׂבִיב אֵשׁ) des Weiteren die Bedeutungsschattierung „Lichthaftigkeit“, die aber nicht eine Hauptgewichtung abbilden dürfte.

³⁸⁸ In der auf John L. Austin ([1955] 1986) und John R. Searle ([1969] 1994) zurückgehenden *Sprechakttheorie* (*speech act theory*) (Abhandlungen zum Thema sind zahllos, für den Rahmen der vorliegenden Arbeit vgl. Wagner 1997; Staffeldt 2008; Grewendorf, Hamm & Sternefeld 1989:380-401; zusammenfassend Berns 2013) spricht man in diesem Zusammenhang in ursprünglicher Diktion von einer *performativen Äußerung*. Hierzu zählen Äußerungen mit solchen Verben, deren Aussage zugleich das von ihnen beschriebene Tun ist. Das heißt, man führt zugleich aus, was man sagt, so mit den Worten: „Hiermit erkläre ich euch zu Mann und Frau“. Die *Äußerung* ist zugleich die *Ausführung*. Mit eben *dieser* Äußerung („*hiermit* erkläre ich“, *Nähedeixis*) vollzieht eben diese *sprechende Person* („*erkläre ich*“, *Sprecherdeixis*) die *Erklärung* von Verlobtem und Verlobter zu Mann und Frau („*erkläre ich euch zu Mann und Frau*“). Eine solche *Sprechhandlung*, ein solcher *Sprechakt*, unterscheidet sich grundlegend von der bloßen beschreibenden Aussage „der Standesbeamte erklärte sie zu Mann und Frau“. Der Sprecher *handelt* exakt mit der Aussage des Gesprochenen und verändert die Welt (vgl. Ehlich 2016). Entsprechend nennt Austin die gesammelte Herausgabe von zwölf seiner Harvard-Vorlesungen *How to do things with Words* ([1955] 1986). Desgleichen *tut* (vor allem) Gott mit den *Worten* seiner עֲצָה.

den *illokutionären* und auch *perlokutionären* Aspekt der Weisheit ab.³⁸⁹ Was *עצה* aussagt, das ist sie, das tut sie. Sie ist *Plan* und als solche *plant* sie (Illokution) und ist so Ergebnis des *Planens* mit entsprechender Wirkung (Perlokution). Die *עצה* JHWHs kommt zustande (קום), die Perlokution geschieht aus der Illokution (Spr 19,21; vgl. Zef 2,1-2). Allgemeiner formuliert: *עצה* Gottes ist *Plansetzung* und *Planumsetzung*, ist *Wollen* und *Vollbringen* für den Lauf von Schöpfungsordnung, Schöpfungswelt und Menschenwelt (ähnlich Fohrer [1963] 1988:500; E-bach [1996] 2009b:124; Kang 2017:66).

עצה ist *Rat* und als solche *rät* sie. Sie tut das, was sie aussagt, sie tut es mit dem Augenblick der Aussage: *raten*, einen *Ratschluss*, einen *Plan* formulieren zu dessen gewisser Umsetzung.³⁹⁰ *עצה* ist – bei Gott und Mensch, im Guten wie Bösen – planende, beschließende, Ratgebende, zur Ausführung gelangende und tatsächlich ausführende Weisheit³⁹¹, ist machtvoll, von Beginn angekündigtes Rat-Wort Gottes zur Tat (2 Kön 18,20; Jes 36,5; Jer 49,20), ist weise und gelingen machendes Berater- und Erkenntniswort dem „Nicht-Weisen“ (Ijob 26,3)³⁹², ist zuverlässig gewirktes Wunder Gottes von fern (Jes 25,1b)³⁹³, ist (als Name) Wesen und Tat Gottes³⁹⁴.

Damit erweist sich auch mit Blick auf den Begriff *עצה* die ambivalente Gotteswahrnehmung des leidenden Ijob. Zum einen gewahrt er die *עצה* als Teil des Wesens Gottes im Umfeld der Weisheit Gottes. (Ijob 12,13)³⁹⁵ Dies kommt der Wesensbestimmung des geisttragenden Herrschers von Jesaja 11,2 nahe³⁹⁶, der aus dem „Stumpf Davids“ (גִּזְעַי יִשְׂרָאֵל) hervorgeht (Jes 11,1),

³⁸⁹ Nachdem Austin die Unterscheidung zwischen dem *konstativen* und dem *performativen* Aspekt von Äußerungen aufgegeben hat, versteht er ein Sprechgeschehen gefächert in drei Akten, den *lokutionären* (lautlich vernehmbaren) Akt, den *illokutionären* Akt (als Äußerung im Vollzug) und den *perlokutionären* Akt (Wirkung der Äußerung im Vollzug) (Berns 2013; vgl. Hardmeier [2000] 2005). In der Fachliteratur begegnet aber desgleichen regelmäßig der ursprüngliche Begriff der *Performanz*, so exemplarisch bei Hardmeier, wenn er von der „performativen Theologie“ spricht. (siehe oben Abschnitt 3.1.3.)

³⁹⁰ Im Hebräischen ist das Sprechgeschehen als Handlung klassisch durch den Begriff דָּבַר abgebildet, der neben der Bedeutung „(gesprochenes) Wort; Ausspruch, Spruch, Rede; Auftrag; Nachricht“ auch „Begebenheit; Tun, Umgang; Angelegenheit, Sache“ meinen kann (Gesenius 2013:239-240). Die desgleichen klassische Formulierung וַיְהִי דְבַר־יְהוָה (... הָיָה), „(und) es geschah das Wort JHWHs“ (besonders in den Propheten; vgl. Gen 15,1 u.v.m.) illustriert das *Wort Gottes* als *Ereignis*, als *Handlung*. In diesem und oben beschriebenen Sinn werden דָּבַר und *עצה* in 2. Könige 18,20a gemeinsam gesehen. Desgleichen bemerkenswert ist die Parallelsetzung von דְּבַר־יְהוָה und מַעֲשֵׂה יְהוָה (z.B. Ps 33,4, dort דְּבַר־יְהוָה – מַעֲשֵׂהוּ; vgl. ferner Ps 33,6.9-11).

³⁹¹ 1. Könige 1,12; 12,8.13.14; Jeremia 49,7 und viele mehr. (siehe im Folgenden)

³⁹² „Wie hast du *beraten* bei Nicht-Weisheit – und Gelingen in Fülle hast du erkennen lassen“ (מַה יַעֲצֶתָ) „לֹא חֲכָמָה וְתוֹשִׁיָּה לְרֵב הוֹדַעְתָּ“; vgl. Jak 1,5).

³⁹³ „denn du hast gewirkt Wunder, Ratschlüsse von ferne, Wahrheit und Treue“. Man beachte *עצות* (Plural von *עצה*).

³⁹⁴ „groß an Rat und mächtig an Tat“ (Jes 9,5); „גָּדֹל הָעֵצָה וְרֵב הָעֲלִילָה“, „Wunder-Ratschließender“ (Jer 32,19, *עלילה* ist Hapaxlegomenon, ansonsten *עלילה*, 24 Mal, nicht in Ijob).

³⁹⁵ „bei ihm sind Weisheit und Stärke, sein sind Rat und Einsicht“.

³⁹⁶ „und auf ihm wird ruhen der Geist JHWHs, der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist des

ebenso der Selbstdarstellung von „Frau Weisheit“ (8,14)³⁹⁷. Zum anderen befragt Ijob rhetorisch ironisch Gottes Selbstwiderspruch, „über dem“ für Ijob (Ijob 21,16) und die Freunde (Ijob 22,18 Elifas) gänzlich unannehmbaren „Rat der Gottlosen“ (עֲצַת רְשָׁעִים) das Licht „erstrahlen“ zu lassen. (Ijob 10,3)³⁹⁸

Und in *diesem* Sinn, im Verstehen der עֲצָה als performative Weisheit, als Abbildung des illokutionären und perlokutionären Aspekts der Weisheit, begegnet – im Tenor aktueller Forschungsdebatte – עֲצָה im weisheitlichen Kontext, so in den Gottesreden, als die „verborgene Weltordnung“ (so Bauks 2019:265)³⁹⁹, die (verborgene) Weisheit und Schöpfungsordnung. Und damit legt die Anwendung des Begriffs zu Grunde, was Elihu in der Formulierung der performativen Weisheitslehre Gottes vorbereitet, nämlich dass der Lauf der Schöpfung Gottes lehrende Selbst-Wahrnehmbarmachung sei, die des hinweisenden und erklärenden Wortes durch einen Lehrer der Weisheit oder durch Gott selbst bedürfe (siehe oben Abschnitt 5.4.3.). Die Wahrnehmung dieser עֲצָה trachtet der rhetorisch ironisch erfragte Adressat Ijob zu verdunkeln, indem er mit seinem erkenntnislosen Debattenwort (מִלֵּה בְּלִי-דַעַת) Gott als weisen Welterschöpfer zwar in tiefer Erkenntnis wernimmt, aber die konzeptuelle Wahr- und Wertnehmung Gottes als weisen Weltherrscher und Weltrichter hin zu Radikalität (vgl. Ijob 12,13-25) und Gottlosigkeit (wie vielfach dargelegt) verschiebt.

Dies bekennt am Ende Ijob selbst Gott gegenüber, indem er, wie mit Blick auf das Debattenwort מִלֵּה bereits angemerkt (siehe oben Abschnitt 6.2.3.), Gottes Einleitungswort Ijob 38,2 beinahe wörtlich wiederholt (Ijob 42,3a) und damit in erneuerter Selbst- und Gotteswahrnehmung bezeugt, dass nicht Gott vielfach Dekonstruierender der performativen Weisheit ist, sondern Ijob. (hierzu siehe unten Abschnitt 6.12.)

Erkennens und der Furcht JHWHs“. Auch Gordis ([1978] 2011:138) sieht die Parallelität von Ijob 12,13 und Jesaja 11,2.

³⁹⁷ לִי-עֲצָה וְתוֹשִׁיָה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה „mein sind Rat und Gelingen, ich bin die Einsicht, mein ist die Stärke“. Desgleichen bemerkenswert ist die Vielfalt der Parallelsetzung mit עֲצָה, in Ijob 12,13 mit תְּבוּנָה, in Jesaja 11,2 (gleich Dtn 32,28) mit גְּבוּרָה (das auch in Ijob 12,13 für die Parallelsetzung vorhanden wäre), in Sprüche 8,14 mit תוֹשִׁיָה („Erfolg, Umsicht“), ferner exemplarisch mit מַחְשְׁבוֹת („Pläne, Gedanken“, Jer 50,45; Mi 4,12; Ps 33,10.11), עֲלִילָיָה („Tat“, Jer 32,19), פְּלִילָה („Entscheidung“, Jes 16,3), תוֹשִׁיָה („Rettung“, Jes 28,29), תּוֹכַחַת („Zurechtweisung“, Spr 1,25.30), parallel in einer Reihe mit חֲקָמָה und תְּבוּנָה (Spr 21,30), was einmal mehr עֲצָה als *performative Weisheit* (Gottes) unterstreichen könnte.

³⁹⁸ „und über dem Rat der Gottlosen lässt du erstrahlen [das Licht]“. – Was Fohrer ([1963] 1988:245) als „Gegensatz“ (allerdings zu Ijob 12,6) bezeichnet, weswegen er Ijob 12,12-13 als sekundäre Hinzufügung ansieht, kann auch, wie in der vorliegenden Arbeit, als *Ambivalenz* der Wahrnehmung Ijobs interpretiert werden.

³⁹⁹ Würthwein (1938:285), in Orientierung an König und Budde (1896), „Weltplan“.

6.2.5. Ijob 38,3; 40,7 – Rollentausch für die weisheitliche Rechtsdebatte

Nun also – und wiederum nach Ijobs erster Erwiderung (Ijob 40,3-5) – soll sich Ijob rüsten, damit der Weisheitsdiskurs in ironisch metaphorisch herausgefordertem Rollentausch beginnen kann.

Ijob 38,3: אָזְרֶנָּא כְּגִבֵּר חֲלָצִיךָ וְאִשְׁאַלְךָ וְהוֹדִיעַנִי

Gürte doch wie ein Mann deine Hüften, dann will ich dich fragen, und du lass mich erkennen.

Identisch, aber ohne betonendem proklitischen *waw copulativum* zwischen erstem und zweitem Kolon:

Ijob 40,7: אָזְרֶנָּא כְּגִבֵּר חֲלָצִיךָ אִשְׁאַלְךָ וְהוֹדִיעַנִי

Gürte doch wie ein Mann deine Hüften, ich will dich fragen, und du lass mich erkennen.

Zunächst Anmerkungen zu Begriff und Form von Ijob 38,3 und 40,7

אָזְרֶנָּא כְּגִבֵּר חֲלָצִיךָ, „gürte doch wie ein Mann deine Hüften“. Wie aktuell im Folgenden mit Blick auf Ijob darzulegen ist, *gürten* sich entgegen der ironisch metaphorischen Forderung an Ijob die Könige *nicht* selbst, sondern Gott *gürtet* und *entgürtet* sie mit einem enganliegenden Untergewand (vgl. Anmerkung REB zu Jesaja 11,5). So wird Gott etwa den von ihm angekündigten *Kyros* für seinen Königsdienst „gürten“ (אָזַר, Jes 45,5b, gleich Ijob 38,3a und 40,7a), aber die „Hüften“ anderer Könige wird er „entgürten“ (Jes 45,1). Dabei wird in Jesaja 45,1 der Begriff „Hüften“ nicht mit Dual חֲלָצִים (wie in Ijob 38,3a und 40,7a), sondern wie in Ijob 40,16 mit Dual מְתוּנִים ausgedrückt. Ferner ist der Begriff *entgürten* nicht mit einer Negativpartikel (auf Deutsch die Proklise *ent-*) zu אָזַר („gürten“), sondern schlicht mit פתח („öffnen“) abgebildet. – In Jesaja 11,5 bilden metaphorisch „Gerechtigkeit“ und „Wahrheit“ den „Hüftschurz“ (אָזוֹר) des geisttragenden Herrschers ab.

גִּבֹּר, „Mann“. In den Gottesreden begegnet der Begriff allein in Ijob 38,3 und 40,7, im übrigen Buch Ijob allerdings noch 13 Mal, davon am häufigsten von Ijob⁴⁰⁰, am zweithäufigsten von Elihu⁴⁰¹ und auch von Elifas⁴⁰² verwendet. Entsprechend kann גִּבֹּר ein gezielter Rückbezug Gottes auf Ijobs Begriffswahl sein.

⁴⁰⁰ Ijob 3,3.23; 10,5; 14,10.14; 16,21 (6 Mal).

⁴⁰¹ Ijob 33,17.29; 34,7.9.34 (5 Mal).

⁴⁰² Ijob 4,17; 22,2 (2 Mal).

Zunächst bildet גָּבֹר für etwa die Hälfte des Vorkommens in Psalmen, Buch Ijob und Sprüche einen poetischen Ausdruck für „Mann“ ab (Gesenius 2013:197). Das gilt wohl desgleichen für Ijob 38,3a und 40,7a, besonders auf Grund der Versetzung auf die Ebene eines Vergleichs, „wie ein Mann“ (כְּגֹבֵר). Dabei ist wohl hier, wie mit גָּבֹר insgesamt, ein *tapferer, starker, junger Mann* angesprochen (vgl. Gesenius 2013:197; ESBAT 2001:1194), wie ja das Derivat גְּבוּר (als *Intensivform* von גָּבֹר) neben „stark, gewaltig; vermögend; tüchtig“ in nominaler Bedeutung von einem (*tapferen jungen*) *Berufs- oder Elitesoldaten*, einem (*bedeutenden*) *Helden* spricht (Gesenius 2013:193; ESBAT 2001:1193; Matheus 2006:52). Eingedenk der Diktion von Jesaja 9,5 ist für den in unwägbarcm Leid befindlichen Ijob Gott selbst zum *grimmigen Gott-Helden* (אֵל גְּבוּר) geworden (siehe oben Abschnitt 5.2.5.).

Demgemäß – nun aber in Umkehrung der Rollen – meint גָּבֹר, als der Stamm der genannten Begriffe, je nach Aktionsart „die Oberhand haben, stark, gewaltig sein“ (Qal); „(sich) stärker machen“ (Piel); „mächtig, überlegen sein“ (Hifil); „sich als Held erweisen oder fühlen, anmaßend sein“ (Hitpael) (Gesenius 2013:196-197; ESBAT 2001:1194; Matheus 2006:51-52; auch Kosmala 1973; Kühlewein [1971] 2004b). So könnte mit Gottes Aufforderung an Ijob, *wie ein Mann* die Hüften zu gürteln, ironisch auf den *heldenhaft kriegerischen Mann* angespielt sein.

Gott fordert Ijob ironisch metaphorisch zum Rollentausch heraus

Ijob soll sich für das von ihm gewünschte Gerichtsgeschehen einer Frage-Antwort-Verhandlung bereit machen. Was immer in traditionsgeschichtlicher Perspektive und mutmaßlichem „Sitz im Leben“ angestoßen sein will, etwa dass sich Ijob als גָּבֹר gleich einem hochgeehrten Fürsten (wie er es im gedachten Selbstvergleich mit einem נָגִיד anstößt, Ijob 31,37), bekleidet mit Hüftgurt, (nicht erwähntem) royalem Oberkleid und Turban (siehe oben Abschnitt 4.2.9.) rüsten solle, oder gleich einem mächtigen Kriegshelden⁴⁰³, der sich gar für das „Gottesurteil“ in einen Ringkampf begibt⁴⁰⁴. Allemal ist die Weisheitsdebatte herausgefordert, ironisch metaphorisch zu Grunde gelegt. Der schwerst gezeichnete Ijob kann sich ja nicht tatsächlich rüsten. Er soll sich lediglich in Haltung und Vorstellung, im ironisch metaphorisch inszenierten Kategorienkonzept der weisheitlichen Rechtsdebatte bei getauschten Rollen bereit machen. Dann möge beginnen, was Ijob forderte.

Denn ursprünglich ist es Ijob, der nach selbstwahrnehmender Bezeugung seiner unhintergehbaren Gerechtigkeit (Ijob 13,18-19) von Gott erbittet, ihn doch zu fragen, so dass er (Ijob)

⁴⁰³ Ähnlich Fohrer ([1963] 1988:500); ferner referiert von Gordis ([1978] 2011:442), der als Vertreter der These unter anderem Pope (1965), Hoffmann, Budde (1896), Hölscher (1937), Beer, Torczyner [Tur-Sinai] (1920) nennt.

⁴⁰⁴ Ähnlich vermuten Fohrer ([1963] 1988:500), Keel (1978:27, 54) und Strauß (2000:357). Für Gordis ([1978] 2011:442-443) und Köhlmoos (1999:334) ist eine solche interpretierende Anwendung auf Ijob 38,3 allerdings nicht nachvollziehbar, so auch für die vorliegende Arbeit.

mit Nachdruck antworten könne (וְאָנֹכִי אֶעֱנֶה), „dann will ich, ja ich antworten“). Oder er (Ijob) wolle sich erklären und Gott solle ihm rechtfertigend erwidern (וְהָשִׁיבֵנִי, „und du erwidere mir“) (Ijob 13,22). Hierauf kann Ijob 38,3b Anspiel sein (ähnlich Ebach [1996] 2009b:124), nun aber in konkret gesetzter Debattenrichtung, „*ich* will dich fragen, und *du* lass mich erkennen“ (Ijob 38,3b; 40,7b, Hervorhebung J.B.), denn der „Gott fragende Mensch muß erkennen, daß er allezeit der von Gott Gefragte ist“ (Kaiser [1969] 1984:392). Exakt diese Worte Gottes nimmt Ijob in seiner zweiten Erwiderung auf (Ijob 42,4b). Und weil nun er als die andere Seite der Weisheitsdebatte dieselbe von Gott ironisch gesetzte Debattenrichtung wiedergibt, kehrt sie sich auf Grund des Sprecherwechsels um. Nicht mehr *ich (Gott) will dich fragen, und du (Ijob) lass mich erkennen*, sondern *ich (Ijob) will dich fragen, und du (Gott) lass mich erkennen*.⁴⁰⁵ Gott soll sich nun nicht mehr vor dem weisheitlichen Gotteslehrer und Gottesrichter Ijob erwidern rechtfertigen (שוב Hifil) und von diesem zur Erkenntnis geführt werden (ידע Hifil) – wie von Ijob gefordert (Ijob 13,22b) und von Gott metaphorisch ironisch herausgefordert (Ijob 38,3b) –, sondern Gott soll Ijobs Lehrer sein, ihn zur Erkenntnis führen (ידע Hifil), wie nun von Ijob erneuert wahrgenommen (Ijob 42,4b).

Zusätzlich überrascht, dass (neben der wörtlichen Wiedergabe von Ijob 38,3b und 40,7b durch Ijob 42,4b) Ijob mit Ijob 42,4a Elemente aus beiden Kola seiner Gottesherausforderung von Ijob 13,22 aufzunehmen und zusammenzuführen scheint. Überdies erinnert Ijobs שמע am Beginn seiner Äußerung an Elihus Wort an Ijob (Ijob 33,31), das dieselben wörtlichen Anspiele (in gleicher Zusammenführung) auf Ijobs Gottesherausforderung von Ijob 13,22 enthält (nicht Ijob solle vor Gott reden, damit dieser sich zu rechtfertigen habe, sondern Elihu wolle vor Ijob reden, damit dieser schweigend höre).⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Oder aber Ijob gibt Gottes Formulierung wieder, um in Selbst-Infragestellung das Maß der Ironie zu unterstreichen, zu der sich Gott herausfordern lässt, um Ijob zu erneuerter Gottes- und Selbstwahrnehmung zu führen.

⁴⁰⁶ Auch Van Oorschot (1987:191) weist in redaktionskritischer Perspektive auf den Zusammenhang von Ijob 33,31 und 42,4a hin. Heckl (2010:191-192) verweist (mit anderen Worten) aber auf die oben in Klammer paraphrasierte Differenz, dass Elihu mit Ijob 33,31 auf Ijobs Gottesherausforderung von Ijob 13,22 Bezug nehme, während Ijob mit Ijob 42,4a auf Gottes Ijobherausforderung antworte. Ferner setzt Heckl (2010:192) mit Newsom voraus, dass Ijob 33,31 auf Ijob 42,4 Bezug nehme (nicht umgekehrt), weil insgesamt die Reden Elihus in nachträglicher Einfügung die Gottesreden nachahmten. (siehe oben Abschnitt 5.4.3.)



Entsprechend spiegelt – neben der Eindrücklichkeit der vielfältigen Verwobenheit des Buches ljob – die umkehrende und neuordnende Zusammenführung von ljobwort, Elihuwort und Gotteswort ljobs erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung wider. Damit ist desgleichen eine erneuerte „Kommunikationssituation“ zwischen ljob und Gott zu Grunde gelegt (Heckl 2010:192). Allerdings bedarf es dessen nicht mehr, weil Gott von da an ganz anders agiert, ljobs Integrität, Gesundheit (hierzu siehe unten Abschnitt 7.7.), Leben und Lebensumfeld wieder (mehr als) herstellt.

6.2.6. ljob 40,2 – ljob als Gottestadler und Gottesrichter getadelt (רִיב)

Dem eben Dargelegten gilt es anzufügen, dass es im Lauf der Freundesdebatte ursprünglich desgleichen ljob ist, der in beinahe allein von ihm vorgenommener Verwendung des Rechtsbegriffs רִיב („rechten“, 9,3; 10,2; 13,8.19; 23,6), einschließlich der nominalen Derivate רִיב („Rechtsstreit“, ljob 29,16, 31.13.35) und רִיבָה („Rechtsstreitigkeit“, ljob 13,6), den Freunden seine vollkommene (weisheitliche) Rechtsverteidigung erweisen will, die weisheitliche Rechtsdebatte zwischen Gott und Mensch im Allgemeinen zeichnet und vor allem zwischen Gott und ihm (ljob) im Besonderen herausfordert. Erst Elihu gemahnt ljob auf den Punkt bringend – wiederum in direkter Anrede (2. Person Singular) – in einmaligem Aufgreifen von רִיב: „Warum rechtetest du [רִיבוֹתָ] mit ihm, da er [doch] auf all seine [d.h. des Menschen] Worte keine Antwort gibt“ (ljob 33,13). Und schließlich greift Gott רִיב desgleichen einmalig auf und unterstreicht mit ljob 40,2 nachfassend (weil ljob am Ende der ersten Rede zunächst schweigt), was den Reden, sie durchdringend und umschließend, für die konzeptuelle Wahrnehmung ljobs zu Grunde gelegt ist:

Ijob 40,2: הָרַב עִם־שָׂדֵי יִסּוֹר מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּהָ

Rechtsstreiten mit *Schaddaj* will er, der Kritiker? Der *Eloah* zur Rechenschaft zieht, er antwortete doch.

Zunächst Anmerkungen zu Begriff und Form von Ijob 40,2

הָרַב, „er will rechtsstreiten?“. Gleich 25 weiteren Versen der Reden Gottes⁴⁰⁷ bildet auch Ijob 40,2 eine initiale הָ-Frage ab, das heißt הָרַב besteht aus der proklitischen Fragepartikel הָ plus Infinitiv absolutus von רִיב („rechten“). Gesenius und Kautzsch ([1909] 1962:§113aa, ee) übersetzen יִסּוֹר [...] הָרַב mit „hadern will er [...] der Tadler?“.

Dem soeben zu רִיב Dargelegten sei verallgemeinernd hinzugefügt, dass das Wort im Buch Ijob eine zentrale Begrifflichkeit für den (vornehmlich himmlischen, aber mehr irdisch gefassten) Rechtsstreit als forensisches Geschehen im Angesicht einer rechtsentscheidenden Instanz abbildet. Hierfür begegnet der Begriff immer in Verbindung mit einer Präposition in Form eines selbständigen und (oder) proklitischen Satzdeiktikons.⁴⁰⁸ Wie angedeutet, verwendet, außer Elihu und Gott je 1 Mal, allein Ijob den Begriff (einschließlich der Derivate).

יִסּוֹר, „Kritiker, Haderer, Tadler“, ist Hapaxlegomenon des Stammes יִסַר („lehren, instruieren, unterweisen, erziehen; warnen, ermahnen, zurechtweisen, züchtigen“) (Gesenius 2013:473; ESBAT 2001:1299; Matheus 2006:128). Strauß (2000:334, 342) deutet den Begriff mit „Erzieher“ und bezieht ihn auf *Schaddaj* als korrespondierendes Subjekt. (hierzu siehe unten Abschnitt 6.7.)

מוֹכִיחַ, „der zur Rechenschaft Ziehende, der Zurechtweisende“, ist Partizip Hifil des Stammes יָכַח. Gleich רִיב bildet יָכַח einen Rechtsdebattenbegriff ab, gehört also der Rechtssprache an und meint im Hifil „urteilen, richten; feststellen, was recht ist; jemanden zurechtweisen, zur Rechenschaft ziehen, zur Rede stellen; für das Recht eintreten, sich verteidigen“ (vgl. Mayer 1982; Liedke [1971] 2004b; Gesenius 2013:462-463). Gleich dem Begriff רִיב verwendet Ijob יָכַח bei Weitem am Häufigsten (11 Mal)⁴⁰⁹ und Gott respondiert ihn einmalig zentral (Ijob 40,2), anders greift ihn aber Elifas 3 Mal (Ijob 5,17; 15,3; 22,4) und Elihu 2 Mal (Ijob 32,12; 33,19) auf.

שָׂדֵי, *Schaddaj*, אֱלֹהִים, *Eloah*. Hier ist vorläufig zu beachten, dass sich JHWH (Ijob 40,1) selbst synonym parallel als *Schaddaj* und *Eloah* bezeichnet. Denn es heißt nicht in der 1. Person,

⁴⁰⁷ Ijob 38,12.16.17.22.28.31.32.33.34.35.39; 39,1.9.10.11.12.19.20.26; 40,8.26.27.28.29.31. In allen Stellen am Beginn des ersten Kolons, nur in Ijob 39,19 am Beginn beider Kola (und in Ijob 41,1 je nach textkritischer Deutung nur im zweiten Kolon).

⁴⁰⁸ Mit עִם Ijob 9,3; 13,19; 23,6; mit אֶל Ijob 33,13; mit לְ Ijob 9,3; 13,8; mit הָ Ijob 40,2; mit Personalpronomen im Akkusativ in Form eines enklitischen Satzdeiktikons מִה־תִּרְיֹבֵנִי Ijob 10,2 (Gesenius 2013:1239; im Allgemeinen vgl. Ringgren 1993a; Liedke [1975] 2004; Gesenius 2013:1239-1240; auch Kunz-Lübcke 2007:278).

⁴⁰⁹ Ijob 6,25 (2 Mal).26; 9,33; 13,3.10 (2 Mal).15; 16,21; 19,5; 23,7.

„JHWH sprach: Mit *mir* will der Gottestadler rechten“, es heißt aber auch nicht in der 3. Person, „JHWH sprach: Mit JHWH will der Gottestadler rechten“, sondern es heißt in der Weise parallel, doppelsynonymer Namensnennung in der 3. Person, „JHWH sprach: Mit *Schaddaj*, mit *Eloah* will der Gottestadler rechten“.

Es entspricht dem Charakter des Buches Ijob, im Alten Testament häufig begegnende Namen Gottes (JHWH, *Elohim*, *Adonaj*) vergleichsweise selten⁴¹⁰, im Alten Testament selten begegnende Namen Gottes (*Eloah*, *Schaddaj*) überverhältnismäßig häufig⁴¹¹ zu verwenden, wobei *Ei* wohl eine Zwischenposition einnimmt⁴¹². Alle Namen begegnen im Dialogteil, allein zwei (JHWH und *Elohim*) vornehmlich (aber nicht nur) im Rahmen (hierzu auch Böckle 2018:178)⁴¹³.

יַעֲנֵה, „er antworte doch“, ist Jussiv von ענה plus verstärkendes enklitisches הָ („bitte, doch“) (Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§109b; vgl. Jenni 1981:108). Allerdings wird in der Forschungsdebatte desgleichen das Enklitikon ה- allein in den Blick genommen und als personalpronominale Enklise im Singular Feminin gedeutet, die sich „bisw[eilen] zusammenfassend auf einen im Vorhergehenden enthaltenen Tätigkeitsbegriff“ rückbezieht (Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§135p). Da für den pronominalen Rückbezug kein konkreter Gegenstand erkennbar ist, kann damit die gesamte Rede Gottes angesprochen sein (Heckl 2010:194), also „er antworte *darauf*“ – was indirekt allerdings auch in ersterer jussivisch verstärkender Interpretation („er antworte *doch*“) zum Ausdruck kommt. Ferner bleibt für die personalpronominale Deutung das *nun energicum* als Doppel-*nun* unbeachtet (was eindeutig von der Enklise הָ- und nicht allein von ה- spricht), auch wird nicht das Fehlen des *dagesch* im ה- (also ה-) als *nota pronominis* (als *personalpronominales Hinweiszeichen*) erklärt.

Der Tadler und Richter Gottes von Gott getadelt

Mit Ijob 40,1-2 ist die weisheitliche Rechtsdebatte in ironisch metaphorisch gesetztem Rollentausch in vollem Gang.⁴¹⁴ Der Gottestadler Ijob möge antworten. Dabei bleibt Gottes Wort auf rhetorischer Ebene im Vergleich zu Elihus Wort auch hier indirekt (Anrede in der 3. Person und ohne *vocatio nominis*). Die rhetorisch ironische Fragestellung tritt aber etwas zurück, wie sich das in der zweiten Rede Gottes Schritt um Schritt vermehrt abzeichnet. Ferner ist dem

⁴¹⁰ JHWH von 6828 Mal im Alten Testament 32 Mal im Buch Ijob, *Elohim* (einschließlich der Bedeutung *Götter* und *Engel*) von 2601 Mal im Alten Testament 17 Mal im Buch Ijob, *Adonaj* von 439 Mal im Alten Testament 1 Mal im Buch Ijob (SESB Konkordanz).

⁴¹¹ *Eloah* von 57 Mal im Alten Testament 41 Mal im Buch Ijob, *Schaddaj* von 48 Mal im Alten Testament 31 Mal im Buch Ijob (SESB Konkordanz).

⁴¹² Von 235 Mal im Alten Testament 55 Mal im Buch Ijob.

⁴¹³ Allerdings gibt Böckle (2018) die Zahl für *Ei* im Buch Ijob (wohl irrtümlich) mit 20 Mal, nicht mit 55 Mal an.

⁴¹⁴ Für zusammenfassende Erwägungen in der redaktionsgeschichtlichen Forschungsdebatte zu Ijob 40,1 siehe oben Abschnitt 2.2., zu Ijob 40,1-2 vergleiche Heckl (2010:193) und Wanke (2013:347).

Rechtsdebattenbegriff ריב der Begriff יכה parallel gestellt. Mit Blick auf יכה fällt zunächst auf, dass Gott gleich Ijob (in Ijob 9,33) das Derivat מוֹכִיחַ (Partizip absolutus) einmalig anwendet⁴¹⁵. Damit bringt Gott, desgleichen indirekt, offenbar in besonderer Herausforderung Ijobs auf den Punkt: Der, der den rechtsabwägenden *Schiedsmann* oder *Schlichter* (מוֹכִיחַ) zwischen (בֵּין) sich und Gott ersehnt (Ijob 9,33), erweist sich selbst als der Gott *Richtende* (מוֹכִיחַ) (Ijob 40,2).

Des Weiteren könnte Gottes parallele Verwendung der Begriffe ריב und יכה ein Anspiel auf Ijobs Verwendung beider Begriffe in paralleler Bedeutung des weisheitlichen Appells an die Freunde sein, wobei er für den Stamm יכה das Nomen תוֹכַחַת verwendet⁴¹⁶, „hört doch meine Rechtserweise [תוֹכַחַת], und auf die Streitreden⁴¹⁷ [רִבוֹת] meiner Lippen merkt“ (Ijob 13,6). So bleibt zwar auch mit Ijob 40,2 gleich Ijob 38,2 der Adressat (Ijob) ungenannt, dessen gotteswahrnehmende Haltung wird aber desto mehr unverhüllt genannt. Er ist *Gottestadler* und (in selbstaufgelegter Autorität) *Gottesrichter*, stellt sich also *über* Gott.

Und eben diese Stufenordnung nimmt nun Gott mit Ijob 38,3 ironisch metaphorisch für die gesamten Reden zu Grunde legend und umschließend freiwillig ein: *Du (Ijob) als mein Lehrer, Richter und Gerechter, gar als Gott selbst* (besonders Ijob 40,6-14), *ich als Fragender, Angeklagter und Gottloser* – was von rollentauschender Verschiedenstufigkeit spricht. Dennoch scheint in dem herausgeforderten Bild rollentauschende Gleichstufigkeit impliziert zu sein, *du der Königliche*, wie *ich der Königliche* bin. Die weisheitliche Rechtsdebatte soll gleichberechtigt auf „Augenhöhe“ (Heckl 2010:191) geschehen. Ijob soll Gott metaphorisch gedacht „als Mann (גבר), nicht als schwacher Mensch“ (Köhlmoos 1999:334), in der „Würde“⁴¹⁸ seines Menschseins trotz Leids gegenüberreten.

6.3. ERTRAG IJOB 38,1.2-3 – GRUND DER WAHRNEHMUNG GOTTES

Ijob 38,1 bildet in doppelter Funktion den erklärenden Eröffnungssatz für das gesamte Redengeschehen aus Gottes Mund im Allgemeinen und für die erste Rede Gottes im Besonderen ab. Die ereignisumfeldliche Deklaration *aus dem Sturm* kann das reale Begleitphänomen der Erscheinung Gottes und das auf und in Ijob (ein)stürmende Leidgeschehen zugleich meinen. Dass die Erscheinung Gottes auch für die äußeren Sinne und so für das Auge – und wenn ja, so doch verhüllt – geschieht, lässt der Text ob anderer Fokussierung (nämlich auf das *Wort*) offen. Dass Ijob Gott mindestens mit den inneren Sinnen synästhetisch konzeptuell erfährt, bestätigt er selbst. (Ijob 42,5)

⁴¹⁵ מוֹכִיחַ begegnet im Buch Ijob nur noch in Ijob 32,12.

⁴¹⁶ Wiederum verwendet allein Ijob תוֹכַחַת ein weiteres Mal in Ijob 23,4.

⁴¹⁷ So Gesenius (2013:1240).

⁴¹⁸ Den Begriff „Würde“ nennt Heckl (2010:191) in Zusammenfassung der zum Teil eben zitierten Darlegungen Köhlmoos' (1999:334), denen er nicht völlig zustimmt.

Für Gottes selbstoffenbarende Antwort an Ijob legen die ersten beiden Verse Ijob 38,2-3, verstärkend Ijob 40,2, wiederholend Ijob 40,7 und verdichtend Ijob 40,8-14 (siehe unten Abschnitt 6.9.) in Gestalt und Gehalt, in Form und Inhalt, in Ästhetik und Theologie die gesamten Reden durchdringend und umschließend zu Grunde, was insgesamt mit den Reden Gottes an synästhetisch konzeptueller Wahrnehmung in Ijob inszenierend als Antwort erzeugt werden will. Hierfür bilden auf formaler Ebene rhetorisch ironische Fragestellung, ironisch metaphorischer Rollentausch, Ironie und Metapher, Fragestellung und Darlegung und bilden auf formal inhaltlicher Ebene indirekte Anrede, indirekt erfragte aber doch unmittelbar benannte Charakterisierung Ijobs als *Verdunkelnder der performativen Weisheit Gottes* durch *erkenntnisloses Debattenwort*, als *Gottestadler* und *Gottesrichter* und bilden Gottes ironisch metaphorische Herausforderung Ijobs zum Rollentausch für die weisheitliche Rechtsdebatte – dies insgesamt in gesonderter Wahl von Begrifflichkeit (מְלֵאָה, עֵצָה, רִיב, חֶשֶׁךְ, גִּבּוֹר) und Formulierung (בְּלִי-דַעַת, אֲשֶׁר-אֵלֹהִים וְהוֹדִיעֲנִי) – rhetorisches Stilelement und Grundmuster ab.

In dieser rhetorisch konzeptuellen Zugrundelegung vom sich Ijob wahrnehmbar machenden Gott, der das *eine* befragt, über das *eine* spricht, nimmt Ijob im Nicht-Antworten-Können das *andere* wahr. Denn im *Nichtsagen des Gesagten* schafft Gott in Ijob einen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum für das *Sagen des Nichtgesagten* und das *Wahrnehmen des Nicht-Wahrnehmbaren*. Das ist nun im Einzelnen und Schritt für Schritt darzulegen.

6.4. DIE WEISHEITLICHE RECHTSDEBATTE BEGINNT

Ijob, in der Selbstwahrnehmung *Lehrer* der Weisheit, dessen Wort und Leben (in eben dieser Selbstwahrnehmung) für Mitmensch und Umwelt synästhetisch erfahrbares Modell der Weisheit abbildet (vgl. Ijob 28) (hierzu Böckle 2018), wird nun durch Gottes Eröffnungswort Ijob 38,2-3 herausgefordert, sich als *Antilehrer*, als *Verdunkelnder* der Weisheit zu gewahren, dessen Wort *ohne* Weisheit und Erkenntnis (דַעַת) geschieht. 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. Oder anders gewendet: Gott fordert Ijob, den sich selbst als *Lehrer der Weisheit* Wahrnehmenden, zum sich selbst als *Lehrer ohne Weisheit* Wertnehmenden heraus, um als solcher *weiser Lehrer* (und *Richter*) *Gottes* (ja gar *Gott selbst*) zu sein. Der von Ijob Herausgeforderte fordert Ijob heraus. Ijob möge Gott antwortend belehren, solle sich dem Weisheitsdiskurs stellen, wenn ihn Gott nach der performativen Weisheit Gottes befragt, die im Lauf von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung lehrende Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes ist. Ijob möge Gott darin lehren, worin Gott den Menschen lehrt, antworten, worin Gott dem Menschen antwortet, im

feinabgestimmten, vielfach lebendigen Bestehen und Lauf von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung.⁴¹⁹

Aber Ijob ist nicht wirklich der Antilehrer der Weisheit, nicht wirklich der erkenntnislos Sprechende. Weisheit und Erkenntnis Ijobs sind ja beinahe ohnegleichen. (siehe oben Abschnitt 5.2.3.) Als solcher im Leid sehnt er sich nach einer Begegnung mit Gott, erwartet er im Letzten die heilsame Gottesschau, für seine persönliche Rechtfertigung zwar, aber doch. Gott als sein Fürsprecher und Erlöser solle im Rahmen einer Art gerichtlichen Vergleichsverfahrens gegen Gott als seinen ungerecht agierenden Feind und Richter auftreten. Gott als der Rechtsprechende soll Ijob gegen Gott als den Ungerechten verteidigen und gerecht sprechen. (siehe oben Abschnitt 5.2.7.) – Und nun tritt Gott tatsächlich auf, macht sich synästhetisch erfahrbar, lässt *Ijob* Recht sprechen. Er muss den Leidenden, den mit sich selbst und mit Gott Ringenden von Grund auf herausfordern, darum die zuspitzende Schärfe der Wertnehmung in gleichzeitiger rhetorisch ironischer Entschärfung. Ijob muss verstehen, muss selbst erfassen, wo genau seine Wahr- und Wertnehmung Gottes argt, wo sie hin zu Verdunkelung und Dekonstruktion von Wesen und Weisheit Gottes überzuschlagen droht. Denn Gott als der wunderbare Welterschöpfer, wie Ijob nach wie vor wahrnimmt, ist auch der Erhalter der Schöpfungsordnung, der gerechte Weltherrscher und Weltrichter, selbst im Falle des sich gänzlich ungerecht und wider jegliche Ordnung kündigenden unfasslichen Leids des gerechten Ijob; darum das dominante rhetorische Stilmoment von rhetorischer Fragestellung und Darlegung, Ironie und Metapher als Grundmuster der Reden. Ijob soll ganz neu wahrnehmen und verstehen, Gott mit neuen Augen sehen.

Entsprechend erweist sich Gottes Herausforderung des ironisch metaphorisch charakterisierten Anti-Weisheitslehrers Ijob zum Weisheitsdiskurs ausdrücklich etwa in den folgenden Fragen und Aussagen, die in Verwendung des Begriffs ידע geschehen – denn zwar ist in den Gottesreden עַתָּא einmalig initial für den bevorstehenden Weisheitsdiskurs zu Grunde gelegt, aber nun wird im tatsächlichen Lauf des Weisheitsdiskurses der Stamm ידע zur Anwendung gebracht⁴²⁰. Andere (wie Ritter-Müller 2000:56, 57, 235pass.) bezeichnen ידע gar als „Leitwort“

⁴¹⁹ Mit dem Begriff der *Feinabstimmung* als (sogenanntes) *anthropisches Prinzip* ist innerhalb der Kosmologie die Erwägung verbunden, ob die Existenz des Kosmos und ob desgleichen die Existenz organischen, auf Kohlenstoff basierten Lebens als Grundlegung für das Bestehen einer geistigen Intelligenz (die gar der bewussten Erkenntnis eines solchen *anthropischen Prinzips* fähig ist) ohne die präzise (feine) Abstimmung von Naturgesetzen und -konstanten überhaupt möglich wäre (vgl. hierzu Böckle 2018:189 mit Literaturangaben).

⁴²⁰ Wiederum ist es Ijob, der ידע am häufigsten aller am Dialog Beteiligten verwendet (und wiederum gefolgt von Elihu), nämlich beinahe so häufig (30 Mal), wie alle anderen zusammen (Elifas 6 Mal, Bildad 2 Mal, Zofar 5 Mal, Elihu 12 Mal, Gott 10 Mal, Erzähler 1 Mal [Ijob 42,11], also insgesamt 36 Mal).

der ersten Gottesrede⁴²¹ in Widerspiegelung der in die Schöpfung eingesenkten weisheitlichen Ordnung. Dem sind, in der folgenden kurzen Auflistung je markiert, weitere weisheitliche Begriffe und Wendungen angeknüpft.

הִגַּד אִם-יָדַעְתָּ בִּינָה „teile [es mir] mit, wenn du Ein-Sehen kennst“ (Ijob 38,4b); כִּי תִדַּע „wenn du [das] kennst“ (Ijob 38,5aδε); יָדַעְתָּה שְׁחַר מְקוֹמוֹ „du hast [ja] erkennen lassen die Morgenröte ihre Stätte“ (Ijob 38,12b); הִגַּד אִם-יָדַעְתָּ כֻּלָּה „teile [es mir] mit, wenn du dies alles erkennst“ (Ijob 38,18b); יָדַעְתָּ „du erkennst [es ja]“ (Ijob 38,21aα); הֲיָדַעְתָּ חֻקֹּת שָׁמַיִם אִם-תִּשְׁטְרוּ בָאָרֶץ „hast du erkannt die Himmelsordnungen, oder legst du ihr Himmelsgesetz auf die Erde an?“ (Ijob 38,33)⁴²²; הֲיָדַעְתָּ עַת לְדַת יַעֲלִי-סֶלַע חֲלָל אֵילֹת תִּשְׁמַר „kennst du die Wurfzeit der Steinziegen, das Kreißen der Hirschkühe beachtest du?“ (Ijob 39,1); תִּסְפֹּר יָרְחִים תְּמַלְאֲנָה וְיָדַעְתָּ עַת לְדַתָּנָה „du zählst [ja] die Monate [der Trächtigkeit], die sie erfüllen, und du kennst [ja] die Zeit ihres Werfens“ (Ijob 39,2).

Alle hier wiedergegebenen, den Diskursbegriff יָדַע enthaltenden Stellen (Ijob 38,4b.5a.12b.18b.21a.33a; 39,1a.2b) geschehen in unmittelbarer (ironisch herausfordernder) Anrede Ijobs in der 2. Person⁴²³. *Solltest du nicht, Ijob, als Lehrer und Richter Gottes* (יָדַע, Ijob 38,3b; 40,7b), *gar als Gott selbst* (Ijob 38,3; 40,6-14), *das nun zu Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung Erfragte und Dargelegte erkennen und wissen?* Da Ijob trotz tiefer Einsicht jegliche genannte Erkenntnis – selbstredend – fehlt, wird für ihn in der variierend unregelmäßigen Wiederkehr der rhetorisch ironischen יָדַע-Fragen und -Aussagen in wohl schmerzvoller Weise wahr- und wertnehmbar, dass er gerade nicht, wie er in überzeugter Selbstwahrnehmung glaubte, ein Lehrer der Weisheit ist. So vermag er eben nicht über Gott, sein Wesen und Wirken über Schöpfung und Recht zu urteilen und so kann er eben nicht als vermeintlich Gerechter gleich einem „Hochgeehrten“ Gott gegenüberreten, um in Einforderung der Konsellation *Deus contra Deum* ein Vergleichsverfahren zu seinen (Ijobs) Gunsten auszulösen.

Die zweimalige Formulierung, „teile [es] mir mit, wenn du [das] erkennst“ (הִגַּד אִם-יָדַעְתָּ, Ijob 38,4b.18b), kann Anspiel auf Ijobs beschließendes Reinheits- und Rechtfertigungswort sein, „über die Zahl meiner Schritte will ich ihn unterrichten, gleich einem Hochgeehrten ihm nahen“ (מִסְפַּר צְעָדַי אֲגִידָנוּ כְּמוֹ-נִגִּיד אֲקַרְבָּנוּ, Ijob 31,37). Denn in der doppelten Verwendung des Begriffs נִגִּיד (als Verb, אֲגִידָנוּ, und Nomen, נִגִּיד) scheint Ijob unterstreichen zu wollen, dass er entsprechend der Grundbedeutung des Stammes נִגַּד (siehe unten Abschnitt 6.12.1.) Gott

⁴²¹ יָדַע begegnet außer in Ijob 38,3 und dem nahezu wortgleichen Parallelvers Ijob 40,7 der zweiten Rede Gottes noch 8 Mal (siehe aktuell im Folgenden) in der ersten, nicht mehr aber in der zweiten Rede Gottes.

⁴²² In seinem nahezu wörtlichen Anspiel auf eine universal gültige Schöpfungsordnung – wie in den Himmeln fest geschrieben, so auf Erden gültig, wie in der kosmischen Welt, so in der irdischen – und damit als *die* Lehre Gottes von sich und seinem Wesen, begegnet der Vers für die gesamten Gottesreden als nahezu zentral. (hierzu siehe unten Abschnitt 6.5.11.)

⁴²³ Was auch Ritter-Müller (2000:57) zusammenfassend feststellt.

rechtfertigend und erklärend *gegenübertreten* wolle. – Und nun solle Ijob Gott tatsächlich erklärend gegenübertreten (הַגִּד, Ijob 38,4b.18b)⁴²⁴ und ihm Erkenntnis geben. Das soll er in der Voraussetzung tun, dass er *Ein-Sehen* (בִּינָה) kennt (Ijob 38,4b,δ), die ihm für das im Folgenden (rhetorisch ironisch) Erfragte und Dargelegte wohl kaum obliegen kann.

So stellt Gott an Ijob grundlegend in Frage, was er (Ijob) im Allgemeinen und – zumindest indirekt – im Besonderen für sich selbst grundlegend in Anspruch nimmt, nämlich dass das Leben des Gottesfürchtigen für Mitmensch und Umwelt synästhetisch erfahrbares Modell der בִּינָה und damit der ihr synonym parallel gestellten הַכְמָה, der für Mitmensch, Umwelt und jegliche Unterweltwesenheit dimensional nicht wahrnehmbaren, nicht verfügbaren, weil nicht irdischen, himmlisch oberweltlichen *Weisheit* (Gottes) ist (Ijob 28).⁴²⁵ Am Ende aber bekennt Ijob, dass er Gott ohne Ein-Sehen (בִּינָה) und Erkennen (יָדַע) gegenübertretend mitteilte (נִגַּד) (Ijob 42,3bc).

Wie aber geschieht – durch die erste Rede – Gottes Herausforderung für die in Ijob vonstattgehende synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung Gottes im Einzelnen?

6.5. IJOB 38,4-39,30 – ERSTE REDE GOTTES: SCHÖPFUNG IN WESSEN HAND?

6.5.1. Ijob 38,4-7 – Gründung, Setzung, Bemessung der Welt als Freudengrund

Text und Übersetzung

Ijob 38,4: אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיַסְדֵי-אָרֶץ הַגִּד אִם-יָדַעְתָּ בִּינָה

Wo warst du, als ich gründete die Erde, teile [es mir] mit, wenn du Ein-Sehen kennst.

Ijob 38,5: מִי־שָׂם מְמִדָּיָהּ כִּי תִדַּע אוּ מִי־נָטָה עָלֶיהָ קוֹ

Wer bestimmte ihre Maße, wenn du das weißt, oder wer spannte aus über ihr die [Mess-]Schnur?

Ijob 38,6: עַל-מָה אֲדַנְיָהּ הִטְבְּעוּ אוּ מִי־יָרָה אָבֶן פְּנֵתָהּ

Worauf sind ihre Sockel eingesenkt, oder wer hat gelegt ihren Eckstein?

Ijob 38,7: בְּרִן-יַחַד כּוֹכְבֵי בֹקֶר וַיְרִיעוּ כָּל-בְּנֵי אֱלֹהִים

Als miteinander jubelten die Morgensterne und jauchzten alle Söhne Gottes.

⁴²⁴ נגד begegnet in den Gottesreden nur an diesen beiden Stellen.

⁴²⁵ Hierzu insgesamt Böckle (2018), für die בִּינָה („Ein-Sehen“) im Besonderen Böckle (2018:183-185).

Begriff und Form Ijob 38,4-7

איפה, „wo [...]?“ (Ijob 38,4a α). Für das fragepronominale Satzdeiktikon „wo?“ kennt das Hebräische mehrere Begriffe, unter anderem אֵי (39 Mal) – davon als Kompositum אֵי מְזָה (9 Mal) und אֵי-זָה (17 Mal) –, אֵיָה (45 Mal), אֵיכָה (17 Mal), אֵיכָה (1 Mal). אֵיפָה, wie in Ijob 38,4a, begegnet nur 10 Mal im Alten Testament, davon 2 Mal im Buch Ijob (noch in Ijob 4,7b).⁴²⁶

בִּיסְדֵי-אָרֶץ, „als ich gründete die Erde“ (Ijob 38,4). Zu beachten ist hier die pronominale Enklise für die 1. Person Singular, בִּיסְדֵי, „in *meiner* Gründung [der Erde]“.

יָדַעְתָּ בִּינָה, „du kennst Ein-Sehen“ (Ijob 38,4b). Die nachdrücklich indirekt enthaltene Vorformulierung der Antwort in der rhetorisch ironischen Frage (siehe oben Abschnitt 4.2.9.) erweist sich neben Anderem in der Wendung יָדַעְתָּ בִּינָה („du kennst Ein-Sehen“), die auch als *figura etymologica* gedeutet wird⁴²⁷. Denn zwar ist im Falle einer *figura etymologica* der Stamm „des substantivischen Kerns (ein Abstraktum)“ (hier בִּין) in aller Regel mit dem Stamm des „Prädikatverbs“ (hier יָדַע) *identisch*, in seltenen Fällen kann aber jener zu diesem auch *synonym* sein, wie eben der Stamm von בִּינָה (בִּין) als Synonym des Stammes von יָדַעְתָּ (יָדַע) aufgefasst werden kann (Lettinga & Von Siebenthal 2016:278). So lässt sich יָדַעְתָּ בִּינָה mit „wenn du es weißt“ (Lettinga & Von Siebenthal 2016:278), oder mit „wenn du so genaue Kenntnis hast“ übersetzen. Vielleicht ist aber die Wendung אַם-יָדַעְתָּ בִּינָה als *hypothetische Aussage* (hierzu Jenni 1981:118) zu verstehen, denn dann wäre etwa mit „wenn du es wirklich weißt“ zu übersetzen, was für Ijob 38,4b mit Blick auf den Kontext passend sein könnte. Denn *wo* Ijob vor seiner Geburt im Akt der Schöpfung war, *wie* Gott die Schöpfungsgründung vornahm (und so weiter), weiß er allemal nicht.

שִׁים מְמָד, „bestimmen des Maßes“ (Ijob 38,5a). מְמָד ist Hapaxlegomenon – im Gegensatz zu dem gängigeren Begriff מְדָה, der im Buch Ijob allerdings ähnlich nur 2 Mal begegnet (Ijob 11,9; 28,25b). Folglich begegnet die Wendung שִׁים מְמָד desgleichen nur hier in Ijob 38,5a (hierzu vgl. Ritter-Müller 2000:158-159).

בָּרָן-יַחַד, „als miteinander jubelten“ (Ijob 38,7a). Der Stamm in בָּרָן („im Jubeln“) ist רָגַן. Der Begriff spricht großenteils von lauten, jauchzenden Äußerungen, aber auch von Klagen (ESBAT 2001:1533; Gesenius 2013:1249-1250).

וַיִּרְעוּ, „und sie jauchzten“ (Ijob 38,7b). Der Stamm רָוַע drückt mehr das laute Geschrei, Kampfgeschrei, aber auch Freudengeschrei aus (ESBAT 2001:1526; Gesenius 2013:1230).

⁴²⁶ Für die Begriffsfindung vergleiche Kramer ([1915] 1962:1008); für die Zählung SESB Konkordanz; für אֵיפָה vergleiche Gesenius (2013:50).

⁴²⁷ So von Lettinga und Von Siebenthal (2016:278); für die *figura etymologica* vergleiche ferner Jenni (1981:117-118), Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§117p, q), Krause (2016:126).

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Gründung, Setzung und Bemessung der Welt

Gott geht mit Ijob zurück an den Beginn der Schöpfung, an den Beginn seines Schöpfungshandelns, modern gesprochen gar zurück an den Beginn von Raum und Zeit. Gott als der Schöpfer war gegenwärtig, Ijob als Geschöpf – ironisch gesprochen – wohl kaum. Die initiale, die gesamten eigentlichen Gottesreden ansetzende rhetorisch ironische Frage nach dem Verweilort Ijobs während des göttlichen Gründungsaktes der Erde eröffnet Ijob augenblicklich das Maß der Dimension, womit er als Herausforderer Gottes und nun Herausgeforderter Gottes konfrontiert ist. Und dies geschieht unmittelbar und doch bleibend mittelbar: unmittelbar in der Anrede „du“ gegenüber dem persönlich bezeugenden „ich“ Gottes, mittelbar in der rhetorisch ironischen Wortfrage (oder Ergänzungsfrage), eingeleitet mit dem „starken“ (Strauß 2000:358) Fragepronomen *אֵיפֹה*, „wo“ – „wo warst *du*, als *ich* ...?“. Damit findet sich Ijob einerseits in der unmittelbaren Gegenwart Gottes und so als Du und Gegenüber der absoluten Wahrnehmung Gottes wieder. Desgleichen aber ist Ijob gedanklich inszenierend, konzeptuell wahrnehmend in die Gegenwart Gottes am Beginn allen Seins, zumindest des Erdendaseins und damit (weit) vor die Zeit seiner persönlichen Existenz versetzt – und dies rhetorisch ironisch erfragt, Ijob zur eigenen, alternativlos auf der Hand liegenden, auch bei Nichtantwort im Schweigen ausgesprochenen (weil in der Frage enthaltenen, nahezu bedrängend vorgeführten) Antwort lassend.⁴²⁸ So ist Ijob konzeptuell wahrnehmend von Beginn an mit der ihm unfasslichen Dimension von Schöpfung und Schöpfungsordnung und deren Gründung durch die Hand Gottes konfrontiert.

Die Selbstbezeugung Gottes als Begründer der Erde (*בְּיַסְדֵּי-אֶרֶץ*, „in meinem Gründen der Erde“) ist für das Buch Ijob in der Verwendung von *יסד* einzigartig, da der Begriff, insgesamt als „Schöpfungsterminus“ zu verstehen (so Köhlmoos 1999:335), im Buch Ijob nur an dieser Stelle begegnet.⁴²⁹ Allerdings bezeugt sich (und ist bezeugt und unmittelbar gepriesen) Gott im Alten Testament mehrfach als Gründer (und damit als Schöpfer) der Erde (*יסד אֶרֶץ*) in gleichzeitigem Ausspannen der Himmel (*נטה [נטע] שָׁמַיִם*) (Jes 51,13.16; Sach 12,1; Ps 24,2; 78,69; 89,12; 102,26) (vgl. Gesenius 2013:470).⁴³⁰ In Ijob 38,4-7 werden aber die Himmel nicht genannt, der Fokus liegt auf der Erdschöpfung.

So wie Ijob damit rhetorisch ironisch konfrontiert ist, dass er – selbstredend – seinen (prä-existenten) Verweilort und damit Gottes Handeln im Augenblick der Erdschöpfung nicht kennen kann, weil in keiner Weise wahrnehmend anwesend, so ist er desgleichen seinem – was

⁴²⁸ Hierzu siehe oben zu *יָדַעַת בְּיָהּ* (*Begriff und Form*).

⁴²⁹ Hingegen würde das parallele *כּוֹן* (vgl. Ps 24,2, wo *יסד* und *כּוֹן* parallel positioniert sind) im Buch Ijob 14 Mal begegnen, aber wiederum nur 1 Mal in den Gottesreden (Ijob 38,41), dort aber nicht im Kontext der Schöpfungsgründung. Dem gegenüber spricht Ijob 28,27b von der fest gegründeten, in Schöpfung und Schöpfungsordnung tief eingesenkten (*כּוֹן* Hifil) Weisheit (hierzu Böckle 2018:196-197).

⁴³⁰ Siehe auch unten die Darlegungen zu den „Söhnen Gottes“.

sonst – Nichtvermögen für die Bemessung der Erde (Ijob 38,5) und dem Nichtvermögen für das Verstehen des tragenden und sichernden Fundaments der Erde (Ijob 38,6) gegenübergestellt.

Die Art der rhetorisch ironischen Fragestellung transportiert desgleichen die metaphorisch grotesk ironische Anlegung irdisch menschlichen Kulturhandelns an kosmisch göttliches Schöpfungshandeln, so konkret die Weltvermessung (שים מִמָּדָד) mit Messschnur (נטה קו) gleich einer Landvermessung und die sichernde Fundamentsetzung (טבע, „einsenken“, ירה, „legen“) für die Erde durch Pfeiler (אֲדָן) und Eckstein (אֲבֹן פִּנָּה) und einem Fundament darunter (על-מָה, „worauf?“) gleich der Fundamentsetzung eines Gebäudes.⁴³¹ Dabei ist Ijob 38,5-6 eben nicht als Aussage, als Formulierung des Weltverstehens in den Gottesreden – die Schöpfung als in irdischen Kategorien zu denkendes planvoll errichtetes Bauwerk und „Welthaus“, JHWH als Welterbauer⁴³² –, sondern als rhetorisch ironische Frage formuliert (ähnlich Delitzsch 1864:460; Delitzsch 1876:495), nicht: *Gott hat die Erde auf Säulen gegründet*⁴³³ und diese wiederum auf einem Fundament, sondern (eher): *Hätte Gott die Erde auf Säulen gegründet, was wäre das Fundament dafür (und wiederum für dieses das Fundament usw.)*.

Dass Ijob desgleichen eine Antwort auf das rhetorisch ironische Anspiel hätte, bezeugt er allein mit Ijob 26,7. Das Fundament der Erde ist das Nichts, über dem sie Gott aufhängte (ähnlich Delitzsch 1864:460; Delitzsch 1876:495).⁴³⁴ Dem gegenüber gewahrt Ijob in ambivalenter Gotteswahrnehmung die destruktive Allmacht Gottes, womit dieser die Erdenpfeiler (עמוד) zu erschüttern vermag (Ijob 9,6). Aber Gottes Frage malt Ijob vor Augen, dass das Erfragte nochmals anders sein könnte, als er denkt, ja dass es über jegliche Dimension des Vorstellbaren hinausgeht, weil Gott im Spiel ist.⁴³⁵

Entsprechend wird Ijob nicht allein mit dem *kosmisch* dimensional Ereignishorizont, sondern zunächst mit dem *temporal* dimensional Ereignishorizont rhetorisch ironisch

⁴³¹ Exemplarisch verweist mit Blick auf Ijob 38,5-6 auch Strauß (2000:358) auf die „bauhandwerkliche Fachsprache“; ähnlich Kang (2017:70).

⁴³² Wie das in der Forschungsdebatte üblicherweise interpretiert wird, so exemplarisch von Fohrer ([1963] 1988:501), Gordis ([1978] 2011:443), Fuchs (1993:192-208), Ebach ([1996] 2009b:125), Köhlmoos (1999:335), Strauß (2000:358), Ritter-Müller (2000:158-167, 180-187), Clines (2011:1098), Kang (2017:70-77).

⁴³³ Psalm 104,5 spricht (eher) nicht von Gottes Erdengründung auf *Säulen* (womit מְכוֹן [im Singular] eventuell übersetzt werden könnte) (hierzu Kang 2017:72), sondern auf einem unerschütterlichen Fundament (ohne jegliche qualitative Näherbestimmung).

⁴³⁴ „der ausspannt den Norden über der Leere, der aufhängt die Erde über dem Nichts“ (für die Übersetzung vgl. Gesenius 2013:1425 תהו, 152 בלי).

⁴³⁵ Dies könnte mit Jesaja 40,12-13 (und insgesamt mit Jes 40,12-31) deutlich werden, wo mit Vers 12 desgleichen Gottes Weltwahrnehmung und -behandlung in Kategorien menschlich kultureller Vermessungstechnik (מדד בשעל, „vermessen mit hohler Hand“; תכן בורת תכן [Piel], „mit der Spanne umgrenzt“; כל בשלש, „erfasst mit einem Maß“; שקל בפלס, „mit der Waage gewogen“; במאזנים, „mit der Waagschale“) rhetorisch ironisch erfragt wird, dem aber mit Vers 13 die Unermesslichkeit des Schöpfungsplanens und -handelns (עצה) Gottes durch die Unermesslichkeit seines Geistes („wer hat bemessen [תכן Piel] den Geist JHWHs“) gegenübergestellt ist.

konfrontiert. So wie Ijob die nicht-irdisch kosmische Himmelswelt Gottes nicht wahrzunehmen vermag, weil ihm der dimensionale Übertritt auf Grund des Ereignishorizonts als kosmische Trenntafel in die Welt Gottes nicht möglich ist, so ist Ijob (und jedem Mensch) desgleichen – und selbstredend – der ästhetisch dimensionale Übertritt in die Vergangenheit und noch viel mehr an den Beginn von Raum und Zeit verwehrt.

Aber genau diese rhetorisch ironisch erfragte ereignishorizontale Entgegenstellung ermöglicht Ijob eine Form konzeptueller Wahrnehmung Gottes, der Wahrnehmung Gottes im Konzept des über dem menschlichen Verstehen befindlichen Weltenschöpfers. Und allgemein: Indem Gott über das eine spricht, nimmt Ijob das andere wahr. Indem Gott Schöpfungsakt und Schöpfung in Konzepten der Menschenwelt befragt, nimmt Ijob Konzepte der Gotteswelt und des Wesens Gottes wahr. Und bereits an dieser Stelle kann einleitend geschehen, was die Reden Gottes als performative Weisheit insgesamt (auch) vermitteln wollen: Im ersten indirekten Anspiel der Faszination, Verspieltheit und Schönheit von Schöpfungsakt und Schöpfung eröffnet Gott die (konzeptuelle) Wahrnehmung der Faszination, Verspieltheit und Schönheit seiner selbst.⁴³⁶

6.5.2. „Söhne Gottes“ und Freude Gottes

Das Anspiel der Faszination, Verspieltheit und Schönheit Gottes und seiner Schöpfung mag mit Ijob 38,7 (auch) ausgesagt sein. Die Freude der „Morgensterne“ und „Söhne Gottes“ ist groß.⁴³⁷ Sie „jubeln“ und „jauchzen“ im Angesicht der Schöpfungsgründung, in der ganzheitlichen Wahrnehmung von Schöpfungsgeschehen und Schöpfung. Ja, die Schöpfung selbst, wovon die Morgensterne und Söhne Gottes Teil sind, freut sich.

Durch die Weisheit in Person, die während des göttlichen Schöpfungshandelns in stetiger Präsenz und Verspieltheit (שחוק Piel, Spr 8,30c) zur beständigen „Freude“ (שְׂעֻשׂוּתִים, Spr 8,30b)⁴³⁸ Gottes ist (Spr 8,22-31) und die desgleichen als von Gott geschautes „universales Richtmaß“ (Ijob 28,27aβ) in Form feinabgestimmt ordnender und erhaltender Prinzipien (durch die einzelnen Schöpfungselemente) in die Schöpfung eingesenkt ist (Ijob 28,27bα und insgesamt Ijob 28,25-27) und die wiederum nach Erschaffung des Menschen an diesem ihre

⁴³⁶ Mindestens Gordis ([1978] 2011:156-172 insgesamt), O'Connor (2003) und Patton (2001:158 zusammenfassend) in Orientierung an Hans Urs von Balthasar (Patton 2001:159-167) gewahren in den Reden Gottes die Intention zur Wahrnehmbarmachung der Schönheit Gottes und der Schöpfung. Mag diese (die Schöpfung) nicht immer den Menschen erfreuen, so doch allemal Gott.

⁴³⁷ Für die *Sterne des Morgens* (בִּזְכוֹרֵי בֹקֶר) und *Söhne Gottes* (בְּנֵי אֱלֹהִים) siehe den folgenden Abschnitt 6.5.3.

⁴³⁸ Nach LXX (auch Peschitta und Vulgata) שְׂעֻשְׂתָּיו, „seine Freude“ (BHS *apparatus criticus*).

„Freude“ (שְׂשׂוּעִים, Spr 8,31)⁴³⁹ hat, ist Gottes Freude in die Schöpfung eingesenkt.⁴⁴⁰ Somit ist die Freude (an Gott) Grundverfasstheit aller Schöpfung und Widerspiegelung der Freude Gottes als Antwort auf seine Schöpfung (vgl. auch Böckle 2018:200). Die Schöpfung freut sich an dem, was Gott entsprechend seines Wesens (und entsprechend des Wesens der Weisheit) in sie gelegt hat. Die Schöpfung ist Antwort der in sie gelegten Freude Gottes. In Ijob 38,7 geschieht die Widerspiegelung der Freude Gottes als Antwort auf Gottes freudiges Schöpfungshandeln in der (hier nicht genannten) Präsenz der vorweltlichen, vorzeitlichen und vorkreationischen Weisheit Gottes im (explizit genannten) Jubel und Jauchzen der ebenso bereits präsenten, vorweltlichen, vorzeitlichen und vorkreationischen Morgensterne und Gottessöhne.

Dabei scheint sich die Widerspiegelung der Freude Gottes als Lehre der performativen Weisheit Gottes bereits im Namen der *Straußhenne* abzubilden (Ijob 39,13), da ja das Hapaxlegomenon רְנָנִים von רָנַן abgeleitet sein könnte (siehe unten Abschnitt 6.5.16.), wie auch das ihm ähnliche (und desgleichen femininische) Nomen רְנָנָה („Jubel[ruf]; Jauchzen“)⁴⁴¹ nahelegt. Desgleichen „lacht“ (שָׂחַק Qal) die *Straußhenne* ob ihrer Schnelligkeit trotz fehlender Weisheit (Ijob 39,18), „lacht“ (שָׂחַק Qal) der *Wildesel* (פָּרָא und עָרֹד, Ijob 39,5) ob der für ihn bestehenden Wahrnehmungs- und Verfügungsferne von Stadtgetümmel und Treibergebrüll (Ijob 39,7), „lacht“ (שָׂחַק Qal) das *Pferd* (סוּס, Ijob 39,19) über Furcht und Kriegsgeschehen (Ijob 39,22), in das hinein es sich (vom Menschen geleitet) freudig begibt, „lacht“ (שָׂחַק Qal) der *Leviatan* (לְוִיָּתָן, Ijob 40,25-41,26) über das gegen ihn sausende Sichelschwert (Ijob 41,21), „lachen verspielt“ (שָׂחַק Piel) und furchtlos die um *Behemot* seienden Feldtiere (Ijob 40,20) – und würden „verspielt“ mit *Leviatan* „lachen“ (שָׂחַק Piel) Ijob und seine Mädchen, wenn sich denn *Leviatan* als deren Spielgefährte gleich einem Vögelchen bändigen ließe (Ijob 40,29).

⁴³⁹ Hier Plural constructus, שְׂשׂוּעִי.

⁴⁴⁰ Das Zusammenspiel von Ijob 28 und Sprüche 8,22-31 will in der vorliegenden Arbeit vergleichend synchron gelesen werden. Das heißt, beide Formen der Weisheit – als kosmologisches Ordnungsprinzip im Übergang zur personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs (Ijob 28) und als Person (Sprüche 8,22-31) – werden als zwei Seiten, als zwei Ausformungen *einer* göttlichen Wesenheit wahrgenommen. Während die traditionsgeschichtliche Schau in den beiden Weisheitsformen zwei Momentaufnahmen einer kontinuierlich gewachsenen und kulturell bedingt angepassten Größe verortet, indem im frühhellenistischen Jerusalem des dritten vorchristlichen Jahrhunderts vermehrt das Individuum in den Mittelpunkt trete. So habe sich aus der älteren Tradition der Weisheit, aus dem „Konzept der Weisheit als Schöpfungs- und Ordnungsprinzip der Welt“ (wie ab Sprüche 10 begegnend) und im „Übergang zur personifizierten Weisheit vorweltlichen Ursprungs“ (Ijob 28) mit „einer kreativen Transformation“ (Leuenberger 2011a:285) schließlich in vollem Maß „Frau Weisheit“ in Person herausbilden können (vgl. insgesamt Leuenberger 2011a:285-298).

⁴⁴¹ רְנָנָה begegnet im Alten Testament nur in Psalm 63,6; 100,2; Ijob 3,7 und 20,5.

6.5.3. „Söhne Gottes“ als besonderes Moment der Wahrnehmung Gottes

Da im gesamten Alten Testament der Begriff בִּקְרַי בֹּקֵר („Sterne des Morgens“) nur in Ijob 38,7a begegnet⁴⁴², erscheint es als naheliegend, die Bedeutung vornehmlich über den parallelen, desgleichen schwierigen, nicht viel häufiger begegnenden, aber doch dessen Bedeutung aus weiteren Kontexten ableitbaren Begriff בְּנֵי אֱלֹהִים zu erschließen. Dennoch sei zunächst angemerkt, dass ein *Stern* als Keilschriftzeichen einen Gott, eine göttliche Wesenheit bezeichnen kann (Nunn 2012:123) und dass auf den assyrisch babylonischen MUL.APIN Tafeln *Sterne* und *Sternbilder* Göttern zugeordnet sind (referiert von Ritter-Müller 2000:168). Ferner vermag in der Begriffswahl רִגְנָה und בִּקְרַי בֹּקֵר ein (zum Teil synonym) begriffliches Anspiel auf Ijobs einleitende Äußerungen in Ijob 3,7.9 zu bestehen⁴⁴³, wo er ähnlich die Begriffe רִגְנָה (von רִגַן), בֹּקֵר (בֹּקֵר נִשְׁפּוֹ), „Sterne seines Abenddunkels“) und (an Stelle von בִּקְרַי) שָׁחַר („Morgenröte“; vgl. Jes 14,12aε) verwendet.⁴⁴⁴

בְּנֵי אֱלֹהִים begegnet in dieser nicht determinierten Formulierung, das heißt אֱלֹהִים ohne bestimmten Artikel -ה, in der Hebräischen Bibel nur in Ijob 38,7. Wird allerdings, was möglich und gar naheliegend ist (siehe im Folgenden), das *nomen rectum* אֱלֹהִים als Eigenname, als *nomen proprium* für die „Bezeichnung des einzigen wahren Gottes“ *Elohim* interpretiert, dann besteht dessen Determiniertheit implizit (*Söhne des Elohim*) (Gesenius & Kautzsch [1909] 1962: §125d, f). Desgleichen soll an dieser Stelle das schwierige textkritische und in Folge (hier aber nicht abzuhandelnde) religionsgeschichtliche Problem von Deuteronomium 32,8-9a zumindest Erwähnung finden. So begegnet im entsprechenden Qumrantext zu Deuteronomium 32,8 (4QDtn1) – an Stelle von בְּנֵי יִשְׂרָאֵל der *Masora* – die Vorzugslesart בני אלהים und parallel lesen dortselbst zahlreiche LXX-Handschriften ἀγγελων θεου („der Engel Gottes“ [Genetiv Plural]), wenige Handschriften gar υἱων θεου („der Söhne Gottes“).⁴⁴⁵

Umgekehrt begegnet die Wendung ausdrücklich determiniert (also בְּנֵי הָאֱלֹהִים)⁴⁴⁶ immerhin 4 Mal, davon 2 Mal an prominenter Stelle im Buch Genesis (Gen 6,2.4) und 2 Mal an prominenter Stelle im Buch Ijob (Ijob 1,6; 2,1). Die Verknüpfung zwischen Rahmen und Dialogteil des Buches Ijob ist somit einmal mehr konzeptuell hergestellt.⁴⁴⁷ Des Weiteren begegnet 2 Mal die

⁴⁴² SESB Konkordanz, mittels Überprüfung beider Lemmata (בִּקְרַי und בֹּקֵר). – Für „Morgenstern“ in Jesaja 14,12 wird parallel zum Begriff „Sohn der Morgenröte“ (בֶּן־שָׁחַר) der Begriff הַיָּלִל verwendet, wobei beide Begriffe im Alten Testament nur dort begegnen.

⁴⁴³ Für die Übersetzung von Ijob 3,9 siehe oben Abschnitt 6.2.4.

⁴⁴⁴ Für diese und weitere Zusammenhänge zwischen Ijob 38,7 und Ijob 3 vergleiche Ritter-Müller (2000: 169-170).

⁴⁴⁵ Für die (vornehmlich) textkritische Perspektive zu Deuteronomium 32,8(-9a) vergleiche Tov ([1992] 1997:223), auch BHS *apparatus criticus* zur Stelle, für die religionsgeschichtliche Debatte vergleiche exemplarisch Day (1994:183-184), Klement ([1997] 2016:75-76), McConville (1993:113-114).

⁴⁴⁶ Einmal mit *Maqqeph* (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים, Gen 6,2).

⁴⁴⁷ Hierauf verweist desgleichen exemplarisch Ritter-Müller (2000:169, 172), was sie mit Fohrer ([1963] 1988) und anderen zu redaktionskritischen Folgerungen veranlasst (nämlich dass hier „eine

Wendung „בְּנֵי אֱלֹהִים“ („Göttersöhne“⁴⁴⁸, Ps 29,1; 89,7) und je 1 Mal die Wendung „בְּנֵי עֲלִיּוֹן“ („Söhne des Höchsten“, Ps 82,6) und „בְּרֵאֲלֹהִיִּן“ (aramäisch „Sohn der Götter“, Dan 3,25) (Hinweis auf die beiden letztgenannten Stellen Kühlewein [1971] 2004a:324; Stellenfindung SESB Konkordanz). Zudem spricht Psalm 89,8 von einer „Ratsversammlung der Heiligen“ (סִדְר־קִדְשִׁים), Psalm 82,1 von der „Gottesversammlung“ (עֲדַת־אֵל), Psalm 95,3 von JHWH als „großer Gott“ (אֵל גָּדוֹל) und „großer König über allen Göttern“ (מֶלֶךְ גָּדוֹל עַל־כָּל־אֱלֹהִים). Ferner: Inmitten der Gottesversammlung „steht Gott“ (אֱלֹהִים נֹצֵב בְּעֲדַת־אֵל), Ps 82,1a), er ist „gefürchtet“ (נִרְצָה von נִרְצָה, im Nifal nur in Ps 89,8), „furchtbar ist er [...] über allen Göttern“ (נִרְצָה [...] עַל־כָּל־אֱלֹהִים), Ps 97,4). „Inmitten der Götter richtet“ er (בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט), Ps 81,1b), so dass „alle Götter“ vor ihm „niederfallen sollen“ (הִשְׁתַּחֲוּוּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים), Ps 97,7b). (vgl. Ps 86,8-9; Ex 15,11; Dtn 3,24; 1 Kön 8,23) Denn JHWH allein ist der Schöpfer und Eigentümer der Himmel (וַיְהִי הוֹדָה שָׁמַיִם עֲשָׂה), Ps 96,5b) und der Himmel der Himmel (עֲשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם הַשָּׁמַיִם), Neh 9,6), der Erde und des Meeres beziehungsweise der Meere (הַיָּם, הַיַּמִּים) und von allem, was in ihnen ist.⁴⁴⁹ (Ex 20,11; Dtn 10,14; Ps 146,6; Neh 9,6; Jer 51,48) Damit obliegt Gott desgleichen jegliche richterliche Gewalt über jegliche Wesenheit, wie mächtig, übermächtig, nicht göttlich, göttlich sie sein mag.⁴⁵⁰

Dem könnte die altvorderorientalische Mythologie, im Besonderen die Vorstellung der ugaritischen und kanaanäischen Mythologie von der „Göttersammlung“ nahekommen, die auch „niederen Göttern“ einen Platz für den Auftritt im Pantheon einräumt. Dem wiederum könnte die in der altägyptischen Literatur vielfach bezeugte Versammlungszeremonie des Königs und seines Hofstaates rund um ihn als Vorbild unterlegt sein (Fohrer [1963] 1988:80-81). Allerdings muss das nicht notwendigerweise bedeuten, wie in der Forschungsdebatte üblicherweise beschrieben (so repräsentativ von Fohrer [1963] 1988:80-81, aktuell von Witte 2010:434), dass der ägyptische Hofstaat und die altvorderorientalisch mythologische Göttersammlung (inszenierendes) Vorbild für die (biblische Darstellung der) Thronratsversammlung des himmlischen Hofstaates rund um JHWH ist (wie in Ijob 1,6-12; 2,1-6; eventuell in Anspielung auf Ijob 38,7). Vielmehr ist desgleichen möglich, dass die ersten beiden lediglich irdisch menschlich

einheitliche Redaktorenhand“ am Werk gewesen sei) (2000:172), was aber desgleichen als weiteres Indiz für die ursprüngliche Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit von Rahmen und Dialogteil sprechen könnte.

⁴⁴⁸ Die Wendung „בְּנֵי אֱלֹהִים“ meint eindeutig „Söhne der Götter“ oder (wenn „אֱלֹהִים“ als undeterminiert aufgefasst) „Söhne von Göttern“, während „בְּנֵי הָאֱלֹהִים“, je nach grammatischer Deutung von „אֱלֹהִים“ (tatsächlicher Plural oder *majestatis pluralis*) „Söhne Gottes“, aber auch „Söhne der Götter“ meinen kann, hingegen scheint die einmalige Nennung „בְּנֵי אֱלֹהִים“ im Kontext gesehen nur von „Söhnen Gottes“ zu sprechen. Allerdings bleibt in der Forschung die Deutung von „בְּנֵי (ה)־אֱלֹהִים“ „uneinheitlich“, im Besonderen dann, wenn die Wendung als „mythologisches Relikt aus benachbarten Religionen“ – und damit die Übersetzung *Göttersöhne* als naheliegend – angesehen wird (referiert von Ritter-Müller 2000:172).

⁴⁴⁹ Für einige hier genannte Aspekte und Stellen vergleiche Klement ([1997] 2016:75-77).

⁴⁵⁰ Womit einmal mehr die *potentia universalis* Gottes beziehungsweise JHWHs herausgehoben ist. (siehe oben Abschnitt 2.1.4.)

praktizierte und mythologisch enthobene Widerspiegelung der bestehenden (letztlich niemals vergleichbaren, weil in ihren Dimensionen über alle Maßen des Vorstellbaren reichenden) himmlischen Realität (vgl. Jes 6; Ez 1-3; Offb 4-5, besonders 5,11-14 und die obigen Darlegungen über Gottes richterliche Schöpferallmacht) sind. Und so vermag die (im Buch Ijob vorgenommene) Darstellung der himmlischen Thronratsversammlung rund um JHWH desgleichen lediglich für den Leser innerlich ästhetisch fassbar gemachte Inszenierung der für ihn (den Leser) dimensional niemals fassbaren Geschehnisse in der Himmelswelt Gottes zu sein.

Vor diesem Hintergrund bleibt zu beachten, dass ein Großteil der oben genannten Stellen eine himmlisch hofstaatliche Thronratsversammlung (סוּד־קִדְשִׁים; עֲדַת־אֱלֹהִים usw.), einen sich zum Teil regelmäßig einfindenden, zum Teil immer bestehenden Hofstaat rund um Gott (אֱלֹהִים, יְהוָה, אֱלֹהֵי גְדוּלָה, אֱלֹהֵי גְדוּלָה usw.) erkennen lässt. Dabei ist Gott König, Herr und Richter über die um ihn versammelten Wesenheiten (בְּנֵי אֱלֹהִים; בְּנֵי אֱלֹהִים; בְּנֵי עֲלִיּוֹן; בְּנֵי אֱלֹהִים; בְּנֵי אֱלֹהִים usw.) – und so desgleichen über die *Söhne Gottes* (בְּנֵי אֱלֹהִים) als *Sterne des Morgens* (בִּקְרָבֵי בֹקֶר), die voll des Jauchzens über Gott und seine Schöpfung sind.⁴⁵¹

Und um wieder auf den einleitend genannten Zusammenhang von *Stern* und *göttliche Wesenheit* zurückzukommen: Der Begriff הַשָּׁמַיִם („Heer des Himmels“) bezeichnet zwar den Sternenhimmel (Neh 9,6, הַשָּׁמַיִם וְכָל־צְבָאָם), aber damit desgleichen immer das Götterheer, das mit ihm angebetet wird (z.B. Dtn 4,19; 17,3; 2 Kön 17,16; Zef 1,5; 2 Chr 33,3.5). Das heißt, die *Sterne des Himmels* werden als *Heer des Himmels* real wahrgenommen, dahinter (oder mit ihnen) werden aber desgleichen in abgöttischer Anbetung die *Götter des Himmels* als das eigentliche *Heer des Himmels* wahrgenommen. Umgekehrt schaut der Prophet Micha eine himmlisch hofstaatliche Thronratsversammlung, in der zur Rechten und Linken Gottes das *gesamte Heer des Himmels* (כָּל־צְבָא הַשָּׁמַיִם) versammelt ist (1 Kön 22,19; 2 Chr 18,18). Das heißt, das *Heer des Himmels* bildet hier nicht die *Sterne des Himmels*, sondern tatsächlich *Wesenheiten des Himmels* ab, nämlich *Geister* (darunter gar ein *Lügengeist*) oder *Engelwesen*, die Gott dienstbar sind (1 Kön 22,19-23; 2 Chr 18,18-22) (hierzu Van der Woude [1975] 2004:501; Hinweis auch von Ritter-Müller 2000:168).

⁴⁵¹ Allerdings muss im Rahmen der vorliegenden Arbeit offenbleiben, ob die בְּנֵי אֱלֹהִים als *Engel Gottes* verstanden werden können, obwohl LXX Ijob 38,7b von vornherein mit πάντες ἄγγελοί μου, „alle meine Engel“, interpretiert. Denn der Begriff des *Engels* (מַלְאָךְ, ἄγγελος) als *Gattungsbegriff* spricht eigentlich von der *Funktion* des (vornehmlich) Gott *Dienstbar-, Gesandter-, Boteseins* und so weiter (vgl. exemplarisch für viele Berlejung [2006] 2016a; Berlejung [2006] 2016e; Mauerhofer 2011:179-214; für den *Engel Gottes* siehe oben Abschnitt 4.4.2.). Wenn auch nahe liegt, dass die bene (ha)Elohim in Ijob 1,6-12; 2,1-6 und 38,7 Engelwesenheiten abbilden (siehe den folgenden Absatz), so bedürfte es doch dahingehender, im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglicher, ausführlicher Klärung. Entsprechend wollen hier die bene (ha)Elohim allgemein vor allem als nicht-irdisch *kosmische (Gott angehörende) Himmelswesen* verstanden sein.

6.5.4. Ertrag Ijob 38,4-7

Im Vergleich zur rhetorisch ironischen Zugrundelegung von Ijob 38,2-3, die ironisch herausfordernd auf der *Metapherebene* erfolgt (Ijob möge sich für den Zweikampf, als Metapher für die weisheitliche Rechtsdebatte, rüsten und Gottes Weisheitslehrer sein), vermitteln die insgesamt ab Ijob 38,4 und hier konkret in Ijob 38,4-7 rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten Schöpfungselemente und Wesenheiten die Intention, als gänzlich *real*, das heißt auf der *Realebene* verstanden sein zu wollen (Ijobs Anwesenheit in und Kenntnis über Gottes weisheitliche[r] Weltgründung und Weltsetzung als Freudengrund für die Söhne Gottes). Dies wiederum kann, wie hier, in grotesk ironischer Anlegung menschlichen Kulturhandelns an göttliches Schöpfungshandeln auf *Metapherebene* geschehen, indem die *Weltvermessung* mit *Landvermessung*, die *Weltsetzung* mit *Gebäudesetzung* und damit die *Welt* als *Welthaus* konzeptualisiert wird – das aber für Ijob umso mehr Gott als *Weltgründer*, *Weltvermesser* und *Weltsetzer* konzeptuell erfahrbar macht. Was immer Ijob tatsächlich weiß (z.B. Ijob 26,7; 28), Gott *ist*, was Ijob (nicht) *weiß*. Dies *erfährt* Ijob in synästhetisch konzeptueller Wahrnehmung im nicht Ausgesprochenen aber doch Gesagten, im rhetorisch ironisch Erfragten aber doch Beantworteten. In alle dem übersteigt die Konzeptualisierung von Welt, Wirken und Wesen Gottes jegliches Maß des Vorstellbaren und wird so doch vorstellbar gemacht.

Die *Söhne Gottes* sind Ausdruck der performativen Weisheit Gottes. Mit ihnen eröffnet Gott unmittelbar – im Rahmen der Reden Gottes in einmaliger Weise – nicht allein den *kosmisch* dimensional, sondern desgleichen den *temporal* dimensional Ereignishorizont in die Welt Gottes und damit den *kosmisch* und *ästhetisch* dimensional Übertritt zu deren konzeptueller Wahrnehmung am Beginn und im Bestehen von Raum und Zeit.

Dabei wird die Freude als Grundverfasstheit von Wesen und Weisheit Gottes und damit als Grundverfasstheit der Schöpfung Gottes konzeptuell wahrnehmbar. Die Schöpfung ist Grund zur Freude, zu allererst für die vorweltlich, vorzeitlich, vorkreationisch kosmischen Wesenheiten von Beginn der Schöpfung an, mit Beginn von Raum und Zeit. Die nicht-irdisch kosmischen Wesenheiten, die Grund zu aller Gottesfurcht haben (wie die oben genannten Stellen erweisen), jauchzen über die von ihnen synästhetisch erfahrene Weltschöpfung. Darin insgesamt muss nun Ijob den Schritt zurück an den Beginn der Schöpfung nicht mehr als Chaos, nicht als Vernichtung des Seins und damit als Verschlingen des Tages seiner Zeugung und Geburt ersehnen, sondern er darf im konzeptuell vor das innere Auge gemalten Jubeljauchzen der Gottessöhne, und später im Lachen von Straußhenne und Pferd (usw.), Gottes Faszination, Verspieltheit und Schönheit, hier zumindest in einem ersten Ansatz, konzeptuell wahrnehmen – und dies in jedem eben rhetorisch ironisch erfragten Schritt, wie er mit Ijob 38,4-6 bereits erfolgte und ab Ijob 38,8 in vielfältiger und in mit zahlreichen Überraschungsmomenten durchsetzter Weise erfolgen wird. Desgleichen wird Ijob aber Gottes Fürsorge, ja Gottes richterliche

Gewalt über jegliche (über)mächtige (nicht-)göttliche Wesenheit konzeptuell vor Augen gemalt, wie mit dem Lauf der Reden noch deutlicher werden wird.

6.5.5. Ijob 38,8-11 – Grenzsetzung des Meeres als Gottes Kleinkind

Text und Übersetzung

Ijob 38,8: וַיִּסָּדֵךְ בַּדְּלָתִים יָם בְּגִיחוֹ מִרְחֹם יֵצֵא

Und er verschloss mit der Flügeltür das Meer, als es hervorbrach, dem Mutterschoß entquoll.

Ijob 38,9: בְּשׁוּמֵי עֲנָן לְבִשׁוֹ וְעַרְפָּל חֲתַלְתּוֹ

Als ich setzte Wolken zu seinem Gewand und Wolkendunkel zu seiner Windel.

Ijob 38,10: וְאֶשְׁבֵּר עָלָיו חֻקֵי וְאָשִׁים בְּרִיחַ וּדְלָתִים

Da brach ich über ihm meine Bemessung und ich setzte Riegel und Flügeltür ein.

Ijob 38,11: וְאָמַר עַד־פֹּה תָבוֹא וְלֹא תִסִּיף וּפֹאֲי־שִׁית בְּגֹאזֹן גְּלִיף

So sprach ich: Bis hier darfst du kommen und nicht weiter, und hier wird er [eine Grenze] setzen gegen den Hochmut deiner Wellen.

Begriff und Form Ijob 38,8-11

וַיִּסָּדֵךְ, „und er verschloss“ (Ijob 38,8a). Siehe hierzu gleich anschließend (*Ijob 38,8-11 als Darlegung oder Frage, mit oder ohne Personalwechsel?*).

דְּלָתִים, „Flügeltür“ (Ijob 38,8a), ist Dual von דָּלַת („Tür[-Flügel]“) und begegnet im aktuellen Abschnitt 2 Mal (Ijob 38,8a.10b).

בְּשׁוּמֵי, „als ich setzte“ (Ijob 38,9a), vom Stamm שִׁים („setzen, legen, stellen“). Zu beachten ist ferner die pro- und enklitisch infinitive, positionell gegengleiche Parallelität בְּגִיחוֹ („in seinem Hervorbrechen“, Ijob 38,8b α – das heißt am Beginn des zweiten Kolons) mit בְּשׁוּמֵי („in meinem Setzen“, Ijob 38,9a α – das heißt am Beginn des ersten Kolons des Folgeverses).

חֲתַלְתּוֹ, „seine Windel“ (Ijob 38,9b). Der Begriff ist Hapaxlegomenon, begegnet daher im Alten Testament nicht als Lexem (*חַתְלָה), sondern in einer dem *status constructus* nahen Form mit *pronominaler Enklise*.

חֻקֵי, „meine Bemessung“ (Ijob 38,10a), von חָק (allgemein „etwas Festgelegtes, etwas Bestimmtes; Maß, Gesetz, Gebot, Regel; Ziel, Ordnung; Gewohnheit, Brauch“). Die feminine Form ist חֻקָּה („Satzung, Gesetz, Ordnung, Bestimmung; Sitte, Brauch, Gewohnheit“), was

insgesamt im Alten Testament 104 Mal, aber im Buch Ijob nur in Ijob 38,33a, damit aber an zentraler Stelle begegnet. Der Stamm beider Derivate ist חקק („meißeln, [ein]ritzen, gravieren, aushauen; anordnen, befehlen“), was im Buch Ijob nur in Ijob 19,23b begegnet (hierzu siehe oben Abschnitt 5.2.6.).

גִּזְזָה, „Stolz“ (Ijob 38,11b). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur noch in Ijob 40,10 (siehe unten Abschnitt 6.9.3.), im Buch Ijob insgesamt nur noch bei Elihu (Ijob 35,12; 37,4).

Ijob 38,8-11 als Darlegung oder Frage, mit oder ohne Personalwechsel?

In textkritischer, formaler und interpretatorischer Hinsicht tun sich zunächst einige Fragen auf. Zwar ist der masoretische Text von Ijob 38,8 – und damit insgesamt von Ijob 38,8-11 – nicht als (rhetorisch ironische) Frage, sondern als Aussage formuliert, was als durchaus nachvollziehbar erscheint und im Rahmen rhetorisch ironischer Herausforderung von Seiten Gottes im Alten Testament nicht unüblich ist (siehe unten Abschnitt 7.2., Anmerkung zu Jesaja 40-44). Dennoch ist der Vers im Ijob-Targum 11Q10 (11QTgJob) und in der Vulgata, offenbar in Anknüpfung des bisherigen Kontextes, als (rhetorisch ironische) Frage wiedergegeben (hierzu vgl. Strauß 2000:337) – im Ijob-Targum als Satzfrage (Entscheidungsfrage) in der (für die antiken Texttraditionen an dieser Stelle unüblichen) 2. Person Singular („Grenzt du das Meer mit Toren ab [...]“)⁴⁵², in der Vulgata als Wortfrage (Ergänzungsfrage) (*quis conclusit ostiis mare [...]*, „wer verschloss mit Türen das Meer [...]). Mit Vulgata gehen, in Emendation von וַיִּסָּד („und er verschloss“) zu מִי יִסָּד („wer verschloss“), zahlreiche Kommentatoren⁴⁵³ und desgleichen leitende Bibelübersetzungen⁴⁵⁴ parallel einher.

Hingegen geschieht im Rahmen des masoretischen Textes (als *lectio difficilior*) trotz Gleichbleibens der Gottesperspektive ein Wechsel von der 3. Person in Ijob 38,8a (וַיִּסָּד, „und er verschloss“) zur 1. Person in Ijob 38,9a-11a (וָאֲשַׁבֵּר, בָּשׂוּמִי, ..., „als ich setzte“, „und ich brach“) und wieder zurück (zumindest im Ansatz)⁴⁵⁵ zur 3. Person in Ijob 38,11b.⁴⁵⁶ Entsprechend gleicht LXX Ijob 38,8a an (ἐφραξα δὲ θάλασσαν πύλαις, „ich verschloss aber das Meer mit

⁴⁵² Übersetzung von Maier (1995a:353, ohne Hervorhebung).

⁴⁵³ Gordis ([1978] 2011:443) nennt Merx, Wright, Bickel, Budde, Beer, Driver and Gray, Hölscher; ferner etwa Habel (1985:521), Fohrer ([1963] 1988:491), Köhlmoos (1999:331).

⁴⁵⁴ Exemplarisch REB, Schlachter 2000, LU 2017, EÜ 2016, NIV, KJV. Hingegen übersetzt Tur-Sinai, wie hier in der vorliegenden Arbeit, nach dem masoretischen Text: „Als er das (Himmels)meer in Schienen abschloß [...]“.

⁴⁵⁵ Wohl nur im Ansatz und nicht in vollem Maß deshalb, weil sich am Beginn des Verses Gott als Ich-Person ausdrücklich identifiziert (וָאֲמַר, „und ich sprach“) und dann trotz Wechsels von der 1. zur 3. Person im zweiten Kolon (יִשֵּׂת, „er wird setzen“) von „deinen Steinhäufen“ (also weiterhin von der in 1. Person sich äußernden Ich-Person her angesprochen) äußert.

⁴⁵⁶ Ein solcher Wechsel zwischen 1. und 3. Person in gleichbleibender Gottesperspektive könnte (mindestens) desgleichen in Jesaja 28,16a vorliegen (je nach Deutung von הִנְנִי יֹסֵד, „siehe ich, er gründet“ und je nach Beachtung der Varianten anderer Texttraditionen [vgl. BHS *apparatus criticus* zur Stelle]).

Toren⁴⁵⁷) und vollzieht auch den umgekehrten Personenwechsel von Ijob 38,11a zu 11b nicht nach. Für die vorliegende Arbeit (wie exemplarisch für Strauß 2000:337) besteht mit Blick auf die Eindeutigkeit des hebräischen Textes aber kein Grund zu den genannten Konjekturen der Deutungsgeschichte.

Auch ist bereits für den ersten Versfuß⁴⁵⁸ (וַיִּסְּרֵם) zu fragen, wie er zu deuten ist, herkommend von dem (eher selten begegnenden) Stamm סָרַם im Hifil mit folgender Präposition -בָּ in aktivi-scher Bedeutung („verschließen“)⁴⁵⁹, oder von dem Stamm סָרַם in passivisch reflexiver Bedeu-tung („sich ergießen“) (hierzu Strauß 2000:337). So übersetzt Strauß (2000:331) im Sinne der von ihm dargelegten passivisch reflexiven Bedeutung mit „Als (das) Meer (jām) (sich) gegen (seine) Türflügel stieß (ergoß)“, was aber so von Gesenius ([1915] 1962:507-508; 2013:822-823) nicht bestätigt wird – wenn auch eine entsprechende Übersetzung, mit סָרַם als Subjekt und im Kontext gesehen, möglich wäre. Darum bleibt die vorliegende Arbeit bei der Herleitung vom Stamm סָרַם im Hifil und übersetzt eingedenk der folgenden Präposition -בָּ in aktivischer Be-deutung (וַיִּסְּרֵם, „und er verschloss“).

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Grenzsetzung des Meeres

Gott fragt nun nicht rhetorisch ironisch, sondern legt konkret dar, wer Weltgründer und Welt-erhalter ist, wer die Schöpfungselemente in zueinander gepasster Ordnung feinabstimmt, den Horizont ihres Beitrags für Lauf und Erhalt der Schöpfungsordnung bemisst, wer dies im Bei-sein der Söhne Gottes, in stetiger Präsenz der Weisheit als Grund(legung) der Freude Gottes tut. Das Einsenken der Schöpfungsordnung durch Gottes Bemessen des Beitragshorizonts jedes Schöpfungselements zu jeglicher wechselspielender Feinabgestimmtheit für Sicherung und Lauf der Schöpfungsordnung könnte hier (Ijob 38,10a) mit dem Begriff חָק und in Ijob 38,33a mit חֲקֵיָהּ ausgedrückt sein.⁴⁶⁰ Ijob wusste das im Allgemeinen (Ijob 28,25-27) und im Besonderen in Anwendung des Begriffs חָק (Ijob 14,5; 26,10; 28,26) eindrücklich zu formulieren und hätte darin und mit dem Weisheitsgedicht Ijob 28 insgesamt wohl nicht allein die Theologie der Freunde korrigieren, sondern desgleichen Gott erinnernd belehren wollen.

⁴⁵⁷ Hervorhebung J.B., für die Übersetzung vergleiche LXX Deutsch.

⁴⁵⁸ Ähnlich wie in Böckle (2018) will in der vorliegenden Arbeit der Begriff (*Vers-)*Fuß als die kleinste akzenttragende (Sinn-)Einheit eines Verses verstanden sein, die *Constructus-Verbindung*, *nota accusativi*, proklitische und enklitische Satzdeiktika miteinschließt (vgl. Pompino-Marschall 2016; Luchsinger 2010:48).

⁴⁵⁹ So auch ESBAT (2001:1421, ohne Nennung der Präposition בָּ), nicht erwähnt von Gesenius ([1915] 1962:543; 2013:886); Matheus (2006:225).

⁴⁶⁰ Auch Fohrer ([1963] 1988:503) verweist darauf, dass חֲקֵיָהּ in Ijob 38,33 und חָק in Ijob 28,26; 38,10; Jeremia 5,22; 33,25; Psalm 148,6 und Sprüche 8,29 „geradezu die Bedeutung des Naturgesetzes“ innehaben. Kang (2017:76-77) nimmt den Gedanken Fohrers auf. Ähnlich leitet Gesenius (2013: 1319; nicht aber [1915] 1962:804) aus der Forschungsdiskussion die Möglichkeit der Übersetzung, „da brach ich meine Satzung über ihm heraus“, ab.

Und so *legt* nun Gott selbst mit Ijob 38,8-11⁴⁶¹ – und besonders mit der zweiten Rede – lebendig und vielfältig *dar*, was Ijob in Kürze zu sagen wusste. Gott ist der *master builder* (Habel 1985:537), der *master of sight* (Jones 2009:61-62; Alter 1985:92-96; Böckle 2018), der *Herr des allmächtig grenzenlosen Gewahrens und Handelns* (Böckle 2018), der *absolut Wahrnehmende und Verfügende*, der das „Welthaus“ (Ritter-Müller 2000:158-167) oder „Weltgebäude“ (Ebach [1996] 2009b:125-126) als „vollendetes Bauwerk“ (Köhlmoos 1999:335) und damit als *Gotteshaus* und *Tempel Gottes* (Ijob 38,7; Jes 66,1-2) einrichtet.

Der feinabgestimmt bemessene und umgrenzte Beitragshorizont eines jeden Schöpfungselements wird aber auf Metapherebene gezeichnet, wenn Gott bezeugt, dass er im Einpassen (שׂים) von „Riegel“ (בְּרִיחַ) und „Flügeltür“ (דְּלִתַּיִם) das dem „Mutterschoß“ (רֶחֶם) entquellende (יֵצֵא) und insgesamt hervorbrechende (גִּיחַ) Meer (יָם) durch (in das Felsgestein gesetzten) Grenzbruch (שֶׁבַר חֶק) verschließt (סָכַד), ihm „Wolken“ (עָנָן) und „Wolkendunkel“ (עֲרַפֶּל) als „Gewand“ (לְבָשׁ) und „Windel“ (חֲתָלָה) anlegt (שׂים) und dies in ausdrücklicher Grenzsetzung, also Grenzsprechung (Ijob 38,11 insgesamt) gegen den hoheitlichen „Stolz“ (גָּאוֹן) der Meereswellen.

Das klingt einerseits dem scharfen Begrenzungs*handeln* Gottes wider das *Meer* als weltmächtigstes Gewässer an⁴⁶², andererseits dem Begrenzungs*sprechen* Gottes wider *Jam*⁴⁶³ gar als weltbedrohendes Ur- oder Chaosgewässer (hierzu auch Keel & Schroer [2002] 2008:131), als Urgrund der Chaoswesenheiten⁴⁶⁴. Aber selbst in rein irdisch materieller Bedeutung bedürfen Wasser, im Besonderen die Wasser des Meeres in ihrem Wirkungshorizont (bis hin zu unfasslicher Gewalt) der Segen und Schöpfungsordnung erhaltenden Begrenzung Gottes (z.B. Jer 5,22), da sie andernfalls zu (Um-)Welt verwüstender Wirkung gereichen (z.B. Ijob 12,15).⁴⁶⁵ Andererseits erinnern die Formulierungen vom *Entquellen aus dem Mutterschoß* (מֵרֶחֶם יֵצֵא) und vom *Wolkendunkel als Windel* (עֲרַפֶּל חֲתָלָה) an *Jam* als „Riesenkind“ (Weiser [1951] 1988:245) und „Kleinkind“ (Ritter-Müller 2000:164-167)⁴⁶⁶. Denn selbst die mächtigste übermächtige Wesenheit ist vor Gott als dem absolut Wahrnehmenden und Verfügenden

⁴⁶¹ Ferner mit Ijob 38,14-15.23; 39,3-4.7-8.13-18.21-25.28-30.

⁴⁶² Wie ja insgesamt Ijob 38,8-11 – eingedenk der im Kontext erkennbaren Intention zur Nennung von materiellen, nicht-wesenhaften Schöpfungselementen (Ijob 38,4 bis mindestens 35) – mit יָם ausschließlich das *Meer* als übermächtiges Gewässer zu meinen scheint.

⁴⁶³ Indem Gott die unüberwindliche Begrenzung des hoheitlichen Stolzes der Meereswellen unmittelbar ausspricht (Ijob 38,11) und damit offenbar nicht allein metaphorisch eine Wesenheit anspricht.

⁴⁶⁴ Nach altvorderorientalischen Traditionen bilden *Rahab* (רַהַב, Ijob 9,13; 26,12), *Tannin* (תַּנִּינִן, Ijob 7,12) und *Leviatan* (לִיָּוִיָּתָן, Ijob 3,8; 40,25) als übermächtige Urwesenheiten (z.B. Jes 27,1) und (doch) Geschöpfe Gottes (z.B. Ps 104,26) Repäsentanten von *Jam* ab (Janowski [2001] 2004a:12; vgl. Böckle 2018:160). Vornehmlich nach ägyptischer Tradition umgibt *Jam* die Welt. Aus ihm geht irdisches und göttliches Leben hervor (vgl. Kang 2017:74).

⁴⁶⁵ Hierzu Böckle (2018:190), Kang (2017:74); zu Gottes Grenzsetzen und -sprechen der Gewalt des Meeres vergleiche ferner Ritter-Müller (2000:162-164).

⁴⁶⁶ Ritter-Müller (2000:164) verweist hierbei auf Volz (1911:83), Weiser ([1951] 1988:245), Groß (1986:132) und Budde (1896:228).

Riesenkind, ja hilfsbedürftiges Kleinkind. Das allein vermag Ijob die liebevolle Fürsorge und Verspieltheit Gottes konzeptualisierend vor das innere Auge zu malen.

In dieser metaphorischen Inszenierung des Schöpfungshandelns Gottes am (auf der Real-ebene genannten) *Meer* (als weltmächtigstes Gewässer, als übermächtige Urwesenheit und Riesen- und Kleinkind zugleich) wird für den Empfänger das nicht-physisch Nicht-Fassbare in neuer Wirklichkeitserschließung (konzeptuell) fassbar gemacht, das Unaussprechliche (der allmächtig wahrnehmenden Gottesverfügung über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung) ausgesprochen, das Nicht-Wahrnehmbare (für die inneren Sinne Ijobs) konzeptuell wahrnehmbar gemacht. Gott ist *Grenzsetzender* und *Grenzsprechender* selbst den mächtigsten Wesenheiten, die ihm aber desgleichen Kind zu *liebevoller Fürsorge* und *Spiel* sind. Und in der Vollmacht von (liebevoll fürsorgendem) *Grenzsetzen* und *Grenzsprechen* ist Gott desgleichen *Grenzüberblickender*, über jegliche Grenze hinaus *Gewahrender* und *Handelnder*.⁴⁶⁷ Denn nur der über allen Grenzen Seiende vermag jegliche Grenze in jeglicher Weise zu setzen.

Damit wird Ijob desgleichen vermittelt: Das ihm in tiefstem Ein-Sehen Bekannte, seine eindrückliche Weisheit (aus zweiter Hand) reicht allemal nicht hin, um Gottes (aus erster Hand kommendes) weises Handeln an der und Lehren durch die Schöpfung in vollem Maß zu fassen oder gar auszuführen. Ijob versteht viel, aber das Viele (mit Blick auf Gott) nicht unmittelbar. Dies wird ihm Schritt um Schritt in konzeptueller Inszenierung für die grundlegende Erneuerung der Wahrnehmung von Gott, Welt und seiner selbst deutlich gemacht. Gottes weise Lehre ist die Schöpfung selbst, wovon Ijob Teil ist. Darin ist Gott nicht allein der *weise* Agierende (dem Ijob *immer* zustimmt), sondern auch der *gerecht* Agierende (z.B. Ijob 38,11b) (dem Ijob als Leidender *nicht* immer zustimmt) – was letztendlich Ijobs ungerecht erscheinendes Leid miteinschließt.

⁴⁶⁷ Hierzu Böckle (2018), besonders zu Ijob 28,3.24.

6.5.6. Ijob 38,12-15 – Grenzöffnung des Lichts zur Grenzsetzung des Gottlosen

Text und Übersetzung

Ijob 38,12: הַמִּימָיִד צוֹיֵת בְּקֹר יִדְעָתָה שְׁחַר מִקְמוֹ

Hast du [an einem] von deinen Tagen geboten dem Morgen, du hast [ja] wissen lassen die Morgenröte ihre [Wirk-]Stätte.

Ijob 38,13: לְאַחֵז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ וַיִּנְעְרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה

Damit sie zugreift an den [im Dunkel liegenden] Säumen der Erde sodass abgeschüttelt werden die Gottlosen von ihr.

Ijob 38,14: תִּתְהַפֵּךְ כְּחֹמֶר חוֹתָם וַיִּתְּצֵבוּ כְּמוֹ לְבוֹשׁ

Sie wandelt sich wie Siegelton da stellen sie sich hin wie ein Kleid.

Ijob 38,15: וַיִּמְנַע מִרְשָׁעִים אוֹרָם וַיִּזְרַע רָמָה תִּשְׁבֵּר

Und es wird entzogen den Gottlosen ihr Licht und der erhobene Arm wird zerbrochen.

Begriff und Form Ijob 38,12-15

הַמִּימָיִד, „hast du [an einem] von deinen Tagen“ (Ijob 38,12a). Wahrscheinlich ist die masoretische Punktation -הּ als -הָ zu lesen (BHS *apparatus criticus* zur Stelle). Auch Ritter-Müller (2000:26) schließt sich dem an. Für die Übersetzung vergleiche REB.

יִדְעָתָה, „du hast wissen lassen“ (Ijob 38,12b). יִדְעָתָה שְׁחַר (*ketib*) ist wahrscheinlich als יִדְעָתָה הַשְׁחַר (*qere*) zu lesen (BHS *apparatus criticus* zur Stelle). Denn laut *masora parva*⁴⁶⁸ begegnet die *qere*-Form 100 Mal, die *ketib*-Form nur 1 Mal im Alten Testament. Desgleichen begegnet das Piel von ידע im Alten Testament nur in Ijob 38,12 (Matheus 2006:120) und je nach Deutung weiterer Texttraditionen auch in Psalm 104,19 (Gesenius 2013:443).

שְׁחַר, „Morgenröte“ (Ijob 38,12b). Der Begriff meint im Einzelnen „Morgen(-röte, -rot, -dämmerung), Anbruch“ und ist Maskulin, darum das folgende מְקוֹם mit possessivem Enklitikum im Maskulin, מִקְמוֹ.

לְאַחֵז, „damit sie zugreift“ (Ijob 38,13a). Der Begriff meint im Einzelnen, „greifen, packen, halten, fangen; [als bautechnischer Begriff] einfassen, verbinden, eingreifen“ (1 Kön 6,6.10 u.a.m.).

⁴⁶⁸ Eine Einführung hierzu bietet Kelley, Mynatt & Crawford (2003).

כַּנְפוֹת הָאָרֶץ, „Säume der Erde“ (Ijob 38,13a). כַּנְפוֹת ist Plural (constructus) von כָּנָף, nicht Dual, weil sich die Formulierung möglicherweise auf die vier Enden der Erde bezieht (siehe im Folgenden). Der Begriff (כָּנָף, כַּנְפִּים, כַּנְפוֹת) meint etwa die „Flügel“ und „Schwingen“ von irdischen und nicht-irdisch kosmischen fliegenden Wesenheiten, das heißt von Vögeln, Insekten, *Che-
rubim* (Ez 10; Ex 25,20), *Serafim* (Jes 6,2), fliegenden Frauen (Sach 5,9), auch von Gott (Ps 91,4). Des Weiteren sind die Flügel von metaphorisch gefassten Erscheinungen der Schöpfung gemeint, so die „Flügel des Windes“ (Ps 104,3), die „Flügel der Morgenröte“ (Ps 139,9); ferner die vier Flügel, Zipfel, Ränder und Enden der Erde mit Blick auf die vier Himmelsrichtungen (כַּנְפוֹת [הָאָרֶץ], Jes 11,12; Ez 7,2). Auch sind ganz prosaisch (aber doch in die übertragene Bedeutung reichend) der „Rand, Saum, Zipfel“ eines Gewandes, die Ränder eines Flusses und die Grenzen eines Vermögens angesprochen (Gesenius 2013:557-558; ESBAT 2001:1327; Fuchs 1993:202-203).

וַיִּנְעָרוּ, „und es werden abgeschüttelt“ (Ijob 38,13b). Der Stamm ist נָעַר II und meint im Nifal (wie hier mit מָן) „herausgeschüttelt, abgeschüttelt werden oder sein“ (Gesenius 2013:827).

חֶמְקֵי חוֹתָם, „Siegelton“ (Ijob 38,14a). Die Wendung ist im Alten Testament einzigartig (SESB Konkordanz; Ritter-Müller 2000:176).

וַיִּתְיַצְבוּ, „da stellen sie⁴⁶⁹ sich hin“ (Ijob 38,14b). Für וַיִּתְיַצְבוּ wird entweder der Stamm יָצַב oder צָבַע angenommen (Ritter-Müller 2000:26-27 mit Gesenius [1915] 1962:311-312, 672). BHS *apparatus criticus* schlägt für den erschlossenen (alt-)aramäischen Stamm צָבַע (im Hitpael „benetzt werden, sich färben“, im Partizip Pael nur in Dan 4,22; hebräisch צָבַע bedeutet „bunt; buntes Tuch“ und begegnet nur in Ri 5,30) die Emendation zu (alt-)aramäisch וַתְּצַבַּע („und sie färbt sich“) (Ritter-Müller 2000:27 mit HALAT 1983:937) oder וַתְּצַטְבַּע („und sie zeigt sich gefärbt“) (Ritter-Müller 2000:27 mit Fohrer [1963] 1988:492 und KBL 1985:792) vor. Nach weiteren Überlieferungsgeschichtlichen Vergleichen gelangt Ritter-Müller (2000:27) zu dem Ergebnis, וַיִּתְיַצְבוּ des masoretischen Textes trotz unscharfer Bedeutung zunächst beizubehalten – dem sich die vorliegende Arbeit anschließt.

וַיִּמְנַע, „und es wird entzogen“ (Ijob 38,15a). So deutet auch Gesenius (2013:699) das Nifal des Stammes מָנַע.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Grenzöffnung zur Grenzsetzung

Auch mit diesem Abschnitt fordert Gott das Konzept des *Anfangs* für die konzeptuelle Wahrnehmbarmachung der absoluten (wahrnehmenden) Verfügungsmacht Gottes über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung heraus (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.1.) – den *Anfang* des Tages durch den heraufziehenden Morgen. Dabei setzt Gott die Reihe der rhetorisch ironischen Fragestellung als Besinnungsraum Ijobs zur auf der Hand

⁴⁶⁹ Oder „die Dinge“ (Delitzsch 1876:497).

liegenden Antwort fort. Das geschieht dem Charakter der gesamten Reden entsprechend wiederum auf der Realebene in metaphorischer Unterlegung. Hat Ijob wahrnehmende Verfügungsmacht über den Morgen und seine Wirkstätte? Ist Ijob bemessend (צוה, ידע Piel) *Grenzöffnender* für das Morgenlicht (שחר), so dass dieses die Grenzen zur Dunkelheit erfasst (אחז) und auflöst, also *Grenzlösendes* wider das Dunkel ist?

Dem Weltverstehen des Alten Vorderen Orients entsprechend kann die mythologisch unterlegte Frage parallel laufen, ob Ijob Verfügungsmacht über den „Schöpfungsmorgen“ habe und ob er damit abbildend Verfügungsmacht über das *Morgenlicht* (שחר) als göttliche Wesenheit und so über das Chaos habe, das im (Nacht-)Dunkel besteht, aber mit dem täglich heraufziehenden *Morgenlicht* gebannt wird, so dass damit desgleichen Schöpfung und Schöpfungsordnung täglich erneuert wird (hierzu Fohrer [1963] 1988:503-506; Fuchs 1993:201-204; Kang 2017:78).⁴⁷⁰ Dies entspricht aber nicht dem Weltverstehen des Alten Testaments und damit auch nicht dem Weltverstehen der Gottesreden. Sie scheinen vielmehr als Kontradiktion zu dem mythologischen Weltverstehen des Alten Vorderen Orients zu begegnen. Denn während etwa nach ägyptisch mythologischer Tradition die Sonne täglich aus dem kosmischen Ur- und Chaosgewässer *Jam* hervorgeht (zusammenfassend und überblickend Kang 2017:74, 80-84), erweist sich in Ijob 38,12-15 das heraufziehende Morgenlicht und damit ungenannt die aufgehende Sonne im Lauf der konzeptuellen Wahrnehmung Ijobs als völlig in Gottes wahrnehmender Verfügungsmacht seiend. Ijobs (von Gott) rhetorisch ironisch herausgeforderte Rolle der ansprechenden, gebietenden Verfügungsmacht über den Morgen („hast du geboten dem Morgen ...?“) lässt diesen (den Morgen) zwar auch als ansprechbare Wesenheit gewahren, scheint aber in der Ironie der Fragestellung mehr als metaphorisch literarische Personifikation verstanden sein zu wollen.

Entsprechend befragt Gott im Lauf des Abschnitts Ijob nicht nach seiner Verfügungsmacht über Morgen- und Chaoswesenheiten, sondern – gänzlich irdisch und im Anspiel auf Ijobs Dialogworte gewendet – nach seiner Verfügungsmacht über die Gottlosen (רשעים). Ist es Ijob, der durch das heraufkommende Morgenlicht bewirkt, dass die Konturen, Gegenstände und Personen der Erde, im fortwährend schärfer werdenden Regelspiel von Licht und Schatten für die Wahrnehmung immer deutlicher hervortreten? Denn, so der rhetorische Vergleich in Ijob 38,14a, mit dem heraufziehenden Morgenlicht wandelt sich die Erde wie der Ton eines Siegels (חמר חותם). Das heißt, gleichwie sich (unmittelbar) nach dem Siegeleindruck der noch weiche

⁴⁷⁰ Vielleicht könnte Ijobs Formulierung מִי־יִתְּנֵי כִּי־רַחֵי־קֶדֶם (Ijob 29,2a) mit „Ach, wäre ich doch wie in den Monden der Vorzeit“ übersetzt und als „urzeitliche[r] und urmenschliche[r] Anspruch Ijobs“ interpretiert werden, worauf dann die „hintergründig[e]“ Frage von Ijob 38,12 „Anspielung“ wäre (so Fuchs 1993:201). Aber möglicherweise liegt die Deutung von יִרְחֵי־קֶדֶם mit „die früheren Monate“ (so Gesenius 2013:1148) näher, was für Ijob 29,2 für den Kontext passend die Übersetzung „wer gibt es mir, wie in früheren Monaten [zu sein], wie in den Tagen, da Gott auf mich Acht hatte“ (... כִּי־מִי אֶלְזָה) (ישמרני) ergibt.

Ton und damit das „positive“ Siegelrelief, die Siegelbildkonturen, die „Hebungen und Senkungen“⁴⁷¹ des Tons verfestigen und so gesichert synästhetisch wahrnehmbar bleiben, so treten Relief, Konturen, Hebungen und Senkungen, Gegenstände und Personen mit dem heraufziehenden Tag immer deutlicher für die gesicherte Wahrnehmung hervor. Oder: Wie Siegelton, dessen Oberfläche sich im Prozess des Siegeleindrucks wandelt und danach bleibend synästhetisch wahrnehmbar (vornehmlich für Gesichts- und Tastsinn) ist, was davor nicht wahrnehmbar war, so sind mit Erreichen des vollen Tageslichts Relief, Konturen, Hebungen und Senkungen, Gegenstände und Personen bleibend synästhetisch wahrnehmbar, die davor nicht oder nur unbestimmt schattenhaft wahrnehmbar waren.⁴⁷² So stellen sich Relief, Konturen, Hebungen und Senkungen, Gegenstände und Personen hin wie ein (aufgerichtetes) *Kleid(ungsstück)* (für לְבוּשׁ vgl. Gesenius 2013:593), das heißt, sie sind in ihrem Gesamtzusammenhang voll wahrnehmbar (Ijob 38,14b).⁴⁷³

Desgleichen ist Ijob – im Anspiel auf seine nachdrückliche Selbstwahrnehmung als Gerechter in der Wahrnehmung Gottes als Ungerechter – rhetorisch ironisch gefragt, ob er der gerecht Handelnde wider die Gottlosen sei, indem durch sein Wirken das heraufkommende Morgenlicht gleich einem sich aufrichtenden, gleich einem in der Mitte gefassten und emporgezogenen Kleid (לְבוּשׁ, Ijob 38,14b) die Gottlosen zurück in das Nachtdunkel abschüttelt (יִנְעָרוּ, Ijob 38,13b) (hierzu auch Ritter-Müller 2000:177) – über die gar Ijob selbst in eindrücklichen Worten spricht (Ijob 24,13-17). Denn die Morgenröte bräuchte „nur die Gipfel der Berge mit zarten Fingern zu fassen, um von der ganzen Fläche der Erde die lichtscheue Brut der Frevler zu verscheuchen oder zu vernichten“ (Budde 1896:229).⁴⁷⁴ Damit wolle die Erde gleich einem Tuch (בְּנִפּוֹת [הָ]אָרֶץ) verstanden sein, das für den genannten Zweck ergriffen und hochgezogen wird⁴⁷⁵ (hierzu ausführlicher Fuchs 1993:202-203).

Zusammenfassend spiegelt Gott mit Ijob 38,12-15 in Ijob die Konzeptualisierung des Wesens Gottes entgegen seiner (Ijobs) Gotteswahrnehmung im Leid. Denn nach Ijobs Wahrnehmung begegnet Gott den Gottlosen (רְשָׁעִים) gar positiv (Ijob 10,3b; 12,6; 21,6-7.28-33), zumindest lässt er ihr böses Tun ungestraft (Ijob 24). Über Ijob als den Lauteren, Rechtschaffenen, Gott Fürchtenden (תָּם, יֵשֶׁר, צַדִּיק, יִרְאֵ אֱלֹהִים, ...) lässt er aber solches Leid kommen, als wäre er ein Gottloser (רְשָׁע). (siehe oben Abschnitt 5.2.8.) Nun aber erweist Gott in rhetorisch ironischer Fragestellung einmal mehr, dass er in der und durch die Schöpfung nicht allein der *weise*

⁴⁷¹ So Ritter-Müller (2000:176) in ihrer Darlegung zur Stelle.

⁴⁷² Ähnlich und in Kürze Ritter-Müller (2000:176) mit Budde (1896:229) und Keel (*Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, 1996).

⁴⁷³ Die mit Ijob 38,14 geschehende metaphorisch vergleichende Darstellung des Verlaufs von der Morgenröte bis zum hellen Tag ist prägnant und eindrücklich.

⁴⁷⁴ Zitiert und referiert auch von Fohrer ([1963] 1988:504).

⁴⁷⁵ Indem man לְאַחַז בְּנִפּוֹת הָאָרֶץ mit „um die Säume [oder: den Saum] der Erde zu fassen [oder: anzupacken]“ übersetzt (so exemplarisch Fuchs 1993:202; Strauß 2000:331), wodurch aber das Subjekt – nun nicht mehr das Morgenlicht שֶׁחַר – unbestimmt bleibt.

Agierende, sondern auch der *gerecht* Agierende ist. Im regelmäßigen Lauf der Schöpfung handelt Gott am Gottlosen. Durch das heraufkommende Licht des Tages wird der Gottlose in das Dunkel der Nacht zurückgeworfen – wodurch ihm das Licht entzogen ist – und wird solcherart gerichtet.

So ist dem Gottlosen mit Blick auf Ijob 28,10b.11b der umgekehrte Weg beschieden. Während der Mensch kostbare Schätze aus dem Dunkel des Erdinneren für die synästhetische Wahrnehmung ins helle Licht bringt (Ijob 28,9-11), lässt Gott das immer heller werdende Morgenlicht heraufkommen, um den Gottlosen ins helle Licht gestellt synästhetisch wahrnehmbar zu machen (Ijob 38,14), um ihn zurück ins Dunkel abzuschütteln (Ijob 38,13b) und um ihm damit Licht und persönliche Verfügungsmacht (im Zerschneiden des erhobenen Armes) richtend zu entziehen (Ijob 38,15).⁴⁷⁶ – Damit ist für Ijob Gott auch hier als *Grenzssetzender* für den Gottlosen durch das Licht, aber desgleichen als *Grenzlösender* des Dunkels (des Gottlosen) durch das Licht konzeptualisiert.

Durch das heraufziehende „Licht“ (vgl. אור in Ijob 38,15aγ) stellt Gott die Gerechtigkeit wieder her. Darin erweist sich die in Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung eingesenkte Weisheit nicht allein in Widerspiegelung der Schöpfer- und Herrscherherrlichkeit, sondern desgleichen in Widerspiegelung der Gerechtigkeit Gottes. Durch die Schöpfung macht Gott einerseits „den verborgenen Zusammenhang des Willens zum Guten und Schönen“ wahrnehmbar (Weiser [1951] 1988:245), andererseits lehrt er durch sie seine Gerechtigkeit, spiegelt sie durch sie wider, führt sie durch sie aus.

6.5.7. Ijob 38,16-18 – Grenzbemessung von Meer, Tiefe, Tod, Finsternis, Welt

Text und Übersetzung

Ijob 38,16: הַבָּאֵת עַד־נַבְכִיִּים וּבַחְקֹר תְּהוֹם הַתְּהַלְכֶתָּ

Bist du gekommen zu den Quellen des Meeres und im Durchforschen der Tiefe bist du umhergegangen?

Ijob 38,17: הֲנִגְלוּ לְךָ שַׁעֲרֵי־מָוֶת וְשַׁעֲרֵי צְלָמוֹת תִּרְאֶה

Sind dir enthüllt worden die Tore des Todes und die Tore der Finsternis hast du gesehen?

Ijob 38,18: הֲתִבְנִינָתָּ עַד־רְחִיבֵי־אָרֶץ הֲגַדְתָּ אִם־יָדַעְתָּ כֻּלָּהּ

Hast du achtgehabt auf die Breiten der Erde, berichte, wenn du das alles weißt.

⁴⁷⁶ Darin ist Ijob bereits durch Elihus Wort vorbereitet (vgl. Ijob 34,21-26).

Begriff und Form Ijob 38,16-18

נְבִי־יָם, „Quellen des Meeres“ (Ijob 38,16a). Die Übersetzung von נְבִי־יָם mit „Quellen des Meeres“ erklärt sich mit Blick auf נְבִי aus der Bedeutung des lediglich erschlossenen Stammes **nbk* oder **nb*, also נְבִי (*„sich Hervordrängendes“), der sich in den umliegenden Sprachen abbildet: Qumran נבד; ugaritisch *nbk* und *npk*, „Quelle“; ugaritisch-keilschriftlich *nabku*; vgl. akkadisch *nagbu*, „Grundwasser, Quellgebiet“, arabisch *naboğā*, „hervorsprudeln, sprießen“ oder *nabaka*, „sichtlich emporsteigendes Land“; arabisch *intibağ*, „Schwellung“; hebräisch נבע und נבג, „hervorquellendes, sprudelndes Wasser“ oder jüdisch-aramäisch נבג, „hervorkommen“; syrisch *nbag* und so weiter (Gesenius 2013:774; Delitzsch 1876:498). – Darin besteht die Möglichkeit des Rückschlusses auf Ijob 28,11a, wo einige Autoren einschließlich BHS *apparatus criticus* an Stelle von מְבִי („von Weinen“), der Konjekture מְבִי (Plural constructus, „von Quellen“) zueignen, so dass für das erschlossene Nomen מְבִי, dem ugaritisch *mbk* („Quelle, Ausfluss“) gegenübersteht, der Stamm **nbk* angenommen werden kann (da ja ugaritisch *mbk* wie *nbk* „Quelle“ bedeutet), was eine Identität von מְבִי mit נְבִי und damit eine sprachlich inhaltliche Verknüpfung von Ijob 38,16a mit Ijob 28,11a möglich macht (vgl. Gesenius 2013:149, 624; Fohrer [1963] 1988:391; Strauß 2000:132; Habel 1985:390 u.a.m.).

חֲקַר, „Durchforschen“ (Ijob 38,16b). Nach Ansicht einiger Autoren kann der Stamm חֲקַר mindestens für Ijob 28,27b in metonymisch resultativem Aspekt gedeutet und so mit „durch und durch, bis an die äußersten Grenzen kennen“ übersetzt werden (hierzu Böckle 2018:132, 197), darum auf Ijob 38,16b übertragen die Interpretation „in beständig durchmessendem Erforschen bekannt sein“. Für die zentrale Bedeutung des Begriffes חֲקַר (und חֲקֵר) besonders mit Blick auf Ijob 28 – und so mit Blick auf das gesamte Buch Ijob – vergleiche Böckle (2018:131-133, 197-198).

הִגְלוּ, „es sind enthüllt worden“ (Ijob 38,17a), Nifal von גלה, hier „entblößt, enthüllt, aufgedeckt werden, zum Vorschein kommen; offenbart werden“ (Gesenius 2013:216; Matheus 2006:57).

מָוֶת, „Tod“ (Ijob 38,17a). In Ijob 28,22, als einzige Stelle im Alten Testament (SESB Konkordanz), begegnet מָוֶת in paarweiser Anordnung mit אֲבַדוֹן. אֲבַדוֹן meint *Abgrund* und *Totenreich* in der Wirkung jeglicher Form von *Vernichtung* und *Untergang*. Wesentlich häufiger ist aber מָוֶת mit שְׁאוֹל, dem zentralen Begriff für die Bezeichnung des *Totenreichs*, parallel gestellt (insgesamt 16 Mal im Alten Testament, nicht im Buch Ijob, vornehmlich in den Psalmen) (SESB Konkordanz). An 2 Stellen des Alten Testaments, davon einmal aus dem Mund Ijobs (Ijob 26,6; ansonsten Spr 15,11) begegnet שְׁאוֹל in paralleler Positionierung mit אֲבַדוֹן (vgl. Jones 2009:184-185; Böckle 2018:161). – In diesem begrifflich parallelen Wechselspiel erweist sich מָוֶת nicht allein (eher unbestimmt) als *Tod*, sondern desgleichen (bestimmter) als (auch personalisiert zu deutendes) *Totenreich*.

צְלִמּוֹת (auch mit Blick auf מְוֹת, „Finsternis“ (Ijob 38,17b). Beide Begriffe zugleich, מְוֹת und צְלִמּוֹת, begegnen in Ijobs Eröffnungsklage (Ijob 3). מְוֹת verwendet im Freundesdialog einmal Elifas (Ijob 5,20), einmal Bildad (Ijob 18,13), aber 5 Mal Ijob (Ijob 3,21; 7,15; 27,15; 28,22; 30,23), Gott antwortend 1 Mal (38,17). צְלִמּוֹת verwendet im Freundesdialog allein (8 Mal) Ijob (3,5; 10,21.22; 12,22; 16,16; 24,17 [2 Mal]; 28,3), 1 Mal Elihu (Ijob 34,22) und 1 Mal Gott antwortend (Ijob 38,17). – Man beachte, dass צְלִמּוֹת in sich מְוֹת und צֶלֶל III („dunkel werden“), eventuell auch צֶלֶל II („untersinken“), transportiert. Allerdings bildet nach Delitzsch ([1894] 2005:222) צְלִמּוֹת ursprünglich *kein* Kompositum (aus צֶלֶל und מְוֹת) ab, sondern es leitet sich vom Verb צָלַם ab, das „sowohl von despotischer Bedrückung als von drückendem lastendem verhüllendem Dunkel“ spricht, wie ja assyrisch *šalmu* „finster, schwarz“ meint.

הִתְבַּנְּנָה, „du hast achtgehabt“ (Ijob 38,18a), Hitpael von בָּיַן. Der Begriff spricht einerseits von einsehender, differenzierender, auseinanderhaltend wohlabwägender Wahr- und Wertnehmung im Allgemeinen, andererseits von der Menschen Wahr- und Wertnehmung des Willens und Handelns Gottes (hierzu Ringgren 1973b; Schmid [1971] 2004; Gesenius 2013:140-141; ESBAT 2001:1170; Böckle 2018:184). בָּיַן begegnet im Buch Ijob 23 Mal, davon nur 3 Mal in den Gottesreden, einschließlich der zweiten Erwiderung Ijobs (Ijob 38,18.20; 42,3). Das Nomen בִּינָה („Ein-Sehen“) begegnet im Buch Ijob 9 Mal, davon 4 Mal in den Gottesreden (Ijob 38,4.36; 39,17.26) (für בִּינָה siehe oben Abschnitt 6.4.). – Die Übersetzung als (rhetorisch ironische) Frage ist möglich, da das initiale *he interrogativum* (-הֶ) aus Gründen des Lautklanges weggelassen sein kann (hierzu Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§150b).

Ijob 38,18 (gesamter Vers). Seeligmann (1977:422) übersetzt mit „Überschaust du die Weiten der Erde, sag an, ob du sie ganz erkennst!“ und verweist desgleichen auf Ijob 38,17.21-22.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Grenzsetzung und Grenzbemessung

Mit Ijob 38,8-11 wird Gott als *Grenzsetzender* und *Grenzsprechender* der selbst mächtigsten übermächtigen Gewässer- oder Urwesenheit *Jam*, die ihm in *liebvoller Fürsorge* und *Ver-spieltheit* desgleichen Kind ist, Ijob konzeptuell vor das innere Auge gemalt.

Nun aber, mit Ijob 38,16-18, wird in Ijob, wiederum in rhetorisch ironischer Bezugnahme auf seine weisheitlich wahrnehmende Verfügungsmacht erfragt, eine bereits angedeutete Form der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes im Setzen und Lösen von (dimensionalen) Grenzen, von Äußerstem und Einzigartigem, im Anfangen und Vollenden des Laufs von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung hervorgehoben: Gott nimmt jegliche Grenze (durch und durch) wahr und verfügt über sie, so (über) Ursprung und Grenze von (der Tiefe des) Meer(es) (יָם, תְּהוֹם), von Tod (מָוֹת) und Finsternis (צְלִמּוֹת), ferner (über) die „Breiten“ (רָחֵב) und damit (über) die Grenzbemessung der Erde. Oder – so die rhetorisch ironische Anfrage –

sei etwa Ijob zu den „Quellen“ (*נְבִיָּדָה), zu Ursprung und Grenzfläche des Meeres vorgedrungen, indem er dessen Tiefe durchstreift habe (הלך Hitpael; vgl. Ijob 1,7b; 2,2b).

Mit יָם und תְּהוֹמוֹם kann einerseits das Meer als weltmächtigstes Gewässer, bis in unergründliche Tiefe⁴⁷⁷ hinab reichend, gemeint sein. Andererseits scheint die eindeutig unterweltlich kosmische Dimension des folgenden Verses 18 – der von מְוֹת und צִלְמוֹת, also vom Totenreich und seiner Finsternis spricht (siehe aktuell im Folgenden) – יָם und תְּהוֹמוֹם auch in der Bedeutung eines (durch beide Begriffe parallel bezeichneten) unterweltlich kosmischen Urgewässers, oder gar in der Bedeutung von zwei parallelen Ur- und Chaoswesenheiten ansprechen zu wollen, wie das (mit Blick auf יָם allein) ähnlich durch Ijob 38,8-11 zum Ausdruck kommt. Obwohl יָם und תְּהוֹמוֹם außerhalb des Buches Ijob im Alten Testament in fünf Versen zugleich begegnen (Ex 15,8; Jes 51,10; Ps 33,7 [תְּהוֹמוֹת]; 106,9 [תְּהוֹמוֹת]; 135,6 [יָמִים]), zeitigt nur Ijob 28,14 eine „rein“ synonyme Parallelsetzung, worin תְּהוֹמוֹם und יָם (in dieser Reihenfolge) als (nicht allein literarisch) personifizierte Unterwelt-Wesenheiten zu Wort kommen (hierzu Böckle 2018:158, 160-161). Hingegen bilden in Ijob 38,16 יָם und תְּהוֹמוֹם (in dieser Reihenfolge) je das *nomen rectum* einer *Constructus-Verbindung* (בְּחֶקֶר תְּהוֹמוֹם, נְבִיָּדָה) ab und sind nicht aus sich heraus, sondern mit Blick auf den folgenden Vers als weltmächtigste irdische, wenn nicht kosmische unterweltliche Grenzregion und Grenz-Urwesenheit aufzufassen.

Weiß also Ijob etwas von den Existenzquellen, den Ursprüngen, der Grundfläche des Urmeeres, oder der Ur- und Chaoswesenheit *Jam* (und *Tehom*), ist ihm ihre Tiefe in beständig durchmessendem Erforschen (חֶקֶר) bekannt? Und sind ihm für die Wahrnehmung „enthüllt worden“ (גלה Nifal) die „Tore“ (שְׁעָרִים) hin zu Tod (מְוֹת) und Finsternis (צִלְמוֹת) als damit durchschreitbare Grenze? Die שְׁעָרֵי-מְוֹת (nur noch in Ps 9,14; 107,18; SESB Konkordanz) entsprechen, wie in obiger Anmerkung zu מְוֹת im begrifflichen Wechselspiel mit שְׁאוּל angedeutet, den שְׁעָרֵי שְׁאוּל (nur in Jes 38,10; SESB Konkordanz), den *Toren des Totenreiches* (Hinweis von Delitzsch [1894] 2005:120 zu Ps 9,14). Allerdings muss die Rede von den *Toren* als eine der „Durchgangsstationen“ (Berlejung [2001] 2004:469) hinein ins *Totenreich* nicht notwendiger Weise folgern lassen, dass die Topologie des *Totenreiches* als *Unterweltstadt* oder *Palast* gefasst sein will, wie sich das von der altvorderorientalischen Literatur her anbietet (hierzu Fuchs 1993:206; Berlejung [2001] 2004:469; Haas 1994:131pass.).

Umgekehrt ist Ijob die Absolutheit von Schwärze, Hoffnungslosigkeit und Ausweglosigkeit des שְׁאוּל und allgemein des Totenreiches als kosmische Unterwelt bekannt.⁴⁷⁸ Dennoch äußert

⁴⁷⁷ Was תְּהוֹמוֹם schlicht auch und ohne kosmische Konnotation bedeutet (vgl. Ijob 38,30).

⁴⁷⁸ So möge Gott von ihm (Ijob) ablassen und ihm noch wenige „Tage“ (im Sinne von wenigen *Lebensjahren*, Ijob 16,22) der Fröhlichkeit gewähren, ehe er ohne Widerkehr hingeht „in das Land der Dunkelheit und Finsternis, [in] das Land hin zur Schwärze, gleich dem Dunkel der Finsternis, und keine Ordnung [ist da], und wenn es [das „Fensterland“] erstrahlt, ist es gleich dem Dunkel“. (Ijob 10,20-22) Man beachte die Ballung von Finsternisbegriffen in Vers 21-22 (חֹשֶׁךְ, צִלְמוֹת, עִיפָה, אַפְל, אֶרֶץ חֹשֶׁךְ; drei der vier Begriffe begegnen desgleichen in Ijob 28,3), verstärkt durch *Constructus-Verbindungen* (אֶרֶץ חֹשֶׁךְ)

er in Absehung vom unverbrüchlichen Gesetz des kosmisch absoluten Ereignishorizonts den Wunsch, für begrenzte Zeit im *scheol* der ihn zum Gottlosen machenden Wahr- und Wertnehmung durch Freunde und Mitwelt und dem Zorn Gottes entzogen zu sein (vgl. Ijob 14,13).

Mit Ijob 38,17 unterstreicht aber Gott rhetorisch ironisch fragend für Ijob (zur konzeptuellen Gotteswahrnehmung) einmal mehr, dass die Vollmacht des dimensional Übertritts in die kosmische Unterwelt auf Grund des Ereignishorizonts als unbezwingbare kosmische Trenntafel und Grenze allein und ausschließlich Gott (in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht) obliegen darf. Und, so weiter gefragt, selbst wenn Ijob die ereignishorizontale Wahrnehmungs- und Verfügungsvollmacht hätte, würde er insgesamt das Maß der Erde, Anfang und Ende – wie in Ijob 38,4-18 konzeptuell vorgestellt – zu erfassen und dann in vollkommenem Verstehen der Welt als Lehrer der Weisheit Gott mitzuteilen vermögen (Ijob 38,18)? Hätte Ijob in Fragen von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung tatsächlich so tiefes Ein-Sehen (בין) – wie das Ijob für sich selbst mit Ijob 28 in Anspruch nimmt –, um sie Gott als sein Weisheitslehrer erklären (נגד) zu können?

6.5.8. Ertrag Ijob 38,4-18 – Grund und Grenze der Schöpfung in Gottes Freude

Vor dem Hintergrund des bisher zu Ijob 38,4-18 Dargelegten scheint sich desgleichen ob der parallelen, beinah wortgleichen Formulierung von Ijob 38,4b und 18b⁴⁷⁹ – gleicher Weise ob des ähnlich inhaltlichen und gar begrifflichen Anspiels von Ijob 38,4a und 18a⁴⁸⁰ und der begrifflichen Verschränkung von Ijob 38,4bδ und 18aα (בין, בינה)⁴⁸¹ – in folglich paralleler Nennung der zentralen Begriffe der (zuerst von Ijob, nun) von Gott herausgeforderten weisheitlichen Rechtsdebatte (בין, ידע, נגד) eine erste inhaltlich strukturelle *Klammer* (eine *inclusio*) für die Markierung des ersten Gottesredenabschnitts Ijob 38,4-18 abzubilden.

Entsprechend lässt sich Ijob 38,4-18 in ästhetisch theologischer Perspektive, mit Blick auf Wahrnehmung und Verfügungsmacht (im Allgemeinen, Ijobs und Gottes im Besonderen) zusammenfassen: Indem Gott in rhetorisch ironischer Bezugnahme auf Ijobs weisheitlich wahrnehmende Verfügungsmacht das eine erfragt und sagt, nimmt Ijob konzeptuell das andere wahr. Was Ijob (aus eigener Perspektive) aus Erkenntnisquellen in tiefem Ein-Sehen zwar, aber doch aus zweiter Hand weiß, weiß er (aus Gottes Perspektive) doch nicht, weiß er nicht

(יפע כמו-אפל, כמו אפל צלמות) *Vergleich* (אפל צלמות, ארץ עיפתה, וצלמות) – Die Tiefe von Ijobs Ein-Sehen auch hierin lässt einmal mehr erstaunen und nach dessen Erkenntnisquelle fragen.

⁴⁷⁹ הגד אסידעת כללה (Ijob 38,18b) – הגד אסידעת בינה (Ijob 38,4b).

⁴⁸⁰ התבוננת עדרחבי ארץ (Ijob 38,18a) – איפה היית ביסדי ארץ (Ijob 38,4a) – (התבוננת, היית עדרחבי, ביסדי ארץ); Gott als *Gründer* (also *Schöpfer*) der *Erde* und damit ihrer *Grenzen* (ארץ).

⁴⁸¹ התבוננת עדרחבי ארץ (Ijob 38,18a) – הגד אסידעת בינה (Ijob 38,4b).

unmittelbar, ist nicht Lebens- und Erkenntnisteil Ijobs aus erster Hand, vermag Ijob nicht in absoluter Wahrnehmung und Verfügungsmacht zu leben und zu sein.

Damit ist Ijob einmal mehr Gott und Gottes Wesen vor das innere Auge gemalt, zur konzeptuellen Wahrnehmung gebracht: Gottes Zugrundelegung und feinabstimmende Grenzbemessung (Grenzsetzung, Grenzsprechung, Grenzlösung) von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung zur Freude im Himmel als Antwort der in die Schöpfung eingesenkten Freude Gottes (in beständig universaler Präsenz der Weisheit) und als lehrender Ausdruck der gleichzeitig liebevoll fürsorgenden Verspieltheit und Schönheit Gottes; desgleichen Gottes Grenzdurchschreitung in ereignishorizontaler Wahrnehmung und Verfügungsvollmacht über irdische und kosmische (nicht-irdische) weltmächtige Elemente und Wesenheiten.

6.5.9. Ijob 38,19-27 – Ursprung und Lauf von Licht-Finsternis, Natur-Wetter

Text und Übersetzung

Ijob 38,19: אִיזָה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכֵּן-אֹר וְחֹשֶׁךְ אִיזָה מְקוֹמוֹ

Wo denn ist der Weg [dahin, wo] das Licht wohnt, und das Dunkel, wo denn ist seine Verweilstätte?

Ijob 38,20: כִּי תִקְחֶנּוּ אֶל-גְּבוּלוֹ וְכִי-תָבִין גְּתִיבוֹת בֵּיתוֹ

So dass du es hinbringst in seinen Bereich, denn du gewahrst ja die Pfade zu seinem Haus.

Ijob 38,21: יָדַעַתָּ כִּי-אָז תֵּלֵד וּמִסְפַּר יָמֶיךָ רַבִּים

Du weißt [um das alles], denn damals warst du geboren, und deiner Tage Zahl sind viele.

Ijob 38,22: הֲבָאתָ אֶל-אֲצֻרוֹת שֶׁלֶג וְאֲצֻרוֹת בָּרָד תִּרְאֶה

Bist du gekommen zu den Lagerstätten des Schnees, und die Lagerstätten des Hagels hast du gesehen?

Ijob 38,23: אֲשֶׁר-חִשַׁכְתִּי לְעַתְצָר לְיוֹם קָרֵב וּמִלְחָמָה

Die ich aufgespart habe für die Zeit der Bedrängnis, für den Tag von [feindlichem] Angriff und Kriegsgeschehen.

Ijob 38,24: אִיזָה הַדֶּרֶךְ יִחַלֵּק אֹר יִפֹּץ קָדִים עַל-יַאֲרֵץ

Wo denn ist der Weg, [da] sich verteilt das Licht, [da] sich zerstreut der Ostwind über die Erde?

Ijob 38,25: מִי־פִלַּג לְשֹׁטֵף תְּעֵלָה וְדָרַךְ לַחֲזוֹז קִלּוֹת

Wer spaltet für die Wasserflut einen Kanal, und einen Weg dem dröhnend tobenden Hurrikangeschehen?

Ijob 38,26: לְהַמְטִיר עַל־אֶרֶץ לֹא־אִישׁ מְדַבֵּר לֹא־אָדָם בּוֹ

Um regnen zu lassen auf ein Land ohne Mann, [um regnen zu lassen in der] Wüste, kein Mensch ist in ihr.

Ijob 38,27: לְהַשְׁבִּיעַ שֶׁאֵה וּמִשָּׂאָה וּלְהַצְמִיחַ מִצָּא דָשָׂא

Um zu vollenden Verwüstung und Verödung, um sprießen zu lassen den Spross des Junggrases.

Begriff und Form Ijob 38,19-27

אור, „Licht“ (Ijob 38,19a^δ). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur in Ijob 38,15.19.24; 41,10, aber insgesamt im Buch Ijob 32 Mal.

חָשֶׁךְ, „Dunkel, Finsternis“ (Ijob 38,19b^α). Für weitere Begriffe im Buch Ijob zur Bezeichnung der *Finsternis* vergleiche Ijob 10,21-22⁴⁸² und 28,3 (hierzu auch Böckle 2018:132), vergleiche ferner oben Abschnitt 6.5.7. zu Ijob 38,17b (*Begriff und Form*). חָשֶׁךְ begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 38,19, aber insgesamt im Buch Ijob 23 Mal. אור und חָשֶׁךְ stehen in Ijob 38,19 (neben)einander in spiegelnder Position direkt gegenüber, אור am Ende des ersten Kolons, חָשֶׁךְ am Beginn des zweiten Kolons.

גְּבוּלוֹ, „sein[en] Bereich“ (Ijob 38,20a). Gesenius (2013:192) bezieht mit Fohrer ([1963] 1988:492) גְּבוּלוֹ allein auf מְקוֹמוֹ, den *Verweilort der Finsternis*, und deutet גְּבוּלוֹ („Grenze, Umgrenzung“) als mythischen Verweilbereich der Finsternis. Allerdings kann der pronominale Rückbezug (גְּבוּלוֹ) beide zugleich meinen, Finsternis *und* Licht, zumal letzteres desgleichen (vornehmlich) Maskulin ist.

שֶׁלֶג, „Schnee“ (Ijob 38,22a). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 38,22 und insgesamt im Buch Ijob nur 4 Mal.

בָּרָד, „Hagel“ (Ijob 38,22b). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 38,22, aber insgesamt im Alten Testament 29 Mal.

חָשַׁכְתִּי, „ich habe aufgespart“ (Ijob 38,23a). So übersetzt auch Gesenius (2013:404).

אָצַר, „Bedrängnis“ (Ijob 38,23a). So übersetzt an erster Stelle Gesenius (2013:1135). Ritter-Müller (2000:189) übersetzt (wie Gesenius an zweiter Stelle) mit „Not“ und spricht bereits hier,

⁴⁸² Hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.7., Unterabschnitt *Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Grenzsetzung und Grenzbestimmung*.

nicht erst mit Blick auf Ijob 38,27b, von „Trostwort“. Allerdings könnte auch, gut in den Kontext von Ijob 38,23 passend, die Bedeutung von צָר II („Gegnerschaft; Feind“) (Gesenius 2013:1136) angenommen und etwa mit „für die Zeit des Feindes“ übersetzt werden.

קָרַב, „[feindlicher] Angriff; Kampf, Krieg“ (Ijob 38,23b). Der Begriff meint eigentlich, wie der Stamm קרב („sich nähern, heran-, nahekommen“) ausdrückt, das feindlich kriegerische Annäherungsgeschehen (vgl. auch Gesenius 2013:1189), darum hier die interpretierende Übersetzung der *[feindlichen] Annäherung*.

מִלְחָמָה, „Kriegsgeschehen“ (Ijob 38,23b). Der Begriff „verweist auf eine Handlung, nicht auf einen Zustand“ (Matheus 2006:176), darum hier die interpretierende Übersetzung des *Kriegsgeschehens*.

חָלַק II, „es verteilt sich“ (Ijob 38,24a). Im Einzelnen meint der Begriff „[ver]teilen, [unter sich] aufteilen; [jemandem etwas] zuteilen“ und wird auch im Zusammenhang mit dem *Werfen* von Losen und dem *Teilen* der Beute verwendet (Gesenius 2013:360-361; ESBAT 2001:1255; Matheus 2006:97-98). חָלַק II begegnet in den Gottesreden 2 Mal (Ijob 38,24; 39,17) und ansonsten im Buch Ijob ebenfalls 2 Mal (Ijob 21,17; 27,17).

פּוּץ, „[sich] zerstreuen, [sich] ausbreiten; vertreiben“ (Ijob 38,24b). Der Begriff begegnet gleich חָלַק II in den Gottesreden 2 Mal und im gesamten Buch Ijob 4 Mal (Ijob 18,11; 37,11; 38,24; 40,11), das aber allein im Hifil. In Ijob 40,11 kann פּוּץ auch mit (streuendem) „ergießen“ interpretiert werden (Gesenius 2013:1043-144; ESBAT 2001:1466; Matheus 2006:259).

קָדִים, „Ostwind“ (Ijob 38,24b). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 38,24 und insgesamt im Buch Ijob nur 3 Mal.

פָּלַג תְּעָלָה, „einen Kanal spalten“ (Ijob 38,25a). Beide Begriffe, פָּלַג (Piel) und תְּעָלָה, begegnen im Buch Ijob nur hier in Ijob 38,25.

שָׁטַף, „Wasserflut; Regenflut“ (Ijob 38,25a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 38,25 und insgesamt im Alten Testament nur 6 Mal.

תְּחִזֵּי קִלּוֹת, „dröhnend tobendes Hurrikangeschehen“ (Ijob 38,25b). Die Wendung תְּחִזֵּי קִלּוֹת und insgesamt das Kolon וְדָרְדַר לְתִחִזֵּי קִלּוֹת begegnen punkt- und begriffsgleich in Ijob 28,26b und 38,25b, ansonsten aber nirgendwo im Alten Testament. תְּחִזֵּי allein begegnet nur noch in Sacharja 10,1 und kann in Ableitung aus parallelen Begriffen umliegender Sprachen (Arabisch, Ugaritisch) und antiker Bibelübersetzungen als von Regen, Sturm und Blitzen durchsetzte Gewitterwolken und damit wohl als *Hurrikan* gedeutet werden (Böckle 2018:191). Damit wäre תְּחִזֵּי קִלּוֹת („*Hurrikan* der Donnerstimmen“) etwa als gewaltig dröhnendes, regenpeitschend tobendes Gewittersturmgeschehen oder *Hurrikangeschehen* zu verstehen.

לְהַשְׂבִּיעַ, „um zu vollenden“ (Ijob 38,27a), wörtlich „um zu sättigen“. Die Übersetzung sucht insgesamt das Wort- und Lautspiel, das heißt das Anspiel einer *Paronomasie* im hebräischen Text nachzuzeichnen (שָׂבַע שָׂאָה וּמְשָׂאָה) – „vollenden Verwüstung und Verödung“ (Kolon A);

הַצְמִיחַ מִצָּא דָשָׁא – „sprießen lassen den Spross des Junggrases“ (Kolon B)) (für die *Paronomasie* vgl. Böckle 2018:145).

מִצָּא (bzw. מוֹצָא, hier im *status constructus*), „Spross“ (Ijob 38,27b). Der Begriff leitet sich von יָצָא („[hin]ausgehen, ausziehen“) ab, daher spricht מִצָּא in vielfältiger Bedeutungsschattierung von „Hinausgehen; Ausgang; Quelle“ (vgl. auch Böckle 2018:111), so dass hier in Ijob 38,27 eingedenk des Spieles der *Paronomasie* (צמח – מִצָּא) mit (ausgehendem) *Spross* interpretierend übersetzt und damit die *Paronomasie sprießen – Spross* erzeugt ist.

Ijob 38,27 (gesamter Vers). Hierbei bemerkenswert ist die dreifache defektive Schreibung – מוֹצָא, מְשׁוֹאָה, שׁוֹאָה an Stelle von מוֹצָא, מְשׁוֹאָה, שׁוֹאָה.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch die Frage nach Ursprung und Lauf

Zunächst sei auf eine literar- und redaktionskritische Anmerkung Bezug genommen. Mit Blick auf Ijob 38,12-14 einerseits und Ijob 38,24 andererseits interpretieren einige Autoren Ijob 38,19-20 als „störend unterbrechend[e]“ (Van Oorschot 1987:175), „ergänzende Glosse“ (Fohrer [1963] 1988:492)⁴⁸³ und so als dem ursprünglichen Text nicht zugehörig⁴⁸⁴. Damit erschiene – so ließe sich aus der Streichung folgern – die rhetorisch ironische Frage an Ijobs ereignishorizontale *Erkenntnismacht* („du weißt es ja [...]“, Ijob 38,21aα) und *Existenzmacht* („[...] denn damals warst du geboren, und deiner Tage Zahl sind viele“, Ijob 38,21aβγδb) als weniger überraschend, da sie an Ijob 38,18 anknüpfte⁴⁸⁵, wo desgleichen Ijobs ereignishorizontale *Erkenntnismacht* in Bezug auf die Grenzen von Erde, Totenreich und Gewässer(-Urwesenheiten) erfragt ist. Denn im Kontext der rhetorisch ironisch erfragten ereignishorizontalen *Wahrnehmungs-* und *Verfügbarmacht* Ijobs über den Verweilort von Licht und Finsternis und über diese selbst (Ijob 38,19-20) überrascht zunächst die Frage an Ijobs *Erkenntnis-* und *Existenzmacht* (Ijob 38,21) und damit an Ijobs *Schöpfermacht* (wie mit Ijob 38,4 eingeleitet). – Oder wie Van Oorschot (1987:10) argumentiert, Ijob 38,21 „greift יָדַעַת aus dem Konditionalsatz in V.18b⁴⁸⁶ auf und führt es ganz im Sinne vorangegangener Fragen fort“. Allerdings müsste sich der Leser dann über die Wortwiederholung⁴⁸⁷ von יָדַעַת und damit insgesamt über die etwas seltsam wiederholende Formulierung „berichte, wenn du das alles weißt [Ijob 38,18b], du weißt [ja das alles] [Ijob 38,21aα]“ wundern.

⁴⁸³ Wobei an dieser Stelle bereits zu fragen wäre, welcher Redaktor bewusst in den Textfluss hinein einen störend unterbrechenden Textabschnitt ergänzt?

⁴⁸⁴ Wie das ausführlicher Van Oorschot (1987:10-11, 175-176), der früheren Forschungsdebatte ableitend, bestätigend darlegt.

⁴⁸⁵ Wie das Fohrer ([1963] 1988:505-506) im eigentlichen Kommentar gleich eines nahtlosen Übergangs von Ijob 38,18 zu Ijob 38,21 vornimmt.

⁴⁸⁶ Genauer aus der *Protasis* (dem *Vordersatz*) des Konditionalsatzes (אִם יָדַעַת כֻּלָּהּ „wenn du das alles weißt), dem die *Apodosis* (der *Nachsatz*) (הַגִּיד „[dann] teile [mir] mit“) vorangeht.

⁴⁸⁷ Hierzu auch Ritter-Müller (2000:187).

Geht man allerdings von der Integrität des gesamten Abschnitts Ijob 38,19-27 aus⁴⁸⁸, dann eröffnet sich dem Leser – und eröffnete sich wohl desgleichen für Ijob in konzeptueller Gotteswahrnehmung –, dass es in der rhetorisch ironischen Erfragung und Darlegung jeglicher ereignishorizontaler Machtform Ijobs unterlegt immer auch um die *Existenz-* und *Schöpfermacht* und damit in Ijob konzeptualisierend um *Gottes absolute Existenz-* und *Schöpferallmacht* geht.

Vor diesem Hintergrund ist auf Ebene des Gehalts Folgendes festzuhalten: Mit Ijob 38,19-27 ist – in rhetorisch ironischer Befragung der ereignishorizontalen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs (wie besonders mit Ijob 38,20b-21 ausgedrückt) – *Licht* (אור) und (die dimensionale Gegenseite) *Finsternis* (חשך) (Ijob 38,19-20.24a) und dem je anknüpfend das Naturgeschehen der Elemente *Schnee* (שלג), *Hagel* (ברד), *Ostwind* (קדים), *Regenflut* (שטף) und *dröhnend tobendes Hurrikangeschehen* (תזוז קלות) (Ijob 38,22-23.24b-27) angesprochen. Dies geschieht wohl desgleichen rückbeziehend auf Ijob 38,12-15.

Im Detail sind zunächst aber nicht die genannten Schöpfungselemente selbst gemeint. Sondern zum einen ist die *Verweilstätte* (שכן, Ijob 38,19a, מקום, Ijob 38,19b, בית, Ijob 38,20b) von Licht und Finsternis, zum anderen *hinführender Weg* (לקח אל-גבולו, דרך, Ijob 38,19a.20) und (allein mit Bezug auf das Licht) *ausgehender Weg* oder *Streuweg* (דרך, Ijob 38,24a) erfragt. Dem anknüpfend ist zum einen die *Herkunftsstätte* (אצרות, „Lagerstätten“, Ijob 38,22ab) von Schnee und Hagel, zum anderen *ausgehender Weg* oder *Streuweg* (דרך, Ijob 38,24a) von Ostwind (Ijob 38,24b), *verlaufender Weg* (פלג תעלה, „einen Kanal spalten“, Ijob 38,25a, דרך, Ijob 38,25b) von Regenflut und dröhnend tobendem Hurrikangeschehen und *Zweck* (Ijob 38,23.26-27) von Schnee, Hagel, Regenflut und dröhnend tobendem Hurrikangeschehen erfragt.⁴⁸⁹

Entsprechend scheint Ijob 38,19-27 eine Form symmetrisch synthetischer Parallelstruktur abzubilden. Während in Ijob 38,19-23 der Weg *hin* zum *Ursprung* von Licht und Finsternis, Schnee und Hagel erfragt wird, geschieht das in Ijob 38,24-27 mit Blick auf den Weg *weg* vom *Ursprung* von Licht und Ostwind, mit Blick auf den *Urheber* des Verlaufs- und Wirkungsweges von Wasserflut und Hurrikangeschehen. Die Möglichkeit der Parallelstruktur wird im beinahe wortgleichen Anklang von Ijob 38,19a und 24a bestärkt.⁴⁹⁰ Dies scheint dem *Licht* zu Grunde legenden, die Abschnitte durchdringenden Vorrang einzuräumen. (siehe im Folgenden) Des Weiteren wird Ijob 38,19-23 und damit indirekt desgleichen Ijob 38,24-27 durch Ijob 38,21 konzeptualisierend in den Kontext von *Gottes absoluter Existenz-* und *Schöpfermacht* gestellt.

⁴⁸⁸ Wie das exemplarisch Ritter-Müller (2000:186-187) und Kang (2017:88) begründend tun, und was mindestens ebenso nahe liegt, wie literarkritische Streichung.

⁴⁸⁹ Ähnlich, aber auf kosmischer Ebene, fragt Ijob in Ijob 28,12 und 20 nach *Verweilstätte* (מאין, מקום) und *Weg* (תמצא, מאין תמצא) der Weisheit (בין, חכמה) und benennt er Gott in Ijob 28,23 als den alleinigen absolut Wahrnehmenden der und Verfügenden über *Verweilstätte* (מקום) und *Weg* (דרך, gegenüber dem Parallelbegriff נתב in Ijob 28,7a) der Weisheit (hierzu Böckle 2018).

⁴⁹⁰ אִיזָה הַדֶּרֶךְ יִחַלֵּק אֹר – אִיזָה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכַּן אֹר.

Dadurch wird einmal mehr nachvollziehbar, wie oben mit Blick auf Ijob 38,12-15 dargelegt (siehe Abschnitt 6.5.6.), dass der in der Schöpfung *weise* agierende Gott desgleichen der durch die Schöpfung *gerecht* agierende Gott ist. Mit den aufgesparten und aktivierten Elementen des Naturgeschehens (Schnee, Hagel, [Sonnen-]Licht, Ostwind, Wasserflut, Hurrikangesehen) stellt Gott bei feindlichem Angriff die Gerechtigkeit wieder her und lässt nach Verwüstung und Verödung durch Krieg und Naturkatastrophe den Spross des Junggrases neu sprießen (Ijob 38,23.27). Durch den Lauf von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung ist Gott Grenzsetzender von Kriegsgeschehen und Verwüstung, Grenzlösender für neues Leben – und dies desgleichen abseits des Menschen (Ijob 38,26). Darin scheint das *Licht* (und so die dimensionale Gegenseite *Finsternis*) eine zentrale Rolle zu spielen, Grundlage für den Abschnitt Ijob 38,19-27 insgesamt und so Grundlage für die anknüpfenden Elemente des Naturgeschehens zu sein, wie im Besonderen mit Ijob 38,24 deutlich wird – wo die Erfragung des Streuweges (oder der Streuung) des Lichts dem Streuweg (oder der Streuung) des Ostwinds parallel gestellt ist. Denn Grenzsetzung von Kriegsgeschehen und Verwüstung, Grenzlösung für neues Leben bedürfen des Lichtes und geschehen nicht ohne Finsternis. Entsprechend soll im Folgenden der Fokus nochmals auf *Licht* und *Finsternis* gerichtet sein.

Licht und Finsternis im Fokus

Licht und Finsternis wollen im aktuellen Abschnitt vordergründig wörtlich gefasst sein, wie sie im Besonderen das Auge, aber auch weitere Sinne positiv und negativ (das heißt als Licht und als Fehlen von Licht) wahrnimmt (wahrnehmen). (siehe oben Abschnitt 4.2.2.) Aber desgleichen dienen im Alten Testament (und insgesamt in der Bibel) Licht und Finsternis als Metapher für Heil (שָׁלוֹם) und Unheil (רָע), wie sie der ganze Mensch positiv und negativ synästhetisch, in der gesamten Existenz, wahrnimmt. Für beide Gegensatzpaare – Licht und Finsternis als (positiv und negativ) synästhetisch sensorische Erfahrung, Heil und Unheil als (positiv und negativ) synästhetisch existenziell ganzheitliche Erfahrung – nimmt Gott in Anspruch, sie geschaffen zu haben. Und das überrascht. Gott erschafft nicht allein das Licht, sondern auch die Finsternis (Am 4,13), nicht allein das Heil, sondern auch das Unheil. (Jes 45,6b-7)⁴⁹¹ Licht und Finsternis (und damit desgleichen Heil und Unheil) bilden im Alten Testament (und insgesamt in der Bibel) voneinander getrennte, einander entgegenstehende Dimensionen ab. (vgl. Joh 1,5)

Auf irdischer Ebene ist Licht Naturereignis, auf kosmisch himmlischer Ebene (und auf die irdische Ebene wirkend) ist Licht Kleid Gottes (Ps 104,2), es lässt Gottes Hoheit und

⁴⁹¹ אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד יוֹצֵר אוֹר וּבּוֹרָא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלוֹם וּבּוֹרָא רָע אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל-אֵלֶּה „ich bin JHWH und da ist keiner sonst, wirkend Licht und schaffend Finsternis, machend Heil und schaffend Unheil. Ich bin JHWH, machend all diese“ (Jes 45,7). – Für zentrale genannte Aspekte des Absatzes vergleiche Fieger, Krispenz & Lanckau (2013).

Herrlichkeit vorankündigend (Ijob 37,21-22; Ex 19 Erscheinung Gottes am Sinai), verhüllt (Ex 24 Sinai; 25,22; Lev 16,2.13; Num 12,6-8 Bundeslade), konzeptuell (Ex 33) und mit den Herzensaugen (Eph 1,18; 2 Kor 3,18; 4,4.6) wahrnehmbar erstrahlen, verbirgt ihn (Gott) aber zugleich (1 Tim 6,16; Ex 33,9; 34,5), ist Wesen Gottes in Welt (Joh 8,12; 9,5; 12,46 alle Jesus Christus; 2 Kor 4,4 Evangelium) und Ewigkeit (Jes 60,3.19-20; 1 Joh 1,5), zum wahrnehmbaren Trost dem Frommen (Ps 27,1; Mi 7,8) (vgl. Fieger, Krispenz & Lanckau 2013:305-306 und siehe oben Abschnitt 4.4.3. und 4.4.6.). Dem entgegen ist desgleichen die Finsternis auf irdischer Ebene Naturereignis, im übertragenen Sinn ist sie Ergebnis bei sozialer Benachteiligung (Jes 5,20; Am 8,6-9), auf kosmischer Ebene (und auf die irdische Ebene wirkend) ist sie Teil des Gerichtes Gottes (Ex 10,21-23; Joel 2,2; 3,3-4; Zef 1,5), sie ist unterweltliche Urwesenheit und Tod (siehe im Folgenden), ebenso dient sie der Verbergung Gottes (Ex 20,21), der Hinderung der Wahrnehmung Gottes (2 Sam 22,12; Ps 18,12) (vgl. Fieger, Krispenz & Lanckau 2013:306-307 und siehe oben Abschnitt 4.4.3.).⁴⁹²

Dies spricht davon und wird mit den, allerdings rhetorisch ironisch erfragenden und damit anders zu bewertenden, Worten von Ijob 38,19-20 verstärkt, nämlich dass nicht allein das Licht, sondern auch die Finsternis aktive Aspekte aufweist. Damit bildet Finsternis, entgegen moderner physikalischer Perspektive, nicht allein das Fehlen von Licht ab, sondern zeitigt, in alttestamentlicher Perspektive gedacht, desgleichen aktive Momente. Sie ist (zumindest von Gott zugelassenes) Schöpfungselement und – eingedenk altvorderorientalischer Mythologie – gar Urwesenheit (vgl. Ijob 26,10-14).⁴⁹³ Für die (zumindest rhetorisch ironisch) gemeinte aktive Verfasstheit beider (von Licht *und* Finsternis) spricht desgleichen die Formulierung von *Weg* und *Pfad* hin zur Verweilstätte von Licht und Finsternis (Ijob 38,19-20), wohin sie von Ijob bei entsprechend ereignishorizontaler Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht gebracht werden könnten (Ijob 38,20) und von wo aus das Licht tatsächlich wirkt (Ijob 38,24a).

So sei abschließend angemerkt, dass Ijob 38,19-23, neben der mehrfach genannten Rückbezüglichkeit auf Ijob 38,12-15, als an den vorherigen Abschnitt Ijob 38,16-18 (weltmächtige Schöpfungselemente und gar kosmisch unterweltliche Wesenheiten) anknüpfend und ihn einbeziehend, aber auch als auf den folgenden Abschnitt Ijob 38,24-30 (vornehmlich Wetter wirkende Schöpfungselemente) überleitend und desgleichen einbeziehend (Ijob 38,22-23), angesehen wird. Dies mag des Weiteren für die insgesamt in den Gottesreden begegnende Grundverfasstheit der Vermengung von irdischer und nicht-irdisch kosmischer Dimension zu

⁴⁹² Für das Thema des Absatzes vergleiche auch Berlejung ([2006] 2016c).

⁴⁹³ Man denke ferner an die parallele Positionierung von *צִלְמוֹת* mit der Unterweltwesenheit *מְקוֹ* in Ijob 38,17. Fuchs (1993:207-208) vermutet mit Blick auf Ijob 9,9a (*עֵשׂ וּבְנֵיהָ*) BHS *apparatus criticus*) und in Anlehnung an die griechische Mythologie (wie bei Hesiod beschrieben) das mythologisch unterlegte Weltverstehen vom „Haus von Licht und Finsternis“, indem (bei Hesiod) *Tag* und *Nacht* ihr Haus (am Weltende gelegen) nie zur selben Zeit betreten. Allerdings muss man im Kontext der Intention der Reden Gottes deutend vielleicht nicht so weit gehen.

sprechen. Darin ist einmal mehr für Ijob in Erzeugung innerer konzeptueller Gotteswahrnehmung als Besinnungsraum hin zu erneuerter Antwortgebung unterstrichen: Wer sonst als Gott ist absolut Wahrnehmender von und Verfügender über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung – und das nicht allein in *weiser*, sondern desgleichen in liebend verspielt fürsorgend *gerechter* Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit.

6.5.10. Ijob 38,28-30 – Urheber von Regen, Tau, Eis und Reif

Text und Übersetzung

Ijob 38,28: הַיֵּשׁ לְמָטָר אֵב אוּ מִי־הוֹלִיד אֲגִל־יֵטֵל

Gibt es für den Regen einen Vater, oder wer hat gezeugt die Tautropfen?

Ijob 38,29: מִבֶּטֶן מִי יֵצֵא הַקֶּרֶחַ וּכְפָר שָׁמַיִם מִי יֵלְדוּ

Aus wessen Mutterleib ging hervor das Eis und der Reif des Himmels, wer gebar ihn.

Ijob 38,30: כְּאֶבֶן מִיִּם יִתְחַבְּאוּ וּפְגִי תְהוּם יִתְלַכְּדוּ

Gleich einem Stein verbergen sich die [zu Eis erstarrten] Wasser, und die Oberflächen der Gewässertiefe sind festgefügt.

Begriff und Form Ijob 38,28-30

הַיֵּשׁ „gibt es?“ (Ijob 38,28a). Für die „Existenzpartikel“ יֵשׁ („Dasein, Vorhandensein; es gibt“) in Kontradiktion zur Existenzpartikel אֵין („Nichtsein, Nichtexistenz, Nicht-Vorhandensein, [das] Nichts; nicht[s], niemand, kein[er]“) und Fragepartikel אֵין (nur mit מִן [„von, von weg, aus; ohne, seit“], „woher [ist]?, wo [gibt es]?“) vergleiche im Allgemeinen Gesenius (2013:503-504, 48-49, 49-50), ESBAT (2001:1310, 1133), Matheus (2006:135, 13) und im Besonderen mit Blick auf Ijob 28,1.12 und 20 Böckle (2018:110-111), wo allerdings nicht ausdrücklich zwischen Existenzpartikel und Fragepartikel אֵין unterschieden wird.

מָטָר „Regen“ (Ijob 38,28a). Neben zahlreichen weiteren Begriffen bildet מָטָר den allgemeinen Begriff für Regen ab, zuweilen in Verbindung mit גֶּשֶׁם („Regenguss“), wie das in Ijob 37,6b geschieht, dort aber in zweifacher Ausführung (und beim zweiten Mal מָטָר im Plural), um so das außergewöhnliche Maß des sich ergießenden Starkregens auszudrücken (וגֶשֶׁם מָטָר וְגֶשֶׁם) (מְטָרוֹת) (vgl. auch Houston 1990:1276). מָטָר begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 38,28 und insgesamt im Buch Ijob 6 Mal (Ijob 5,10; 28,26; 29,23; 36,27; 37,6); גֶּשֶׁם begegnet im Buch

Ijob nur in Ijob 37,6b. Mit Blick auf das Buch Ijob sind ferner die Begriffe זָרַם („starker Regenguss“; nur in Ijob 24,8) und מְלִקוּשׁ („Spätregen“; nur in Ijob 29,23) zu nennen.

אֶגְלֵי-טָל, „Tautropfen“ (Ijob 38,28b). Der Begriff begegnet im Alten Testament nur hier in Ijob 38,28, weil אֶגְלֵי Hapaxlegomenon ist. טָל begegnet im Buch Ijob noch in Ijob 29,19, im Alten Testament insgesamt 31 Mal. טָל wird auch als Segen bringender „Sprühregen“ gedeutet (so für Gen 27,28; 28,12 und Dtn 33,13 von Houston 1990:1278).

קָרָה, „Eis“ (Ijob 38,29a). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 38,29 und ansonsten im Buch Ijob noch 2 Mal (Ijob 6,16; 37,10). Neben der Bedeutung „Eis“ spricht קָרָה auch von „Kälte, Frost; Eiskristall“, könnte aber desgleichen mit „Sturm, Wirbelwind“ in Verbindung gebracht werden, da dies der Bedeutung von syrisch *qarhā* entspricht (Gesenius 2013: 1191-1192; ESBAT 2001:1515).

בָּפוֹר, „Reif“ (Ijob 38,29b). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 38,29 und ansonsten im Alten Testament noch 2 Mal (Ex 16,14; Ps 147,16).

בְּאֶבֶן, „gleich einem Stein“ (Ijob 38,30a). Strauß (2000:338) folgt nicht der Konjektur des *apparatus criticus* der BHS von בְּאֶבֶן („wie ein Stein“) zu בְּבֵאֵבֶן („wie in einem Stein“), sondern deutet בְּאֶבֶן mit Gesenius und Kautzsch ([1909] 1962:§118s, w) als „Zustandsakkusativ in der Vergleichung“ und übersetzt gleich בְּבֵאֵבֶן mit „[w]ie im Stein“ (vgl. auch Gesenius 2013:316-317). Allerdings interpretieren Gesenius und Kautzsch selbst mit „wie (zu) *Stein* (zieht sich das Wasser beim Gefrieren zusammen)“ ([1909] 1962:§118w). Darum kann, wie in der Übersetzung der vorliegenden Arbeit angedeutet, interpretiert werden, dass sich die Wasser deshalb der menschlichen Wahrnehmung in ihrem üblichen flüssig lebendigen Auftreten entziehen, weil sie, zu Eis erstarrt, nun *gleich einem Stein* begegnen.

תְּהוֹם, „Gewässertiefe“ (Ijob 38,30b). An dieser Stelle ist תְּהוֹם aus dem Kontext betrachtet wohl als irdische (und nicht als urwesenhaft kosmische) Gewässertiefe zu fassen. (siehe oben Abschnitt 6.5.7. zu Ijob 38,16-18)

יִתְלַבְּדוּ, „sie sind festgefügt“ (Ijob 38,30b), Hitpael von לָבַד (Qal „[Tiere] fangen; [Menschen] gefangen nehmen; besetzen, erobern; Nifal „gefangen werden, ...“). Der Begriff begegnet zwar im gesamten Alten Testament 121 Mal, davon im Buch Ijob aber nur 4 Mal, im Hitpael von den 121 Mal nur 2 Mal und das allein in den Reden Gottes (Ijob 38,30; 41,9).⁴⁹⁴

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung in der Frage nach dem Urheber

Der Abschnitt kann als Fortsetzung von Ijob 38,22-27 verstanden werden, wo desgleichen das Naturgeschehen Wetter wirkender Elemente im Fokus steht. Die einleitende Art der Fragestellung, nun nicht mehr Hin-, Streu- und Verlaufsweg der Elemente, sondern deren Urheber

⁴⁹⁴ Für die lediglich zweimalige Nennung von לָבַד im Hitpael vergleiche Lisowsky (1981:728), Gesenius (2013:610).

(*Vater* und *Mutter*) betreffend, spricht desgleichen für die Intention eines kontextuell passenden, aber doch zugleich neuen Mikroabschnittes. Wohl auch darum stellen in der jüngeren Forschungsdebatte einige Autoren die Integrität von Ijob 38,28 in Frage, da der Vers einerseits „thematisch 38,25-27 nachhinkt“, also nicht unmittelbar an den genannten Versen anknüpfe, andererseits „parallel zu 38,29b gebildet wurde“ (Van Oorschot 1987:176)⁴⁹⁵ – was aber dem gegenüber gleichermaßen im Licht der eben genannten auktorialen Intention zu leichter thematischer Neugewichtung gelesen und damit als ursprünglich genommen werden kann.

Wie oben mit Blick auf die konzeptuelle Wahrnehmung (Gottes) einleitend dargelegt (siehe Abschnitt 4.2.9.), malen die Worte auch dieses Abschnitts für Ijob das Wesen Gottes als in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über jegliches Schöpfungselement in eindrücklicher Weise (z.B. Erstarrung des Wassers zu Eis gleich einem Stein) vor Augen. Dabei geschieht die rhetorisch ironische Befragung der ereignishorizontalen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs indirekt. Denn Ijob wird nicht mit „bist du Urheber von Regen, Tau, Eis ...?“, sondern allgemein mit „gibt es einen Urheber von ...?“ gefragt. Die rhetorisch ironische Infragestellung in metaphorisch realer Zuspitzung (als Überraschungsmoment für Ijobs konzeptuelle Wahrnehmung) verweist unmittelbar auf Gott selbst rück. Damit ist durch Ijob 38,29 desgleichen das geläufige und wohl auch Ijob bekannte mesopotamische Weltverstehen von der Gottheit *Baal* (oder *Baal Hadad*) als Vater der Söhne und Töchter *Regen* (מָטָר), *Tau* (אֶגְלֵי-טָל), *Eis* (קָרָח) und *Reif* (כְּפֹר) (hierfür zusammenfassend Strauß 2000:363 und Kang 2017:92) grundlegend in Frage gestellt – wiewohl Ijob 38,29 nicht vom *Vater*, sondern von der *Mutter* von Eis und Reif spricht (siehe oben Abschnitt 4.2.9.). Das Alte Testament insgesamt identifiziert aber allein Gott als Urheber und Spender der Niederschläge (vgl. Ps 72,6) und so im Einzelnen des *Regens*, wie das Elia eindrücklich vor den Priestern Baals demonstriert (1 Kön 18,17-40) (vgl. Houston 1990:1276).

Wie mehrfach dargelegt, weiß Ijob um die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung. Er weiß um Gottes feinabstimmendes Einsenken des Beitrags- und Wirkungshorizonts eines jeden Schöpfungselements für Bestehen und Lauf der Schöpfungsordnung. Er weiß, dass Gott darin in unabdingbar unerreichbarer Weisheit *und* Gerechtigkeit (Ijob 9,4-10.13), ja in der absoluten Schau, im immerwährenden Innesein der immerzu präsenten Weisheit als lebendige Folie der kosmischen Ordnung (Ijob 28,23-27)⁴⁹⁶ handelt – weswegen er (der gerechte Ijob) Gott im Wirken oder (zumindest) im Zulassen des Leids Ijobs einmal mehr als Ungerechten gewahrt. (siehe oben Abschnitt 5.2.8.)

⁴⁹⁵ Für weitere Autoren der Infragestellung der Integrität des Verses siehe oben Abschnitt 4.2.9.

⁴⁹⁶ Vergleiche hierzu Böckle (2018:176-205).

Gottes Antwort erweist aber ungleich vielfältiger, verspielter und in dimensionalen Überraschungsmomenten nicht allein Gottes Weisheit und Gerechtigkeit in absolut wahrnehmender und verfügender Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit im Allgemeinen, sondern indirekt desgleichen im Besonderen mit Blick auf Ijobs Leid. Aber Gottes Antwort *erweist* das nicht allein, sondern *erwirkt* das in Ijob zur konzeptuellen Wahrnehmung Gottes.

6.5.11. Ijob 38,31-33 – Ordnung des Himmels als terrestrische Performanz

Text und Übersetzung

Ijob 38,31: הַתְּקַשֵּׁר מֵעֲדֻנוֹת כִּימָה אוֹ-מִשְׁכוֹת כְּסִיל תְּפֹתֵךְ

Knüpfst du die Bänder der Plejaden, oder die Fesseln des Orion vermagst du zu lösen?

Ijob 38,32: הֲתֵצֵא מִזְרוֹת בְּעֵתוֹ וְעֵיֶשׂ עַל-בְּנֵיהֶם תְּנַחֵם

Lässt du hervortreten die Sternbilder zu ihrer Zeit und den Großen Bären über seinen Jungen leitest du?

Ijob 38,33: הֲיִדְעַתָּה חֻקֹּת שָׁמַיִם אִם-תִּשִׂים מִשְׁטְרוֹ בְּאֶרֶץ

Erkennst du die Himmelsordnungen, oder legst du ihr Himmelsgesetz auf die Erde an?

Ijob 9,9: עָשָׂה-עֵשׂ בְּסִיל וְכִימָה וְחֲדָרֵי תִמָּן

Der gemacht hat die Hyaden, den Orion und die Plejaden und die Kammern des Südens.

Einleitung

Die wenigen Verse transportieren viel Kontext, ein geballtes Maß des astronomisch kosmischen Weltverstehens in gleichzeitig eng verknüpftem Rückbezug auf den Freundesdialog. So ist Ijob 38,31-32 wohl als eindeutiger Rückbezug auf Ijob 9,9⁴⁹⁷ und damit insgesamt auf die Äußerung Ijobs in (mindestens) Ijob 9,2-10 zu verstehen. Eine solche Unmittelbarkeit der Bezüglichkeit entspricht eher nicht dem Charakter der Gottesreden, die auf Ijobs *konzeptuelle* Wahrnehmung Gottes abstellen, indem ihm (Ijob) das gesagte *Eine* zur Wahrnehmung des *Anderen* dient.

Darum gilt es, je ausführlicher, in einem ersten Schritt einzelne allgemeine und in einem zweiten Schritt vornehmlich die astronomisch kosmischen Begriffe in definierender

⁴⁹⁷ Vergleiche auch Amos 5,8.

Annäherung zu diskutieren, wobei mit Blick auf weitere desgleichen Ijob 9,9 einbezogen wird (weswegen der Vers in obiger Übersetzung angefügt ist). Danach erfolgt, wiederum in zwei Schritten, die eigentliche Darlegung als erschließende Möglichkeit der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes.

Begriff und Form allgemein Ijob 38,31-33

הִתְקַשֵּׁר (Ijob 38,31a) übersetzt auch Gesenius (2013:1200) mit „knüpfst du?“. Von insgesamt 44 Mal im Alten Testament begegnet קשר nur hier und in Jesaja 49,18 im Piel – wobei Jesaja 49,18 im *codex cairensis* desgleichen im Qal wiedergegeben ist (BHS *apparatus criticus* zur Stelle). Im Buch Ijob begegnet קשר nur 3 Mal und das allein in den Reden Gottes (Ijob 38,31; 39,10; 40,29). Im Qal spricht קשר als transitives Verb von „(an)binden“ (Ijob 39,10; 40,29), im Piel von „umbinden; knüpfen, schnüren“. Ferner begegnet das Verb im Nifal, Pual und Hitpael (vgl. Gesenius 2013:1199-1200).

מַעֲדָנוֹת (Ijob 38,31a), hier mit „Bänder“ übersetzt, ist schwer zu bestimmen. Vermutlich ist es *status constructus* von מַעֲדָנִים („Leckerbissen, Wonne“)⁴⁹⁸, das sich allerdings von dem (nicht belegten) Stamm **dn* (oder עֲדָן II) ableiten könnte und das möglicherweise eine Metathesis zu עַדַּנּוּ („binden, umwinden“, Ijob 31,36) erfuhr.⁴⁹⁹ Des Weiteren spricht mittelhebräisch מַעֲדָן von „Knoten“ (Gesenius 2013:707; Strauß 2000:338-339). Zudem bestätigen LXX (δεσμός, „Fessel“) und Targume (שִׁירִי = σείρα, „Seil, Kette“) die Bedeutung „Band, Gebinde“ (Delitzsch 1864:465; Delitzsch 1876:500). Damit wird die Übersetzung von קשר מַעֲדָנוֹת mit „Bänder knüpfen“ nachvollziehbar (wie desgleichen Gesenius 2013:707 vorschlägt). Die Unbestimmtheit des Begriffs mag aber, modern gedacht, desgleichen die bis heute nicht messbare wahrnehmbare Verknüpfung zwischen den einzelnen Himmelskörpern vorschatten – was aktuell mit dem Begriff der *Dunklen Materie* gefasst ist. (hierzu siehe aktuell weiter unten)

Umgekehrt besteht innerhalb des altvorderorientalischen Weltverstehens die Annahme, dass ein *kosmisches Seil* namens *durmach* „die verschiedenen Schichten des Universums“ zusammenhält, „um zu verhindern, daß sie auseinanderdriften“ (Lambert 1994:589)⁵⁰⁰. Auch mesopotamische Tempel wollen als ein solches *kosmisches Band* verstanden sein. Mehrere Tempel tragen je die Bezeichnung *e-duranki* („Haus, das das Band von Himmel und Erde ist“), was etwa die Stadt Nippur „als Zentrum des Universums meint“ (Zgoll 2012:51).

מִשְׁכוֹת (Ijob 38,31b), hier mit „Fesseln“ übersetzt, ist ähnlich schwer zu bestimmen. Das Wort ist Hapaxlegomenon und leitet sich von dem Stamm מִשַׁךְ („greifen, ziehen; sich hinziehen“) ab

⁴⁹⁸ Von עֲדָן, vergleiche עֲדָן, *Eden*.

⁴⁹⁹ Diese Annahme erachtet Strauß (2000:338) für „unnötig“.

⁵⁰⁰ Anmerkung zu *Enūma eliš* Tafel 5,59.

(zu מְשֻׁדָּה vgl. Ijob 28,18b) und ist מְעֻדְנוֹת parallel gestellt (vgl. Gesenius 2013:754; Fohrer [1963] 1988:492; Dhorme [1926] 1967:589).

חֻקֵּי שָׁמַיִם, „Himmelsordnungen, -gesetze“ (Ijob 38,33a). Wenn der gesamte Vers von den *Ordnungen des Himmels*, also den *kosmischen Ordnungen*, von einem *kosmologischen Ordnungsprinzip*⁵⁰¹ spricht, die (das) desgleichen auf die Erde angelegt sind (ist), dann fasst dies Jeremia 33,25 mit der Formulierung חֻקֵּי שָׁמַיִם וְאָרֶץ („Ordnungen des Himmels und der Erde“) in eins zusammen (übrigens im Alten Testament als die einzige weitere Erwähnung der חֻקֵּי שָׁמַיִם). Der Singular von חֻקֵּי שָׁמַיִם ist חֻקָּה, ein mit חָק (vgl. Ijob 38,10a) verwandter Begriff. Beide Begriffe leiten sich von חָקַק ab, das von „(aus)meißeln, aushauen; einritzen, (ein)schreiben; (schriftlich) befehlen, bestimmen“⁵⁰² spricht (Gesenius 2013:388-390; Ringgren 1982; Liedke [1971] 2004a; Matheus 2006:105-106).

מְשֻׁטָּר, „sein Himmelsgesetz“ (Ijob 38,33b). Der Begriff ist Hapaxlegomenon (siehe auch *masora parva*). Daher kann das Lexem מְשֻׁטָּר, weil sonst nicht im Alten Testament bezeugt, lediglich als erschlossen gelten, wie das auch Gesenius ([1915] 1962:468; 2013:752) mit dem Asteriskus markiert. מְשֻׁטָּר ist mit Von Soden (*Akkadisches Handwörterbuch*) Lehn- oder Fremdwort aus dem Akkadischen, wo *mašṭaru* von „Inscription, Aufschrift“ spricht. Demgemäß meint *šītir šamê* oder *šītir šamâni* „Himmelsschrift, Sterne“ (Gesenius 2013:752). Der Stamm שֻׁטַר begegnet im Alten Testament lediglich als Partizip. In seiner Grundform, desgleichen entlehnt aus dem Akkadischen (*šaṭāru*), meint das Verb „schreiben“. Darum spricht das Partizip שֻׁטַר (auch שוֹטַר, Plural שוֹטָרִים) wörtlich vom „Schreiber“ und meint einen „Amtsträger, Aufseher (über die israelitischen Fronarbeiter in Ägypten)“ (Gesenius 2013:1346; ESBAT 2001:1565). – Davon abgeleitet übersetzt Gesenius (2013:752) מְשֻׁטָּר für Ijob 38,33 mit „(Himmels)schrift, Sternenhimmel“; ESBAT (2001:1386) interpretiert vorsichtig mit „Herrschaft [...] des Himmels über die Erde“, „Schrift [...] des Himmels, d.h. sternenbesäter Himmel, Sternenhimmel“.

מְשֻׁטָּר, hier mit „ihr [Plural] Himmelsgesetz“ übersetzt, meint wörtlich „sein [Singular] Himmelsgesetz“, „seine Schrift“. Die pronominale Enklise ו- ist wohl als *kollektiver Singular* zu verstehen und bezieht sich damit auf die plurale *Constructus-Verbindung* חֻקֵּי שָׁמַיִם (Strauß 2000:339). Gordis schlägt für מְשֻׁטָּר die Interpretation eines verkürzten Plural von (eigentlich) מְשֻׁטָּרוֹת vor, wie das für mittel-althebräische Handschriften („medieval Hebrew m[anuscripts]“) üblich sei ([1978] 2011:451 mit Beispielen).

Ijob 38,31-33 (Struktur). Bemerkenswert ist die symmetrische Anordnung bei zugleich identischer Aktionsart der Verben, die sich je ganz außen, am Beginn und am Ende des Verses, befinden. קָשַׁר – פָּתַח (Ijob 38,31, beide Piel), נָחַה – יָצָא (Ijob 38,32, beide Hifil). Hingegen zeitigt Ijob 38,33 als inhaltliche *conclusio* von Ijob 38,31-32 und als zentrale Äußerung in den

⁵⁰¹ Der Begriff sei hier weiter gefasst als in der Astronomie. (hierzu siehe aktuell weiter unten)

⁵⁰² Im Buch Ijob begegnet חָקַק allein in Ijob 19,23 (dort im Hofal). (siehe oben Abschnitt 5.2.6.)

Gottesreden insgesamt eine synonym parallele Anordnung, beide Verben je am Beginn beider Kola, שׂים – ידע (beide Qal).

Astronomisch kosmische Begriffe Ijob 38,31-32 und 9,9

Wenn für die in Ijob 38,31-32 und 9,9 begegnenden astronomisch kosmischen Begriffe eine exakte Zuordnung der Sternbilder, die im Text ursprünglich gemeint sind, wohl nur schwer möglich ist, so können doch forschungsgeschichtliche und aktuelle, theologische und astronomische Verortungen vorgenommen werden, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine vorschlagende Näherbestimmung erlauben.

בְּיָמָהּ, *Plejaden* (Ijob 38,31a; 9,9b). Strauß (2000:332, 339) übersetzt בְּיָמָהּ in etymologischer Ableitung mit „Haufe“, LXX und Vulgata geben mit „Plejade(n)“ (Πλειάδας, *Plēiās*) wieder. Aus aktueller astronomischer Sicht bilden die *Plejaden* (auch *M 45*) den bekanntesten „offenen Haufen“ ab.⁵⁰³ Auch Delitzsch (1864:465; 1876:500) und Horst ([1968] 2003:146) identifizieren בְּיָמָהּ mit der „gehäuften Gruppe“, dem „Haufengestirn“, den *Plejaden* – die auf Grund der besonderen Konstellation hell leuchtender Sterne auch als *Siebengestirn* bezeichnet werden. Delitzsch (1864:465; 1876:500-501) verweist zudem auf den (in der Literatur begegnenden) Vergleich der *Plejaden* mit einem „Juwelen-Bouquet“, einer „Brillanten-Rosette“.

בְּסִיל, *Orion* (Ijob 38,31b; 9,9a), בְּיָמָהּ und בְּסִיל, *Plejaden* und *Orion* (Ijob 38,31ab; 9,9ba). בְּיָמָהּ und בְּסִיל begegnen im Alten Testament 3 Mal parallel (Ijob 9,9; 38,31; Am 5,8, dort וּבְסִיל בְּיָמָהּ). בְּיָמָהּ begegnet kein weiteres Mal, בְּסִיל ein weiteres Mal allein und im Plural (Jes 13,10, wahrscheinlich „Sternbilder“). בְּסִיל meint ursprünglich „der Freche“. Targume und Peschitta (zu Ijob 38,31) deuten als „Riese, Gigant“. Der arabische Name für den roten Überriesenstern *Beteigeuze*, der dem Orion angehört⁵⁰⁴, bedeutet „Hand der Riesin“ (Lossau 2020a; vgl. Lossau 2020b; *Beteigeuze* 2020). LXX deutet in Ijob 38,31 mit *Orion* (Ὠρίωνος), in Ijob 9,9 mit *Abendstern* (Ἐσπερον), Vulgata deutet an allen 3 Stellen parallelen Auftretens mit *Orion*.⁵⁰⁵ Darum macht es vielleicht mit vielen (so auch mit Gesenius 2013) Sinn, die Bedeutung *Orion* als ursprünglich und insgesamt בְּיָמָהּ und בְּסִיל als eindeutig mit *Plejaden* und *Orion* identifizierbar anzusehen (so auch Albani [2001] 2004:184). Für Delitzsch (1864:466; 1876:501) könnte aber בְּסִיל auch *Canopus*, den hellsten Stern im Sternbild *Schiffskiel* und insgesamt den zweithellsten Stern am Himmel (Ranzini 2001:184), meinen. Denn nach mythologischer Tradition steht er mit dem *Großen Bären* in Verbindung. (siehe im Folgenden)

⁵⁰³ So Ranzini im *Atlas des Universums* (2001:109).

⁵⁰⁴ *Beteigeuze* (oder *Alpha Orionis*) (hierzu Pauldrach 2017:204-211) bezeichnet die rechte Schulter *Orions* und ist einer der eindrucklichsten und hellsten Sterne des Nachthimmels.

⁵⁰⁵ Hierzu Gesenius (2013:561), Fohrer ([1963] 1988:492), Strauß (2000:338-339), Horst ([1968] 2003:146-147).

עַשׂ, עַיִשׁ, עַל־בְּנֵיהָ, *Hyaden, Großer Bär, Großer Bär über seinen Jungen* (Ijob 9,9a; 38,32b). Zunächst: Der *apparatus criticus* der BHS schlägt vor, für עַשׂ (Ijob 9,9a) mit Ijob 38,32b עַיִשׁ וּבְנֵיהָ („Bärin [oder Löwin] und ihre Kinder“) zu lesen, dem zahlreiche Kommentatoren und so exemplarisch Horst ([1968] 2003:146) vermutlich folgen. Die jüdischen Gelehrten Saadja ben Josef (882-942) und Abraham Ibn Esra (1089-1164) deuten עַשׂ (עַיִשׁ) als *Bär* oder *Wagen* (Horst [1968] 2003:146), daher in den Kommentaren gern die Identifikation (von עַשׂ und/oder עַיִשׁ) mit dem *Großen Bären*. Mit dessen *Jungen* (in Ijob 38,32) könnten die sich *unterhalb* befindlichen, ihn gleichermaßen umrundenden kleineren Sternbilder *Jagdhunde*, *Kleiner Löwe* und *Luchs* gemeint sein⁵⁰⁶ – darum vielleicht die Formulierung vom *Großen Bären über seinen Jungen* (עַל־בְּנֵיהָ). Andere nehmen an, dass mit עַשׂ (und עַיִשׁ) die *Löwin* beziehungsweise der *Löwe* (als Tierkreiszeichen zwischen *Krebs* und *Jungfrau*) gemeint ist. Die *Kinder* wären dann durch die kleineren Sterne der *Jungfrau* abgebildet (Horst [1968] 2003:146; Jungfrau (Sternbild) 2021). Diese werden im Arabischen als die *Hunde*, die *Kläffer*, bezeichnet, „die hinter dem Löwen her heulen“ (Horst [1968] 2003:146).

Horst selbst vermutet mit Schiaparelli, Mowinckel und Driver, dass עַשׂ (und עַיִשׁ) die *Hyaden* meinen kann. Diese Vermutung ist aus dem folgenden Grund bemerkenswert: Die *Hyaden*, ein offener Sternhaufen im Sternbild *Stier*, liegen in der Nähe des *Orion*. In der Anordnung eines Dreiecks bilden die *Hyaden* die hellsten Sterne des *Stieres* ab. Ja, der *Orion* kann als Hilfe zur Findung des *Stiers* dienen. Auf der anderen Seite, in etwa gleicher Entfernung, wie der *Orion* zum *Stier*, liegen die *Plejaden* (*M 45*). Man könnte also eine beinahe gerade Linie *Plejaden – Hyaden – Orion* ziehen.⁵⁰⁷ Wohl auch aus diesem Grund nennt Homer in der *Ilias* (XVIII 586) die drei in der genannten Reihenfolge (Stellenhinweis von Horst [1968] 2003:146). Hatte also Homer dieses Wissen der Sternbildkonstellationen, dann kann es allemal Teil des Buches Ijob, dem großen Fundus astronomischen Wissens sein.

Entsprechend scheint es im Rahmen der vorliegenden Arbeit zunächst nachvollziehbar, עַשׂ in Ijob 9,9 mit *Hyaden* zu deuten, Ijob könnte die in der Antike bekannte strukturelle Nähe als Achse von *Plejaden – Hyaden – Orion* vor Augen gehabt haben. Umgekehrt wird aber Gott in Ijob 38,32 mit עַיִשׁ als das eine konkrete Beispiel der zunächst allgemein genannten *Sternbilder* wohl kaum allein die *Hyaden*, die als Sternhaufen lediglich Teil eines Sternbildes sind, meinen, sondern doch mehr ein bekanntes Sternbild als Ganzes, eben den *Großen Bären* evozieren. Auch die Sternbilder *Jagdhunde*, *Kleiner Löwe* und *Luchs* als *seine Jungen*, über denen sich der *Große Bär* befindet, werden damit greifbarer.

⁵⁰⁶ Was ein Blick auf eine Sternkarte leicht erkennen lässt (vgl. Drehbare Kosmos-Sternkarte 2001).

⁵⁰⁷ Vergleiche die Abbildung bei Ranzini (2001:209), andere Abbildungen mit den betreffenden Sternbildern, die „Drehbare Kosmos-Sternkarte“ (2001).

מְזוֹרוֹת, *Sternbilder* (Ijob 38,32a). Der Begriff kann auch „Gestirne“ meinen. Peschitta deutet mit *Großer Bär*, Vulgata mit *lucifer* (der lateinische Name für *Venus* als Abend- und Morgenstern), Schiaparelli (*Die Astronomie im Alten Testament*, 1904) ebenfalls mit *Venus*, Hölscher mit *Hyaden*, Fohrer mit *südliche Tierkreisbilder* (vgl. Fohrer [1963] 1988:492; Gesenius 2013:654). Albani ([2001] 2004) vermutet – in ausführlicher traditionsgeschichtlicher Untersuchung – mit dem Begriff, einschließlich der weiteren in Ijob 38,32 genannten Sternkonstellationen und der „Himmelsschrift“ in Ijob 38,33a, ein Anspiel „auf die babylonischen Monatssternbilder der Astrolabe“ ([2001] 2004:221).

חֲדָרֵי תִמְנָן, *Kammern des Südens* (Ijob 9,9). Der Begriff wird vielfach als „Tierkreisbilder des Südens“ gedeutet.⁵⁰⁸ Fohrer ([1963] 1988:198) spricht auch von „dunklen Kammern“ und damit von „Planetenhäusern“. Ähnlich interpretiert Fuchs (1993:207) עֵיִשׁ עַל-בְּנֵיהָ („Großer Bär über seinen Jungen“) mit Bezug auf das „Mythologem vom Haus von Licht und Finsternis“ (wie für sie in Ijob 38,19-20 abgebildet) als „Sternenhäuser“.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch die Wirkung des Nicht-Wahrnehmbaren

Wie mehrfach dargelegt, erweist im Besonderen das Leid Ijobs dessen ambivalente Gotteswahrnehmung. Dies dokumentiert auch Ijob 9,9 im Kontext von Ijob 9,2-10 vor dem Hintergrund der gesamten dritten Rede Ijobs (Ijob 9-10) (hierzu siehe oben Abschnitt 5.2.8.). Ijob nimmt Gott als den mit Weisheit über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung Obwaltenden und Verfügenden wahr (Ijob 9,4a.10). So vermag Gott, Ijobs Wahrnehmung gemäß, zum Beispiel im Zorn Berge zu versetzen und umzukehren⁵⁰⁹ (Ijob 9,5), die Erde in ihren Grundfesten zu erschüttern (Ijob 9,6), den Aufgang der Sonne und das Leuchten der Sterne zu verhindern (Ijob 9,7), die Himmel auszuspannen, auf den Meereswogen⁵¹⁰ zu schreiten (Ijob 9,8) und die Konstellationen der Sterne einzurichten (Ijob 9,9). *Darin* ist Gott ebenso der *Gerechte*, vor dem nichts und niemand sonst gerecht ist und sein kann (Ijob 9,2-3). Und *darin* ist Gott – in Ijobs Wahrnehmung – desgleichen der *Gottlose* (Ijob 9,24; 40,8), weil er den *Gerechten* (תָּם) wie den *Gottlosen* (רָשָׁע) vernichtet (Ijob 9,22).

Und eben an Ijob 9,9 scheint Ijob 38,31 unmittelbar anzuknüpfen und für Ijobs Gotteswahrnehmung konzeptuell erweiternde Antwort zu geben. Wenn Ijob in tiefem Weltverstehen anmerkt, dass Gott Sternkonstellationen wie die *Hyaden*, den *Orion*, die *Plejaden* und im Gesamten die *Kammern des Südens*, also den *Südhimmel*, das heißt, die von der südlichen

⁵⁰⁸ So exemplarisch Horst ([1968] 2003:146-147), Gesenius (2013:326), Delitzsch (1864:95; 1876:126), Dhorme ([1926] 1967:131-132).

⁵⁰⁹ הפך; vergleiche Ijob 28,5b.9b, wo der Begriff in ähnlichem Kontext, aber mehr mit Bezug auf das montane Wirken des Menschen (oder auch Gottes) begegnet (hierzu Böckle 2018:139-141).

⁵¹⁰ Für die vor allem ältere Debatte zur Deutung von בְּתֵימֵי הַיָּם („Höhen des Meeres“) vergleiche besonders Delitzsch (1864:96; 1876:126-127).

Erdhalbkugel aus und so für Ijob gewöhnlich nicht wahrzunehmenden Sternkonstellationen einrichtet (עשה), dann nennt Gott zwar desgleichen die Konstellationen *Orion* und *Plejaden* und in ähnlicher (hebräischer) Begrifflichkeit den *Großen Bären*. Dem erweiternd und dimensional grundlegend anders gewichtet spricht Gott aber nicht allein vom *Einrichten* der Sternkonstellationen, sondern von den Aspekten nicht wahrnehmbarer *Verknüpfung* zwischen den einzelnen Sternen der betreffenden Konstellation (so dass sie heute wie damals dieselbe Konstellation abbilden) und nicht wahrnehmbarer *Loslösung* (so dass sie zwar auseinanderdriften, sich von jedem anderen Nachbarstern entfernen, aber nicht beliebig, sondern in stetem Erhalt der ursprünglichen Konstellation⁵¹¹).

Hierin scheint etwas angesprochen zu sein, was damals wie heute gleicher Weise rätselhaft bleibt: nämlich, dass im Kosmos zwei große gegensätzliche Mächte wirksam sind; die eine Macht, als *dunkle Materie* bezeichnet, die jegliche Sternkonstellationen gleich eines *kosmischen Bandes*⁵¹², einer *kosmischen Bremse* zusammenhält und die andere Macht, als *dunkle Energie* bezeichnet, die als unerklärlicher Negativdruck gleich einem *kosmischen Gaspedal* eine fortschreitende und immer mehr beschleunigte Expansion des Kosmos wirkt.⁵¹³

Das heißt, der Kosmos wird von Gesetzen und Ordnungen bestimmt, die der Mensch lediglich in ihren Wirkungen, nicht aber in ihrem Bestehen wahrnehmen kann. Der Kosmos bildet Gottes Wesen und Weisheit durch das Nicht-Wahrnehmbare ab und lehrt den Menschen über diese durch die wahrnehmbare Wirkung zur konzeptuellen Wahrnehmung von Wesen und Weisheit Gottes (vgl. Röm 1,19-20; hierzu Böckle 2018:200-202). Die Wirkung des Nicht-Wahrnehmbaren erweist Gottes Wesen und Weisheit als in Schöpfung und Schöpfungselemente eingesenkte *Himmelsordnungen* (תְּקוּפֹת שָׁמַיִם) und *Himmelsgesetz* (מִשְׁפָּט), die feinabgestimmt in die irdische Erdenwelt *eingeschrieben* (שֵׁם) sind.

In der Diktion gegenwärtiger Astronomie könnte man eventuell neben *Himmelsordnung*, *Himmelsgesetz*, *Schöpfungsordnung* vom *kosmologischen [Ordnungs-]Prinzip* oder vom *Weltpostulat* sprechen. Dieses meint, dass im gesamten Universum, an jedem Ort des Universums für einen Beobachter dieselben optischen, räumlichen und physikalischen Voraussetzungen

⁵¹¹ Wie das desgleichen mit einem Luftballon der Fall wäre, auf den beliebige Konstellationen gezeichnet sind, die auch dann erhalten bleiben, wenn der Ballon immer mehr aufgeblasen wird, wenngleich sich dabei jeder Punkt von jedem anderen Punkt immer weiter entfernt.

⁵¹² Für eine mögliche Deutung der *kosmischen Bänder* in religionsgeschichtlicher Perspektive siehe oben zu Ijob 38,31a (*Begriff und Form allgemein*).

⁵¹³ Hierzu umfassend Pauldrach (2017:besonders 6-23, 451-518, 538-540). Man beachte, dass die wahrnehmbare und messbare *gewöhnliche Materie* lediglich rund 5 Prozent des kosmisch materiellen Gesamtvolumens ausmacht, während die nicht wahrnehmbare und nicht messbare, aber sich in ihrer Wirkung erweisende *Dunkle Materie* rund 25 Prozent und die ebenso nicht wahrnehmbare und nicht messbare, noch rätselhaftere, aber um so wirkungsvoller scheinende *Dunkle Energie* rund 70 Prozent ausmachen (hierzu exemplarisch Pauldrach 2017:20pass.; Pailer & Krabbe 2006:31, 74).

und Bedingungen herrschen (Pauldrach 2017:593-594).⁵¹⁴ – Und insofern gilt, dass „Gott selbst [...] sich in seiner Schöpfungsordnung an die Welt [vermittelt], und in der menschlichen Erkenntnis dieser Schöpfungsordnung als Erkenntnis der Weisheit [...] diese Vermittlung zu ihrem Ziel [kommt]“ (Ulrike Mittmann-Richert 2009:320).⁵¹⁵ Gott macht sich dem Menschen konzeptuell wahrnehmbar in der Wirkung des Nicht-Wahrnehmbaren.

Desgleichen konzeptualisieren *binden* und *lösen* der Sternkonstellationen Gott – im Tenor der Gottesreden – als *Grenzsetzenden* und *Grenzlösenden*. Und insgesamt vermögen die Begriffe *binden*, *lösen*, *herausführen* und *leiten* Gott als liebend verspielt fürsorgenden *Hüter* und *Hirten* und insofern als *Herrn* der Sterne zu konzeptualisieren (vgl. Jes 40,26).⁵¹⁶

Konzeptuelle Wahrnehmung der performativen Weisheit Gottes

Die oben genannte Bedeutung des Stammes von *Himmelsordnungen* (חֲקוֹת שָׁמַיִם von חָקַק) erlaubt zudem eine deutlichere Verortung der *Schöpfungsordnung*, des *kosmologischen Ordnungsprinzips*. Denn einerseits spricht der Singular חָק (zu חֲקוֹת) und verwandtes חָק (Ijob 38,10a) von „Bestimmtes, Festgesetztes; Gesetz, Ordnung(en); Bestimmung, Anweisung“ (Gesenius 2013:388-389; Matheus 2006:105). Andererseits aber könnte mit Blick auf die ursprüngliche Bedeutung von חָק („aushauen, einritzen, eingraben“), mit Blick auf das sich nominal verselbständigte Partizip Poel מְחַקֵּק („einer, der einritz“ oder „etwas, das einritz“) (Liedke [1971] 2004a:627) und auf eine sumerische (semantische) Entsprechung (*geš-hur*, „Holzritzung“, vielleicht auch im Sinne eines *kosmischen Bauplans*) (hierzu Jones 2009:194-195; Böckle 2018:190-191) interpretiert werden, dass etwa das *Knüpfen* und *Lösen*, *Her ausführen* und *Leiten* der Sternkonstellationen und damit insgesamt die kosmische Ordnung ähnlich einer *Ritzung* und *Gravur* in Positionierung und Lauf als feinabgestimmter Wirkungshorizont *festgezeichnet* und *festgraviert* und dem folgend *angeleitet* und *ausgeführt* ist. Der in Schöpfung und Schöpfungselemente *ingezeichnete* Bauplan ist desgleichen dessen *Ausführung* und *Geschehen*, ist dessen *Performanz*. Darin ist Gottes *Ratschlusses* (עֲצָה) einmal mehr als performative Weisheit Gottes bestätigt und ist des Weiteren unterstrichen, dass – wenn

⁵¹⁴ Zum Beispiel, dass sich von jedem Ort des Kosmos aus „die Fluchtbewegung und Verteilung der Materie gleich“ darstellt (Pauldrach 2017:593-594, zitierter Satz 594). Das *Weltpostulat* wird von Gonzalez und Richards (2004) in manchen Teilen grundlegend in Frage gestellt, indem die Autoren zu dem Schluss kommen, dass die Erde eine privilegierte (und nicht eine mit allen kosmischen Orten gleichwertige) Beobachtungsplattform im Universum abbildet.

⁵¹⁵ Ulrike Mittmann-Richert (2009:320) fasst (unter anderem) hiermit Hartmut Gese „Grunderkenntnisse“ des Verstehens der Weisheit insbesondere im Buch Ijob und im Buch der Sprüche zusammen (vgl. Gese 1991a:222-231). Insgesamt für ein *Profil der Weisheit* im Alten (und Neuen) Testament (und in den außerkanonischen Schriften) vergleiche Leuenberger (2011:279-312, besonders 294-298), Gese (1991a:218-248, besonders 222-231), Mittmann-Richert (2009:316-320).

⁵¹⁶ Den Hinweis auf Gott als Hüter, Hirte und Herrn der Sterne im Kontext der Begrifflichkeiten *anbinden* und *lösen* in gleichzeitigem Hinweis auf Jesaja 40,26 erbringt Ebach ([1996] 2009b:131).

auch nicht oft ausdrücklich genannt – die Weisheit Gottes in den Reden Gottes und damit für Ijobs konzeptuelle Wahrnehmung Gottes zentral ist.

So gewahrt Ijob konzeptuell (in der rhetorisch ironischen Befragung seiner ereignishorizontalen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, in der rhetorisch ironischen Herausforderung zum Weisheitslehrer Gottes), dass Gott auch in der Weite und Ferne des Kosmos *Grenzsetzender* und *Grenzlösender* (*knüpfen* und *lösen* der Sternkonstellationen), aber desgleichen liebend verspielt fürsorgender *Hüter* und *Hirte* (*knüpfen, lösen, herausführen, leiten*) der Sternkonstellationen und damit insgesamt von Schöpfung und Schöpfungselementen ist. Dies geschieht in der festgeschriebenen und damit ausgeführten Schöpfungsordnung, was ebenso die konzeptuelle Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren durch Wirkung und Lauf der Schöpfungsordnung und damit insgesamt der performativen Weisheit Gottes als Lehrer des Menschen ermöglicht.

6.5.12. Ijob 38,34-38 – Wettergeschehen als performative Himmelsordnung

Text und Übersetzung

Ijob 38,34: הֲתָרִים לְעָב קוֹלְךָ וְשִׁפְעַת מַיִם תִּכְסֶּה

Erhebst du zum [dichten] Gewölk deine Stimme, so dass ein Schwall des Wassers dich bedeckt?

Ijob 38,35: הֲתִשְׁלַח בְּרָקִים וַיִּלְכוּ וַיֹּאמְרוּ לְךָ הֲנֵנוּ

Entsendest du Blitze, so dass sie hingehen und zu dir sagen: Siehe, hier sind wir?

Ijob 38,36: מִי־שָׂת בְּטָחוֹת חֲכָמָה אוֹ מִי־נָתַן לְשִׁכּוֹי בִּינָה

Wer legte in den *Ibis* Weisheit, oder wer gab dem Hahn Ein-Sehen?

Ijob 38,37: מִי־יִסְפֹּר שְׁחָקִים בְּחֲכָמָה וְנִבְּלֵי שָׁמַיִם מִי יִשְׁכִּיב

Wer vermag durchzuzählen die Wolken mit Weisheit, und die Krüge der Himmel, wer kippt sie um?

Ijob 38,38: בְּצִקָּת עָפָר לְמוֹצָק וְרִגְבִּים יִדְבְּקוּ

[Damit] im Ergießen [des Regens] der Staub zu Gusswerk [wird] und die Erdschollen aneinander kleben.

Makrostruktur und Bedeutung Ijob 38,34-38

Auf formal struktureller Ebene könnte eigentlich Ijob 38,31-35 (und nicht, wie hier vorgestellt, Ijob 38,31-33 und 34-38) als Einheit angesehen werden, da alle fünf Verse im Charakter (mindestens) einer – Ijob unmittelbar ansprechenden (und seine dimensionale Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht herausfordernden) – *Satzfrage* (in metaphorischer Unterlegung) formuliert sind: „knüpfst du ..., ... löst du?“ (31ab), „lässt du hervortreten ..., ... leitest du?“ (32ab), „erkennst du ..., legst du an ...?“ (33ab), „erhebst du ...?“ (34a), „entsendest du ...?“ (35a).

Dabei fällt aber auf, dass lediglich für die ersten drei Verse Ijob 38,31-33 je beide Kola als *Satzfrage* interpretiert werden können, während die folgenden beiden Verse Ijob 38,34-35 je als Ganzes *eine* Satzfrage abbilden. Des Weiteren ist auf inhaltlicher Ebene mit Ijob 38,31-33 eine andere, „höhere“ Dimension der Schöpfung angesprochen als mit Ijob 38,34-35. Ijob 38,31-32 konzeptualisiert ferne konstellative und damit absehbar gleichbleibende, berechenbar vorhersagbare Erscheinungen des astronomisch kosmischen Himmels. Hingegen spricht Ijob 38,34-35 (einschließlich Ijob 38,36-38) von nicht in jeder Weise, aber doch gewünscht absehbaren Erscheinungen des Himmels, die als Geschehen des Wetters unmittelbar auf die Erde (etwa auf die Landwirtschaft) einwirken (was erstere nur mittelbar tun), wie das ähnlich in Ijob 38,22.25-30 und somit Ijob 38,31-33 umschließend geschieht.⁵¹⁷ Auch bildet Ijob 38,33 eine Art *conclusio* für Ijob 38,31-32 und damit eine *Zäsur* zwischen dem davor und dem im Folgenden Gesagten ab. Wenn es auch nicht in Ijobs wahrnehmender Verfügungsmacht steht, die *Himmelsordnungen* auf die Erde anzulegen (Ijob 38,33), so sind sie doch auf dieser auf ihre Weise wirksam (Ijob 38,34-38). Daraus ergibt sich die hier vorgenommene Mikro-einteilung Ijob 38,31-33 und 34-38.

Begriff und Form Ijob 38,34-38

הִתְרַם, „erhebst du ...?“ (Ijob 38,34a). Für die Gottesreden gilt insgesamt, dass die Ijob (und seine natürlicher Weise nicht bestehende dimensionale Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht) unmittelbar herausfordernden Verben der Gottesreden *modal* zu verstehen sind („kannst du ...?“, „vermagst du ...?“). So ist auch Ijob 38,34a, mit „vermagst du zu erheben?“ zu interpretieren, wie das etwa Delitzsch (1876:502) tatsächlich vornimmt.

עָב, „[dichtes] Gewölk“ (Ijob 38,34a). Der Begriff spricht allgemein von „Dichte, Ballung“ und vermag so das „Dickicht“ (Jer 4,29), vornehmlich aber die Ballung, das Dunkel der Wolken zu

⁵¹⁷ Die Sterne und ihre Konstellationen sind nach altorientalischem und biblischem Weltverstehen auch deshalb als „höher“ und „ferner“ einzuordnen, weil an keiner Stelle der Bibel etwa von Vögeln berichtet ist, die zwischen den Sternen hin- und herfliegen oder zu ihnen gelangen. Dem gegenüber sind es gerade die Wolken, die Himmel und Gestirne verdecken (so auch in Ijob 37,21) und die (die Herrlichkeit Gottes) umhüllend gar bis zum Menschen (oder für den Menschen auf einem Berg erreichbar) herabkommen können (z.B. Ex 24,16; Mt 17,5).

meinen. In dieser Bedeutung begegnet עָבַד im Buch Ijob 8 Mal (Ijob 20,6; 22,14; 26,8; 30,15; 36,29; 37,11.16; 38,34), von Elihu am häufigsten (3 Mal – Ijob 36,29; 37,11.16), von Gott nur 1 Mal (Ijob 38,34) verwendet.

תְּכַסֶּה, „es bedeckt dich“ (Ijob 38,34b). BHS gibt im *apparatus criticus* an Stelle von תְּכַסֶּה nach LXX (ὕπαχούσεται σου) תִּעֲנֶנְךָ, „[so dass der Schwall des Wassers] dir Folge leistet“ an, was inhaltlich naheliegend, ansonsten aber nicht im hebräischen Text begegnet⁵¹⁸. Ferner gilt es, die punkt- und begriffsgleiche Formulierung (וְשִׁפְעַת-מִיָּם תְּכַסֶּה, Ijob 22,11b) von Elifas wider Ijob zu beachten und Ijob 38,34b wohl von dort her als rückbeziehendes Anspiel zu lesen (ähnlich Strauß 2000:339; auch Gordis [1978] 2011:452). Das würde als indirekte Botschaft an Elifas bedeuten, dass Ijob, selbst wenn er tatsächlich ein Gottloser wäre, nur dann vom *Dunkel* (דְּחֵךְ) des *Wasserschwalls* zum Entzug der Wahrnehmung *bedeckt* wird, wenn Gott das will. (siehe oben Abschnitt 5.2.2.)

בְּרָק, „Blitz“ (Ijob 38,35a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur noch in Ijob 20,25 (Zofar). Elihus Rede vom *Blitz* (Ijob 36,32; 37,3.4b) könnte allgemeiner das *Licht* (אֹר) meinen, wovon er an den genannten Stellen wörtlich (einmal in pronominalem Rückbezug) spricht.

תִּחוֹת, *Ibis* (Ijob 38,36a), ist schwer zu bestimmen, von manchen in Beziehung zum menschlichen Geist gebracht (referiert von Gordis [1978] 2011:452), mit Psalm 51,8 von תִּחוֹת abgeleitet und als „Nieren“ (und damit als „Sitz des Ahnungsvermögens“) (so Delitzsch 1864:467; Delitzsch 1876:503), als „[V]erborgen[es]“ (LU 1545), als verborgenes „Innerstes“ (von תִּחוֹת, „beschichten, bestreichen“ und תִּיֵּב, „Lehmverputz; Tünche“) des Menschen (so auch mit LXX) gedeutet (referiert von Gesenius 2013:423; Gordis [1978] 2011:452). Andere bringen תִּחוֹת mit *Himmelsphänomenen* wie bestimmten *Wolken(-Formationen)* und im Anschluss an Ijob 38,31-33 gar mit *Meteoriten* in Verbindung (referiert von Delitzsch 1864:467; Delitzsch 1876:503; Gesenius 2013:423; Gordis [1978] 2011:452), was in der Forschungsdebatte nicht weiterverfolgt wird.

Wieder andere sehen in תִּחוֹת den heiligen Vogel *Ibis* (einem Stelzvogel) als „tierischen Wetterpropheten“ (Fohrer [1963] 1988:508), der den Wechsel der Jahreszeiten und die Überschwemmung des Nilwassers kündigt (Keel 1981:221; Fuchs 1993:209; auch Riede [2003] 2006b). Dem anknüpfend gilt der *Ibis* als Repräsentation oder Symbol von *Dḥwtj*, das heißt von *Thot* (wovon der Begriff תִּחוֹת als Hebraismus gedeutet werden könnte), dem ägyptischen ibisköpfigen Gott der Weisheit, Magie und des Mondes (referiert von Gordis [1978] 2011:452; Riede [2003] 2006b; Flossmann-Schütze 2017; auch Fuchs 1993:209-210). Entsprechend wird im alten Ägypten der *Ibis* millionenfach bestattet und mumifiziert (Flossmann-Schütze 2017).

⁵¹⁸ Die Form תִּעֲנֶנְךָ scheint bei Davidson ([1981] 2000:769), auch bei Gesenius (2013:987) nicht auf und wird von der SESB Konkordanz nicht gefunden.

שָׁכֹחַ, „Hahn“ (Ijob 38,36b), wird parallel zu טִיט als (sehendes) „Herz“, ferner als bedeckende „Wolken“ (Plural), als koptischer Name des Gottes *Merkur* und in der Gestalt des Hahns als Repräsentation oder Symbol des persischen Gottes *Ahura Marda* oder des griechischen Gottes *Asklepios* interpretiert (referiert von Gordis [1978] 2011:452; Fuchs 1993:209-210). Der *Hahn* vermag zudem laut jüdischem Morgengebet mit Weisheit den neuen Tag zu kündigen und gilt nach altsyrischer Tradition bis herein in die jüngere palästinische Folklore als Kündiger und Bringer des Regens, ja (je nach Deutung eines betreffenden Rollsiegels) als Kippender der himmlischen Wasserkrüge (Keel 1981:220-223; Fohrer [1963] 1988:509).

סָפַר, „durchzählen“ (Ijob 38,37a). Das Piel von סָפַר, wie hier vorliegend, gewichtet im Vergleich zum Qal (vgl. Ijob 39,2aα) nicht so sehr den Aspekt des *Zählens, Aufzählens*, sondern mehr der *Deklaration, Proklamation, des hörbaren Aussprechens*, wie das im Besondern für סָפַר Piel in Ijob 28,27aγ diskutiert wird (hierzu Böckle 2018:195-196; auch Kühlewein [1975] 2004a:168-169). Interpretiert man für Ijob 38,37aβ dennoch mit „(ab)zählen“⁵¹⁹, dann ist das wohl im Sinne des durchdenkenden, aussprechenden, deklarierenden (und damit vernehmbaren, wahrnehmbaren) Zählvorgangs zu verstehen. Andere übersetzen mit „durchleuchten“ („brighten“), „ausbreiten“ („spread out“) (so Gordis [1978] 2011:453).

גְּבֵי שָׁמַיִם, „Krüge des Himmels“ (Ijob 38,37b). Die Wendung begegnet im Alten Testament nur hier in Ijob 38,37; גְּבֵי, im Sinne von „Krug, Gefäß“, begegnet im Buch Ijob desgleichen nur hier, im Alten Testament 11 Mal (SESB Konkordanz; vgl. Ritter-Müller 2000:204).

Die Weisheit Gottes in der Performanz des Wetters wahrgenommen

Mit Ijob 38,34-38 ist Ijobs Weisheit, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung, real gemeint aber metaphorisch unterlegt, in vollem Maß herausgefordert. Denn – satzfragend formuliert – vermag er dem Gewölk Befehl zum Abregnen zu geben und werden umgekehrt die Blitze Ijobs Befehl aktiv erwidern (Ijob 38,34-35)? Und – wortfragend mit impliziter Antwort formuliert – wer hätte ausreichend Weisheit zur wahrnehmenden Verfügung über wettervorhersagende Tiere (Ijob 38,36), das Maß der Wolken, den Beginn und die Wirkung des Regens (Ijob 38,37-38) inne?

Wie Elihu vorbereitend darlegte, dass Gott den Menschen durch die Schöpfung im Wirken der einzelnen Schöpfungselemente Wolken, Blitze, Donner, Regen, Schnee (Ijob 36,22.27-33; 37,2-18) von seiner Weisheit und absoluten unfasslich unerreichbaren *und* gerechten Verfügungsmacht (Ijob 36,22a; 37,5.23) lehrt, so fordert Gott nochmals und abschließend, ehe er zu den Tieren kommt, Ijobs Verfügungsmacht und lehrende Weisheit über eben diese Elemente heraus – *dichte Wolken* (עָב, Ijob 38,34a; שְׁחַק, Ijob 38,37a), *Blitze* (רְקִים, Ijob 38,35a),

⁵¹⁹ So Gesenius (2013:899), Delitzsch (1864:467; 1876:503), Weiser ([1951] 1988:239), Fohrer ([1963] 1988:489), Kang (2017:22) und viele mehr.

sich im *Schwall ergießender Regen* (שִׁפְעַת-מַיִם, Ijob 38,34b; בְּצִקָּה, Ijob 38,38a) aus gekippten *Himmelskrügen* (גְּבֻלֵי שָׁמַיִם, 38,37b). Insgesamt bringt der Abschnitt abschließend in verschiedenerlei Anspiel auf das bisher Gesagte auf den Punkt: *Wolken* und *Gewölk* in mehrfacher Weise – עָב (siehe oben), עֲנָן (*dichte Wolken*, Ijob 38,9a; ansonsten Ijob 7,9; 26,8.9; 37,11.15), עֲרֶפֶל (*Wolkendunkel*, Ijob 38,9b; ansonsten Ijob 22,13), עֲנָנָה (*dichte Wolken*, nur Ijob 3,5), שִׁחַק (*Wolken*, Ijob 38,37; ansonsten Ijob 35,5; 36,28; 37,18.21) – mit anknüpfendem *Niederschlagsgeschehen* sprechen von Gottes Weisheit, absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, von Gottes Ordnungen des Himmels, angelegt auf die Ordnungen der Erde.⁵²⁰ Die tatsächlich bestehende und funktionstüchtige Erdenordnung als angelegte Himmelsordnung im Ausdruck eines universal gültigen kosmologischen Ordnungsprinzips mag im Besonderen mit Ijob 38,38 verdeutlicht sein, wo die pünktlich eintreffende Regenzeit nach langer Trockenheit angesprochen sein könnte (vgl. Ebach [1996] 2009b:132), so dass sich der trockene Staub (wie) zu fest flüssigem Gusswerk, zu fruchtbarem Boden durch feucht klebende Erdschollen wandelt.⁵²¹

Darin vermag Ijob einmal mehr im Besinnungsraum zur eigenen Antwortgebung das Nicht-Wahrnehmbare Gottes konzeptuell wahrzunehmen – nämlich dass Gott als der absolut Wahrnehmende und Verfügende über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung nicht allein der *weise*, sondern desgleichen der liebend verspielt fürsorgend *gerechte* Schöpfer, Herrscher und Richter ist.

Vor diesem Hintergrund könnte Ijob 38,36 mit Blick auf den folgenden Vers 37, wo vom menschlichen Zählen der Wolken *mit Weisheit* die Rede ist, übersetzt werden, „wer legte in das *Innerste* Weisheit, oder wer gab dem *Herzen* Ein-Sehen?“ Denn allein mit entsprechender חִכְמָה und בִּינָה im *Inneren* des Menschen könnten die Wolken *aufgezählt* und gleich Krügen gezielt *gekippt*, also zum Regnen gebracht werden – kaum aber Gewitterblitze erzeugt werden. Für diese Übersetzung spricht auch, dass die erste Gottesrede insgesamt ihren Fokus auf die „den geistigen Bereich“ betreffende „Sinnebene“ legt, wie das Ritter-Müller (2000:235) ausführt.

Aber zum Wolkenbestimmer, Regen- und Blitzmacher (durch Abregnenlassen der Wolken in Anwendung technischer Mittel; künstliche Beschneigung; gezielter Funkenüberschlag durch elektrische Hochspannung usw.) reicht die menschliche Weisheit aus heutiger Sicht maximal sehr begrenzt hin. Im Grunde vermag der Mensch dem Wetter nicht Herr zu werden, wie aktuell immer häufiger auftretende Wetter- und Umweltextreme erweisen.

⁵²⁰ Dies wird desgleichen aus traditionsgeschichtlicher Perspektive besonders mit Blick auf die babylonische Astronomie bestätigt, wie Albani ([2001] 2004:200, 221) zusammenfasst.

⁵²¹ Entsprechend könnte aus dem Ruder laufendes Natur- und Wettergeschehen einmal mehr (und doch immer vorsichtig zu interpretieren) als Aspekt von Gottes Gericht gedeutet werden.

So können in diesem Kontext gelesen טְהוֹת und שְׂכָנָי einmal mehr als die genannten Tierwesenheiten *Ibis* und *Hahn* interpretiert werden, die bereits nach altvorderorientalischem Weltverstehen *Weisheit* und so den Ruf innehaben, mindestens Kündiger von Regen (und damit von Gewitter) und Schwemmwasser zu sein. Darin ist Ijob 38,36 gut in das Umfeld der rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten ereignishorizontalen Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung, über irdisch terrestrischem, nicht-irdisch kosmischem und astronomisch kosmischem Bestehen und Geschehen eingefügt, leitet aber desgleichen sanft auf den folgenden Abschnitt der Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über die Tiere und ihre Welt über (Ijob 38,39-39,30).

Mit anderen Worten: Ijob 38,34-35.37-38 spricht von der wahrnehmend verfügungsmächtigen Ausführung der auf die Erde angelegten Himmelsordnungen (Ijob 38,33). Ijob 38,36 unterstreicht, dass die Weisheit (Gottes) in Schöpfung und Schöpfungsordnung (oder in die Schöpfung als Schöpfungsordnung) eingesenkt beziehungsweise dass die Weisheit (Gottes) in Schöpfung und Schöpfungsordnung immanent ist, die sich in deren Performanz manifestiert; konkret in der möglichen performativen Weisheit von *Ibis* und *Hahn* mit Blick auf das Wettergeschehen. Das heißt, die für den Menschen nicht wahrnehmbare Weisheit (Gottes) erweist sich, indem sie ihrem Wesen gemäß durch Lauf und Leben von Schöpfungselementen für den Menschen wahrnehmbar, synästhetisch erfahrbar wirkt.

6.5.13. Ertrag Ijob 38,19-38 – Bestehen und Lauf der Schöpfung in Gottes Hand

Für Ijob 38,19-38 ist nicht eine inhaltlich strukturell gesetzte *inclusio* zu erkennen, wie das für Ijob 38,4-18 durch die Verse 4 und 18 gilt. Dennoch erweist Ijob 38,19-38 gegenüber Ijob 38,4-18 eine Form einheitlicher Fokusverschiebung weg von *Weltgründung*, *Weltsetzung* und *Weltbemessung* als kosmisch irdische Zugrundelegung hin zu Bestehen und Lauf der dimensionalen Grundparameter der (Nicht-)Wahrnehmung (*Licht* und *Finsternis*), den Elementen des Natur- und Wettergeschehens, des kosmisch konstellativen Gestirnebestehens als universale Folie der feinabgestimmten Schöpfungsordnung für das terrestrische Natur- und Wettergeschehen. Zudem erweist sich Ijob 38,36 als sanfter Übergang, als eine thematische Konkatination hin zur Welt der Tiere ab dem kommenden Abschnitt Ijob 38,39-39,30. Der allgemeine Aspekt der feinabgestimmten *Grenzbemessung* (vornehmlich *Grenzsetzung* und *Grenzlösung*) bleibt hingegen in beiden Abschnitten (Ijob 38,4-18.19-38) Grundtenor.

Und nochmals auf den Punkt gebracht: Was Ijob aus zweiter Hand über Gott weiß, wirkt Gott in Ijob in vielfältiger und grundlegend erweiternder Weise zur konzeptuellen Wahrnehmung Gottes, zur konzeptuellen Wahrnehmung des Nicht-Wahrnehmbaren aus erster Hand.

In der rhetorisch ironischen Infragestellung der *Existenz-* und *Schöpfermacht*, *Erkenntnis-*, *Wahrnehmungs-* und *Verfügungsmacht* und in desgleichen realer metaphorisch zugespitzter Herausforderung zum Lehrer und Richter Gottes ist Ijob in den Besinnungsraum versetzt, Gott in seiner *absoluten* und doch *liebend verspielt fürsorgenden* und damit (auch mit Blick auf Ijob) *gerechten Existenz-* und *Schöpfermacht*, *Erkenntnis-*, *Wahrnehmungs-* und *Verfügungsmacht* konzeptuell wahrzunehmen. Er gewahrt Gott als den, der über die *Wege*, *Stätten* und *Dirigierbarkeit* von *Licht* und *Finsternis*, von Elementen des *Natur-* und *Wettergeschehens*, des *Gestirnebestehens* feinabstimmend grenzsetzend und -lösend verspielt fürsorgend in absoluter Weisheit und Macht wahrnehmend verfügt.

6.5.14. Vorschau Ijob 38,39-39,30 – zehn Tiere in Gottes Hand

Während Ijob 38,4-38 Gott in seiner absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, (vornehmlich) nicht lebende Schöpfungselemente, kosmisch unterweltliche Wesenheiten und Schöpfungsordnung konzeptualisiert, geschieht die konzeptuelle Wahrnehmbarmachung Gottes durch Ijob 38,39-39,30 mittels lebendiger Schöpfungselemente (einschließlich der in sie eingesenkten Ordnungen), nämlich mittels zehn Tiere, wobei neun als wild lebend (*Löwin* [und *Junge*], *Rabe* [und *Junge*], *Steinziegen* [und *Junge*], *Hirschkühe* [und *Junge*], *Wildesel*, *Wildstier*, *Straußhenne* [und *Junge*], *Falke*, *Adler* [und *Junge*]) und eines als domestiziert, aber sich wild gebärdend (*Pferd*) gelten können. Damit setzt der Abschnitt die (indirekte) Aussage von Ijob 38,33 fort, nämlich dass die für den Menschen nicht ermess- und wahrnehmbaren astronomisch kosmischen Himmelsordnungen auf die Erde angelegt sind und sich so als universale Schöpfungsordnung, als kosmologisches Ordnungsprinzip erweisen.

Konkret erweist sich die terrestrische Schöpfungsordnung als unmittelbare Ausführung, als Performanz der kosmisch himmlischen Schöpfungsordnung – und dies gerade durch Schöpfungselemente (Natur- und Wettergeschehen, Tiere), die immer auch den Aspekt von Freiheit, Unberechenbarkeit und Willkür implizieren. Dennoch ist das landwirtschaftliche Leben ganz auf den regelmäßigen und erwartbaren Lauf von Natur- und Wettergeschehen im Jahreskreis ausgerichtet und angewiesen, was im Besonderen durch das katastrophale, nicht regelmäßig auftretende Gegenteil (z.B. die sieben fetten und sieben mageren Jahre in Gen 41, die zehn Plagen in Ex 7-12) deutlich wird. Und dennoch gibt es selbst für die dem menschlichen Verfüggen gänzlich enthobenen oder zumindest über diesem stehenden Tiere Gesetzmäßigkeiten von Trächtigkeits- und Geburts- beziehungsweise Wurfzeiten, elterlicher (Nicht-)Fürsorge, Verhalten bei Gefahr und so weiter.

Dies soll nun im Einzelnen, Schritt für Schritt, untersucht werden. So werden im Folgenden die zehn rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten Beispieltiere in vier Abschnitte gefasst,

wobei der erste Abschnitt für sich wohl in weitere Abschnitte gegliedert werden könnte⁵²²: 1. Ijob 38,39-39,12 – Löwin (und Junge), Rabe (und Junge), Steinziegen (und Junge), Hirschkühe (und Junge), Wildesel, Wildstier, 2. Ijob 39,13-18 – Straußhenne (und Junge), 3. Ijob 39,19-25 – Kriegspferd, 4. Ijob 39,26-30 – Falke, Adler (und Junge). Dabei ist eine Tendenz zur Paarbildung und zur (doppel-)paarweisen Anordnung wohl unverkennbar. Löwin (und Junge) – Rabe (und Junge) (Ijob 38,39-40.41), Steinziegen (und Junge) – Hirschkühe (und Junge) (Ijob 39,1-4), Wildesel (Ijob 39,5-8) – Wildstier (Ijob 39,9-12), Straußhenne (und Junge) (Ijob 39,13-18) – Kriegspferd (Ijob 39,19-25), Falke – Adler (und Junge) (Ijob 39,26.27-30).

Am Ende soll ein Ertrag für den untersuchten Abschnitt (Ijob 38,39-39,30) als zweiten Teil der ersten Gottesrede (Ijob 38-39) formuliert werden.

6.5.15. Ijob 38,39-39,12 – Löwin, Rabe, Steinziegen, Hirschkühe, Wildesel, Wildstier

Text und Übersetzung

Ijob 38,39: הַתְּצוּד לְלִבֵּי אֶרֶץ וְחַיֵּית כַּפִּירִים תִּמְלֵא

Er jagst du für die Löwin die Beute, und das Leben[sbegehr] der Junglöwen erfüllst du?

Ijob 38,40: כִּי־יִשְׁחוּ בַמְעוֹנוֹת יֵשְׁבוּ בַסֶּכֶה לְמוֹ־אָרֶב

Wenn sie sich ducken in den Höhlen, hocken im Dickicht als Versteck.

Ijob 38,41: מִי יִכִּין לְעֶרֶב צִידוֹ כִּי־יִלְדוּ אֶל־אֵל יִשׁוּעוֹ יִתְּעוּ לְבַל־יֵאָכֵל

Wer stellt dem Raben seine Nahrung bereit, wenn seine Jungen zu Gott um Hilfe rufen, umherirren ohne Futter.

Ijob 39,1: הֲיָדַעְתָּ עַת לָדַת יַעֲלִי־סֹלֶעַ חֲלַל אֵילֹת תִּשְׁמַר

Kennst du die Wurfzeit der Steinziegen, das Kreißen der Hirschkühe beachtest du?

Ijob 39,2: תִּסְפֹּר יָרְחִים תִּמְלֵאנָה וְיָדַעְתָּ עַת לְדַתָּנָה

Du zählst [ja] die Monate [der Trächtigkeit], die sie erfüllen, und du kennst [ja] die Zeit ihres Werfens.

⁵²² Für eine Begründung der vorgeschlagenen Gliederung siehe die folgenden Abschnitte 6.5.15. bis 6.5.18., zusammenfassend und mit Rückbezug auf die Forschungsdebatte den Ertrag Abschnitt 6.5.19. und 6.6.2.

Ijob 39,3: תִּכְרַעְנָה יְלָדֶיהֶן תִּפְלַחְנָה חֲבָלֵיהֶם תִּשְׁלַחְנָה

Sie kauern nieder, ihre Jungen lassen sie durchbrechen, ihre Wehen werfen sie ab.

Ijob 39,4: יִחַלְמוּ בְּנֵיהֶם יִרְבוּ בְּבָר יֵצְאוּ וְלֹא-שָׁבוּ לָמוֹ

Es werden kräftig ihre Jungen, sie wachsen auf im Freien; sie ziehen aus, und nicht kehren sie zurück zu ihnen.

Ijob 39,5: מִי-שָׁלַח פָּרָא חֲפָשִׁי וּמִסְרוֹת עָרוּד מִי פָתַח

Wer hat frei gelassen den Wildesel, und die Fesseln des wilden Esels, wer hat sie gelöst?

Ijob 39,6: אֲשֶׁר-שָׁמְתִי עֲרֶבֶה בֵּיתוֹ וּמִשְׁכְּנוֹתָיו מְלַחָה

Dem ich machte die Wüstensteppe zu seinem Haus und zu seiner Wohnstätte das Salzland.

Ijob 39,7: יִשְׁחַק לְהִמּוֹן קִרְיָהּ תִּשְׁאוֹת נוֹגֵשׁ לֹא יִשְׁמַע

Er lacht über das Lärmen der Stadt, das Brüllen des Treibers, nicht vernimmt er [es].

Ijob 39,8: יְתוֹר הַרִים מְרַעְהוּ וְאַחַר כָּל-יָרוֹק יִדְרוֹשׁ

Erspähtes der Berge ist seine Weide, und nach jeglichem Grünen forscht er.

Ijob 39,9: הֲיֵאֱבָה רִים עֲבֹדְךָ אִם-יִלֵּין עַל-אֲבוֹסְךָ

Wird der Wildstier dir dienen wollen, oder wird er übernachten an deiner Krippe?

Ijob 39,10: הֲתִקְשְׁרֶרִים בְּתֵלִם עֲבַתוֹ אִם-יִשְׁדֹּד עִמָּקִים אַחֲרֶיךָ

Bindest du den Wildstier in der [Acker-]Furche an sein [Lenk-]Seil, oder wird er pflügen die Talgründe dir nach?

Ijob 39,11: הֲתִבְטַח-בוּ כִּי-רַב כֹּחוֹ וְתַעֲזֹב אֵלָיו יִגִּיעַךָ

Verlässt du dich auf ihn, weil seine Kraft groß ist, und überlässt du ihm deine Arbeit?

Ijob 39,12: הֲתִאֱמִין בּוֹ כִּי-יָשׁוּב זֶרְעֶךָ וְגִרְנֶךָ יֵאָסֵף

Vertraust du auf ihn, dass er zurückbringt dein Samenkorn und [für] deine Tenne einsammelt?

Einleitung

Um nicht willkürlich zu viele Mikroabschnitte zu erzeugen, wird für die vorliegende Arbeit Ijob 38,39-39,12 als ein Abschnitt betrachtet. In ihm werden sechs Tiere rhetorisch ironisch erfragt und genannt. *Löwin* und *Rabe* sind eher als Gegensatzpaar zu verstehen, *Steinziegen* und *Hirschkühe* als synonym paarweise, *Wildesel* und *Wildstier* in je ausführlicherer Abfolge, ersterer mehr rhetorisch ironisch dargelegt, zweiterer ausschließlich rhetorisch ironisch erfragt. Die Darlegung und Erfragung beider Tiere spricht je für sich in besonderer Weise von der in sie gelegten Freiheit, spricht von Ijobs und insgesamt des Menschen wahrnehmender Verfügungsmacht über sie – was desgleichen die konzeptuelle Wahrnehmung von Gottes absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht wirkt, der dies alles unhintergebar souverän solcherart einzurichten vermochte. Entsprechend bildet der Abschnitt, wie Ijob 38,39-39,30 insgesamt, eine in mehrgestaltiger Weise paarweise Anordnung ab: *Löwin (mit Jungen)* – *Rabe (mit Jungen)*, *Steinziegen (mit Jungen)* – *Hirschkühe (mit Jungen)*, *Wildesel* – *Wildstier*.

Begriff und Form Ijob 38,39-39,12

צוד, „(er)jagen, fangen“ (Ijob 38,39a) begegnet im Buch Ijob nur noch in Ijob 10,16 und im gesamten Alten Testament nur an drei weiteren Stellen (Spr 6,26; Klgl 3,52; 4,18) (vgl. auch Oeming 1989).

לְבִיָּא, „Löwin“ (Ijob 38,39a; 4,11b). Zuweilen wird לְבִיָּא als Maskulin („Löwe“), das ähnlich klingende Hapaxlegomenon לְבִיָּא aber einzig als Feminin („Löwin“) interpretiert.⁵²³ In alt- und neutestamentlicher Zeit ist der Löwe in der Levante weit verbreitet, spätestens im Mittelalter muss er dort allerdings für weitestgehend ausgerottet gelten. Entsprechend kennt das Hebräische, je nach Zählung, mindestens sieben verschiedene Begriffe für den *Löwen* und weitere drei Begriffe für die *Löwin*, wie auch die umliegenden (alt)vorderorientalischen Sprachen reich an Löwennamen sind. Allein in Ijob 4,10-11 begegnen fünf verschiedene Löwennamen.⁵²⁴

חַיַּית כְּפִירִים, „das Leben der Junglöwen“ (Ijob 38,39b; vgl. 4,10b). LXX spricht hier, ähnlich wie in Ijob 4,10b, vom „Leben der Drachen“ (ψυχὰς δὲ δρακόντων) (Hinweis auch von Strauß 2000:339), was von einer, den Abschnitt ins Mythische verschiebende Tradition sprechen könnte. חַיָּה („Leben, lebendige Seele“) ist hier im Sinne von *Begehren*, *Verlangen* zu verstehen, wie auch נַפֶּשׁ davon sprechen kann (vgl. Gordis [1978] 2011:453-454; für נַפֶּשׁ siehe oben Abschnitt 4.2.6.).

⁵²³ Vergleiche hierzu mindestens Gesenius (2013:593-594) und Delitzsch (1864:69-70, 469; 1876:78-79, 505), die aber für Ijob 38,39a beide mit *Löwin* wiedergeben; hingegen übersetzt WAT (2009) לְבִיָּא allein mit *Löwe*.

⁵²⁴ Hierzu Schroer ([2010] 2013:92-96), Delitzsch (1864:69-70; 1876:78-79), Kramer ([1915] 1962:975), Schouten van der Velden (1992:108-109), Horst ([1968] 2003:70).

כַּפִּיר „Junglöwe“ (Ijob 38,39b; 4,10b), spricht von einem jungen Löwen „mit beginnender Mäh-
nendecke“ (Horst [1968] 2003:70).

Ijob 39,1 (gesamter Vers). Im Lauf der jüngeren Forschungsgeschichte ist der Vers einer
Vielzahl von Emendationen unterzogen worden. So emendiert Duhm (1897) עַת לָדַת („Zeit des
Gebärens“) zu עֲשֶׂתְרוֹת, um darin die Lust des Steinbocks ausgedrückt zu sehen (Gordis [1978]
2011:455; Gesenius [1915] 1962:307). Allerdings kann das Maskulin יַעַל auch das Steinbock-
weibchen, die *Steinziege*, meinen (so Gesenius [1915] 1962:307)⁵²⁵, wie auch der Name *Jael*
(יַעַל, Ri 4,17; 5,24) Feminin ist (Gordis [1978] 2011:455), so dass es der Emendation nicht
bedarf.

כָּרַע „niederkauern“ (Ijob 39,3a). Der Begriff meint insgesamt „[freiwillig] sich beugen, nieder-
knien; [nicht freiwillig] in die Knie gehen, zusammenbrechen“. Mit „niederkauern“ übersetzt für
Ijob 39,3 auch Gesenius (2013:573).

פָּלַח Piel, „durchbrechen lassen“ (Ijob 39,3b). Der Begriff begegnet im Alten Testament nur 5
Mal, davon außer in Psalm 141,7 nur im Piel und davon 2 Mal im Buch Ijob (Ijob 16,13; 39,3).
Mit „durchbrechen lassen“ übersetzt für Ijob 39,3 auch Gesenius (2013:1053). Ansonsten
meint der Begriff auch „spalten, (zer)schneiden“.

חִבְלֵיהֶם „ihre Wehen“ (Ijob 39,3c). Einige Handschriften geben in Angleichung an יִלְדֵיהֶן das
Feminin der pluralen personalpronominalen Enklise wieder, חִבְלֵיהֶן. Offenbar kann aber das
Maskulin ohnehin desgleichen allgemeine, übergenerische Bedeutung innehaben, wie das ja
desgleichen für Maskulin יַעַל (*Steinziege*, *Jael*) gilt (siehe oben zu Ijob 39,1).

חָלַם I (Ijob 39,4a) begegnet nach Gesenius (2013:357) im Alten Testament nur hier im Qal
und damit nur hier in der Bedeutung von „stark werden, kräftig werden“.

בָּרַ (Ijob 39,4a), in der Bedeutung von „freies Feld, das Freie“, begegnet im Alten Testament
nur hier.

לָמוֹ (Ijob 39,4b) entspricht לָמוֹ und ist poetisches (eigentlich proklitiches) Satzdeiktikon der
„Richtung auf ein Ziel“ (Gesenius 2013:611).

מוֹסְרֹת „Fesseln“ (Ijob 39,5b), Plural von lediglich erschlossenem *מוֹסְרָה.

פָּרָא „Wildesel (*Onager*)“ (Ijob 39,5a), עָרוֹד „wilder Esel“ (Ijob 39,5b). In der Forschungsde-
batte ist eine klare Tendenz dahingehend auszumachen, dass פָּרָא und עָרוֹד als Synonyma
verstanden sein wollen.⁵²⁶ Dabei bildet פָּרָא offenbar das „Primärnomen“ gegenüber dem Sy-
nonym עָרוֹד ab. Im Samaritanischen Pentateuch begegnet (wie im Mittelhebräischen) פָּרָא, all-
gemein samaritanisch *fāri*, akkadisch *parū*, arabisch *fara'* (ähnlich im Altsüdarabischen), was
je „Wildesel, Maultier“ meint (Gesenius 2013:1074; auch Delitzsch 1876:506-508). Hingegen

⁵²⁵ Mit gleichzeitigem Verweis auf Duhm (1897); ferner Gesenius (2013:475), Fohrer ([1963] 1988:493),
Gordis ([1978] 2011:455).

⁵²⁶ So exemplarisch Gesenius (2013:1074, 1012), Delitzsch (1864:470-471; 1876:506-508), Gordis
([1968] 2011:456), Strauß (2000:340), zusammenfassend auch Kang (2017:108).

identifizieren Fohrer ([1963] 1988:512) und Ritter-Müller (2000:220) beide Begriffe als zwei unterschiedliche Tiere, „Zebra“ und „Wildesel“.

Dass mit Ijob 39,5-8 aber nur *ein* Tier in synonyme Bezeichnung gemeint ist, würde mit Ausnahme von Ijob 39,1 (wo *Steinziege* und *Hirschkuh* parallel in einem Vers genannt sind) jeder weitere Abschnitt von Ijob 38,39-39,30, einschließlich der zweiten Rede Gottes, bestätigen, wo je für sich in mindestens *einem* Gesamtvers immer *ein* Tier genannt ist, also kein *parallelismus membrorum* zweier verschiedener Tiere begegnet (*Löwin* und Junge, 38,39-40; *Rabe* und Junge, 38,41; *Wildstier*, 39,9-12; *Straußhenne* und Junge, 39,13-18; *Pferd*, 39,19-25; *Falke*, 39,26; *Adler* und Junge, 39,27-30; *Behemot*, 40,15-24; *Leviatan*, 40,25-41,2a.4-26).

עָרוֹד ist Hapaxlegomenon und nach Gesenius (2013:1012; andeutend [1915] 1962:618) aramäisches *Lehnwort*, akkadisch *ḥarādu* ist westsemitisches Lehnwort und bedeutet ebenfalls „Wildesel“, während arabisch *‘ard* den „zahmen Esel“ (wohl den *gezähmten* Wildesel) meint (Gesenius 2013:1012; auch Delitzsch 1876:506-508).

Ijob 39,5 (gesamter Vers). Die Anordnung des Verses zeitigt (besonders in der Annahme, dass פָּרָא und עָרוֹד Synonyme sind [*Wildesel* und *wilder Esel*], dem sich die vorliegende Arbeit anschließt) strukturell *symmetrische* (מָי+Verb am Anfang und Ende des Verses) und semantisch *synonyme* Parallelität im Ausdruck der Gott gewirkten Freiheit für den *Wildesel*.

Die עֲרֵבָה (Ijob 39,6a) ist arides, trockenes Steppen- und Wüstenland im Gegensatz zum wasser- und pflanzengesättigten Grünland (Gesenius 2013:1010-1011).

מְלַחָה (Ijob 39,6b) ist gleich der Umgebung des Toten Meeres mit Salz durchsetztes unfruchtbares Land. Man beachte, dass מֶלַח II neben der Aussage des *Salzigseins* die *Tätigkeit* mit *Salz* bezeichnet, nämlich (*ein*)salzen durch einen *Salzer*, ein Neugeborenes, das mit *Salz abgerieben* wird. מֶלַח ist der *Matrose* (auf salzigem Meer). מְלַח II spricht von *Salz* und in Begriffskombination etwa von der *Zutat* beim Opfer, von der *Salzsäule*, dem *Salzmeer*, der *Salzgrube* (Gesenius 2013:682; Delitzsch 1876:508; WAT 2009). – Im Übrigen ist das Lecken von Salz für den *Wildesel*, wie überhaupt für die pflanzenfressenden Wildtiere, eine biologisch begründete beliebte Beschäftigung (Delitzsch 1876:508).

יְתוּר „Erspähtes“ (Ijob 38,8a). Gesenius (2013:1431), Delitzsch (1876:508) und BHK (*apparatus criticus* zur Stelle), nicht aber BHS (*apparatus criticus* zur Stelle), nehmen mit Theodotion, Vulgata, Targume, auch LXX, die Konjektur von יְתוּר zu יְתוּר vor, so dass es als Nomen des Stammes תוּר („auskundschaften, erkunden“) zu deuten ist. Die Übersetzung „Erspähtes“ ist von Delitzsch (1876:508-509) abgeleitet.

רָיִם „Wildstier“ (Ijob 39,9.10), hier mit Elision (Tilgung) des א, darum ansonsten רָאִים (רָאִים). Auch akkadisch *ṛīmu* meint „Wildstier“. Insgesamt aber scheint die Identifikation von רָיִם mit

dem *Wildstier* als schwierig.⁵²⁷ Die vorliegende Arbeit bleibt aber mit zahlreichen Kommentatoren bei der vorgenommenen Identifikation.

הַתְּקַשֵּׁרִים „bindest du den Wildstier?“ (Ijob 39,10a). לְיָם wird in der Kommentarliteratur vielfach mit הַתְּקַשֵּׁר as dessen (zum Teil zu emendierende) Enklise in eins zusammengefügt und damit indirekt gestrichen (z.B. הַתְּקַשֵּׁרִים, הַתְּקַשֵּׁרִים (Clines 2011:1072).

אֶתְרִיד [...] יִשְׂדֵד „wird er pflügen [...] dir nach?“ (Ijob 39,10b). Damit kann gemeint sein, dass ein anderer den Pflug führend hinter dem Rind oder Esel hergeht und der rhetorisch ironisch erfragte Ijob mit dem *Lenkseil* nebenher oder voraus das betreffende Tier leitet, oder dass der Erfragte allein neben dem pflügenden Tier leitend her geht, wie das Delitzsch (1864:473; 1876:510-511) vermutet. Oder aber, was nahe liegt, אֶתְרִיד ist im Sinne von „deinem leitenden Kommando folgend“ zu verstehen (vgl. Clines 2011:1073). Der Erfragte hält mit einer Hand den Pflug, mit der anderen hält er das an einem Nasenring befestigte Lenkseil und leitet mit Wort und Zug das Tier an.⁵²⁸

עֵמֶק „Tal(grund), Ebene, Senke“ (Ijob 39,10b.21a). *Talgrund* und *Senke* sind im Alten Vorderen Orient wichtige Orte des Ackerbaus.

כֹּחַ „Kraft“ (Ijob 39,11a). Der Begriff meint auch „Macht, Stärke“ und begegnet in den Gottesreden desgleichen in Ijob 39,21 und 40,16 und insgesamt im Buch Ijob 21 Mal, also – wie für den Begriff zu erwarten – häufig.

יָגִיעַ „Arbeit“ (Ijob 39,11b). Der Begriff begegnet nicht als Lexem und wird in den Gottesreden noch im Zusammenhang mit der Straußhenne genannt (Ijob 39,16b), wo er mehr von „Mühe“ spricht. Er leitet sich von יָגַע („ermüden, ermatten, erschöpft sein; sich abmühen, arbeiten“) ab.

יָשׁוּב (Ijob 39,12) ist wohl als יָשִׁיב (Hifil von שׁוּב) zu lesen (BHS *apparatus criticus*; Strauß 2000:340), „er wird zurückbringen“.

זֶרְעֶךָ וְגִרְנָה „dein Samenkorn und [für] deine Tenne“ (Ijob 39,12). Manche vermuten an Stelle dessen זֶרְעֶךָ גִּרְנָה „und dein Samenkorn [für] deine Tenne [einsammelt]“ (BHS *apparatus criticus*). Schlüssig ist der Vers aber auch ohne Konjektur, lediglich die kolometrische Gliederung in zwei Kola, wie von den Masoreten vorgeschlagen, ist dann nicht nachvollziehbar (und daher in der vorliegenden Arbeit zwar aufgenommen, aber für nicht notwendig erachtet).

Gottes leitende Fürsorge an sechs Tieren in Freiheit

Die Majestät von *Löwe* und *Löwin* (Ijob 38,39-40) in ihrem vielfältigen begrifflichen Auftreten (siehe oben *Begriff und Form*), ihre Kunst des Jagens und des Lebenserhalts ist Ijobs und damit allgemein dem menschlichen Wahrnehmen und Verfügen gänzlich unnahbar. Vielmehr

⁵²⁷ Für die betreffende Forschungsdebatte vergleiche Kang (2017:110).

⁵²⁸ Für die Praxis des Pflügens im Alten Vorderen Orient vergleiche Zwickel (2013:90-92) und Thompson (1992:126-129); vergleiche auch Fohrer ([1963] 1988:529 zu Ijob 40,25-26).

ist dem Menschen – allgemein gesprochen – der Löwe eine Bedrohung, denn er (der Löwe) könnte ihn (den Menschen) als Beute wählen und geduckt lauend plötzlich aus dem Versteck hervorspringen (vgl. 1 Kön 13,24). Dem anknüpfend vergleicht Ijob in leidgeprägter Wahrnehmung Gott mit einem ihn jagenden Junglöwen (שִׁחַל)⁵²⁹, würde er (Ijob) in bestehender Gerechtigkeit stolz erhobenen Hauptes wandeln, worin sich Gott aber desgleichen „als wunderbar erweisen“ würde (פלא Hitpael). (Ijob 10,15-16)

Nun aber, in Gottes (rhetorisch ironisch unterlegten) Fragen und Darlegungen mit Blick auf die Tierwelt, wird Ijob Gottes wahrnehmende Verfügungsmacht in besonderer Weise konzeptuell vor Augen gemalt beziehungsweise wird ihm Gott als solcher wahrnehmbar, der die Tiere (und damit indirekt die Menschen) nicht jagt, sondern der sie (die Tiere) trotz Unabhängigkeit durch in sie eingesenkte Ordnungen ernährt, hütet, leitet, fröhlich in ihrer Einmaligkeit gemäß der Art des „Lachens“ in den Krieg ziehen, leben lässt. Und so hat Gott Löwin und Löwenjungem feinabgestimmt die Gabe bemessen, für sich selbst zu sorgen, die von Gott zur Verfügung gestellte, weil existierende und sich entsprechend gebarende Beute, in versteckt geduckt lauender Vorarbeit selbst zu erjagen.

Der *Rabe* (עֹרֵב, Ijob 39,41) ist im Hebräischen offenbar „lautmalerisch nach seinem Schrei benannt“ (Fohrer [1963] 1988:510) und im Vergleich zum Löwen ganz anders in Wesen und Beschaffenheit. Wohl auch ob seines unangenehmen Gekrächzes wird der Rabe im Alten Vorderen Orient (auch) negativ konnotiert. Er gehört den kultisch unreinen Tieren an, gilt als Bewohner und damit als Zeichen verwüsteter, zerstörter, verödeter Regionen (Jes 34,11; Zef 2,14) und verzehrt unter anderem Kadaver (Kling-de Lazzer [2003] 2006). Dabei hackt er bisweilen vom Aas und so vom toten Menschen gar die Augen aus (vgl. Spr 30,17 und aktuelle Berichte von Rabenbeobachtern). Andererseits vermag der Rabe (zum Teil durch Gottes Wirken) dem Menschen hilfreich zu sein (vgl. Gen 8,6-7; 1 Kön 17,4.6) (vgl. Kling-de Lazzer [2003] 2006).⁵³⁰ Mindestens aus heutiger Perspektive gilt der Rabe als klug. Beständig sucht er nach Futter und findet es, häufig in Verbindung mit intelligenter Problemlösung (vgl. auch Schouten van der Velden 1992:56-59). Aktuelle Forschungen zeigen, dass die Krähe (als der Gattungsfamilie der Rabenvögel angehörend) die Eigenschaft besitzt, „sich an Tausende von Nahrungsverstecken“ zu erinnern.⁵³¹ Es ist dem Raben, neutral gesprochen, Weisheit von Gott gegeben. Was der übermächtige Löwe als König der Tiere (vgl. Spr 30,30) und Symbol Gottes (vgl. Offb 5,5) vermag, gelingt in anderer Weise dem Raben.

⁵²⁹ Im Buch Ijob nur in Ijob 4,10; 10,16; 28,8.

⁵³⁰ Ich danke meinem Supervisor Hans-Georg Wüch, auch mit Blick auf einen noch nicht veröffentlichten Aufsatz von ihm, für die Hinweise der Negativkonnotation des Raben im AVO.

⁵³¹ Aus dem Artikel „Die Klugheit der Krähen“ im Zeit-Magazin Nummer 18 (vom 23. 4. 2020, Seite 25-33, konkret Seite 25), Rubrik „Stefan Kleins Wissenschaftsgespräche“. Auf Seite 26 heißt es weiter: „Die Vögel [also die Krähen] blicken auf ihr vergangenes Leben zurück, entlarven Zauberkunststücke – und tanzen“.

Zwar sind es eigentlich die Rabeneltern, die für die Jungen die Nahrung besorgen, wie Hölscher (1937:93) und Driver und Gray (*A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*, 1922) anmerken und deshalb יַעֲרֹב („sie [die Jungen] irren [suchend] umher [nach Nahrung]“) zu יַעֲרֹב („er [der Vater] irrt [suchend] umher“) emendieren (Gordis [1978] 2011:454), und weshalb Fohrer ([1963] 1988:493) den Ausfall wohl eben dieses emendierten Halbverses vermutet. Aber die Rabeneltern kommen der Versorgerpflicht für ihre Kinder nicht immer nach, sie sind „Rabeneltern“ – eine Assoziation, die Fohrer ([1963] 1988:511) und Gordis ([1978] 2011:454) als irrige Volksweisheit zurückweisen, was sich aber in der Realität beobachten lässt (etwa dass Kräheneltern für sich selbst im Gras nach Nahrung picken und ihr nebenher laufendes schreiendes Junges unbeachtet lassen). So überleben die Jungtiere, weil Gott auch für sie, selbst bei elterlicher Vernachlässigung, durch eingesenkte Ordnungen vorgesorgt hat, etwa durch die nun aktiv werdende Befähigung zur Selbstversorgung (vgl. Ijob 4,11b).⁵³²

Steinziege und *Hirschkuh* (Ijob 39,1-4) entziehen sich beinahe gänzlich der Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs und des Menschen im Allgemeinen. Für *Steinbock* und *Steinziege* sind nach Gottes Bemessen der Schöpfungsordnung die hohen Felsklippen und Berge als Lebenswelt zugewiesen (Ps 104,18) (vgl. Schroer [2010] 2013:114). Die *Hirschkuh* ist gleich der *Gazelle* scheu und in großer Sprungkraft leicht- und schnellfüßig, was Psalmisten veranlasst, die an ihnen geschehene Stärkung Gottes mit dieser Gabe von *Hirsch* und *Hirschkuh* zu vergleichen (z.B. Ps 18,34). Ferner begegnen *Hirschkuh* und *Gazelle* vielfach in Vergleich und Metapher der biblischen Liebeslyrik (vgl. Schroer [2010] 2013:110; auch Fohrer [1963] 1988:511; Strauß 2000:366-367).

Die große Freiheit und Leichtigkeit von *Steinziege* und *Hirschkuh* malt Ijob in besonderer Weise die Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes über die lebendigen Schöpfungselemente und deren Schöpfungsordnung vor Augen. Denn gerade auch ihnen hat Gott trotz menschlicher Nicht-Wahrnehmbarkeit und Nicht-Verfügbarkeit ob scheu graziöser Leichtigkeit und Entschwindens in höchste Gebirgswelten feinabstimmend den exakten *Zeitlauf* und *Zeitpunkt* (תָּוַ, Ijob 39,2) von Trächtigkeit, Geburt (Wurf) und Entwöhnung bemessen. Dabei ist für alle drei Momente (Trächtigkeit, Geburt bzw. Wurf und Entwöhnung) je die Freiheit und Leichtigkeit augenfällig und bereits im Alten Vorderen Orient bekannt – frühe Geschlechtsreife, rund acht Monate trächtig, rasche unkomplizierte Geburt (Ijob 39,3) und rasche Entwöhnung zu früher Selbständigkeit der Jungtiere (Ijob 39,4). Gott belässt trotz scheinbarer Unwegsamkeit der Lebenswelt und trotz (für den Menschen bleibender) Nicht-Wahrnehmbarkeit und Nicht-Verfügbarkeit die Freiheit und Leichtigkeit tierischen Lebens und leitet sie doch innerhalb der betreffend eingesenkten Ordnungen (ähnlich Strauß 2000:367).

⁵³² Im Zuge dieses Gedankenganges erübrigt sich die oben genannte Emendation, oder die Annahme des Ausfalles eines Halbverses.

Mit Blick auf den *Wildesel* (Ijob 39,5-8) gilt es zunächst anzumerken: Auch Ijob nennt 2 Mal den *Wildesel* (Ijob 6,5; 24,5), einmal Zofar (Ijob 11,12), was einmal mehr die punktuell unmittelbare, nicht allein die konzeptuelle Rückbezüglichkeit der Gottesreden auf den Dialog zwischen Ijob und den Freunden unterstreicht.

Mit Ijob 39,6 benennt sich Gott wieder unmittelbar (und nicht mittelbar rhetorisch ironisch erfragend oder darlegend), wie in Ijob 38,9-11a, als der absolut Wahrnehmende und Verfügende in Ichform. Wie oben angemerkt und unten im Ertrag nochmals (einschließlich Literaturangabe) zusammengefasst (siehe Abschnitt 6.5.19.), will hier Steppe und salzig unfruchtbares Land nicht in erster Linie als dämonisch gefährlicher Wildnisraum im Gegensatz zur Stadt als Sicherheits-, Ordnungs-, Friedens- und Kulturraum hervorgehoben sein. Vielmehr soll einmal mehr – wie insgesamt mit Ijob 38,39-39,30 – die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungs*ohn*macht des Menschen der absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsvollmacht Gottes über lebendige Schöpfungselemente an für Menschen unwegsamem, unbewohnbarem, gar gefährlichem Ort angesprochen sein. Denn Gott selbst hat den betreffenden Tieren die betreffenden Orte als Lebenswelt bemessen.

So ist Gott *Grenzlösender* jenes Tieres (*Wildesel*), das ansonsten der Mensch als *Grenzsetzender* kulturhandelnd für seine Zwecke einsetzt (*Packesel*) und dem er somit seine Lebenswelt wie Weide und Grünfutter zur Verfügung stellt. Ähnlich der *Fesseln* (מִשְׁכוֹת) des Orion (Ijob 38,31b) *löst* (פתח, Ijob 38,31b; 39,5b) Gott die *Fesseln* (מוֹסְרוֹת) des Wildesels, so dass dieser in seiner Wildniswelt in *Freiheit* und *Leichtigkeit*, weil in „*Menschenferne*“ (Ritter-Müller 2000:220) seiend, fröhlich (vgl. שִׂחַק, Ijob 38,7a) zubringt. Gott macht den betreffenden Wildtieren den Ort, der dem Menschen nicht wahrnehmbar und nicht verfügbar ist, den der Mensch freiwillig nicht betritt, weil gefährlich, gar von wild bedrohlichen, dämonischen Wesenheiten bewohnt, zur fröhlichen Wohnstatt.

Darum würde im Kontext dieser „fröhlichen“ Wildniswelt *der Wildesel selbst* kontrastierend die menschliche Lebenswelt von Stadt und (Tier beherrschendem) Kulturhandeln negativ als *Lärm- und Herrschaftsraum*, nicht positiv als besonderen Lebensraum bemessen. (Ijob 39,7) Und darum *lacht* der Wildesel, genießt seine Nicht-Wahrnehmung und Nicht-Verfügung darüber. Er *hört* ja nicht das Gebrüll des Tiertreibers, muss es nicht synästhetisch, etwa durch Stock- und Geißelstreiche, miterleben. Vielmehr findet er auf Grund der von Gott in ihn gelegten Ordnung Weide und Grünfutter dort, wo es für andere Lebewesen nicht wahrnehmbar und nicht verfügbar ist (Ijob 39,8).

Der *Wildstier* oder *Auerochse* (Ijob 39,9-12) gilt als „Stammvater des Hausrindes“ (Schouten van der Velden 1992:24). Strauß (2000:368-369) vermutet mit anderen, dass der *Wildstier* dem Autor des betreffenden Textes nicht mehr bekannt, weil damals bereits ausgestorben, sei. So sei er dem zeitgenössischen Leser allein in seiner Symbolik für Könige und Pharaonen

erschließbar. Wenn der *Wildstier* allerdings in Europa noch bis ins 16. Jahrhundert als lebend bezeugt ist, um danach aber für ausgestorben zu gelten (vgl. Schouten van der Velden 1992: 24), dann besteht die Möglichkeit, dass er zu der Zeit und in der Lebenswelt Ijobs und des Wortes Gottes an ihn desgleichen als lebend bekannt ist.

Ijob 39,9-12 bildet eine Kette von vier initialen $\bar{\eta}$ -Fragen ab, die Gott in der 2. Person Singular unmittelbar an Ijob richtet (vgl. auch Strauß 2000:367-368). Die rhetorische Ironie der vier Verse schattet deutlich Ijob 40,25-41,3 der zweiten Rede Gottes vor. Wie Gott dort (in Ijob 40,25-31) Ijob siebenfach rhetorisch ironisch fragt, ob er *Leviatan* in gar verspielt liebevoll domestizierender, aber desgleichen in erjagender Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht zu begegnen weiß (siehe unten Abschnitt 6.10.4.), so fragt Gott hier (in Ijob 39,9-12) Ijob vierfach, oder in zweimal zwei Fragen, ob er dem *Wildstier* in vertraulich domestizierender Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht zu begegnen weiß: 1. Wird er sich freiwillig in deine Dienste begeben? (Ijob 39,9; vgl. Ijob 40,28) 2. Wird er deinen Anweisungen pflügend folgen? (Ijob 39,10; vgl. Ijob 40,25b.26) 3. Vertraust du ihm ob seiner Kraft deine Arbeit an? (Ijob 39,11; vgl. Ijob 40,29) 4. Wird er verlässlich die gelernte bäuerliche Lastarbeit tun? (Ijob 39,12) Oder: Wird er dir dienen? (1., 2.) Vertraust du seinen Diensten? (3., 4.)

Die Symbolkraft des *Wildstieres* für Könige und Pharaonen einerseits und die ihm eigenen Hörner andererseits sprechen von seiner unbändigen Verfügungsgewalt, mit der er gar dem Löwen beikommt (zusammenfassend Kang 2017:110). Dies bringt Gott hier in der unmittelbaren zweimal zweifachen rhetorisch ironischen Befragung der ereignishorizontalen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs zum Ausdruck. Was will Ijob mit solch einem Tier, gar mit solch einer übermächtigen Urwesenheit, ähnlich dem *Leviatan*, ausrichten?

Aber darin ist Gott – in der konzeptuellen Nahebringung seiner absoluten und fürsorgend verspielten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in Grenzöffnung und gleichzeitig feinabstimmender Ordnungszuweisung für die Freiheit und Leichtigkeit einerseits und die eingesenkte Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Wildnislebens andererseits – nicht ans Ende der ersten Antwort gekommen. Es folgen zwei eindruckliche Tiere, Straußhenne (mit Jungen) und Pferd. Zwei Raubvögel, Falke und Adler, bilden den Abschluss.

6.5.16. Ijob 39,13-18 – Straußhenne ohne Weisheit, aber lachend schnell

Text und Übersetzung

Ijob 39,13: כְּנִי־רִנְנִים נִעְלָטָה אִם־אֲבָרָה חֲסִידָה וְנִצָּה

Der Flügel der Straußhenne schwingt fröhlich, ist es die Schwinge der Storchhenne und [deren] Gefieder?

Ijob 39,14: כִּי־תַעֲזֹב לְאָרֶץ בְּצִיָּה וְעַל־עָפָר תַּחְמָם

Denn sie überlässt der Erde ihre Eier, und auf dem Staub brütet sie sie.

Ijob 39,15: וַתִּשְׁכַּח כִּי־רָגַל תְּזוּרָה וַחֲזִית הַשָּׂדֶה תִּדְוֹשָׁה

Und sie vergisst, dass ein Fuß sie zerdrücken und das Wild des Feldes sie zertreten kann.

Ijob 39,16: הַקְּשִׁיחַ בְּנִיָּה לְלֹאֲלָהּ לְרִיק יִגִּיעָה בְּלִי־פָחַד

Sie behandelt hart ihre Jungen, als wären sie nicht die ihren; ist ihre Mühe umsonst, [bleibt sie] unbekümmert.

Ijob 39,17: כִּי־הִשָּׂה אֵלֶיהָ חֲכָמָה וְלֹא־חָלַק לָהּ בְּבִינָה

Denn *Eloah* ließ sie Weisheit vergessen, und nicht gab er ihr Teil am Ein-Sehen.

Ijob 39,18: כָּעֵת בְּמָרוֹם תִּמְרִיא תִּשְׁחַק לְסוּס וּלְרֹכְבוֹ

Aber zu der Zeit, wenn sie [peitschenden Flügeln] in die Höhe [fahrend] davonschnellt, lacht sie über das Pferd und seinen Reiter.

Begriff und Form Ijob 39,13-18

רִנְנִים, „Straußhenne“ (Ijob 39,13a). Grammatisch wird רִנְנִים, das Hapaxlegomenon ist, in der Forschungsdebatte unter anderem als „Abstraktintensivplural“ von רָנַן („sich freuen, jubeln; klagen“) gedeutet (so Strauß 2000:341 in Orientierung an Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§124e, Symmachus und Targume). Wenn auch das Verstehen des Begriffs nicht geklärt ist, so besteht in der Forschungsdebatte doch eine deutliche Tendenz zur Deutung als *Straußweibchen*.⁵³³ Zu beachten ist ferner die implizierte Bedeutung der jubelnden Fröhlichkeit durch den Stamm רָנַן (vgl. Ijob 38,7, sonst im Buch Ijob nur in Ijob 29,13). Denn am Ende heißt es von der Straußhenne, dass sie trotz fehlender Weisheit ob ihrer Schnelligkeit über Pferd und

⁵³³ Für die betreffende Forschungsdebatte vergleiche Ritter-Müller (2000:235).

Reiter verspielt „lacht“ (שחק). Tatsächlich entsprechen dem die Laute, die Strauße von sich geben (vgl. Ritter-Müller 2000:235).

עלט, „fröhlich“ (Ijob 39,13a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob allein in Ijob 20,18 (Zofar) und 39,13, ansonsten nur ein weiteres Mal im Alten Testament (Spr 7,18). Die Bedeutung „genießen“ (Ijob 20,18), „fröhlich“ (Ijob 39,13) und „sich ergötzen“ (Spr 7,18) scheint aber gesichert (vgl. Gesenius 2013:974; Ritter-Müller 2000:236-237). Der fröhliche Flügelschlag ist bezeichnend für Gottes Rede über die Straußhenne. (siehe aktuell weiter unten)

אם, „ist es [...]?“ (Ijob 39,13b α), kann hier als Einleitung einer nominalen rhetorischen Satzfrage gedeutet werden (vgl. Strauß 2000:341), oder als zweites Glied einer „Doppelfrage“, wobei das erste Glied (offenbar für das erste Kolon) unterdrückt ist. Diese Argumentationsrichtung nimmt Fohrer ([1963] 1988:493) und nimmt vor allem Ritter-Müller (2000:233, 237) in eindrücklich diskutierender Antwort auf Witte (1994) und Van Oorschot (1987) von Gesenius und Kautzsch ([1909] 1962:§150f) auf. Denn damit trifft allein das Argument, dass der Abschnitt als weiteres Indiz für seine nachträgliche Einfügung keine Frage beinhalte, nicht. – Hingegen deutet Dhorme ([1926] 1967:603) אם als אם („Mutter“) und übersetzt die sich daraus ergebende wörtliche Bedeutung „eine Mutter von Schwingen und Federn“ mit „sie hat liebliche Schwingen u[nd] Federn“ (so gibt Gesenius 2013:377 Dhorme wieder).

חֲסִידָה, „Storchhenne, Storch“ (Ijob 39,13b). Der Begriff ist Feminin von חֲסִיד (siehe im Folgenden) und versteht seit der Antike den *Storch* – auf Grund der ihm zuerkannten Liebe zu seinen Jungen – als „frommen Vogel“ (Gesenius 2013:377), was etwa in der Übersetzung bei Delitzsch (1864:474; 1876:511) mit „storchfromme Schwinge“ für die *Constructus-Verbindung* חֲסִידָה אֶבְרָהָה zum Ausdruck kommt. Man beachte, dass חֲסִיד (von חסד, vgl. חֲסִיד) von „treu, gnädig, fromm, solidarisch“ und in nominaler Bedeutung vom „Treuen, Frommen“ spricht (vgl. Gesenius 2013:377; Ritter-Müller 2000:237). Sollte diese Bedeutung im Text mitschwingen, dann wäre die *Storchhenne*⁵³⁴ der *Straußhenne* nicht *synonym*, sondern *antithetisch* parallel gegenübergestellt: die ihre Küken liebende *Storchhenne* im Gegensatz zur, ihre Küken vernachlässigenden *Straußhenne*.

נֶצֶה (bzw. נוֹצָה), „Gefieder“ (Ijob 39,13b). Für die Deutung des nicht ganz einfachen Begriffs als *Federn* und *Gefieder* vergleiche Gesenius (2013:838) und Ritter-Müller (2000:237), sowie die betreffenden Darlegungen etwa in den Kommentaren von Delitzsch (1864; 1876), Fohrer ([1963] 1988) und Strauß (2000). Andere verstehen נֶצֶה als Hapaxlegomenon für den „Falken“ (vgl. REB; Kang 2017:23, 113pass.).

Somit spielt wohl desgleichen die gesamte Frage, „ist es die Schwinge der Storchhenne und [deren] Gefieder?“ (Ijob 39,13b), nicht auf einen *synonymen*, sondern auf einen *antithetisch*

⁵³⁴ Das Feminin חֲסִידָה könnte im Besonderen die *Storchhenne* meinen, wie ja Strauß (2000:333) entsprechend mit *Störchin* übersetzt.

gedachten, *rhetorisch ironischen* Vergleich für die Verdeutlichung der grotesken *Ironie* eines solchen (ohnehin wohl in der Gesellschaft kaum vorgenommenen) Vergleichs an. Denn zwar mag der Storch in Größe, Gefiederfarbe und Flügelspannweite dem Strauß nahekommen. Aber, so die nun implizierte Frage, sollten Flügel und Gefieder der Straußhenne tatsächlich *nur* Flügeln und Gefieder der Storchhenne entsprechen? Mag der Storch groß sein, was aber ist er, was ist sein Gefieder, was sind seine Flügel gegen die Straußhenne und damit insgesamt gegen den Strauß und seine Beschaffenheit? Aber dennoch vermag, in umgekehrter Antithese gedacht, der Storch zu fliegen, der Strauß nicht.

בְּצִיָּה „ihre Eier“ (Ijob 39,14a), ist (dem *status constructus* nahe) Pluralform mit *pronominaler Enklise* von בְּצִיָּה, Singular בְּצִיָּה. Der Begriff begegnet nur 6 Mal in 4 Versen des Alten Testaments und nur hier in Ijob 39,14 im Buch Ijob. Die rein lexematische Form בְּצִיָּה begegnet im Alten Testament nicht, der nicht-enklitische Plural absolutus (הַבְּצִיָּים) allerdings 3 Mal (Dtn 22,6 [2 Mal]; Jes 10,14). Die Bedeutung „Eier“ scheint eindeutig zu sein.

חָמָם „brüten“ (Ijob 39,14b), meint mit Budde (1896) im Piel wörtlich „warm werden lassen“ (Gesenius 2013:366).

Ijob 39,14 (gesamter Vers). Weil Straußhahn und Straußhenne nicht fliegen können, errichten sie auch nicht ein Nest auf Strauch, Baum, oder an sonstigem hohem unerreichbarem Ort, sondern unmittelbar auf dem Erdboden in einer in den Staub gescharften, einem Kugelsektor gleichenden Mulde. (siehe aktuell weiter unten)

זָרַר „zerdrücken“ (Ijob 39,15a_γ). Der Begriff begegnet nur 3 Mal im Alten Testament (Ri 6,38; Jes 59,5; Ijob 39,15). Wie hier in Ijob 39,15 begegnet זָרַר auch in Jesaja 59,5 mit Bezug auf בְּצִיָּים („Eier“), genauer mit Bezug auf בְּצִיָּי צְפָעוֹנִי („Giftschlangeneier“), und bringt an beiden Stellen die Zerbrechlichkeit der Eier, selbst der mächtigen Straußeneier, zum Ausdruck (vgl. Ritter-Müller 2000:237).

דָּוָשׁ „zertreten“ (Ijob 39,15b_γ). Der Begriff begegnet gleich זָרַר im Buch Ijob nur hier in Ijob 39,15, allerdings im Alten Testament insgesamt 15 Mal.

Ijob 39,15 (gesamter Vers). Der Vers zeitigt synonyme Parallelstruktur. Dabei wird der beginnende Hauptsatz (וַתִּשְׂכַּח „und sie vergisst“ (a)) durch die beiden Objektsätze, eingeleitet mit כִּי (was indirekt auch für den zweiten Objektsatz gilt, כִּי-חַיֵּת הַשָּׂדֶה תִּדְוֹשָׁה „dass ein Fuß (b) sie zerdrücken (c) und [dass] das Wild des Feldes (b') sie zertreten kann (c')“) vervollständigt.

לְרִיק יִגִּיעָה „umsonst ist ihre Mühe“ (Ijob 39,16b). So übersetzt auch Gesenius (2013:436) die Wendung.

בְּלִי-פָחַד „[sie bleibt] unbekümmert“ (Ijob 39,16b). Die Wendung ist Negation oder Abschwächung der eigentlichen Bedeutung von פָּחַד „Schrecken, Furcht, Grauen“ (vgl. Gesenius 2013:1046).

בְּמָרוֹם תִּמְרִיא (Ijob 39,18a). Die interpretierende Übersetzung „wenn sie [peitschenden Flügel] in die Höhe [fahrend] davonschnellt“ orientiert sich an Gesenius (2013:733). Dabei deutet er תִּמְרִיא als Hifil des Stammes מרא II („in die Höhe schnellen, emporschnellen“) (so desgleichen HALAT 1974:596; Davidson [1981] 2000:764; WAT 2009). Andere, wie Strauß (2000:341), vermuten für תִּמְרִיא eher den Stamm רום. Dann wäre בְּמָרוֹם תִּמְרִיא als *figura etymologica* zu verstehen. Diese Deutung findet in der Forschungsdebatte allerdings wenig Niederschlag. In jedem Fall scheinen Versfuß und Kolon von dem plötzlichen Empor- und Davonschnellen des Straußes, verbunden mit mächtig peitschendem Flügelschlag zur beinahe fliegenden Beschleunigung, auf Grund des zu Pferd heran jagenden Reiters zu sprechen (vgl. auch Delitzsch 1864:475; Delitzsch 1876:513).

Exkurs I: Ijob 39,17 – wozu Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung in der 3. Person?

Da in der aktuellen Forschungsdebatte ohnehin eine deutliche Tendenz dahin besteht, dass der Straußhenne-Abschnitt Ijob 39,13-18 ursprünglich eine selbständige Texteinheit, vielleicht einem „volkstümliche[n] Tiergedicht“ entspringend, abbildet (zusammenfassend und zustimmend wieder Strauß 2000:340-341, 369), müsste eigentlich Ijob 39,17 auf Grund des beschriebenen Handelns Gottes (*Eloahs*) in der 3. Person nicht obendrein als vermutliche Glosse gestrichen, oder zumindest kritisch gelesen werden. Mindestens Fohrer ([1963] 1988:493), Keel (1978:37) und Witte (1994:181) nehmen aber eine solche Streichung (Fohrer, Keel)⁵³⁵ oder zumindest eine kritisch vergleichende Leserichtung (Witte) vor. Dies macht aber nur dann Sinn, wenn Ijob 39,13-18 als ursprünglicher, integraler Teil etwa der gesamten Gottesrede (Ijob 38-39) gelesen wird, was für Keel und Fohrer zutrifft. Dann aber könnte der Wechsel von der 1. zur 3. Person trotz gleichbleibender Gottesperspektive (das heißt, Gott grammatisch als Subjekt, im Gegensatz zu Ijob 38,41; 40,2.9)⁵³⁶ desgleichen als ursprünglich beabsichtigt und nachvollziehbar und damit als integraler Teil des Abschnitts Ijob 39,13-18 gelesen werden. Dies soll im Folgenden ausführlicher erörtert werden.

Dass im masoretischen Text des Alten Testaments Wechsel zwischen 1. und 3. Person Singular trotz gleichbleibender Gottesperspektive möglich sind, wird oben in Abschnitt 6.5.5. zu Ijob 38,8-11 dargelegt. Aber auch an anderer prominenter Stelle geschieht ein solcher personalformaler Wechsel in gleichbleibender Gottesperspektive. Denn als Mose⁵³⁷ von Gott erbitet, seine Herrlichkeit schauen zu dürfen (Ex 33,18), antwortet ihm Gott mit Bezug auf sich selbst in der 1. Person: „Nicht vermagst du zu sehen *mein* Angesicht, denn nicht kann *mich* sehen der Mensch und er lebt.“ (Ex 33,20, Hervorhebung J.B.) Dann aber, als sich Gott Mose

⁵³⁵ Fohrer streicht zusammen mit Ijob 39,17 auch Vers 15.

⁵³⁶ So Witte (1994:181), hierzu zusammenfassend und nicht Witte folgend Ritter-Müller (2000:234).

⁵³⁷ Siehe hierzu oben Abschnitt 4.4.3.

tatsächlich, aber in entscheidend visueller Einschränkung synästhetisch erfahrbar macht, spricht er (Gott) in selbsterschließender Namensausrufung (*declaratio Dei*) mehr in Form rhetorischer Distanz in der 3. Person *über sich*, als in unmittelbarer Erweisung *seiner selbst* in der 1. Person:

JHWH, JHWH, El, barmherzig und gnädig, lang[sam] zum Zorn und reich an Gnade und Treue, der Gnade bewahrt auf Tausende hin, der Schuld und Verbrechen und Sünde vergibt, aber niemals ungestraft lässt, [sondern] der heimsucht [oder: der prüft] die Schuld der Väter über den Söhnen und über den Söhnen der Söhne über [die Glieder] der dritten und vierten [Generation] [hinaus]. (Ex 34,6b-7)

Die *declaratio Dei* ist mehr – darum oben die zögerliche Formulierung – als Zwischenform von 1. Person und 3. Person formuliert. Denn Mose im Besonderen und so dem Leser im Allgemeinen ist es zunächst freigestellt zu entscheiden, ob er „JHWH, JHWH, El, barmherzig ...“ als „[Ich bin] JHWH, JHWH, El, barmherzig ...“, oder als „[Er ist] JHWH, JHWH, El, barmherzig ...“ vernimmt und ob er entsprechend die folgenden Partizipien (נֹשֵׂא, נֹצֵר, פֹּקֵד, „bewahrend, vergebend, heimsuchend“) auf Gott in 1. Person sprechend oder in 3. Person sich meinend bezieht. Lediglich die *figura etymologica* וְנִקְהָ לֹא יִנְקָה („aber niemals lässt er ungestraft“) macht die gemeinte 3. Person eindeutig.

So spricht Gott zunächst, wie üblich und zu erwarten, von sich in der 1. Person (Ex 33,20), dann aber, in entscheidender Selbst-Wahrnehmbarmachung und Selbsterschließung in der 3. Person mit leserorientiertem Deutungsraum hin zur 1. Person (Ex 34,6b-7). Dieses Wechselspiel unmittelbarer Gottesanrede in der 1. Person und distanziert mittelbarer Gottesrede in der 3. Person schafft für Mose einerseits die wertnehmende Konzeptualisierung, dass Gott bereit ist, über sich gewissermaßen aus der Perspektive des ihn wahrnehmenden Mose zu sprechen („Er ist JHWH ..., er ist barmherzig ...“). Aber doch spricht der sich zu Mose herabneigende und sich in Mose versetzende Gott in impliziter Ichform Mose unmittelbar an. Und eben das erzeugt in Mose andererseits die Freiheit des Besinnungsraumes für die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes als (sehr) gnädig, geduldig und Schuld vergebend auf Tausende hin, aber doch als Schuld vergeltend (oder zumindest prüfend an) (siehe oben Abschnitt 4.4.3) den nahen Folgegenerationen des Schuldners.

Wenn damit vergleichend Ijob 39,17 auch nicht als *declaratio Dei* zu deuten ist, so geschieht hier doch eine gesonderte Selbst-Wahrnehmbarmachung oder Selbsterschließung Gottes. Denn innerhalb der feinabstimmenden Beitragsbemessung eines jeden Schöpfungselements hat Gott (im Besonderen) der Straußhenne gerade *nicht* die Gabe, die Weisheit (חֵכְמָה) und das Ein-Sehen (בִּינָה) der mütterlich brütenden und aufziehenden Fürsorge von Bruteiern und geschlüpften Küken bemessen (חֵלֶק II). (Ijob 39,17b) Ja, Gott selbst hat sie „vergessen lassen“ (שהִּיִּל Hifil) die Gabe mütterlicher Fürsorge. (Ijob 39,17a) Die Straußhenne „vergisst“ (שָׁכַח) die

lauernde Gefahr des Zertretenwerdens ihrer Eier, vernachlässigt also die Brutobsorge. (Ijob 39,15) Nach dem Schlüpfen verfährt sie ähnlich mit ihren Küken.⁵³⁸ (Ijob 39,16) Die Schöpfung als Lehrer der performativen Weisheit Gottes funktioniert auch dann, wenn Gott einem lebenden Schöpfungselement gar humoristisch in der einen Angelegenheit (elterliche Fürsorge) *keine* Weisheit, dafür in der anderen Angelegenheit (Schnelligkeit, Freiheit, Unabhängigkeit, Fröhlichkeit) verspielt außergewöhnliche Begabung verleiht.

Und vielleicht dient hier der Sprung zur distanziert mittelbaren Rede Gottes über sich in der 3. Person ähnlich wie für Mose als konzeptueller Wahrnehmungsraum dafür, dass Gott sich ob der gezielten Nichtvergabe einer bestimmten Gabe (einschließlich der verspielten Übergabe einer anderen Gabe) sich nicht selbst rühmt (*ich ließ die Straußhenne Weisheit vergessen*) – weil ja dennoch und umso mehr die Schöpfungsordnung ungetrübt funktioniert (die Gattungen des fröhlich, frei und unabhängig lebenden Straußes sterben nicht aus, sondern bleiben bestehen). Vielmehr könnte Gott Ijob einen konzeptuellen Wahrnehmungs- und Besinnungsraum dahingehend geschaffen haben, dass Gott in der souverän humoristisch herausfordernden und wohl unerwartet überraschenden Darlegung des weisheitlichen Antimodells von der Straußhenne gewissermaßen Ijob mit einbezieht, ihn aus seiner (Ijobs) Perspektive humoristisch gewahren lässt, was Gott tut und wie er ist.

Dabei verwendet Gott den im Alten Testament ausnehmend selten (57 Mal), aber (nur) im (Dialogteil des) Buch(es) Ijob überverhältnismäßig oft (41 Mal) (siehe oben Abschnitt 6.2.6.) begegnenden Gottesnamen אֱלֹהֵי . Wenn die „Begriffsgrenze“ zwischen אֱלֹהֵי und אֱלֹהִים als „fließend“ angesehen werden darf (Gesenius 2013:61)⁵³⁹, dann spricht *Eloah* in Einbeziehung der Bedeutung von *Elohim* auch von Gott als Innehabender einer bestimmten Charaktereigenschaft (vgl. ESBAT 2001:1137)⁵⁴⁰, hier eben der für Ijob konzeptuell wahrnehmbaren Eigenschaft der absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes, der göttlichen Souveränität der weisheitlichen Nichtbemessung und Überbemessung des Beitragshorizonts eines lebenden Schöpfungselements. Gott vermag Weisheit zu geben, nicht zu geben, übermäßig zu geben. Die Faszination, Verspieltheit und Schönheit der Schöpfung und darin die Faszination, Verspieltheit und Schönheit Gottes, seine liebend verspielte Fürsorge über *menschliche Gegenwelten*⁵⁴¹, über für Menschen nicht wahrnehmbare und nicht verfügbare Welten,

⁵³⁸ Für Aspekte von Wesen und Verhalten des Straußes aus wissenschaftlicher Sicht siehe aktuell im Folgenden.

⁵³⁹ Vergleiche insgesamt Gesenius (2013:61-62), wo er אֱלֹהִים unter dem Begriff אֱלֹהֵי behandelt und wo er desgleichen den Artikel von Schmidt über אֱלֹהִים in THAT I angibt.

⁵⁴⁰ Vergleiche insgesamt Ringgren (1973a), Schmidt ([1971] 2004), Gesenius (2013:61-62), ESBAT (2001:1136-1137); mit Blick auf die aktuelle religions- und literaturgeschichtliche Debatte vergleiche Schmid (2003:33-38).

⁵⁴¹ Der in diesem Kontext begegnende Ausdruck (*menschliche*) *Gegenwelt* ist stehender Begriff in der alttestamentlichen Forschungsebatte.

Tierwesenheiten und feinabgestimmt geordnete Abläufe im Kontext von Freiheit und Unabhängigkeit kommen umso mehr zum Ausdruck.

Exkurs II: Ijob 39,13-18 – (nicht) ursprünglicher Teil der ersten Gottesrede?

Für die Feststellung, dass im Abschnitt über die Straußhenne keine oder maximal eine (Ijob 39,13b) rhetorisch ironische Erfragung und darin keinerlei unmittelbare (rhetorisch ironisch erfragende) Anrede Ijobs in der 2. Person Singular erfolge, was als bedeutendes Argument gegen die Integrität des Abschnitts vorgetragen wird (siehe im Folgenden), könnte die Beachtung des engeren Kontextes und der genannten impliziten paarweisen Struktur von Ijob 38,39-39,30 eine neue Perspektive eröffnen.

Denn auch in der Abfolge von *Wildesel* (Ijob 39,5-8) und *Wildstier* (Ijob 39,9-12) wird der *Wildesel* kaum rhetorisch ironisch erfragt (nur in Vers 5ab durch je eine initiale וָ-Frage) und darin Ijob nicht in der 2. Person Singular (rhetorisch ironisch erfragend) angesprochen (Verse 5-8), hingegen wird der *Wildstier* durchgehend in der oben genannten Kette von vier initialen וָ-Fragen erfragt und darin Ijob vierfach (rhetorisch ironisch erfragend) angesprochen (Verse 9-12). Hierzu parallel wird ähnlich – so könnte weiter argumentiert werden – die *Straußhenne* (Ijob 39,13-18) nicht, oder je nach Interpretation kaum erfragt (Vers 13b, durch initiales וָ־אָ als mögliches zweites Glied einer Doppelfrage) und darin Ijob nicht in der 2. Person Singular (rhetorisch ironisch erfragend) angesprochen, hingegen wird das *Pferd* (Ijob 39,19-25) wieder mit (zumindest) drei initialen וָ-Fragen erfragt und darin Ijob (rhetorisch ironisch erfragend) angesprochen (Vers 19ab.20a).

Ferner erzeugt Ijob 39,18 (לְסוּס וְלִרְכֹבּוֹ) „[die Straußhenne lacht] über das Pferd und seinen Reiter“ eine unmittelbare Anknüpfstelle für den folgenden Abschnitt (Ijob 39,19-25), in dem es um das Pferd (סוּס) und (indirekt) seinen kriegerischen Reiter geht – was für Van Oorschot (1987:179) und Witte (1994:181) ein Indiz *gegen* die Integrität von Ijob 38,13-18 ist, da das „Stichwort“ סוּס, genauer die Wendung לְסוּס, unmittelbar hintereinander 2 Mal auftreten würde (Ijob 39,18bβ.19aβ) (Hinweis auch von Ritter-Müller 2000:234-235). Allerdings zeigt einerseits Ritter-Müller (2000:235), dass innerhalb der ersten Gottesrede „derartige Lexemaufeinanderfolgen nicht ungewöhnlich sind“. Andererseits würden Fohrer ([1963] 1988:492) und Van Oorschot (1987:10, 175) durch die von ihnen im Zuge der Forschungsdebatte unterstützte und vorgenommene Streichung von Ijob 38,19-20 eine vergleichbare Wortwiederholung auf Ebene des Verbs erzeugen (אָם־יִדְעָתָּה, „wenn du [das] weißt“, Ijob 38,18b – יִדְעָתָּה, „du weißt [es]“, Ijob 38,21aα). (siehe oben Abschnitt 6.5.9.) Das heißt, im einen Fall dient die augenfällige Wortwiederholung nicht hinnehmbar als Anlass zur Streichung (von Ijob 39,13-18 als ursprünglich), im anderen Fall wird sie durch Streichung unerwähnt hingenommen (Ijob 38,18b.21aα).

So wäre mit obiger Argumentationslinie die Doppelpaarstruktur *Wildesel* (Ijob 39,5-8) – *Wildstier* (Ijob 39,9-12), *Straußhenne* (Ijob 39,13-18) – *Pferd* (Ijob 39,19-25) allein auf linguistisch strukturaler Ebene nachvollziehbar zu erkennen. Und damit wäre, redaktionsgeschichtlich makrostrukturell gedacht, entweder *alles* oder *nichts* als sekundäre Einfügung zu identifizieren.⁵⁴²

Das tut allerdings der gesonderten Umstrittenheit von Ijob 39,13-18 in einer lange bestehenden Forschungsgeschichte keinen Abbruch. So legt bereits vor knapp 300 Jahren (1737) ein Kommentator allein für Ijob 39,13b eine Sammlung von 20 Übersetzungs- und Interpretationsmöglichkeiten vor (Fohrer [1963] 1988:514; Hinweis von Ritter-Müller 2000:33, 231). Klassisch fasst Van Oorschot (1987:11-12, 176-179, 190) die Argumente der Forschungsgeschichte zusammen, die für die Nicht-Integrität von Ijob 39,13-18 sprechen und schließt sich dem – wie soeben angedeutet – selbst an (Hinweis auch von Ritter-Müller 2000:231-232)⁵⁴³. Allerdings spricht sich mindestens Ritter-Müller mit Kubina (1978) in ausführlich diskutierender Erwiderung auf Witte (1994) und Van Oorschot (1987) für Ursprünglichkeit und Integrität des Abschnitts über die Straußhenne (Ijob 39,13-18) aus. Dem schließt sich die vorliegende Arbeit einschließlich dem obigen *Exkurs zu Ijob 39,17* an (siehe auch oben Abschnitt 2.1.3. und für das gesamte Buch Ijob Abschnitt 2.2.).

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch die Straußhenne als weisheitliches Gegenmodell

Mit der Straußhenne und desgleichen mit dem Pferd konzeptualisiert Gott zwei besondere Formen der in sie eingesenkten kosmisch himmlischen Ordnung als performative Weisheit, die darin Gottes absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht lehrend abbildet. So vermögen Straußhahn und Straußhenne (für das Pferd siehe den folgenden Abschnitt 6.5.17.) als die größten Vögel der Erde zwar nicht zu fliegen, sie laufen aber mit Ausdauer schneller als ein Pferd, bis 70 Kilometer pro Stunde. Mit den starken Läufen (mit nur *drei* bekrallten Zehen) können sie gefährlich ausschlagen. Straußhahn und Straußhenne treten einerseits in Form großer Herden auf (Schouten van der Velden 1992:138-139; Schroer [2010] 2013:104-108). Andererseits leben sie gleich den bisher genannten Wildtieren in Steppe und Halbwüste, aber auch – zumindest metaphorisch gemeint – zusammen mit Schakalen, Eulen, Wildhunden und gar dämonisch anmutenden Tierwesenheiten in unheimlichem und verwüstet verlassenen

⁵⁴² Van Oorschot (1987:11-12) nennt genau die Abschnitte Ijob 39,9-12 und 39,19-25 als Erweis der Grundstruktur des Fragens für den gleichzeitigen Erweis der Nicht-Integrität von Ijob 39,13-18 ob der fehlenden Grundstruktur des Fragens. Er sieht also mit vielen anderen die eben dargelegte Doppelpaarstruktur nicht.

⁵⁴³ Auf Seite 16 nennt Ritter-Müller von Duhm (1897) bis Van Oorschot (1987) Befürworter der These von der Nicht-Integrität von Ijob 39,13-18.

Areal (vgl. Ijob 30,29; Jes 13,21; 34,13; 43,20; Mi 1,8)⁵⁴⁴, was dem Menschen, dem menschlichen Wahrnehmen und Verfügen, allemal (gar) dämonisch gefährliche Wildniswelt und *Gegenwelt* ist.

Aber neben diesen eingesenkten Gaben für Leben und Überleben in menschlich nicht lebbarer Wildniswelt hat Gott im Besonderen der Straußhenne gerade *nicht* die Weisheit, die Gabe mütterlicher Fürsorge für die zu brütenden Eier und nach dem Schlüpfen für das Aufziehen der Küken bemessen. Denn wenn der Straußhahn einen Harem von fünf bis sechs Hennen hat, so legen zwar alle in eine dafür in die Stauberde gescharrte große trichter- oder kugelsektorförmige Mulde ihre Eier, aber nur die Haupthenne brütet die 30 bis 40 Eier – und das bedingt, weil größtenteils der Hahn das Brüten übernimmt. Auf Grund der hohen Eierzahl werden kaum mehr als 15 Eier ausgebrütet (Schouten van der Velden 1992:138). Das heißt, die übrigen 15 bis 30 Eier bleiben, weil sich das Nest entgegen dem des Storches eben nicht geschützt auf einem hohen Baum oder Strauch, oder an sonstigem unerreichbar hochgelegenen Ort befindet, im Sand zurück und sind den Hufen und Tatzen anderer zufällig oder suchend interessiert vorbeikommender Tiere ausgesetzt (Ijob 39,14-15). Entsprechend geschieht nach dem Schlüpfen das Aufziehen der Küken durch die Mutterhenne in Nachlässigkeit, Härte und Nichtbeachtung eines Kükenverlustes (Ijob 39,16).

Gott spricht darüber rhetorisch ironisch darlegend – und gar in die Humoreske verschoben – als weisheitliches Gegenmodell.⁵⁴⁵ Denn obwohl der *Straußhenne* im Gegensatz zur einleitend genannten *Storchhenne* (Ijob 39,13b) die Weisheit zur mütterlichen Fürsorge nicht inneohnt, gibt es den Strauß doch. Denn Gott hat gleich den Rabenjungen (38,41) für die Straußjungtiere durch eingesenkte Ordnungen für deren Über- und Weiterlebensstrategie vorgesorgt, so dass die Straußpopulation erhalten bleibt und dass etwa die einzelne Straußhenne dem sie zu Pferd jagenden Reiter fröhlichen Flügelschlags lachend davonjagen kann. – Dass Strauße im Alten Vorderen Orient zu Pferd tatsächlich gejagt und offenbar erfolgreich, zumindest gewünscht heroisch stilisiert in die Enge getrieben werden, zeigt die Abbildung eines glasierten Gefäßes aus dem in Ninive gelegenen Nordwest-Palast Assurnasirpals II. (Abbildung und Begleittext in Keel & Schroer [2002] 2008:203).

Wenn also Ijob in der Selbstwahrnehmung seines Lebens im Leid sich vergleichend und gar metaphorisch in die (nach menschlicher Wahrnehmung) düster dämonisch gehauchte Wildnis- und menschliche *Gegenwelt* des Straußes versetzt sieht (Ijob 30,26-31, besonders Vers 30),

⁵⁴⁴ Dort und an drei weiteren Stellen (Lev 11,16; Dtn 14,15; Jer 50,39) wird für *Straußhenne* allerdings nicht רַנְנִים, sondern das Synonym בְּנוֹת יַעֲנָה (in Lev 11,16 und Dtn 14,15 בַּת הַיַּעֲנָה), jedoch mit unsicherer Bedeutung, verwendet.

⁵⁴⁵ Man beachte, dass dem entgegen in Sprüche 30,24-28 vier Tierarten ausdrücklich als *weise*, wörtlich als die „Weisen der Weisen“ (חֲכָמִים מְחֻכְמִים) bezeichnet und aus ihrer Lebensführung begründet werden (je nach Übersetzung *Ameisen*, *Klippdachse*, *Heuschrecken*, *Eidechse*).

dann formuliert Gott mit Ijob 39,13-18 ein positives Gegenmodell.⁵⁴⁶ So lebt der Strauß trotz partieller, von Gott humoristisch bemessener Nicht-Weisheit frei, der menschlichen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht ledig, in Leichtigkeit und Fröhlichkeit. Und so bringt die Straußhenne für den sie jagenden, über sie wahrnehmend verfügen wollenden Menschen zum Ausdruck, was Gott entsprechend seines Wesens und des Wesens der Weisheit als Antwort in die Schöpfung gelegt hat, die fröhlich lachend verspielte (שחק, עלס, ריגן) Freude. (siehe oben Abschnitt 6.5.2.)

Und damit ist für Ijob das Wesen Gottes desgleichen dahingehend konzeptuell erfahrbar gemacht, dass die in Schöpfung und Schöpfungselemente feinabgestimmt eingesenkte Schöpfungsordnung auch bei souveräner und humoristischer Nichtvergabe der Weisheit funktioniert und Gottes Weisheit abbildet. Dies ist das gesonderte Überraschungsmoment für Ijob in diesem Fall. Vergleichbares und doch ganz anderes folgt mit Blick auf das Pferd.

⁵⁴⁶ Ein solches Wechselspiel des „Tod-Leben-Gegensatzes“ zwischen den Worten Ijobs und den Worten Gottes, der Wahrnehmung Ijobs und der Wahrnehmung Gottes gewahrt Ritter-Müller mehrfach (zusammenfassend 2000:236).

6.5.17. Ijob 39,19-25 – Kriegspferd lachend in den Krieg

Text und Übersetzung

Ijob 39,19: הַתִּתֵּן לְסוּס גְבוּרָה הַתְּלַבֵּישׁ צְוֹאָרוֹ רַעְמָה

Gibst du dem Pferd Stärke, kleidest du seinen Hals [mit] eine[r] Mähne?

Ijob 39,20: הַתְּרַעֵשְׁנֵנוּ כְּאַרְבֵּה הוּד נָחְרוּ אֵימָה

Lässt du es springen wie die Heuschrecke? Majestät ist sein Schnauben, Schrecken [erzeugend].

Ijob 39,21: יִחַפְּרוּ בְּעַמְקֵי וַיִּשֵׁשׁ בְּכַח יֵצֵא לְקִרְאֵת־נֶשֶׁק

[Die Hufe] scharren in der Ebene und es freut sich, in Kraft zieht es aus, dem Kampf entgegen.

Ijob 39,22: יִשְׁחַק לְפַחַד וְלֹא יִחַת וְלֹא־יָשׁוּב מִפְּנֵי־חֶרֶב

Es verlacht die Furcht und nicht erschrickt es, und nicht wendet es vor dem Schwert.

Ijob 39,23: עָלָיו תִּרְנָה אֶשְׁפָּה לֵהֵב חֲנִית וְכִידוֹן

Über ihm klirrt der Köcher, die Klingenspitze von Speer und Sichelschwert.

Ijob 39,24: בְּרַעַשׁ וְרִגְזֵי יִגְמַא־אֲרָץ וְלֹא־יֵאָמֵן בִּי־קוֹל שׁוֹפָר

In Stoben und Toben schlürft es den Boden, und nicht hält es still, wenn das Erschallen des Schofarhorns [geschieht].

Ijob 39,25: בְּדֵי שֹׁפָר יֹאמֵר הָאֵח וּמִרְחוֹק יִרְיַח מִלְחָמָה רַעַם שָׁרִים וְתִרְוַעָה

Sooft das Schofarhorn [erschallt], ruft es „heia!“, und [bereits] von Ferne wittert es die Schlacht, [vernimmt es] das Gebrüll der [Kriegs-]Obersten und das Kriegsgeschrei.

Begriff und Form Ijob 39,19-25

סוס, „Pferd, Ross“ (Ijob 39,19a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur in Ijob 39,18b und 19a, ansonsten aber im Alten Testament je nach Zählung 138 Mal (SESB Konkordanz).⁵⁴⁷ Mehrfach ist aber mit סוס, wie hier in Ijob 39,19a, das *Kriegspferd* gemeint. (siehe aktuell weiter unten)

⁵⁴⁷ Even-Shoshan (1985:803-804) nennt 137 Mal (Hinweis auch von Ritter-Müller 2000:245).

גְבוּרָה, „Kraft, Stärke, Macht“ (Ijob 39,19a). Der Begriff meint, wie neben Ijob 39,19 in 41,4 (dort גְבוּרוֹת), die (eindrückliche, Gott gegebene) Kraft der Tiere, die (heldenhafte) Kraft des Mannes (als Gabe Gottes) (Ri 8,21), aber auch die (Gott gegebene) Kraft der Sonne (Ri 5,31), die im König verkörperte Führungsstärke (1 Kön 16,27), die Kampfstärke einer Truppe (Jes 3,25), aber auch Gottes absolute Verfügungsmacht (Ps 71,16; Jes 11,2), wovon er (Gott) durch seinen Geist dem Menschen für Prophetie und Sündenerkenntnis zu geben vermag (Mi 3,8), dem gemäß sprechen persönliche menschliche Frömmigkeit und Gottergebenheit von Stärke, von גְבוּרָה (Jes 30,15) (ESBAT 2001:1193; Gesenius 2013:193-194).

גְבוּרָה ist Feminin und korrespondiert mit Maskulin גְבוּר („stark, gewaltig; vermögend; tüchtig; [tapferer junger] Berufs- oder Elitesoldat, [bedeutender] Held“) und גִּבּוֹר („tapferer, starker, junger Mann“; גְבוּר ist *Intensivform* von גִּבּוֹר). Der Stamm aller hier genannten Derivate ist גבר „stark, mächtig überlegen sein; (sich) stärker machen; sich (auch anmaßend) als Held erweisen oder fühlen“.⁵⁴⁸ (hierzu siehe oben Abschnitt 6.2.5.)

הִתְלַבֵּיט „kleidest du?“ (Ijob 39,19b). לִבֵּשׁ begegnet in den Reden Gottes nur noch in Ijob 41,10, ansonsten 5 weitere Male im Buch Ijob, aber 89 weitere Male im übrigen Alten Testament. Transitive Verben im Kausativstamm (Piel, Hifil), desgleichen (und neben anderen) Verben des Bekleidens und Entkleidens sind zweiwertig und verlangen demnach doppelten Akkusativ (Jenni 1981:157; Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§117cc-II). תְּלַבֵּיט erfüllt beide Kriterien, es ist sowohl Hifil als auch ein Verb des Kleidens. Der doppelte Akkusativ ist mit צִנּוֹרוֹ „seinen Hals eine Mähne“) „in kühner poetischer Sprache“ gegeben (Strauß 2000:341).

צִנּוֹר „Hals, Nacken“ (Ijob 39,19b). Der Begriff begegnet in den Reden Gottes nur noch in Ijob 41,14 mit Blick auf die Kraft (עֹז) des Halses *Leviatans*. Entsprechend begegnet die Wendung לְבוֹשׁ צִנּוֹר im Alten Testament nur hier in Ijob 39,19b (Ritter-Müller 2000:246).

רַעְמָה „Mähne“ (Ijob 39,19b), ist Hapaxlegomenon. Darum ist einmal mehr die Bedeutung des Begriffs ungewiss, aber doch in Bibelübersetzungen und Kommentaren bevorzugt genannt, dem sich die vorliegende Arbeit anschließt. An Stelle von רַעְמָה nennt LXX φόβος („Furcht, Angst“), Peschitta *zaynā* („Waffen“), Vulgata *hinnitus* („das Wiehern“) (Gesenius 2013:1257). Desgleichen könnte ein Bezug zu רָעַם („Rufen, Gebrüll, Lärmen“) in Ijob 39,25cα bestehen (was unter anderen Strauß 2000:341 vermutet), allerdings mehr auf der assoziativen Ebene des Kriegsgeschehens als Bedeutungsfeld: Im *Gebrüll* (רָעַם) der Offiziere (שָׂרִים, Vers 25c) jagt (גָּמַא) das Kriegspferd in unbändiger (לֹא-יֵאמֵין, Vers 24ab) Kraft (גְבוּרָה) mit fliegender *Mähne* (רַעְמָה) (Vers 19b) mitten in die Schlacht hinein (Vers 21b-25).

רָעַשׁ Hifil, „springen lassen“ (Ijob 39,20a). In der Bedeutung „springen lassen“ begegnet das Hifil von רָעַשׁ im Alten Testament nur hier in Ijob 39,20a (Gesenius 2013:1259). Entsprechend

⁵⁴⁸ Gesenius (2013:196-197), ESBAT (2001:1194), Matheus (2006:51-52), auch Kosmala (1973); Kühlewein ([1971] 2004b).

folgt die Übersetzung des ersten Kolons Gesenius (2013:1259). An Stelle von -הָ im *codex leningradensis* lesen zahlreiche Handschriften die proklitische Fragepartikel הַ (BHS *apparatus criticus*). Oder aber -הָ selbst ist gleich הַ als proklitische Fragepartikel zu interpretieren (siehe oben Abschnitt 6.5.6. zu Ijob 38,12a *Begriff und Form*). – Das Nomen רָעַשׁ begegnet im Buch Ijob nur im aktuellen Abschnitt in Ijob 39,24a (wo es um das *Stoben* des in die Schlacht jagenden Pferdes geht) und in Ijob 41,21b (wo es um das *Sausen* des Sichelschwertes geht, worüber *Leviatan* lacht).

אָרְבָּה, „Heuschrecke“ (Ijob 39,20a). Beide Begriffe in Kombination, רָעַשׁ und אָרְבָּה begegnen im Buch Ijob nur hier in Ijob 39,20a.

הוֹד, „Majestät“ (Ijob 39,20b α). Der Begriff begegnet im Buch Ijob außerhalb der Reden Gottes nur noch in Ijob 37,22 und innerhalb der Reden Gottes nur noch in Ijob 40,10. Damit vermag der Begriff einen deutlichen Bezug zur zweiten Rede Gottes herzustellen, wie das auch für אֹז (Ijob 38,15.19.24; 41,10), צִנָּאָר (Ijob 39,19b; 41,14a) und אֵימָה (Ijob 39,20b γ ; 41,6b γ) und in formaler Perspektive für Ijob 39,9-12 (zu Ijob 40,25-41,3) (siehe oben Abschnitt 6.5.15.) gelten kann.

נִחְרָו, „sein Schnauben“ (Ijob 39,20b). Der Begriff ist Hapaxlegomenon und begegnet daher nicht als Lexem (נִחְרָו*).

אֵימָה, „Schrecken“ (Ijob 39,20b). In seiner zentralen Rede im Ausdruck verzerrter Gotteswahrnehmung auf Grund vermeintlich eindeutiger Selbstwahrnehmung (*Gott der Gottlose, Ijob der Gerechte*) (Ijob 9) erbittet Ijob von Gott, er (Gott) möge in seinem ihn schlagenden und *Schrecken* (אֵימָה) erregenden Tun von ihm lassen, möge ihm eine Leid-Pause gewähren, so dass er ohne Furcht aussagen könne (Ijob 9,34-35). Dabei stimmt die Formulierung וְאִמְתּוֹ אֶל-תִּבְעַתִּי („und sein Schrecken möge mich nicht erschrecken“) nahezu wörtlich mit Ijob 13,21 überein (dort in unmittelbarer Anrede Gottes, וְאִמְתְּךָ אֶל-תִּבְעַתִּי, „und dein Schrecken möge mich nicht erschrecken“).

Nun aber bezieht Gott Ijobs Wahrnehmung vom *Schrecken* erregenden Gott tatsächlich auf das Pferd als einzigartig lebendes Schöpfungselement, dessen Schnauben im Ausdruck seiner Majestät desgleichen *Schrecken* zu erzeugen vermag. Auch das steht neben der außergewöhnlichen Sprungkraft allein in Gottes absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht. Der vermeintlich über das Pferd wahrnehmend verfügende Mensch verfügt nicht einmal über dessen Schnauben, das der Wahrnehmung des eigenen Reiters und neutralen Beobachters *majestätisch*, des feindlichen Reiters *Schrecken erzeugend* anklingen mag. – Allerdings, wirklicher *Schrecken* geht von der Doppelzahnreihe *Leviatans* aus (אֵימָה, Ijob 41,6b γ).

יִחְפְּרוּ, „sie scharren“ (Ijob 39,21a α). LXX, Vulgata und Peschitta übersetzen mit „es scharrt“ (vgl. BHS *apparatus criticus* zur Stelle), was näher läge, daher übersetzt REB im Haupttext im Singular. Aber auch der plurale Wortlaut des masoretischen Textes ist aus dem

Zusammenhang verständlich. Hierin kommt das gemeinsame, allseits hörbare und insgesamt wahrnehmbare mächtige Drängen der Pferde beziehungsweise kommt das ungeduldige Scharren der Hufe eines Pferdes im Klang vieler Hufe zum Ausdruck, um endlich hinein in das anvisierte Kriegsgeschehen stürmen zu können. Entsprechend übersetzt Delitzsch (1876:514) in Verknüpfung von pluraler in singularischer Bedeutung: „Vielhufig scharrts [...]“.

וַיִּשֵׂשׁ בְּכַח יֵצֵא, „und es freut sich, in Kraft zieht es aus“ (Ijob 39,21γδ). Für Ijob 39,21 ist die masoretische Gliederung in Kola (Halbverse) unterschiedlich. BHS zieht בְּכַח, wie in der Anmerkung von REB als alternative Übersetzung wiedergegeben – und wie für die vorliegende Arbeit aufgenommen –, zum zweiten Kolon, während etwa die Ausgabe der hebräischen Bibel von Keren Ahvah Meshihit (Hebrew Bible 2003) בְּכַח am Ende des ersten Kolons belässt.

נֶשֶׁק, „Kampf, Streit“ (Ijob 39,21b). Der Begriff meint auch „Waffen[arsenal], Rüstung“. Mit „Kampf, Streit“ für Ijob 39,21 (neben Ps 140,8) übersetzt auch Gesenius (2013:857).

יִשְׁחַק לְ-, „es verlacht [...]“, „es lacht über [...]“ (Ijob 39,22a). Der Ausdruck des lachenden Pferdes angesichts (מִפְנֵי) von Schrecken erzeugender Schwertgewalt ist eine der zentralen Formulierung für die Konzeptualisierung der in die Schöpfung eingesenkten Freude Gottes als Antwort der Schöpfung an Gott und als Lehre Gottes (über die performative Weisheit Gottes) an den Menschen. So „lacht“ (שָׁחַק) desgleichen die Straußhenne angesichts des heranstürmend jagenden Reiters zu Pferd (Ijob 39,18) und „lacht“ (שָׁחַק) der Wildesel ob der Nicht-Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht von Stadtgetümmel und Treibergebrüll über ihn (Ijob 39,7). (siehe oben Abschnitt 6.5.2.) Das Pferd ist als Kriegspferd fröhlich und gegen jegliche Gefahr ohne Furcht. Selbst dem gezogenen Schwert jagt es frohen Mutes ungebremst entgegen.

חֶרֶב, „Schwert“ (Ijob 39,22b). In den Reden Gottes begegnet der Begriff noch 2 Mal in der zweiten Rede (Ijob 40,19b; 41,18a), was mit weiteren Begriffen (siehe unten zu Ijob 39,22b.23) eine Form gegenständlicher und damit leserlenkend ästhetisch inszenierender Verknüpfung der Abschnitte über *Kriegspferd*, *Behemot* und *Leviatan* dokumentiert. (hierzu siehe unten Abschnitt 6.10.5. zu Ijob 41,18-21 *Begriff und Form*)

רָנָה, „klirren“ (Ijob 39,23a). Der Begriff ist Hapaxlegomenon und übernimmt in der Funktion als *double-duty* (*doppelte Pflichten*) auch für das zweite Kolon die fehlende Satzaussage (hierzu Böckle 2018:111), „[es kling]t die Klinge von Speer und Krummschwert“.

Bemerkenswert ist das semantische und paronomastische Wechselspiel von רָנָה mit רָנַן („sich freuen, jubeln; klagen“), da ja das Nomen רָנָה (mit *nun-energicum*) „Jubel, Frohlocken; (lautes) Flehen, Klageruf“ meint und so gewissermaßen einen semantischen Gleichklang mit רָנַן erzeugt. Wie oben in Abschnitt 6.5.16. dargelegt, kann רָנָה („Straußhenne“) als „Abstrakt-intensivplural“ von רָנַן gedeutet werden, das wiederum einzigartig durch das *Jubeln* (רָנַן) und *Jauchzen* (רָוַע) der *Morgensterne* und *Gottessöhne* als *kosmische Himmelswesen* gespiegelt ist (Ijob 38,7). (siehe oben Abschnitt 6.5.2.) – Die Straußhenne *freut sich* so, wie die

kosmischen Himmelswesen angesichts der von ihnen synästhetisch erfahrenen Welterschöpfung *jubeln*. Aber mögen desgleichen über dem Kriegspferd die Waffen in erbittertem Gefecht gleich *freudigem Klirren* erklingen, mag der gegnerisch tödliche Kampf gar wie *jauchzende Freude* klingen, es beunruhigt das Pferd nicht, macht es nicht verzagt. Vielmehr hat es sich selbst fröhlich unverzagt mit fliegender Mähne mitten in das Kampfgeschehen hineinbegeben.

אֶשְׁפָּה, „Köcher“ (Ijob 39,23a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 39,23 und insgesamt im Alten Testament nur fünf weitere Male.

לָהֶב, „Klingenspitze“ (Ijob 39,23b). Der Begriff meint eigentlich „Flamme“. Hier ist er bildlich als Ausdruck für die „Spitze“ des *Speeres*, die „Klinge“ des *Krummschwertes* zu verstehen (Gesenius 2013:597). Die *Flamme* des Schwertes ist die im tödlich dreinfahrenden Gefecht brennende *Klinge* und *Spitze* des Schwertes.

תְּנִית, „Speer, Lanze, Wurfspieß“ (Ijob 39,23b), begegnet auch in der zweiten Rede Gottes (Ijob 41,18) und insgesamt im Buch Ijob nur an diesen beiden Stellen.

בִּידוֹן, „Sichelschwert“ (Ijob 39,23b). In der Forschungsdebatte besteht eine gewisse Unsicherheit darüber, ob בִּידוֹן als *Wurfspieß*, *Schwert*, *Sichel-* oder *Krummschwert* zu interpretieren ist (hierzu Gesenius 2013:541). Delitzsch (1864:477; 1876:515), als möglicher Vertreter der älteren Forschung, scheint mehr den Parallelismus von תְּנִית und בִּידוֹן zu sehen und übersetzt mit „Lanze und Speer“. In der neueren Forschung ist eine gewisse Tendenz hin zur Interpretation als *Sichel-* oder *Krummschwert* auszumachen (wie exemplarisch Fohrer [1963] 1988:490 und Strauß 2000:333 übersetzen).

Schwert, Klingenspitze, Speer, Sichelschwert (תְּנִית, לָהֶב, בִּידוֹן, Ijob 39,22b.23). Mittelbar mögen die Begriffe desgleichen *Gottes Gericht, Gottes richtendes Handeln* konzeptualisieren. Ferner erzeugen im Besonderen die letzten drei Begriffe (בִּידוֹן, תְּנִית, לָהֶב) eine sichtliche Verknüpfung mit der zweiten Rede Gottes: לָהֶב im Buch Ijob nur in Ijob 39,23b und 41,13b, תְּנִית im Buch Ijob nur in Ijob 39,23b und 41,18b, בִּידוֹן im Buch Ijob nur in Ijob 39,23b und 41,21b (vgl. Ritter-Müller 2000:250-251). (siehe auch oben zu Ijob 39,20b α)

יִגְמָא-אָרֶץ, „es schlürft den Boden“ (Ijob 39,24a). Die Formulierung vom *den Boden schlürfenden* Kriegspferd spricht nach Ansicht zahlreicher Kommentatoren vom *Kilometer fressenden* beziehungsweise *Kilometer schluckenden* Kriegspferd (Ebach [1996] 2009b:137; Fohrer [1963] 1988:516; Gesenius 2013:221 גִּמָּא).

אֵן לֹא-יִצְמָח, „nicht hält es still, nicht lässt es sich halten“ (Ijob 39,24b). Ähnlich interpretieren Hifil Delitzsch (1864:477; 1876:515), Strauß (2000:333, 342) und Gesenius (2013:73) mit Fohrer ([1963] 1988:494) und gegen Duhm (1897). Gesenius ([1915] 1962:49) verweist mehr auf die Unsicherheit des Begriffs und interpretiert mit „[nicht] hält [es] stand“.

רוּחַ Hifil, „wittern, riechen“ (Ijob 39,25b). Wiederum übernimmt das Verb in der Funktion als *double-duty (doppelte Pflichten)* auch für das zweite Kolon die fehlende Satzaussage.

רעם, „Gebrüll“ (Ijob 39,25c α). Der Begriff begegnet im Alten Testament nur 6 Mal, davon im Buch Ijob 2 Mal (Ijob 26,14; 39,25). Er meint desgleichen „Rufen, Lärmen“, aber auch „Donner“ (z.B. Jes 29,6) (Gesenius 2013:1257). Der Stamm רעם meint „toben, brausen [des Meeres]; donnern“ (Gesenius 2013:1256) und begegnet im Alten Testament nur 11 Mal, davon im Buch Ijob 3 Mal (Ijob 37,4.5; 40,9).

תְּרוּעָה, „Kriegsgeschrei“ (Ijob 39,25c). Der Stamm רוע begegnet im Alten Testament 44 Mal, aber im Buch Ijob nur in Ijob 30,5 und 38,7 (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.1. *Begriff und Form*), das heißt in den Reden Gottes nur 1 Mal.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch das lachende Kriegspferd

Wie oben angesprochen, wird das Pferd mit den ersten drei Kola des Abschnitts (Ijob 39,19ab.20a) durch drei initiale הָ-*Fragen* erfragt und darauf gründend für den Rest des Abschnitts dargelegt. Darin wird – wie für die Gesamtheit der Gottesreden gültig und in der vorliegenden Arbeit vielfach beschrieben – Ijob unmittelbar herausgefordert und wird desgleichen ein Besinnungsraum erzeugt für das konzeptuelle Begreifen der eigenen Wahrnehmungs- und Verfügungsohnmacht gegenüber der göttlichen Wahrnehmungs- und Verfügungsallmacht in seiner Faszination, Verspieltheit und Schönheit.

Einige Kommentatoren der älteren und jüngeren Forschungsgeschichte äußern die Besonderheit des Abschnitts über das Kriegspferd. Sie loben die Darstellung der Einzigartigkeit von Majestät, Erhabenheit, Edelmut, feuriger Kraft des im Kriegsgeschehen aktiven Pferdes, was überdies das gesonderte Interesse des Autors des Textes an diesem Pferd als Höhepunkt der ersten Gottesrede bezeugt (Delitzsch 1864:477; Delitzsch 1876:515; Weiser [1951] 1988:248; Fohrer [1963] 1988:515; Hesse [1978] 1992:200). In der aktuellen Forschung werden dahingehende lobende Äußerungen als sanfte Verherrlichung und damit als zu modernistisch abgetan, zumal es sich mit dem Abschnitt, ähnlich dem Straußabschnitt, ursprünglich um einen selbständigen Text, etwa um ein „Schlachtroßgedicht“ handle, wie das repräsentativ Strauß (2000:370-371) formuliert. Für die vorliegende Arbeit ist aber die Ursprünglichkeit des Abschnitts über das *Kriegspferd* vorstellbar, weil er zusammen mit dem Abschnitt über die *Straußhenne* – in entsprechend doppelter Zugrundelegung durch die Abschnitte über *Wildesel* und *Wildstier* – innerhalb der ersten Rede Gottes trefflich das Streben hin zu einer Klimax der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes abbilden könnte. Dabei soll aber nicht ausgeschlossen sein, dass der Autor mit dem Abschnitt auf einen bereits bestehenden Text oder ein bekanntes Motiv zurückgegriffen hat.

Des Weiteren erzeugt die unvermittelt positive Darstellung des Pferdes unter Kommentatoren dahingehend Befremden, als dass ansonsten im Alten Testament dem Pferd eine größtenteils negative Konnotation eines militärisch anmaßenden, nicht vertrauenswürdigen

Instruments kriegerischer, von Gott zu richtender Völker anhaftet (referiert von Ebach [1996] 2009b:137-138; Ritter-Müller 2000:245-246; Keel & Schroer [2002] 2008:200, 204). Aber eben gerade diese Übereinstimmung der Bedeutung *Kriegspferd* für פָּרָס mit zum Beispiel prominenten Stellen außerhalb des Buches Ijob, aber innerhalb der *Ketubim* (Ps 20,8; 33,17; 147,10; Spr 21,31) gilt es zu beachten (hierzu ausführlich Ritter-Müller 2000:245-246). Denn Gott hat dem Pferd zwar für den Lauf der Schöpfungsordnung als individuellen Beitragshorizont außergewöhnliche Gaben bemessen (siehe aktuell im Folgenden), aber Gott bedarf nicht des Pferdes und dieser seiner Gaben, um zu retten und zu siegen.

Wie mit der Straußhenne erzeugt Gott in der (an Ijob gerichteten rhetorisch ironischen) Erfragung und Darlegung des Pferdes die inszenierende Konzeptualisierung einer einzigartigen Form der in das Pferd eingesenkten kosmisch himmlischen Ordnung als performative Weisheit, die darin Gottes absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht lehrend abbildet. Ist es für die Straußhenne ihre fröhlich lachend verspielte Unabhängigkeit von der Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht des Menschen trotz nicht innehabender Weisheit für Brut und Aufzucht ihrer Küken als weisheitliches Gegenmodell, so ist es für das Pferd – zunächst – die scheinbare volle Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht des Menschen über es. Als einziges der zehn in Ijob 38,39-39,30 genannten Tiere ist es domestiziert. Ja, es lässt gar mit sich feurig ins Kriegsgeschehen jagen.

Aber die Gabe seiner unbändigen Stärke, der fliegenden Mähne, der für ein Großtier außergewöhnlichen Sprungkraft, das majestätische und je nachdem Schrecken erzeugende Schnauben einerseits (Ijob 39,19-20) und das – hier indirekt zum Ausdruck kommende – Wiehern, seine Freude, sein Lachen (wie ja das Wiehern des Pferdes verbunden mit geöffnetem Mund und den leuchtenden Doppelzahnreihen dem besonders herzlichen menschlichen Lachen sehr nahe kommt) trotz gefährlichen Kriegsgeschehens vor ihm (dem es furchtlos entgegenjagt) und über ihm (wenn es mitten drin ist und sein Reiter waffenklingend mit anderen Kriegerern in heftigem Kampfgeschehen steckt) andererseits (Ijob 39,21-25), bezeugt die Freiheit des Pferdes von jeglicher menschlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht. Es ist frei darin, unbändig kraftvoll zu sein und eine fliegende Mähne zu besitzen, ungeduldig mit den Hufen zu scharren, um endlich los zu jagen und jauchzend, furchtlos und unhaltbar wie fliegend „Kilometer zu machen“ und sich mitten in das Offiziersgebrüll und Kriegsgeschehen hinein zu werfen und lenken zu lassen.⁵⁴⁹ Der Mensch profitiert von allem dem, verfügt aber nicht über Geben, Nehmen und Lauf solcher Qualitäten. Das steht – natürlich – allein bei Gott.

⁵⁴⁹ Vergleiche hierzu die Abbildungen von Kriegspferden im Kampfgeschehen (in den Beispielen auf der Jagd nach in Ijob 38,39-39,30 genannten Tieren) auf Rollsiegel, Relief und Gefäß in Keel & Schroer ([2002] 2008:202-203).

So steht einerseits das in der tierlichen Zehnerreihe einzigartig souverän humoristisch von Gott selbst inszenierte Anti- und Übermodell seiner Weisheit (fehlender Mutterinstinkt aber außergewöhnliche Schnelligkeit in Fröhlichkeit) als gleichzeitiges positives Gegenmodell zu Ijobs Selbstwahrnehmung (Straußhenne), andererseits das desgleichen einzigartige Wechselspiel von Menschenergebenheit und synästhetisch erfahrbarer lachender Fröhlichkeit und Furchtlosigkeit mitten im Angst und Tod erzeugenden Kriegsgeschehen des Menschen (Pferd). Die eine enteilt mit fröhlicher Leichtigkeit dem jagenden Menschen und damit jeglicher menschlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, das andere eilt fröhlich mit dem kriegerischen Menschen und darin in wahrnehmungs- und verfügungsmächtiger Abhängigkeit mitten in das Treiben blutig kriegerisch klingender Gegnerschaft – und in diesem frei fröhlich lachenden Kriegsjagen bar jeglicher menschlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht.

Die Straußhenne freut sich gleich den kosmischen Himmelswesen in der Wahrnehmung der Schöpfung. Aber das Pferd freut sich gerade dann, wenn über ihm die Waffen gleich freudigem Klirren erklingen, wenn der tödliche Kampf gleich jauchzender Freude erschallt. Es bleibt frei, froh und unverzagt. – Insgesamt ist der Ausdruck vom *lachenden Wildesel* (Ijob 39,7), von der *lachenden Straußhenne* (Ijob 39,18) und vom *lachenden Kriegspferd* (Ijob 39,22) eine zentrale mentale Inszenierung Gottes zur Konzeptualisierung der in die Schöpfung eingesenkten Freude Gottes als Antwort der Schöpfung an Gott einerseits und als Lehre Gottes (über die performative Weisheit Gottes) an den Menschen andererseits.

6.5.18. Ijob 39,26-30 – Falke und Adler in unerreichbarer Freiheit

Text und Übersetzung

Ijob 39,26: הַמְבִינֵתָּדָּ יֶאֱבֵר־נֶזֶן יִפְרֹשׁ כַּנְּפוֹ לְתִמְנָן

Deines Ein-Sehens wegen schwingt empor der Falke, spannt er seine Schwingen aus, gegen Süden [fliegend]?

Ijob 39,27: אִם־עַל־פִּידָּ יִגְבִּיהַ נֶשֶׁר וְכִי יָרִים קִנּוֹ

Oder auf deine Weisung hin macht hoch der Adler [seinen Horst] und so errichtet er hoch abgesondert sein Nest?

Ijob 39,28: סֶלַע יִשְׁכֵּן וַיְחַלְנֵן עַל־שֵׁן־סֶלַע וּמְצוּדָה

Den Fels bewohnt er und nächtigt auf Felszacke und [Adler-]Burg.

Ijob 39,29: מִשָּׁם הִפְרֵ־אֶכָּל לְמִרְחֹק עֵינָיו יִבִּיטוּ

Von dort aus erspäht er Speise, in der Ferne – seine Augen erblicken [sie].

Ijob 39,30: וְאַפְרָחוּ יַעֲלֵוּ־דָם וּבֶאֱשֶׁר חֲלָלִים שָׁם הוּא

Seine Jungen lecken Blut, und wo [Kriegs-]Erschlagene sind, da ist er.

Begriff und Form Ijob 39,26-30

נֶזֶן, „Falke“ (Ijob 39,26a). Der Begriff begegnet im Alten Testament nur noch in Levitikus 11,16 und Deuteronomium 14,15, wo er – neben *Adler, Rabe, Straußhenne, Ibis, Storch* (und weiteren, nicht in den Gottesreden genannten Tieren) – als kultisch unreiner Vogel, das heißt auch als nicht zu verzehrendes Tier identifiziert wird. Umgekehrt bildet der Falke in Ägypten ein „solares Symbol“ ab, in dem sich der Himmel und der Himmels- und Sonnengott *Horus* vertretend spiegeln (Fuchs 1993:218; Ritter-Müller 2000:256; zu *Horus* vgl. Lurker [1974] 2005:101-105).

תִּמְנָן oder תִּמְנָן, „Süden“ (Ijob 39,26b). Der Begriff begegnet im Buch Ijob noch in Ijob 9,9b (חֲדָרֵי תִמְנָן, „Kammern des Südens“) (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.11.) und insgesamt im Alten Testament 23 Mal. In fast allen Stellen spricht der Begriff vom *Süden* als Himmelsrichtung. Allerdings schwankt für Ijob 39,26 die Forschungsdebatte zwischen der Deutung „Süden“ und „Südwind“ (hierzu vgl. Ritter-Müller 2000:254-256). Vielleicht ist dabei auf bestimmte Arten der Wanderfalken angespielt, die im Wechsel der Jahreszeiten Nord-Süd-Bewegungen vornehmen (vgl. Fohrer [1963] 1988:516; Ritter-Müller 2000:254-256).

על־פיך, „auf deine Weisung hin“ (Ijob 39,27a), wörtlich „auf deinen *Mund* [hin]“.

הִפִּיל Hifil, „hoch machen“ (Ijob 39,27a). Der Begriff begegnet in den Reden Gottes nur hier in Ijob 39,27, ansonsten im Buch Ijob 3 Mal (Ijob 5,7; 35,5; 36,7). Allerdings begegnet in den Reden Gottes auch das nominale Derivat גִּבּוֹהַ, „das Hohe, Hoheit, Majestät“ (Ijob 40,10a), das ansonsten im Buch Ijob noch 2 Mal (Ijob 11,8; 22,12) erscheint.

נָשָׂר „Adler“ (Ijob 39,27a), so übersetzt auch Gesenius (2013:857) für Ijob 39,27. Der Begriff begegnet im Buch Ijob noch in Ijob 9,26, wo ebenso der *Adler* als Vergleichsbild für Schnelligkeit dient. Andere, wie Keel (1978:85pass.), Strauß (2000:333, 342), Riede ([2003] 2006a), deuten נָשָׂר mindestens für Ijob 39,27-30 als „Geier“. Wenn aber נָשָׂר in seinem 28-maligen Vorkommen im Alten Testament je nachdem umfassender einen großen Raubvogel meinen kann, der von Schnelligkeit (Ijob 9,26; Hab 1,8b), Stärke (Jes 40,31), Sicherheit (seines Wohnortes, Ijob 39,27-29) und Fürsorge (über seine Jungen, Dtn 32,11) spricht (zusammenfassend Wünc 2016:3 und insgesamt 1-3), so erscheint es nicht als passend, einschränkend mit *Geier* zu übersetzen.

Denn die in der aktuellen Forschungsdebatte offenbar vermehrt auftretende (reduzierende) Interpretation von נָשָׂר als *Geier* (wie exemplarisch durch Riede [2003] 2006; ausführlich referiert von Wünc 2016) erweckt (wenn auch nicht für den altvorderorientalischen, so doch) für den heutigen Leser eher abstoßend negative Assoziationen und nicht so sehr die von *Schnelligkeit, Stärke, Sicherheit* und *Fürsorge*. Letztere (und weitere) sind aber an vielen Stellen – so in Ijob 39,27-29 – mit נָשָׂר gemeint und wohl am besten in dem Begriff *Adler* gefasst (Wünc 2016:3 und insgesamt 1-6). Dabei gilt (wieder auf die *konkrete* Gattung bezogen), dass desgleichen *Adler* Aasfresser sein können, wie in Ijob 39,30 angedeutet (hierzu Wünc 2016:3).

Mit Rückbezug auf Duhm (1897) streicht Fohrer ([1963] 1988:494) im Verweis auf Jeremia 49,16 die Formulierung „hoch fliegt der Adler [...]“ als „ergänzende Glosse“, wofür etwa für Fuchs (1993:218) und aktuell für Strauß (2000:342), weil in keiner Weise von einer Streichung sprechend, kein Anlass besteht.

סֵלַע „Fels“ (Ijob 39,28a). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur in den Reden Gottes, ein weiteres Mal in Ijob 39,1, aber insgesamt im Alten Testament 60 Mal.

שֵׁן „[Fels-]Zacke; Zahn; Zinke“. Der Begriff begegnet in den Reden Gottes nur hier in Ijob 39,28 und in Ijob 41,6, ansonsten im Buch Ijob noch 5 Mal.

חָפַר I „erspähen“ (Ijob 39,29a). Der polysem anmutende Begriff ist in Ijob 39,21a mit „[mit den Hufen] scharren“ übersetzt. In den Reden Gottes begegnet חָפַר I nur an den genannten beiden Stellen (Ijob 39,21.29), ansonsten im Buch Ijob nur an zwei weiteren Stellen (Ijob 3,21; 11,18). Insgesamt spricht der Begriff, der ansonsten im Alten Testament noch 19 Mal begegnet, in seiner wörtlichen und übertragenen Bedeutung („suchen, [nach]graben, scharren, nach-

und aufspüren, auskundschaften, erkunden, erspähen“) (Gesenius 2013:381; ESBAT 2001: 1263) von einer konzentriert intensiven Form wahrnehmender Verfügungsmacht.

נבט „erblicken“ (Ijob 39,29b). Der Begriff begegnet in den Gottesreden nur hier in Ijob 39,29, ansonsten noch 4 Mal im Buch Ijob. In Ijob 28,24a spricht der Begriff, gelesen im Kontext von Vers und Strophe und in Parallelsetzung zu ראה, von Gottes „ganzheitlich allgegenwärtig unbegrenzte[m] Gewahren [...] der irdischen Welt“ (Böckle 2018:193).

יַעֲלֶעוּ-דָם „sie lecken Blut“ (Ijob 39,30b). In der Forschungsliteratur wird der Stamm עלע (für יַעֲלֶעוּ) als unrichtig angesehen. Vielmehr wird vermutet, dass im Prozess masoretischer Überlieferung ein ל ausfiel, so dass als ursprüngliche Form יַלְעֶלְעוּ als vierradikales Piel zu lesen wäre. Der Stamm davon wäre לעע II („schlüpfen, lecken“). Oder es ist mit Blick auf Obadja 1,16 die ursprüngliche Form יַלְעוּ als Qal von לעע II zu lesen, wovon sich wohl לַעַ (Kehle, Spr 23,2) als nominales Derivat ableitete.⁵⁵⁰ Die vorliegende Arbeit tendiert zu letzterer Lösung.

הַקָּלִים „Erschlagene, Durchbohrte“ (Ijob 39,30b), vom Stamm קלל II („durchbohrt werden; durchbohren, verwunden, ermorden). Die Formulierung könnte ein rückbeziehendes Anspiel auf die Worte über das Kriegspferd sein.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Falke und Adler

Mit dem Abschnitt tritt die Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes, des Menschen und von Tieren nochmals beschließend ins Zentrum der Betrachtung. So wird – ähnlich wie in Ijob 38,12.16-17.22.31-35.39; 39,1.9-12.19-20a – in zu Grunde legender Form einer initialen הַ-Frage Ijobs Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht ausdrücklich rhetorisch ironisch befragt und darin einerseits Ijob rhetorisch ironisch als Weisheitslehrer Gottes herausgefordert, andererseits Gott als der über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung feinabstimmend und zugleich liebend verspielt fürsorgend hütend absolut Wahrnehmende und Verfügende konzeptualisiert. Allerdings wird Ijobs rhetorisch ironisch erfragte Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht und darin Gottes konzeptuell erfahrbar gemachte absolute Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht nur an dieser Stelle mit weisheitlichen Begriffen der Erkenntnis und Wahrnehmung (הַמְבִינָה יֵאָבֵר-נָע „Ein-Sehen“, Ijob 39,26a – „deines Ein-Sehens wegen schwingt empor der Falke?“) und der Verfügungsmacht (פֶּה „Mund; Weisung“, Ijob 39,27a – „auf deine Weisung hin macht hoch der Adler [seinen Horst]?“) in Verbindung gebracht.

Eine indirekte Verbindung der rhetorisch ironisch herausgeforderten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs und damit der konzeptuell erfahrbar gemachten absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes als dessen performative Weisheit mit den zentralen

⁵⁵⁰ BHS (*apparatus criticus* zur Stelle), Gesenius (2013:613, 974) mit Budde (1896), Dhorme ([1926] 1967) und Fohrer ([1963] 1988); Gordis ([1978] 2011:464).

Weisheitsbegriffen חֲכָמָה und בִּינָה geschieht allerdings auch an anderen Stellen der ersten Rede Gottes⁵⁵¹ (hier mittels Markierung kenntlich gemacht): מִי־שָׂת בְּטוֹחַת חֲכָמָה אוּ מִי־נָתַן לְשִׁכּוֹי בִּינָה „wer legte in den *Ibis* Weisheit, oder wer gab dem Hahn Ein-Sehen? (Ijob 38,36); מִי־סָפַר בְּיָהֳשֵׁה אֱלוֹהַּ „wer vermag durchzuzählen die Wolken mit Weisheit? (Ijob 38,37a); חֲכָמָה וְלֹא־חָלַק לָהּ בְּבִינָה „denn *Eloah* ließ sie [die Straußhenne] Weisheit vergessen, und nicht gab er ihr Teil am Ein-Sehen“ (Ijob 39,17).

Allein mit dem (in der rhetorisch ironischen Erfragung) zum Ausdruck kommenden Verhalten des Falken (Ijob 39,26) wird die – für die menschliche Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht unfassliche – Freiheit und Leichtigkeit des betreffenden Raubvogels gezeichnet, indem er in ganzheitlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht seine Flügel ausspannt und sie in das Gegengewicht des Südwindes legt, um hinein in die Weite des Landes der Wüste entgegen nach Süden zu gleiten. (Ijob 39,26) Der Falke vermag dies, weil Gott die beschriebene Weisheit und Fähigkeit als auf die Erde angelegtes Himmelsgesetz für Erhalt und Lauf der feinabgestimmt verspielten Schöpfungsordnung in ihn gelegt hat. Und eine ebensolche Form der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes wird für Ijob im durch rhetorisch ironische Befragung erzeugten Besinnungsraum möglich. Gott spricht über das eine, Ijob gewahrt das andere.

Ähnliches gilt für die übrigen vier Verse über den Adler und seine Jungen. (Ijob 39,27-30) Zum einen würde der Adler, hier unerwähnt, den Falken an Majestät und Schnelligkeit des Fluges übertreffen (vgl. Hab 1,8b; Ijob 9,26; hierzu Wünc 2016:1-2). Zum anderen, hier ausgeführt, errichtet der Adler seine Adlerburg an für jegliches irdische Lebewesen unzugänglichem Ort, etwa auf einer Felszacke. Von dort aus gewahrt er ob schärfsten Auges jegliche Beute – und ist so ausdrücklich mit für den Menschen unerreichbar gesonderter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht ausgestattet (hierzu siehe den folgenden Abschnitt 6.5.19.). Gar dem Aas menschlicher Kriegsoffer nähert sich der Adler und lässt seine Jungen das Blut entrissenen Aasfleisches lecken. Die anklingende Brutalität der Worte über das letztgenannte Raubtier, den Adler als den König der Vögel, erinnert an die Worte über das erstgenannte Raubtier des Abschnitts (Ijob 38,39-39,30), die Löwin als die Königin der Landtiere (Ijob 38,39-40)⁵⁵², wenn desgleichen die Junglöwen um des Überlebens willen frischer Nahrung bedürfen (Ijob 38,39b) – abgesehen von den in der zweiten Rede Gottes erfragten und dargelegten übermächtigen Tier- oder gar Chaoswesenheiten *Behemot* und *Leviatan*.

Ob nun aber mit den Worten über Falke und Adler der „Akzent auf das anarchisch-chaotische Element des Tierbilderbogens“ von Ijob 38,39-39,30 gelegt sein will, wie das repräsentativ Keel (1978:85) andeutet, könnte vor dem Hintergrund der Forschungsgewichtung der

⁵⁵¹ Mit Blick auf den Weisheitsbegriff חֲכָמָה als *Leitbegriff* vornehmlich der ersten Rede Gottes siehe oben Abschnitt 6.4.

⁵⁵² Exemplarisch sieht auch Keel (1978:110) vor dem Hintergrund altvorderorientalischen Weltverstehens den *Löwen* „als Herrscher über diese wilde Welt“ an.

vorliegenden Arbeit eher bezweifelt werden. Denn vielmehr scheint das von Gott absolut wahrnehmungs- und verfügungsmächtige, liebend verspielt fürsorgend hütende, feinabstimmend horizontale Bemessen des Laufs selbst der freiesten und unabhängigsten Schöpfungselemente Falke und Adler im Fokus zu stehen. Wie von Gott in die übrigen genannten Wildtiere einschließlich des Kriegspferdes Ordnungen zu verspielt lachender Freiheit und Leichtigkeit von jeglicher fremdwirkender Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, einschließlich der regelmäßig wiederkehrenden Ordnungen, wie Zeit der Trächtigkeit, Geburt (Wurf), Aufzucht, Entwöhnung gelegt sind, so gilt das in gleicher individuell faszinierender Weise für Falke und Adler.

Wenn irgendwelche Tiere zu nennen sind, dann zu allererst diese beiden, Löwin (und Junge) und Adler (und Junge), die sich gar in für den (lebenden wie toten, weil im Krieg gefallenen) Menschen gefährlich werdender Unabhängigkeit, Freiheit und Leichtigkeit zur Gänze der menschlichen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht entziehen. Vielmehr sind alle zehn im Abschnitt genannten Tiere und ist im Besonderen beschließend der Adler Ausdruck der Souveränität und absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes, in dessen verspielt führender und doch behütender Hand die gesamte Schöpfung und jegliches Schöpfungselement in unübersehbar vieldimensional feinabgestimmter Ineinanderfügung der Schöpfungsordnung ruht.

6.5.19. Ertrag Ijob 38,39-39,30 – Freiheit der Tiere in Gottes fürsorgender Hand

Zunächst erweist auf formal struktureller Ebene der Abschnitt, wie nicht allein in der vorliegenden Arbeit, sondern auch in der Forschungsdebatte mehrfach festgestellt und verteidigt (so Ritter-Müller 2000:232-233 zum Teil mit Van der Lugt 1995:385-389), eine mehrgestaltige Form paarweiser, wenn nicht doppelpaarweiser Anordnung und insgesamt eine in Gestalt und Gehalt wohlgeordnete Struktur: *Löwin (und Junge) – Rabe (und Junge)* (Ijob 38,39-40.41), *Steinziegen (und Junge) – Hirschkühe (und Junge)* (Ijob 39,1-4), *Wildesel – Wildstier* (Ijob 39,5-8.9-12), *Straußhenne (und Junge) – Pferd* (Ijob 39,13-18.19-25), *Falke – Adler (und Junge)* (Ijob 39,26.27-30); wobei *Löwin (und Junge) – Rabe (und Junge)* plus *Steinziegen (und Junge) – Hirschkühe (und Junge)* (Ijob 38,39-41; 39,1-4) als die eine Doppelpaarstruktur und *Wildesel – Wildstier* plus *Straußhenne (und Junge) – Pferd* (Ijob 39,5-8.9-12.13-18.19-25) als die ihr folgende Doppelpaarstruktur angesehen werden könnte.

Mit den zehn Tieren zeichnet Gott in besonderer Weise das Wechselspiel individueller Freiheit und Unabhängigkeit von jeglicher außenbestimmter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in gleichzeitiger feinabgestimmter Bemessung himmlisch terrestrischer regelmäßig wiederkehrender Ordnungen, wie die Zeiten der Trächtigkeit, Geburt (Wurf), Aufzucht und

Entwöhnung. Ein solches Wechselspiel gültiger Gesetzmäßigkeit trotz Unberechenbarkeit und Unverfügbarkeit spricht gerade mit Blick auf die lebendigen Schöpfungselemente, die Tiere, von Gottes Verspieltheit und Freiheit in der liebenden Fürsorge, spricht von Gott als *liebend verspielt fürsorgenden*, nicht als *überheblich machtvoll herrschenden, gar misshandelnd bändigenden Herrn der Tiere*.⁵⁵³ Letzterer, der überheblich machtvoll herrschende, misshandelnd bändigende Herr der Tiere, ist vielmehr der Mensch, wenn er den Wildtieren als Jäger gegenübertritt (vgl. Ijob 39,18b)⁵⁵⁴, ihren Wildnisraum immer mehr begrenzt (vgl. Ijob 39,7). So ist der Mensch dort machtvoll herrschend *Grenzsetzender*, wo Gott liebevoll fürsorgend *Grenzlösender* ist.

Und so erzeugt umgekehrt die rhetorisch ironische Befragung und Darlegung der vornehmlich wild in der Natur, in salzig unfruchtbarer Gegenwelt, in Steppe und Bergland lebenden Tiere *nicht* den Eindruck, dass mit ihnen und ihrer Lebenswelt, wie im babylonischen und assyrischen Weltverstehen üblich, in erster Linie eine von dunkel gefährlichen Wildtieren, Dämonen und Ausgestoßenen durchsetzte Finsternisswelt (vgl. Jes 13,19-22; 34,13-15), die vom König im Auftrag der Götter je neu erobert werden muss, angesprochen ist. Und die Art der Befragung und Darlegung erzeugt auch nicht den Eindruck, dass dieser von Unordnung und aggressiver Gefährdung geprägte Raum im Gegensatz zum Sicherheits-, Ordnungs-, Friedens- und Kulturraum der Stadt stehe (für das Thema Riede 2005:38-39; umfassend Zgoll 2012)⁵⁵⁵. Vielmehr begegnet dem Leser im Allgemeinen und Ijob im Besonderen die Gesetzmäßigkeit und gleichzeitige Verspieltheit und Unverfügbarkeit von Lauf und Charakter des freien, fröhlichen Lebens der betreffenden Tiere, was ihm (dem Leser und Ijob) zur beschriebenen konzeptuellen Wahrnehmung von Wesen und Weisheit Gottes dient.

Entsprechend lebt jedes der genannten Tiere unabhängig von der Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht des Menschen – auch das domestizierte Pferd in seiner Furchtlosigkeit. Sie jagen, ernähren sich, werfen Junge, ziehen sie groß, vernachlässigen und vergessen sie, legen Eier, beachten sie nicht weiter, rennen schneller als alles, rennen fröhlich in das Kriegsgeschehen, gleiten fliegend über grenzenloses Land, horsten an unerreichbarem Ort, leben und überleben in der für den Menschen unverfügbaren, gefährlichen, unfruchtbaren Salz- und Einödnis. Der altvorderorientalische Mensch, in seiner eigenen Welt lebend, weiß

⁵⁵³ Für die Frage in der Forschungsdebatte, ob gründend auf Othmar Keels Thesen (1978) mit den Gottesreden Gott als *Herr der Tiere* begegne, siehe oben Abschnitt 2.1.3. Dass aber Gott doch als *hütender, grenzlösender* und *grenzsetzender Herr der Tiere* verstanden sein könne – was (eher) im Gegensatz zu Keels Darlegungen vom *jagenden, bändigenden, gar tötenden* Herrn der Tiere steht –, merken ähnlich Ebach ([1996] 2009b:132) und Keel und Schroer ([2002] 2008:204, 208) an (wenn auch die genannten Autoren das nicht so sehr im *Gegensatz* zu Keel 1978 meinen mögen).

⁵⁵⁴ Vergleiche auch die Abbildungen tierjagender Krieger, Könige und Pharaonen auf Reliefs, Rollsiegeln, Siegelamuletten, Gefäßen und so weiter – desgleichen im Zusammenhang mit dem *Herrn der Tiere* (überblickend Keel & Schroer [2002] 2008:201-210; ansonsten Keel 1978).

⁵⁵⁵ Dort nicht mit Blick auf die Reden Gottes negierend.

nicht viel von alle dem, gewahrt es kaum, sucht die Wildtiere in ihrer Wildniswelt nicht auf – es sei denn, er jagt sie, grenzt ihren Lebensraum ein. Die betreffenden Tiere leben aber doch, vom Menschen unabhängig, frei, wild, willkürlich, aber doch im feinabgestimmten Wirkungshorizont der Gravurbahnen eingesenkter Gesetzmäßigkeiten (wie oben mit Blick auf die *Himmelsordnungen* ausgeführt) in gefahrvoller, dämonisch dunkel anmutender, nicht zu betretender und doch für sie wunderbar vielfältiger Gegenwelt.

Und in umgekehrter Perspektive wird gerade mit Ijob 39,29, wo vom ganzheitlich nahezu unbegrenzten und doch schärfst fokussierten Erspähen (גבט, חפר) der Nahrung durch den Adler und seine Augen (עיניים) die Rede ist, einmal mehr die Freiheit und Leichtigkeit der neun genannten Wildtiere (einschließlich dem sich wild gebärdenden Kriegspferd) desgleichen in Verbindung mit deren (von Gott feinabgestimmt weisheitlich bemessenen) Begabung einer individuell außergewöhnlichen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht deutlich. Die betreffenden Tiere nehmen in einer Weise wahr und verfügen darin über sich und das Wahrgenommene, wie das der Mensch niemals vermag und worüber er desgleichen keinerlei wahrnehmende Verfügungsmacht hat.

So weiß sich Löwin und Löwenjunges in entsprechend wahrnehmender Verfügungsmacht auf die Lauer zu legen, um Beute zu erjagen (Ijob 38,39-40); entdecken Raben und deren (vernachlässigte) Junge die von Gott bereitgestellte Nahrung (Ijob 38,41); vermögen sich Steinziege und Hirschkuh in gebirgig unwegsamer menschlicher Gegenwelt für die Zeitläufe von Trächtigkeit, Geburt (Wurf) und Entwöhnung ihrer Jungen zurecht zu finden (Ijob 39,1-4); vermag sich desgleichen der Wildesel in gegenweltlichem Berg-, Steppen und Salzland, fern menschlicher Domestikation, fröhlich zurecht zu finden und jegliches Grünfutter zu erspähen (דרש, תור) (Ijob 39,5-8); weiß der (über)mächtige Wildstier in gänzlicher Unabhängigkeit menschlicher Domestikation zu leben (Ijob 39,9-12); gewahrt zwar die Straußhenne die Bedürftigkeit ihrer Brut nicht, wohl aber den heranjagenden Reiter, um lachend davonzuschnellen (Ijob 39,13-18); ist dem Kriegspferd das Kriegsgeschehen etwas fröhlich Wahrzunehmendes, dem es ungeduldig und furchtlos entgegeneilt (Ijob 39,19-25) und weiß sich der Falke mit aufgespannten Schwingen trefflich in den Wind zu legen, um in grenzenloser Himmelsweite frei zu gleiten (Ijob 39,26).

In alle dem vermag Ijob konzeptuell zu gewahren, wer und wie Gott ist, wer und wie Ijob ist, so dass ihm wohl desgleichen sein ungerecht erscheinendes unwägbares Leid in anderem Licht begegnet, im Licht des allemal doch gerecht und liebevoll verspielt hütend agierenden Gottes. So ist – wie oben im Ertrag zu Ijob 38,19-38 zusammengefasst (siehe Abschnitt 6.5.13.) – in der rhetorisch ironischen Infragestellung der *Existenz-, Schöpfer-, Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht* (und in desgleichen realer metaphorisch zugespitzter Herausforderung zum Lehrer und Richter Gottes) Ijob in den Besinnungsraum versetzt, Gott

in seiner *absoluten* und doch *liebend verspielt fürsorgenden* und damit (auch mit Blick auf Ijob) *gerechten Existenz- und Schöpfermacht, Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht* konzeptuell wahrzunehmen. Er gewahrt Gott als den, der über die Tiere jeglicher Art – seien sie königlich in Land oder Luft, seien sie klein oder groß, wild lebend, wild gebärend, wild erziehend oder lachend wild ungestüm davon oder in den Krieg jagend – in besonderer Weise wahrnehmend verfügt, sie liebevoll hütet, in ihrer Verspieltheit belässt, sie aber doch nicht aus den Augen lässt. Darin erweist sich die Schöpfung als Widerspiegelung der Freude Gottes, als Performanz der Weisheit Gottes, als Ausführung des ewigen Ratschlusses Gottes.

Und um einen Schritt weiter zu gehen: Darin begegnet Ijob Gott als Person, als Du, das beziehungsweise der über ihn (Ijob) nicht in vorherbestimmender, ihn wahrnehmend verfügend zum Gottlosen machender, grenzsetzender und grenzsprechender Strenge, sondern in grenzöffnender Befreiung verspielt liebend zu wachen vermag, der aber doch in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung in vieldimensional feinabstimmender Beitragsbemessung gänzlich und unentgleitbar in seiner Hand hält. So lehrt Gott Ijob, nicht Ijob Gott. Denn „wer ist wie er ein Lehrer“ (Ijob 36,22b), wie Elihu Ijob vorbereitend darlegt. (siehe oben Abschnitt 5.4.)

Gott lehrt Ijob im Wort über die Schöpfung durch die Schöpfung selbst. Lehre Gottes ist Lehre aus dem rhetorisch ironisch fragenden und darlegenden Wort von der Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung im *Vollzug*. Was Gott lehrt, geschieht und führt er aus, was geschieht und Gott ausführt, ist Lehre Gottes. Was Gott rhetorisch ironisch erfragt und darlegt, erzeugt in Ijob die konzeptuell synästhetische Erfahrung des Wesens und der Weisheit Gottes als Performanz, als Lehre im *Vollzug*. Gott lehrt Ijob durch seine rhetorisch ironisch erfragte und dargelegte performative Weisheit und Schöpfersouveränität als Besinnungsraum für die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung seines Wesens und zeigt sich so als ein Gott, der der Schöpfung und den Schöpfungselementen und so desgleichen Ijob *zugewandt* ist.⁵⁵⁶

⁵⁵⁶ Von der „Zuwendung Gottes“, die (im Gegensatz „zu sumerischen und akkadischen Traditionen“) mit Blick auf Genesis 2,4b-25 von Seiten der „Schöpfergottheit“ dem Menschen gilt, sprechen in traditionsgeschichtlicher Perspektive desgleichen Keel und Schroer ([2002] 2008:142).

6.6. ERTRAG ERSTE REDE GOTTES IJOB 38-39 – SCHÖPFUNG IN GOTTES HAND

6.6.1. Das Eine zur Wahrnehmung des Anderen

Die Reden Gottes sind Antwort Gottes an Ijob, sind in ihrem Geschehen die Erfüllung der Sehnsucht Ijobs – und des teilweisen „Negativbegehrens“ der Freunde (vgl. Ijob 11,5-6). Aber Gehalt und Verlauf der Reden entsprechen wohl *nicht* Ijobs Vorstellung. Vielmehr fordern diese Ijob von Beginn an heraus. Mit den ersten beiden Versen (Ijob 38,2-3) werden Intention und Tenor genannt und als die gesamten Reden durchdringende und umschließende Versteherichtung zu Grunde gelegt. Dies geschieht in einer Weise angewandter Rhetorik, die den Adressaten, Ijob, vom ersten Wort an zum Zuhören bringt. So „muss“ er von Beginn an dem ihm Schmerz Bereitenden folgen, was in ihm aber entsprechend der eigentlichen Intention der Reden eine erneuerte Form der Wahrnehmung Gottes wirkt.

Denn das Leid unwägbar Maßes hat Ijobs Wahrnehmung Gottes grundlegend gewandelt. Gott ist ihm der geworden, der Satan ist. (siehe oben Abschnitt 5.2.5.) Gott ist ihm – zumindest auch – der weltregierende Gottlose und an ihm, dem gerechten Ijob, der ungerecht Agierende geworden. Andererseits bleibt ihm Gott der über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung unergründlich vollmächtig Wirkende. Die Reden Gottes nun sollen Ijobs ambivalente und „satanisierte“ Gotteswahrnehmung für die wieder in eins zusammengeführte, eigentliche und damit für die „göttliche“ Gotteswahrnehmung freimachen und klären – so wie der Wind zu Beginn der Erscheinung Gottes den Himmel für die klare, aber doch zugleich verhüllt bleibende synästhetische Erfahrung Gottes rein fegt (vgl. Ijob 37,21b). (siehe oben Abschnitt 6.2.1., auch 4.4.3.) Denn Gott ist nicht allein der in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht *unergründlich* wirkende Weltschöpfer, sondern desgleichen der *gerecht* wirkende Welterschöpfer, Weltherrscher und Weltrichter. Ijob muss nicht *Deus contra Deum* aufrufen, er darf ihn, zumindest in einem ersten Schritt, als den einen *Deus iustus* (den *gerechten Gott*) gewahren.

Die Freimachung und Klärung für Ijobs eigentliche, von Gott gewirkte Gotteswahrnehmung erfolgt aber nicht auf unmittelbar behrend zurechtrückende Weise, wie das die Freunde Ijobs versuchten und zum Teil desgleichen Elihu vornahm, sondern in einer Weise, worin Gott über das *eine* spricht, Ijob das *andere* wahrnimmt. Eine solche Form der Wahrnehmung (Gottes) wird für die vorliegende Arbeit in Anknüpfung an einerseits ästhetisch theologische, andererseits kognitiv und sprechakttheoretisch linguistische Denkmodelle als *synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung Gottes* und seiner *performativen Weisheit*, als in Ijob geschehender synästhetisch innersinnlicher *Konzeptualisierung* von Wesen und (performativer) Weisheit Gottes

verstanden. Alle Rede Gottes über das eine (Gesagte) *referiert* auf Gott als das andere (Gemeinte).

Hierfür fordert Gott Ijob in zu Grunde legend überraschender Umkehrung von Wahrnehmung und Rolle heraus. Dies geschieht auf formaler Ebene in für die Reden Gottes charakteristischer Herausforderung – real gemeint, aber doch zuweilen metaphorisch unterlegt, zum Teil rhetorisch ironisch befragend, darlegend und unmittelbar Ijob ansprechend. So tadelt zunächst Gott Ijob rhetorisch ironisch erfragend und damit indirekt ohne *vocatio nominis* (ohne *Ausrufung des Adressatennamens*) als *Verdunkelnder der performativen Weisheit Gottes* durch *erkenntnisloses Debattenwort*. Ijob sei nicht *Lehrer der Weisheit* (wie das Ijobs Selbstwahrnehmung entspricht), sondern *Lehrer ohne Weisheit* und *Gottestadler*. Und als solcher solle er nun, metaphorisch gerüstet für die weisheitliche Rechtsdebatte und in metaphorisch gedachtem Rollentausch, weiser *Gotteslehrer*, *Gottesrichter*, *Gerechter* und schließlich *Gott* selbst sein (Ijob 40,10-14), Gott aber wolle *Fragender*, *Angeklagter*, *Gottloser* und schließlich Ijob als *Gott Preissender* (Ijob 40,14) sein. (Ijob 38,2-3)

Mit dem im Folgenden Gezeichneten, von der Weltgründung und Weltsetzung über konstelative Himmelsordnungen in terrestrisch wettererscheinender Anlegung bis zur unerreichbaren Freiheit von Falke und Adler, von der Grenzsetzung und -öffnung bis zur liebend verspielt hütenden Fürsorge über (nicht) lebendige Schöpfungselemente in ihrer Freiheit und Leichtigkeit (siehe im Detail im Folgenden), solle Ijob in seiner dimensionalen Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gott in Weisheit lehren. Und in eben dieser vielfältigen Herausforderung als das von Gott ausgesprochene *eine* ist Ijob der Besinnungsraum für die Wahrnehmung des nicht ausgesprochenen *anderen* geschaffen, nämlich der Besinnungsraum für die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung Gottes in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung in gleichzeitig liebend verspielt hütender Fürsorge und Schönheit.

6.6.2. Vielfalt der Schöpfungselemente, Freiheit und Ordnung der Tiere

Für die Schaffung des Besinnungsraumes zur in Ijob inszenierend geschehenden konzeptuellen Wahrnehmung Gottes wird durch die Reden ein offenbar repräsentativer und zugleich einzigartiger Weg der rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten Schöpfersouveränität gezeichnet. Dabei stehen als „Gegenstand“ für den ersten Teil der ersten Rede Gottes (Ijob 38,4-38) nicht-lebendige und je nach Interpretation kosmisch unterweltliche Schöpfungselemente und Urwesenheiten im Fokus: *Erde* (als Weltganzes und Freudengrund) (Vv 4-7); *Meer* (als Gewässer, Urwesenheit und Kleinkind Gottes) (Vv 8-11); (irdisches) *Licht* (als Werkzeug der Gerechtigkeit) (Vv 12-15); *Meer* und *Tiefe* (zunächst als irdische Unterweltregion), *Tod* und

Finsternis (parallel mit *Meer* und *Tiefe* als kosmisch unterweltliche Urwesenheit), wieder *Erde* als Weltganzes (und damit als Endglied einer strukturellen *Klammer* durch die Verse 4 und 18) (Vv 16-18); *Licht* und *Finsternis* (als grundlegende Naturerscheinung), *Schnee*, *Hagel*, *Ostwind*, *Regenflut* und *Hurrikangeschehen* (als Elemente des Naturgeschehens und Werkzeuge der Gerechtigkeit) (Vv 19-27); *Regen*, *Tau*, *Eis* und *Reif* (Vv 28-30); *Sternkonstellationen* und *Himmelsordnungen* für terrestrischen Vollzug (Vv 31-33); *dichte Wolken*, *Blitze*, sich im *Schwall ergießender Regen* aus gekippten *Himmelskrügen*, mit Weisheit bestimmt durch *Ibis* und *Hahn* (als terrestrischer Vollzug der Himmelsordnungen) (Vv 34-38).

Hingegen fokussiert der zweite Teil der ersten Gottesrede (Ijob 38,39-39,30), wie oben mehrfach zusammengefasst, als „Gegenstand“ zehn irdisch lebendige Schöpfungselemente, nämlich neun Wildtiere und ein sich wild gebärdendes domestiziertes Tier, in wohlgeordneter (Doppel-)Paarstruktur: *Löwin* und *Junglöwen* in der Jagd nach Beute, *Raben* und *Junge* in der Suche nach Beute (Ijob 38,39-41); *Steinziegen* und *Hirschkühe* im Lauf von Trächtigkeit, Geburt (Wurf) und Entwöhnung (zur Freiheit) der *Jungen* (Ijob 39,1-4); *Wildesel* in der Freiheit der Wildniswelt, *Wildstier* in der Freiheit seiner unbändigen Kraft (Ijob 39,5-8.9-12); *Straußhenne* ohne Weisheit der *Brutsorge*, aber lachend schneller als Pferd und Reiter, *Kriegspferd* ungestüm ohne Furcht lachend in den Krieg (Ijob 39,13-18.19-25); *Falke* in unerreichbarer Freiheit des Fluges, *Adler* in unerreichbarer Freiheit abseitigsten Horstens und fernstenerspähens der Beute für die *Jungen* (Ijob 39,26.27-30).⁵⁵⁷

Die überblickende Darstellung der beiden Teile der ersten Rede Gottes verdeutlicht desgleichen, dass der erste Teil (Ijob 38,4-38) in Ijob im Besonderen und so im Leser im Allgemeinen ein differenzierteres Bild der Aufmerksamkeit, eine vielfältigere Form der konzeptuellen Wahrnehmung Gottes erregt als der zweite Teil (Ijob 38,39-39,30). So wird im ersten Teil der Rede mit Ijob 38,4-18 zunächst ein Bogen von der *Erde* zur *Erde* (Ijob 38,4.18) gespannt, der im Verlauf ganz nach unten (*Meer* [doppelt], *Tiefe*, *Tod*, *Finsternis*), kaum nach oben (*Licht*) weist. Dann aber wird mit Ijob 38,19-38 ein Bogen gespannt, der mit der Naturerscheinung *Licht* und *Finsternis* ansetzend den Elementen des Naturgeschehens (*Schnee*, *Eis*, *Regen*, *Hurrikan*, ...) entlang nach oben führt, bis ganz nach oben (*Sternkonstellationen*, *Himmelsordnungen*) (wo natürlicherweise und in himmelsgesetzlicher Anlegung der Ursprung des genannten Naturgeschehens liegt) und wieder zurück (*Wolken*, *Himmelskrüge*, *weisheitliche Wetterbestimmung*) verlaufend.

⁵⁵⁷ Exemplarisch formuliert Clines (2011:1087) für Ijob 38,1-40,2 eine vergleichbare (strukturelle, nicht begriffliche) Gliederung (wobei er nicht von *Abschnitten*, sondern von *Strophen* spricht). Lediglich – wie mehrfach in der Forschungsdebatte zu beobachten – Ijob 38,19-27 wird nicht als Einheit, sondern als aus drei Abschnitten bestehend gelesen (Ijob 38,19-21.22-24.25-27), was nochvollziehbar ist.

Hingegen widmet der zweite Teil der Rede seine Aufmerksamkeit allein den zehn genannten Tieren in (dem menschlich wahrnehmenden Verfügen) unerreichbarer Freiheit und gleichzeitig geordneter göttlicher Versorgung. Dabei könnte ein Bogenspann oder Verlaufsweg vom König (Königin) der (Raub-)Tiere auf Erden (*Löwin*) zum König der Lüfte (*Adler*) gewahrt werden. Aber offenbar ist die Willkür der Aufzählung, um der Unterstreichung des Wechselspiels von Freiheit und Verspieltheit willen, bei gleichzeitig bestehender göttlicher Ordnungszuweisung, bewusst gesetzt – was einmal mehr aus der dem gegenüber bestehenden strukturellen (Doppel-)Paarordnung geschlussfolgert werden kann.

Das heißt, der erste Teil der ersten Gottesrede umspannt zeitlich (hierzu siehe im Folgenden) und räumlich gewissermaßen die Vielfalt des gesamten irdischen und kosmisch unterweltlichen Schöpfungsbestehens und -geschehens, während der zweite Teil der Rede im vielleicht repräsentativen und doch bewusst willkürlich gesetzten Umriss von zehn Tieren das auf Erden allseits gültige und damit menschlich ungreifbare Wechselspiel von göttlich zugleich gesetzter Freiheit und Ordnungszuweisung zeichnet.

Das Phänomen der vielfältigeren umfassenden Aufmerksamkeitserheischung durch den ersten Teil der ersten Rede Gottes gegenüber dem thematisch mehr einheitlich gesetzten Fokus des zweiten Teils der Rede ist desgleichen auf sprachlicher Ebene erkennbar, wie das Ritter-Müller (2000) mit ihrer sprachwissenschaftlich fokussierten Studie dokumentiert. So zeigt sich für den ersten Teil der ersten Rede Gottes „eine größere Variationsfülle der sprachlichen Elemente wie Konjugationsformen, Stammesmodifikationen, Imperative, Infinitive, Partizipien und eine häufigere Verwendung der selbständigen Fragepronomina, allen voran *מי*“, was „zu einer verstärkten Aufmerksamkeitsanziehung“ des Lesers beiträgt. Hingegen bietet der zweite Teil der ersten Gottesrede „einen ruhigeren, einheitlicheren Stil“, ferner gibt es „häufiger Negationen“ (Ritter-Müller 2000:57 zusammenfassend).

6.6.3. Konzeptuelle Gotteswahrnehmung – Anfang, Grenze, Äußerstes, Einzigartiges

Gott in universaler Bemessung über Anfang und Grenze, Äußerstem und Einzigartigem

Wie in der Hauptdiskussion gegen Ende bereits angedeutet, stehen aber eigentlich nicht die genannten Schöpfungselemente als „Gegenstand“ im Fokus der Rede Gottes, sondern die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in gleichzeitiger Liebe, Verspieltheit, Fürsorge, Gerechtigkeit und Hirtenschaft über eben diese Schöpfungselemente, rhetorisch ironisch fragend und darlegend (zum Teil und eben ironisch) identifiziert mit *Ijob*. In dieser ironisch grotesken Zuspitzung ist für *Ijob* der Besinnungsraum geschaffen, einerseits von seinem wahrnehmenden Selbstanspruch als weiser Gottesrichter abzustehen, andererseits in einem Erkenntnisprozess Gott in ganz neuer Form mit den inneren Sinnen als *den* wahrzunehmen

und in einem entsprechenden Erkenntnisprung anzunehmen, der in der nahezu unfasslich mächtigen Vielfalt von Begriff und Bild der Reden indirekt inszenierend zum Ausdruck kommt und so, obwohl der Nicht-Fassbare, synästhetisch konzeptuell fassbar wird.

Gott fordert Ijob als weisen Lehrer Gottes heraus. Der unweise Verdunkler der Weisheit Gottes soll Gott lehren. Aber die Art der Herausforderung, der Lauf der Worte, lehrt Ijob, wer Gott ist. Die Rede über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung in der rhetorisch ironischen Erfragung und Darlegung der absolut wahrnehmenden und verfügenden Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit ist Lehre über den zugleich „ratschließenden“ und ausführenden, sprechenden und handelnden Gott, ist Lehre seiner Weisheit im Vollzug, der performativen Weisheit Gottes.

Dies scheint desgleichen – um im Letzten ein zentral scheinendes Beispiel, angelegt auf beide Reden Gottes, herauszuheben – in Zugrundelegung der Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges* (vielfach als Formen des raumzeitlich bzw. kosmisch temporal dimensional Ereignishorizonts) einschließlich der *Bemessung* von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung zu geschehen:

Erster Teil der ersten Rede: *Anfang*, *Grundlegung* und *Bemessung* der Erde (im Einzelnen und der Schöpfung im Allgemeinen) als *Freudengrund* für Engelwesenheiten (Ijob 38,4-7); *Grenzbemessung* des Meeres (Ijob 38,8-11); *Anfang* des Tages als richtendes *Ende* des Gottlosen (Ijob 38,12-15); *Anfang* (*Quellen* und *Urgrund*) von Meer und Tiefe, beide zugleich als kosmisch unterweltliche *Grenzregion* parallel zur *äußersten Grenzregion* und *Grenz-Urwesenheit* Tod und Finsternis (als absolute *Grenze*, absolutes *Ende* jeglichen lebendigen Seins) einschließlich der (nicht) durchschreitbaren *Grenze* zu beiden (Ijob 38,16-17); *Bemessung* der Erde (Ijob 38,18); *Ursprung* (*Herkunftsstätte*) und Verlaufsweg von Licht und Finsternis, Schnee und Hagel (Ijob 38,19-23); (*einzigartiger*) Verlaufsweg von Streulicht, Ostwind, Regenflut und Hurrikangeschehen (Ijob 38,24-27); *Urheber* (*Vater* und *Mutter*) von Regen, Taupfropfen, Eis und Reif (Ijob 38,28-30); konstellative Himmelsordnung als *Grundlegung* der terrestrischen Ordnung (Ijob 38,33); *Urheber* des Natur- und Wettergeschehens von sich im Schwall ergießendem Regen und von Blitzen (Ijob 38,34-35.37-38); *Urheber* der Wetter-Weisheit in Ibis und Hahn (oder in Innerstem und Herzen) (Ijob 38,36).

Zweiter Teil der ersten Rede: *Urheber* (*Geber*) von Nahrung für Löwin und Junge, Raben und Junge (Ijob 38,39-41); *Bemessen* von und *Sorge* um *einzigartige* Trächtigkeit, Wurfzeit, Aufzucht und Entwöhnung von Steinziegen- und Hirschkuhjungens in menschlicher *Gegenwelt* (als – aus menschlicher Sicht – *äußerste Welt*) (Ijob 39,1-4); *Urheber* für *einzigartig* lachend lebendige Freiheit und Leichtigkeit des Wildesels in menschlicher *Gegenwelt* und fern domestizierender Menschenwelt (Ijob 39,5-8); *einzigartige* Kraft des Wildstieres zur lebendigen Freiheit in der *Wildniswelt* (Ijob 39,9-12); *Urheber* der *einzigartigen* Flügelspannweite, Nicht-

Weisheit zur Brutpflege, Fröhlichkeit und Schnelligkeit der Straußhenne (Ijob 39,13-18); *Urheber* der *einzigartigen* Kraft, Majestät, Ungestümheit, Furchtlosigkeit und Fröhlichkeit des Kriegspferdes trotz umgebenden *Kriegsgeschehens* (als *äußerstes* Geschehen) (Ijob 39,19-25); *Urheber* der *einzigartigen* Freiheit des Falken in den Lüften und des Adlers in Horstwahl, Futterwahrnehmung und Aufzucht (Ijob 39,26-30).

Erster Teil der zweiten Rede: Ijob in *äußerster* Rolle, nämlich in der Rolle *Gottes* in seiner Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit (Ijob 40,8-14).

Zweiter Teil der zweiten Rede: Behemot und Leviatan in *einzigartiger* und *äußerster* irdisch und gar nicht-irdisch kosmisch urwesenhafter Übermacht und majestätischer Herrlichkeit des Geschöpfes, fern jeglicher menschlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht (Ijob 40,15-24; 40,25-41-26).

Aus dem eben Dargelegten abgeleitet vermögen die Reden Gottes im Allgemeinen und vermag die erste Rede Gottes im Besonderen in Ijob ganz neu die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung von Gott als dem *Grenzsetzenden*, *Grenzsprechenden* und *Grenzöffnenden* zu wirken. Die Reden Gottes im Allgemeinen und so die erste Rede Gottes im Besonderen vermag (vermögen) in Ijob zu wirken, Gott als *den* synästhetisch konzeptuell zu erfahren, der in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über jeglichen Grenzen steht und damit *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges* feinabstimmend und in dimensional schöpfungsordnungserhaltender Beitragszuweisung für jedes Schöpfungselement *bemisst*. Dies geschieht aber desgleichen in eingesenkter Grundlegung der Freude, Verspieltheit, Freiheit und souveränen Leichtigkeit Gottes zur völligen Durchdringung von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung, so dass diese (als Gesamtes und in unermesslicher Vielgestaltigkeit im Einzelnen) Wesen und Weisheit Gottes spiegelnde Antwort sind. In alledem erweist sich Gott nicht allein als der *Herr* jeglicher Schöpfung und Schöpfungselemente, sondern als deren liebvoller *Hüter*.

Der der Schöpfung zugewandte Gott

So wird für Ijob einmal mehr deutlich: Gott tadelt Ijob zwar den Reden zu Grunde legend als *Verdunkelnder der performativen Weisheit Gottes* durch *erkenntnisloses Debattenwort*, als *Gottestadler* und *Gottesrichter* und stellt mit den Reden rhetorisch ironisch unterlegt auf Ijobs (natürlicherweise, wie bei jedem Menschen bestehender) Erkenntnis~~ohn~~macht, Existenz~~ohn~~macht, Schöpfer~~ohn~~macht ab. Aber er wandelt Ijob nicht durch konstituierend mitmachende Wahrnehmung zum Gottlosen, sondern führt ihn hin zu einer wiederhergestellten und doch ganz neuen Gotteswahrnehmung. Hierfür aktiviert Gott Themen in umfassender Weise, die Ijob in tiefer Einsicht, durch die Erkenntnisquellen *Erfahrung*, *Tradition* und *Offenbarung* bekannt sind und die damit desgleichen Ijobs umfassend tiefe Einsicht bestätigen. Gott mutet

Ijob zu, das ihm Gesagte zu verstehen und damit das nicht Gesagte, aber tatsächlich Gemeinte konzeptuell wahrzunehmen.

So mögen ihm – wenn auch vordergründig nicht solcherart erkennbar – die Freunde als Diskursgemeinschaft und mag ihm Elihu durch Belehrung zu vorbereitender Richtungweisung rückjustiert wiederhergestellter und zugleich erneuerter Gotteswahrnehmung verholfen haben. Aber Gott wahrzunehmen, wie er ist, ist im ersten und letzten Gottes Sache. Und als dieser, als Ijob nicht Vernichtender, nicht wahrnehmend zum Gottlosen Konstituierender, sondern als Ijob unmittelbar, wenn auch herausfordernd, so doch in umfassender *Bildung* Ansprechender, begegnet Gott dem im unerklärlich unwägbar Leid Ringenden. Gott macht sich Ijob als *der* wahrnehmbar, der der Schöpfung und damit auch Ijob zugewandt ist, beständig und ungebrochen. Gott ist der der Schöpfung zugewandte Gott und damit bleibt er Ijob zugewandt.

6.7. IJOB 40,1-2 UND 3-5 – GOTTES NACHFASSEN UND IJOBS ERSTE ERWIDERUNG

6.7.1. Ijobs Schweigen als Ergebnis der konzeptuellen Gotteswahrnehmung

Text und Übersetzung

Ijob 40,1: וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב וַיֹּאמֶר

Da antwortete [herausfordernd] JHWH dem [immer noch schweigenden] Ijob und sprach:

Ijob 40,2: הֲרַב עִם־שָׂדֵי יִסּוּר מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲנֶנָּה

Rechtsstreiten mit *Schaddaij* will er, der Kritiker? Der *Eloah* zur Rechenschaft zieht, er antwortete doch.

Ijob 40,3: וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר

Und so antwortete Ijob JHWH und er sprach:

Ijob 40,4: הִנֵּנִי קִלְתִּי מָה אֶשְׂיבָךְ יָדֵי שְׁמַתִּי לְמוֹפִי

Siehe, [zu] gering bin ich, was kann ich dir erwidern? Meine Hand lege ich auf meinen Mund.

Ijob 40,5: אַחַת דִּבַּרְתִּי וְלֹא אֶעֱנֶה וּשְׁתִּים וְלֹא אוֹסִיף

Einmal redete ich, aber nicht [weiter] will ich antworten, und zweimal, und nicht [mehr] will ich [etwas] anfügen.

Begriff und Form Ijob 40,1-2.3-5

Ijob 40,1-2 (gesamter Abschnitt). Mit Blick auf die Umstrittenheit beider Verse in literar- und redaktionskritischer Perspektive siehe oben Abschnitt 6.2.6. einschließlich der Verweise auf Abschnitt 2.2., Heckl (2010:193) und Wanke (2013:347, 362-370). So fügt etwa Fohrer ([1963] 1988:531-536) – ähnlich Duhm, Peake, Strahan, Hölscher (hierzu Clines 2011:1137), Köhlmoos (1999:343), Witte (1994:175-176) – Ijob 40,3-5 und 42,2-6* (in dieser Reihung) in eins zusammen, um aus den zwei Erwiderungen Ijobs die angenommene ursprüngliche eine Erwiderung zu rekonstruieren und darin die Struktur eines „Megachiasmus“ zu verorten (worauf Wanke 2013:402 zusammenfassend verweist). Für die grundlegend begrifflich formale Annäherung an Ijob 40,2 siehe desgleichen Abschnitt 6.2.6. und aktuell im Folgenden.

שַׁדַּי, *Schaddaj*, אֱלֹהִים, *Eloah* (Ijob 40,2ab). Neben dem oben in Abschnitt 6.2.6. und 6.5.16. (dort allein zu *Eloah*) Angemerkten, sei hier hinzugefügt, dass man in der vornehmlich traditions- und religionsgeschichtlich und desgleichen quellentheoretisch gewichteten Forschungsdebatte mit der Deutung der beiden Gottesnamen *Schaddaj* und *Eloah* eher zurückhaltend bleibt.⁵⁵⁸ So fällt von dort herkommend die Verortung, welche Charaktereigenschaft JHWHs mit dessen parallel gesetzter Selbstbenennung zum Ausdruck kommen könnte, schwer. Entsprechend gilt es, als Leser selbst das mögliche Gemeinte – in vornehmlich inhaltlich theologischer Textbetrachtung, eher abseits oder in entsprechender Anwendung einer traditions- und religionsgeschichtlichen und quellentheoretischen Interpretation – dem betreffenden Kontext zu entnehmen und Hinweisen der Fachliteratur nachzuspüren, was für die vorliegende Arbeit lediglich in Andeutung vonstattengehen kann.

Dabei fällt auf, dass JHWH in der Selbstbenennung und damit in der Selbst-Wahrnehmbarmachung zwei besondere Gottesnamen parallel setzt, die beide (*Schaddaj* auch mit Blick auf das Kompositum *El Schaddaj*, *Eloah* auch mit Blick auf Plural *Elohim*) in enger Verbindung mit den Patriarchen begegnen und von denen (*El-*)*Schaddaj* auch vom *Allmächtigen (Gott)* (vgl. ESBAT 2001:1558) und *Eloah* (bzw. *Elohim*) von JHWHs „Einzigartigkeit“ und Unvergleichlichkeit „gegenüber anderen Göttern“ spricht, worin er zugleich in Beziehung mit dem Menschen stehen will (vgl. ESBAT 2001:1137).

Ijob 40,2 (gesamter Vers). Strauß (2000:334) übersetzt den Vers noch deutlicher als rhetorisch ironische Frage, vorformuliert durch eine entsprechende Übersetzung von Ijob 40,1. „So nahm Jahwe gegenüber Ijob Stellung und fragte: Prozessiert man gegen Schaddaj, der erzieht, nimmt Stellung gegen Gott, der Schiedsrichter (ist)?!“

Die übliche syntaktische Deutung für Ijob 40,2 ist, dass das nominale Hapaxlegomenon קָטֹר („Kritiker“) und das Partizip מוֹכִיחַ („Zurechtweisender, Ankläger“) als Subjekt indirekt *Ijob* meint,

⁵⁵⁸ Für *Schaddaj* vergleiche Niehr & Steins (1993), Weippert ([1975] 2004), Gesenius (2013:1325-1326); für *Eloah* vergleiche Ringgren (1973a), Schmidt ([1971] 2004), Gesenius (2013:61-62).

also (in abgewandelter Übersetzung) „Rechtsstreiten mit Schaddaij will der *Kritiker* [also Ijob]? Der *Ankläger* Eloahs [also Ijob] antworte!“.⁵⁵⁹ Hierbei fällt desgleichen die symmetrisch gegen-spiegelnde Positionierung der beiden Begriffe (יָסוּר – letztes Wort des ersten Kolons, מוֹכִיחַ – erstes Wort des zweiten Kolons) ins Auge.⁵⁶⁰

Hingegen kehrt Strauß die Deutungsrichtung um und identifiziert Gott als indirekt gemeintes Subjekt der beiden Begriffe – was aus grammatischer Perspektive möglich, gar naheliegend erscheint, was aber parallel für das Verb eine Indefinitsetzung der Person mit „man“ erfordert, also (in abgewandelter Übersetzung) „Prozessiert man gegen Schaddaij, den *Erzieher*?! Dem *Schiedsrichter*, Eloah, antwortet man [entgegen]?!“ In der Tat könnte יָסוּר in Ableitung von יָסַר, das auch „erziehen, unterweisen“ meint, als „Erzieher“ interpretiert werden. Für ein Hapaxle-gomenon ist aber diese Deutung, wie jede andere, schwer zu stützen. Andererseits vermag מוֹכִיחַ durchaus als *Schiedsmann* und *Schlichter* verstanden zu werden, wie ja Ijob selbst einen solchen „zwischen“ (בֵּינָם) sich und Gott ersehnt (Ijob 9,33). (siehe aktuell im Folgenden) Etwas schwieriger zu begründen wäre vielleicht, die nachdrückliche Herausforderung an Ijob, nun zu *antworten*, als Gott *entgegengerichtete* Stellungnahme zu deuten („nimmt [man] Stellung *gegen* Gott, der Schiedsrichter (ist)?!“ (Strauß 2000:334, Hervorhebung J.B.). – Die vorliegende Arbeit bleibt bei der üblich syntaktischen Deutungsrichtung mit Ijob als indirekt gemeintes Sub- jekt. (siehe im folgenden Unterabschnitt)

הֵן, „siehe“ (Ijob 40,4aα). Die *Deutepartikel* הֵן zeitigt neben der *ausrufenden* Funktion (und weiteren Funktionen) desgleichen *ergebnishafte, schlussfolgernd hinweisende, klärende* Wir- kung mit „hinzeigender Kraft“ (Gesenius [1915] 1962:185, nicht aber Gesenius 2013:281; vgl. Böckle 2018:113). Die gesonderte Bedeutung der Partikel mag desgleichen in der Vorkom- mensverteilung angedeutet sein. So begegnet הֵן im gesamten Buch Ijob zwar 32 Mal, im Ge- schehen der Reden Gottes aber nur 3 Mal, einschließlich der initial zentralen Stelle hier (Ijob 40,4.23; 41,1).

קָלְתִּי, „ich bin gering“ (Ijob 40,4a). Vor dem Hintergrund des altvorderorientalisch sprachli- chen Umfelds meint der Stamm קָל „leicht, wenig, gering, klein sein“, wie das mit akkadisch *qalālu*, arabisch *qalla*, altsüdarabisch *qll* („wenig“), äthiopisch *qalla, qalala* (auch „schnell sein“) und so weiter zum Ausdruck kommt (Gesenius 2013:1170). Entsprechend interpretiert Wilson (2007:450) Ijobs Formulierung (קָלְתִּי) mit „I am a lightweight.“ – Der קָל entgegenstehende Stamm ist כָּבֵד („schwer sein oder werden; lasten; geehrt, wertgeachtet sein“ usw.), dem der

⁵⁵⁹ So deuten als Beispiele für viele in vergleichbarer Übersetzung Delitzsch (1864:481; 1876:519), Dhorme ([1926] 1967:614), Hertzberg (1950:157), Lamparter ([1951] 1988:237), Weiser ([1951] 1988:241), Fohrer ([1963] 1988:491), Gordis ([1978] 2011:440), Habel (1985:520), Van Oorschot (1987:153), Ebach ([1996] 2009b:122), Clines (2011:1052), Heckl (2010:193), Wanke (2013:344), Kang (2017:25), für das erste Kolon ebenso Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§113ee).

⁵⁶⁰ Ferner ist bemerkenswert, dass יָסַר und יָכַח an 5 weiteren Stellen im Sinne von *erziehen, zurecht- weisen* parallel begegnen (Jer 2,19; Ps 6,2; 38,2; 94,10; Spr 9,7).

Begriff כְּבוֹד („Schwere, Gewicht; Ehre, Ruhm; Herrlichkeit“ usw.) entspringt und der nicht allein, aber auch auf Gott bezogen ist (vgl. Clines 2011:1139). Ferner schwingt mit Blick auf קלל in Bezug auf eine altkanaanäische Herleitung die Konnotation „verachtet sein“ mit, wie das desgleichen durch reichsaramäisch קלל (auch „verächtlich sein“) gesagt ist (vgl. Gesenius 2013: 1170).

מָה אֶשְׁיָבֶךָ „was kann ich dir erwidern?“ (Ijob 40,4a). Die Grundbedeutung des Stammes שׁוּב von אֶשְׁיָבֶךָ („ich erwidere dir“) ist, „sich, nachdem man sich in die eine Richtung bewegt hat, in die entgegengesetzte Richtung zu bewegen, bis man zur ursprünglichen Stelle zurückkehrt“ (ESBAT 2001:1559). Im Hifil als Kausativkonjugation bedeutet שׁוּב in Verknüpfung mit דָּבַר wörtlich „ein Wort zurückgeben“, das heißt vereinfacht „erwidern, Antwort geben“ (ESBAT 2001:1560). In diesem Sinne ist in der rhetorischen Frage מָה אֶשְׁיָבֶךָ wohl דָּבַר mitzudenken, so dass wörtlich mit „was [für ein Wort] kann ich dir zurückgeben“ und vereinfacht mit „was kann ich dir antworten“ zu übersetzen wäre.

אַחַת [...] שְׁתַּיִם „einmal [...] zweimal“ (Ijob 40,5 $\alpha\beta$). Der Deutung der Kardinalzahlen אַחַד (oder אֶחָת) und שְׁתַּיִם (oder שְׁתַּיִם) – „eins“, „zwei“ – als *Multiplikativa* im Feminin (hierzu Jenni 1981:217) – „einmal“, „zweimal“ – folgt auch Gesenius (2013:1395). Mit der Anwendung des in der weisheitlich geprägten Literatur begegnenden rhetorischen Musters des *Zahlenspruches* (vgl. Mi 5,4; Ijob 5,19 Elifas; Spr 6,16-19) (hierzu Weber [2003] 2006) unterstreicht Ijob seine erneuerte Haltung, gegen Gott kein Wort mehr zu erheben.

Schweigen und Vergleichswunsch als Ergebnis der konzeptuellen Gotteswahrnehmung

Obwohl die Rede Gottes so weit fortgeschritten ist, antwortet Ijob nicht, der er selbst doch eine entsprechende Rechtsdebatte forderte. Nun ist Ijob dahin gelangt, dass er, wie er selbst bezeugte, gleich jedem Menschen dem unerforschlich weisen und mächtigen Gott (Ijob 9,4-10.13) im Rechtsstreit (רִיב) „nicht eines auf Tausend zu antworten vermag“ (Ijob 9,3b). (siehe oben Abschnitt 5.2.8.) Entsprechend muss Ijob 39,30 nicht als definitiv gesetztes Ende der Rede gelesen werden, wohl aber ist hierin ein Maß von Wort und Umfang erreicht, das den Schweigenden zu einem Wort der Erwidern führen will. Darum fasst Gott nach, fordert er Ijob nochmals – wie dargelegt dennoch indirekt bleibend und ohne *vocatio nominis* – rhetorisch ironisch heraus, dass der *Tadler* (יִסוּר) und *Ankläger beziehungsweise Richter* (מוֹכִיחַ) Gottes dem Angeklagten, Gott, als weiser *Lehrer* und *Richter* antworten solle. Dies umso mehr, da Ijob doch selbst eine entsprechend anklagende Rechtsdebatte führen wollte (רִיב), gar im Beisein eines schlichtenden *Schiedsmannes* (מוֹכִיחַ, Ijob 9,33). Der Gott mit Nachdruck zur Antwort Herausfordernde (Ijob 31,35-37) wird nun von Gott mit Nachdruck zur Antwort herausgefordert (ähnlich Heckl 2010:194).

Des Weiteren könnte Gott in der nachfassenden Herausforderung Ijobs aus den dargelegten Gründen (siehe oben *Begriff und Form*) die beiden Gottesnamen *Schaddaj* und *Eloah* als Selbstoffenbarung für die gesonderte Verdeutlichung der bereits geschehenen konzeptuellen Gotteswahrnehmung Ijobs genannt haben. Ijob tadelt und richtet jenen Gott, der als der *Allmächtige* den Vätern und als der *Eine* und *Unvergleichliche* insgesamt den Menschen *zugewandt* ist. Ferner ist es Ijob selbst, der in der sehnsüchtigen Verlangensäußerung nach Gottes Antwort diesen als *Schaddaj* anspricht (Ijob 31,35b) – und *der* sich nun umgekehrt Ijob tatsächlich als *Schaddaj* wahrnehmbar macht.⁵⁶¹

Desgleichen scheint mit Gottes herausforderndem Nachfassen durch Ijob 40,2 die bevorzugte Interpretation mit Ijob als indirekt gemeintes Subjekt in den Begriffen *יָסוּר* und *מוֹכִיחַ* („Rechtsstreiten mit Schaddaj will der *Kritiker*? Der *Ankläger* Eloahs antwort!“) neben den oben genannten (wenn auch geringen) Bedenken gegenüber der Strauß’schen Deutungsumkehrung („Prozessiert man gegen Schaddaj, den *Erzieher*?! Dem *Schiedsrichter*, Eloah, antwortet man [entgegen]?!“) wohl deshalb näher zu liegen, weil insgesamt *Ijob* der Adressat der Reden Gottes ist, weil im Kontext des Dialogs *Ijob* der Gott *Ansprechende*, *tadelnd Bestürmende*, die performative Weisheit *Verdunkelnde*, gar der Gott *Anklagende* und *Richtende* ist. Und dies nun nochmals aus Gottes Mund – indirekt und damit einmal mehr annehmbar – unterstreichend und zusammenfassend vernommen, bewegt Ijob zumindest dahin, in dem ersten grundlegenden Schritt der synästhetisch konzeptuell erneuerten Wahrnehmung Gottes sein einsehendes Schweigenwollen auszudrücken⁵⁶² – und zwar in für den Charakter von Freundesdialog, Elihulehre und Gottesrede gänzlich unüblicher Weise ausnehmender Einfachheit und Kürze des Wortes.

Gleich mit dem ersten ergebnishaft hinzeigenden Wort der Erwiderung (*הֵן*) scheint Ijob sagen zu wollen, dass das nun Folgende *Ergebnis* dessen ist, was in ihm (in Ijob) durch die redende Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes geschah.

Des Weiteren mag die oben dargelegte Doppeldeutigkeit von *קָלִיל* („leicht, gering sein; verachtet sein“) in Ijobs einleitend initialem Bekenntnis „ich bin [zu] gering“ (Ijob 40,4a) bereits mitzuschwingen, die er in der zweiten und endgültigen Erwiderung beschließend verschärft formuliert (Ijob 42,6a), nämlich dass er nicht allein sein ganzheitliches Zugeringssein eingesteht (Ijob 42,2-4), sondern dass er – je nach Deutung des offengelassenen Objekts – sein Vorgehen, seine Worte, gar sich selbst „verwirft“ (*מָאָס*) und darin jeglichem Selbstanspruch absagt

⁵⁶¹ Für das Anrede-Antwort-Zusammenspiel der *Schaddaj*-Nennung in Ijob 31,35 und 40,2 vergleiche Kang (2017:158).

⁵⁶² Auch Heckl (2010:195) liest mit Van Oorschot (1987:154) Ijob 40,2 als JHWHs Zusammenfassung seiner Rede, um Ijobs Erwiderung zu „evozieren“.

(Ijob 42,6).⁵⁶³ Ijob begreift sich in erneuerter Selbstwahrnehmung – gleich einem im Ring boxkämpfenden „Fliegengewicht“ wider den Champion als „Schwergewicht“⁵⁶⁴ – für zu gering (Ijob 40,4a), mit Gott auch nur im Ansatz in eine weisheitliche Rechtsdebatte zu treten und gar noch ein Wort wider Gott zu erheben und ihm mit gleicher Münze (seines vermeintlich unrechten Tuns) rückzuerstatten (שוב Hifil). Täte er es doch, dann wäre er, wie eben in Ijobs „ich bin [zu] gering“ mitzuschwingen mag, zu verachten.

Und so unterstreicht Ijob in der Ijob 40,4a beschließenden Verwendung von שוב Hifil, dass er *nicht* dorthin zurückkehren kann, wo er – durch Gottes ironisch metaphorische Herausforderung von Beginn an aufgedeckt (Ijob 38,2-3) – seit voller Bewusstwerdung des Leidensmaßes (siehe oben Abschnitt 5.1.3.) stand, wo er Gott gar von höherer Stufe herab (Ijob als *Lehrer* und *Richter* Gottes, Gott als *Fragender* und *Angeklagter*), mindestens aber auf gleicher Stufe (Ijob als der *Königliche*, Gott als der *Königliche*) gegenüberzutreten gedachte. So will Ijob, in bildlich gestischer Nachdrücklichkeit gezeichnet, die Hand zu eindeutigem Schweigen versiegelnd auf den Mund legen; wobei ihm die Wendung von der auf den Mund legenden Hand nahe zu sein scheint, da er sie in anderem Zusammenhang mehrfach verwendet (Ijob 21,5; 29,9) (für die Nennung der Stellen vgl. Fohrer [1963] 1988:533). Während Ijob am Ende der *Wechselrede* mit den Freunden (Ijob 3-26) die herausfordernde *gerichtete Rede* (Ijob 27-31) als zweifacher *maschal* (מָשָׁל, Ijob 27-28; 29-31) mit vielen Worten „fortsetzt“ (יָסַף Hifil, Ijob 27,1α; 29,1α), will Ijob nun kein Wort mehr „hinzufügen“ (יָסַף Hifil, Ijob 40,5bγ).⁵⁶⁵

In der Wirkung des durch Gottes vielfältige Herausforderung geschaffenen Besinnungsraums (für die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung Gottes) bringt das nun überdeutlich vor Augen Stehende (wie oben in Abschnitt 6.6. zusammengefasst) Ijob zum Schweigen. Anders gewendet: Die durch Gottes Wort in Ijob erneuerte Wahrnehmung Gottes beschwichtigt Ijobs Wort. Auch wenn Ijobs Leid weiterhin unwägbar ist und ohne Selbstverschulden besteht, im Angesicht des sich ihm wahrnehmbar machenden Gottes verstummt das Menschenwort, entschwindet die Weisheit. Der wahre Lehrer der Weisheit ist Gott. Seine Lehre und Weisheit ist die Schöpfung, ist Getanhaben und Tun, Grundlegung und Wahrung, ist Wort und Ausführung, ist absolut wahrnehmende Verfügungsmacht und verspielte Freude, beitragsbemesende Ordnungszuweisung und liebende Fürsorge, Feinabstimmung und Schönheit. Was wollte der Mensch im Allgemeinen und Ijob im Besonderen diesem Gott sagen? Für welchen Weisheitsdiskurs hätte er ihn herausfordern wollen? Hat Ijob nicht tatsächlich mit

⁵⁶³ Für die allerdings zu beachtende Mehrdeutigkeit von Begriff (מָאֵס), Vers (Ijob 42,6) und Abschnitt (Ijob 42,2-6) insgesamt siehe unten Abschnitt 6.12.

⁵⁶⁴ Vergleiche Wilson (2010:450), der von dem „featherweight boxer“ gegen den „heavyweight champion“ spricht.

⁵⁶⁵ Hinweis auf die Parallelität von יָסַף am Beginn von Ijob 27-28; 29-31 und Ijob 40,5 von Heckl (2010:194).

erkenntnislosem Debattenwort Gottes *ezah* verdunkelt? Von Ijobs vielen Worten, dem Bestürmen des Himmels, bleibt in der (in einem ersten Schritt geschehenden) Erneuerung der Gotteswahrnehmung desgleichen die schale Selbstwahrnehmung, nicht Gerechter in vollkommener Gottgerichtetheit, sondern Tadler, Ankläger und Richter Gottes zu sein.

Clines (2011:1139-1140) verweist allerdings darauf, dass die (vor allem anglophone) Forschungsdebatte in Ijobs erster Erwiderung (Ijob 40,4-5) gerade nicht eine Form der Einsicht Ijobs verortet, eine Rücknahme des durch das Leid geprägten und ausgesprochenen Wahr- und Wertgenommenen (Gott ist *doch* der Gerechte, trotz unerklärlichen Leids Ijobs). Vielmehr halte Ijob an seinem Recht, seiner im Lauf der Freundesdebatte geäußerten Wahr- und Wertnehmung, fest. So meine die geäußerte Absicht, die Hand auf den Mund zu legen, nichts Weiteres als Schweigenwollen. Und eben durch das Schweigen wolle Ijob die himmelstürmend angriffige Rede nicht wiederholen und so der *Selbstbeschuldigung* oder *Selbstbeziehung* entgehen.⁵⁶⁶ Entsprechend sei Ijobs Erwiderung nicht Selbsteingeständnis, sondern in ihrer ausweichenden Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit eine mögliche (ironische) Wiedergabe der Wahr- und Wertnehmung Gottes über Ijob.⁵⁶⁷

So mag Ijobs Wortlosigkeit einerseits, wie von Strauß (2000:375) mit Blick auf Claus Westermann („Das Gute Wort in den Sprüchen“, 1992) angemerkt, vom „weisen Schweigen zur Wahrung der Würde“ – und wie soeben mit Teilen der aktuellen Forschungsdebatte vorgestellt, von Ijobs Vermeidenwollen einer *Selbstbeziehung* – zu sprechen. Aber eine Atmosphäre der Betroffenheit im Ein-Sehen der Verhältnisse kann wohl nicht gänzlich geleugnet werden. Darin wäre Ijob gewiss gern ans Ende gelangt. Er hätte den ironisch gesetzten forensischen Rechtsdiskurs wohl kaum noch fortsetzen wollen. Nachdem bereits die „Intention der altisraelitischen Rechtsprechung“ und wohl insgesamt das Geschehen der im Stadttor vorstattengehenden Rechtsprechung im Alten Vorderen Orient darin besteht, um der Wahrung des Gemeinschaftswohles willen nach dem Prinzip „Schlichten statt Richten“ vorzugehen, das heißt

⁵⁶⁶ Clines (2011:1140) sieht hier mit Wilson (2007:450) ein biblisches Äquivalent zur Beanspruchung von “taking the fifth“, wonach in Anrufung des fünften Zusatzartikels (oder des fünften Änderungsantrags) der *Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika* die Möglichkeit besteht, einer *Selbstbeziehung* (*self-incrimination*) zu entgehen.

⁵⁶⁷ Den Begriff der *Ironie* beziehungsweise der *ironischen* Wiedergabe nennt Clines (wie Wilson) an dieser Stelle nicht. Er würde allerdings in der aktuellen Debatte über das Buch Ijob mit Blick auf die *Ironie* passen (zentral Häner 2021). So interpretiert exemplarisch Virginia Miller (Charles Sturt University, Canberra) – im Rahmen einer Tagung über „Ironie und Ambiguität in den Büchern Kohelet und Ijob“ (veranstaltet von Tobias Häner an der Universität Wien im Frühling 2020, der Corona-Pandemie wegen online) – Ijobs Äußerung, dass er seinen *go’el* sehen werde (Ijob 19,25-27a), solcherart, dass diese (Ijobs Äußerung) in seinem *Zorn* geschehe (und dass davon im Rahmen der Tagung abgeleitet, aber nicht explizit von Miller formuliert, eine gesondert gewichtete Weise ironischer Rede zum Ausdruck komme) (vgl. auch Miller 2020). Wie oben mit Abschnitt 5.2. vielfach angedeutet, folgt die vorliegende Arbeit letzterer Ansicht aber nicht.

im *Richten* zu *schlichten*⁵⁶⁸, ist auch für Ijob anzunehmen, dass er für die ironisch metaphorisch inszenierte weisheitliche Rechtsdebatte einen schlichtenden *Vergleich* wünscht. Dies vermag, wie vielfach dargelegt, dem Urgrund der erneuerten Gotteswahrnehmung und damit der erneuerten Grundhaltung zu entsprechender Handlung (Beendigung jeglicher verbaler Angriffigkeit wider Gott) und Folge (Wiederherstellung der Beziehung mit Gott) zu entspringen. Aber (mindestens) ein Restbestand der ursprünglichen leidgeprägten Gottes- und Selbstwahrnehmung in Ijob kann wohl nicht ausgeschlossen werden.

Vielleicht gerade aus letztgenanntem Grund beabsichtigt Gott mit der folgenden zweiten Rede (Ijob 40,6-41,26), noch einen Schritt weiterzugehen. Denn zwar ist Ijob bereits mit der ersten Rede (Ijob 38-39) indirekt herausgefordert, die rhetorisch ironisch erfragte und dargelegte Rolle Gottes tatsächlich und ganzheitlich *Gott* und nicht als Ankläger und Richters Gottes – unbewusst – auch *sich selbst* zuzugestehen. Aber für die zweite Rede Gottes soll sich Ijob nicht allein metaphorisch ironisch in die Rolle des weisen Lehrers und gerechten Richters Gottes begeben und damit indirekt die Position Gottes einnehmen, sondern er soll sich, wiederum metaphorisch ironisch gedacht, ausdrücklich und unmittelbar in die Rolle Gottes selbst begeben (Ijob 40,8-14) und als solcher, indirekt mittelbar abgeleitet, agieren (Ijob 40,15-41,26). So wird im Besonderen für Ijob 40,8-14 der Gipfel des metaphorisch ironisch gesetzten Rollentausches erreicht, was desgleichen ein Höchstmaß rhetorisch ironischer Herausforderung erwarten lässt. Entsprechend wiederholt Gott gerade jenes initial zu Grunde legende und umschließende Wort (Ijob 38,3; 40,7), wohin Ijob in erstem Ein-Sehen nicht mehr zurückkehren kann und will (Ijob 40,4-5).

6.7.2. Ertrag Ijob 40,1-2.3-5 – erster Schritt: Ijobs Zu-Gering-Sein vor Gott

Bereits mit diesem kurzen dialogischen Wechselgeschehen, Gottes Nachfassen (Ijob 40,1-2) und Ijobs Erwiderung (Ijob 40,3-5), erweist sich einerseits Ijobs rückjustierte und zugleich erneuerte Wahrnehmung Gottes in gleichzeitig erneuerter Wahrnehmung seiner selbst, andererseits aber ein möglicher Erhalt der ursprünglichen Gottes- und Selbstwahrnehmung im Eindruck des unwägbareren Leids. In welcher Weise genau Ijob Gott mit neuem (inneren) Auge gewahrt, geht aus seinen kurzen Worten nur bedingt hervor. In jedem Fall versteht er, dass er trotz ungerecht anmutenden und unwägbareren Leids nicht Gott, den er in Erkenntnisprozess und -sprung vielfach synästhetisch konzeptuell erfahren hat, angriffig gegenüberreten darf. Denn wer ist er, Ijob. Zu gering, zu leicht ist er – vor diesem Gott.

⁵⁶⁸ Für die Frage der „Rechtsprechung im Alten Israel“ (Kapitelüberschrift) und dem grundlegend altvorderorientalischen Prinzip „Schlichten statt Richten“ oder „Richten heißt Schlichten“ vergleiche Janowski (2019:257-261, hier konkret Seite 260), ferner Zwickel (2013:72, 73, 74), Wenzel (2010:162-163), leider wenige Hinweise von Thür (2005:besonders 41-43).

Das heißt, mit seiner ersten Erwiderung ist Ijobs Blick im Gegenüber des wahrgenommenen, konzeptuell geschauten Gottes noch mehr auf sich selbst, auf seine *nicht* absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, auf sein Zugeringssein und dem zu Grunde liegend auf den möglichen Vergleichswunsch, die Wiederherstellung ungetrübter Gottesbeziehung und (eventuell) die Vermeidung der Selbstbeichtigung gerichtet. Mit der zweiten Erwiderung (Ijob 42,1-6) tritt neben der vertieften erneuerten Wahrnehmung seiner Selbst desgleichen die erneuerte Wahrnehmung Gottes an die erste, gar übergeordnete Stelle seiner kurzen Äußerung, die von Gott in seiner (wunderbaren) absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht spricht (Ijob 42,2.3b).

6.8. IJOB 40,6-41,26 – ZWEITE REDE GOTTES: SCHÖPFUNG IN WESSEN GERECHTER HAND?

Mit der Wiederholung des dramaturgischen Einleitungswortes von Ijob 38,1 durch 40,6 und der Wiederholung des Herausforderungswortes von Ijob 38,3 durch 40,7 knüpft die zweite Rede Gottes formal und intentional an die erste Rede Gottes an. Allerdings erweist die zweite Rede allein in der Nicht-Wiederholung des aber zugrunde legend eingeschleiften umschließenden (und damit Ijob 40,7 gedanklich voranzustellenden) Tadelwortes von Ijob 38,2 eine Fokusverschiebung. Denn nun tritt die Wiederholung von Ijob 38,3 durch 40,7 an den absoluten Beginn und damit ins zugrunde legend umschließende Zentrum der zweiten Rede, was gar eine unangenehm verschärfende Fokussierung des ironisch metaphorisch gesetzten Rollentausches für die weisheitliche Rechtsdebatte wirkt.

Darin ist – eingedenk des ab Ijob 40,8 Formulierten – mit der zweiten Rede Gottes, wie mit der ersten Rede vielfältig vorgespiegelt, Ijob nicht allein als weiser Lehrer und indirekt desgleichen als Richter Gottes rhetorisch ironisch metaphorisch herausgefordert, und darin ist mit der zweiten Rede neben der ohnehin zentral konzeptualisierten *Wahrnehmungs-* und *Verfügungsmacht* nicht allein Ijobs *Erkenntnis-*, *Existenz-* und *Schöpfermacht* in zeitweiliger Verbindung mit Recht und Gerechtigkeit rhetorisch ironisch herausgefordert, sondern nun soll Ijob ganz konkret und nahezu ausschließlich in ironisch metaphorischem Rollentausch die Stelle des *gerechten Gottes*, des *gerechten Weltherrschers* und *Weltrichters* einnehmen, so dass ihn – im Falle rechten wahrnehmungs- und verfügungsmächtigen Handelns – Gott selbst als eben diesen *gerechten Gott* ehren würde. Diesen Gipfel rhetorisch metaphorisch rollentauschender Ironie erzeugt im Besonderen Ijob 40,8-14. Ijob soll sich in seiner Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit erweisen, dann will der von Ijob als Gottloser angeklagte Gott Ijob als Gott Ehre erweisen. Der durch Ijobs mitmachende Wahrnehmung zum Gottlosen gemachte Gott will Ijob als Gott mitmachend wahrnehmen.

Die eindrücklich umfassende Anknüpfung der rhetorisch ironisch erfragten und dargelegten notwendig absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit über die mächtigst übermächtigen Tier-, Ur- oder Chaoswesenheiten *Behemot* und *Leviatan* (Ijob 40,15-24; 40,25-41,26) fügt dem Fokus von Ijob 40,8-14 wiederum im Besonderen – und neben den die Reden durchdringenden Parametern *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges*, *Grenzsetzung*, *-öffnung* und *-bemessung* – die (zum Teil) rhetorisch ironisch erfragte und dargelegte göttliche *Liebe*, *Verspieltheit*, *Fürsorge* und *Hirtenschaft* verdichtend hinzu.

Entsprechend erlaubt, wie oben in Abschnitt 6.1. vorspannend dargelegt, die zweite Rede Gottes (Ijob 40,6-41,26) in makrostruktureller Annäherung die Gliederungsentscheidung in zwei Hauptteile, nämlich in Ijob 40,6-14 als erster Hauptteil und Ijob 40,15-41,26 als zweiter Hauptteil. Beide Hauptteile bilden auf der nächst niedrigeren Gliederungsebene wiederum je zwei Teile ab, nämlich für den ersten Hauptteil Ijob 40,6-7 (dramaturgisch erklärende Einleitung und der gesamten Rede zu Grunde gelegtes und es umschließendes Eröffnungswort Gottes) und Ijob 40,8-14 (zentrale Verdichtung rhetorisch ironischer Herausforderung Ijobs zu metaphorisch gedachtem Rollentausch) und für den zweiten Hauptteil Ijob 40,15-24 (mit Blick auf die Tier-, Ur- oder Chaoswesenheit *Behemot*) und Ijob 40,25-41,26 (mit Blick auf die Tier-, Ur- oder Chaoswesenheit *Leviatan*), was für sich nochmals in Ijob 40,25-41,3 und 41,4-26 untergliedert werden kann (was wiederum als Gegenstück zum desgleichen zweigeteilten ersten Hauptteil der ersten Rede verstanden werden könnte, Ijob 38,4-18.19-38).

6.9. IJOB 40,6-14 – IJOB ALS GERECHTER GOTT VON GOTT GEEHRT?

6.9.1. Ijob 40,6-14 – Struktur

Konditionale Struktur Ijob 40,6-14

Auf Grund der geordneten Kompaktheit und zentralen Position von Ijob 40,6-14 (der Abschnitt könnte beinah als auf den Punkt bringende Mitte der göttlichen Herausforderung Ijobs aufgefasst werden), sei den folgenden Darlegungen, ansonsten im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht (erkenntnisleitend) begegnend, ausdrücklich ein Abriss der Struktur vorangestellt.⁵⁶⁹

Abgesehen vom dramaturgisch erklärenden Einleitungswort Ijob 40,6 zeitigt der Abschnitt zunächst die Gliederungsmöglichkeit Ijob 40,7-9 und 10-14, wobei Ijob 40,7-9 als rhetorisch ironisch metaphorische Grundlegung, Ijob 10-14 als konditional strukturierte Herausforderung – bestehend aus Bedingungsteil (Ijob 40,10-13, *wenn* du *das* erfüllst) und Folgeteil (Ijob 40,14,

⁵⁶⁹ Für detaillierte strukturelle Anmerkungen siehe auch unten Abschnitt 6.9.3.

dann will ich das tun) – verstanden werden kann. Dabei ist der genannte Bedingungsteil in Form von ironisch metaphorischen Aufforderungen auf Grundlage einer Struktur von zehn imperativischen Verben formuliert. (siehe aktuell den nächsten Unterabschnitt)

Daraus lässt sich inhaltlich die folgende Gliederung ableiten: Ijob 40,7 als erneut und damit vermehrt fokussiert zu Grunde legende Herausforderung Ijobs – *Sei du (nochmals) Lehrer Gottes!*; Ijob 40,8-9 als rhetorisch ironisch erfragt verschärfende Herausforderung – *Soll wirklich ich der Gottlose und du sollst der Gerechte sein? Hast du denn Gottes Macht?*; Ijob 40,10 als imperativisch ironisch metaphorische Herausforderung zur Annahme der Rolle Gottes als Bedingung – *Tritt auf in göttlicher Majestät!*; Ijob 40,11-13 als Fortführung der imperativisch ironisch metaphorischen Herausforderung zur Annahme der Rolle des gerechten Gottes als Bedingung – *Agiere in göttlicher Majestät als Weltrichter!*; Ijob 40,14 als ironisch metaphorische Antwort Gottes als Folge – *Dann ehre ich dich als Gott.*

Struktur mit Blick auf die imperativischen Verben Ijob 40,10-13

Für den Teilabschnitt Ijob 40,10-13 der (von Gott formulierten) imperativisch ironisch metaphorischen Herausforderung Ijobs zur göttlichen Rollenannahme gilt, dass mit Blick auf die Verben jeder Vers eine individuelle Struktur abbildet, bestimmt durch insgesamt 10 Verben in imperativischer Bedeutung – עֲדָה נָא (Ijob 40,10); רָאָה, הִפְיָץ (Ijob 40,11); הִכְנַע, רָאָה, הִדָּד (Ijob 40,12); הִבֵּשׁ, טָמַן (Ijob 40,13).⁵⁷⁰

So zeitigt Ijob 40,10 eine gegenspiegelnd symmetrische Parallelstruktur. Das Verb des ersten Kolons begegnet zu Beginn, das Verb des zweiten Kolons am Ende der ihm eigenen Vershälfte. Die Verbklammer definiert vielleicht auch das inhaltlich intentionale Äußere des Verses, worin desgleichen der Imperativ des ersten Verbs, als einziges verstärkt durch enklitisches נָא, die imperativische Bedeutung des zweiten Verbs (als einziges der 10 im gewöhnlichen Imperfekt) mitzubestimmen mag.

Ijob 40,11 zeitigt zunächst eine synonym parallele Struktur, beide Verben je zu Beginn der beiden Kola, allerdings begegnet im zweiten Kolon ein zusätzliches drittes imperativisches Verb am Ende des Kolons, wodurch eine doppelte Verbklammer entsteht, nämlich für den gesamten Vers und das zweite Kolon.

Eine ähnliche dreireihige Verbstruktur bildet Ijob 40,12 ab, wiederum mit 2 Verben je zu Beginn beider Kola, allerdings mit dem dritten Verb am Ende des ersten Kolons, so dass lediglich für dieses eine Verbklammer entsteht.

Hingegen lässt Ijob 40,13 für das zweite Verb im zweiten Kolon eine Vorfelddbesetzung erkennen, so dass mit Blick auf das erste Verb an initialer Stelle insgesamt keine der eben genannten Parallelstrukturen entsteht.

⁵⁷⁰ Für das zweite רָאָה siehe allerdings unten zu Ijob 40,12a.11b (*Begriff und Form*).

Dennoch ergibt sich daraus, dass die äußeren beiden Verse (Ijob 40,10.13) je 2 imperativische Verben abbilden (wenn das bloße Imperfekt *תִּלְבָּשׁ* in seiner durch *נָא* möglicherweise imperativisch determinierten Bedeutung mitgerechnet wird), die inneren beiden Verse (Ijob 40,11.12) je 3, was insgesamt eine Struktur von 10 imperativischen Verben in der Anordnung 2-3-3-2 erzeugt. Bereits darin allein wird für Ijob ein vielfältig betont gewichtetes Gesamtbild der göttlichen imperativischen Herausforderung zur ironisch metaphorischen Annahme der Rolle Gottes konzeptuell vor Augen gemalt.

6.9.2. Ijob 40,6-7 – Wiederholung von Einleitung und Herausforderung

Gegenüberstellung Ijob 38,1 und 40,6; Ijob 38,3 und 40,7

Ijob 38,1: *וַיַּעֲנֵהוּ אֱתֵיב מִן הַסְעָרָה וַיֹּאמֶר*

Da antwortete JHWH dem Ijob aus dem Sturm und sprach:

Ijob 40,6: *וַיַּעֲנֵהוּ אֱתֵיב מִן סְעָרָה וַיֹּאמֶר*

Da antwortete JHWH [erneut] dem Ijob aus [dem] Sturm und sprach:

Ijob 38,3: *אֲזַרְנָא כְּגִבְרַת חִלְצִידַי וְאֶשְׂאֶלְךָ וְהוֹדִיעַנִי*

Gürte doch wie ein Mann deine Hüften, dann will ich dich fragen, und du lass mich erkennen.

Ijob 40,7: *אֲזַרְנָא כְּגִבְרַת חִלְצִידַי אֶשְׂאֶלְךָ וְהוֹדִיעַנִי*

Gürte doch wie ein Mann deine Hüften, ich will dich fragen, und du lass mich erkennen.

Gottes zweite Rede aus dem Sturm an Ijob beginnt

Nachdem über alle vier Verse (im Besonderen über Ijob 38,1.3.; 40,7) ausführliche begrifflich formale und inhaltlich theologische Annäherungen erfolgten (siehe oben Abschnitt 6.2. und 6.3.), sei an dieser Stelle für die Einleitung der Untersuchung der zweiten Rede Gottes in ästhetisch theologischer Blickrichtung lediglich Folgendes ergänzt:

Nach Ijobs Antwort könnte Gott desgleichen schweigen. Er könnte, menschlich gesprochen, zufrieden sein und – je nach Deutung – das von Ijob zumindest indirekt geäußerte Verlangen nach einem rechtlich schlichtenden Vergleich annehmen. Ijob ist doch zu entsprechendem Ein-Sehen Gottes und seiner selbst gelangt. Ijobs Gottes- und Selbstwahrnehmung scheint zurechtgerückt, zum Teil rückjustiert wiederhergestellt (Ijob gewahrt nun Gott offenbar so, wie vor dem hereingebrochenen Leid), gar erneuert (Ijob gewahrt nun Gott *und* sich selbst so, wie

nie zuvor) zu sein. Aber Gott ist nicht am Ende seiner Worte. Er hat Ijob Weiteres zu sagen. Ijobs konzeptuelle Gotteswahrnehmung bedarf einer Hinzufügung, einer Vervollständigung. Also antwortet Gott Ijob ein zweites Mal *aus dem Sturm* – der durch Leidgeschehen und Freundesdialog und -belehrung *in* Ijob und durch das göttliche Erscheinungsgeschehen *rund um* Ijob synästhetisch erfahrbar ist.

Die Lebendigkeit des sich wiederholenden Einleitungswortes (von Ijob 38,1 durch 40,6) mag sich, wie auch mit dem folgenden Vers (Ijob 40,7) in wörtlich wiederholendem Rückbezug auf Ijob 38,3 und wie desgleichen mit anderen Stellen des Buches Ijob (z.B. Ijob 28,12 und 20) deutlich wird, in der minimalen Abwandlung der ansonsten wörtlichen Wiederholung abzubilden. So ist in Ijob 38,1 סְעֶרָה determiniert (הַסְעֶרָה), in Ijob 40,6 nicht. Ansonsten stimmt selbst das *nun mediale* am Ende des Satzdeiktikons מִן in der Wendung מִן (הַ)סְעֶרָה in beiden Versen überein, was aber im *apparatus criticus* der BHS – und so in der Forschungsliteratur – als *ketib* identifiziert ist, das als *qere* מִן (הַ)סְעֶרָה zu nehmen ist. Auch einige Handschriften geben das *qere* מִן wieder (hierzu Ritter-Müller 2000:21).

Mit dem eigentlichen Beginn der zweiten Rede (Ijob 40,7) wiederholt Gott nicht den in eine (ohne *vocatio nominis*) rhetorisch ironische Frage gekleideten Tadel Ijobs als *Verdunkelnder der performativen Weisheit Gottes* durch *erkenntnisloses Debattenwort* von Ijob 38,2. Denn der Vers ist, wie einleitend dargelegt (siehe oben Abschnitt 6.2.2. bis 6.2.4.), als den gesamten Reden zu Grunde gelegtes, in sie eingesenktes, sie umschließendes, aber mit Ijobs zweiter Erwiderung als aufgelöstes Moment mitzudenken.

Damit tritt aber umso mehr Gottes Wiederholung der ironisch metaphorischen Herausforderung Ijobs für den weisheitlichen Rechtsdebatten-Rollentausch (Ijob 40,7 gleich 38,3) schmerzvoll in den Fokus, weil sie nun in Auslassung (wenn auch in gedanklich evozierter Voranstellung) von Ijob 38,2 an den absoluten Beginn der zweiten Rede Gottes gestellt ist. Schmerzvoll ist die neu gewichtete Fokussierung deshalb, weil Ijob – wie seiner ersten Erwiderung, dem Urgrund der erneuerten Gotteswahrnehmung entspringend, indirekt zu entnehmen ist (Ijob 40,4-5) – auf keinen Fall in diesen Stand zurückkehren kann und will. Denn Gott fordert Ijob beinah punkt- und begriffsgleich, lediglich in Weglassung des proklitischen *waw copulativum* am Beginn des zweiten Kolons, ironisch metaphorisch heraus, in heldenhafter Mannes- und gar Königswürde *weiser Lehrer* Gottes zu sein, während er (Gott) zwar desgleichen in Königswürde verbleibend, aber doch stufenabsteigend wieder der *Fragende* (und *Darlegende*) sein wolle.⁵⁷¹

Dem folgt mit Ijob 40,10-14, wie oben angedeutet, gewissermaßen die Mitte der göttlichen Zwei-Reden-Herausforderung Ijobs selbst.

⁵⁷¹ Siehe hierzu ausführlich oben Abschnitt 6.2.5.

6.9.3. Ijob 40,8-14 – „Du der gerechte Gott, ich der dich Preisende?“

Text und Übersetzung

Ijob 40,8: הָאֵף תִּפְרֹם מִשְׁפָּטִי תִרְשִׁיעַנִי לְמַעַן תִּצְדֵּק

Willst du wirklich meine Rechtsordnung zunichtemachen, mich für gottlos erklären, damit du gerecht seiest?

Ijob 40,9: וְאַם־זְרוּעַ כְּאֵל לְךָ וּבְקוֹל כְּמַהוּ תִרְעַם

Oder hast du einen Arm [der Macht] wie *El*, und mit Donnerstimme donnerst du wie er?

Ijob 40,10: עֲדֵה נָא גְאוֹן וְגִבּוֹה וְהוֹד וְהָדָר תִּלְבָּשׁ

Schmücke dich doch in Hoheit und Erhabenheit, und in Majestät und Herrlichkeit kleide dich.

Ijob 40,11: הַפֵּץ עֲבֹרוֹת אִפְּךָ וּרְאֵה כָּל־גְּאוֹהַ וְהַשְׁפִּילֵהוּ

Ergieße deine Zornausbrüche, und gewahre alles Hochmütige und erniedrige es.

Ijob 40,12: רְאֵה כָּל־גְּאוֹהַ הַכְּנִיעֵהוּ וְהַדְּדֵם רַשְׁעִים תַּחְתָּם

Gewahre alles Hochmütige, demütige es und zermalme die Gottlosen an ihrer Stelle.

Ijob 40,13: טַמְנֵם בְּעָפָר יַחַד פְּנֵיהֶם חִבֵּשׁ בְּטָמוֹן

Verbirg sie miteinander im Staub, ihre Angesichter binde im Verborgenen.

Ijob 40,14: וְגַם־אֲנִי אֹדְדֶךָ כִּי־תוֹשַׁע לְךָ יְמִינֶךָ

Dann will auch ich, ja ich dich preisen, weil dir zur Hilfe eilt deine Rechte.

Begriff und Form Ijob 40,8-14

Die gesonderte Form verdichteter Herausforderung in Verwendung gesonderter Begrifflichkeit verlangt nach einer entsprechend umfangreicheren begrifflich formalen Annäherung, wie im Folgenden deutlich wird.

הָאֵף, „willst du wirklich?“ (Ijob 40,8). Die Fragestellung הָאֵף – mit initial proklitischer Fragepartikel⁵⁷², wie an 25 weiteren Stellen der Gottesreden (siehe oben Abschnitt 6.2.6.) – erzeugt im Vergleich zur ohnehin bereits geschehenden Verdichtung der Herausforderung Ijobs durch

⁵⁷² Hier in Ijob 40,8a allerdings wegen folgendem Laryngal \aleph ohne *Qamets* nicht mit *Chatef Patach* ausgestattet (־ה), sondern „nur“ mit *Patach*, also ה־ (für die Satzfragen mit proklitischer Fragepartikel vgl. Jenni 1981:86).

Ijob 40,2 mit der adverbialen Partikel וְאַיִן eine, hier zwar *adversativ*, aber doch rhetorisch erfragend zu verstehende („wirklich?!“), nochmalige und damit verschärfende Herausforderungsverdichtung Ijobs (vgl. Delitzsch 1876:523-524; Böckler 1872:313; Gesenius 2013:87). Denn nun ist Ijob, wie noch in Ijob 40,2 indirekt und ohne *vocatio nominis*, nicht allein als Tadler, Ankläger und Richter Gottes benannt, sondern er wird ausdrücklich und in unmittelbarer Anrede (in der 2. Person Singular) als *der* rhetorisch ironisch erfragt, der durch Infragestellung der Rechtsordnung Gottes sich etwa tatsächlich eine Positionsvertauschung von Gerechtem und Gottlosem – Gott der Gottlose, Ijob der Gerechte – herausnehmen wolle?

תִּפְּרֹךְ , „du willst zunichtemachen“ (Ijob 40,8a). Der Stamm פּרַר I begegnet lediglich im Hifil (wie hier in Ijob 40,8) und (selten) im Hofal. Gesenius (2013:1083) übersetzt für Ijob 40,8 פּרַר I in der Bedeutung als transitives Verb mit „[mein Recht] übertreten“. Tatsächlich spricht der Begriff vornehmlich von der „Verweigerung“ oder dem „Entzug von Unterstützung“, von der „Übertretung eines Gebotes“, dem „Bruch einer Verpflichtung“, einer auf den Bund (בְּרִית) bezogenen „Vereinbarung“ (vgl. ESBAT 2001:1479). Für Ijob 40,8 könnte aber mit zahlreichen Kommentatoren⁵⁷³ die Bedeutung „[das Recht] brechen“ im Sinne von „zerbrechen, zunichtemachen, auflösen, aufheben; für null und nichtig erklären [Gordis]“ – und im aktuellen philosophisch umfassenderen Sinne (auch mit Blick auf die Gewichtung der vorliegenden Arbeit) mit „dekonstruieren“ übersetzt werden.

מִשְׁפָּטִי , „meine Rechtsordnung“ (Ijob 40,8a). Indem Gott von *seiner* Rechtsordnung spricht, klärt er in der Formulierung die Verhältnisse neu. Denn מִשְׁפָּט meint vornehmlich die Gott eigene und von ihm ausgehende unverbrüchliche Rechtsverfasstheit (in) der Schöpfung. (siehe oben Abschnitt 5.2.6.) Ijob aber beansprucht in Freundesdialog und Rechtfertigungsreden das *Recht* (מִשְׁפָּט) vielfach und in vielfältiger Bedeutungsschattierung für sich, er spricht von *meiner* *Recht* (מִשְׁפָּטִי , Ijob 27,2) – was desgleichen Elihu vorhaltend zitiert (Ijob 34,5.6) – und spricht es desgleichen in vielfältiger Weise Gott ab. (siehe oben Abschnitt 5.2.6. und insgesamt Abschnitt 5.2.) Und exakt darauf nimmt Gott mit Ijob 40,8a initial Bezug, wenn er Ijob rhetorisch ironisch befragend an dessen Intention der Dekonstruktion „meiner Rechtsordnung“ (מִשְׁפָּטִי) erinnert.

תִּצְדֵּק [...] תִּרְשִׁיעַנִי , „du machst mich gottlos [...] dich gerecht“ (Ijob 40,8b). In Anknüpfung an den vorherigen Absatz ist zu erinnern (siehe oben Abschnitt 5.2.8.), dass im Gegensatz zum *Gerechten* (hier צָדִיק) der *Gottlose* und *Schuldige* (רָשָׁע) der gegenüber der *objektiven Rechtsnorm* (מִשְׁפָּט) falsch Handelnde ist, dem der Schuldspruch vor Gericht droht. Und eben auf diese Weise wolle Ijob Gott als Angeklagten (mit Gott als Verteidiger Ijobs) vor Gericht bringen.

⁵⁷³ Exemplarisch Gesenius (1864:485; 1876:523), Dhorme ([1926] 1967:616), Fohrer ([1963] 1988:491), Gordis ([1978] 2011:474), Ebach ([1996] 2009b:140), Strauß (2000:334), Clines (2011:1144).

וְאִם [...] לְךָ „oder hast du [...]; ist dir [...]?“ (Ijob 40,9a). Das וְ-*copulativum* transportiert hier eine *nicht ausschließlich disjunktive* und damit umgekehrt *einschließende* Bedeutung⁵⁷⁴, „oder aber, oder auch“, im Sinne von „oder, um es in anderer Gewichtung auf den Punkt zu bringen, hast du ...?“⁵⁷⁵ אִם ist hier als interrogativ initiales Deiktikon einer Satzfrage zu verstehen (so mit anderen Worten und mehreren Beispielen Gesenius 2013:70).

זְרוּעַ, „Arm [der Macht]“ (Ijob 40,9a). Der Begriff begegnet in den Reden Gottes nur noch in Ijob 38,15b. Wörtlich meint er den „(Unter-)Arm“, im Plural die „Schultern“, im übertragenen Sinn die „Kraft, Macht, Stärke“ seines Besitzers und so auch Gottes, zum Erweis seiner wahrnehmend verfügbarmächtigen Schöpfungs- und Geschichtsuniversalität (Jes 30,30; Jer 27,5; Ez 20,33-34; Ps 44,4 u.v.m.).⁵⁷⁶

אֵל, *El* (Ijob 40,9a). Neben der Selbstbenennung JHWHs für die gesonderte Selbst-Wahrnehmbarmachung durch die Namen *Schaddaij* und *Eloah* im Geschehen des Ijob zur Antwort herausfordernden Nachfassens fügt JHWH nun den Gottesnamen *El* hinzu – auch wenn er ihn bereits in allgemeiner Charakterisierung als der von den hungrigen Rabenjungern angerufene *Gott* nennt (Ijob 38,41b). Der Name *El* begegnet häufig in Wortverbindungen und vermag im Alten Testament eine Gottheit in Verbindung mit deren örtlicher Herkunft oder Eigenschaft zu bezeichnen. Vor *El* als Gott Israels sind die *Elim* (אֱלִים, אֱלִים) beziehungsweise ist der einzelne *El* einer Nation aber ein *Nicht-Gott* (לֹא-אֵל, Dtn 32,21). *El* als Gott Israels, als JHWH und der Gott Himmels und der Erde (wie hier im Rahmen der Reden Gottes), begegnet entweder als alleinig allgemeine Benennung *El* oder in Wortverbindung, wie *El Schaddaij* (Gen 17,1), *El Eljon* (Gen 14,18-22), *El Roi* (Gen 16,13), *El Bet El* (Gen 31,13) (ESBAT 2001:1135).

תִּרְעַם, „du Donnerst“ (Ijob 40,9b). Der Stamm רעם („toben, brausen [des Meeres]; donnern“) begegnet in den Reden Gottes nur hier in Ijob 40,9 und im gesamten Buch Ijob noch in Ijob 37,4.5), das Nomen רעם begegnet in den Reden Gottes nur in Ijob 39,25. (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.17.) Gleich dem *Arm* spricht Gottes *Donnerstimme* von Gottes wahrnehmend verfügbarmächtiger Schöpfungs- und Geschichtsuniversalität allein durch sein Wort.

עֲדָה, „schmücke dich!“ (Ijob 40,10a), ist Imperativ des Stammes עדה II (nur im Qal, „sich [mit etwas] schmücken, Schmuck anlegen“), der im Buch Ijob nur hier in Ijob 40,10 und insgesamt im Alten Testament nur 8 Mal begegnet.⁵⁷⁷

גְּבוּהַ וְגִבּוֹן, „Hoheit und Erhabenheit“ (Ijob 40,10a). Beide Begriffe, גְּבוּהַ und גִּבּוֹן, begegnen in den Reden Gottes nur ein weiteres Mal (גִּבּוֹן noch in Ijob 38,11, גְּבוּהַ als Stamm von גְּבוּהַ noch

⁵⁷⁴ *Ausschließlich disjunktive* beziehungsweise *ausschließende* Bedeutung hätte *oder* im Sinne von *entweder ... oder*.

⁵⁷⁵ Für die vielfältige Bedeutung und Anwendung des *waw copulativum* vergleiche Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§154a, b).

⁵⁷⁶ Vergleiche ESBAT (2001:1239), Gesenius (2013:311-312), die Kommentare zur Stelle (Böckler 1872:306 usw.) und oben Abschnitt 4.4.5.

⁵⁷⁷ Für die Struktur der zehn imperativischen Verben in Ijob 40,10-13 siehe oben Abschnitt 6.9.1.

in Ijob 39,27). (siehe oben zu den betreffenden Stellen) Die Doppeldeutigkeit beider Begriffe, die einerseits von „Hoheit, Majestät, Erhabenheit“, andererseits und vermehrt von „Anmaßung, Stolz, Übermut, Hochmut“ sprechen⁵⁷⁸, mag in Gottes Herausforderung Ijobs bewusst mitzuschwingen. Ferner erfolgt unmittelbar darauf die zweifache ironisch metaphorische Aufforderung, „alles Hochmütige“ (כָּל־גִּבְיָהּ) zu demütigen (Ijob 40,11b.12a) – wobei גִּבְיָהּ wie גְּבוּהַ derselbe Stamm גָּוַה („hoch sein; stolz sein; sich überheben“) zu Grunde liegt.

הוֹד וְהָדָר „Majestät und Herrlichkeit“ (Ijob 40,10b). Im Gegensatz zu גָּאוֹן und גְּבוּהַ bilden הוֹד und הָדָר keine Doppeldeutigkeit ab, sondern meinen allein das herrlich majestätisch pracht- und glanzvolle Hochsein in mehrfacher Bezogenheit und im Besonderen in Bezug auf Gott (vgl. Gesenius 2013:269, 270). In den Gottesreden begegnet הוֹד noch in Ijob 39,20 mit Blick auf das Pferd (siehe oben zur betreffenden Stelle), im Buch Ijob ein weiteres Mal und insgesamt im Alten Testament 24 Mal. הָדָר begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 40,10, insgesamt im Alten Testament aber 30 Mal.

גָּאוֹן וְגְבוּהַ הוֹד וְהָדָר „Hoheit und Erhabenheit und Majestät und Herrlichkeit“ (Ijob 40,10ab). Wie bereits zur Imperativstruktur von Ijob 40,10-13 angedeutet, fällt im Besonderen für diesen Vers die Besonderheit der gegenspiegelnd symmetrischen Struktur auf. Die imperative Verbklammer rahmt das nominale Doppelpaar. Beide Doppelpaare bilden eine erkennbare Ähnlichkeit von Klang und Bedeutung der je beteiligten Begriffe ab, mit je vernehmbarer Klangbewegung der betonten Silben von o zu a.

הִפֵּץ „ergieße!“ (Ijob 40,11a). Diese Interpretation des Begriffs, von פָּוַץ („[sich] zerstreuen; vertreiben“) herkommend, wird in der Wörterbuchliteratur bestätigt. (hierzu siehe oben zu Ijob 38,24b *Begriff und Form*)

עֲבָרוֹת אֶפְדָּךְ „deine Zornausbrüche“ (Ijob 40,11a). Indem (mit Blick auf Singular עֲבָרָה) der Stamm עָבַר I im Allgemeinen von einer Form des *Übertritts, Hinübergehens, Durchquerens* spricht und indem עָבַר II (allerdings nur Hitpael) „erzürnen, aufbrausen“ meint, erscheint die von Gesenius (2013:918) angebotene Interpretation von עֲבָרוֹת אֶפְדָּךְ mit „deine Zornausbrüche“ als passend. Demgemäß kann der Begriff wörtlich als „[maßlose] (Zorn-)Ausbrüche deines Zornes“, ferner als „kämpferischer Zorn“ (vgl. Jes 9,18 mit Jes 9,11.16.20) (Keel 1978:126) verstanden werden.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ גָּאוֹן bei 49 maligem Vorkommen an wenigen Stellen, wie Exodus 15,7; Jesaja 24,14; Micha 5,3, auf die Hoheit und Majestät Gottes bezogen, an mehreren Stellen die Hoheit und Herrlichkeit eines anderen Herrschers und gar eines Volkes oder Reiches meinend, ansonsten die Negativseite des Hochseins ansprechend; גְּבוּהַ bei 17 maligem Vorkommen in Ijob 11,8 auf Gottes Erhabenheit bezogen, ansonsten mehr die Höhe als Maßgabe und die Negativseite des Hochseins meinend (vgl. Gesenius 2013:189, 192; ESBAT 2001:1191, 1192).

⁵⁷⁹ Für die Bedeutung der genannten Begriffe und weiterer Derivate von עָבַר vergleiche Gesenius (2013:913-919), ESBAT (2001:1430-1431), Matheus (2006:231-232).

כָּל־גָּאָה „alles Hochmütige“ (Ijob 40,11b.12a). Der *Hochmütige* entspricht in der Weisheitsliteratur jenem, der sich auf eigenen Besitz und Fähigkeit verlässt und der Herrschaft Gottes widersteht (vgl. Spr 15,25; 16,19) (Perdue 2007:210) Das trifft aber auf Ijob eindeutig *nicht* zu. Siehe ferner oben zu גָּאוֹן וְגִבָּה „Hoheit und Erhabenheit“ (Ijob 40,10a).

הַשְּׁפִילָהוּ „erniedrige es!“ (Ijob 40,11b). Der Stamm שָׁפַל spricht im Qal von „(ein)sinken, niedrig sein oder werden; erniedrigt werden“, im Hifil (wie hier als Transitivum) von „erniedrigen“ (Gesenius 2013:1404; Matheus 2006:352).

רָאָה „gewahre es!“ (Ijob 40,12a.11b). Mindestens für Ijob 40,12a deutet Strauß (2000:343) mit Gesenius und Kautzsch ([1909] 1962:§105b) רָאָה auf Grund der „lebhaft[e] Aussprache“ als „hinweisend-zitierend[e]“ Interjektion und übersetzt mit „Ja[: Demütige doch alles Hohe]“.

הַכְּבִיעֵהוּ „demütige es!“ (Ijob 40,12a). Das Verb korrespondiert in Form, Position und Bedeutung mit הַשְּׁפִילָהוּ in Ijob 40,11b – Imperativ Hifil mit personalpronominaler Enklise; in Vers 11 am Ende des zweiten Kolons, anknüpfend in Vers 12 am Ende des ersten Kolons; Bedeutungsfeld *erniedrigen, demütigen* (für כָּנַע vgl. Gesenius 2013:556). Auch die Vorkommensverteilung zeitigt Ähnlichkeit. שָׁפַל begegnet im Buch Ijob nur in Ijob 40,11 und 22,29 und insgesamt im Alten Testament 30 Mal. כָּנַע begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 40,12 und insgesamt im Alten Testament 36 Mal.

Bemerkenswert ist die fast gleichlautende und doch synonyme Wiederholung der ironisch metaphorischen Herausforderung, das Hochmütige zu gewahren und zu demütigen. Duhm (1897:194) vermutet einen Irrtum und korrigiert „aufs Geratewohl“, Böckler (1872:307) hingegen erkennt in der Wiederholung den Nachdruck der Aussage, dass *Sehen* und *Demütigen* des Hochmütigen bei Gott „unmittelbar zusammenfallen“. Ijob soll also in göttlich wahrnehmender Verfügungsmacht die Hochmütigen und Gottlosen als solche wahr- und wertnehmen und entsprechend über sie verfügen.

דָּד „zermalmel!; tritt nieder!“ (Ijob 40,12b), ist wohl als Hapaxlegomenon zu deuten.⁵⁸⁰ Gesenius (2013:245) sieht das Verb als Hifil von דָּד ([im Mörser] „zerstoßen, zerkleinern“) herkommend an, das für sich im Alten Testament allein in Numeri 11,8 begegnet.

חָבַשׁ [...] טָמְנָם „verbirg sie [...] binde [ihre Angesichter]“ (40,13ab). Die Vorkommensverteilung beider Begriffe, טָמַן und חָבַשׁ, ist ähnlich. Beide Begriffe begegnen in den Reden Gottes nur hier in Ijob 40,13, wobei טָמַן den Vers als Anfang und Ende rahmt (טָמַן ist Partizip Passiv), also darin 2 Mal begegnet. Insgesamt im Buch Ijob begegnet טָמַן 6 Mal, im Alten Testament 31 Mal, חָבַשׁ im Buch Ijob 4 Mal, im Alten Testament 33 Mal.

אֶנִּי אֹדְדֶךָ „ich, ja ich will dich preisen“ (Ijob 40,14). Die besondere Hervorhebung mit Vorfeld besetzendem Personalpronomen in der 1. Person Singular (אֶנִּי) und finitem Verb in der 1.

⁵⁸⁰ So exemplarisch ESBAT (2001:1221), Matheus (2006:71), Strauß (2000:343 mit Blick auf HALAT 1967:229).

Person Singular (אִיּוֹדֵי von יָדָה II) unterstreicht die ironisch metaphorische Herausforderung als Folgeteil der konditionalen Struktur: Wenn du dich wie Gott zu schmücken vermagst, wie er Hochmütige wie Gottlose gerecht zu richten weiß, dann werde auch ich, ich als angeklagter Gott, dich als gerechten Gott und Weltrichter preisen.

יָדָה II (vornehmlich im Hifil), „loben, preisen, bekennen“, bildet einen zentralen Ausdruck des durch den Menschen geschehenden Lobes Gottes ab.⁵⁸¹ Darum begegnet der Begriff von insgesamt 111 Mal im Alten Testament 67 Mal in den Psalmen – aber im Buch Ijob nur hier in Ijob 40,14 in ironisch herausforderndem Kontext.

„Gewahre dich als Gott in Aktion – dann preise ich dich als dieser“

Im Lauf der Reden Gottes nimmt die Zahl der rhetorisch ironischen Satzfragen mit initial proklitischer Fragepartikel (-הֲ), wie am Beginn von Ijob 40,8-14 belegend, kontinuierlich ab – 11 Mal in Ijob 38, 9 Mal in Ijob 39, 6 Mal in Ijob 40, 1 Mal (oder je nach textkritischer Deutung *kein Mal*) in Ijob 41.⁵⁸² Dies dokumentiert desgleichen, wie weiter oben angemerkt (siehe Abschnitt 5.4.3.), die deutliche Abnahme rhetorisch ironischer Fragestellung in gleichzeitiger Zunahme der (allerdings ironisch durchsetzten) Darlegung in der zweiten Rede Gottes. Darin kündigt sich ihr Charakter als *anders* und *verdichtend unmittelbarer* an.

Entsprechend antwortet Gott im ersten Hauptteil der zweiten Rede (Ijob 40,6-14) ab Vers 8 nicht allein indirekt und unregelmäßig begleitend (siehe z.B. oben zu Abschnitt 6.5.6.), sondern ausdrücklich auf die Wahr- und Wertnehmung Ijobs von sich selbst als *Gerechten* und von Gott (auch) als *Gottlosen*. So gewahrt sich, wie mehrfach dargelegt, Ijob in eidesstattlicher Reinheitserklärung und im Zeichen des Triumphes wider jegliche Anklage (Ijob 31,35-37) als an Körper und Haupt mit *Gerechtigkeit* (צֶדֶק) und *Recht* (מִשְׁפָּט) umwunden (Ijob 29,14). Gott aber gewahrt er ambivalent differenziert, einerseits in *weiser unerreichbarer Schöpfersouveränität und -herrlichkeit* (z.B. Ijob 9,4-10.13), andererseits in *unergründlich ungerechter Herrscher- und Richtersouveränität*, worin er über den Gerechten (יָרָא אֱלֹהִים, צַדִּיק, יֵשֶׁר, תָּם ...) wie Gottlosen (vornehmlich רָשָׁע) gleichermaßen richtet (z.B. Ijob 9,22), den Gottlosen ungestraft lässt (Ijob 24) oder gar umgekehrt segnet (z.B. Ijob 12,6; 21,31-33), den gerechten Ijob aber mit Leid schlägt und damit zum Gottlosen macht (vgl. Ijob 9,20.29; 10,2b.7).

Darin konzeptualisiert sich inszenierend in Ijob der Eindruck von der wahrnehmungs- und verfügungsmächtigen Hand Gottes als *Gottlosen*, der zudem die Augen der urteilsfähigen Richter verschließt (Ijob 9,24). Dies insgesamt dokumentiert Ijobs durch das Leid konstituiertes Bild von der *ungerechten* Rechtsordnung (מִשְׁפָּט) Gottes. Und darin ist mit dem ersten Hauptteil

⁵⁸¹ Für den Begriff vergleiche ESBAT (2001:1284), Gesenius (2013:440), Westermann ([1971] 2004b), Mayer, Bergman & Von Soden (1982).

⁵⁸² Für die Angabe der Stellen siehe oben Abschnitt 6.2.6.

der zweiten Rede Gottes ab Ijob 40,8 die initial vorangestellte rhetorisch ironische Frage in verschärfend drastischer und unmittelbar auf den Punkt bringender Diktion begründet, ob Ijob die *Rechtsordnung Gottes gar für null und nichtig erklären* (ו פרר) wolle, um darin Gott als *Gottlosen*, sich selbst aber als *Gerechten* hinzustellen und damit für die Mitwelt konstituierend wahrnehmbarmachend vorzustellen. – Und wenn die betreffende Umkehrung tatsächlich gälte, hätte dann Ijob desgleichen die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes zu eigen, die er mit göttlichem Arm und gebietender Donnerstimme zum Ausdruck brächte? (Ijob 40,9)

Des Weiteren mag in der *Doppeldeutigkeit* des am Beginn der göttlichen Herausforderungsverdichtung (Ijob 40,10) verwendeten Begriffspaares גָּבוֹהַ und גָּאוֹן („Hoheit; Hochmut“) – im Gegensatz zu dem parallel gestellten eindeutig zu bestimmenden Begriffspaar הָדָר und הוֹד („Majestät“) – die folgende Botschaft mitzuschwingen: Wenn sich Ijob schon im göttlich majestätischen Ornat schmückte, dann sollte er achthaben, dass nicht er dem Negativmoment des göttlich majestätischen Hochseins, das er (zumindst indirekt) Gott unterstellt, verfiel – ja es möge ihm vor Augen gestellt sein, dass er sich in der Gott bestürmenden Überhebung bereits in dieser herabsetzenden Gotteswahrnehmung befinde. Denn nun solle Ijob, wie er es als (zwar unwägbar) Leidender (und deshalb im geduldigen Auge Gottes Befindlicher) in der Erstürmung der Himmelstore tat, ebenso in der Rolle Gottes in unbändigen Zornausbrüchen gegen alles ihm Zuwiderlaufende agieren.

Und dies wiederum ist mit Ijob 40,11-13 einerseits durch den vorangestellten Begriff *deine maßlosen Zornausbrüche*, andererseits durch die beschriebene Imperativstruktur der Verben einschließlich deren Bedeutung zum Ausdruck gebracht. So erzeugen in der Ausstrahlwirkung der *maßlosen Zornausbrüche* die Begriffe *erniedrigen, demütigen, zermalmten, verbergen, binden* in Ijob einmal mehr die konzeptuelle Wahrnehmung *seiner selbst* als Gott in rigoros militärischem und kämpferischem Vorgehen⁵⁸³, indem er die Hochmütigen und Gottlosen nach Erniedrigung, Demütigung und zermalmendem Niedertreten vordergründig in *Staub* und *Versteck* Angesicht auf Angesicht gebunden verwahrt, was aber im Eigentlichen – im Besonderen durch die Formulierung *verbirg [...] im Verborgenen* (בְּטִמְנוֹן [...] בְּטִמְנוֹם) als gewichtende Rahmung – das *Hinabbringen* und *bindende Verwahren* in *Grab, Unterwelt* und *Totenreich* meint.⁵⁸⁴

⁵⁸³ Für den Hinweis auf die bildliche Evozierung militärischen Geschehens durch die betreffenden Verben vergleiche Perdue (2007:210) und durch das Nomen *Zornausbruch* (עֲבָרָה) vergleiche Keel (1978:126).

⁵⁸⁴ Ähnlich Delitzsch (1864:486; 1876:524), Böckler (1872:307), Fohrer ([1963] 1988:520), Perdue (2007:210), Lamparter ([1951] 1988:242). Hingegen verneint Duhm (1897:195) die Möglichkeit einer Anspielung auf das Totenreich explizit und denkt an einen irdischen Ort der Gefangenschaft.

Dafür nun müsse Ijob als Gott, als gerechter Weltherrscher und Weltrichter geradestehen und die Verantwortung übernehmen. Der Hohe und Höchste in Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit solle die Hochmütigen und Gottlosen in Zornesergießungen als zu Richtende wertnehmend identifizieren und in gerechtem Gericht in rigoroser Wahrnehmungsmacht gebunden der bleibenden Vernichtung im Totenreich zuführen. Und was nun, so eine mögliche Folgerung aus dem bisher Dargelegten, sollte dann Ijob mit Gott als Gottlosem tun? Ein solch unerträgliches Bild Gottes will Ijob wohl kaum vor Augen haben, weder in ironisch metaphorischer Verschiebung auf seine Person hin, noch in tatsächlicher Anwendung auf Gott. Und doch verschiebt Ijob als zu Unrecht Leidender offenbar das Bild Gottes in ebendiesem Kontext des rigoros regierenden und richtenden Gottes.

Und wenn Ijob das von Gott ironisch metaphorisch zu Denkende ausgeführt hätte, *dann* wollte er, Gott selbst, Ijob die Rolle als gerechter Gott in höchster Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit preisend zugestehen. Denn seine absolut verfügbarmächtige „Rechte“ hätte ihm beigestanden. (Ijob 40,14) Kurz: Erweise sich Ijob in allen Qualitäten als Gott, dann wollte Gott zu Ijob als Gott preisend emporblicken. Ein höheres Maß der Verdichtung ironisch metaphorischer Herausforderung in nunmehr direkter Adressierung als unmittelbare *vocatio nominis* (*Ausrufung des Adressatennamens*) ist kaum vorstellbar. Hier ist Ijob in seinem gesamten Wesen als Leidender in Intention und Beziehung zu Gott herausgefordert. Er nimmt nun an sich selbst wahr, was er meinte, an Gott wahrnehmen zu müssen.

Umgekehrt und wohl beständig überraschend gewahrt Ijob aber Gott als den, der ihm stets zugewandt bleibt. Denn gerade hier in Ijob 40,6-14 macht sich Gott beziehungsweise JHWH (Vers 6) Ijob als *EI* (Vers 9) wahrnehmbar. Und gerade in den genannten Wortverbindungen mit *EI* (*EI Schaddaij, EI Eljon, EI Roi ...*) als Gottesname erweist sich eine je eigene Charaktereigenschaft Gottes. Desgleichen offenbart der Vergleich der den Gottesnamen *EI* enthaltenden Stellen, so wie für *Schaddaij* und *Eloah* dargelegt, die besondere Nähe Gottes zu den Vätern, einschließlich deren Familien und Lebensumfeld, denen im Besonderen Gott als *EI* zugewandt ist. Jetzt aber ist Gott als *EI* desgleichen (wenn auch in höchster Herausforderungsverdichtung, aber in keiner Weise vernichtend) Ijob und so dem Menschen im Allgemeinen zugewandt. Gott bleibt Ijob unverbrüchlich zugewandt. Er öffnet für Ijob den Ereignishorizont in die Welt Gottes und eröffnet so die Perspektive Gottes über die Welt (für Letzteres vgl. auch Utschneider 2009:335-336). Darin spricht Gott Ijob zur konzeptuell wahrnehmenden Erfassung des Nichtfassbaren an.

6.9.4. Ertrag Ijob 40,6-14 und Vorschau Ijob 40,15-41,26

Die Worte Gottes als erster Hauptteil der zweiten Rede (Ijob 40,6-14) können in ihrer Ausstrahlungswirkung als in der Gestalt kompakt strukturierte, im Gehalt auf den Punkt bringende Mitte verstanden werden. Gott bleibt Ijob zugewandt, aber er fordert ihn zugleich heraus. Der Herausforderer Gottes wird von Gott herausgefordert. Denn zwar möge die von Ijob gewünschte weisheitliche Rechtsdebatte nach Ijobs Wunsch vergleichend eingestellt sein. Aber Gottes Intention der Antwort an Ijob ist eine andere. Gott fährt fort, verdichtet gar die Herausforderung Ijobs.

Und in ebendieser Herausforderungsverdichtung erzeugt Gott in Ijob nicht so sehr die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes vom gerechten Weltherrscher und Weltrichter, sondern vielmehr die wahrnehmende Konfrontation mit *sich selbst* und wie er (Ijob) in durch Leid und Gerechtigkeitssinn verursacht mitmachender Wahrnehmungsverzerrung Gott zum rigoros agierenden Weltherrscher und Weltrichter konstituierte. Nicht Gott ist der *Deus malignus*, der zornig ungerecht böswillige Weltherrscher und Weltrichter, der sich in Ijobs mitmachender Wahrnehmung inszenierend festsetzte, sondern Ijob selbst könnte trotz selbstwahrnehmenden Anspruchs als *homo iustus* (als *gerechter Mensch*) in der Rolle Gottes zum rigoros grenzsetzenden und grenzsprechenden *Deus malignus* (zum *bösen Gott*) werden. Die Rolle Gottes als *Deus iustus* (als *gerechter Gott*) ist allein Gott selbst vorbehalten.

In dieser durch Ijob 40,6-14 gesetzten Grundkategorie setzt die zweite Rede mit dem zweiten Hauptteil Ijob 40,15-41,26 fort. Ijob möge nun – so ließe sich aus der unmittelbaren Anknüpfung interpretieren – die Bewährung der von ihm wahrnehmend projizierten rigoros agierenden Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit Gottes erweisen und zwar in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über die mächtigst übermächtigen Tier-, Ur- oder Chaoswesenheiten *Behemot* und *Leviatan*.⁵⁸⁵ Mit anderen Worten erfragt: Wie ließe sich das von Ijob mitmachend konstituierte Bild Gottes als Gottloser und Gewaltherrscher mit dessen liebend verspielt fürsorgend hütender Herrschaft über die beiden Wesenheiten *Behemot* und *Leviatan* in eins zusammenbringen?

⁵⁸⁵ In zwar anderer Gewichtung, im Besonderen mit Blick auf Behemot und Leviatan (siehe im Folgenden, Abschnitt 6.10.1. und 6.10.2.), fasst Keel (1978:154-155; hierzu auch Schmid 2016:128) im Großen doch vergleichbar zusammen: „Ijob hat Gott in 9,24 als *rāšā'*, sich aber wiederholt als gerecht (*šaddiq*) bezeichnet (12,4; 17,9; 13,8). Darauf entgegnet nun Gott: Wenn Ijob so ganz die Gerechtigkeit und Gott das Unrecht verkörpere, dann solle er doch einmal die *rēšā'im* in die Unterwelt schicken und die Mächte des Bösen (Behemot und Leviatan) vernichten.“

6.10. IJOB 40,15-41,26 – „BEHEMOT“ UND „LEVIATAN“ IN WESSEN HAND?

6.10.1. „Behemot“ und „Leviatan“ in der Forschungsdebatte

Die Reden Gottes bilden in der Konzeptualisierung der absoluten (und zugleich liebend verspielten) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes eine Verlaufslinie von Schöpfung in Anfang und Bemessung als Freudengrund, nicht lebenden Schöpfungselementen (einschließlich kosmisch unterweltlicher Wesenheiten) von Natur und Wetter in Bestehen und Geschehen als Spiegel vielfältigster Schöpfungsordnung (Ijob 38,4-38), weiterverlaufend über zehn Tiere in vielgestaltiger Freiheit und Leichtigkeit und gleichzeitig göttlicher Ordnungsbemessung (Ijob 38,39-39,30) bis hin zu nunmehr zwei Wesenheiten, allerdings in maximaler, gar dimensional überschreitender Ausgestaltung der die Reden durchdringenden und durch die beiden Wesenheiten zum Ausdruck kommenden Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges* (Ijob 40,15-41,26) – in desgleichen zentral retardierendem Innehalten durch Gottes Nachfassen, Ijobs erster Erwiderung und Gottes Herausforderungsverdichtung Ijobs (Ijob 40.1-2.3-5.6-14).

In der Forschungsdebatte können im Wesentlichen drei Interpretationsmodelle als Antwort auf die Frage, wer mit den Wesenheiten *Behemot* und *Leviatan* gemeint ist, festgemacht werden: die *mythologische*, die *naturalistische* und die *imperiale* Interpretation, wobei die erste und die zweite als ineinander übergehend aufzufassen und in je unterschiedlicher Gewichtung *opinio communis* sind und die dritte in der Forschungsdebatte kaum Widerhall findet (siehe auch oben Abschnitt 2.1.3., 2.1.4. und 2.2.).

1. Die *mythologische* Interpretation. *Behemot* und *Leviatan* bilden neben *Jam*, *Rahab*, *Tehom*, *Tannin* und anderen die Verkörperung von mythischen Ur- und Chaoswesenheiten ab. Gegen sie hat die Gottheit – ursprünglich der königlich übermächtige Himmels- und Sonnengott *Horus* symbolisch in Falkengestalt (siehe oben Abschnitt 6.5.18.) – in der Rolle des *Herrn der Tiere* für Verteidigung und Erhalt der Ordnung von Leben und Schöpfung in regelmäßigem Chaoskampf siegreich vorzugehen. Dabei begegne (mit Stellen wie Jesaja 27,1; Psalm 74,14; Ijob 3,8; 26,13 und mit Blick auf ugaritische und babylonische Mythen) vor allem *Leviatan* (im Baal-Mythos *Lotan*) als die *flüchtige, schnelle* und *sich windend gewundene Seeschlange*, ja als mythischer *Meeresdrache*.⁵⁸⁶ Dieser existiere mit weiteren hier genannten Wesenheiten „am äußersten Rand des vom Menschen aus überschaubaren Schöpfungsbereiches“.⁵⁸⁷ Entsprechend interpretiert bereits LXX *Leviatan* in Ijob 40,25 mit *Drache* (δράκων). Im Rahmen der

⁵⁸⁶ Vergleiche die Übersetzung der betreffenden Stellen (KTU 1.5 1,1-3; 27-30) im Baal Mythos (bzw. Baal-Zyklus) von Dietrich und Loretz (1997:1174-1175); ansonsten vergleiche Horst ([1968] 2003: 46), Leuenberger (2016:5) und Schmitt ([2003] 2006).

⁵⁸⁷ Horst ([1968] 2003:46) zitiert hier Gerhard von Rad (ATD 2, 1950, 44).

Reden Gottes würde Gott beziehungsweise JHWH in der Rolle des *Horus* agierend in Erscheinung treten.⁵⁸⁸

2.a. Die *naturalistische* Interpretation. Die (rhetorisch ironische) Befragung und Darlegung *Behemots* und *Leviatans* wird als real zu fassen gelesen. Dabei überwiegt die Identifikation *Behemots* mit dem *Nilpferd* (beziehungsweise *Flusspferd* – *hippopotamus amphibius*) und *Leviatans* mit dem *Krokodil* (*crocodylus*). Die Identifikation *Behemots* mit dem *Nilpferd* ist innerhalb der Forschungsdebatte beinahe *opinio communis* und besteht mindestens seit einer Untersuchung von Samuel Bochart aus dem Jahr 1663 (hierzu Keel 1978:127; Ahuis 2011:74; Gordis [1978] 2011:569).⁵⁸⁹

Die Identifikation *Leviatans* mit dem *Krokodil* erscheint als forschungsgeschichtlich komplexer. Zunächst vermuten manche, dass bereits das Ijob-Targum 11Q10 (11QTgJob) eine entsprechende Identifikation vornimmt, indem es *Leviatan* (לִיָּוִיָּתָן) mit *Tannin* (תַּנִּינִי) ersetzt und *Tannin* von manchen (zumindest auch) mit dem *Krokodil* identifiziert wird⁵⁹⁰ (hierzu exemplarisch Keel 1978:143; Strauß 2000:345). Des Weiteren werden etwa begriffliche Parallelen zwischen einer bei Herodot beschriebenen Krokodilsjagd mit einer mächtigen *Angel* (ἄγκιστρον) und Gottes rhetorisch ironischer Befragung Ijobs, ob er *Leviatan* am *Angelhaken* (הַקֶּבֶץ; LXX gleich Herodot ἄγκιστρον) *herbeiziehen* würde, hergestellt. Hier anknüpfend wird in dem Begriff מִשָּׁךְ („herbeiziehen“) eine Anspielung auf den ägyptischen Begriff für *Krokodil* (*msh*) vermutet, wobei gar eine Ähnlichkeit zwischen der finiten Form תִּמְסָה („du ziehst heraus“) und arabisch *timsāh* („Krokodil“) erkennbar werde.⁵⁹¹

2.b. Die nahtlose Verknüpfung mit der *mythologischen Interpretation* von Punkt 1 erweist sich dort, wo etwa Keel (1978) entsprechend ikonografischer Darstellungen (in Bezug auf den *Herrn der Tiere*) *Nilpferd* und *Krokodil* als Verkörperungen des diabolisch unterweltlich geprägten, machtvollen ägyptischen Gottes Seth versteht. Diese tierlichen Verkörperungen als Repräsentanten des Bösen muss, wie oben dargestellt, die Himmels- und Lichtgottheit *Horus*, oder in dessen Rolle der göttliche König, regelmäßig bezwingen. Seth und *Horus* sind eigentlich göttliche Partner, aber sie sind desgleichen Gegner.⁵⁹² Im Einzelnen sei mit Blick auf das

⁵⁸⁸ Hauptvertreter Othmar Keel (1978), dem Th. H. Cheyne (*Job and Solomon*, 1887), C. H. Toy (*Judaism and Christianity*, 1892) und Gunkel (*Schöpfung und Chaos*, 1895) zu Grunde legend vorausgehen (für die letzten drei vgl. zusammenfassend Gordis [1978] 2011:569; Fuchs 1993:225).

⁵⁸⁹ Vehementen Vertreter der naturalistischen Interpretation ist Gordis ([1978] 2011:570-572).

⁵⁹⁰ So verweist etwa Schouten van der Velden (1992:62) auf den bei Strabo und Plinius erwähnten *Krokodilfluss*, der sumpfbildend vom Karmel herkommt und *nachal tanninim* genannt wird. – Ansonsten wird *Tannin* neben *Jam*, *Tehom*, *Rahab* und so weiter, in mannigfaltiger Nennung (auch im Alten Testament) als Drache und schlangenartiges Meeresungeheuer in realer und mythologisch chaotischer Ausgestaltung geschildert (zusammenfassend exemplarisch Gordis [1978] 2011:570).

⁵⁹¹ Hierzu Keel (1978:142) mit einem weiteren Beispiel (Hes 29) und mit unmittelbarer Bezugnahme auf Ijob 40,25-41,26 als für ihn deutliche Bestätigung der Krokodilhese.

⁵⁹² Vergleiche Keel (1978:127-144) und zusammenfassend Ahuis (2011:75-78); für Seth und *Horus* auch Lurker ([1974] 2005:185-186)

Nilpferd als ur- und chaoswesenheitliche Verkörperung nicht das vom Menschen erjagte und besiegte, in der Gruppe auftretende weibliche *weiße Nilpferd*, sondern das einzelgängerische, nahezu übermächtige männliche *rote Nilpferd* „als Symbol des Bösen“ gemeint (Keel 1978:132; zusammenfassend Kang 2017:182).⁵⁹³ Und mit Blick auf das Krokodil denkt man identifizierend offenbar an das unter den Krokodilarten große, rund sechs Meter lange *Nilkrokodil* (*crocodylus niloticus*) (hierzu exemplarisch Schouten van der Velden 1992:62-63). Wenn nun aber Gott beziehungsweise JHWH in der Rolle Horus' gegenüber *Behemot* und *Leviatan* agiere, dann nicht in regelmäßig obsiegender Weise, sondern in gnädig majestätisch Unterordnung wirkender Leitung (Ahuis 2011:89-90). (siehe oben Abschnitt 2.1.3.)

2.c. Innerhalb der naturalistischen Interpretation gibt es allerdings eine weitere, in der aktuellen Forschungsdebatte nicht gern gesehene und weitestgehend nicht akzeptierte Deutungsrichtung. Wenn etwa *Leviatan* als eine übermächtige Wesenheit beschrieben wird, die „[auf] alles Hohe [herab] sieht“ (Ijob 41,26), vor dessen „Erheben sich Machtvolle fürchten“ und „vor [der Macht der] Vernichtungen erstarren“ (Ijob 41,17), ja wenn die Wesenheit mit der Fähigkeit des Feueratemers ausgestattet ist und desgleichen das von ihm durchmessene Wasser gleich einem gewaltigen Leuchtschweif hinter sich her zum Sieden bringt (Ijob 41,10-13.23-24), dann scheint das auf eine in Erscheinung, Ausdehnung und Macht größere und gewaltigere Wesenheit als das Krokodil hinzudeuten. Des Weiteren entspricht die Beschreibung, dass der Bauchschild der Wesenheit aus *Tonscherben* besteht, womit sie gleich einem *Dreschschlitten* den Schlamm pflügt (Ijob 41,22), offenbar nicht dem Bauchschild eines Krokodils. Denn gerade der Bauch-, Brust- und anschließende Hals- und Unterkieferbereich des Krokodils (das ja neben Schlange und Echse den Kriechtieren angehört) könnte als dessen eigentliche Schwachstelle verstanden werden.

Vor diesem Hintergrund ist man versucht, eher an ein urzeitliches Überriesentier im dimensional Format eines Sauriers zu denken, der zudem die Eigenschaft des Feueratemers besitzt und wohl damit in Verbindung zu brodelnder Erhitzung des ihn umgebenden Wassers befähigt ist. Vielleicht wäre hier der Hinweis auf eine Tierwesenheit enthalten, die vielfach an vielen Orten in Sagen und Mythen als feuerspeiender Drache beschrieben wird⁵⁹⁴, die aber gerade deshalb, weil sie im kollektiven Gedächtnis des Menschen besteht, als uns nicht mehr bekannte Tierwesenheit in weit zurückliegender Gegenwart von Menschen hätte leben können.⁵⁹⁵

⁵⁹³ Für Ahuis (2011:76) ist aber „die Unterscheidung zwischen rotem und weißem Nilpferd unhaltbar“.

⁵⁹⁴ Man beachte die mehrfach vielfache Auftretenshäufigkeit auf Kontinenten, in Kulturen und Völkern allein mit Blick auf die Begriffe *Drachen*, *Schlangenmythen*, *Tiermythen* im Index bei Willis (1998).

⁵⁹⁵ Vergleiche hierzu exemplarisch den Artikel *Leviatan* auf bibelkommentare.de. Auch die Kommentatoren von Schlachter 2000 deuten *Behemot* und *Leviatan* als Saurier, *Behemot* als „pflanzenfressenden Saurier“ (Anmerkung zu Ijob 40,15), *Leviatan* als „große[n] Meeressaurier“ (Anmerkung zu Ijob 40,25).

3. Die *imperiale* Interpretation. Sie geht vor allem auf Claus Westermann ([1956] 1978:113-114) zurück und spricht davon, dass die Namen *Behemot* und *Leviatan* zwar die Assoziation an die betreffenden ähnlich- oder gleichlautenden Ur- und Chaoswesenheiten hervorrufen, aber eigentlich *Mächte der Geschichte* meinen, über die Gott als *Herr der Geschichte* regiert. Dabei nimmt Westermann auf Jesaja 27,1 und vornehmlich auf Äußerungen in Jesaja 51,9-23 Bezug, wo in der Erwähnung einiger oben genannter Ur- und Chaoswesenheiten eigentlich von Gottes Sieg über die Großmächte als in die Geschichte eingreifende Hilfe für sein Volk gesprochen ist. Wie angedeutet, wird dieses Interpretationsmodell auch im Rahmen der aktuellen Forschungsdebatte (eher) nicht diskutiert, oder es wird ihm widersprochen (so exemplarisch durch Keel 1978:141).

6.10.2. „Behemot“ und „Leviatan“ in der vorliegenden Arbeit

So wie insgesamt der Charakter des Buches Ijob, wie dessen Art der Erfragung und Darlegung die intentionale Atmosphäre zeichnet, nicht allein fiktional paradigmatische, sondern vornehmlich historisch reale, irdische und (himmlisch oder unterweltlich) nicht-irdisch kosmische Schöpfungselemente in Form von Zuständen, Geschehnissen, Wesenheiten und Personen einschließlich der universal eingesenkten Schöpfungsordnung vorzustellen, so wollen offenbar in derselben fortsetzenden und verdichtenden Intention Gottes die beiden Wesenheiten *Behemot* und *Leviatan* als historisch reale, lebende Schöpfungselemente verstanden sein, um in Ijob die entsprechend wiederherstellende und erneuernde konzeptuelle Gotteswahrnehmung zu wirken. Denn *Behemot* und *Leviatan* sind solcherart rhetorisch ironisch erfragt und dargelegt, als würde Ijob (und so indirekt der Leser) wissen, wovon Gott spricht. Und auf Grundlage dieser vorausgesetzten Kenntnis kann Gott Ijob (rhetorisch ironisch fragend und vermehrt darlegend) auf Details erinnernd verweisen und diese hervorheben. Ijob wird auf Zusammenhänge hingewiesen, die er vielleicht nicht bedachte, die er aber – so der durch die Textdarstellung erzeugte Eindruck – bei genauerem Hinsehen hätte erkennen können.

Damit soll im Rahmen der vorliegenden Arbeit, in zunächst produktionsästhetischer Perspektive, dem Text selbst das Potential zugestanden sein, auch dem nachgeborenen Leser im Heute für die innere Wahrnehmung konzeptualisierend erfahrbar machen zu können, welche Wesenheiten mit *Behemot* und *Leviatan* gemeint sind – wenn dann auch in rezeptionsästhetischer Perspektive der Leser (und so der Autor der vorliegenden Arbeit) im Umfeld seiner erkenntnisleitenden Interpretationsgemeinschaft(en) das entscheidende Seine wahrnehmend mitmachend hinzufügen wird. So spricht, um wenige Beispiele vorab zu nennen, bereits der Name *Behemot* von einer in Raum, Präsenz und Majestät einzigartig dimensional füllenden Größe (siehe unten Abschnitt 6.10.3.) und lassen die Fragen und (zum Teil ironisch

verdichteten) Darlegungen zu *Leviatan* eine Wesenheit in einzigartiger Übermacht, unbezwingbarer Größe und Majestät gewahren (siehe unten Abschnitt 6.10.4.). Dass hierbei Momente einer nicht-irdisch kosmischen Urwesenheit mitgezeichnet und für Ijob nachvollziehbar sind, erscheint durchaus als möglich.

Denn auch in der ersten Rede Gottes (Ijob 38,16-17) werden etwa *Tod* und *Finsternis* (מָוֶת und צִלְמוֹת) nicht auf Ebene von *Mythologie* und *Metapher*, sondern auf der *Realebene* angesprochen, indem sie zunächst *Meer* und *Tiefe* (יָם und תְּהוֹמוֹת) als irdische, real zu nehmende Unterweltregion gegenübergestellt, dann aber desgleichen parallel mit *Meer* und *Tiefe* als kosmisch unterweltliche Urwesenheit – und damit desgleichen als real zu nehmen – angesprochen sind. (siehe oben Abschnitt 6.5.7.) Das heißt, eine (nicht allein in den Gottesreden genannte) lebendige Wesenheit will auch dann als real verstanden sein, wenn sie kosmisch unterweltlichen oder kosmisch himmlischen Charakters ist. Sie muss nicht als ins mythologisch Fiktionale verschoben verortet werden.

Entsprechend vermag Ijob die Erfragungen und Darlegungen Gottes auch dann als real zu verstehen, wenn sie in der vordergründig eindeutig irdisch realen Bestimmung (wie bei *Meer* und *Tiefe*) über diese hinausgehen (wie bei *Tod* und *Finsternis*) und so die irdisch reale Bestimmung in die nicht-irdisch kosmische Bedeutung mit hineingenommen wird. Denn darin vermögen Ijob einmal mehr die genannten Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges* für die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes als der auch über die als *Erstling*, als Gottes *Meisterwerk* bestehende, *äußerste*, *mächtigst übermächtige* (irdische und kosmische) Urwesenheit (wahrnehmend und verspielt) Verfügende vor Augen gemalt zu werden. Darum werden für die vorliegende Arbeit die Namen *Behemot* und *Leviatan* beibehalten, nicht auf die Identifikation von (realem und mythologisch ur- und chaoswesenhaftem) *Nilpferd* und *Krokodil* einerseits und von (allein realen) überriesenhaften Saurierwesenheiten andererseits reduziert, sondern in die Intention von Text *und* Leser zurückgestellt und darin doch vorab die Konzeptualisierung von mächtigst übermächtigen Wesenheiten in einzigartig dimensionaler Größe von Raum, Präsenz und Majestät zugestanden. – Dies soll nun im Einzelnen, Abschnitt für Abschnitt, betrachtet werden.

6.10.3. Ijob 40,15-24 – „Behemot“, einzigartig in majestätischer Übermacht

Text und Übersetzung

Ijob 40,15: הִנֵּה־נָא בְּהֵמוֹת אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי עִמָּךְ חֲצִיר כְּבָקָר יֹאכֵל

Sieh doch den *Behemot*, den ich schuf mit dir. Gras gleich dem Rind frisst er.

Ijob 40,16: הִנֵּה־נָא כַּחוֹ בְּמַתְנֵיוֹ וְאָנוּ בְּשַׁרְיָרֵי בֶטֶנוֹ

Sieh [je]doch seine Kraft in seinen Hüften, und seine Stärke in den Muskeln seines Bauches.

Ijob 40,17: יִחַפֵּץ זָנְבוֹ כְּמוֹ־אֶרֶז גִּידֵי פִתְחוֹ יִשְׁרְגוּ

Er lässt seinen Schwanz [in Härte] hängen gleich einer Zeder, die Sehnen seiner Schenkel sind [dicht] verflochten.

Ijob 40,18: עֲצָמָיו אֶפְיקֵי נְחוּשָׁה גְרָמָיו כְּמַטִּיל בְּרִזָּל

Seine Knochen [sind] Röhren von Erz, seine Gebeine wie eine Stange von Eisen.

Ijob 40,19: הוּא רֵאשִׁית דְּרַכ־אֵל הָעֵשׂוֹ יִגֵּשׁ חֲרָבוֹ

Er ist der Erste der Wege *Els*, der ihn schuf, verlieh [ihm] sein Schwert.

Ijob 40,20: כִּי־בּוֹל הָרִים יִשְׂאוּ־לוֹ וְכָל־חַיַּת הַשָּׂדֶה יִשְׁחַקוּ־שָׁם

Ja, Tribut bringen ihm die Berge, und die Tiere des Feldes, sie spielen dort [ohne Furcht].

Ijob 40,21: תַּחַת־צְאָלִים יִשְׁכַּב בְּסַתֵּר קִנָּה וּבַצָּה

Unter Dorngewächsen lagert er, im Versteck von Schilfrohr und Sumpf.

Ijob 40,22: יִסְבֶּהוּ צְאָלִים צִלּוֹ יִסְבוּהוּ עֲרַב־נָחַל

Es bedecken ihn die Dorngewächse [als] sein Schatten, es umgeben ihn die Bachpappeln.

Ijob 40,23: הֵן יַעֲשֶׂק נָהָר לֹא יַחְפוֹז יִבְטַח כִּי־יִגִּיחַ יִרְדֵּן אֶל־פִּיהוּ

Siehe, der Strom drängt gewaltig an, er ängstigt sich nicht, er bleibt frohgemut, wenn ein *Jordan* gegen sein Maul hervorbricht.

Ijob 40,24: בְּעֵינָיו יִקְחֶנּוּ בְּמוֹקְשֵׁים יִנְקֶב־אָף

An seinen Augen ergreift man ihn [also], mit [Vogel-]Stellhölzern speert man [ihm] die Nase?!

Begriff und Form Ijob 40,15-24

Für den aktuellen Abschnitt erfordern nicht immer einfache Begrifflichkeit und die entsprechend ausgelöste Forschungsdebatte vielfältigere und zum Teil umfangreichere Annäherungen.

הִנֵּה־נָא, „sieh doch“ (Ijob 40,15a.16a). Die *Deutepartikel* beziehungsweise *hinweisende Ausrufung* הִנֵּה plus verstärkendem enklitischem נָא („bitte, doch“) begegnet in den Reden Gottes nur hier in Ijob 40,15.16 und insgesamt im Buch Ijob noch weitere 2 Mal (Ijob 13,18; 33,2). הִנֵּה ist *Allomorph* von הִן und stammt von diesem.⁵⁹⁶ הִן begegnet in den Reden Gottes 3 Mal (Ijob 40,4.23;41,1), im gesamten Buch Ijob noch 29 Mal.

בְּהֵמוֹת, *Behemot* (Ijob 40,15-24). Das Pluralwort ist wohl als Eigenname und Gattungsbezeichnung und damit als singularisches Pluralwort zu verstehen. Grammatisch und damit in semantischer Indikation kann der Name als von Singular בְּהֵמָה („Vieh, Getier, [Wild-]Tier[e]“) abgeleitet gelesen werden. Dabei könnte der Plural als *Plural der Ausdehnung* (*plural extensionis*), als *Intensiv Plural* oder als *Plural der Hoheit und Herrschaft* verstanden werden.⁵⁹⁷ Auch könnte mit dem Pluralwort *Behemot*, ähnlich dem Pluralwort *Elohim* (das im Alten Testament großenteils den *Gott der Götter*, den *obersten Gott* bezeichnet) das *Tier der Tiere*, das *Meisterwerk der Tiere* (hierzu siehe unten Abschnitt 6.10.4., 6.11.2. bis 6.11.4 und 7.6.) angesprochen sein.

הָעֵצִי, „Gras“ (Ijob 40,15a). Mit Blick auf die umliegenden altvorderorientalischen Sprachen meint der Begriff insgesamt „Grünes, Grünzeug, Kraut, Kräuter“. Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 40,15 und insgesamt im Alten Testament 18 Mal. Die übliche Bedeutung für die hebräische Bibel ist *Gras*.⁵⁹⁸

אָנֹו, „seine Stärke“ (Ijob 40,16b). Das Lexem אָנֹו spricht von „Kraft, Vermögen; Manneskraft“, auch von „Reichtum“. Je nach Zählung begegnet der Begriff im Buch Ijob 3 Mal (Ijob 18,7; 20,10; 40,16) (so Gesenius 2013:24), wobei SESB Konkordanz und Lisowsky (1981:35) Ijob 18,7 nicht nennen, umgekehrt Even-Shoshan (1985:26) zusätzlich die schwierige Stelle Ijob 18,12. Im gesamten Alten Testament begegnet der Begriff lediglich weitere 9 Mal.

בְּשָׂרָיִי, „in den Muskeln“ (Ijob 40,16b). Der Begriff ist Hapaxlegomenon, wodurch das Lexem שָׂרִיר („Muskel, Sehne“) nur als erschlossen gelten kann (Gesenius 2013:1413). Auch der Stamm שָׂרִיר begegnet nicht im Alten Testament, wohl aber in Variationen der umliegenden altvorderorientalischen Sprachen, so im Jüdisch-Aramäischen und Palästinisch-Aramäischen,

⁵⁹⁶ Hierzu exemplarisch Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§147b), Gesenius (2013:281-283), zusammenfassend Böckle (2018:113).

⁵⁹⁷ Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§124 und §145h, aa), zusammenfassend Ahuis (2011:74), Strauß (2000:343).

⁵⁹⁸ Vergleiche Gesenius (2013:385); mit „Gras“ übersetzen als wenige Beispiele für viele Strauß (2000:334), Ebach ([1996] 2009b:141), Fohrer ([1963] 1988:521), Delitzsch (1864:486; 1876:525), Clines (2011:1145).

wo der Begriff insgesamt von *befestigen, festmachen, fest [geschlossen] sein, gründen, gar von erstarren* spricht (Gesenius 2013:1414).

יָחַף, „er lässt hängen“ (Ijob 40,17). In der Forschungsdebatte wird der Begriff mehrheitlich als Hapaxlegomenon des Stammes חָפַף II gedeutet. Mit Blick auf die umliegenden altvorderorientalischen Sprachen würde er dann einerseits „(an)schwellen“, andererseits „niedrig machen“ meinen. Entsprechend wird der Begriff je nach Deutungsvoraussetzung in Bezug auf *Behemot* und *Leviatan* unterschiedlich interpretiert: a. „steif halten“ – wie ja bei üblicher Deutung der Schwanz des Nilpferds (rund ein halber Meter lang) im Vergleich zur Gesamtlänge des Tieres (bis über fünf Meter) kurz und dünn ist und demnach nicht in hervorzuhebender Weise hängen gelassen (weil er dies ohnehin tut), sondern nur steif gehalten werden kann (vgl. LXX ἔστησεν, von ἵστημι, hier „aufstellen“; Vulgata *constringit*, von *constringo*, hier „fest machen“); b. „hängen lassen“; c. in Bestreitung eines Stammes חָפַף II (wie bereits durch Budde 1896:244 und aktuell mit ihm durch Strauß 2000:343-344) entweder abgeleitet von חָפַף I „hüten, schützen“ – wie ja das Nilpferd seinen kurzen aber kräftigen Schwanz schützen müsse⁵⁹⁹ –, oder eingedenk der Bedeutungsgewichtung von חָפַף im Nordwestsemitischen, wo der Begriff auch „Terminus sexuell-erotischen Begehrens“ sein kann (vgl. Hld 2,7; 3,5), wodurch mit Blick auf die talmudische und midraschime Vulgärdeutung von זָנָב („Schwanz“) als männliches Glied an *Behemots* begehrendes Glied gleich einer Zeder (זָנָבוּ כְמוֹ-אֶרְזוֹ) zu denken wäre (so deutet Strauß 2000:334, 344; vgl. auch Gesenius [1915] 1962:249).

Allerdings ist der Leser im Einzelnen versucht zu fragen, wozu in der Darstellung *Behemots* als Nilpferd gerade sein kleiner Schwanz als weiterer Aspekt der majestätischen Außergewöhnlichkeit des Riesentieres geschildert wird, oder wozu gerade in diesem Kontext die Vulgärbedeutung der genannten Begriffe gelten soll, oder wozu des Schwanzes Hängenlassen, Steifheit, Schutzbedürftigkeit oder Begehrlichkeit gerade mit der (*Libanon-*)Zeder, einem gewaltigen Baum, wenn auch offenbar auf die *Dynamik* der Zeder, nicht auf deren Größe anspielend (vgl. Keel 1978:130), in Verbindung gebracht wird.

אֶרְזוֹ, *Zeder* (Ijob 40,17a). In der Regel und wohl auch hier ist die *Libanonzeder* gemeint. Auf dem Libanon begegnet die Zeder früher reichlich, heute ist sie auf Grund geringen Bestandes behördlich geschützt. Der immergrüne Nadelbaum, seine Äste wie eindrücklich weit ausstreckend, mit üblicherweise (sehr) dickem Stamm, kann bis zu 40 Meter hoch werden. Wuchs und Höhe des Baumes, Härte und Qualität des Holzes erlauben die Herstellung von Schiffsmasten, von Balken für Gebäude, so für Davids Haus, Salomos Tempel und den

⁵⁹⁹ Für das Bisherige vergleiche Gesenius (2013:380), auch Keel (1978:127-141).

nachexilischen Tempel, auch für die Sänften Salomos. Die *Zeder* steht in der Bibel für den Menschen als Gerechten (Ps 92,13) und in königlicher Erhabenheit (2 Kön 14,9).⁶⁰⁰

יִשְׂרָגוּ, „sie sind verflochten“ (Ijob 40,17b), vom Stamm שָׂרַג. Der Begriff begegnet im Alten Testament nur 2 Mal, hier in Ijob 40,17 im Pual und in Klagelieder 1,14 im Hitpael. Die Bedeutung bestätigt sich durch die je entsprechenden Begriffe der umliegenden und der dem Bibel-hebräischen nahen Sprachen, die von „(um-, ver-)flechten, umgarnen, im Netz fangen“ sprechen (Gesenius 2013:1298).

פְּחָדוֹ, „seine Schenkel“ (Ijob 40,17). פְּחָדוֹ ist Dual von פָּחַד II als Hapaxlegomenon. Die Bedeutung „(Ober-)Schenkel, Keule(n)“ ist durch die Bedeutung der entsprechenden Begriffe der umliegenden Sprachen gestützt (Gesenius 2013:1047).

Ijob 40,17 (gesamter Vers). Im Besonderen für diesen Vers, wie charakteristisch für die gesamten Reden Gottes, fällt die folgende Vorkommensverteilung auf: Mit Ausnahme der poetischen Vergleichspartikel כִּמוֹ begegnen 5 der verbleibenden 6 Begriffe nur hier im Buch Ijob (1. חֲפֵץ II, 2. זָנַב, 3. אֶרְזוֹ, 4. פָּחַד II, 5. שָׂרַג) und einer (6. גִּיד) darin 2 Mal. Davon begegnen 2 Begriffe gar nicht im übrigen Alten Testament (1., 4.) und 3 Begriffe selten (2. [noch 10 Mal], 5. [noch 1 Mal], 6. [noch 5 Mal]), lediglich 1 Begriff (3.) begegnet 72 weitere Male im Alten Testament.

נְחוֹשֶׁה, „Röhren von Erz“ (Ijob 40,18a). *אֶפְיקָא spricht von einem Gegenstand, der eine Form des *Verlaufs* beschreibt, wie „Fluss- und Bachbett; Rinne, [längs verlaufende] Rille; Rohr“ (Gesenius 2013:89; ESBAT 2001:1151; Matheus 2006:23). Der Begriff begegnet noch in Ijob 41,7, wo von „Rinnen“ oder „Rillen“ von Schuppenschilden die Rede ist.

נְחוֹשֶׁה („Erz“) meint gleicherweise „Bronze, Kupfer“ (Gesenius 2013:800; auch Böckle 2018:123). Da der Abschnitt über *Behemot* innerhalb der Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges* auf gesonderte *Festigkeit*, *Elastizität* und *Härtigkeit* abstellt, könnte dem die Identifikation von נְחוֹשֶׁה mit *Erz* am nächsten kommen. Denn gerade das *Erzgestein* kann „von hoher Dichte“ (MGTL 6:157) und damit von hoher *Härtigkeit* und *Elastizität* zugleich sein.

גְּרָם, „Gebeine“ (Ijob 40,18b). Im Gegensatz zum häufig auftretenden Begriff עֲצָם („Knochen; das Innere, das Selbst einer Person“) (12 Mal im Buch Ijob, 123 im Alten Testament) begegnet גְּרָם („Knochen; das Selbst einer Person“) ausnehmend selten (1 Mal im Buch Ijob, 5 Mal im Alten Testament).

מְטִיל בְּרִזָּל, „eine Stange von Eisen“ (Ijob 40,18b). מְטִיל ist Hapaxlegomenon und spricht in Ableitung betreffender Begrifflichkeit der umliegenden Sprachen von „gehämmertem, geschmiedetem, in die Länge gezogenem Eisen“ (Gesenius 2013:664), so dass mit מְטִיל בְּרִזָּל

⁶⁰⁰ Vergleiche exemplarisch und mit Abbildungen Hepper (1990:1184, 1187-1188), Hepper (1992: 26pass.), Kremer (1984:24-25), Frevel ([1995] 2005:36).

gewissermaßen doppelt gesagt ist, dass die betreffende Stange, also das Gebein *Behemots* wie von Eisen, also entsprechend des mehrfach erwähnten Tenors des Abschnitts von ausnehmender Härtigkeit ist.

רָאשִׁית „Erster, Anfang, Bester“ (Ijob 40, 19). Der Begriff leitet sich von ראש ab, das neben der wörtlichen Bedeutung „Kopf, Haupt“ im übertragenen Sinn vom „Anführer, Obersten, Oberhaupt, Höchsten“ einer (militärischen oder sonstigen) Gruppe, einer Stadt, eines Landes, eines Volkes, einer sonstigen Art gemeinsamen Bestehens und insgesamt vom „Ersten, Vordersten, Anfang“ spricht (Gesenius 2013:1207-1208; ESBAT 2001:1520). So meint desgleichen ראשית nicht allein den zeitlichen „Anfang“, den „Ausgangspunkt“, wie literarisch, semantisch, existenzial und universal absolut Genesis 1, 1 α mit בְּרֵאשִׁית, sondern einerseits den „Erstling, das erste Erzeugnis“ von Zeugungs- und Schöpfungskraft, andererseits „den ersten und besten Teil“ als „Erstling“ eines Ertrages (Gesenius 2013:1209-1210; ESBAT 2001:1521) – wie das wohl desgleichen für Ijob 40, 19 (und insgesamt für Ijob 40, 15-24) gilt. (siehe weiter unten)

דְּרָכַיִל „Wege *Els*“ (Ijob 40, 19a). Mit den *Wegen* (דְּרָכַיִל von דָּרַךְ) Gottes ist hier wohl insgesamt Gottes Handeln in *Schöpfungs-, Geschichts- und Rechtsuniversalität, Gottes Seinswelt und Seinsführung* beziehungsweise *Gottes universale Handlungsführung* gemeint.⁶⁰¹

הָעֵשׂוּ יָגַשׁ תְּרָבוּ „der ihn schuf, verlieh [ihm] sein Schwert“ (Ijob 40, 19b). Die Übersetzung folgt Strauß (2000:334). Das Kolon gilt allgemein als schwierig und wird daher zum Teil gegensätzlich interpretiert.⁶⁰² So wird bereits das schwer zu deutende הָעֵשׂוּ von einigen als *lectio difficilior* angenommen und selbst bei seltsamer, aber unter gewissen Umständen möglicher „doppelter Determination“⁶⁰³ als „verkürztes“ Partizip in relativer Bedeutung („der ihn machte“) „hingenommen“ (so Strauß 2000:344 mit Verweis auf Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§116g und §127i), wie das der *apparatus criticus* der BHS bestätigt und wie dem etwa Ebach ([1996] 2009b:141) folgt. Andere aber weisen diese Deutung als „unwarranted“ (Gordis [1978] 2011:477) und zusammen mit dem folgenden „verlieh [ihm] das Schwert“ als „falsch“ (Fohrer [1963] 1988:522) zurück.

Gordis selbst ([1978] 2011:477) schlägt vor, dass עֵשׂוּ nicht auf das *lamed he Verb* עֵשָׂה, sondern auf den (wohl erschlossenen) *lamed waw Stamm* *עשו („bedecken“) zurückgeht, so dass mit „allein der [mit Panzerschild] Gut-Bedeckte könnte sein Schwert [zur Attacke] in seine Nähe bringen“ zu übersetzen wäre. Andere fragen abseits von Konjekturen, ob nicht *Gott*

⁶⁰¹ Für den Begriff der „Schöpfungsuniversalität“ und der „Universalität der Geschichtsmächtigkeit“ Gottes durch seine Werke (wobei in der Gewichtung der vorliegenden Arbeit assoziativ der Begriff der „Rechtsuniversalität“ angeknüpft ist) siehe oben Abschnitt 4.4.5. – Für den Begriff des *Weges* (דָּרַךְ) im vielfältigen Sinne der *Seinswelt* und *Seinsführung* vergleiche Wagner (1977), Koch u.a. (1977), Sauer ([1971] 2004), Gesenius (2013:259-260), zusammenfassend Böckle (2018:147).

⁶⁰² Vergleiche die kontroverse Debatte in der Forschungsgeschichte, wie sie allein Fohrer ([1963] 1988:522) und Gordis ([1978] 2011:477) dokumentieren.

⁶⁰³ So besteht ja der Artikel ohnehin im Partizip עֵשׂוּ („der ihn Machende“), der aber hier nochmals durch die proklitische Artikelpartikel הַ- (-הַ) ausgedrückt wird.

derjenige sei, der sich *Behemot* mit seinem Schwert nähere, da ja *גיש* Hifil nicht allein mit „bringen“, sondern auch mit „herantreten“ übersetzt werden kann (was von Gesenius 2013:783 fragend angedeutet, von Wilson 2007:457 zusammenfassend referiert ist).

Die vorliegende Arbeit folgt aber der Interpretation von Strauß (2000:334, 344) und Delitzsch (1864:488-489; 1876:527-528), wenn auch von manchen (so von Fohrer [1963] 1988:522) die Identifikation des *Schwertes* mit den *Zähnen* des Riesentieres zurückgewiesen wird. Aber mit *Schwert* kann desgleichen (im Sinne der vorliegenden Arbeit) als metaphorisches *pars pro toto* die *Übermacht* der gesamten Wesenheit, oder im Einzelnen deren zederngleiche Schwanz gemeint sein.

בָּאוּ [...] „sie bringen Tribut“ (Ijob 40,20a). Das unsicher zu bestimmende *בָּאוּ* (so auch BHS *apparatus criticus*) wird von einigen (Strauß 2000:344; Gordis [1978] 2011:478) als mögliche *Verkürzung* oder gar *Haplografie* (*versehentliche Auslassung*) von ursprünglich *בָּאוּ* („Ertrag, Ernte, Gewächs; Gabe, Tribut“) gedeutet – wie ja auch akkadisch *biltam našū* (ähnlich wie hier *נשא* [...] „Tribut bringen“ bedeutet (Gesenius 2013:132; Gordis [1978] 2011:478; Strauß 2000:344).

יִשְׂחָקוּ „sie spielen, sind vergnügt“. Für *שחק* siehe oben Abschnitt 6.5.2.

צַאֲלִים „Dorngewächse“ (Ijob 40,21a.22a). Der Begriff begegnet im Alten Testament nur hier in Ijob 40,21.22 und bezeichnet ein Dorngewächs. Allerdings ist nicht klar, ob damit der rund eineinhalb Meter hohe, gelbe Blüten tragende Dornstrauch *Lotosdorn* (*zizyphus lotus*) oder der bis 10 Meter hohe immergrüne, gelbgrüne Blüten und Stacheln tragende Baum *Christdorn* (*zizyphus spina Christi*) gemeint ist (Neumann-Gorsolke [2003] 2006; Hepper 1992:37-39; Gesenius 2013:1096). Aber vielleicht ist mit Ijob 40,22a eher an den *Christdorn* als guter Schattenspendener zu denken.

יִסְבְּרוּ „es bedecken ihn“ (Ijob 40,22a), vom Stamm *סבך* I („schützend bedecken, beschirmen“). Der Begriff begegnet hier, gleich *סבב* („sich drehen; umkreisen; umgeben, umspannen“) in Kolon B, mit enklitisch personale Akkusativ (vgl. Gesenius 2013:868-870; 885-886).⁶⁰⁴

עֲרֵבֵי-נָחַל „Bachpappeln“ (Ijob 40,22b). *Pappeln* (*populus*) sind nahe Verwandte der *Weiden*. Beide Baumgattungen wachsen bevorzugt an Bächen. Mit *Bachpappel* könnte die *Euphrat-Pappel* oder die *Silberpappel* gemeint sein. Die *Pappel* jeglicher Art ist ein stattlicher Baum bis 30 Meter Höhe und mehr (vgl. Hepper 1992:72-73; Kremer 1984:96-105). Andere, wie Strauß (2000:344), sehen die Identifikation mit der *Euphrat-Pappel* als Irrtum an und übersetzen mit *Weide*.

יַעֲשֶׂק „es drängt gewaltig an“ (Ijob 40,23a). Der Stamm *עשק*, der ansonsten von „bedrücken, unterdrücken; übervorteilen, [gewaltsam] erpressen“ spricht, könnte für Ijob 40,23 die genannte Bedeutung haben. Allerdings erweist sich *עשק* in seiner Wirkungs- und

⁶⁰⁴ Siehe auch oben Abschnitt 6.5.5. zu *סבך* I.

Forschungsgeschichte als umstritten, etwa weil das Verb überall sonst transitiver, einzig hier intransitiver Funktion ist. Auch mit der hier notwendig gesonderten Bedeutung des Begriffs will man sich nicht abfinden. So werden neben der sehr zweifelhaften Emendation zu קַשׁ vor allem die Emendationen zu קַשׁ (BHS *apparatus criticus*) beziehungsweise mit LXX (γενηται πλημμυρα, „es entsteht Hochwasser“) zu קַשׁ im Sinne von „überfluten“⁶⁰⁵ vorgeschlagen, aber auch zu קַשׁ im Sinne von „sinken [des Wasserpegels]“⁶⁰⁶, was allerdings der Gewichtung des parallelen Kolon B widerspricht.⁶⁰⁷

Gordis ([1978] 2011:479) belässt die ursprüngliche Diktion קַשׁ und deutet als überzeichnende Formulierung mit „es [das Nilpferd *Behemot*] raubt langsam trinkend den Nil“. – Allerdings kann gerade mit Blick auf LXX und vor allem mit Blick auf das parallele גִּי („hervorbrechen“, auch Ijob 38,8b) von Ijob 40,23b der ursprüngliche Wortlaut in der oben abgeleiteten Deutung („gewaltig“, gar „gewalttätig andrängen“) beibehalten werden.⁶⁰⁸

נָהָר, „Strom“ (Ijob 40,23a). Der Begriff bezeichnet vor allem ein großes natürliches oder künstlich angelegtes Fließgewässer im Allgemeinen und *Euphrat*, *Tigris* und *Nil* im Besonderen, im Plural (auch) je deren Seitenarme. Desgleichen können unterirdische *Wasseradern* (נְהָרוֹת) gemeint sein, deren Einbrechen in einen Bergwerkstollen gehindert werden muss (Ijob 28,11). (hierzu Böckle 2018:133-138; Gesenius 2013:789)

יַרְדֵּן, *Jordan* (Ijob 40,23b). Die Erwähnung des *Jordan* ist bemerkenswert und könnte den palästinisch israelitischen Hintergrund des Autors signalisieren (vgl. Gordis [1978] 2011:479). In der Zeit der Schneeschmelze vermag der *Jordan* gewaltige Wasser zu führen, um weit über die Ufer zu treten und das Land zu fluten. (vgl. Jos 3,15; 4,18; 2 Chr 12,16)

Ijob 40,24 (gesamter Vers). Die Besetzung des Vorfelds des enklitischen Verbs יִקְהֶנּוּ durch das pro- und enklitische Nomen בְּעֵינָיו bezeichnet hier, obwohl ohne proklitische Fragepartikel -הּ, offenbar eine Frage in eindeutig rhetorisch ironischer Gewichtung. Anders könnte man das Kolon kaum übersetzen. So aber lässt es sich wörtlich nehmen und bedarf keiner Konjekturen (worauf auch Strauß 2000:344 verweist). Satz- und Wortfragen ohne Fragepartikel, allein in der vorfeldbesetzenden Gewichtung des erfragten Gegenstandes, sind im Alten Testament möglich.⁶⁰⁹

בְּעֵינָיו, „an seinen Augen“ (Ijob 40,24a). Von der wörtlichen Bedeutung „Auge“ für עֵין ausgehend, ließe sich Kolon A, gründend auf LXX, neben weiteren Möglichkeiten und Notwendigkeiten zur Emendation (hierzu Gordis [1978] 2011:480; desgleichen Delitzsch 1964:488 als

⁶⁰⁵ So etwa Fohrer ([1963] 1988:523) mit Beer (BHK *apparatus criticus* zur Stelle).

⁶⁰⁶ So Gunkel und Budde (1896).

⁶⁰⁷ Für den Absatz vergleiche Gesenius (2013:1025) und Gordis ([1978] 2011:479).

⁶⁰⁸ So Kang (2017:42) mit Habel (1985:553) und Dhorme ([1926] 1967:624).

⁶⁰⁹ Hierzu Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§150a), worauf auch Strauß (2000:344) in allerdings komplexerer Deutung verweist; Lettinga & Von Siebenthal (2016:377).

weitere Möglichkeit) auch so deuten: *Kann man (über ihn wachend) ein Auge auf ihn haben?* Gordis selbst ([1978] 2011:480) deutet mit Blick auf die althebräische Schreibung des Buchstabens *ajin* in Form eines *Ringes* בְּעֵינָיו als „mit Ringen“, also „wer kann ihn fangen mit Ringen?“. Delitzsch (1876:527) übersetzt עֵין wörtlich und doch vorab insgesamt im Sinne Gordis: „Bei seinen Augen greift ihn wol [!] einer [...]?“. Dies erscheint mit Blick auf das parallele Kolon B auch für die vorliegende Arbeit als nachvollziehbar.

בְּמוֹקְשִׁים „mit [Vogel-]Stellhölzern“ (Ijob 40,24b). Für einige Autoren erscheint מוֹקְשִׁים – von מוֹקֵשׁ „Stellholz [der Vogelfalle], Wurfholz“ (Gesenius 2013:647) – als unpassend, da im Alten Vorderen Orient nicht *Stellhölzer* durch die Nase eines (erjagten und gar zu domestizierenden) Tieres perforiert werden (Dhorme [1926] 1967:625). So begrüßt etwa Dhorme ([1926] 1967: 625) die von Ehrlich (*Randglossen zur Hebräischen Bibel* 6, 1918) vorgenommene *Konjektur* von בְּמוֹקְשִׁים zu בְּקַמוֹשִׁים („mit Stacheln“), „mit Stacheln durchbohrt man die Nase“.

Aber die groteske Unüblichkeit der beiden ursprünglichen Aussagen scheint ja gerade zentrales rhetorisch ironisch erfragendes Moment der wohl als den Abschnitt umspannenden *conclusio* zu sein: Diesen Gras fressenden, aber doch mächtigst übermächtigen, nahezu humoristisch wohlgenut bleibenden *Behemot* kann man also zum Zweck der Domestikation oder allgemein im jagenden Angriff an den Augen fassen, oder gar ein Stellholz für Vögel an ihn legen, indem man es ihm durch den Nasenknorpel stößt und ihn als besiegt nach Hause führt?!

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Behemot – dem Meisterwerk Gottes

Mit dem in den Reden Gottes nur hier begegnenden doppelten je initialen *sieh doch* (Ijob 40,15.16) – „sieh doch den *Behemot* [...]“, „sieh doch seine Kraft [...]“ – leitet Gott nach der verdichteten Herausforderung Ijobs (Ijob 40,6-14) auf das erste von zwei Beispielen über, womit für Ijob die Rolle Gottes in seiner absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht bei gleichzeitiger Liebe, Verspieltheit, Fürsorge und Hirtenschaft die innere Schau zur synästhetisch konzeptuellen Wahrnehmung Gottes in gesonderter Weise erfahrbar wird. Zwar steht nun wieder Gottes Herrschersouveränität und -herrlichkeit beinah allein im Fokus. Aber in dessen absolutem und doch liebend verspielt fürsorgendem Wahrnehmen und Verfügen über die beiden einzigartigen, außergewöhnlich raumfüllend machtvoll majestätischen Tierwesenheiten *Behemot* und *Leviatan* erweist sich einmal mehr, wenn auch unausgesprochen, Gottes gerechtes Handeln in und an der Schöpfung, Gottes Richtersouveränität. – Anders und allgemein gewendet: Mit den beiden Wesenheiten *Behemot* und *Leviatan* konzeptualisiert Gott zwei einzigartige, dimensional grenzgehende und -überschreitende Formen der in sie eingesenkten kosmisch himmlischen Ordnung als performative Weisheit, die darin auch für Ijob Gottes absolute (und zugleich liebend verspielte) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in Schöpfer-, Herrscher *und* Richtersouveränität und -herrlichkeit lehrend abbildet.

Ferner fordert das *sieh doch* Ijob mit Nachdruck heraus, seine ganze Aufmerksamkeit genau auf das zu richten, genau *das* innerlich wahrzunehmen, was ihm Gott nun vor Augen malt. Gott fordert Ijob ausdrücklich zur inneren Wahrnehmung auf, was ihm umso mehr den Besinnungsraum der synästhetisch konzeptuellen Wahrnehmung Gottes eröffnet. Dieser Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum für die konzeptuelle Gotteswahrnehmung wird einmal mehr eröffnet durch Gottes unmittelbaren Rückbezug auf sich selbst (als *declaratio Dei ipsius*), auf seine Schöpfersouveränität und -herrlichkeit, „[...] den ich schuf [...]“ (Ijob 40,15aγ). Das beschließende „[...] mit dir“ (Ijob 40,15 aδ) versetzt obendrein Ijobs konzeptuelle Gotteswahrnehmung einerseits in ein unmittelbares und existentielles Verhältnis zu sich selbst, andererseits eröffnet es ihm die Perspektive des *ihn* wahrnehmenden Gottes.

Mit anderen Worten: Ijob erfährt seine Würde durch die unmittelbare und ausdrücklich wahrnehmende Gerichtetheit Gottes auf ihn. Der nachdrückliche Hinweis auf *Behemot* als Geschöpf Gottes geschieht allein mit Blick auf Ijob. Er ist Ursache der Rede, er ist angesprochen. Und so wird *ihn*, Ijob, *Behemot* als einzigartige Tierwesenheit, als *Meisterwerk* Gottes (Ijob 40,19a) *gegenübergestellt*. Und damit ist Ijob selbst in die Wahrnehmung Gottes, in die Perspektive Gottes versetzt, der *ihn*, Ijob, nicht als Gottlosen, sondern als sein *Meisterwerk* gewahrt.

Dennoch transportiert die Gegenüberstellung nicht allein Gleichsein, im Sinne von *gleich Behemot bist auch du Meisterwerk Gottes*. Denn wohl ist mit Ijob 40,19 (und insgesamt mit Ijob 40,15-24) nicht (allein) die zeitliche, sondern (desgleichen) eine wertend qualitative Bestimmung der *Wege Els*, konkret des Schöpfungshandelns Gottes ausgedrückt. Aber eben darin ist (anders als Ijob) *Behemot* – von Gott *und* Mensch als archimedischem Punkt (Gen 1,27; Ijob 40,15aδ) her bemessen – grasfressend in schwertgewaltlicher (תָּרַב) *Übermacht* der *Erste*, der *Höchste* (רָאשִׁית) aus Gottes erschaffender Hand kommend. Darin vermag *Behemot* Abbild Gottes in dessen Absolutheit und Majestät als *Anfang* und *Erster* zu sein.

Behemot – die Ijob bekannte Wesenheit in majestätischer Übermacht

Des Weiteren erzeugt der Abschnitt bereits mit dem ersten Satz den Eindruck, dass Ijob als Mitwissender (der ohnehin für alle selbstverständlichen Kenntnis) angesprochen ist. *Sieh doch den (allen bekannten, majestätisch raumfüllend übermächtigen) Behemot. Er ist mein Geschöpf wie du es bist. Und er frisst – obwohl majestätisch raumfüllend übermächtig – Gras wie das Rind.* Eben dieses zunächst beinah lieblich anklingende, aber das *Äußerste* der Gegensätzlichkeit evozierende Überraschungsmoment des grasfressenden Überriesengeschöpfes *Behemot* wird mit den übrigen Versen (Ijob 40,16-24) wiederum bis ins *Äußerste* hervorgehoben.

Das geschieht zunächst mit Ijob 40,16-18, indem mit Bezug auf Muskulatur und Knochenbau die außergewöhnliche, unbezwingbare Festigkeit, Elastizität und Härtigkeit *Behemots* in seiner Körperbeschaffenheit – eben als äußerstes Überraschungsmoment des Gegensatzes zu seinem Grasfresser-Sein – mehrfach kulminierend dargestellt wird: so neben dessen *Macht* und *Stärke* mittels der Begriffe כַּח (Ijob 40,16a; vgl. Ijob 39,11.21) und seltenem און (Ijob 40,16b) die Nennung des *Muskel*begriffes (שָׁרִיר*, Ijob 40,16b) als Hapaxlegomenon, der vor dem Hintergrund begrifflicher Entsprechung der umliegenden Sprachen für sich bereits *Behemots* genannte Eigenschaft unterstreicht.

Desgleichen könnte, gemäß der oben beschriebenen Beschaffenheit der *Zeder*, das Bild von dem hängenden *Behemot*-Schwanz gleich einer *Zeder* von dessen Härtigkeit, Festigkeit und (raumfüllender) *Macht* trotz Beweglichkeit sprechen, was durch das zweite Kolon von Ijob 40,17, wo von der dichten Verflochtenheit (שרג) der Schenkelsehnen (פְּחָדוֹ יִשְׁרָגוּ) die Rede ist und was insgesamt aus dem genannten Kontext von Ijob 40,16 und 18, wo etwa die Knochen-Skelettstruktur mit der Festigkeit, Elastizität und Härtigkeit von *Erz* (גְּחוּשָׁה) und *Eisen* (קָטִיל) gleichgestellt wird, bestätigt werden würde.

Mit Ijob 40,20-23 (Ijob 40,19 wird im vorherigen Unterabschnitt ausführlich erörtert) scheint etwa die Erwähnung von Dorngewächs und Sumpfgebiet, wie oben mit Blick auf die neun Wildtiere ausgeführt (Ijob 38,39-39,18.26-30), einmal mehr zu unterstreichen, dass gerade die für die menschliche Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht äußersten Gegenwelten die bevorzugtesten Lebenswelten für die betreffenden Tierwesenheiten sind. Darin erweist sich eine Form natürlichen Ereignishorizonts. Hinter der *Grenze* für die Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht des Menschen öffnet sich der Raum der wahrnehmungs- und verfügungsmächtigen Freiheit und Leichtigkeit der Wildtiere und hier konkret *Behemots* in einzigartiger, nahezu humoristisch unterlegter Gelassenheit. Die *Gegenwelt* des Menschen ist *Lebenswelt* der Tiere im Allgemeinen und *Behemots* im Besonderen.

Mit Blick auf Ijob 40,23 insgesamt, gesondert mit Blick auf Kolon B und vergleichend auf Ijob 38,8b (wo beide Male גיה „hervorbrechen“, begegnet) lässt sich sagen: Allein Gott vermag dem ungestüm hervorbrechenden *Meer* grenzsprechend seine Grenze zu bemessen (Ijob 38,8). *Behemot* zwar hat nicht in dieser göttlichen Weise grenzsetzend wahrnehmende Verfügungsmacht inne, wenn mächtige Wasser hervorbrechen und gewaltig gegen ihn drängen. Aber das Geschehen beunruhigt ihn auch nicht weiter. So ist wiederum äußerste Gegenwelt des Menschen fröhliche Lebenswelt eines einzigartigen Gottesgeschöpfes.

Und von dieser einzigartig außergewöhnlichen Körperbeschaffenheit her trifft mit Ijob 40,24 die beschließende rhetorisch ironische Aussage als humoristisch unterlegte Frage, ob man denn eine solche Wesenheit erjagend domestizierend an den Augen ergreifen könne, um sie mit durch den Nasenknorpel perforierten Fallenhölzchen für Vögel siegreich nach Hause zu

führen. – So ist mit dem beschließenden Vers als eine Art rhetorisch ironisch erfragende *conclusio* der gesamte Abschnitt Ijob 40,15-24 in das Geschehen der rhetorisch ironisch erfragenden Herausforderung Ijobs mithinein genommen. Der Abschnitt ist also nicht (beinah) reine Darlegung als Erweis sichtlichen Zurückweichens rhetorisch ironisch erfragender oder darlegender Ijobherausforderung im Charakter der zweiten Rede Gottes.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Gehalt und Gestalt

Wie oben einleitend dargelegt, aber wie im Rahmen der vorliegenden Arbeit in der ästhetisch theologischen Betrachtung der Reden Gottes nicht systematisch angelegt, wird der theologische Gehalt durch die ästhetische Gestalt getragen und für den Leser synästhetisch erfahrbar gemacht. Da dieses Wechselspiel für Ijob 40,15-24 dem Leser deutlich entgegenzutreten vermag, soll es in Kurzem ausgeführt werden. Die Verse Ijob 40,15.19.24 erweisen offenbar eine Form des markierenden Vordergrunds in zugleich rahmender Funktion. Vers 15: *Sieh den Gras fressenden Behemot als mein Geschöpf gleich dir.* Vers 19: *Er ist das Meisterwerk Gottes in Gott gegebener Macht.* Vers 24: *Könnte man über eine solche Wesenheit erjagend und gar domestizierend wahrnehmend verfügen wie über ein Vögelchen?* (vgl. Ijob 40,29 zu *Leviatan*).

Jeder der drei Verse hebt sich in gesonderter Weise heraus und bildet die Markierung des Vordergrunds zur Erzeugung des göttlichen Konzeptualisierungsraumes für Ijob ab: Vers 15 als Ijob konkret zur inneren synästhetisch konzeptuellen Wahrnehmung Gottes herausfordernde Einleitung über *Behemot*. Vers 19 als Mitte der Konzeptualisierung der Schöpfersouveränität und -herrlichkeit Gottes durch sein Meisterwerk *Behemot*. Vers 24 als *conclusio* zur Offenlegung der eigentlichen Intention des gesamten Abschnitts als rhetorisch ironische Erfragung der menschlichen (und damit von Ijobs) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über *Behemot* gleich einem Vögelchen (vgl. Ijob 40,29) als Besinnungsraum für die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes.

Die zwei Abschnitte zwischen den rahmenden, den Vordergrund markierenden Versen (Ijob 40,16-18.20-23) füllen als Hintergrund den Konzeptualisierungsraum zu einem Gesamtbild. Verse 16-18: die einzigartige Festigkeit, Elastizität und Härteigkeit von Muskulatur, Schwanz und Knochenbau des lediglich Gras fressenden *Behemot*. Verse 20-23: die einzigartige Gelassenheit in äußerster menschlicher und auch ihn bedrängender Gegenwelt als *Behemots* Lebenswelt einschließlich der ihn furchtlos umgebenden Tierwelt.

So wird in Gottes Rede über *Behemot* durch Gehalt *und* Gestalt in äußerstem Maß die konstellative Himmelsordnung in terrestrischer Performanz erfahrbar. Die den spielenden Tieren ungefährlichste, weil grasfressende Wesenheit ist umgekehrt (neben dem im Folgenden darzulegenden *Leviatan*) die eindrücklichst unbezwingbar übermächtige Wesenheit in fröhlicher Zuversicht selbst bei rauester Lebenswelt als zugleich äußerste menschliche Gegenwelt.

Behemot ist trotz in ihn meisterhaft eingesenkter Ordnungen nicht allein von des Menschen Wahrnehmung und Verfügungsmacht gänzlich unabhängig, sondern auch von dem verfürgungsmächtig andrängenden Geschehen der ihn umgebenden natürlichen Lebenswelt. Die Selbstverständlichkeit solchen Bestehens wird Ijob in für die Reden Gottes bekannter rhetorisch ironisch darlegender und unterlegt humoristisch fragender und umschließender Weise nahegebracht.

So wird eine Form des Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraumes geschaffen, der in der Nahebringung der Einzigartigkeit und Übermacht *Behemots* in Ijob die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung von der Einzigartigkeit und Majestät Gottes als in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht und doch liebend verspielt fürsorgend Regierenden erzeugt.

Ferner und in nochmals anderer formaler Betrachtung fällt auf, dass Gott, obwohl er mit Ijob 40,15 einleitend (als *declaratio Dei ipsius*, als *Ich-Erschließung Gottes*) in *Ichform* mit Blick auf *Behemot* seine Schöpfersouveränität und -herrlichkeit bezeugt („[...] den ich schuf [...]“), mit Ijob 40,19 von sich, genauer von seiner *universalen Seins-* und *Handlungsführung* in der 3. *Person* und das wiederum in der Selbstbenennung als *EI* spricht. Der Grund für die wechselnde Personalform hin zu einer neutral distanzierteren Sicht von außen trotz gleichbleibenden Sprechers könnte, ähnlich wie oben (abgeleitet von Exodus 33,18-20; 34,6b-7) für Ijob 39,17 beschrieben (siehe Abschnitt 6.5.16.), in Gottes Mithineinnehmen der Perspektive Ijobs bestehen, worin Ijob im Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum einmal mehr vor das zwar verhüllt bleibende, aber doch konzeptuell wahrnehmbare Angesicht Gottes versetzt ist.

Gott verhilft gewissermaßen Ijob in die Position der konkreten Anschauung Gottes: Er, Gott, ist der Schöpfer und Inhaber (vgl. Ijob 41,3b) *Behemots*, des Meisterwerks der lebenden Schöpfungselemente, den er Ijob als Geschöpf Gottes gleichgestellt hat – womit Gott indirekt desgleichen Ijob als dessen Meisterwerk deklariert (Ijob 40,15a δ). Auf dieses sein Meisterwerk *Behemot* hat er, der in Ijobs Perspektive von außen wahrgenommene Gott, Acht und stattet es mit außergewöhnlicher Macht gleich einem Schwert aus (Ijob 40,19b). So erweist sich vor Ijobs innerem Auge Gott als *EI* (hierzu siehe oben Abschnitt 6.9.3.) auch für die mächtigst übermächtige Wesenheit als der ihr zugewandte Gott – und damit desgleichen als der Ijob zugewandte Gott.

6.10.4. Ijob 40,25-41,3 – „Leviatan‘ in wessen Hand, Ijob?“

Text und Übersetzung

Ijob 40,25: תִּמְשֹׁךְ לִוְיָתָן בַּחֲבֵה וּבַחֲבֵל תִּשְׁקִיעַ לְשָׁנֹו

Du [also] ziehst den *Leviatan* am Angelhaken herbei, und mit dem Lenkseil hältst du nieder seine Zunge?!

Ijob 40,26: הֲתֵשִׁים אֲגַמּוֹן בְּאֶפֶס וּבַחֹוֹחַ תִּקּוֹב לְחַיִּו

Vermagst du ein Binsenseil durch seine Nase zu führen, und mit einem Dorn speerst du seine Kinnlade?

Ijob 40,27: הֲיִרְבֶּה אֵלָיךְ תַּחֲנוּנָיִם אִם־יִדְבַר אֵלָיךְ רַבּוֹת

Wird er vielfach machen gegen dich sein Flehen, oder wird er zu dir sanfte Worte sprechen?

Ijob 40,28: הֲיִכְרַת בְּרִית עִמָּךְ תִּקְחֶנּוּ לְעַבְדַּד עוֹלָם

Wird er einen Bund mit dir schließen, [so dass] du ihn nimmst zum ewigen Knecht?

Ijob 40,29: הֲתִשְׁחַק־בּוֹ כַּצֹּפֹר וְתִקְשְׁרֶנּוּ לְנַעֲרוֹתַיִךְ

Wirst du spielen mit ihm wie mit einem Vögelchen, und würdest du ihn anbinden für deine Mädchen?

Ijob 40,30: יִכְרוּ עָלָיו חֲבָרִים יַחְצוּהוּ בֵּין בְּנַעֲנִים

Es werden [ja] feilschen um ihn [die] Handelspartner, ihn verteilen unter den Kaufleuten?!

Ijob 40,31: הֲתִמְלֵא בְּשִׁכוֹת עוֹרוֹ וּבְצִלְצַל דְּגָיִם רֹאשׁוֹ

Kannst du mit Harpunen voll-spicken seine Haut und mit der Fisch-Lanze seinen Kopf?

Ijob 40,32: שִׁים־עָלָיו כַּפָּד זָכַר מִלְחָמָה אֶל־תּוֹסֵף

Lege [doch] an ihn deine Hand. Gedenke des Kampfes. Du tust es nicht nochmal.

Ijob 41,1: הֲיִתְחַלְתּוּ נִכְזָבָה הַגַּם אֶל־מְרֹאֵיו יִטֵּל

Siehe, die Erwartung in ihn erweist sich als Trug. Wird man [nicht] bereits bei seinem Anblick hingestreckt?

Ijob 41,2: לֹא־אֶכְזָר כִּי יַעֲרֹנּוּ וּמִי הוּא לְפָנַי יִתְיַצֵּב

Niemand ist [so] tollkühn, dass er ihn aufstört. Aber wer ist [dann d]er, der vor mir bestehen könnte?

Ijob 41,3: מִי הִקְדִּימָנִי וְאֲשַׁלֵּם תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם לִי־הוּא

Wer ist je [dreist] vor mich getreten und ich musste [sein Begehren] erfüllen? [Was] unter dem gesamten Himmel [ist], mir gehört es.

Begriff und Form Ijob 40,25-41,3

Mehr noch als oben für Ijob 40,15-24 erfordern für den aktuellen Abschnitt nicht immer einfache Begrifflichkeit und die entsprechend ausgelöste Forschungsdebatte vielfältigere und zum Teil umfangreichere Annäherungen.

תָּמַשְׁךְ, „du ziehst herbei“ (Ijob 40,25a). Der Stamm מִשַׁךְ („ziehen, [weg]schleppen, bringen“) begegnet hier in transitiver Funktion, das heißt לְוִיָּתָן folgt dem Verb als Akkusativergänzung (vgl. Gesenius 2013:753). Eine hebräische Handschrift setzt die initial proklitische Fragepartikel -הּ davor (BHS *apparatus criticus*).⁶¹⁰ Wie oben angedeutet (siehe Abschnitt 6.10.1.2.a.), wird in der Forschungsdebatte der Stamm מִשַׁךְ einschließlich der finiten Form תָּמַשְׁךְ mit ägyptisch *msḥ* und arabisch *timsāḥ* in Verbindung gebracht, was beides „Krokodil“ bedeutet. Man beachte auch die seltenen Derivate מִשְׁכוֹת („Fesseln“, Hapaxlegomenon, Ijob 38,31, siehe oben zur Stelle) und מִשְׁדָּךְ („Beutel; Besitz“, nur Ijob 28,18; Ps 126,6; hierzu Böckle 2018:167-168).

לְוִיָּתָן, *Leviatan* (Ijob 40,25). Dem oben in Abschnitt 6.10.1., 2.1.3. und 2.2. über *Leviatan* Dargelegten sei Folgendes hinzugefügt: *Leviatan* begegnet in Psalm 74,14 als Urwesenheit, deren *mehrere* Köpfe Gott (*Elohim*) zerschmetterte. In Tafel 5 des Baal-Mythos' (KTU 1.5 1,1-3; 27-30) wird *Lotan* (= *Leviatan*?), von *Baal* vernichtet, als Ur- und Chaoswesenheit mit *sieben* Köpfen beschrieben (Übersetzung in Dietrich & Loretz 1997:1174-1175). (siehe oben Abschnitt 6.10.1.) Hingegen werden in den Reden Gottes die betreffenden Körperteile – *Zunge* (לִשְׁוֹן, Ijob 40,25b), *Nase* (אָף II, Ijob 40,26a), *Kinnbacken* (לְחֵי, Ijob 40,26b), *Kopf* (רֹאשׁ, Ijob 40,31b) – im Singular genannt. So ist hier offenbar nicht an einen mehrköpfigen *Leviatan* zu denken.

Die Bedeutung für den Stamm לוה I (für לְוִיָּתָן) ist nicht eindeutig. So spricht akkadisch *lawûm*, neuassyrisch *labā'u* von „umgeben, belagern“, arabisch *lawā* von „drehen, sich umdrehen“,

⁶¹⁰ Für die hier ansetzende (mindestens) siebenfache Kette von rhetorisch ironischen Fragen in (äußerster) Verdichtung (Ijob 40,25-31) einschließlich der Verse Ijob 40,25 und 30, obwohl ohne initialem *he interrogativum*, siehe die beiden folgenden Unterabschnitte.

vielleicht „sich zuwenden“, eine ähnliche Form von „nahe sein“, äthiopisch *lawaya* von „drehen, winden“ und reichsaramäisch לוי und ähnliche Formen von „jemanden begleiten“ (Gesenius 2013:599-600; Kellermann 1984a; auch Strauß 2000:345). Damit sind bereits zwei Grundbedeutungen ableitbar, *jemanden begleiten* (bzw. *jemandem nahe sein*) und *[sich windend] drehen* (bzw. *[sich] wenden*), wobei sich die zweite Bedeutung aber eher nicht im hebräischen Alten Testament widerspiegelt, indem das Qal einmalig von „[jemanden] begleiten“, und das Nifal (als einzige weitere Aktionsart) von „[sich] anschließen“ spricht. Die dritte Bedeutung, „[sich aus]leihen; jemandem etwas leihen“, ergibt sich mit ליה II (Gesenius 2013:600; Kellermann 1984b).

In der Forschungsdebatte wird aber – zwar nicht durch die hebräische Bibel, aber durch vergleichbare Wortstämme umliegender Sprachen gestützt – gerade in der zweiten Bedeutung („[sich windend] drehen, [sich] wenden, [sich] ringeln“) die für *Leviatan* passende Bedeutung angesehen (so exemplarisch für Keel 1978:143 und Strauß 2000:345). Denn gerade für das Krokodil gelte es, dass es „sich, einmal angegriffen, wild windet und wendet“ (Keel 1978:143). Allerdings würde das einmal mehr für ein riesenhaft übermächtig schlangenartiges oder wie immer gebautes Urwesen gelten – wie ja *Leviatan* an anderer Stelle des Alten Testaments und im Baal-Mythos mit der schnell sich windenden Seeschlange als (mythischer) Meeresdrache identifiziert wird. (siehe oben Abschnitt 6.10.1)

בְּחֶקֶה וּבְחֶבֶל „am Angelhaken und mit dem Lenkseil“ (Ijob 40,25ab). Das Lexem חֶקֶה („Angel, Angelhaken“) begegnet im Alten Testament nur 3 Mal (Jes 19,8; Hab 1,15; Ijob 40,25), während חֶבֶל („Seil, Strick, [Mess-]Schnur; Fessel; Erbteil“) dort 50 Mal und im Buch Ijob 3 Mal begegnet. Die Herleitung des Lexems חֶקֶה vom Stamm חָקַה („warten, harren, hoffen; zögern“) ist auf inhaltlicher Ebene trefflich. Wer angelt, *wartet* geduldig auf den Zubiss eines Fisches und *hofft* auf einen guten Fang. Für die Interpretation von חֶבֶל I als *Lenkseil* siehe im Folgenden. Bemerkenswert ist die lautliche, inhaltliche und positionelle (gegenspiegelnd symmetrische) Nähe beider Begriffe, dem damit desgleichen die Besetzung des Verbvorfelds im zweiten Kolon geschuldet ist.

תִּשְׁקִיעַ לְשׁוֹנוֹ „du hältst nieder seine Zunge“ (Ijob 40,25b). Im Lauf der Forschungsgeschichte sind unterschiedliche Deutungsversuche der Aussage vorgetragen worden. So könnte gemeint sein, dass – nachdem der Angelhaken im Schluckvorgang etwa in der Tiefe des Halses in den unteren Zungenbereich eingedrungen ist – die Zunge durch Straffung der Angelschnur im Vorgang des Heraufziehens des festgehakten Tieres niedergedrückt wird. Dabei wird, in üblicher Deutung *Leviatans*, auf die im Verhältnis kurze Zunge des Krokodils (im Gegensatz zu vergleichbaren Riesenechsen oder gar Sauriern⁶¹¹) verwiesen, bereits angestoßen durch eine Äußerung Herodots, Aristoteles’ und anderen (wonach das Krokodil *keine* Zunge habe).

⁶¹¹ Den Vergleich mit *Sauriern* stellt Delitzsch (1864:492; 1876:531) an.

Dem gegenüber könnte das Niederdrücken der Zunge durch ein um sie gebundenes *Lenkseil* gemeint sein, womit (ironisch) die Wesenheit gleich einem Bullen, Ochsen oder sonstigem Tier im Zuge des ackerbaulichen Pflügens domestizierend Verfügungsmächtig geleitet wird.⁶¹² Wenn auch manche Autoren letztere Deutung deshalb infrage stellen, weil sie nicht mit dem Thema des folgenden Verses (Ijob 40,26) kompatibel sei (referiert von Clines 2011:1193), so erscheint sie im Rahmen der vorliegende Arbeit auf Grund eines in den folgenden Versen wohl doch bestehenden ironischen Anklanges der Unterwerfung zu landwirtschaftlicher Tätigkeit für nachvollziehbar.

אַגְמוֹן, hier „Binsenseil“; ansonsten „Schilf[rohr], Schilfhalm“ (Ijob 40,26a) (Gesenius 2013:12). Je nach textkritischer Deutung begegnet der Begriff auch in Ijob 41,12b. Die rhetorisch ironische Verdichtung des Verses wird gerade durch das *Binsenseil* in die extreme Groteske verschoben (und mit den folgenden Versen fortgesetzt): *der mächtigst übermächtigen Wesenheit mit dem Binsenseil als zähes aber doch schwaches Element den Nasenknorpel durchdringen und sie daran führen*. Der Ring (χιρικός), wie an Stelle von לְחִי („Kinnlade, Kinnbacke“) Theodotion und LXX wiedergeben (hierzu Strauß 2000:345), würde den für die Reden Gottes charakteristischen Parameter des *Äußersten* – der auch mit Blick auf die ironisch groteske Verdichtung gelten kann – wieder ins Realistische hin abschwächen und damit (entgegen der möglichen Aussageintention) rational auf das zweite Kolon abgestimmt (חֹרֶה, „Dorn“) entschärfen.

וּבְחֹרֶה תִּקְוֵב לְחִי, „und mit einem Dorn speerst du [oder: durchbohrst du] seine Kinnlade“ (Ijob 40,26b). Der Stamm von תִּקְוֵב ist נִקַּב („[durch]bohren; ausstechen, punktieren; markieren, bezeichnen“). Der Begriff begegnet im Buch Ijob nur noch zwei Verse vorher (Ijob 40,24b) und im übrigen Alten Testament noch 17 Mal. Das zweite Kolon verschärft die Aussage des ersten Kolons. Das Durchbohren der Kinnlade mit einem *Dorn* würde desgleichen der schmerzvoll domestizierenden Unterwerfung eines machtvollen (Wild-)Tieres zur landwirtschaftlichen Schwerarbeit dienen.

תִּתְנוּגִים, „Flehen, Bitten“ (Ijob 40,27a). Der Begriff begegnet im gesamten Alten Testament nur als Abstraktplural (nämlich 18 Mal), im Buch Ijob begegnet er nur hier in Ijob 40,27.

רַכּוֹת, „sanfte Worte“ (Ijob 40,27b). So übersetzt Gesenius (2013:1242) für Ijob 40,27 den Plural von רָךְ („zart; verzärtelt, weich; schwach; sanft“).

לְעַבְדְּ עוֹלָם, „zum Knecht für immer, zum ewigen Knecht“ (Ijob 40,28b). Die Wendung עַבְדְּ עוֹלָם spricht in der Tora (Dtn 15,17; ähnlich Ex 21,6; auch 1 Sam 27,13) von dem Status als *lebenslanger Knecht* für den, der als solcher freiwillig bei seinem Herrn bleiben will (Hinweis von Gordis [1978] 2011:481 und Clines 2011:1194). Ferner könnte die eher einem früheren

⁶¹² Für die Forschungsdebatte vergleiche exemplarisch Delitzsch (1864:491-492; 1876:531), Fohrer ([1963] 1988:528-529), ausführlicher Clines (2011:1192-1193) mit weiteren Deutungsansätzen; siehe ferner oben zum Wildstier Abschnitt 6.5.15. (*Begriff und Form*).

Hebräisch angehörende Wendung einmal mehr den älteren Thesen von der nicht-hebräischen (sondern arabischen, ägyptischen, aramäischen oder ugaritisch phönizischen) Ursprünglichkeit des Textes (so etwa Torczyner 1920) widersprechen (Gordis [1978] 2011:481) – und damit desgleichen eine ausdrückliche Spätdatierung des Buches relativieren.

Ijob 40,28 (gesamter Vers). Das Bild spricht hier nicht von einem Bundesschluss zwischen gleichrangigen Bundespartnern, sondern zwischen Ijob als Herrn und *Leviatan* als Sklave. Damit wird, wie zu Vers 26 angemerkt, die Verschiebung der rhetorisch ironischen Verdichtung in die extreme Grotteske fortgesetzt. Wird sich die selbst *Behemot* übertreffende mächtigst übermächtige, gar feurig urtümliche Wesenheit *Leviatan* dir flehend und bundschließend zum ewigen Knecht ergeben?

הֲתִשְׁחֵק, „willst du spielen?“ (Ijob 40,29a), Piel des Stammes שחק (Qal „lachen, [jemanden, etwas] ver- oder auslachen; Piel „fröhlich sein oder scherzend lachen“; [fröhlich lachend] spielen“) (Gesenius 2013:1280-1281). Der Begriff scheint, vielleicht zunächst unbemerkt, in der Weisheitsliteratur und im Besonderen mit Blick auf die Reden Gottes im Buch Ijob eine bedeutende und im Rahmen der vorliegenden Arbeit gar eine zentrale Rolle zu spielen. Hierbei lässt sich in Kurzem fassen (ausführlicher siehe oben Abschnitt 6.5.2.): So wie die Schöpfung von Beginn an in der Präsenz und Verspieltheit (שחק Piel) der Weisheit Gottes (Spr 8,30-31) und der jubelnd jauchzenden Morgensterne und Gottessöhne (Ijob 38,7) Antwort der in sie gelegten Freude (שִׂעֲשׂוּעִים, Spr 8,30.31) Gottes ist, so „lacht“ (שחק Qal) im jeweiligen Lebensumfeld der *Wildesel* (Ijob 39,7), die *Straußhenne* (Ijob 39,18), das *Pferd* (Ijob 39,22) und *Leviatan* (Ijob 41,21), so „lachen verspielt“ (שחק Piel) und furchtlos die um *Behemot* seienden Feldtiere (Ijob 40,20).

Und – so umgekehrt Gottes rhetorische Frage in äußerster Verdichtung gegenspiegelnder Ironie auf den Punkt gebracht – wollte Ijob etwa mit der unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtigen Wesenheit *Leviatan* „lachend spielen“ (שחק Piel) wie mit der kleinsten, schwächsten, für sich bereits verspielten Wesenheit, einem Vögelchen (צפור meint eine Sperlingsart oder ein beliebiges Vögelchen⁶¹³)? Und wollte ihn Ijob desgleichen für seine kleinen Mädchen als ihr gebändigter, vögelchengleicher Spielgefährte anbinden?

וְתִקְשְׂרֶנּוּ, „und würdest du ihn anbinden“ (Ijob 40,29b), vom Stamm קשר. (hierfür siehe oben Abschnitt 6.5.11. zu Ijob 38,31a *Begriff und Form*)

לְנַעֲרוֹתַיִךְ, „für deine Mädchen“ (Ijob 40,29b), von נַעֲרָה („junges Mädchen; junge verheiratete Frau oder Witwe; auch Nebenfrau; Magd, Dienerin“) (Gesenius 2013:828). Die Interpretationsgeschichte des Begriffs ist vielfältig.⁶¹⁴ So stützt einerseits das Ijob-Targum 11Q10 (11QTg Job) die Formulierung לְנַעֲרוֹתַיִךְ („für deine Mädchen“), andererseits gibt LXX mit ὄσπερ στρουθίων

⁶¹³ So exemplarisch Delitzsch (1864:492; 1876:531), Strauß (2000:345), Clines (2011:1159).

⁶¹⁴ Für das Folgende vergleiche im Besonderen Clines (2011:1159).

παίδιω („wie einen Sperling für ein Kind“, LXX Deutsch) wieder. Andere deuten נַעֲרָה (mit und ohne Emendation) in Ableitung aus dem Arabischen mit „Sperling, Schwalbe“⁶¹⁵. Wieder andere fügen nach LXX „wie eine Taube“ hinzu (Gunkel, Beer), oder deuten נַעֲרָה hier mit „Magd, Dienerin“ (Tur-Sinai; Strauß 2000:345), unter anderem da Ijob ja keine Töchter mehr habe (aber sie wären auch nicht mehr *kleine verspielte Mädchen*, wenn er sie noch hätte). So bleibt die vorliegende Arbeit mit Gesenius (2013) und Clines (2011) bei der klassischen Übersetzung „für deine Mädchen“, die in jeder Weise lediglich Teil der rhetorisch ironischen Verdichtung sind.

יָכְרוּ, „sie werden feilschen“ (Ijob 40,30a), vom Stamm כָּרָה II („kaufen; schachern, feilschen“) (Gesenius 2013:569). Der Begriff begegnet im Buch Ijob noch in Ijob 6,27, im übrigen Alten Testament lediglich weitere 2 Mal. Möglich ist auch die Abkunft des Begriffs vom Stamm כָּרָה III („ein Gastmahl veranstalten“), was ansonsten nur noch in 2. Könige 6,23 begegnet.

חֲבָרִים, „Handelspartner“ (Ijob 40,30a). Der Begriff ist Hapaxlegomenon, so dass das Lexem *חֲבָרִים nur erschlossen werden kann. Der Stamm חָבַר spricht, auch mit Blick auf die begrifflichen Entsprechungen der umliegenden Sprachen, im Allgemeinen von „[gemeinschaftlich] verbunden, verbündet, zusammengefügt sein“ (Gesenius 2013:320-321; vgl. auch Clines 2011:1159; Strauß 2000:345).

בְּנֵעֲנִים, „Kaufleute“ (Ijob 40,30b), von בְּנֵעֲנִי („Kanaanäer“, als vorisraelitische Stämme Palästinas westlich des Jordans). בְּנֵעֲנִים ist mit zahlreichen Stellen des Alten Testaments (z.B. Jes 23,8; Ez 17,4; Hos 12,8) appellativisch als „Kaufleute, Händler“ zu verstehen (Gesenius 2013:557; Gordis [1978] 2011:482).

וּבְצִלְעָל דָּגִים [...] וּבְשִׁכּוֹת, „mit Harpunen [...] und mit der Fisch-Lanze“ (Ijob 40,31ab). Beide Begriffe sind Hapaxlegomena, so dass je das Lexem, *שִׁכָּה („Stacheln“ im Sinne von „Widerhaken, Harpunen“ oder Ähnlichem) und צִלְעָל* (könnte ein im Flug geräuschvoll vibrierendes „Fischfanggerät“, eine widerhakende „Harpune“ oder Ähnliches bezeichnen) (Gesenius 2013:1121, 1286; Schifferdecker 2008:163), nur erschlossen werden kann. *Fisch-Lanze* ist wörtlich „Lanze für Fische“. – Den alten Übersetzungen fällt die Interpretation beider Begriffe schwer (hierzu Strauß 2000:345).

שִׁים-עֲלֵיו בְּפֶדָה זָכַר מִלְחָמָה אֶל-תּוֹסֵף, „Lege [doch] an ihn deine Hand. Gedenke des Kampfes. Du tust es nicht nochmal“ (Ijob 40,32). Gordis ([1978] 2011:482), später Habel (1985:531), widerspricht der interpretativen Gliederung des Verses in drei unabhängige Teile. Vielmehr deutet Gordis זָכַר nicht als Imperativ, sondern (zusammen mit מִלְחָמָה) als mit תּוֹסֵף inhaltlich nachgestellte Infinitivgruppe („zu gedenken des Kampfes“), wonach sich für das zweite Kolon die

⁶¹⁵ So Gordis ([1978] 2011:481) mit einem früheren Aufsatz und D. Winton Thomas (Hinweis auch von Gesenius 2013:828 und Clines 2011:1159).

Übersetzung „du wirst [darin] nicht fortfahren, des Kampfes zu gedenken[, weil du nicht mehr lebst]“ ergibt (vgl. auch Clines 2011:1160; Schifferdecker 2008:174).⁶¹⁶

Die höhere Verdichtung der Ironie, wie im Besonderen für diesen Redenteil charakteristisch, scheint allerdings mehr mit der hier vorgenommenen Dreiteilung gegeben zu sein, weil sie für den Hörer in ihrer ironischen, in die Groteske verschobenen Herausforderung mehr interpretative Offenheit und damit einen weitergefassten Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum für die persönlich mitmachende Antwortgebung zulässt.

הַן „siehe“ (Ijob 41,1a α), hierfür siehe oben Abschnitt 6.7.1. zu Ijob 40,4a α (*Begriff und Form*). תְּחִלָּתוֹ „die Erwartung in ihn“ (Ijob 41,1a), von תּוֹחֵלֶת („Hoffnung, Erwartung“). Im Vergleich zu anderen Begriffen für *Hoffnung* (etwa אֶחְרִית תְּקוּהָ) begegnet der Begriff im Alten Testament (sehr) selten, nämlich 6 Mal, davon im Buch Ijob nur hier in Ijob 41,1. Es ist nicht vonnöten, mit einer hebräischen Handschrift (BHS *apparatus criticus*) und indirekt mit LXX zu תְּחִלָּתְךָ („deine Hoffnung“) zu emendieren, wie das mit Gunkel, Budde, Steuernagel, Beer, Hölscher und anderen (hierzu Clines 2011:1160) etwa Fohrer ([1963] 1988:525, 526) vornimmt. Vielmehr scheint der Kontext des Verses die personalpronominale Enklise in der 3. Person – zu deuten als *genetivus objectivus*⁶¹⁷, „die Hoffnung auf ihn, Erwartung in ihn“ – zu bestätigen. Denn damit bleibt desgleichen der unmittelbare Bezug auf *Leviatan* bestehen (so insgesamt Strauß 2000:345).

וְגִבּוֹרָה „[die Erwartung] erweist sich als Trug“ (Ijob 41,1b), wörtlich „[die Erwartung] wird betrogen“ (so übersetzt Gesenius 2013:536 nur für Ijob 41,1 das seltene Nifal), vom Stamm כִּזַּב (vornehmlich im Piel, „lügen; trügen, täuschen“).

הֲגַם „wird man [nicht] bereits bei seinem Anblick hingestreckt?“ (Ijob 41,1b). הֲגַם, also *he interrogativum* und die koordinierende konjunktionale Partikel וְגַם, ist schwer zu interpretieren. Dies veranlasst den *apparatus criticus* der BHS und einige Kommentatoren und so Strauß (2000:345), das *he interrogativum* als *Dittografie* (allerdings wovon genau) zu streichen. Dennoch vermag auch der rhetorisch ironische Fragecharakter des Kolons wörtlich so genommen zu werden, indem man mit Gordis ([1978] 2011:483) davon ausgeht, dass die rhetorisch ironisch interrogative Negativpartikel לֹא (also „wird man *nicht* bereits ...“) bei solcher Art von Fragen üblicherweise weggelassen ist (so in Ijob 20,4; 1 Sam 2,27; Jer 3,20). – Für die Übersetzung von יָטַל, Hofal des Stammes טָל (Hifil „werfen, schleudern“ ...), vergleiche Gesenius (2013:421).

יַעְרִיבּוֹ „er stört ihn auf, reizt ihn auf“ (Ijob 41,2a). Im Gegensatz zur westlichen Masora nennt die orientalische Masora die *ketib*-Form יַעְרִיבוֹ und יַעְרִיבוֹ als *qere*-Form. Entsprechend wäre das

⁶¹⁶ LXX versteht umgekehrt Ijob offenbar als Sieger über *Leviatan*, der die Hand auf dessen Haupt (oder Körper) legen und des Kampfes in seinem (*Leviatans*) Körper gedenken werde, der (nämlich der Krieg oder *Leviatan*) dann nicht mehr sei (vgl. LXX Deutsch).

⁶¹⁷ Hierzu Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§135m).

ketib als Hifil und das *qere* als Kontraktion von יְעוֹרְרוּ to verstehen.⁶¹⁸ Gesenius (2013:939) deutet יְעוֹרְרוּ allerdings als Qal des Stammes עור III und übersetzt ähnlich wie oben.

Schifferdecker (2008:174, 177-178) verortet als das Subjekt für אֶבְיָר („tollkühn; grausam“) *Leviatan*, so dass sich die (in ihrem rhetorisch ironisch fragenden Charakter vom Text her aber nicht ganz nachvollziehbare) Übersetzung „ist er nicht grausam, wenn jemand ihn aufstört?“ ergibt und einen mahnend ironischen Bezug zu Ijob 3,8 herstellt. Damit wäre mit dem zweiten Kolon desgleichen *Leviatan* gemeint, der er sich trotz aller Schrecklichkeit wohl kaum vor Gott hinstellen könnte (vgl. Schifferdecker 2008:174, 178; auch Vette 2007:234-235). *Denn wer ist er[, der er] vor mir bestehen könnte?!* Entsprechend würde מִי הוּא („wer ist er“) korrespondieren mit לִי הוּא („mein ist er“) von Ijob 41,3b.⁶¹⁹ (siehe im Folgenden)

לְפָנַי „vor mir“ (Ijob 41,2b). Viele Handschriften, einschließlich der Targume, lesen לְפָנָיו („vor ihm“, das heißt vor *Leviatan*). Dem folgen zahlreiche Kommentatoren (Dhorme, Beer, Pope, Fohrer, Gordis, De Wilde, Strauß, Clines) (vgl. zusammenfassend auch Clines 2011:1161). Umgekehrt folgen weitere Kommentatoren und zahlreiche Bibelübersetzungen dem masoretischen Text der BHS (Terrien, Habel, Hartley, Rowold, fragend Ebach, Schifferdecker, Kang) (vgl. zusammenfassend Clines 2011:1161; Kang 2017:43-44). Beide Varianten sind aus dem Kontext nachvollziehbar. Je die Vertreter der einen Variante deuten die je andere Variante als für den Kontext unpassend. Für die vorliegende Arbeit ist die Lesart des masoretischen Textes nachvollziehbar.

Zugleich aber scheint הוּא in Ijob 41,2b.3b eher ein unbestimmtes und indirekt Ijob ansprechendes (und damit *Leviatan* mit einbeziehendes) Subjekt, denn *Leviatan* als direktes Subjekt zu meinen. Denn wie vielfach angedeutet, sind die Reden Gottes von Gott her mit Blick auf Ijob (nicht mit Blick auf *Leviatan*) gesprochen. Sie dienen *für Ijob* der konzeptuellen Wahrnehmung des Wesens Gottes, der Person, seiner absoluten (und zugleich liebend verspielten) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht auch über *Leviatan* in Schöpfer-, Herrscher *und* Richtersouveränität und -herrlichkeit. Das wird unter anderem mit Ijob 41,2b – wie desgleichen mit Ijob 40,15.19; 41,4 – explizit ausgedrückt.

מִי הַקְדִּימָנִי וְאֶשְׁלֹם „wer ist je [dreist] vor mich getreten und ich musste [sein Begehren] erfüllen?“ (Ijob 41,3a). Das Kolon erfährt im Lauf der Forschungsgeschichte vielfältige Deutung und zwar zunächst mit Blick auf die grammatische Person der Begriffe קדם Hifil und שלם Piel: Ist die 1. (auf Gott bezogene) Person zu belassen, oder – wie nach entsprechender Vorabdeutung von Ijob 41,1-2 vielfach vorgenommen – zur 3. (auf *Leviatan* bezogenen) Person zu emendieren, also הַקְדִּימָנִי („er trat vor mich“) zu הַקְדִּימוּ („er trat vor ihn“) und וְאֶשְׁלֹם („und ich musste [ihm]

⁶¹⁸ Gordis ([1978] 2011:483), Delitzsch (1864:493; 1876:533), vgl. auch BHS *apparatus criticus*.

⁶¹⁹ Schifferdecker (2008:178) mit Verweis auf Rowold (! לִי הוּא? מִי הוּא Leviathan and Job in Job 41:2-3, 1986).

erfüllen; und ich ließ [ihn] heil“) zu וַיִּשְׁלֹם („und er überlebte“). Und – wie soeben zu erkennen – wie sind die Begriffe konkret zu interpretieren? So wird das (unsichere) Hifil von קדם etwa mit „überholen; entgegentreten, gegenübertreten, vortreten; [zuvor] geben“ übersetzt und das Piel von שלם je nach Person mit „heil lassen (oder bleiben), unbeschädigt hervorgehen (lassen), überleben (lassen); vergelten, erstatten“.

Daraus ergäbe sich die folgende Interpretationsvariante in der 1. Person, „wer kann mich überholen, und ich ließe ihn heil?“ (Gesenius, Strauß, etwas anders Delitzsch, Habel) und in der 3. Person, „wer trat ihm entgegen und er überlebte?“ (je in Variationen Graetz, Gunkel, Cheyne, Duhm, Beer, Dhorme, Hölscher, Rowley, Gordis, Schwienhorst-Schönberger, Clines).⁶²⁰ – So kann die hier vorgeschlagene, durch die (für Ijob 41,1-2) interpretierende Vorentscheidung geprägte Übersetzung desgleichen lediglich Versuch bleiben.

תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם „unter dem gesamten Himmel, unter allen Himmeln“ (Ijob 41,3b). Die Wendung begegnet im Alten Testament 6 Mal, davon 3 Mal im Buch Ijob (Gen 7,19; Dtn 4,19; Ijob 28,24b; 37,3a; 41,3b; Dan 9,12). Für die Wendung in Ijob 28,24 sprechen sich – im Einklang mit LXX, Vulgata und der geäußerten Vermutung des *apparatus criticus* der BHS – einige Kommentatoren für eine Konjektur von תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם zu כָּל תַּחַת הַשָּׁמַיִם („alles unter dem Himmel“) aus, weil der Satz erst mit כל als das naheliegende Objekt des Verbs יִרְאֶה („er sieht“) verständlich werde (so in Andeutung Fohrer [1963] 1988:391 mit Beer und Weiser), wohingegen Strauß ([1996] 2000:133) mit anderen eine Haplografie (Einfachschiebung) ohne (weil übersehenem) Objekt כל für wahrscheinlicher hält, was keiner Konjektur bedürfe.⁶²¹ Für dieselbe Wendung in Ijob 41,3b werden solche Überlegungen in der Forschungsdebatte nicht angestellt, wiewohl sie genau so nahe lägen. Die vorliegende Arbeit erachtet aber ohnehin die Formulierung des masoretischen Textes für nachvollziehbar.

לִי־הוּא „mir gehört es“ (Ijob 41,3b), also auch *Leviatan*, Ijob, der dreist Begehrende, das Begehrte, wer oder was immer *unter allen Himmeln*. (hierfür siehe auch oben zu Ijob 41,2b)

Gestalt und Gehalt Ijob 40,25-41,3

Der Abschnitt über *Leviatan* (Ijob 40,25-41,26) ist mehr als drei Mal länger als der Abschnitt über *Behemot* (Ijob 40,15-24) und bildet damit insgesamt den bei Weitem umfangreichsten Redenteil mit Blick auf ein einzelnes Schöpfungselement ab. Entsprechend zeitigt der *Leviatan*-Abschnitt ein differenzierteres Bild der Gliederung und damit ein differenziertes Bild *Leviatans* und des über ihn wahrnehmend verfügenden Gottes. So ist der eigentlichen, nahezu

⁶²⁰ Vergleiche hierzu exemplarisch Delitzsch (1864, 1876), Dhorme ([1926] 1967), Weiser ([1951] 1988), Fohrer ([1963] 1988), Gordis ([1978] 2011), Habel (1985), Ebach ([1996] 2009b), Schwienhorst-Schönberger (2006), Schifferdecker (2008), Clines (2011) zur Stelle (bei Gordis und Clines mit Forschungsüberblick) und Gesenius (2013) zu den Begriffen.

⁶²¹ Hierzu vergleiche auch Jones (2009:190), Clines (2006:904), Böckle (2018:187).

detailliert umfassenden Charakterisierung des Wesens *Leviatans* (Ijob 41,4-26) eine in äußerster rhetorisch ironischer Verdichtung geschehende siebenfache Fragekette (Ijob 40,25-31) und ausdrückliche Herausforderung (Ijob 40,32) mit entsprechender, zum Teil wieder rhetorisch ironisch erfragender (allgemeiner und auf Gott bezogener) Folgerung (Ijob 41,1-2a.2b-3) vorgespannt. Während die *eigentliche Charakterisierung* (Ijob 41,4-26) im Großen aus *Gottes Ankündigung Leviatans (Dei declaratio Leviatan)* (Ijob 41,4), einer *dreifachen Fragekette* als *Einführung* (Ijob 41,5-6a) und der umfangreichen *Darlegung* (Ijob 41,6b-26) besteht (hierzu siehe unten Abschnitt 6.10.5.), ist für die siebenfache Fragekette samt Herausforderung und Folgerung im Einzelnen Folgendes zu sagen:

So wie der Abschnitt über *Behemot* mit Ijob 40,24 vom Ende her in das rhetorisch ironisch erfragende Herausforderungsgeschehen genommen ist, so wird dieses gegenspiegelnd für den Abschnitt über *Leviatan* mit Ijob 40,25-31 vorangestellt, um das Folgende von dort her zu durchdringen. Ähnlich dem Abschnitt über den Wildstier (Ijob 39,9-12) in desgleichen inhaltlicher Nähe (siehe oben Abschnitt 6.5.15.) bildet Ijob 40,25-31 eine (nicht ganz geschlossene) Kette von fünf initialen ה-Fragen ab (Ijob 40,26-29.31), die Gott unmittelbar an Ijob richtet. Ähnlich Ijob 40,24, aber ohne Vorfeldbesetzung des Verbs im je ersten Kolon, zeitigen die verbleibenden Verse Ijob 40,25 und 30 in ihrer Verdichtung ironisch grotesker Aussage desgleichen unterlegt rhetorisch ironischen Fragecharakter als die eigentliche Intention.⁶²² Den rhetorisch ironischen Fragecharakter will eine hebräische Handschrift für Ijob 40,25 mit ausdrücklicher initialer ה-Frage (*he interrogativum*) bestätigen (BHS *apparatus criticus*), was aber nicht vonnöten ist.

Und wieder ist, gleich der zweimal zwei Fragekette zum *Wildstier* (Ijob 39,9-12), Ijob der von Gott unmittelbar in der 2. Person Singular Angesprochene. Wieder wird Ijob, nun aber im Vergleich zum *Wildstier*-Abschnitt ironieverdichtend, Ijob in seiner erjagenden und gar verspielt liebevoll domestizierenden Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht, nun über die unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtige Wesenheit *Leviatan*, herausgefordert.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch „Leviatan“ in rhetorisch ironischer Verdichtung

Fast noch mehr als der vorherige Abschnitt über *Behemot* weist der Abschnitt über *Leviatan* mit der unmittelbaren Eröffnung der siebenfachen Fragekette Ijob als *Kenner* der Wesenheit aus. Denn nur als solcher kann er in solch verdichtet grotesker, gar humoresker Ironie ohne Vorerklärung unmittelbar angesprochen werden. Und nur für einen *Kenner* bleibt die Rede auch dann nachvollziehbar (und dient der konzeptuellen Gotteswahrnehmung), wenn die ausführlich detaillierte Charakterisierung der Wesenheit (Ijob 41,4-26) erst nach einer Kette rhetorisch ironischer Infragestellung (Ijob 40,25-31) und Herausforderung (Ijob 40,32) in

⁶²² Siehe hierfür oben Abschnitt 6.10.3. zu Ijob 40,24 (*Begriff und Form*).

beschließender allgemeiner und auf Gott bezogener Folgerung (Ijob 41,1-2a.2b-3), anknüpfender *Dei declaratio Leviatan* (Ijob 41,4) und dreifacher Fragekette (Ijob 41,5-6a) erfolgt.

Im Vordergrund mag die siebenfache Fragekette Ijobs Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über *Leviatan* infrage zu stellen (Ijob 40,25-31), wie ja am Ende die ausdrückliche Herausforderung bestätigt (Ijob 40,32). Aber die rhetorisch ironische Verdichtung ist zum Teil so sehr in die humoreske Grotteske verschoben, dass sie sich offenbar als intentionale Markierung zur Vermittlung eines vordergründig nicht ausgesprochenen Eigentlichen ausweist, wie am Ende (Ijob 41,1-3) die Folgerung zu bestätigen scheint (das heißt, Gott spricht im Vordergrund über das eine, Ijob nimmt im Hintergrund das andere konzeptuell wahr). So ist zwar Ijob in der inneren Anschauung der unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtigen Wesenheit *Leviatan* in äußerster Verfügungsmacht desgleichen kontrastierend wahrnehmend mit sich selbst in äußerster Wahrnehmungs- und Verfügungs~~oh~~nmacht konfrontiert – was für ihn gewiss nicht neu, aber doch in einen überraschungsmomentanen Fokus gebracht ist. Aber darin und einschließlich der unmittelbaren göttlichen Rückbezüge (Ijob 40,15a.19;41,2b-3.4) ist Ijob der Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum für die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes in absoluter (und zugleich liebend verspielter) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in Schöpfer-, Herrscher *und* Richtersouveränität und -herrlichkeit einmal mehr eröffnet.

Und eben von dort her sind die rhetorisch ironischen Fragen (in humoresk grotesker Verdichtung und äußerster Kontrastierung) an Ijobs domestizierende Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über *Leviatan* zu lesen (Ijob 40,25-31). In gleicher Weise sind die beschließende Herausforderung (Ijob 40,32) und die allgemeine und auf Gott bezogene Folgerung (Ijob 40,1-2a.2b-3) zu verstehen: Kannst du den *Leviatan* wie ein kleines Wassertier mit dem Angelhaken fangen, wie einem Bullen mit dem Binsenseil den Nasenknorpel, mit dem Dorn die Kinnlade durchstoßen, um ihn zur landwirtschaftlichen Schwerarbeit mit dem Lenkseil, die Zunge niederdrückend, zu führen? Wird er dabei inständig um deine Gnade flehen, sich dir als ewiger Knecht und dir und deinen Kindern als vögelchengleicher Spielgefährte verbündend ergeben? Werden die Kaufleute über ihm Handel treiben? Oder kannst du ihn umgekehrt in seiner eigentlichen Gestalt als unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtige Wasserwesenheit (siehe unten Abschnitt 6.10.5.) mit Harpune und Lanze vollspickend erjagen? Würdest du dich (und welcher Tor wollte sich) auf solch sinnlosen Kampf einlassen, wenn doch allein der Anblick der Wesenheit niederschmetternd ist? Wenn also – so eine mögliche Interpretation der Folgerung Gottes mit Ijob 41,2b-3 – niemand vor *Leviatan* bestehen kann, wer (wenn er auch Ijob oder *Leviatan* sei) kann es vor mir?

Darum: Was Ijob mit Nachdruck voraussetzte, nämlich dass er als der ausgewiesene Gerechte gleich einem *Hochgeehrten* (גָּיָר) gar die Himmel bestürmend Gott *gegenübertreten* (גָּדַג) werde (Ijob 31,37) (siehe oben Abschnitt 5.2.6., 6.2.5. und 6.4.), scheint Gott Ijob nun im

Zusammenhang mit den mächtigst übermächtigen Wesenheiten *Behemot* und *Leviatan* deutlich zu machen. *Wer* sei je in Dreistigkeit einem solchen Gott, einem Gott in absoluter (und zugleich liebend verspielter) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht auch über solche Wesenheiten *entgegengetreten* (מי הקדים) und er (Gott) habe ihm unbeschadet nach dessen Begehren erstattet (Ijob 41,3)?

Und so vermag Ijob erneut konzeptuell zu gewahren: Gott ist ihm als dem Gott dreist Entgegengetretenen (wenn auch in ungeklärt unwägbarer Leid vollzogen) zwar herausfordernd, aber doch ohne beschädigende Verfügungsmacht begegnet. So etwa konstituiert er Ijob nicht in mitmachender Wahrnehmung dort zum Schuldigen, wo er es nicht ist. Vielmehr begegnet Gott Ijob als der ihn Ansprechende, als der sich ihm Erschließende, der sich Offenbarende, sich Wahrnehmbar-Machende, als der alles (auch *Leviatan*, Ijob, den Begehrenden und das Begehrende) Innehabende – der ihn wohl ermahnt, indirekt und direkt zugleich, in humoresk ironischer Unterlegung, aber desgleichen im (Ijob zuerkannten) Anspruch höchster, tiefster und vielfältigster Kenntnis, Einsicht und Weisheit. Er ist und bleibt der ihm zugewandte Gott, der ihm zeigen will, wer er ist und der ihm die Fähigkeit zu dieser erneuernden Wahrnehmung Gottes zugesteht.

6.10.5. Ijob 41,4-26 – „Leviatan“, einzigartig in unbezwingbarer Übermacht

Text und Übersetzung

Ijob 41,4: לֹא־אֶחְרֵשׁ בְּדָיו וּדְבַר־גְּבוּרוֹת וְחַיִּין עֲרֹכּוֹ

Nicht verschweigen will ich seine Glieder und seine besondere Kraftfülle und die Schönheit seiner Ausstattung.

Ijob 41,5: מִי־גִלָּה פְּנֵי לְבוּשׁוֹ בְּכַפֵּל רִסְנוֹ מִי יִבּוֹא

Wer deckt die Vorderseite seines Gewandes auf, in sein Doppelgebiss, wer dringt [hier] ein?

Ijob 41,6: דִּלְתֵי פָּנָיו מִי פֹתַח סְבִיבוֹת שְׁנָיו אִימָה

Die Türflügel seines Gesichtes, wer kann [sie] öffnen? Rings um seine Zähne [herrscht] Schrecken.

Ijob 41,7: גָּאֹהַ אֶפְיָקִי מְגַנְיִים סָגוּר חוֹתָם צָר

Ein Stolz sind die Reihen der Schuppenschilder, geschlossen als engste Versiegelung.

ljob 41,8: אָחַד בְּאַחַד יִגְשׁוּ וְרוּחַ לֹא־יָבוֹא בֵּינֵיהֶם
Eins ins andere fñgt sich, und kein Hauch dringt zwischen sie.

ljob 41,9: אִישׁ־בְּאַחִיהוּ יִדְבְּקוּ יִתְלַכְדוּ וְלֹא יִתְפָּרְדוּ
Jedes haftet in seinem Nächstēn, sie sind ineinander verklammert und nicht trennen sie sich.

ljob 41,10: עֵטִישׁתָּיו תִּהְיֶה אֹר וְעֵינָיו כְּעַפְפֵי־שָׁחַר
Sein Niesen lässt Licht aufleuchten, und seine Augen sind wie die Strahlen der Morgenröte.

ljob 41,11: מִפִּיו לִפְיָדִים יִהְלְכוּ כִּידוּדֵי אֵשׁ יִתְמַלְטוּ
Aus seinem Rachen entfachen Fackeln, Funken von Feuer entsprühen.

ljob 41,12: מִנְחִירָיו יֵצֵא עָשָׁן כְּדוּד נֹפֵחַ וְאֶגְמֹן
Seinen Nüstern entströmt Rauch wie einem siedenden Topf und einer [qualmenden] Binse.

ljob 41,13: נִפְשׁוֹ גְחָלִים תִּלְהַט וְלֶהָב מִפִּיו יֵצֵא
Sein Atem entfacht feurige Kohlen, und eine Flamme entfährt seinem Rachen.

ljob 41,14: בְּצִוְאָרוֹ יֵלִין עֹז וּלְפָנָיו תְּדוּץ דְּאָבָה
In seinem Hals ruht Stärke, und vor ihm hüpfet der Schrecken.

ljob 41,15: מִפְּלֵי בְשָׂרוֹ דְבָקוּ יֵצוּק עָלָיו בְּלִי־יָמוּט
Die Wanstregionen seines Fleisches haften an[einander], sie sind über ihn gegossen, nicht wankt er.

ljob 41,16: לְבוֹ יֵצוּק כְּמוֹ־אֶבֶן וְיֵצוּק כְּפֶלֶחַ תַּחְתִּית
Sein Herz ist gegossen gleich dem Stein, und gegossen gleich dem unteren Mühlstein.

ljob 41,17: מִשָּׂתוֹ יִגְרוּ אֱלִים מִשְׁבָּרִים יִתְחַטְּאוּ
Vor seinem Erheben fürchten sich Machtvolle, vor [der Macht der] Vernichtungen erstarren sie.

ljob 41,18: מִשִּׁיגְהוֹ תִּרְבַּב בְּלֵי תְקוּם חֲנִית מִסָּע וְשַׁרְיָה
Erreicht man ihn [mit dem] Schwert, nichts hält stand, [auch nicht] Speer, Wurfgeschoß oder Kurzpfeil.

Ijob 41,19: יחשב לתבן ברזל לעץ רקבון נחושה
Er erachtet Eisen für Stroh, Erz für faulendes Holz.

Ijob 41,20: לא־יברִיחֵנוּ בְּזִקְשָׁת לִקְשׁ נְהַפְכוּ־לוֹ אֲבַגְי־קֹלַע
Nicht jagt ihn in die Flucht der Pfeil, zu Strohstoppeln wandeln sich ihm Schleudersteine.

Ijob 41,21: כְּקֶשׁ נְחֹשְׁבוֹ תוֹתַח וַיִּשְׁחַק לְרַעַשׁ כִּידוֹן
Gleich Strohstoppeln begegnet ihm die Keule, und er lacht über das sausende Erzittern des Sichelschwertes.

Ijob 41,22: תַּחְתָּיו חֲדוּדֵי תַרְשׁ יִרְפֹּד חֲרוּץ עַל־יִטִּיט
Seine Unterseite sind Schärfstspitzen der Tonscherbe, er breitet [sich] aus als Dreschschlitzen auf dem Schlamm.

Ijob 41,23: יִרְתִּיחַ כַּסִּיר מְצוּלָה יָם יִשִּׁים כַּמְרֻקָּה
Er lässt brodeln wie einen Kochtopf die Meerestiefe, das Meer macht er einem Salbentopf gleich.

Ijob 41,24: אַחֲרָיו יֵאִיר נְתִיב יִחְשַׁב תְּהוֹם לְשִׁיבָה
Hinter sich lässt er leuchten die Spur, man erachtet die Tiefe für weißes Haar.

Ijob 41,25: אֵין־עַל־עֶפְרָ מְשֻׁלוֹ הֵעָשׂוֹ לְבַל־יַחַת
Keiner auf Erden ist ihm gleich, der gemacht ist für die Furchtlosigkeit.

Ijob 41,26: אֶת־כָּל־גְּבוּהַ יִרְאֶה הוּא מֶלֶךְ עַל־כָּל־בְּגִי־שָׁחַץ
Alles Hohe sieht er, er ist König über alle edel-stolzen Wesen.

Begriff und Form Ijob 41,4-26

Damit nicht um den Preis des greifbaren Überblicks vorab zu viele Mikroabschnitte bestimmt werden, soll nun der umfangreichste Abschnitt als Einheit untersucht werden. Eine Möglichkeit mikrostruktureller Gliederung wird im folgenden Unterabschnitt (*Gestalt und Gehalt Ijob 41,4-26*) vorgeschlagen. Entsprechend und auf Grund nicht immer einfacher Begrifflichkeit und Formulierung erfordert der aktuelle Abschnitt ein erhebliches, den Leser vermehrt herausforderndes Maß zum Teil umfangreicherer Annäherungen, was aber umso mehr überprüfbares Fundament für die folgende ästhetisch theologische Betrachtung des Abschnitts zu sein vermag.

Ijob 41,4 (gesamter Vers). Jegliche schwierige Wendung und Begrifflichkeit ist innerhalb von Ijob 41,1-4 im Kontext der mehrfach genannten Vorentscheidungen zu lesen⁶²³, das heißt in welcher Person mit welchem Subjekt werden zentrale Begrifflichkeiten gelesen und interpretiert, was Grundlage des folgenden zu Interpretierenden ist. Das gilt im Besonderen für Ijob 41,4 in schwieriger und darum vielfach diskutierter Begrifflichkeit. Aus diesem Grund kann die hier vorgeschlagene konservative Übersetzung, wie sie ähnlich Delitzsch (1864:494; 1876:534), Gordis ([1978] 2011:470, 484), Strauß (2000:335, 346) und Clines (2011:1146, 1162-1163) vorschlagen, lediglich Versuch bleiben.

לֹא, „nicht“ (Ijob 41,4a). Neben weiteren Stellen nennt die *Masora* (offenbar) auch für Ijob 41,4 an Stelle des *ketib* לֹא das *qere* לוֹ, was dann allerdings – weil an der Spitze des Satzes befindlich – einen (rhetorischen) Fragesatz herausfordert, „für ihn [seiend] sollte ich schweigen über seine Glieder?!“. Diese Formulierung würde dann die poetischere Form des Textes der BHS abbilden.⁶²⁴ Sie wird aber in den Kommentaren und Übersetzungen durchwegs nicht aufgegriffen (hierzu auch Gordis [1978] 2011:484).

אֶחְרִישׁ, „ich will verschweigen“ (Ijob 41,4a), Hifil vom Stamm חרש II oder III („ruhig, still, untätig sein, schweigen; ablassen“). Auch wenn der Begriff textkritisch und semantisch eindeutig zu sein scheint, unterliegt er im Lauf der älteren und jüngeren Forschungsgeschichte einigen Emendationen, indem dessen Subjekt entweder mit dem Jäger *Leviatans* und des Jägers „Prahlerei“ (בְּדִיו), oder mit Gott (der das „Geschwätz“ [בְּדִיו] Ijobs nicht länger duldet [לֹא־אֶחְרִישׁ]), oder mit *Leviatan* (usw.) identifiziert wird (hierzu Clines 2011:1162). Die vorliegende Arbeit hält sich aber an die oben vorgeschlagene, desgleichen mögliche Interpretation.

בְּדִיו, „seine Glieder“ (Ijob 41,4a), von בַּד II („[Trag-]Stange; Glied, Zweig, Ast“); für manche (wie oben angedeutet) von בַּד IV („Geschwätz, Prahlerei“), wie in Ijob 11,3a begegnend. Entsprechend übersetzt Schifferdecker (2008:179) ähnlich Duhm, Hölscher, Pope, Habel (hierzu Clines 2011:1162) den gesamten Vers etwa mit „habe ich nicht zum Schweigen gebracht seine [*Leviatans*] Prahlerei, sein stolzes Gerede und seine überzeugende Argumentation“, im Sinne von Gottes Verfügungsmacht über *Leviatan* als stolz Prozessierender wider Gott (hierzu auch Clines 2011:1163 zu 12 (4).e.).

וְדִבְרֵי־גְבוּרוֹת, „und von der besonderen Kraftfülle“ (Ijob 41,4b), für דִבְרֵי־גְבוּרוֹת wörtlich vielleicht „Verfasstheit der Kraftbereiche, der mächtigen Taten“. Gesenius (2013:240) interpretiert דִבְרֵי für Ijob 41,4 mit „Bewandtnis, nähere Umstände“. Für גְבוּרָה („Kraft, Stärke, Macht“) siehe oben Abschnitt 6.5.17. zu Ijob 39,19a (*Begriff und Form*); hier in Ijob 41,4 im Plural, darum mit *Kraftbereiche, mächtige Taten* (so Clines 2011:1163) interpretiert.

⁶²³ Siehe oben Abschnitt 6.10.4. im Besonderen zu Ijob 41,2b.3a (*Begriff und Form*).

⁶²⁴ Vergleiche Delitzsch (1864:494; 1876:534), Gesenius & Kautzsch ([1909] 1962:§103g), Strauß (2000:346).

וְחַיֵּן עֲרֻבּוֹ „und die Schönheit seiner Ausstattung“ (Ijob 41,4b). Um das Polysem עֲרֻבּוֹ in seiner vielfältigen Bedeutung für Ijob 41,4 konkret bestimmen zu können, muss erst die Bedeutung des *nomen regens* חַיֵּן geklärt werden, die im Lauf der Forschungsgeschichte ohne eindeutige Lösung vielfach diskutiert wird und damit im Kontext der genannten Vorentscheidungen für Ijob 41,1-4 zu unterschiedlichsten Übersetzungen führt (hierfür überblickend Gordis [1978] 2011:484 und Clines 2011:1163). Gesenius (2013:347) lässt mit Fohrer ([1963] 1988:525, 527) gar die Bedeutung offen.

Eine im Vergleich unspektakuläre Möglichkeit schlägt Gordis ([1978] 2011:484) vor, indem חַיֵּן als *plene*-Form von חָן gelesen werden könnte. Und da חָן neben „Gunst, Gnade, freundliche Zuneigung“ auch „Anmut, Schönheit“ bedeutet (so in Spr 3,22; 22,1) (vgl. Gesenius 2013:370) und da עֲרֻבּוֹ neben weiteren Bedeutungen für den Kontext von Vers und Umgebung passend auch „Ausstattung“ meint⁶²⁵, so ließe sich die Wendung וְחַיֵּן עֲרֻבּוֹ mit „und von der Schönheit seiner Ausstattung“ übersetzen. Dabei könnte die implizierte Bedeutung „Anmut“ oder „Gnade“ gar als eine Form verdichtender Ironie mitschwingen: „Nicht verschweigen will ich [...] die Anmut, die Gnade dieser unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtigen Urwesenheit.“ Dieser Möglichkeit der Interpretation folgt die vorliegende Arbeit.

פְּנֵי לְבוּשׁוֹ „Vorderseite seines Gewandes“ (Ijob 41,5a). Damit ist der dem Auge des Betrachters zugewandte Teil des *Panzers Leviatans* gemeint (vgl. Gesenius 2013:593, 1061 I.4.).

רֶסֶן „sein Gebiss“ (Ijob 41,5b), von רָסָן | („Zügel, Zaum, Halfter [über dem Kinnbacken des Tieres]; Gebiss [als das Innere des Kinnbackens]) (Gesenius 2013:1250). Damit könnte כָּפַל רֶסֶן als übermächtiges „Doppelgebiss“ gedeutet werden, übermächtig deshalb, weil das *doppelt*, also Ober- und Untergebiss, ausdrücklich genannt wird. Andere nehmen mit LXX (πτύξιον θώρακος αὐτοῦ, „Falten seines Panzers“) eine Emendation zu סָרִיגוֹ („sein [Schuppen-]Panzer“, von סָרִיגוֹ) vor.⁶²⁶ Entsprechend wäre בְּכַפְּלֵי סָרִיגוֹ mit „in seinen Doppelschuppenpanzer“ zu übersetzen. Für den Rahmen der vorliegenden Arbeit erscheinen beide Varianten als nachvollziehbar, darum folgt sie (ohne notwendige Emendation) dem masoretischen Text, dem thematisch Ijob 41,6 anknüpft – während Ijob 41,7-9 wieder das Thema von Ijob 41,5a aufgreift.

דְּלָתַי פְּנֵי „Türflügel seines Gesichts“ (Ijob 41,6a). Der Begriff kann eine Metonymie für die gewaltige Lippen- beziehungsweise Maul- oder Kinnbackenpartie meinen, die möglicherweise einen großen Teil des Gesichtes einnimmt. Dadurch erscheint, wie ansonsten mit Blick auf Micha 7,5; Psalm 141,3 und Peschitta⁶²⁷, eine Emendation von פְּנֵי zu פִּי (seines Mundes, oder Rachens) nicht vonnöten, wie das aber Budde, Ehrlich, Beer, Hölscher, Fohrer, Gray, nicht

⁶²⁵ Vergleiche Gesenius (2013:1014) und Böckle (2018:159-160 zu Ijob 28,13a). Im Buch Ijob begegnet עֲרֻבּוֹ nur an diesen beiden Stellen (Ijob 28,13; 41,4).

⁶²⁶ So FWOT, Wright, Budde, Duhm, Dhorme, Beer, Hölscher, Fohrer, Gordis, Habel, Strauß (zusammenfassend auch Clines 2011:1163-1164 und Gesenius 2013:903).

⁶²⁷ Hierzu vergleiche REB Anmerkung zur Stelle.

aber Duhm, Driver-Gray, Rowley, Gordis, De Wilde und Hartley vornehmen (hierzu Clines 2011:1164).

מִי פִתֹּחַ „wer kann öffnen?“ (Ijob 41,6a). Für eine modale Übersetzung (mit *können, wollen, sollen, dürfen, lassen* usw.) spricht sich auch Clines (2011:1164) aus.

אֵימָה „Schrecken“ (Ijob 41,6b). So wie Ijob Gott bittet, in seinem *Schrecken* (אֵימָה) von ihm zu lassen (Ijob 9,34-35; 13,21), so antwortet ihm Gott mit dem desgleichen *Schrecken* (אֵימָה) erzeugenden Schnauben des fröhlich verspielten Pferdes (Ijob 39,20b) und hier mit dem *Schrecken* (אֵימָה) der Doppelzahnreihe *Leviatans* (Ijob 41,5b.6b). (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.17. zu Ijob 39,20b *Begriff und Form*)

גִּאּוּן „ein Stolz“ (Ijob 41,7a). Zahlreiche Autoren (Hoffmann, Dillmann, Budde, Peake, Ehrlich, Beer [BHK], Hölscher, Gerleman [BHS], De Wilde, Habel, Gray) emendieren mit LXX, Aquila und Vulgata von גִּאּוּן zu גִּוּוּ („sein Rücken“).⁶²⁸ Andere (Dahood, Guillaume, Gordis) lesen גִּאּוּן als Nebenform oder Variation von *גִּוּוּ („Rücken“) beziehungsweise *גוּה und übersetzen desgleichen mit „Rücken“ (zusammenfassend Clines 2011:1164; Gordis [1978] 2011), wodurch eine Emendation nicht erforderlich ist. Aber mit Blick auf die *Dei declaratio Leviatan* (*Gottes Ankündigung Leviatans*) von Ijob 41,4 kann für גִּאּוּן auch die ursprüngliche Bedeutung „Stolz“ beibehalten werden (wie das desgleichen Strauß 2000:335, 346 vorschlägt).

אֲפִיקֵי מַגְנִיִּים „Reihen der Schuppenschilde“ (Ijob 41,7a). Wie oben zu Ijob 40,18a dargelegt (siehe Abschnitt 6.10.3. *Begriff und Form*), wo אֲפִיקֵי in den Reden Gottes *ein* weiteres Mal begegnet, spricht der Begriff (אֲפִיקֵי) von einer Form des gegenständlichen Längsverlaufs. Darum erscheint die Interpretation als *Reihen* (Plural) der *Schuppenschilde* (Plural von מַגְנִי) für angemessen.

צָר סָגוּר הוֹתֵם צָר „geschlossen als engste Versiegelung“ (Ijob 41,7b), wörtlich etwa „geschlossen als Siegel der Engigkeit“ (vergleiche REB Anmerkung). Auch innerhalb dieser Wendung werden mehrfach Emendationen vorgenommen (etwa von סָגוּר zu סָגוּר „seine Brust“, צָר zu צָר „Kiesel“), wodurch die gesonderte Härteigkeit des Panzers als geschlossene Versiegelung grammatisch und inhaltlich fassbar werden soll (hierzu ausführlich Clines 2011:1164). Aber auch bei versucht wörtlich interpretierender Aufnahme des masoretischen Textes (wobei הוֹתֵם hier nicht mit „Siegel“, sondern als *pars pro toto* mit „Versiegelung“ gedeutet wird) ist wohl an die gänzliche Undurchdringlichkeit in Form engster Versiegelung der ineinander verlaufenden Reihen des Schuppenschildpanzers zu denken.

יִנְשׂוּ „es fügt sich, es reiht sich“ (Ijob 41,8a), יִדְבְּקוּ „es haftet, klebt“ (Ijob 41,9a). Beide Begriffe sind eigentlich Plural, was hier im Deutschen so nicht wiedergegeben ist.

⁶²⁸ Vergleiche BHS *apparatus criticus*, zusammenfassend Clines (2011:1164) und Gesenius (2013:189).

יִתְלַבְּדוּ „sie sind ineinander verklammert“ (Ijob 41,9b) (vgl. Gesenius 2013:610), Hitpael von לָבַד. Wie oben in Abschnitt 6.5.10. zu Ijob 38,30b (*Begriff und Form*) dargelegt, begegnet der Begriff trotz insgesamt 121-maligem Vorkommen im Alten Testament nur 2 Mal im Hitpael und zwar hier in Ijob 41,9 und in Ijob 38,30, also allein in den Reden Gottes.

יִתְפָּרְדוּ „sie trennen sich [voneinander]“ (Ijob 41,9b), von פָּרַד, auch hier (gleich dem parallelen יִתְלַבְּדוּ) von insgesamt 25-maligem Vorkommen im Alten Testament als seltenes Hitpael (im Buch Ijob in Ijob 4,11 und 41,9, ansonsten noch in Ps 22,15 und 92,10). Mit Ijob 41,7-9 wird das undurchdringliche Ineinandergreifen der Schuppenschilde gleich einem ganzheitlich versiegelten Panzer mehrfach betont.

עָטִישְׁתִּיו „sein Niesen lässt Licht aufleuchten“ (Ijob 41,10a). עָטִישְׁתִּיו („sein Niesen“) ist pronominal enklitischer Feminin Plural des Hapaxlegomenon *עָטִישָׁה. Der Begriff könnte mit Blick auf Arabisch *‘utās* zum Wort gemachte *Hatschi-Affirmation* sein (so Strauß 2000:383), also „sein *Hatschi* lässt Licht erstrahlen“. Der Stamm von תָּהַל („es lässt erstrahlen“) ist הִלַּל I („leuchten, strahlen [lassen]“) und begegnet im Alten Testament nur 4 Mal, davon 3 Mal im Buch Ijob (Ijob 29,3; 31,26; 41,10) und (eventuelle mit Ausnahme von Ijob 31,26) an allen Stellen nur im Hifil (hierzu Gesenius 2013:278).

אֹר („Licht“) ist einer von mehreren Begriffen, der als mögliche textstrategische Markierung der Zusammengehörigkeit in beiden Reden Gottes begegnet. Die betreffenden Begriffe sind: הוֹד („Majestät“, Ijob 39,20; Ijob 40,10), אֹר („Licht“, Ijob 38,15.19.24; 41,10), צַוָּאר („Hals, Nacken“, Ijob 39,19; 41,14), אַיָּמָה („Schrecken“, Ijob 39,20; 41,6), לָהַב („Flamme; Klingenspitze“, Ijob 39,23; 41,13), חֲנִיית „Speer, Lanze“, Ijob 39,23; 41,18), כִּידוֹן („Sichelschwert“, Ijob 39,23; 41,21). Die letzten drei (Kriegsgeräte bezeichnenden) Begriffe (לָהַב, חֲנִיית, כִּידוֹן) begegnen im Buch Ijob nur an den genannten beiden Stellen (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.17. *Begriff und Form*).⁶²⁹

כְּעַפְפֵי־שָׁחַר „wie die Strahlen [die Wimpern] der Morgenröte“ (Ijob 41,10b), von עַפְפֵי־שָׁחַר. Ob unsicherer Bedeutung („Wimpern, Augenlider“) übersetzen die einen im wörtlichen Sinn etwa mit „Wimpern oder Augenlider [der Morgenröte]“ in der Bedeutung des ersten (rötlichen) Morgenlichts⁶³⁰, die anderen im übertragenen Sinn etwa mit „[die ersten] Strahlen [der

⁶²⁹ Weitere Begriffe, die in *beiden* Reden Gottes allein an den genannten Stellen begegnen: גָּאוֹן („Stolz“, Ijob 38,11; 40,10), גָּלָה („enthüllen, öffnen“, Ijob 38,17 Nifal; 41,5 Piel), פּוּץ („[sich] zerstreuen; vertreiben“, Ijob 38,24; 40,11), קִשֶּׁר („knüpfen“, 38,31; 39,10; 40,29), לָיַן („nächtigen; ruhen“, Ijob 39,9.28; 41,14), כֹּחַ („Kraft“, Ijob 39,11.21; 40,16), רָעַם („Gebrüll“, Ijob 39,25) und רָעַם („toben; donnern“, Ijob 40,9), גָּבַהּ Hifil („hoch machen“, Ijob 39,27) und גָּבַהּ („das Hohe, Majestät“, Ijob 40,10).

⁶³⁰ Exemplarisch Delitzsch (1864:495; 1876:535), Gordis ([1978] 2011:470, 485), Clines (2011:1146, 1165), Gesenius (2013:996).

Morgenröte]⁶³¹. Die vorliegende Arbeit schließt sich der zweiten Interpretationsrichtung an und gewahrt darin den mehr aktiven Aspekt des (beginnenden) *Erstrahlens*.⁶³²

*עֲפָפִים (immer mit pronominaler Enklise, darum als Lexem nur erschließbar) begegnet 10 Mal im Alten Testament, davon 3 Mal im Buch Ijob (Ijob 3,9; 16,16; 41,10). In Ijob 3,9 verwendet Ijob die beinahe buchstabengleiche Formulierung בְּעֲפָפֵי־שָׁחַר („in das Erstrahlen der Morgenröte“), worauf Gottes Formulierung ein Anspiel sein könnte: Die Nacht deiner Zeugung und Geburt möge zwar nicht an ihr Ende gelangen, also nicht „in das Erstrahlen der Morgenröte“ (בְּעֲפָפֵי־שָׁחַר) blicken (vgl. Ijob 3,6-10), diese Nacht möge gar von den Tagverfluchern verflucht sein, die *Leviatan* aufstören (עור III) sollen (Ijob 3,9). Aber schwerlich lässt sich *Leviatan* (auch für die Tagverflucher) unbeschadet aufstören (עור III) (Ijob 41,2a), denn neben dem weiteren Dargelegten hat er Augen „wie die Strahlen der Morgenröte“ (בְּעֲפָפֵי־שָׁחַר).

Der Begriff der *Morgenröte* (שָׁחַר) spricht vom rötlich erstrahlenden Tagesanbruch (siehe oben Abschnitt 6.5.6. zu Ijob 38,12b *Begriff und Form*) und begegnet desgleichen in einzigartiger Formulierung an zentraler Stelle – בֶּן־שָׁחַר „Sohn der Morgenröte“ (Jes 14,12) (siehe oben Abschnitt 6.5.3.).

לְפִידִים „Fackeln“ (Ijob 41,11a), von לָפִיד („[Feuer-]Fackel“). Der Begriff bezeichnet „die aus Ägypten bekannte, mit Öl oder Pech getränkte (Holz-)Feuerfackel [...], die viel Rauch entwickelt“ (Strauß 2000:383). Er begegnet im Buch Ijob nur hier in Ijob 41,11, ansonsten noch 12 Mal im übrigen Alten Testament.

כִּידוּדֵי אֵשׁ „Funken von Feuer, Feuerfunken“ (Ijob 41,11b). Das lediglich erschließbare Lexem der Constructus-Form כִּידוּדֵי ist כִּידוּד* („Funke“). Der Begriff ist Hapaxlegomenon.

מִנְחֵרָיו „aus seinen Nüstern“ (Ijob 41,12a), von lediglich erschließbarem *נְחִירִים. In Ableitung der begrifflichen Entsprechungen der hebräischen und umliegenden altvorderorientalischen Sprachen hängt der Begriff mit „Öffnung; Nase, Nasenloch“, auch „Schnauben, Schnarchen“ zusammen (Gesenius 2013:801). Abgesehen von Konjektureüberlegungen von בְּנַחֲרֵתֶךָ („in deinen Strömen“) zu בְּנַחֲרֵיךָ („mit deinen Nüstern“) in Ezechiel 32,2 ist der Begriff Hapaxlegomenon (vgl. Gesenius 2013:801).

וְאַגְמוֹן „und einer [qualmenden] Binse“ (Ijob 41,12b). אַגְמוֹן („Binse, Binsenseil; Schilf“)⁶³³ stammt offenbar von אָגַם (mit begrifflichen Entsprechungen umliegender Sprachen „Schilf- oder Binsentümpel; [Lachen-]Sumpf“) (so Gesenius 2013:12). Zahlreiche Autoren (exemplarisch Beer, Hölscher, Ehrlich, Tur-Sinai, Fohrer, Habel, Strauß, Clines), einschließlich BHS

⁶³¹ Exemplarisch De Wilde (1981), Moffatt, Hartley, NIV (hierzu Clines 2011:1165, der skeptisch ist), ferner Fohrer ([1963] 1988:525), REB; Strauß (2000:335) eher zwischen wörtlicher und übertragener Bedeutung mit „aufglänzende [Morgenröte]“.

⁶³² Für weitere in der Forschungsdebatte vorgeschlagene Deutungsmöglichkeiten hierzu und zu Ijob 41,10 insgesamt siehe den Unterabschnitt „*Dei declaratio Leviatan*“ auf der Realebene.

⁶³³ Hierzu siehe oben Abschnitt 6.10.3. zu Ijob 40,26a (*Begriff und Form*).

apparatus criticus, schlagen etwa mit Blick auf Arabisch *'ajama* („heiß sein [des Tages], aufblühen [des Feuers]“ und des Nomens *ajm*⁶³⁴ („Hitze [des Zorns]“) die Emendation zu גִּלְגֵּל [ג] („[und] siedend“) vor (zusammenfassend Gordis [1978] 2011:486), oder zu וַאֲגַם („und Sumpf“) (wie Gordis selbst). Das verbleibende ג- wäre dann als Dittografie zu deuten (BHS *apparatus criticus*). Allerdings unterscheiden sich die emendierten Versionen – „wie (bei) einem angeheizten und glühenden Topf“ (Strauß), „wie einem siedenden Topf und [dampfendem] Sumpf“ (so mit Gordis) – nicht nennenswert verständnisweiternd von der Übersetzung der masoretischen Version – „wie [aus] einem siedenden Topf und einer [qualmenden] Binse“, wobei obendrein die Binse als „Feuermaterial“ genannt ist (vgl. Delitzsch 1864:496; 1876:536). So folgt die vorliegende Arbeit letzterem interpretierenden Ansatz.

נִפְשׁוֹ גְחָלִים הַלֵּהט „sein Atem entfacht feurige Kohlen“ (Ijob 41,13a) (so Gesenius 2013:598 להט, auch 211 גְחָלֵת). נִפְשׁוֹ, wörtlich „seine Seele, sein Leben“, was von der unbändigen feurigen Kraft und Verfügungsmacht der Wesenheit in ihrer Gesamtheit sprechen kann und was damit einmal mehr dokumentiert, dass die natürliche Deutung von der sich in der Sonne brechenden Hatschi-Sprühfontäne bei Weitem zu kurz greifen könnte⁶³⁴. Singular von גְחָלִים ist גְחָלֵת („glühende Kohle“) (so Gesenius 2013:211), oder גְחָל („Kohle“) (so WAT 2009). Der Stamm beider Begriffe ist wohl גחל* (Gesenius 2013:211 zu גְחָלֵת). Beide Begriffe würden im Buch Ijob dann je nur hier in Ijob 41,13 begegnen; auch להט begegnet im Buch Ijob nur hier.

לֵהב „Flamme“ (Ijob 41,13b), in Ijob 39,23b als bildlicher Ausdruck für „Klingenspitze“ (siehe dort *Begriff und Form*). So bildet bildlich לֵהב eine der Waffen *Leviatans* ab. (siehe unten zu Ijob 41,18-21)

Ijob 41,13 (gesamter Vers). Bemerkenswert ist die doppelte Besetzung des Verbvorfeldes für beide Kola, so dass das Verb je am Ende steht.

בְּצַוְאָרוֹ „in seinem Hals“ (Ijob 41,14a), von צַוְאָר („Hals, Nacken [von Mensch und Tier]“), in den Reden Gottes noch in Ijob 39,19b.

עוֹ „Stärke, Kraft“ (Ijob 41,14a). Der Begriff bezeichnet die *Kraft* von Tier, Mensch, Stadt, Ast, Seele, (menschlichem) Verhalten und desgleichen von der majestätischen *Kraft* und *Ehre* Gottes (ESBAT 2001:1437; auch Gesenius 2013:941-942).

תִּדְוֹן „sie hüpfen“ (Ijob 41,14b), von דוּן („springen, hüpfen, tanzen, auf und fort springen“), vergleiche arabisch *jadiṣu* (Delitzsch 1864:496; 1876:536; Gesenius 2013:246). דְאָבָה „Schrecken, Angst“ (Ijob 41,14b). Beide Begriffe, דוּן und דְאָבָה, sind Hapaxlegomena.

Ijob 41,14 (gesamter Vers). Strauß (2000:346-347) vermutet hier (zum Teil in Orientierung an alten Übersetzungen) „eine paarweise geprägte Redewendung mit mythologischen Elementen“, in die sich bereits in der deutenden Herübernahme ins Hebräische Fehler eingeschlichen hätten, wie am nicht (leicht) verstehbaren Hapaxlegomenon דְאָבָה und am schwierigen

⁶³⁴ Siehe den Unterabschnitt „*Dei declaratio Leviatan*“ auf der Realebene.

Parallelismus erkennbar sei. Eine solche Vermutung mag auch daher rühren, dass sich in üblicher Interpretation bei aller Schrecklichkeit des Krokodils gerade der Hals oder Nacken nicht als extra auffällig und furchterregend erweist. Wiewohl das Krokodil in der übermäßigen Muskelkraft des Nackens seine Beute in raschem Hin- und Herschleudern zu zerschmettern weiß (hierzu Clines 2011:1197). (ferner siehe unten Abschnitt 6.11.3.)

מַפְלֵי בְּשָׂרוֹ „die Wanstregionen seines Fleisches“ (Ijob 41,15a), מַפְלֵי ist Constructus-Form von מַפֵּל. Der Begriff begegnet im Alten Testament lediglich 2 Mal (Am 8,6; Ijob 41,15) und spricht von etwas *Fallendem*, darum in Amos 8,6 vom Getreideabfall und in Ijob 41,15 von den *herabwallenden* Körperregionen, den „Hängepartien seines Fleisches“, dem „Wanst seines Fleisches“ (vgl. Gesenius 2013:718), ober pluralisch übersetzt von den „Wanstregionen“ oder „Wampen seines Fleisches“.

דָּבְקוּ „sie haften an[einander]“ (Ijob 41,15aγ), von דָּבַק („[an]kleben, [an]haften; festhalten [am ...]“), in den Reden Gottes nur noch in Ijob 38,38bβ und 41,9aγ in vergleichbarer Position (je am Ende des Kolons), dort aber beide Male (und einzigartig) im Pual, hier in Ijob 41,15 im Qal. בְּלִי-יִמוּט „nicht wankt er“ (Ijob 41,15b), nämlich offenbar *Leviatan* als Ganzer, nicht der *Wanst* allein.

יָצוּק „[fest] gegossen“ (Ijob 41,15b.16ab), von יָצַק („ausgießen; sich ergießen; gießen [von Metall]; verteilen [von Essen]). Die Form יָצוּק als Partizip Singular Passiv von יָצַק begegnet ferner in Psalm 41,9. In Ijob 28,2 kann dieselbe Form יָצוּק desgleichen als 3. Person Singular Aktiv der Nebenform יָצַק II („[er]gießen“) gedeutet werden, in Ijob 29,6 ist sie als solche zu deuten (ebenso Gesenius 2013:1110; auch Böckle 2018:118, 122). Gleich יָצַק (oder יָצַק II) in Ijob 28,2 kann auch יָצַק in Ijob 41,15.16 als *terminus technicus* der Metallurgie gedeutet werden (hierzu Böckle 2018:118).

פְּלֶחַ תַּחְתִּית „unterer Mühlstein, Unterstein“ (Ijob 41,16) (Gesenius 2013:1054). Der *Unterstein* ist der unbewegliche Teil im Mahlvorgang (Gordis [1978] 2011:487).

מִשְׁתּוֹ „vor seinem Erheben“ (Ijob 41,17a), mögliche Defektivschreibung oder „Zusammenziehung“ von מִשְׁאָתוֹ (Gordis [1978]2011:487; Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§76b; Strauß 2000:347) – wie einige Handschriften ohne *א-Elision* bestätigen würden (BHS *apparatus criticus*); von שָׁאָת „das [sich] Erheben; Erhebung [des Gesichtes]; Hoheit; Höhe“ (Gesenius 2013:1274), wiederum vom Stamm נָשָׂא („[auf-, an-]heben; [er]tragen; [weg]nehmen; erhaben sein; [einen Eid] auferlegen“) (Matheus 2006:217; Gesenius 2013:848-852), was in den Reden Gottes nur in Ijob 40,20a („[Tribut] bringen“) begegnet.

אַלִּים „Machtvoller, Verfügungsmächtiger“ (Ijob 41,17a und Ijob 41,17 insgesamt). Der Vers ist schwierig, das erweist allein die Übersetzungsgeschichte (hierzu überblickend Dhorme [1926] 1967:639; Strauß 2000:347). Denn der masoretische Text fordert heraus, wie vor allem der Begriff אַלִּים dokumentiert. Wovon ist er Plural? Die erste und naheliegende Antwort ist, von

לָא. Dann ist mit *Götter* zu übersetzen⁶³⁵, wie das neben Beer, Tur-Sinai, Pope und Good (vgl. Clines 2011:1169) etwa Herzberg (1950:166), Gordis ([1978] 2011:487), Habel (1985:552) und Schifferdecker (2008:174, 181) vornehmen. Darin wird vornehmlich die altvorderorientalische, genauer die mesopotamische (Enūma eliš, Gilgamesch-Epos) und kanaanitische (Baal-Zyklus) Literatur als mythologischer Hintergrund gesehen. Denn dort ducken sich die Götter, sind in Furcht sprachlos, neigen ihre Häupter zu den Knien, wenn *Tiamat*, *Jam* oder deren mächtige Botschafter erscheinen (Schifferdecker 2008:181; Clines 2011:1198). Umgekehrt – das heißt, nicht vor dem mythologischen, sondern dem nicht-irdisch kosmischen Hintergrund gesehen – wird einmal mehr die Übermacht *Leviatans* als nicht allein irdische Tierwesenheit, sondern desgleichen als nicht-irdisch kosmische Wesenheit offenbar, indem sich gar Götter beziehungsweise Engel fürchten und vor Schreck erstarren, wenn er sich erhebt.

Andererseits überrascht das nicht dem irdisch realen Kontext entsprechende plötzliche Aufleuchten und wieder Entschwinden der nicht-irdisch kosmischen Lebenswelt rund um *Leviatan* – vor und nach Ijob 41,17 begegnet *Leviatan* als im Detail nahegebrachte irdische Überriesenwesenheit innerhalb der ihn umgebenden irdischen Lebenswelt, allein mit Ijob 41,17 geschähe der unvermittelte Blick in die nicht-irdisch kosmische Lebenswelt rund um *Leviatan*. Entsprechend deuten Kommentatoren (exemplarisch Delitzsch 1864:496, 497; Delitzsch 1876:536, 537; Fohrer [1963] 1988:527; Strauß 2000:336) mit dem *apparatus criticus* der BHS אֵלִים als Defektivschreibung von אֵילִים (oder אֵילִים), Singular אֵיל I, das nicht allein „Widder, Schafbock“, sondern im übertragenen Sinn auch „Mächtiger, Gewalthaber, Fürst, Starker“ bedeuten kann (vgl. Gesenius 2013:46; auch Delitzsch 1876:537). Der Stamm (wohl von zweiterer Bedeutung) wäre dann אָל* („dick werden“ [von Flüssigkeiten] im Sinne von „zurück gehen“; aber auch „herrschen“).⁶³⁶ Darin wäre אֵלִים in den irdischen Kontext gebracht: *Vor seinem Erheben fürchten sich Machthaber*.

Ferner nehmen einige (so Budde 1896, Ehrlich, Steuernagel, Dhorme, Beer, Hölscher, Terrien) mit Blick auf Ijob 38,11 die Emendation zu גְּלִים („Wellen“ von *Jam*, siehe im Folgenden) vor, was andere in der üblichen Krokodildeutung zögern lässt (zusammenfassend Clines 2011:1169; vgl. Dhorme [1926] 1967:639).

Für die vorliegende Arbeit bleibt allerdings die Frage bestehen, ob die mögliche Doppeldeutigkeit von אֵלִים nicht bewusst gesetzt ist, um die einzigartige Übermacht *Leviatans* zwar wohl aus dem Kontext als irdische, aber doch desgleichen als nicht-irdische kosmische Wesenheit anzustoßen, vor dessen Sich-Erheben irdische wie nicht-irdisch kosmisch Machtvolle in Furcht erstarren.

⁶³⁵ Für לָא und אֵלִים siehe oben Abschnitt 6.5.3. und 6.9.3. zu Ijob 40,9a (*Begriff und Form*).

⁶³⁶ So noch Delitzsch (1864:497, nicht mehr 1876:537); vergleiche auch Gesenius (2013:23 zu אָל I).

מְשַׁבְּרִים יִתְחַטְּאוּ, „vor [der Macht der] Vernichtungen erstarren sie“ (Ijob 41,17b). Auch das zweite Kolon von Ijob 41,17 ist schwierig, weil beide Begriffe in ihrer Grundbedeutung – אֶשְׁבֵּר I, „das Brechen, Bruch; Zusammenbruch, Untergang, Vernichtung“; חטא Hitpael, „sich entschuldigen; sich zurückziehen, vor Schreck erstarren“ (Gesenius 2013:339, 1320; Matheus 2006: 91-92, 329) – für den Kontext nicht als (ganz) passend erscheinen. So wird neben zahlreichen Emendationen (hierzu überblickend Gordis [1978] 2011:487-488; Clines 2011:1169-1170) auch jene zu מְשַׁבְּרֵי יָם („Brandung des Meeres“) vorgenommen.⁶³⁷ Die vorliegende Arbeit unternimmt aber den Versuch der interpretierenden Übersetzung des masoretischen Textes mit „vor [der Macht der] Vernichtungen erstarren sie“.

מִקָּטֵעַ II, „Wurfgeschosß“ (Ijob 41,18b). Je nach Interpretation ist der Begriff Hapaxlegomenon, oder er begegnet noch in 1. Könige 6.7 (bei Gesenius 2013:704 als מִקָּטֵעַ I), dort aber in der Bedeutung „Stein[bruch]“. Für Ijob 41,18b kann der Begriff im Umfeld der begrifflichen Entsprechung im Arabischen (*nasaga, naša'a*) ein „Wurfgerät“ oder „Wurfgeschosß“ meinen (Gesenius 2013:704; vgl. Clines 2011:1170).

שִׁרְיָה, „Kurzpfeil, Pfeilspitze“ (Ijob 41,18b), ist Hapaxlegomenon. Der Begriff könnte in Orientierung der begrifflichen Entsprechungen des sprachlichen Umfelds und in möglicher Herkunft von שרה (auch „werfen“) ein Wurfgerät wie den „Speer“, die „Lanze“, oder aber den „kurzen Pfeil“, die „Pfeilspitze“ bezeichnen (Gesenius 2013:1412-1413; Clines 2011:1171).

בְּרִזָּל, „Eisen“, נְחוֹשֶׁה, „Erz“ (Ijob 41,19aγδ). נְחוֹשֶׁה begegnet im Buch Ijob 4 Mal (Ijob 20,24; 28,2; 40,18; 41,19) und an denselben Stellen je parallel desgleichen בְּרִזָּל.

עֵץ רִקְבוֹן, „faulendes Holz“ (Ijob 41,19b), wörtlich „Holz der Fäulnis“ (vgl. Gesenius 2013:1268). רִקְבוֹן ist Hapaxlegomenon.

בְּזֶדְקֶשֶׁת, „Sohn des Bogens, Pfeil“ (Ijob 41,20a). קֶשֶׁת („Bogen“) begegnet im Alten Testament 76 Mal, davon 3 Mal im Buch Ijob, aber בְּזֶדְקֶשֶׁת ist Hapaxlegomenon.

נִהְפְּכוּ לוֹ, „es wandeln sich für ihn“ (Ijob 41,20b), von הפך; in den Reden Gottes noch in Ijob 38,14; für den Begriff vergleiche Böckle (2018:140-141) zu Ijob 28,5.9.

אֲבָנֵי-קֶלֶעַ, „Schleudersteine“ (Ijob 41,20b). Der Begriff begegnet im Alten Testament je nach Interpretation (vgl. BHS *apparatus criticus* zu Stelle) noch in Sacharja 9,15 und 2. Chronike 26,14, indirekt in 1. Samuel 17,40; in 1. Samuel 17,50 begegnet die ähnliche Wendung בְּקֶלֶעַ וּבְאֶבֶן („mit Schleuder und Stein“).

לְקֶשׁ, „zu Strohstoppeln“ (Ijob 41,20bα), בְּקֶשׁ, „gleich Strohstoppeln“ (Ijob 41,21aα), יִחְשַׁב, „er erachtet, er hält für“ (Ijob 41,19aα), נִחְשְׁבוּ Nifal, „sie begegnen ihm“ (Ijob 41,21aβ, hier mit Bezug auf קֶשׁ singularisch zu übersetzen). Innerhalb von Ijob 41,19-21 ist das – auch positionelle – Wechselspiel mit קֶשׁ (לְקֶשׁ, בְּקֶשׁ – hintereinander je zu Beginn des betreffenden Kolons)

⁶³⁷ So Gunkel, Budde, Dhorme, Beer, Hölscher, Fohrer, Terrien, Gordis (vgl. Clines 2011:1169), auch genannt von Gesenius (2013:1320); für מְשַׁבְּרֵי יָם vergleiche Gesenius (2013:749).

zum Teil in Verbindung mit חשב (יחשב, יחשב – zweiteres ist das Verb von dessen Vorfeld besetzendem Komperativnomen בקש) bemerkenswert.

תוֹתָח „Keule“ (Ijob 41,21aγ), ist Hapaxlegomenon. Der Stamm könnte *wth („mit einem Knüppel schlagen, prügeln“) lauten, was die Bedeutung „Schlaggegenstand, Keule, Knüppel“ bestätigen würde (vgl. Gesenius 2013:1432).

וַיִּשְׂחַק „und er lacht“ (Ijob 41,21b). Ironisch humoresk gesprochen „lacht“ *Leviatan* über das heransausende und gegen ihn prallende Sichelschwert. Für den zentralen Begriff des *Lachens* und *Spielens* in den Reden Gottes siehe oben Abschnitt 6.10.4. zu Ijob 40,29a (*Begriff und Form*) und Abschnitt 6.5.2.

לְרַעַע „über das sausende Erzittern“ (Ijob 41,21b), von רעע („Beben, Zittern; Wogen, Rauschen; Rasseln; Dröhnen; Getöse“). In der Geschichte der Übersetzung erfährt der Begriff im Kontext von Ijob 41,21 mehrfache Deutung (hierzu Clines 2011:1172)⁶³⁸. Der Begriff kann das laute *Vibrationsgeräusch*, das *Heran-* oder *Vorbeisausen*, aber auch den *Aufprall* des Sichelschwertes und das folgende *Erzittern* von Schwert und Getroffenem meinen. Die Übersetzung versucht beide Aspekte der Wahrnehmung, *hören* und *empfinden*, in eins zu fassen.

Ijob 41,18-21 (gesamter Abschnitt). Während Ijob 41,17 eine Art zusammenbringender Zwischenbilanz abbildet – alle bisher erfragten und dargelegten (eventuell gar über das Irdische hinausreichenden) Eigenschaften *Leviatans* erzeugen für irdische und vielleicht gar nicht-irdisch kosmische Machtinhaber eine sie erstarren lassende, Schrecken erregende Erscheinung –, illustrieren die folgenden vier Verse Ijob 41,18-21 die Lachhaftigkeit, einer solchen Wesenheit mit welcher Waffe auch immer zu begegnen. Dabei wird mehr auf die wahrnehmende Perspektive *Leviatans* (wie er die gegen ihn dringenden Gegenstände und Materialien des Angriffs wahrnimmt) (Ijob 41,19-21), als auf die wahrnehmende Perspektive der Angreifer und deren Gegenstände und Materialien des Angriffs (Ijob 41,18) abgestellt. Die Darlegung ist wiederum in die ironisch humoreske Grotteske verschoben, da jeglicher tatsächliche Angriff auf *Leviatan* in jeder Weise lachhaft hoffnungslos ist und deshalb wohl von niemandem auch nur angedacht wird.

Die zehn Namen der oben in Kürze dargelegten Angriffsgegenstände und -materialien begegnen in den Reden Gottes zum ersten nur hier mit Blick auf *Leviatan* (מִטָּע II, „Wurfgeschoß“, Ijob 41,18b [Hapax.?]; שִׁרְיָה „Kurzpfeil, Pfeilspitze“, Ijob 41,18b [Hapax.]; בֶּן־קֶשֶׁת „Sohn des Bogens, Pfeil“, Ijob 41,20a [Hapax.]; אֲבִי־קֶלֶע „Schleudersteine“, Ijob 41,20b [ansonsten selten]; תוֹתָח „Keule“, Ijob 41,21a [Hapax.]), zum zweiten auch mit Blick auf *Behemot*, dort aber

⁶³⁸ Vergleiche allein die unterschiedlichen Übersetzungen bei Delitzsch (1864:497; 1876:537 beide „Rauschen“), Dhorme ([1926] 1967:641 *vibration*), Weiser ([1951] 1988:253 „[er] prallt an“), Fohrer ([1963] 1988:526 „Dröhnen“), Gordis ([1978] 2011:470 „the rattle“), ebenso Clines (2011:1146), ähnlich Schifferdecker (2008:175), Habel (1985:552 *shaking*), Strauß (2000:336 *Sausen*) und Gesenius (2013:1259 *Sausen*), ähnlich Herzberg (1950:166).

in metaphorisch vergleichender Setzung für die Charakterisierung von dessen Eigenschaften (חֶרֶב, „Schwert“, Ijob 40,19b – 41,18b; בְּרִזָּל, „Eisen“, Ijob 40,18b – 41,19a; נְחוּשֶׁה, „Erz“, Ijob 40,18a – 41,19b) und zum dritten auch mit Blick auf das Kriegspferd als fröhlicher Teil des Kriegsgeschehens (חֶרֶב, „Schwert“, Ijob 39,22b – 41,18a; הַנֵּיט, „Speer“, Ijob 39,23b – 41,18b; בִּידוֹן, „Sichelschwert“, Ijob 39,23b – 41,21b).

Ijob 41,22 (gesamter Vers). Der Vers löst in der Forschungsgeschichte mindestens doppeltes Echo aus. Knüpft er thematisch an Ijob 41,9 oder 16 an, ist er für einige dorthin zu verschieben, wie für De Wilde (1981) hinter Ijob 41,16 (vgl. Clines 2011:1172). Wird der Vers aber tatsächlich als Folgevers von Ijob 41,21 gelesen, so wird er von einigen Autoren noch im Kontext der wider *Leviatan* gerichteten Waffen gelesen und entsprechend emendiert (zusammenfassend Clines 2011:1172). Allerdings vermag Ijob 41,22 zusammen mit den Folgeversen Ijob 41,23-24 desgleichen als Fokussierung auf die Wirkung der Eigenschaften *Leviatans* auf seine Lebenswelt gelesen zu werden – was ja bisher *in dieser Weise* nicht geschah.

תַּחְתָּיו, „seine Unterseite“ (Ijob 41,22a). Delitzsch (1864:498; 1876:538) versteht תַּחְתָּיו – wie תַּחַת in Ijob 41,3 – als „virtuelles Subjekt“. Ähnlich deuten später Gordis ([1978] 2011:489) und Strauß (2000:347) den Begriff als Nomen. Darum hier an Stelle von „unter ihm“ die Übersetzung „seine Unterseite“.

חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ, „Schärfstspitzen der Tonscherbe“ (Ijob 41,22a). Die Constructus-Form חֲדוּדֵי stammt von חֲדוּד, oder dem Pluralwort חֲדוּדִים. Der Begriff ist Hapaxlegomenon und damit auch חֲדוּדֵי חֶרֶשׁ. Der Hintergrund begrifflicher Entsprechung der umliegenden und hebräischen Sprachen auch mit Blick auf den möglichen Stamm חָדַד („scharf, schnell, bissig sein; schärfen; geschärft, geschliffen sein“) unterstreicht die grundlegende Bedeutung „Spitze; spitz, scharf“ für חֲדוּד oder חֲדוּדִים (Gesenius 2013:324, 325; Matheus 2006:87).

Hingegen begegnet חֶרֶשׁ („Tonscherbe; Tongefäß, -geschirr“) im Alten Testament 17 Mal, davon aber nur 2 Mal im Buch Ijob (Ijob 2,8; 41,22). חֶרֶשׁ ist hier wohl lyrischer Singular, damit als *Kollektivum* zu verstehen und wäre so als Plural übersetzbar („Spitzen von Tonscherben“), wengleich für die vorliegende Arbeit die Wiedergabe des lyrischen Singulars auch beibehalten wird. Delitzsch (1864:498; 1876:538-539) deutet חֲדוּד als Steigerungsform von חָדַד („scharf“, arabisch *ḥadīd*, „Geschärftes“) und die *Constructus-Verbindung* als Superlativform, darum hier der Übersetzungsversuch „Schärfstspitzen der Tonscherbe“. – Die Charakterisierung trifft bei üblicher Interpretation nicht die der Unterseite des Krokodils, denn diese ist glatt.

יִרְפֵּד, „er breitet [sich] aus“ (Ijob 41,22b), im Alten Testament nur hier im Qal (mit Akkusativ und עָלָיו), ansonsten nur zwei weitere Male (Ijob 17,13; Hld 2,5) im Piel (Gesenius 2013:1261; Matheus 2006:313).

חֲרוּץ IV, „Dreschschlitten“ (Ijob 41,22b), vom Stamm חָרַץ („spitzen; entscheiden“). Der Begriff könnte als Adjektiv auch „einschneidend“ bedeuten. Ein *Dreschschlitten* besteht aus mehreren

aneinandergfügten, vorn hochgebogenen Brettern, deren Unterseite mit *scharfen Flintsteinen* oder gar zweischneidigen *Eisenklingen* gespickt ist. Ein solcher *Dreschschlitten*, auf dem eine lenkende Person (vielfach ein Kind) steht, wird oft mehrere Tage lang von einem vorgespannten Rind oder Esel über das Getreide gezogen, um die Körner aus den Ähren zu pressen.⁶³⁹

מְצוּלָה „Meerestiefe“ (Ijob 41,23a), im Buch Ijob nur hier, im gesamten Alten Testament 12 Mal; vom Stamm צוּל (= צלל, „schwimmen; wirbeln, strudeln“) (so Delitzsch 1864:499; 1876:539); das verwandte Hapaxlegomenon צוּלָה meint ähnlich „Abgrund (des Meeres)“. Üblicherweise bezeichnet der Begriff die *Tiefe(n) des Meeres* (auch in Ijob 41,23), desgleichen vermag er im übertragenen Sinn die nicht-irdisch kosmische *Unterwelt* beziehungsweise das *Totenreich* zu bezeichnen (Ps 88,7) oder anzudeuten (Jona 2,4a mit Blick auf Jona 2,3b [שְׁאוֹל]; Ps 69,3) (vgl. Gesenius 3013:724; Clines 2011:1173 und die betreffenden alttestamentlichen Stellen).

מְרֻקָּחָה „Salbentopf“ (Ijob 41,23b). Im *Salbentopf* vermengt der „Salbenmischer“ bestimmte Spezereien und bringt sie zum Kochen (Zwickel 2013:136; Clines 2011:1174). Der Begriff veranlasst in der Geschichte der Übersetzung zu vielfacher Variation der Interpretation (hierzu Clines 2011:1174 mit Beispielen).

נְתִיב „Spur“ (Ijob 41,24a), eigentlich „Pfad“; für נְתִיב (häufig Nebenform zu דְרֶדֶךְ und אֶרֶץ „Pfad, [Lebens-]Weg; Ergehen) vergleiche Böckle (2018:144-148).

לְשֵׁיבָה „für weißes Haar“ (Ijob 41,24b). Der Begriff שֵׁיבָה stammt von שֵׁיב („altersgrau, altersweiß werden [des Haares]“). Vor dem Hintergrund entsprechender Begrifflichkeiten umliegender Sprachen bezeichnet שֵׁיבָה das *graue* beziehungsweise *weiße Haar* als Zeichen des *hohen Alters*, des *Greisenalters* (Gesenius 2013:1282). שֵׁיבָה kann für sich als nominalisierter Infinitiv gedeutet werden (so Strauß 2000:347).

עַל-עֲפָר „auf Erden“ (Ijob 41,25a). Obwohl עֲפָר eigentlich von „Staub, [Krümel-]Erde, Erdboden, Erdreich“ spricht, kann עַל-עֲפָר auf Grund der vorgespannten Präposition עַל- (als selbständiges Satzdeiktikon) mit „auf dem [gesamten] Erdboden“, also mit „auf Erden“ (so auch Gesenius 2013:996) übersetzt werden.

מְשָׁלוּ „[...] ist ihm gleich; [nicht gibt es auf Erden] seinesgleichen“ (Ijob 41,25a), von dem Verbalnomen und zugleich Hapaxlegomenon מִשָּׁל I („Gleiches, Ähnliches“). Für das auch im Buch Ijob nicht unbedeutende Derivat מְשָׁל („Spruch; Vergleich[s erzählung mit im Rezipienten auslösendem Vergleichsvorgang], maschal“; Ijob 13,12; 27,1; 29,1) und den Stamm מִשָּׁל („einen Spruch [oder ein Gleichniswort] sagen [oder klopfen]; spotten; gleich [oder ähnlich] werden; Ijob 17,6; 30,19) vergleiche neben Beyse (1986), Gesenius (2013: 754,755-756) und Weidner (2018) zusammenfassend Böckle (2018:97-98).

⁶³⁹ Vergleiche (als einzige weitere Stellen des Vorkommens von תְרוּץ IV im Alten Testament) Jesaja 28,27; 41,15; Amos 1,3; und für Begriff und kulturellem Hintergrund exemplarisch Gesenius (2013:396), Lilley (1990:16), Zwickel (2013:94, 95), Thompson (1992:130-131).

הַעֲשֹׂה, „der geschaffen ist“ (Ijob 41,25b), vom Stamm עשה („machen, tun, schaffen; [zu]bereiten; erwerben ...“). Das Partizip Passiv des *lamed he Verbs* müsste eigentlich עֲשׂוֹ lauten, das zu עָשׂוֹ kontrahiert ist (Gesenius & Kautzsch [1909] 1962:§24b, §75v). Diese Form ist aber immer noch als veraltet anzusehen, da das Partizip Passiv des *lamed he Verbs* eigentlich auf ein zusätzliches *Jod* endet (עָשׂוֹי) (vgl. Jenni 2006:18; Lettinga & Von Siebenthal 2016:450).

לְבַלְי־הָתָה, „für die Furchtlosigkeit“ (Ijob 41,25b), von הָתָה II („Schrecken, Furcht“) (so bestätigend Clines 2011:1175 mit Duhm und Moffatt). Der Begriff begegnet nur noch in Genesis 9,2; die femininische Form הָתָה („Schrecken“) als Hapaxlegomenon nur in Genesis 35,5 und die verwandte Form הָתָה I („[Er-]Schrecken“) desgleichen nur in Ijob 6,21 (hierzu Gordis [1978] 2011:490). Ferner wird mit Blick auf den folgenden Vers Ijob 41,26 die Emendationen בַּעַל הַיָּתִים („Herr der Tiere“ – Griesebrecht, Beer, auch Driver-Gray) vorgeschlagen, auch לַבַּעַל תַּחַת („Herr der Unterwelt“ – Gunkel) und so weiter (referiert von Clines 2011:1175), was aber innerhalb der vor allem aktuellen Forschungsdebatte wenig Widerhall findet.

גְּבוּהָ, „[alles] Hohe“ (Ijob 41,26a). Der Begriff des Hohen in seiner Doppeldeutigkeit (*hoheitlich* – *hochmütig*) nimmt in den Reden Gottes eine nicht unerhebliche Stellung ein. So begegnet zwar der Begriff גְּבוּהָ („hoch[gestellt]; Hohes, Höhe; stolz, hochmütig“) im Buch Ijob nur hier in Ijob 41,26. Daneben erscheint aber in den Reden Gottes das Derivat גְּבוּהָ („Hoheit; Hochmut“, Ijob 40,10), der Stamm גָּבַהּ („hoch machen“, Ijob 39,27) und erscheinen die verwandten Begriffe גָּאוֹן („Hoheit; Hochmut“, Ijob 38,11; 40,10) und גָּאָה („stolz, hoch[mütig]; Hochmütiger“, Ijob 40,11.12) vom Stamm גָּאָה („hoch[mütig] sein“), der dem Stamm גָּבַהּ nahe ist (siehe oben zu den betreffenden Stellen).

יִרְאֶה, „er sieht“ (Ijob 41,26a), vom Stamm רָאָה, hier vielleicht auch „auf [alles Hohe] sieht er [stolz herab]“ (so etwa Gesenius 2013:1203) – was aber von anderen als dem Begriff gerade nicht immanent seiend zurückgewiesen wird (vgl. Clines 2011:1175). Auch für die vorliegende Arbeit erscheint die einfache Übersetzung des ersten Kolons mit „alles Hohe sieht er“ für nachvollziehbar. (siehe im Folgenden)

רָאָה meint zwar vor allem die Wahrnehmung mit dem Auge als äußeren Sinn. Desgleichen kann aber der Gehörsinn angesprochen sein und eine Form synästhetischer, ganzheitlicher Wahrnehmung durch innere Sinne und damit eine Form *dichter* Wahrnehmung beziehungsweise *Wahrnehmung* und *Wertnehmung* zugleich, wie *Spüren, Empfinden (des Herzens), Verstehen (im Herzen), Erfahren, Erleben, Gewahren in freudiger Teilnahme* einschließlich *konzeptueller Wahrnehmung*.⁶⁴⁰ Denn wenn etwa David zu dem ihn verbittert verfolgenden Saul sagt, er solle *sehen* (רָאָה), dass er (David) den in der Höhle unbemerkt mit dem Schwert

⁶⁴⁰ Mit Blick auf die *konzeptuelle Wahrnehmung* durch *Sehen* und *Erkennen* siehe oben Abschnitt 4.4.5., ansonsten mit zahlreichen Beispielen Fuhs (1993), Vetter ([1975] 2004), Gesenius (2013:1202-1205), ESBAT (2001:1519).

abgetrennten Zipfel des Oberkleides Sauls in Händen hält (1 Sam 24,12a), so meint das bereits, Saul solle *sehen und begreifen, wahrnehmen und wertnehmen*, dass ihn David unabdingbar verschont habe. Dies unterstreicht David mit der folgenden parallelen und damit ausdrücklichen Formulierung „[darin] erkenne und sieh“ (דַע וּרְאֵה) – also *erkenne und begreife, verstehe ganzheitlich schlussfolgernd aus dem Gesehenen* –, dass ich dir nichts antat, obwohl ich die Gelegenheit gehabt hatte (1 Sam 24,12b).

Allerdings begegnet manchem Leser in üblicher Deutung die Vorstellung für ungereimt, dass das Krokodil *Leviatan* die hoheitlich stolzen Tiere erst *sehen* müsse, um darin als deren *König* ausgewiesen zu sein. Entsprechend emendieren zahlreiche Kommentatoren (so von Griesebrecht und Gunkel ausgehend exemplarisch Budde, Duhm, Beer, Driver-Gray, Hölscher, Fohrer, Rowley, Gordis, De Wilde, Hartley, Gray) von יִרְאֶה („er sieht“) zu יִירָא oder יִרָא („er fürchtet“) und אַתָּה als *nota accusativi* am Beginn des Verses zu אֹתוֹ („ihn“), woraus sich (in allerdings noch seltsamerer Satzstruktur) אֹתוֹ-כָּל-גְּבוּהַ יִירָא („alles Hohe fürchtet ihn [also *Leviatan*]“) ergäbe (referiert von Clines 2011:1175).

בְּגִי-שָׁחַץ, „edel-stolze Wesen“ (Ijob 41,26b), wörtlich „Söhne der Edel-Stolzen“. *שָׁחַץ und damit die *Constructus-Verbindung* בְּגִי-שָׁחַץ begegnen im Alten Testament nur an zwei (prominenten) Stellen, nämlich im zentralen Kapitel in möglicher zentraler Position des Buches Ijob (Ijob 28,8) (hierzu Böckle 2018:144-148, 152) und hier am Ende der zweiten Rede Gottes und damit am Ende der Reden Gottes insgesamt als der (vielleicht durch Ijobs unterbrechende Antwort dazu gewordene) allerletzte, beschließende Begriff (Ijob 41,26). Wie oben in Abschnitt 6.10.1. angedeutet, identifiziert das aramäische Ijob-Targum 11Q10 (11QTgJob) einerseits *Leviatan* mit *Tannin* (תַּנִּין, aramäisch [תַּנִּין]), andererseits gibt das Targum an Stelle von בְּגִי-שָׁחַץ desgleichen den Begriff [תַּנִּין] wieder.⁶⁴¹ – Der mögliche Stamm *שָׁחַץ („prahlen; sich erheben, erscheinen; unverschämt sein“) kann allerdings nur über begriffliche Entsprechungen des Mittelhebräischen, Arabischen und Äthiopischen erschlossen werden (hierzu Gesenius 2013:1342).

Bereits mit Blick auf begriffliche Entsprechungen im Mittelhebräischen und Arabischen einerseits und dem Jüdisch-Aramäischen andererseits wird – ähnlich wie das für גְּבוּהַ gilt – die Doppeldeutigkeit des Begriffs שָׁחַץ erkennbar, der einerseits und neutral von *jemandem* oder *etwas Bedeutungsvollem*, andererseits von *Stolz* (z.B. eines Löwen) spricht. So vermag desgleichen die *Constructus-Verbindung* בְּגִי-שָׁחַץ von *edlen* und zugleich *stolzen (Raub-)Tieren* und vielleicht gar allgemeiner von (nicht allein irdischen, sondern gar nicht-irdisch kosmischen) *edlen* und zugleich *stolzen Wesenheiten* zu sprechen.⁶⁴²

⁶⁴¹ Für weiteres vergleiche Böckle (2018:145), für den Text des Ijob-Targum vergleiche Beyer (1984).

⁶⁴² Für den Absatz vergleiche Gesenius (2013:1342), der aber nicht die verallgemeinernde Anwendung auf vielleicht über die (Raub-)Tiere hinaus gehende, gar nicht-irdisch kosmische Wesenheiten erwähnt.

Gestalt und Gehalt Ijob 41,4-26

Mit Ijob 41,4-26 geschieht die eigentliche, beinahe detailliert umfassende Charakterisierung des Wesens *Leviatans*. Die Art thematischer Anordnung der einzelnen Unterabschnitte hat manchen Kommentator zu redaktionellen Umstellungen veranlasst. Aber für den Rahmen der vorliegenden Arbeit ist auch eine zirkuläre Anordnung vorstellbar, der die Intention der wiederholenden und damit der für den Hörer in Erinnerung haltenden thematischen Wiederkehr innewohnt.⁶⁴³

Wie mehrfach dargelegt, beginnt der Abschnitt mit *Gottes wertschätzender Ankündigung Leviatans (Dei declaratio Leviatan)* (Ijob 41,4), von jetzt an über Regionen und Teile des Körpers, Eigenschaften der Übermacht und insgesamt über die Einzigartigkeit (und gar Schönheit) *Leviatans* zu sprechen. Die folgende dreifache Kette mit מָה -Fragen in Ijob 41,5-6a eröffnet die *declaratio* unmittelbar mit der selbstredenden Unbezwingbarkeit von Panzervorderseite, Doppelreihgebiss und überdimensionaler Maulpartie, was durch Ijob 41,6b-9 mittels der Schreckenswirkung der Zähne und der Undurchdringlichkeit des ineinander gereihten, ganzheitlich versiegelten Schuppenschildpanzers fortgesetzt wird.

Dem folgt mit Ijob 41,10-13 die Darlegung von entzündlichem Feueratem (einschließlich feurig erstrahlender Augen) und Rauchatem aus Rachen und Nüstern. Ijob 41,14-16 unterstreichen je die einzigartig unvergleichliche Machtverfasstheit *Leviatans* in gleichzeitiger Absteckung eines Territoriums des Erschreckens rund um ihn durch Hals (Ijob 41,14), Wanstregion und (von außen nicht wahrnehmbares) Herz in äußerster Härtigkeit trotz zu erwartender Weichheit (Wanst) und äußerster Elastizität (Herz) (Ijob 41,15-16).

Ijob 41,17 bringt das Bisherige (besonders Ijob 41,14-16) auf den Punkt und führt ins Folgende (Ijob 41,18-21) – die gesamte Erscheinung *Leviatans* einschließlich der genannten Details erzeugt allein in seinem Sich-Erheben für ihn wahrnehmende irdische (und vielleicht nicht-irdisch kosmische) Machthaber Erstarrung und Schrecken. Ijob 41,18-21 illustriert die selbstredende Lachhaftigkeit, eine solche Wesenheit mit welcher Waffe immer anzugreifen. Dabei werden zehn Angriffsgegenstände und -materialien genannt. (siehe oben zu Ijob 41,18-21 *Begriff und Form*)

Ijob 41,22-24 spricht von der Wirkung der Eigenschaften *Leviatans* auf seine Lebenswelt. So „*drischt*“ er mit seiner schärfst gespickten Unterseite die *Schlammregion* (wohl im seichten Gewässergrund und Uferbereich) und *erhitzt* um sich und hinter sich her gewaltige Wasservolumina der *Tiefsee* (und gar der nicht-irdisch kosmischen *Tiefen Jams*) zu einer brodelnd siedenden Wasserregion und einem hell erleuchteten Heißwasserschweif. Ijob 41,25-26 bringt

⁶⁴³ Für die Möglichkeiten der Organisation von Texteinheiten im Alten Testament als Strategien der Verstehensnahebringung für den (vor allem) damaligen Leser (als eigentlich gemeinten Rezipienten) vergleiche Dorsey (1999:15-44).

das einzigartig königlich majestätische Wesen in absoluter Furchtlosigkeit und die einzigartige Wahrnehmungs- und Verfügungs**über**macht *Leviatans* selbst über die hoheitlich stolzen (irdischen und gar nicht-irdisch kosmischen) Wesen auf den Punkt.

Und: Schwingt in der einleitenden *Dei declaratio Leviatan*, „nicht verschweigen will ich [...] die Schönheit seiner Ausstattung“ (לֹא אֶחְרֹשׁ [...] חַיִּין עֲרִבִיו) (Job 41,4), bei desgleichen wörtlicher Deutung von חַיִּין (wovon חַיִּין eine mögliche *plene*-Form abbildet) tatsächlich die verdichtende Ironie „nicht verschweigen will ich [...] die *Anmut* und *Gnade* seiner unbezwingbaren Ausstattung“ mit (siehe oben zu Job 41,4 *Begriff und Form*), dann will damit das rhetorisch ironische Moment für den gesamten folgenden Text, selbst bei vermeintlich rein darlegendem Charakter besonders ab Job 41,6b, zu Grunde gelegt sein – denn die Charakterisierung von der *Gnade* und *Anmut* einer solch Schrecken erzeugenden Überriesenwesenheit *kann* nur Ironie sein. Zudem zeitigen weitere Abschnitte, wie Job 41,18-21, sichtlich ironisch humoreske Momente in entsprechender Ausstrahlwirkung auf den Kontext.

Dennoch weicht Gottes unmittelbare Anrede Ijobs in der 2. Person Singular, wie durch den ironieverdichtenden Vorspann Job 40,25-41,3 zu Grunde gelegt, mit Job 41,4-26 gänzlich zurück, bleibt aber durch die Ausstrahlwirkung des Vorspanns unterlegt bestehen. Der unmittelbaren Herausforderung Ijobs in seiner erjagenden und gar verspielt liebevoll domestizierenden Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über die unbezwingbar unberechenbar mächtigst übermächtige Wesenheit *Leviatan* folgt nun eine allgemeinere Form der rhetorisch ironisch und humoresk grotesk verdichtenden Annäherung an die einzigartige Majestät *Leviatans* zur Erzeugung des ebenso einzigartigen Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraums in Job für die konzeptuelle Wahrnehmung Gottes, ja für eine unmittelbare Begegnung mit ihm. – Und tatsächlich scheint Job spätestens mit Job 41,26 sein Wort nicht mehr zurückhalten zu können, obwohl er im Ausdruck seiner ersten Erwiderng, als Ergebnis einer maximal vorläufigen grundlegend erneuerten Wahrnehmung Gottes und seiner selbst, im gleichzeitigen Wunsch nach einem schlichtenden Vergleich, oder um der Vermeidung der Selbstbezeichnung willen, eigentlich schweigen will (hierzu siehe oben Abschnitt 6.7. und unten Abschnitt 6.12.).

„*Dei declaratio Leviatan*“ auf der Realebene

Zunächst sei daran erinnert, dass Gott am Beginn seiner Reden Job herausfordert, sich als (*tapferer, starker, heldenhafter, junger*) Mann (בְּגִבּוֹרָה) zu rüsten, was ein gezielter Rückbezug auf Ijobs sechsfache Verwendung des Begriffes בְּגִבּוֹרָה sein könnte. (siehe oben Abschnitt 6.2.5.) Aber mit der *Dei declaratio Leviatan* (Job 41,4) als dem Beginn des großen Abschnitts der Charakterisierung *Leviatans* (der *declaratio Leviatan*) (Job 41,4-26), legt Gott mit Feminin Plural גְּבוּרוֹת (von גְּבוּרָה, „Kraft, Stärke, Macht“), dessen Maskulin-Form גְּבוֹרָה als *Intensivform* von גְּבוֹרָה gedeutet wird, von Beginn an den Fokus auf die einzigartige *Machtfülle* *Leviatans*. Denn

Kraft und Macht sind Gabe Gottes (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.17. zu Ijob 39,19a *Begriff und Form*).

Beinah der gesamte Abschnitt (Ijob 41,4-26), einschließlich des rhetorisch ironisch erfragenden Vorspanns (Ijob 40,25-41,3), unterstreicht die Intention zur Nahebringung *Leviatans* auf der *Realebene*, als irdisch leiblich existierende, Ijob und seinen Zeitgenossen bekannte Überriesenwesenheit. Dabei erzeugt im Besonderen Ijob 41,4-26, ähnlich dem Abschnitt über *Behemot* (Ijob 40,15-24), in seinem vornehmlich, aber nicht ausschließlich – weil durch die rhetorisch ironisch erfragende und verdichtende Ausstrahlwirkung des Beginns (Ijob 41,4.5-6a) geprägten – darlegenden Charakter den Eindruck, als wollten nochmals zwar bekannte, aber vielleicht unbeachtete Details fokussierend und zum Teil ironisch humoresk verdichtend unterstrichen sein. Und gerade in dieser irdisch realen Nahebringung des Äußersten, Einzigartigen, Unerreichbaren durch *Leviatan* (wie im vorherigen Unterabschnitt zusammengefasst) soll für Ijob das ansonsten nicht wahrnehmbare Andere, das Äußerste, Einzigartige, Unerreichbare Gottes in absoluter (und zugleich liebend verspielter) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht konzeptuell erfahrbar gemacht werden. Im einzigartig irdisch (und eventuell nicht-irdisch kosmischen) Realen soll Ijob das einzigartig kosmisch und himmlisch göttlich Reale konzeptuell wahrnehmen.

Dies aber scheint den Abschnitt über die einzigartige Ausstattung *Leviatans* mit Feueraugen und Feuer- und Rauchatem (Ijob 41,10-13) miteinzuschließen. Ein plötzlicher Wechsel ins Mythische ist dem Text nicht abzuspüren. Die Intention der Rede realer Nahebringung wird ohne Bruch fortgesetzt, auch wenn das Dargelegte für den späteren Leser schwer als reale Gegebenheit zu nehmen ist. Entsprechend gibt man auch im Lauf der Forschungsgeschichte der real intentionalen Gewichtung für Ijob 41,10-13 nach und versucht in mehrfacher Variation natürliche Deutungen. So könnte (nach üblicher Identifikation) das „Niesen“ beziehungsweise das „Hatschi“ (*חֲטִיטָה) des aus dem Wasser tauchenden, oder sich bei geöffnetem Rachen in der Sonne labenden Krokodils⁶⁴⁴ eine aerosole Sprühfontäne erzeugen, worin sich das einfallende Sonnenlicht gleich einem hell erstrahlenden Feuerhauch bricht (vgl. Strauß 2000:383; Delitzsch 1864:495; 1876:535). Ähnlich seien die Augen des Krokodils unmittelbar vor dessen Auftauchen als rötlich aufleuchtend zu gewahren (Fohrer [1963] 1988:530), wobei sie (die Augen) desgleichen in ägyptischen Hieroglyphen als Symbol der Morgenröte begegneten (Gordis [1978] 2011:485; Strauß 2000:383).

So will man im Rahmen der Forschungsdebatte letzterem anknüpfend den herüberschimmernden und deutlich zu erahnenden mythologischen Hintergrund von *Leviatan* als sich flüchtig windende *Seeschlange*, als feuriger *Meeresdrache*, der sich im ereignishorizontalen Äußeren der Schöpfung aufhält, nicht ausschließen. (siehe oben Abschnitt 6.10.1.) Aber

⁶⁴⁴ Was Nilreisenden seit Herodot ([490-425] 1971:II 68) bekannt ist.

desgleichen vermag (in der Leserichtung der vorliegenden Arbeit) mit Ijob 41,10-13 (wie mit Ijob 41,4-26 insgesamt) parallel dem irdisch real Gemeinten ein nicht-irdisch kosmisch reales Anspiel in der *declaratio Leviatan* zu erklingen. *Leviatan* kann eine uns heute nicht mehr bekannte irdisch reale (Tier-)Wesenheit mit den genannten Gaben und Eigenschaften gewesen sein, in der sich aber desgleichen Gaben und Eigenschaften einer nicht-irdisch kosmischen Wesenheit widerspiegeln. (siehe oben Abschnitt 6.10.2.)

Dem anknüpfend fügt Ijob 41,22-24 zwei entscheidende Eigenschaften *Leviatans* hinzu, nämlich 1. die schärfst gespickte Unterseite des Panzers und 2. die Gabe der Gewässererhitzung entweder durch den gesamten Körper (vielleicht auch durch Reibungserhitzung in überhoher Geschwindigkeit der Wasserdurchmessung) oder durch mächtigen Feueratem desgleichen unter Wasser. Dabei wird im Besonderen mit Blick auf die zweite Eigenschaft mehr die *Wirkung* auf die Lebenswelt *Leviatans* als die Eigenschaft selbst fokussiert, konkret die bis jetzt nicht dargelegte Wirkung auf *zwei* Dimensionen seiner Lebenswelt: *Schlammregion* (in seichtem Gewässergrund und Uferbereich) und *Gewässertiefe* mittels der schillernden Begriffe 1. מְצוּלָה, 2. יָם und 3. תְּהוֹם.

Alle drei Begriffe bezeichnen einerseits weltmächtige irdische Gewässer-Unterweltregionen (oder irdisch unterweltliche Gewässer-Grenzregionen), 1. [*Meeres-]*Tiefe (z.B. Ijob 41,23), 2. *Meer* (z.B. Gen 1,10.22.26.28) und 3. *Tiefe* (z.B. Ijob 38,30). Andererseits vermögen die Begriffe desgleichen nicht-irdisch kosmische Unterweltregionen (oder nicht-irdisch kosmisch unterweltliche Grenzregionen) und zum Teil nicht-irdisch kosmische Unterwelt-Urwesenheiten (oder nicht-irdisch kosmisch unterweltliche Grenz-Urwesenheiten) zu bezeichnen, 1. *Unterwelt* oder *Totenreich* (Ps 69,3; Jona 2,4a mit Blick auf Jona 2,3a), 2. und 3. auch als nicht-irdisch kosmische Ur- oder Chaoswesenheiten (siehe im Folgenden).

So ist – metaphorisch und doch im Ausdruck liebend verspielt fürsorgender Zuwendung real gemeint – *Jam* einerseits Gottes *Riesenkind* und *Kleinkind*, das dem *Mutterschoß* entquillt, dem Gott das *Wolkendunkel als Windel* anlegt und dem er individuell grenzsprechend den feinabgestimmten Beitragshorizont bemisst (Ijob 38,8-11). (siehe oben Abschnitt 6.5.5.) Andererseits begegnen, wie mehrfach dargelegt (siehe oben Abschnitt 6.5.7. zu Ijob 38,16-18 und 6.10.2.), *Jam* und *Tehom* neben der desgleichen irdisch gewässer-unterweltregionalen Bedeutung parallel zu *Totenreich* und *Finsternis* (מָוֶת und צִלְמוֹת) (Ijob 38,16-17) und sind so in deren Bedeutungsfeld der nicht-irdisch kosmisch unterweltlichen Grenz-Dimension mit hineingenommen. Zudem leuchtet für einige Autoren mit *Jam* und *Tehom*, neben weiteren Stellen des Alten Testaments (vgl. Gen 1; Psalm 104; Sprüche 8) in den Reden Gottes mit Rückbezug auf Ijob 3, der altvorderorientalische Hintergrund von den genannten und weiteren Namen als Bezeichnung *mythischer* Ur- und Chaoswesenheiten auf (siehe oben Abschnitt 6.5.5. und

6.10.1.) – während die vorliegende Arbeit, wenn, dann mit *realen* nicht-irdisch kosmischen Urwesenheiten rechnet (siehe oben Abschnitt 6.10.2.).

Das heißt, *Leviatans* Begabung der offenbar gesamtkörperlichen Erhitzung oder des mächtigen Unterwasser-Feueratems zum brodelnden Siedendmachen der von ihm durchmessenen *Tiefen Jams* und zur Erzeugung eines gewaltigen, hell erleuchteten Heißwasserschweifs hinter sich her, will einerseits in Anknüpfung an Ijob 41,22 auf der *Realebene* mit Blick auf die von ihm aufgesuchten und durchmessenen koch- und salbentopfartig brodelnd erhitzten Wasservolumina der Tiefsee gelesen werden. Und eben einerseits werden vielfach in der Forschungsdebatte gerade hierin Bezüge zu mythischen Motiven in der altvorderorientalischen Literatur verortet, etwa zum großen akkadischen *Schamasch-Hymnus* (in Ebeling [1926] 1970a:244-247), wo die Seeungeheuer in der Meerestiefe Lichtstrahlen des Sonnengottes *Schamasch* schauen (Verse 37-38), oder dass (bei üblicher Deutung) in altvorderorientalischen Mythen ein Gott (z.B. *Seth*) in Krokodilgestalt nicht allein den Nil, sondern auch das Meer durchmisst und desgleichen dem Sonnengott (z.B. *Horus*) nahe kommt (Strauß 2000:385)⁶⁴⁵.

Andererseits könnten – für die vorliegende Arbeit gegenüber der mythologischen Deutung nachvollziehbarer – neben Ijob 41,10-13 mit Ijob 41,23-24 innerhalb der eben genannten *Realebenen*-Leserichtung Aspekte (zwar desgleichen realer, aber doch) nicht-irdisch kosmischer Begabung der Wesenheit zu entsprechender Wirkung im nicht-irdisch kosmischen Umfeld *Jams* und *Tehoms* mitschwingen.

Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch die „Dei declaratio Leviatan“

Mit dem eben Dargelegten scheint aber dennoch in der Darstellung *Leviatans* nicht die vordergründige Aussageintention zu liegen, die Gefährlichkeit *Leviatans* für Mensch und Welt hervorzuheben, um Gottes meisterhafte Souveränität darüber zu illustrieren. Vielmehr wird in der (darlegenden) Abbildung der Wesenheit in einzigartig urtümlicher, gar dimensional grenzüberschreitender Übermacht, in unfasslich raumfüllend ganzkörperlicher Panzerbewehrtheit, in feuer- und rauchatmender und -erstrahlender, die Meerestiefen beherrschender, erhitzen-der und durchmessender Fähigkeit, in gänzlicher Furchtlosigkeit und jegliche (Tier-)Wesenheit überragender und jegliches irdische und gar nicht-irdisch kosmische Beobachterherz bereits in seinem Sich-Erheben erzittern lassender Majestät, die Einzigartigkeit Gottes und seines Wesens offenbar (und damit synästhetisch konzeptuell erfahrbar). Und eben aus der Hand dieses Gottes vermag eine solche Wesenheit mit solchen (Verfügungsübermacht und nahezu majestätische Herrlichkeit widerspiegelnden) Gaben zu kommen. Dabei beherrscht die Urwesenheit in gar fröhlich ausgelassener Lebensführung gegenweltliche Machtbereiche (Tiefe des

⁶⁴⁵ Dort nennt Strauß weitere Beispiele, auch mit Blick auf natürliche Erklärungen aufschäumenden Meerwassers oder des Meerleuchtens; ferner siehe oben Abschnitt 6.10.1.

Meeres, Feueratem), die dem (frühgeschichtlich antik altvorderorientalischen) Menschen, seiner wahrnehmenden Verfügungsmacht, nur in weiser Aufbringung großer Mühen (hierzu Böckle 2018 zu Ijob 28) verfügbar, oder zur Gänze unverfügbar und damit unbezwingbarer Ereignishorizont bleiben. Hingegen könnte *Leviatan*, wenn er wollte, furchtlos und unantastbar die Grenzen seiner Gegenwelt in übermächtiger Verfügungsmacht willkürlich erweitern und in die Lebenswelt des Menschen einbrechen.

Aber eben Gott erschuf dies alles und herrscht darüber, was er in absoluter Wertschätzung deklariert (Ijob 41,4). Und eben das bringt Gottes Majestät und Herrlichkeit, seine majestätische Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit, seine absolute und doch liebend verspielt fürsorgend hütende Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in synästhetisch konzeptueller Erfahrung zum Ausdruck. Im Reden Gottes über Leviatan (einschließlich der verspielt wahrnehmenden Verfügungsmacht über ihn) geschieht die unvergleichliche Lehre der performativen Weisheit Gottes, so dass Ijob etwas von Gott selbst wahrnehmen darf, was er bis dahin nicht erkannte.

6.11. ERTRAG ZWEITE REDE GOTTES IJOB 40,6-41,26 – (ÜBERMÄCHTIGE) SCHÖPFUNG IN GOTTES (GERECHTER) HAND

6.11.1. Wozu die fehlende Anrede Ijobs am Ende der Reden Gottes?

Mit dem Ende der zweiten Rede Gottes mag sich zunächst die Frage nach dem *wozu* auf tun. Wozu ein solches Ende, ohne Rückbezug auf Ijob, ohne beschließende Anrede Ijobs in der 2. Person Singular wie am Beginn (Ijob 40,7) und wie fortsetzend immer wieder im Lauf der Rede (Ijob 40,8-14.15-16a.25-32), dann zwar mit Ijob 41 gänzlich zurückweichend, aber durch die Ausstrahlwirkung von Ijob 40 unterlegt bestehen bleibend (siehe oben Abschnitt 6.10.5. *Gestalt und Gehalt*)? Mindestens ein Autor, nämlich Tur-Sinai (bzw. Torczyner), reagiert auf die scheinbare Unstimmigkeit und Nichtabgeschlossenheit der Reden Gottes solcherart, dass er in Ijob 28 die Widerspiegelung des eigentlichen Ziels der Reden und ihrer Intention zu erkennen meint. So versetzt er Ijob 28 an das Ende der Reden Gottes einschließlich der zweiten Erwiderung Ijobs, also nach Ijob 42,6, um darin die konkret beschließende Antwort Gottes an Ijob geschehen zu lassen (Tur-Sinai [Torczyner] 1957:395; vgl. Torczyner [Tur-Sinai] 1920: 200-202).⁶⁴⁶

Andere verorten im Ausbleiben der beschließenden Anrede Ijobs einen gezielt gesetzten Kunstgriff, nämlich um darin die Möglichkeit unbegrenzter Fortsetzung des Themas zu

⁶⁴⁶ In diesem Zusammenhang verweisen auch Lo ([2003] 2005:10) und Böckle (2018:28-29) auf Tur-Sinai [Torczyner].

signalisieren.⁶⁴⁷ Hingegen vermutet Clines (2011:1201), dass Ijob deshalb im Bild *Leviatans* belassen werden soll, weil die Wesenheit in einer Weise den Schlüssel für das Verstehen der Schöpfung abbildet. – Aber der Grund des unvermittelten Endes der Reden Gottes kann auch darin bestehen, dass Ijob sein Wort nicht mehr zurückhalten kann und dort Antwort gibt, wo er es grundlegend nicht mehr wollte (siehe unten Abschnitt 6.11.3. und 6.12.). Von Seiten Gottes scheint das passend zu sein, da die Rede offenbar ohnehin durch gezielte Einpassung in Ijobs Ergehen und Wahrnehmung auf seine Antwort hin angelegt ist.

6.11.2. Ijob als (gerechter) Gott? „Behemot“ und „Leviatan“ in Gottes Hand

Obwohl Ijob entgegen des zunächst üblichen Gebrauchs vieler Worte in Freundesdialog (Ijob 3-26) und Rechtfertigungsreden (Ijob 27-31) – aber doch bereits schweigend im Zuge der Lehrreden Elihus (Ijob 32-37) – nach Gottes erster Rede (Ijob 38-39) und herausforderndem Nachfassen (Ijob 40,1-2) seine Hand auf den Mund legend kein Wort mehr hinzufügen will, obwohl Ijob im Geschehen der ersten Rede Gottes zu erster umfassend konzeptueller Wahrnehmung des Wesens Gottes und damit desgleichen an den Punkt des Ein-Sehens seines Zugeringsseins, gar seines Verächtlichseins (ob seiner ursprünglichen Intention, Gott tadelnd, anklagend, gar richtend gegenüberzutreten) gelangt (Ijob 40,1-2.3-5) und obwohl Ijob darin um der Wiederherstellung ungetrübter Gottesbeziehung willen offenbar einen forensischen Vergleich erstrebt, ist Gott von seiner Seite nicht an das Ende seiner Worte gekommen. Denn möglicherweise besteht in Hiob mindestens noch ein Anteil der leidgeprägten ursprünglichen Wahr- und Wertnehmung Gottes und seiner selbst, so dass sein Schweigen vornehmlich der Vermeidung einer Selbstbezeichnung dienen könnte. So folgt, wieder (oder immer noch) aus dem Sturm, eine zweite Rede Gottes (Ijob 40,6-41,26) als zweiter Schritt der rhetorisch ironisch und humoresk grotesk verdichtenden Herausforderung Ijobs und darin desgleichen der vertiefenden Erzeugung des Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraums in Ijob für eine Form synästhetisch konzeptueller Gottesbegegnung, wie sie offenbar noch aussteht (siehe oben Abschnitt 6.7. zu Ijob 40,1-5).

Dies allein lässt erwarten und tatsächlich erkennen, dass die zweite Rede im Vergleich zur ersten eine andere ist. So erweist sich die erste Rede – nach zugrunde legend einleitend durchdringend umspannender Herausforderung (Ijob 38,2-3) in irdisch (und nicht-irdisch) terrestrischer und kosmisch umfassender, vielgestaltiger und doppelter Bogenspannung um und repräsentativer Nennung von Schöpfung, (nicht) lebendige(n) Schöpfungselemente(n) und Schöpfungsordnung (Ijob 38,4-18.19-38; 38,39-39,30) – als einzigartig eindrückliche Sprache

⁶⁴⁷ So Patrick W. Skehan mit dem Aufsatz „Job’s Final Plea (Job 29-31) and the Lord’s Reply (Job 38-41)“ (1964) (referiert von Clines 2011:1201).

und Lehre Gottes für die synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung von Wesen und (performativer) Weisheit Gottes. Hingegen fokussiert die zweite Rede den ironisch metaphorisch herausgeforderten Rollentausch in äußerster Verdichtung (Ijob nicht allein als Lehrer und Richter Gottes, Gott als Fragender und Angeklagter, sondern Ijob als gerechter Gott in Herrlichkeit, Gott der ihn als solcher Preisende) (Ijob 40,7-14). Dem ist angeknüpft die Ijob vor Augen gemalte und zum Teil in äußerster rhetorisch ironischer Verdichtung an ihn angelegte absolute (und zugleich liebend verspielte) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes über die zwei einzigartigen Überriesenwesenheiten *Behemot* und *Leviatan* in äußerster (zum Teil in sich selbst gegensätzlicher) Begabung und Majestät (Ijob 40,15-24; 40,25-41,3; 41,4-26).

Und anders gwendet: Gleich dem Beginn der ersten Rede fordert Gott zwar auch am Beginn der zweiten Rede Ijob ironisch metaphorisch zu Rollenannahme, Rolleninhabung und Rollentausch heraus (Ijob in königlich richterlicher Rollenannahme als weiser Lehrer, Richter und Gerechter, Gott in königlich richterlicher Rolleninhabung und in Rollenannahme als Fragender, Angeklagter und Gottloser) (Ijob 38,3; 40,7). Aber das rhetorisch ironisch erfragende und damit ohne *vocatio nominis* (ohne *Ausrufung des Adressatennamens*) geschehende Anspiel auf Ijobs Verdunkelung der *ezrah*, der performativen Weisheit Gottes durch *erkenntnisloses Debattenwort* (Ijob 38,2) wiederholt Gott nicht mehr, auch wenn es als die Reden einleitend, durchdringend und umspannend wohl nach wie vor gilt. Vielmehr steht nun in verschiebender Gewichtung der Rollentausch im gänzlichen Fokus der Herausforderung und das bis in die äußerste Grotteske verdichtend: Ijob solle die Rolle und Herrlichkeit Gottes einnehmen und als solcher in Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit agieren, er solle nun den Kunstgriff erweisen, im Gericht über Hochmut und Gottlosigkeit nicht vom *Deus iustus* zum *Deus malignus*, vom *gerechten Gott* zum (rigoros grenzsetzenden und grenzsprechenden) *bösen Gott* zu werden (Ijob 40,8-14).

Und *das* möge Ijob – so lässt sich aus der unmittelbaren Anknüpfung (von Ijob 40,15-41,26 an Ijob 40,6-14) zumindest auch folgern – in zusätzlicher Aufbringung der Schöpferherrlichkeit desgleichen an den beiden majestätischen und gar dimensional grenzüberschreitenden Überriesenwesenheiten *Behemot* und *Leviatan* erweisen. Oder, Ijob möge in der indirekt beziehungsweise konzeptuell vor Augen gemalten göttlich absoluten (und doch liebend verspielten) Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über die beiden Wesenheiten *Gott selbst* in seiner bleibenden Schöpfungszugewandtheit, in seiner Liebe, Verspieltheit, Fürsorge und Hirtenschaft selbst über solche gegenweltlich unnahbare Wesenheiten (denen er als sein Meisterwerk für Lauf und Erhalt der Schöpfungsordnung das *Äußerste* und *Einzigartige* an Begabung grenzsetzend und -öffnend bemisst) konzeptuell gewahren. – Und darin desgleich vermag Ijob die beständige Zugewandtheit Gottes ihm gegenüber zu erkennen. Er vermag seine Würde zu

erkennen, die er vor Gott innehat, da ihn dieser gar in die Vergleichsumgebung seines Meisterwerks *Behemot* versetzt (Ijob 40,15a.19a).

6.11.3. „Behemot“ und „Leviatan“ als Meisterwerk – „Leviatan“ fokussiert

Während mit der ersten Rede Gottes im Zuge der rhetorisch ironischen Herausforderung Ijobs die Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes in gleichzeitiger Liebe, Verspieltheit, Fürsorge und Hirtenschaft über vielfältige Formen und „Gegenstände“ von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung entfaltet wird, verdichtet die zweite Rede Gottes die rhetorisch ironische Herausforderung Ijobs und fokussiert darin einerseits auf die äußerste Form des Rollentausches (Ijob 40,6-14), andererseits auf lediglich zwei Schöpfungselemente (Ijob 40,15-24; 40,25-41,26), diese aber in ihrer ausnehmenden Vielfalt nahezu umfassend, in gleichzeitiger Verdichtung der Parameter *Anfang* und *Grenze*, *Äußerstes* und *Einzigartiges*, desgleichen *Grenzsetzung*, *Grenzöffnung* und *Grenzbemessung*.

Allerdings ist der Leser gerade ob der gesonderten Ausführlichkeit über *Leviatan* versucht, den intentionalen Fokus auf die (in die humoreske Grotteske ironisch verdichtete) Herausforderung Ijobs (zur Erzeugung des Besinnungsraums für die konzeptuelle Gotteswahrnehmung) aus den Augen zu verlieren. Umgekehrt signalisieren aber deutliche Markierungen in ihrer Ausstrahlwirkung die unterlegte, den gesamten *Behemot*-Abschnitt *und* *Leviatan*-Abschnitt durchdringende Intention der Ironieverdichtung: so für *Behemot* rückwirkend mit Ijob 40,24 (rhetorisch ironische Infragestellung der Domestikationsmöglichkeit der Wesenheit), für *Leviatan* je zugrunde legend mit Ijob 40,25-31 (siebenfache Kette an Ijob gerichteter rhetorisch ironischer Infragestellung der Domestikationsmöglichkeit der Wesenheit); Ijob 40,32 (dahingehende rhetorisch ironische Herausforderung Ijobs); Ijob 41,1-3 (beschließend allgemeine und auf Gott bezogene Folgerung); Ijob 41,4 (*Dei declaratio Leviatan* mit möglicher zugrunde liegender Ironie über die Gnade und Anmut der schreckenerzeugenden Wesenheit); Ijob 41,5-6a (dreifache Kette rhetorisch ironischer Infragestellung vertraulicher Näherungsmöglichkeit) und (in beidseitiger Ausstrahlwirkung gegen Ende) Ijob 41,18-21 (ironisch humoresk darlegende Infragestellung erjagender Näherungsmöglichkeit).

Für Ijob ist diese Intention in jedem Fall deutlich und offenbar immer deutlicher wahrnehmbar, obwohl mit Ijob 41 Gottes unmittelbare Anrede Ijobs in der 2. Person Singular, wie durch den ironieverdichtenden Vorspann Ijob 40,25-32 (ausstrahlwirksam) zu Grunde gelegt, gänzlich weicht. Denn ansonsten würde Ijob nicht, so ein möglicher Eindruck für den Leser, mit seiner zweiten und entscheidenden Erwiderung, die er gar nicht mehr äußern wollte, dazwischenfahren. – Im Einzelnen vermögen sich dem Leser und so desgleichen Ijob die rhetorisch

ironischen Fragen und Darlegungen in humoresk grotesker Verdichtung über *Behemot* und *Leviatan* im Vergleich wie folgt darzustellen:

Ist *Behemot* (einschließlich der verspielt wahrnehmenden Verfügungsmacht über ihn) in dem überraschenden Gegenspiel von Gras fressender Zahmheit und majestätisch raumfüllender Übermacht gezeichnet, werden mit *Leviatan* (einschließlich der verspielt wahrnehmenden Verfügungsmacht über ihn) in dem Mehr der rhetorisch ironisch erfragenden und darlegenden Worte nochmals ganz andere Dimensionen eröffnet. So besteht für *Leviatan* kein solch überraschendes Gegenspiel von Zahmheit und Übermacht. Im Gegenteil, die synästhetisch erfahrbare Übermacht *Leviatans* erzeugt in seiner Umgebung in den ihn Wahrnehmenden und ihn (ironisch lachhaft zu denkenden) Bekriegenden Erstarrung, Schrecken und Hoffnungslosigkeit (Ijob 41,1-2a.6b.14b.17-21), während in der Gegenwart *Behemots* die Tiere furchtlos spielen (Ijob 40,20b).

Im Zuge der Näherbestimmung beider Wesenheiten werden zunächst Eigenschaften erkennbar, womit *Behemot* den *Leviatan* übertrifft – wie durch die Festigkeit, Elastizität und Härtigkeit von eng verflochtener Muskulatur, erz- und eisengleichem (gar überdimensionalem) Knochenbau und zederngleichem Schwanz (Ijob 40,16-18). Andererseits begegnet in grundeigentlicher Gegengleichheit *Leviatan* als genuin im Wasser lebend (Ijob 40,25a.31; 41,23-24), der sich desgleichen an Land aufzuhalten vermag (Ijob 41,18-21.22), während *Behemot* am Land lebt (Ijob 40,15b.20-22), aber die mächtig herandrängende Wasserflut nicht fürchtet (Ijob 40,23).

Hierin erweist sich wohl eine unabsehbare Schnelligkeit und Wendigkeit *Leviatans* im Wasser und vielleicht gar zu Lande (Ijob 41,17.24), während *Behemot* mehr eine Form der Behäbigkeit und Gemächlichkeit widerspiegelt (Ijob 41,21-23). Entsprechend eröffnet die im Vergleich zu *Behemot* wesentlich umfangreichere und detailliertere Näherbestimmung der Körperbeschaffenheit und Eigenschaften *Leviatans* Dimensionen, die jenen *Behemots* mindestens gleichwertig sind, sie aber desgleichen weit übertreffen und damit, wie dargelegt, die ihn synästhetisch erfahrenden irdischen und gar nicht-irdisch kosmischen Machthaber in erstarrenden Schrecken versetzen (Ijob 41,17). Jeglicher erjagende Angriff mit welcher Waffe immer wäre lachhaft und ist wohl nicht Teil menschlicher Erwägung (Ijob 41,18-21).

Konkret genannt und dargelegt werden das gewaltige *Doppelreihgebiss* (Ijob 41,5b-6), der gereihte *Schuppenschildpanzer* (Ijob 41,5a.7-9), der hart geschlossene, wie gegossene *Panzerschild* selbst an den Weichteilen (Ijob 41,15), der *Bauch-* und *Brustschild* gleich gespickten, dreschschlittenwirksamen Scherben (Ijob 41,22), ein *Herz* gleich härtestem, wie gegossenem Stein (Ijob 41,16) und die für eine solch übermächtige Wesenheit einzigartige Begabung feurig erstrahlender Augen und eines Feuer- und Rauchatems aus Rachen und Nüstern (Ijob 41,10-13), gar der gesamtkörperlichen Erhitzung zum Siedendmachen der von ihm durchmessenen

Meerestiefen zur Erzeugung eines gewaltigen und hell erleuchteten brodelnden Heißwasserschweifs hinter sich her (Ijob 41,23-24). Gerade das Herz wie aus gegossenem Stein, aber desgleichen jegliche weitere genannte Eigenschaft, spricht von der einzigartig unbezwingbaren Furchtlosigkeit und königlichen Majestät *Leviatans* selbst über der höchsten, stolzesten irdischen und (vielleicht) gar nicht-irdisch kosmischen (Tier-)Wesenheit – und so auch über *Behemot* (Ijob 41,25-26).

Und nochmals in andersgewendeter Näherfokussierung: Einerseits vermag gerade Ijob 41,14 (in masoretischer Fassung und soweit mit דָּאָבָה, „Schrecken, Angst“, greifbar) in seiner Rede vom machtvollen Hals *Leviatans* und dem um ihn hüpfenden Schrecken einmal mehr die einzigartig unvergleichliche Machtverfasstheit der Überriesenwesenheit zu illustrieren, die sich bereits in ihrem Hals erweist und die um sich her für den Betrachter eine Art tanzendes Territorium von Angst und Schrecken absteckt.

Andererseits sind *Wanst* und *Herz* als Weichteilkörperregion und Organ *Leviatans* (Ijob 41,15.16) durch die Form יָצוּק („[fest] gegossen“, Ijob 41,15b.16ab) in das Vergleichsfeld der Metallurgie versetzt, wie das ähnlich mit Blick auf die Körperregionen und -teile *Behemots* (Ijob 40,16.18) geschieht. Darin wird insgesamt der betreffenden Wesenheit einzigartige *Festigkeit* und *Härtigkeit* bei gleichzeitiger *Elastizität* ausgedrückt: Muskulatur und Knochenbau *Behemots* gleich der Festigkeit, Elastizität und Härteigkeit von *Erzröhren* und *Eisenstangen* (Ijob 40,16.18); Wanstregionen und Herz *Leviatans* trotz zu erwartender Weichheit (Weichteile) und äußerster Elastizität (Herz) gleich der (unbeweglich steinharten) Härteigkeit von *Gegossenem* (Ijob 41,15.16).

Desgleichen besteht die „Waffe“ des zahmen *Behemot* in dem ihm von Gott verliehenen *Schwert* (חֶרֶב, Ijob 40,19b), das heißt, in seiner ganzheitlichen, mindestens aber durch den zederngleichen Schwanz bestehenden Übermacht. Hingegen bildet eine Hauptwaffe *Leviatans* dessen feueratmende *Flamme* als dem Rachen entfahrende *Klingenspitze* (לָהֵב in Ijob 41,13b bedeutet beides) ab (Ijob 41,10-13). Umgekehrt würde *Leviatan* jede gegen ihn gerichtete Waffe als Lachhaftigkeit gewahren (Ijob 41,18-21).

Und in nochmaliger Näherfokussierung auf die, *Leviatan* betreffende, beschließende Formulierung „alles Hohe sieht er“ (אֵת כָּל־גְּבוּהַ יִרְאֶה, Ijob 41,26a) – worin die Besetzung des Verbvorfelds mit akkusativem אֵת כָּל־גְּבוּהַ bemerkenswert ist. Denn damit will offenbar einmal mehr der Fokus auf *alles Hohe* gelegt sein, das *Leviatan* wahrnimmt. Das heißt, er nimmt neben allem Übrigen *im Besonderen* das Hohe wahr. Mehr aber ist nicht gesagt. Er nimmt wahr, darin scheint er in Gelassenheit zu verweilen. Er „drischt“ zwar fröhlich lebend den schlammigen Untergrund (Ijob 41,22), durchmisst in feurig leuchtender Wassererhitzung, ja in gesamtwesenhafter unbändig feuriger Kraft und Verfügungsmacht die Tiefen des Meeres (Ijob 41,23-24) und lässt bei hell erleuchteten Augen funkensprühendes Feuer und Rauch aus Rachen und

Nüstern fahren (Ijob 41,10-13). Aber er jagt nicht den Menschen und andere Wesenheiten, greift nicht an, agiert also nicht (regelmäßig und gezielt) in zerstörerischer Verfügungsübermacht – zumindest ist nichts, oder nicht viel (und wenn, dann nur indirekt etwas) davon gesagt.

Dennoch ist *Leviatans* Erscheinung in Abbildung der einzigartig unvergleichlichen Machtverfasstheit so überaus und gar ereignishorizontal grenzüberschreitend imposant, dass allein die Doppelreihzahnstruktur seines Riesenmauls (Ijob 41,5b-6), sein übermächtiger Hals (Ijob 41,14) und sein Sich-Erheben jeglichen ihn Wahrnehmenden, selbst den irdischen (und gar nicht-irdischen) Verfügungsmächtigen vor Schreck erstarren lässt (Ijob 41,17). Das heißt, wie bereits formuliert, rund um *Leviatan* ist allein auf Grund seiner synästhetisch erfahrbaren Erscheinung ein gleichsam tanzendes Territorium des Schreckens absteckt (Ijob 41,14b). In alledem und weit darüber hinaus erweist sich *Leviatan* – wie angemerkt auch gegenüber *Behemot* – als *König* aller (Tier-)Wesenheiten, selbst der edelsten, höchsten und stolzesten (der *בְּגִי־שָׁחַק*), vielleicht sogar als *König* entsprechender Wesenheiten in nicht-irdisch kosmischer Dimension (wobei dem Text ein solch dämonisch satanischer Hauch nun doch gerade nicht abzuspüren ist). Und damit ist *Leviatan* desgleichen *König* über den *König der Tiere*, den Löwen (hierzu siehe oben Abschnitt 6.5.15.), wie ja in Ijob 28,8 die *בְּגִי־שָׁחַק* dem *Löwen* (*שָׁחַל*) parallel gestellt sind (hierzu Böckle 2018:145).

Dies scheint in der Darbietung der beiden Wesenheiten einmal mehr eine Form gesonderter Vorrangigkeit durch die finale Gewichtung auf *Leviatan* gegenüber dem initialen, den großen zweiten Hauptteil der zweiten Gottesrede eröffnenden Blick auf *Behemot* zu dokumentieren.

6.11.4. Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch „Behemot“ und „Leviatan“

In all dem zusammenbringend Dargelegten und weit darüber hinaus betonen beide Wesenheiten die Meisterschaft und Einzigartigkeit, in der sie Gott in absoluter Schöpfersouveränität als Meisterwerk (Ijob 40,15.19) hervorbrachte, als übermächtig majestätisches Einzeleigentum innerhalb des schöpferischen Gesamteigentums (Ijob 41,3), das in einzigartig synästhetisch erfahrbarer Raum- und Machtfülle besteht – wie Gott selbst ausdrücklich betont (Ijob 41,4.7a). Sie sind Gottes Meisterwerk auch und gerade dann, wenn sie gleich den neun Wildtieren einschließlich dem sich wild gebärdenden Kriegspferd der ersten Gottesrede (Ijob 38,39-39,30) im Wechselspiel von Freiheit und Verspieltheit einerseits und göttlicher Ordnungs- und Grenz-bemessung andererseits fröhlich lachend in menschlicher Gegenwelt leben.

Denn Gottes Schöpfer-, Herrscher und Richtersouveränität und -herrlichkeit gilt auch denen, die sich außerhalb jeglicher wahrnehmungs- und verfügungsmächtiger Handhabe des Menschen befinden, ja, deren *Lebenswelt* einerseits (wie vornehmlich bei *Behemot*) zwar *Gegenwelt* des Menschen, aber *Mit-Lebenswelt* der um ihn spielenden Tiere ist und die andererseits

(wie vielleicht bei *Leviatan*) bis an den unverfügbar ereignishorizontalen Rand kosmisch irdischer und nicht-irdischer Grenzdimension zu reichen vermag. Gottes beständige Zugewandtheit in *Liebe, Verspieltheit, Fürsorge* und *Hirtenschaft* gilt auch ihnen (den Überriesen- und Grenzwesenheiten), denen umgekehrt des Menschen beständige Abgewandtheit zukommt – und das in natürlicher oder freiwillig, weil gewährend schreckerfüllt gegenweltlicher Bedingtheit. Der Mensch ist nicht Bedingung für das Wesen Gottes als der der Schöpfung zugewandte Gott, aber er ist unabdingbarer Teil davon. Die Schöpfung kommt ohne den Menschen aus, aber Gott möchte dem Menschen durch die Schöpfung die Wahrnehmung des Wesens und der Weisheit Gottes ermöglichen.

Und dies darf Ijob, in der verdichtend ironischen Herausforderung zur Annahme der Rolle Gottes durch den ersten Hauptteil der zweiten Rede (Ijob 40,6-14) noch mehr zugespitzt, wohl gegen Ende des zweiten Teils und damit insgesamt gegen Ende der beiden Reden Gottes gesondert, in nicht unmittelbar ausgesprochener, aber darin umso mehr in verdichtend synästhetisch konzeptuell erfahrbarer Weise gewahr werden. Gott ist nicht der *Deus malignus*, der Chaosstifter und Gottlose und willkürlich agierende Feind Ijobs und der Gerechten insgesamt, sondern in absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht in gleichzeitiger Liebe, Verspieltheit, Fürsorge und Hirtenschaft vermag er – der sich Ijob synästhetisch wahrnehmbar machende und darin der ihm unverbrüchlich zugewandte Gott – alles. (siehe den folgenden und beschließenden Abschnitt zu Ijob 42,1-6)

6.12. IJOB 42,1-6 – IJOBS ZWEITE ERWIDERUNG

6.12.1. Ijobs Gotteswahrnehmung durch Gottes Wahrnehmbarmachung

Text und Übersetzung

Ijob 42,1: וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר

Da antwortete Ijob JHWH und sprach:

Ijob 42,2: יָדַעַתְּ כִּי־כָל תּוֹכֵל וְלֹא־יִבָּצֵר מִמֶּךָּ מְזִמָּה

Ich erkenne [nun], dass du alles vermagst und kein Plan geht vor dir verlustig.

Ijob 42,3⁶⁴⁸: מִי זֶה מַעֲלִים עֵצָה בְּלִי דַעַת לָכֵן הִגַּדְתִּי וְלֹא אָבִין נִפְלְאוֹת מִמֶּנִּי וְלֹא אֲדַע

„Wer denn [ist es], der verschließt den Ratschluss ohne Erkenntnis?“ Deshalb teilte ich [Vieles] mit, aber nichts begriff ich [einblickend], zu Wunderbares für mich, aber nichts erkannte ich [ganzheitlich].

Ijob 42,4: שְׁמַע־נָא וְאֲנֹכִי אֲדַבֵּר אֲשַׁאֲלֶךָ וְהוֹדִיעַנִי

Höre doch, und ich, ja ich will reden, ich will dich fragen, und du lass mich erkennen.

Ijob 42,5: לְשִׁמְע־אֲזִן שָׁמַעְתִּיךָ וְעַתָּה עֵינַי רָאִתֶּךָ

Vom Ohrenhören hörte ich von dir, nun aber hat mein Auge dich gesehen.

Ijob 42,6: עַל־כֵּן אֶמְאָס וְנִחַמְתִּי עַל־עַפְר וְאֶפֶר

Darum verwerfe ich [mich und mein Geschwätz] und bereue in Staub und Asche.

Begriff und Form Ijob 42,1-6

Die mehrfache Möglichkeit der Deutung einzelner Verse und Begriffe, wenn nicht des gesamten Abschnitts, erfordert wiederum eine ausführlichere begrifflich formale Annäherung.

יָדַעַתְּ, „ich erkenne [nun]“ (Ijob 42,2a), für Übersetzung und Interpretation siehe den folgenden Unterabschnitt. Die offensichtlich defektive Form ohne personalpronominal enklitischem ך – was desgleichen von sprachgeschichtlich älterer Schreibung sprechen kann (vgl. Ijob 41,25b α) – wird mit weiteren Bibelversen und Qumran traditionell als 1. Person Singular gelesen

⁶⁴⁸ Kolometrische Gliederung in drei Kola nach Hebrew Bible (2003). Van der Lugt (2014:624) gliedert in vier Kola.

(zusammenfassend Strauß 2000:347-348; Gordis [1978] 2011:492). Die *ketib*-Form scheint aber die zweite Person Singular, also eigentlich יִדְעָתָּה, zu bezeichnen (vgl. BHS *apparatus criticus*), was aber so von den Masoreten nicht bestätigt ist. Dennoch wäre für Strauß (2000:346) – im Sinne von Ijobs, nun aber gegen sich selbst gerichteter, mehrfacher Wiedergabe des Wortes Gottes in den folgenden Versen Ijob 42,3-4 – für Ijob 42,2a eine interpretierende Übersetzung in der 2. Person Singular als Ijobs erste Wiedergabe eines an ihn rhetorisch ironisch gerichteten Gotteswortes möglich. – Die vorliegende Arbeit knüpft aber mit dem masoretischen Text an die übliche Deutung von יִדְעָתָּה als 1. Person Singular (יִדְעָתָּה) an.

יִבְצֹר, „du vermagst, du kannst“ (Ijob 42,2a), vom Stamm יכל („können, vermögen; überwinden, besiegen“). Der Begriff begegnet im Alten Testament mit Bezug auf Gott eher selten. Zusammen mit den desgleichen selten begegnenden Begriffen בצר (4 Mal im AT, 1 Mal in Ijob) und מְזַמָּה (19 Mal im AT, 2 Mal in Ijob; von זמם, 13 Mal im AT, nicht in Ijob) (siehe im Folgenden) könnte Ijob damit seine gesonderte und nun selbstwahrnehmend erkannte Dreistigkeit hervorheben wollen.⁶⁴⁹

יִבְצֹר, „es geht verlustig“ (Ijob 42,2b Nifal) (so Gesenius 2013:167), vom Stamm בצר. Vor dem Hintergrund begrifflicher Entsprechungen in den hebräischen und umliegenden Sprachen bezeichnet בצר eine Form des *Abtrennens* und damit des *Verringertwerdens*. So mag in der passivisch reflexifischen Nifal-Formulierung die Äußerung „kein Plan vermag sich von dir (מִמְךָ) abzutrennen, loszulösen, zu entziehen“ mitzuschwingen.

מְזַמָּה, „Plan, Absicht“ (Ijob 42,2b), vom Stamm זמם („[murmelnd] sinnieren, planen“). Der Begriff meint nicht allein Gottes Plan und Absicht, sondern auch böses Ersinnen. Im Buch Ijob begegnet der Begriff nur hier in Ijob 42,2 und in Ijob 21,27. Der Stamm זמם begegnet im Buch Ijob nicht. – Dabei scheint sich Ijob Gottes zentralem Begriff עֲצָה schrittweise zu nähern. Denn erst in der folgenden Wiedergabe des initial zu Grunde legenden Gotteswortes verwendet er ihn.

מִי זֶה מְעַלֵּים עֲצָה בְּלִי דַעַת, „Wer denn [ist es], der verschließt den Ratschluss ohne Erkenntnis?“ (Ijob 42,3a). Ijob gibt hier das initiale Wort Gottes (Ijob 38,2a) nur beinahe wörtlich wieder, indem er einerseits die Wendung בְּמַלְאִין weglässt. Lediglich eine hebräische Handschrift fügt vor בְּלִי tatsächlich בְּמַלְאִים hinzu (בְּמַלְאִים בְּלִי דַעַת, „mit Worten ohne Erkenntnis“), was desgleichen LXX und Peschitta bestätigen (BHS *apparatus criticus* zur Stelle). Andererseits verwendet Ijob an Stelle des Partizip Hifil von חשך das Partizip Hifil von עלם („verdunkeln; verbergen, verhüllen, verschließen“).⁶⁵⁰ Ähnlich wie חשך begegnet auch עלם für rund ein Drittel des Gesamtvorkommens im Alten Testament (28 Mal) im Hifil (10 Mal)⁶⁵¹, allerdings begegnet der Begriff im Buch

⁶⁴⁹ Vergleiche mit anderen Worten und in etwas anderer Gewichtung Strauß (2000:386).

⁶⁵⁰ Für den Begriff vergleiche Gesenius (2013:973) und Matheus (2006:243).

⁶⁵¹ Levitikus 20,4 [*figura etymologica*]; 1. Samuel 12,3; 2. Könige 4,27; Jesaja 1,15; Ezechiel 22,26; Psalm 10,1; Ijob 42,3; Sprüche 28,27; Klagelieder 3,56.

Ijob trotz 2 weiterer Stellen (Ijob 6,16; 28,21) nur in Ijob 42,3 im Hifil. An 3 von 10 Stellen ist der Akt des Verhüllens auf Gott bezogen.

הִגְדַּתִּי, „ich teilte mit“ (Ijob 42,3b). Der Stamm גָּד beinhaltet in sich bereits die Position des Gegenüberseins (darum für הִגְדַּתִּי, „ich teilte mit“, die interpretierende Hinzufügung von Ijobs *sich Gott entgegenstellenden* Äußerungen), wie ja die nominale Form נֶגְד „Gegenüber, Gegenstück, Entsprechung; gegenüber, angesichts“ meint, was in der Formulierung עֶזְרָה כְּנֶגְדוֹ („eine Hilfe gleich ihm gegenüber“, „[...] als Gegenüber ihm entsprechend“, Gen 2,20b) illustrativ ausgedrückt ist. So wäre der נֶגֶד der, der den ihm Unterstellten gegenübersteht, und so meinte Ijob, sich gleich einem נֶגֶד (einem „Hochgeehrten“) rechtfertigend Gott gegenüberstellen zu können (Ijob 31,37).

נִפְלְאוֹת מִמְנִי, „zu Wunderbares für mich“ (Ijob 42,3c). נִפְלְאוֹת ist Nifal Partizip Plural von פָּלַא („wunderbar, wundersam sein, [im Sinne von] außergewöhnlich, schwer zu erfassen, schwer zu vollbringen ...“), mit מִן als „zu wunderbar, zu Wunderbares sein“ zu interpretieren (so auch Gesenius 2013:1051).

לְשִׁמְעֵי-אָזְנוֹ, „vom Ohrenhören“ (Ijob 42,5a). Die Formulierung wird vielfach mit „vom Hörensagen“ gedeutet⁶⁵², hier aber um der im Hebräischen bestehenden *Paronomasie* beziehungsweise um des Klang- und Sinnspiels willen gleich Köhlmoos (1999:342) mit „Ohrenhören“ übersetzt. Insgesamt ist das erste Kolon (לְשִׁמְעֵי-אָזְנוֹ שָׁמַעְתִּיךָ, „vom Ohrenhören hörte ich von dir“, vielleicht auch „vom Ohrenhören hörte ich dich“) mit der in Ijob 28,22b geschehenden Äußerung von *Totenreich* und *Tod* (אֶבְדּוֹן וְמוֹת) über die *Weisheit* vergleichbar (בְּאָזְנוֹנֵינוּ שָׁמַעְנוּ שִׁמְעָה) „mit unserem Gehör hörten wir ein Hörensagen von ihr“). Nur knüpft, etwas anders als für Ijob 28,22b (hierzu vgl. Böckle 2018), dem Bekenntnis von Ijobs ehemaligem *Ohrenhören* Gottes (Ijob 42,5a) die kontradiktorisch synthetische Vervollständigung von Ijobs aktuellem (und von Gott gewirktem) *Augensehen* Gottes an (וְעַתָּה עֵינַי רָאִתִּיךָ, „nun aber hat mein Auge dich gesehen“) (Ijob 42,5b).

Andere versuchen für die Formulierung לְשִׁמְעֵי-אָזְנוֹ in mehr wörtlicher Leserichtung eine je eigene interpretierende Ableitung in entsprechender Wirkung für den gesamten Vers vorzunehmen. So übersetzt Strauß (2000:336): „Durch das Ohr hatte ich von dir gehört, doch nun hat mein Auge dich gesehen.“ Köhlmoos (1999:342): „Vom Ohrenhören höre ich dich, und jetzt sieht mein Auge dich.“ Rohde (2007:76), mit ihm Wanke (2013:402): „Wie ein Ohr hört(,) hatte ich dich gehört, aber nun hat mein Auge dich gesehen.“ Clines (2011:1205): „I have heard you with my ears, and my eyes have now seen you.“ Die Übersetzungen des ersten Kolons von Köhlmoos bis Clines stimmen beinahe wörtlich mit der Wiedergabe von Ijob 42,5 in einigen

⁶⁵² So von Gesenius (2013:1384), Delitzsch (1864:500), Delitzsch (1876:541), Delitzsch ([1894] 2005: 182-183 zu Psalm 18,45), Fohrer ([1963] 1988:531), HALAT (1990:1456), WAT (2009), Ebach ([1996] 2009b:155).

Handschriften der rabbinischen Targume überein, während dort das zweite Kolon eine parallelistisch kontradiktorische Gewichtung ausdrückt. So übersetzt Krüger (2007:222) aus dem Aramäischen: „I have heard you by the hearing of the ear, but my eye has not seen you.“ Umgekehrt gibt das aramäische Targum von Qumran (11Q10 [11QTgJob]) „klassisch“ wieder: „I have heard of you by the hearing of the ear, but now my eye has seen you“ (Krüger 2007:222). Maier (1995a:356) übersetzt das erste Kolon allerdings wie von Köhlmoos bis Clines wiedergegeben, das zweite Kolon „klassisch“: „Mit dem Gehör habe ich Dich vernommen, und nun hat mein Aug Dich gesehen“.

Die Übersetzungen von Köhlmoos bis Clines sind einerseits von der Skepsis darüber angeleitet, dass Ijobs tiefe Einsicht über Gott *allein* vom Hörensagen komme (so exemplarisch Köhlmoos 1999:342 entgegen Fohrer [1963] 1988:534). Andererseits gewichten die Übersetzungen mehr Ijobs (vergangenes und gegenwärtiges) unmittelbares *Hören* Gottes mit dem *Ohr*, also das *Ohrenhören Gottes* (entgegen dem Ohrenhören *über* Gott), dem nun das *Sehen* Gottes mit dem *Auge*, also das *Augensehen Gottes* folgt. Allerdings gilt es zu bedenken, dass eine Gottesbegegnung solchen Ausmaßes, wie durch Gottes selbstwahrnehmbarmachende Reden geschehen, bis dahin für Ijob in jedem Fall einzigartig sein muss, auch wenn davor bereits Wissen über Gott durch die vielfach genannte dritte Erkenntnisquelle *Offenbarung*, also auch durch das unmittelbare *Ohrenhören* Gottes bestanden haben mag.

אָמַסְ וְנִחַמְתִּי, „ich verwerfe [mich und mein Geschwätz] und bereue“ (Ijob 42,6a). Die Bedeutung der Begriffe מַאֵס und נִחַם im Einzelnen und des gesamten Verses im Allgemeinen wird in der gegenwärtigen Forschungsdebatte vielfach diskutiert.⁶⁵³ Dies ist für den ersten Begriff vornehmlich der Polysemie des Stammes מַאֵס geschuldet, der als מַאֵס I und מַאֵס II begegnet. Dabei spricht מַאֵס I (vielfach, aber nicht immer transitiv) von „verwerfen, verschmähen, geringachten“ und konkret mit Blick auf Ijob 42,6a eventuell von „widerrufen“ (so Gesenius 2013:622 mit Budde). Hingegen meint מַאֵס II „zerfließen, vergehen“, was aber im Alten Testament nur in Ps 58,8 und Ijob 7,5 begegnet; dies wohl deshalb, weil מַאֵס II Nebenform zu מָסַס (vornehmlich Nifal, „zerfließen, schmelzen; vor Angst vergehen, verzagen“) ist.⁶⁵⁴ Bei tatsächlich transitiver Deutung von מַאֵס I würden manche dann *Staub und Asche* (עָפָר וָאֵשׁ) als Objekt identifizieren, so dass sich – eher sinnlos – etwa „daher verwerfe ich Staub und Asche“ ergäbe (hierzu auch Krüger 2007:218). Andere (wie REB und weitere Bibelübersetzungen) ergänzen das naheliegende Objekt mit „mein Geschwätz, meine Worte“, dem auch Vette (2007:236-237) folgt, indem er aber das „Geschwätz“ konkret auf Ijobs Fluchworte wider *Leviatan* (Ijob 3,3-10) deutet. Denn durch die Rede Gottes über die „Unkontrollierbarkeit Leviatans“ werde Ijob „erfolgreich

⁶⁵³ Vergleiche überblickend Krüger (2007), Van der Lugt (2014), in textsemantischer Perspektive Van Wolde (1994:242-250), Wanke (2013:404-406), Vette (2007:235-236), auch Perdue (2007:214).

⁶⁵⁴ Für beide Formen, aber im Besonderen für die erste Form, vergleiche Gesenius (2013:622), Wildberger ([1971] 2004) und Wagner (1984).

zu einem Widerruf seines Fluches“ bewegt. Zahlreiche weitere Deutungen wären möglich (hierzu Krüger 2007, auch Vette 2007 und Van der Lugt 2014).

Entsprechend äußert im Besonderen Krüger (2007:217, 219-220) mindestens mit Newsom (*The New Interpreter's Bible*, vol. IV, 1996; vgl. auch Van Wolde 1994), dass für das Hebräische von Ijob 42,1-6 eine Form der *Ambiguität* der Bedeutung anzuerkennen ist, wie ja eine solche der rhetorischen Strategie der Reden Gottes und dem Buch Ijob insgesamt entspricht (was aktuell umfassend Häner 2021 untersucht und Paganini 2020 in Kurzem vorstellt). Das würde aber nicht bedeuten, dass ein Interpret sich in der Entscheidung für *eine* Deutungsrichtung zurückhalten solle, sondern dass der entschiedene Interpret dennoch weitere Interpretationsmöglichkeiten akzeptiere. Dabei scheint die Möglichkeit vielfältiger Interpretation des Verses durch die antiken Übersetzungen Unterstützung zu finden (hierzu Krüger 2007:220-222).

נָחַם (verwandt mit רָחַם, „lieben; sich erbarmen; Gnade finden“), als schillernder Begriff vor dem Hintergrund nicht weniger Entsprechungen in den umliegenden Sprachen, begegnet in mehreren Aktionsarten und darin in gewisser Bedeutungsvielfalt rund um die Bedeutung *trösten*: „sich etwas leidtun lassen, gereuen lassen; bereuen; sich trösten lassen; sich [auch rächend] Erleichterung verschaffen“ (Nifal); „trösten“ (Piel); „Mitleid haben; sich trösten lassen“ (Pual); „Mitleid haben; sich trösten lassen; sich [auch rächend] Erleichterung verschaffen“ (Hitpael) (Gesenius 2013:804-805; Matheus 2006:206-207). Entsprechend interpretiert Gesenius (2013:804) נָחַם Nifal für Ijob 42,6a und insgesamt die Wendung עָלַי-עָפָר וָאֵפֶר mit „u[nd] ich bereue i[n] Staub und Asche“. Hingegen interpretiert Van der Lugt (2014) dieselbe Wendung – und insgesamt Ijob 42,4-6 – als (wiederum) aus Gottes Mund geschehend, im Sinne von „ich habe Mitleid mit [dir als mein halsstarriges] Staub und Asche[-Geschöpf]“.

Die vorliegende Arbeit folgt für das erste Kolon REB und Vettel. Das als mitzudenken hinzugefügte Objekt „[mein Geschwätz]“ wird aber als auf die gesamten Äußerungen Ijobs, gar als auf Ijob selbst bezogen verstanden. Für das zweite Kolon folgt sie Gesenius.

עָלַי-עָפָר וָאֵפֶר, „in Staub und Asche“ (Ijob 42,6b). Auch diese Wendung erlaubt, für sich und im Zusammenhang, mehrfache Deutung. So mag עָפָר וָאֵפֶר zwar wohl relativ eindeutig von „Staub und Asche“ (so auch Gesenius 2013:996) zu sprechen. Aber wie ist das syntaktisch zu nehmen, semantisch zu deuten? Was allein will עָלַי sagen? So schlägt ein Kommentator gar vor, עָלַי als (allerdings für Ijob 24,9 lediglich vermutetes Nomen) עָל (dort „Säugling, Kleinkind“) zu lesen (referiert von Strauß 2000:348). Die Wendung עָפָר וָאֵפֶר begegnet im Alten Testament nur noch in Genesis 18,27, wo sie aus Abrahams Mund gesprochen dessen schwaches Menschsein im unmittelbaren Angesicht Gottes bezeichnet (vgl. auch Strauß 2000:387). Etwa mit Gesenius (2013:804 zu נָחַם) könnte hier עָלַי als „in“ interpretiert werden, aber nicht

eigentlich im *lokalen*, sondern im *existentiellen* Sinn: *Ich, der ich Staub und Asche bin, bereue in dem, was ich bin, in Staub und Asche.*⁶⁵⁵

Vielfache Deutungsmöglichkeit um die wenigen Verse

Die wenigen Verse der zweiten Erwiderung Ijobs (Ijob 42,1-6) werfen mindestens in traditions-, literar-, redaktions- und textkritischer Hinsicht nicht wenige Fragen auf (hierzu umfassend Wanke 2013:400-408). Entsprechend scheint der Abschnitt, wie gesagt in der Forschungsdebatte häufig als ursprüngliche Einheit mit Ijob 40,3-5 gelesen, um nichts weniger als die Reden Gottes selbst in den Fokus der Forschungsdebatte zu geraten. Dies mag exemplarisch die Studie von Rohde über den *Knecht Ijob im Gespräch mit Mose* (2004) dokumentieren, worin er in der vergleichenden Gegenüberstellung der „Erinnerungsfigur“ Ijob mit der „Denkfigur“ Mose (vgl. Rohde 2007:177-182) fast allein auf den Rahmen des Buches Ijob, aber einschließlich der ersten und zweiten Erwiderung Ijobs (Ijob 1-2; 40,3-5; 42,2-6.7-10), abstellt. Dabei spielt unter anderem in der (traditionsgeschichtlichen) Gewichtung des Gottesschau-Motivs Ijob 42,5⁶⁵⁶ eine gesonderte Rolle. Der beinahe ausschließliche Rückgriff Rohdes auf den Rahmen ist aber auch darin begründet, dass nur in den „Himmelsszenen“ und in Ijob 42,7-9 Ijob als *Knecht JHWHs*, als (aus Gottes Mund gesprochen) *mein Knecht Ijob* (Ijob 1,8; 2,3; 42,7.8 [2 Mal], עֶבְדִי אֵיּוֹב; Ijob 42,8, אֵיּוֹב עֶבְדִי) bezeichnet ist. (siehe oben Abschnitt 5.1.1. und 5.1.3.)

Des Weiteren ist *opinio communis*, dass beide Erwiderungen Ijobs (Ijob 40,3-5; 42,1-6) nicht als ursprünglich angesehen werden. (siehe auch oben Abschnitt 2.1.7.) Vielmehr werden sie als mit der letzten Redaktion, der sogenannten *Elihu-Redaktion*⁶⁵⁷, eingefügt identifiziert. Die *Elihu-Redaktion* bringt, so die literarkritische und redaktionsgeschichtliche Perspektive, eine „[t]heologische Korrektur der kritisch-theologischen Redaktion“ mit sich, zeichnet verantwortlich für die „redaktionelle Kompatibilität“ des Buches Ijob und beendet den Prozess der redaktionellen Aktualisierung.⁶⁵⁸ Entsprechend wird innerhalb der (literarkritisch und redaktionsgeschichtlich verorteten) *kritisch-theologischen Redaktion* (und damit zeitlich vor der *Elihu-Redaktion*) die zweite Erwiderung Ijobs (Ijob 42,1-6) als Unterbrechung des Geschehensflusses angesehen, denn die auf Elifas bezogene temporale Formulierung, „und es geschah, nachdem JHWH diese Worte zu Ijob geredet hatte, da sprach JHWH zu Elifas, dem Temaniter [...]“ (Ijob 42,7), setze „keine Antwort Ijobs sondern die Gottesreden voraus“ (Wanke 2013:363 mit Rohde 2007:154; Köhlmoos 1999:342-345; Van Wolde 1994:238). – Allerdings schließt, nach

⁶⁵⁵ Ähnlich, aber in komplexer Begründung, Rohde (2007:166-172) und mit ihm Wanke (2013:407).

⁶⁵⁶ Mit Blick auf Ijob 4,12-21; 13; 19,25-27; 23.

⁶⁵⁷ So Wanke (2013) die dahingehende bisherige Forschungsdebatte zusammenfassend; Rohde (2007) spricht hierbei von der *weisheits- und mosekritischen Redaktion*.

⁶⁵⁸ So zusammenfassend Wanke (2013:430) in seiner redaktionsgeschichtlichen Synopse.

Meinung der vorliegenden Arbeit, die Formulierung von Ijob 42,7a Ijobs dazwischenliegende Erwiderung *nicht notwendiger Weise* aus, sie stellt lediglich fest, dass JHWH, nachdem er zu Ijob sprach (und Ijob doch noch antwortete) nun auch zu Elifas spricht.

In jedem Fall fiele in redaktionsgeschichtlicher Ausklammerung von Ijob 42,1-6 desgleichen Ijobs zentrale Äußerung des Erkenntnisprungs vom *Hören* und *Wissen über Gott* (aus zweiter Hand) zur *Schau* und *ganzheitlich synästhetisch konzeptuellen Wahrnehmung Gottes* (aus erster Hand) (Ijob 42,5) als ursprünglich aus. Die vorliegende Arbeit will in synchroner Lese- richtung aber die sich dem Leser nahezu als zentral aufdrängende Bedeutung beider Erwiderungen und im Besonderen der zweiten Erwiderung Ijobs nicht aktiv übersehen, sondern die ihnen gebührende Wertnehmung einräumen. Denn eigentlich bestimmen Zuordnung und Interpretation von Ijob 42,1-6 (und hier im Besonderen von Ijob 42,[5-]6) die Zuordnung und Interpretation des gesamten Buches Ijob und damit desgleichen der Reden Gottes (hierzu Krüger 2007:217, worauf Wanke 2013:401 Bezug nimmt).

Ijobs Erwiderung als Gradmesser der Wirkung von Gottes Wahrnehmbarmachung

Die zweite Erwiderung Ijobs ist Knotenpunkt, ist Themenort, an dem alle Fäden einer ästhetisch theologischen Betrachtung von Ijob 38,1-42,6 zusammenlaufen. Denn mit der zweiten Erwiderung Ijobs wird offenbar, *was* beziehungsweise *wen* Ijob wahrgenommen hat und *wie* das Wahrgenommene auf ihn wirkt, welche Folgen es hat. Von dort her gesehen offenbaren *beide* Erwiderungen Ijobs die zweite Seite, das heißt (neben der *Senderseite*) die *Empfängerseite* des Geschehens der Wahrnehmung zwischen Gott und Ijob. Ijobs Erwiderungen offenbaren, *was* im Lauf des Sich-Wahrnehmbarmachens Gottes, des Antwortens Gottes, auf Seiten des Gott Wahrnehmenden geschieht. Oder anders: Die Erwiderungen Ijobs sind der Gradmesser für die Wirkung der konzeptuellen Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes.⁶⁵⁹ Dies erweist sich, entgegen dem Charakter der Streit- und Rechtfertigungsreden Ijobs im Dialogteil, einmal mehr in der Weglassung jeglicher Wortfülle und Eloquenz.

Entsprechend lässt der Vergleich beider Erwiderungen Ijobs nicht allein einen *Erkenntnisprung*, sondern desgleichen einen *Erkenntnisprozess* gewahren. So erweist sich mit der ersten Erwiderung mehr das Gewicht auf Ijobs erneuerte Selbstwahrnehmung als der zu gering Seiende und (in seiner ursprünglichen Intention des Gottesanklägers) gar als der zu Verachtende – was sich in ihm angesichts des sich (durch die erste Rede) in beinahe unfasslich vielfältiger Weise wahrnehmbar machenden Gottes konzeptuell formiert, dem aber wohl desgleichen Aspekte der leidgeprägten ursprünglichen Gottes- und Selbstwahrnehmung Ijobs verbleibend einhergehen. Hingegen stellt die zweite Erwiderung Ijobs den Fokus auf Gott voran.

⁶⁵⁹ Dem würde mit anderen Worten Heckl (2010:202) mindestens mit Van Wolde (1994:248-253) zustimmen.

Nach einem, wann immer im Lauf der Reden und darin im Lauf eines (konzeptuellen) *Wahrnehmungs-* und *Erkenntnisprozesses*, geschehenen *Erkenntnisprung*, ja nach einer Begegnung mit Gott in ganzheitlicher (also mit den äußeren und inneren Sinnen und konzeptuell geschehener) Wahrnehmung Gottes (Ijob 42,5) steht ihm zu allererst eben dieser Gott vor Augen, seine absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht (Ijob 42,2), sein Rechtbehalten in der einleitend indirekten Anklage Ijobs als *erkenntnislosen ezah-Verdunkler* (Ijob 42,3a), seine Autorität als der eigentliche *Lehrer der Weisheit* (Ijob 42,4 indirekt). Und in diesem unmittelbaren Geschehen der Gotteswahrnehmung gewahrt Ijob sich selbst als der erkenntnislos Mitteilende (דַּעַת, נגד, בִּין, ידע, Ijob 42,3), der der Lehre Gottes bedarf (Ijob 42,4 indirekt), so wie ihm die synästhetisch konzeptuelle Gotteswahrnehmung zu Teil wurde (Ijob 42,5). Darum bleibt ihm nichts, als sein Geschwätz, gar sich selbst zu verwerfen, jeglichem Selbstanspruchs abzusagen (Ijob 42,6).

Denn die Erkenntnisquellen *Erfahrung*, *Tradition* und eventuell frühere *Offenbarung* beließen Ijob im Wahrnehmungsdunkel des Hörensagens von Gott. Im Geschehen des Redens und insgesamt des Sich-Wahrnehmbarmachens Gottes *hört* Ijob nicht mehr mit dem *Ohr* aus zweiter Hand *über* Gott, sondern er *sieht* ihn aus erster Hand mit dem *Auge*, *begegnet* ihm und *schaut* ihn selbst, wohl einerseits mit den äußeren und inneren Sinnen durch dessen wie immer vonstattengehende (aber in jedem Fall wohl doch verhüllte) Erscheinung, seine Gegenwart, den (wie immer vernehmlichen) Klang der Stimme (also insgesamt *ästhetisch*), andererseits umfassend konzeptuell durch den (auch für die gesamte Bibel) einzigartig vielfältigen und umfassenden Gehalt (in gleichzeitiger Intention und Theologie) der Reden (also insgesamt *theologisch*). (Ijob 42,5) Dies eröffnet Ijob eine Form der Schau und Erkenntnis Gottes, wie er sie ehemals nicht kannte.

In diesem Sinn ist wohl Köhlmoos (1999:344) zu verstehen, wenn sie resümiert, dass Ijob nicht, wie ursprünglich (indirekt) gewünscht (Ijob 13,24), allein Gottes Angesicht wahrnehme, „sondern den ganzen JHWH in seinem Verhältnis zur Welt“, was Rohde (2007:83-84) möglicherweise vorschnell kritisiert. Der erneuerten Gotteswahrnehmung Ijobs geht die erneuerte Selbstwahrnehmung⁶⁶⁰ einher, die in Ijob desgleichen eine „Neuinterpretation der Geschöpflichkeit“ wirkt. Er findet sich mit dem „Sein in ‚Staub und Asche‘ ab“, anerkennt die „Würde“ seiner wie immer gestalteten Geschöpflichkeit gegenüber Gott, der sich eben nur als der Schöpfer (und nicht als Geschöpf) wahrnehmbar machen kann (vgl. Köhlmoos 1999:344).

⁶⁶⁰ Köhlmoos (1999:344) spricht in diesem Zusammenhang ähnlich über die „neue Selbstwahrnehmung Ijobs“.

Ijobs Wahrnehmungserneuerung als Resultat von Gottes Wahrnehmbarmachung

Gleich mit dem ersten Wort (יָדַע, Ijob 42,2aα) der zweiten Erwiderung Ijobs erweist sich der resultative Aspekt, der für sich allein mit dem Stamm יָדַע repräsentiert sein kann (siehe oben Abschnitt 6.2.3.). Als Ergebnis, als Resultat, des von Gott Gesagten, des in Ijob erzeugten Wahrnehmungs-, Erkenntnis und Besinnungsraums zur konzeptuellen Wahrnehmung Gottes, *erkennt* und *begreift* Ijob nun die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes. Dies begründet desgleichen die präsentische Interpretation der Aussage. Jetzt, im Ergebnis deiner Worte, nach Beendigung deiner Rede, *versteh* ich *ganz*, *begreife* ich, was ich nicht *begriff*. Damit ist die von Ijob ursprünglich eingeforderte und von Gott ironisch metaphorisch gesetzte gerichtliche Frage-Antwort-Verhandlung als weisheitliche Rechtsdebatte (siehe oben Abschnitt 6.2.5. und 6.4.) auch von Ijobs Seite ausdrücklich und radikal, das heißt ohne jegliche Hintertür des Zögerns, beendet.

Und in anderer Gewichtung: Von Ijobs Seite besteht der Anspruch auf eine gerichtliche Frage-Antwort-Verhandlung, eine weisheitliche Rechtsdebatte mindestens seit dem Ende der ersten Rede Gottes nicht mehr. Zumal eine solche lediglich auf Grundlage der ironisch metaphorischen Herausforderung Gottes vonstattenging, in der Gott rhetorisch ironisch fragte und darlegte und Ijob darin antwortend sein ganzheitliches und gar verfügbarmächtiges Wissen kundtun sollte, gesondert herausgefordert durch den (der ersten Rede Gottes eigenen) weisheitlichen Leitbegriff יָדַע, einschließlich des Nomens דַּעַת. Denn es lässt sich eine gewisse Tendenz dahingehend beobachten, dass Gott (zum Teil überverhältnismäßig) häufig verwendete Begriffe Ijobs aufgreift und in den Reden an zentraler, gar initial zugrunde legender Stelle *einmalig* respondiert. Dies gilt eben für den Begriff דַּעַת (Ijob 38,2b), ferner für רִיב („rechten“, Ijob 40,2a) – wobei Ijob desgleichen die nominalen Derivate רִיב („Rechtsstreit“) und רִיבָה („Rechtsstreitigkeit“) ausschließlich für sich beansprucht –, יָכַח („[ab]urteilen; sich verteidigen“, Ijob 40,2b), עֲצָה (*performative Weisheit*, Ijob 38,2a) und מְלָה („Debattenwort“, Ijob 38,2b)⁶⁶¹. Lediglich den desgleichen von Ijob (über)verhältnismäßig häufig verwendeten Leitbegriff יָדַע respondiert Gott mehrfach.⁶⁶²

Im Bekenntnis der erneuerten Wahrnehmung Gottes als absolut Wahrnehmenden und Verfügenden, als der alles Vermögende, dem sich keine *Idee*, kein *Plan* (מְזֻמָּה) entziehen und verschließen kann, scheint sich Ijob in der Verwendung von מְזֻמָּה dem zentralen, von Gott indirekt gegen ihn (Ijob) gerichteten Begriff עֲצָה (der hier desgleichen passend gewesen wäre, oder gar nahegelegen hätte) bewusst schrittweise zu nähern.

⁶⁶¹ Der Begriff wird allerdings von Elihu ein Mal häufiger (als von Ijob verwendet) respondiert.

⁶⁶² Für die Begriffe, deren angedeutete Auftretenshäufigkeit und die betreffenden Stellen siehe oben Abschnitt 6.2.3., 6.2.4., 6.2.6., 6.3. und 6.4.

Erst im folgenden Bekenntnis der erneuerten Wahrnehmung seiner selbst greift Ijob den Begriff עָצָה auf und das wiederum lediglich in der beinahe wörtlichen Wiedergabe des initialen, die Reden zugrunde legend durchdringend umspannenden Gotteswortes, „wer denn ist es, der verschließt den Ratschluss ohne Erkenntnis“ (Ijob 42,3a; 38,2). Dem folgend bringt Ijob in zentraler weisheitlicher Begrifflichkeit auf den Punkt, dass er *ohne* wirkliches *Ein-Sehen* (בִּיָּן) und *Erkennen* (יָדַע) des zu *Wunderbaren*, ohne ganzheitliche Wahr- und Wertnehmung Gottes sein Wissen (aus zweiter Hand) – sich gewissermaßen Gott entgegen- oder gegenüberstellend, wie das bereits im Stamm נָגַד angelegt ist – *mitteilte* (Ijob 42,3bc).

Was Ijob ursprünglich für sich beanspruchte, nämlich Lehrer und (durch sein Leben für Mitmensch und Umwelt synästhetisch erfahrbares) Modell der Weisheit Gottes zu sein, negiert er nun grundlegend, kehrt die von ihm vorgenommene Bedeutungsrichtung ins Gegenteil. Nicht Gott ist Dekonstruierender der performativen Weisheit (für Entstehen und Bestehen von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung) und willkürlich wahrnehmend Verfügender über sie, sondern Ijob ist es. Mit seinen Worten, mit dem entschiedenen Gott-Gegenübertreten zur Anklage Gottes in ambivalent differenzierter Gotteswahrnehmung (der weise Schöpfergott muss desgleichen Chaosstifter und Gottloser sein), *schließt* Ijob nicht das Verstehen der *ezah* Gottes, der performativen Weisheit Gottes *auf*, macht sie nicht durch Wort und Leben für die Mit-Menschenwelt zum synästhetisch erfahrbaren Modell der Gotteswelt, sondern er *verschließt* (עָלַם) sie. Die Wortwahl (עָלַם anstelle von חָשַׁךְ) könnte eine von Ijob bewusst gewählte Verschärfung der (ohne *vocatio nominis* indirekt angedeuteten) Formulierung Gottes von Ijobs *Verdunkelung* (חָשַׁךְ) der *ezah* (Ijob 38,2a) abbilden. Denn עָלַם „ist stärker und umfassender als חָשַׁךְ“ (Strauß 2000:386).

Dem anknüpfend nimmt Ijob Gottes ironisch metaphorisch gesetzte Herausforderung zur rollentauschenden weisheitlichen Rechtsdebatte wörtlich auf („ich will dich fragen, und du lass mich erkennen“) (Ijob 38,3b; 40,7b – Ijob 42,4b) und kehrt damit die Bedeutungs- und Debatte- richtung um, weg von der ironischen Metapherebene zurück zur Realebene, weil nun nicht mehr Gott, sondern Ijob der Sprecher des Satzes ist. Nicht mehr Ijob will (in unverschämter Bestürmung) Lehrer Gottes sein, wenn ihn Gott entweder (ob fehlender Einsicht) befragt oder auf Ijobs Belehrung (einsichtig) antwortet (Ijob 13,22), sondern Ijob will sich nun von Gott belehren lassen, Gott soll den redenden und fragenden Ijob wissen lassen (עָלַם Hifil). Kurz: Nicht mehr Ijob will Lehrer Gottes, sondern Gott soll Lehrer Ijobs sein. Dabei greift Ijob mit dem gesamten Vers 4 von Ijob 42 eine Kombination aus eigener Formulierung (Ijob 13,22), zurecht-rückender Äußerung Elihus (Ijob 33,31) und herausforderndem Gotteswort (Ijob 38,3b; 40,7b) auf, was unmittelbar Ijobs erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung widerspiegelt.⁶⁶³

⁶⁶³ Siehe hierzu ausführlicher oben Abschnitt 6.2.5 (mit Schaubild). Auch Strauß (2000:387) nennt in diesem Zusammenhang, aber in anderer interpretierender Gewichtung, Ijob 33,31.

Allgemeiner gewendet: Mit Ijob 42,2-4 als erster Teil der zweiten Erwiderung stellt Ijob durch gezielte Respondierung und Wiedergabe von zentraler Begrifflichkeit und Formulierung Gottes und seiner selbst das Wort Gottes und das eigene Wort in den bedeutungsumkehrenden Kontext der erneuerten Gottes- und Selbstwahrnehmung. Desgleichen bestätigt Ijob damit die gesamten Reden Gottes von ihrem zugrunde legend durchdringend umfassenden Beginn her als exakt auf ihn passend.⁶⁶⁴ Gott ist der absolut Wahrnehmende und Verfügende (Ijob 42,2); Gott verfügt (souverän und liebend verspielt fürsorgend hütend) über „Gegenstände“, die für Ijob jenseits des Ereignishorizonts und damit zu *wunderbar* und *jenseits seines Einsehens und Wissens* sind (וְלֹא אֶדְעַ [..] לֹא אֶכְיִן [..], „nichts erfasste ich [...] und nichts erkannte ich“) (Ijob 42,3bc); Gott ist der eigentliche Lehrer (Ijob 42,4).

Mit dem Bekenntnis von Ijob 42,5 – als erster Vers des zweiten Teils der Erwiderung (Ijob 42,5-6) – begründet Ijob das in Ijob 42,2-4 Bezeugte. Die erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung gründet darin, dass sich ihm Gott tatsächlich ganzheitlich synästhetisch wahrnehmbar und erfahrbar machte. Denn so wie Ijob 42,5 grundlegend rückverweisend und erklärend an den ersten Teil der Erwiderung (Ijob 42,2-4) anknüpft, der für sich eindeutig Kernstellen der Reden Gottes respondierte, so scheint Ijobs Bekenntnis vom *Gott mit dem Auge sehen* desgleichen allein das Geschehen der Reden Gottes zu meinen, wodurch eine ganzheitlich synästhetisch konzeptuelle Wahrnehmung Gottes erzeugt wurde; nämlich durch die innere und äußere Anschauung Gottes durch (wie immer vonstattengehendes) vernehmbares Wort und (wie immer erfahrbare) Anwesenheit Gottes (das heißt durch die *Ästhetik* Gottes) einerseits und durch Gehalt und (wiederum auf Gott rückverweisende) Botschaft (das heißt durch die *Theologie* Gottes) andererseits. So ist Ijob 42,5 ästhetisch theologischer Kern der Reden Gottes als *performative* (in ihrer Wirkung ans Ziel gekommene) Weisheit Gottes.

Und allgemeiner gewendet: Ist die zweite Erwiderung Ijobs (Ijob 42,1-6), gründend auf der ersten Erwiderung Ijobs (Ijob 40,3-5), insgesamt *Themenort* und *Gradmesser* einer ästhetisch theologischen Verstehensrichtung des Buches Ijob im Allgemeinen und der Reden Gottes im Besonderen und ist der Abschnitt *Themenort* und *Gradmesser* für die Wirkung der konzeptuellen Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes durch das Geschehen seiner Antwort, so bildet Ijob 42,5 darin nochmals den Dreh- und Angelpunkt ab. Denn mit Ijobs Bekenntnis der Bewegung vom *Hören über Gott* zur *Schau Gottes* sind – vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten formuliert – die in Ijob vonstattengehenden Geschehnisse von *Erkenntnisprozess* und *Erkenntnisprung* im Lauf der *synästhetisch ganzheitlichen, konzeptuellen Wahrnehmung Gottes* (durch Gottes Gegenwart und Wort), ist die Erzeugung des *Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraumes* für Ijobs innere Antwort hin zur rückjustierten Wiederherstellung

⁶⁶⁴ Für den aktuellen Satz vergleiche in anderer Formulierung Strauß (2000:386).

und Erneuerung der Gotteswahrnehmung und Selbstwahrnehmung im nach wie vor bestehenden unfasslich unwägbareren Leid in eins zusammengeführt.⁶⁶⁵

Darin ist Ijobs Wissen und Hoffnung um Gott (אֱלֹהִים) als seinen (Er-)Löser (גֹּאֲלִי), den er persönlich einst *aus* (oder *ohne*) sein(em) Fleisch (מִבְּשָׂרִי אֶחָדָה, Ijob 19,26b), das heißt im Grenzbereich von Leib und Geist, Leben und Tod mit seinen Augen *für sich* (לִי) synästhetisch ganzheitlich schauen werde (אֲשֶׁר אֲנִי אֶחָדָה לִי וְעֵינַי רְאוּ, Ijob 19,27a) (insgesamt Ijob 19,25-27a), mindestens vorläufig in Erfüllung gegangen.⁶⁶⁶

Und eben in dieser rückjustierten und grundlegend erneuerten Gotteswahrnehmung und Selbstwahrnehmung tut nun Ijob einmal mehr etwas (so, wie mit den beiden Erwidern im Gesamten), das so gar nicht dem Charakter seiner Reden im Dialogteil entspricht, ja das in deren Antithese steht. Er verwirft sein Wort und gar sich selbst. (Ijob 42,6) Damit verwirft er seine herkömmliche Selbstwahrnehmung als Lauterer, Rechtschaffener, Gott Fürchtender und Lehrer Gottes. Gleicher Weise aber nimmt sich Ijob entsprechend der erneuerten Selbstwahrnehmung in seiner Geschöpflichkeit als schwacher Mensch, der nur aus *Staub und Asche* besteht (vgl. Gen 2,7), an. Kurz: Ijob verwirft sich in herkömmlicher Selbstwahrnehmung und bereut aus der erneuerten Selbstwahrnehmung. Damit nimmt Ijob desgleichen Gott ganz an. Er gibt ihm recht, gibt dem von Gott Gesagten recht, gibt Gott sein Recht zurück, überlässt es ihm, überlässt *sich* ihm, ergibt sich ihm ganz. Das ungeklärt unwägbarere Leid besteht zwar nach wie vor, ist aber nicht mehr Themenfeld und Dreh- und Angelpunkt von Wahrnehmung und Argument. Ijob gewahrt sich und sein Leid nicht mehr als Maßstab zur Wahr- und Wertnehmung von Gott, Mitmensch und Welt. Er agiert nun nicht mehr – obwohl nach wie vor verständlichster Anlass bestünde – wie Werner Bergengruens Kurfürstin in *Am Himmel wie auf Erden*, wenn es dort heißt: „Sie ließ ihren Kummer wie eine Fahne über sich wehen und hielt ihr Unglück für den Mittelpunkt der Welt.“⁶⁶⁷ Vielmehr wendet sich Ijob wieder dem zu, der ihm der stets zugewandte Gott war und ist.

⁶⁶⁵ Für zahlreiche weitere Vorschläge der Interpretation von Ijob 42,5 im Lauf der neueren Forschungsgeschichte vergleiche Rohde (2007:76-101), der die Gottesbegegnung von Ijob 42,5 mit Blick auf Ijob 42,7-9 im Besonderen dem priesterlich kultischen Aspekt zugeordnet wissen will und der desgleichen die (notwendig zu beachtenden) intertextuellen Verknüpfungen mit weiteren Stellen des Gottesschaugeschehens (wie Ijob 4,12-21; 13; 19,25-27; 23; 33,22-24; 33,25-28) einbezieht.

⁶⁶⁶ Wie oben angemerkt (siehe für Ijob 19,25-27a Abschnitt 5.2.7.), ist diese Ansicht alt, der sich desgleichen aktuell Autoren wie Hermisson (2004:684), Seow (2004:709), Schwienhorst-Schönberger (2020:144-146 als *innere Erfahrung*) und Schellenberg (2020:178) anschließen.

⁶⁶⁷ Zitiert und zusammengefasst von Hertzberg (1950:167).

6.12.2. Ertrag Ijob 42,1-6 – zweiter Schritt: Ijobs Einsicht durch Gottes Wirken

Die beiden Erwiderungen Ijobs sind Maß für Gottes Wahrnehmbarmachung. Sie spiegeln die Reden Gottes in ihrer Wirkung. Sie fassen in eins, was Gott im Geschehen der Reden, im Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung in Ijob wirkte. Ijobs Erwiderungen erweisen die Reden Gottes und insgesamt das Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes als die performative, in Ijob wirkend ans Ziel gekommene Weisheit Gottes. Dies begegnet mit der zweiten Erwiderung in nochmals verdichteter Form. Nun ist für Ijob die Wahrnehmung Gottes ins Zentrum getreten und an den Beginn der Äußerung gestellt (Ijob 42,2), Ijobs Selbst-Absage und damit Selbst-Hingabe an Gott an deren Ende (Ijob 42,6).

Im Einzelnen scheint Ijob in drei Schritten vorzugehen: Mit Ijob 42,2-4 äußert er, was er als Resultat in erneuerter Gottes- und Selbstwahrnehmung versteht (Gott als der absolut Wahrnehmende und Verfügende jenseits der Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs, Gott als der wahre Lehrer im Angesicht der über ihn lehrenden Schöpfung). Mit Ijob 42,5 äußert er, *wodurch* die erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung möglich wurde (durch das Geschehen der Reden, der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes zur synästhetischen Gottesschau als unmittelbare Gottesbegegnung). Mit Ijob 42,6 äußert er, was *für ihn* daraus handelnd folgt (sich in bestehender Selbstwahrnehmung grundlegend infrage zu stellen, von sich und den vermeintlich zustehenden Ansprüchen abzurücken und in Anerkenntnis der Staub-und-Asche-Geschöpflichkeit zu bereuen). Entsprechend ließe sich der Verlaufsweg der zweiten Erwiderung Ijobs in Kürze wie folgt fassen: Ijobs rückjustierte und erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung (Ijob 42,2-4) durch Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung (Ijob 42,5) zur persönlichen Selbst-Absage und bereuenden Selbst-Hingabe an Gott (Ijob 42,6). Dies dokumentiert einmal mehr den Charakter der zweiten Erwiderung Ijobs als theologischer Themenort und Sammel- und Auflösungspunkt im Geschehen der Reden Gottes und insgesamt der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes als durchgängig ästhetisch theologisches Geschehen.

Und allgemeiner gwendet: Ijob spricht in seiner Erwiderung nicht über die von Gott zahlreich, vielfältig und dimensional grenzüberschreitend genannten Schöpfungselemente (im Beziehungsfeld göttlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht), also nicht über das vor Augen gemalte Eine, sondern über das ganz neu erfasste Wesen Gottes und seiner (Ijobs) selbst, also über das (aus dem rhetorisch ironisch Erfragten und Dargelegten) konzeptuell wahrgenommene Andere. So sind die beiden Erwiderungen Ijobs und ist im Besonderen die zweite Erwiderung Erweis des Geschehens synästhetisch konzeptueller Gotteswahrnehmung, ist Erweis des erzeugten Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraumes zu persönlicher Antwortgebung in der rückjustierten und erneuerten Gottes- und Selbstwahrnehmung. Und insgesamt sind die Erwiderungen Ijobs Erweis des in Ijob geschehenen Erkenntnisprozesses und Erkenntnisprungs von der Ambivalenz der Gotteswahrnehmung (Gott als allmächtiger

Schöpfer und Gottloser zugleich) in eindeutiger Selbstwahrnehmung (Ijob als Gerechter und Lehrer Gottes) zu rückjustierter und erneuerter Gotteswahrnehmung (Gott als absolut Wahrnehmungs- und Verfügungsmächtiger, im Recht Seiender, der wahre Lehrer) in erneuerter Selbstwahrnehmung (Ijob als erkenntnislos Debattierender, der Lehre und Wahrnehmbarmachung Gottes Bedürfender, als in Staub-und-Asche-Geschöpflichkeit der Reue vor Gott Bedürfender).

Im Annehmen der Staub-und-Asche-Geschöpflichkeit nimmt Ijob auch sein ungeklärt unwägbares Leid an und damit nimmt er Gott an. Er nimmt den an, dessen Wege er ohnehin niemals zur Gänze erfassen kann, weil sie zu wunderbar, ja jenseits jeglicher menschlicher Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht verlaufen (vgl. Jes 55,8-11). Ijob sagt „ja“ zu dem Gott, der ihn nie verneinte, der stets ein grundsätzliches Ja zu ihm hat (Ijob 1,8; 2,3).

7. GESAMTERTRAG

7.1. EINLEITUNG

Für den Gesamtertrag wollen nicht nochmals die mehrfach detaillierten Darlegungen zu den Abschnitten der Reden Gottes einschließlich der Erwiderungen Ijobs im Einzelnen vorgetragen werden. Hierfür sei allem voran auf die beiden umfangreicheren Erträge zur ersten und zweiten Rede Gottes (Abschnitt 6.6. und 6.11.) verwiesen, die zum Teil zusammenschauend beide Reden gegenüberstellen und als Ganzes in den Blick nehmen. Dies gilt ähnlich, aber in geringerem Maß, für die Vorschau und für den Ertrag zu Ijob 38,39-39,30 (Abschnitt 6.5.14. und 6.5.19.) und für die Darlegungen zu den Erwiderungen Ijobs (Abschnitt 6.7. und 1.12.). Des Weiteren sei auf die umfangreichen und bereits mit Ausblick auf Ijob formulierten Erträge, im Besonderen den Gesamtertrag (Abschnitt 4.7.) der zu Grunde legenden Kapitel 3 und 4 und auf den Ertrag des Vorspanns (Kapitel 5) der Hauptuntersuchung (Abschnitt 5.6.) verwiesen. Dort bereits erfolgt bisweilen die Formulierung von Absätzen im Charakter beschließend pointierter Sätzen.

Ferner werden nicht mehr in dem – vornehmlich für die in der Hauptuntersuchung der Reden Gottes (Kapitel 6) angesiedelten Unterabschnitte *Begriff und Form*, aber auch in dem für weitere Unterabschnitte – üblichen Maß Verweise auf Bibelstellen und Sekundärliteratur vorgenommen. Vielmehr soll dem Leser ein Gesamtbild des bisher Dargelegten nahegebracht werden. Kurz: Stellen- und Quellenangaben unterbleiben weitestgehend, nur die notwendig erscheinenden werden für die mögliche präzisierende Leserabgleichung genannt.

7.2. ÄSTHETISCHE THEOLOGIE ALS WAHRNEHMUNGSTHEOLOGIE

Will für den Gesamtertrag nicht mehr die ausführlich vielfältige Detaildarlegung der genannten Einzelerträge und Abschnitte in den Blick genommen werden, so aber doch die zentrale Frage, wie im Geschehen der Reden Gottes *Wahrnehmung* im Allgemeinen und *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen vonstattengehen kann. Denn es scheint tatsächlich zuzutreffen, dass eine Untersuchung der Reden Gottes, einschließlich der Erwiderungen Ijobs, in der Perspektive einer ästhetischen Theologie des Alten Testaments, die auf das Geschehen der Wahrnehmung abstellt (Kapitel 3), wichtige, gar zentrale Aspekte der Reden Gottes (Ijob 38-39; 40,6-41,26) einschließlich des Nachfassens Gottes (Ijob 40,1-2) und der Erwiderungen Ijobs (Ijob 40,3-5; 42,1-6) erschließt. Eine solche Betrachtung erfordert für den Rahmen der vorliegenden Arbeit aber einerseits die Zugrundelegung einer umfassenden *Wahrnehmungstheologie* (Kapitel 4), um differenzieren zu können, inwieweit das Wechselgeschehen von menschlicher

Wahrnehmung (*Anthropologie der Wahrnehmung*) und göttlicher Wahrnehmung (*Theologie der Wahrnehmung*) für das Individuum (oder die Glaubensgemeinschaft) die *Wahrnehmung Gottes (Anthropo-Theologie der Wahrnehmung)* ermöglicht. Und in anderer, in der Hauptdiskussion nicht mehr eingebrachter, aber doch unterlegt geltender Begrifflichkeit: Die vom Menschen ausgehende Wahrnehmung Gottes (als *genetivus objectivus*) ist im Eigentlichen durch die tatsächlich von Gott her geschehende Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes (als *genetivus auctoris*) gewirkt, dem die von Gott ausgehende, beständig unbegrenzte Wahrnehmung von Welt und Mensch (als *genetivus subjectivus*) zu Grunde liegt. (Abschnitt 1.4.2., 1.4.3., 4.1., 4.4.1.)

Andererseits bedarf es der zumindest basalen Einbeziehung kognitiv linguistischer Momente, um neben der *ästhetischen* und *noetischen* Wahrnehmungserfahrung (der *aisthesis* und *noesis*, der *Wahrnehmung* und *Wertnehmung*) die *konzeptuelle* Wahrnehmung (Gottes) als dynamisches Grundelement der Gotteswahrnehmung im Geschehen der Reden Gottes nahezubringen. (Abschnitt 4.2.9.) Dem anknüpfend und darauf gründend erschließt sich das Verstehen der *konzeptuellen* Wahrnehmung Gottes in vielfacher Weise, wenn exemplarisch überblickend und konkret exemplarisch (Mose, Volk Israel, Emmausjünger) das Alte und Neue Testament nach der Wahrnehmung Gottes befragt wird. (Abschnitt 4.4.3, 4.4.5. und 4.4.6.)

Des Weiteren ist ein Grundverstehen von rhetorisch ironischer Fragestellung, Darlegung und Herausforderung, ebenso von ironisch metaphorischer und je nachdem ironisch realer Herausforderungsverdichtung erforderlich, weil im Geschehen der Reden Gottes als (mindestens Kern der) Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes insgesamt die Anwendung dieser *rhetorischen Stilmittel* als vielfältiges *Formelement* und *Grundmuster* in Ijob konzeptuelle Gotteswahrnehmung in gesondertem Maße ermöglicht.⁶⁶⁸ Der Rahmen der vorliegenden Arbeit erlaubt aber lediglich eine Näherung an das Verstehen der genannten rhetorischen Stilmittel (als Formelement und Grundmuster) mehr *im Lauf* der Hauptuntersuchung der Reden Gottes, einschließlich der Erwiderungen Ijobs und weniger deren Beschreibung in umfassender *Zugrundelegung* vorab. Denn eine solche ist eben der *Wahrnehmungstheologie* vorbehalten.

Dennoch kann selbst vom Ende her gesehen die Näherung an die Reden Gottes in ästhetisch theologischer Perspektive lediglich als hoffnungsvoller Versuch dahingehend gewertet werden, dass damit nun doch der Minimalstausschnitt eines zentralen Verstehensaspekts

⁶⁶⁸ Im Übrigen begegnet die Weise des rhetorisch ironischen Fragens Gottes auch in anderen Teilen des Alten Testaments (z.B. Jes 40,12-31) und dies desgleichen in Form von *Wortfragen* (z.B. „Wer hat ...?“ – Jes 40,12-14.18.25.26a.27) und *Satzfragen* (z.B. „Hast du ...?“, „Habt ihr ...?“ – Jes 40,21.28a). Und gleich der Gestaltung der Gottesreden werden den Fragen (ausführlichere) Darlegungen angefügt (Jes 40,15-17.19-20.22-24.26b.28b-31). Desgleichen legt Gott gegenüber Israel die forensische Situation des Rechtsstreits zu Grunde (Jes 41,1) und des darin vorgeschlagenen Rollentauschs (Jes 43,26), setzt mit weiteren Wortfragen fort, denen Darlegungen folgen, durchsetzt mit Aussagen der Ironie (in besonderer Meisterschaft Jes 44,9-20). Zum Teil werden – anders als in den Gottesreden – die Satzfragen sogar beantwortet (vgl. Jes 41 insgesamt).

hermeneutisch gehoben wurde. Denn wohl erweist es sich für eine Einzelstudie, aber um nichts weniger für eine gezielt gerichtete Sammelfokussierung an Studien, ja selbst in der schwer denkbaren Zusammenschau der Summe aller Ijobstudien, als ganz und gar unmöglich, den Text der Reden Gottes, einschließlich der Erwiderungen Ijobs und insgesamt das Buch Ijob in seiner gesamten, kaum ermesslichen Vielschichtigkeit und Tiefe umfassend zu erschließen.

7.3. WAHRNEHMUNG ALS URVERFASSTHEIT UND DOCH TÄUSCHBAR

Für die Untersuchung der Reden Gottes in ästhetisch theologischer Perspektive stehen die beteiligten Dialogpartner, Gott und Ijob, im Zentrum. Die drei Freunde und Elihu können aber durchaus als anwesend angenommen werden, die Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung im und rund um das Geschehen der Reden Gottes je auf ihre Weise synästhetisch konzeptuell miterleben. Denn am Ende, (unmittelbar) nach Ijobs zweiter Erwiderung, spricht Gott in entbranntem Zorn tatsächlich Elifas (בָּדָד, „[entbrannt ist mein Zorn] gegen *dich*“), als den wohl Ältesten, Geehrtesten und Wortführer der drei Freunde, aber (mindestens indirekt) ebenso alle drei Freunde zugleich (כִּי לֹא דִבַּרְתֶּם, „denn nicht habt *ihr* geredet“) mahnend an, dass sie nicht, „wie mein Knecht Ijob“ (כַּעֲבָדִי אִיּוֹב), „in Bezug auf mich Rechtes“ (אֵלַי נְבוֹנָה) geredet haben (Ijob 42,7.8b).⁶⁶⁹

Allerdings könnten die Worte Gottes an die drei Freunde doch an anderem Ort geschehen. Denn die drei Freunde erhalten den Auftrag, mit den Opfertieren (sieben Stiere und sieben Widder) *zu Ijob zu gehen* (לָכוּ אֶל־עַבְדֵי אִיּוֹב) und in seinem Beisein für sich als Brandopfer zu opfern (הֶעֱלִיתֶם עֹלָה).⁶⁷⁰ Ijob solle für sie bitten (II פלל) – was diesen herausfordert, wieder auf die Freunde zuzugehen und ihnen zu vergeben, was ihn desgleichen aber vor den Freunden rehabilitiert, denn er darf und soll nun in der ihn rechtfertigenden Autorisierung Gottes für sie einstehen. Allein das Angesicht Ijobs wolle Gott erheben, das heißt nur Ijobs „Person“ werde er „günstig aufnehmen“ (Delitzsch 1864:503; 1876:545) und seine Bitte für die Freunde „akzeptieren“ (Ebach [1996] 2009b:165) (Ijob 42,8) – wie es dann tatsächlich geschieht (Ijob 42,9).

⁶⁶⁹ Für die intensive Auseinandersetzung in der aktuelleren Forschungsdebatte zur Frage der (ähnlich mit Blick auf Begrifflichkeiten in Ijob 42,5-6 mehrfach möglichen) Interpretation von אֵלַי („über mich; zu mir“; einschließlich des Wechselspiels אֵל – עַל in Ijob 1,8; 2,3 usw.) und נְבוֹנָה (etwa als „adverbialer Akkusativ“ mit „recht“ zu deuten; als Bestätigung eines bereits von Ijob geäußerten Vorwurfs wider die Freunde [Ijob 13,7] usw.) vergleiche exemplarisch Oeming (2001a:121-139), Rohde (2007:114-144 zu Ijob 42,7-10), Wanke (2013:132-135), Ebach ([1996] 2009b:162-164), Clines (2011:1227).

⁶⁷⁰ Vielleicht ist das aber in dem Sinn zu verstehen, dass JHWH tatsächlich in der Gegenwart Ijobs, unmittelbar nach dessen zweiter Erwiderung zu den Freunden spricht. Danach sollen sie sich, klarer Weise, entfernen, um die Opfertiere zu holen und damit eben zu Ijob gehen.

Dennoch, Dialogpartner der mit den Reden Gottes ironisch metaphorisch vonstattengehenden weisheitlichen Rechtsdebatte sind, wie von Ijob gewünscht, Gott und Ijob allein.

Damit sei nochmals in Kurzem von den (inhaltlichen) Anfängen der vorliegenden Arbeit ausgegangen: Wahrnehmung ist Urverfasstheit vor aller, über aller und in aller Schöpfung. Sie ersteht aus der absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes und besteht in ihr. Jegliche pflanzliche, tierliche, menschliche und desgleichen jegliche nicht-irdisch kosmische lebende Wesenheit nimmt wahr. Der Mensch als Bild Gottes vermag überdies und in differenzierter Weise – verbunden mit der Komplexität von Denken und Sprache, mit der Metaposition des Geistes – *bewusst* wahrzunehmen, vermag zu wissen, *dass* und *was* er wahrnimmt. Darin ist dem Menschen das Vermögen zu verfassungsmächtiger Theoriebildung, Planung und Handlung gegeben. Er ist zu bewusster Wahrnehmung *und* intentionaler Verfügungsmacht befähigt. Menschliche Wahrnehmung ist Wahrnehmung mit Willen bis hin zu komplex gemeinschaftlich synergetischem Planen, Durchführen, Reflektieren und weit darüber hinaus. Aber in dieser Metaposition des Geistes, dem Wissen um Wissen, dem Wissen um Wahrnehmung und Verfügungsmacht, vermag der Mensch desgleichen Höheres, jemand über ihn Hinausgehenden zu erahnen und gar wahrzunehmen. Er vermag *Gott* wahrzunehmen, ja er vermag ihn als *seinen* Gott wahrzunehmen, abzulehnen, anzunehmen, anzubeten.

Aber der Mensch vermag Gott nicht und niemals in seiner gesamten Göttlichkeit als Höchsten und Äußersten, als Anfang und Ende, als Ersten und Letzten, als alles Begründenden, Umschließenden und Beschließenden, als universal und absolut Wahrnehmenden und Verfügenden (und so weiter) durch und durch wahrzunehmen (Abschnitt 4.6.), sondern er vermag ihn als solchen lediglich zu erkennen. Er vermag ihn in Form von Konzepten, also konzeptuell wahrzunehmen (Abschnitt 4.4.5.), wie ja Ijob am Ende der Reden Gottes versteht (עֲדָה), dass Gott der absolut Wahrnehmende und Verfügende ist (Ijob 42,2) – und das nicht, weil Gott ihm einzig in bedrohlicher Übermacht erscheint, sondern weil ihm Gott durch gezielte rhetorische Anwendungen von Wort und Botschaft das Wesen Gottes als das *eine* vor Augen malt, damit Ijob es in Form von Konzepten als das *andere* wahrnehmend versteht.

Dies wiederum dokumentiert, dass Gott nur wahrgenommen werden kann, wenn er es will, wenn er sich dem Menschen mit Willen wahrnehmbar macht, sich ihm erschließt, entbirgt, wenn er von seiner Seite den *Ereignishorizont* als für den Erdenmenschen perzeptuell unüberschreitbar kosmisch dimensionale *Trenntafel* öffnet. Menschliche Wahrnehmung Gottes ohne Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung ist nicht möglich. Wenn Gott nicht die Wahrnehmung seiner selbst wirkt, gibt es für den Menschen (und für jegliche Wesenheit) keine Wahrnehmung Gottes. Vom Menschen ausgehende und gewollte Wahrnehmung Gottes geht *doch* von Gott aus, ist von ihm gewollt und gewirkt, darum *Anthropo-Theologie* der Wahrnehmung. So steht wohl nicht zu bezweifeln, dass Gott in absoluter Allgegenwart (*praesentia Dei absoluta*) auch

im Lauf von Freundesdialog, Ijobs gerichteter Rede und Elihus Lehrrede gegenwärtig ist. (Abschnitt 4.6.) Aber für die Betreffenden selbst und so für Ijob bleibt Gott solange der Verborgene, der Nicht-Wahrnehmbare, bis Gott selbst sich ihm mit Willen wahrnehmbar macht – und ihm begegnet.

Dabei geschieht Wahrnehmung Gottes für den wahrnehmenden Einzelnen (oder gar für die Wahrnehmungsgemeinschaft, etwa für das Volk Israel) einerseits durch innere und äußere Sinne, durch Audition, Vision, Gestalt werdende Theophanie, also je nachdem in Form einer ganzheitlichen, synästhetischen Erfahrung Gottes, andererseits in Form konzeptueller Wahrnehmung von Wesen und Werk Gottes in Geschichte und Gegenwart. Aber das alles kommt ohne das geistige Moment, ohne das Wirken des Heiligen Geistes Gottes im Geist des Menschen (neutestamentlich in Erleuchtung der Herzensaugen) nicht aus. (Abschnitt 4.4.5., 4.4.6. und 4.5.2.) Mit Blick auf Ijob fällt eine Konkretisierung des geistigen Moments wohl deshalb aus (auch wenn sich Elihu entsprechend äußert), weil für ihn die (nicht allein synästhetisch konzeptuelle) Gottesbegegnung *unmittelbar* ist.

Allerdings ist menschliche Wahrnehmung immer auch getäuschte und darin konstituierend mitmachende Wahrnehmung. (auch Abschnitt 4.5.1.) Dies gründet unter anderem in dem seltsam widerstreitenden Anspruch menschlicher Wahrnehmung, dass die regulierend prägende Präsenz von virtuellen und realen (Wahrnehmungs-, Sprach-, Diskurs-, Erzähl-, Erkenntnis-, Interpretations-, Glaubens-)Gemeinschaften *Wahrnehmungsgewissheiten* bedingen, sowohl mit Blick auf die *Wahrnehmung* im Allgemeinen als auch mit Blick auf die *Wahrnehmung Gottes* im Besonderen. So sind es im gesellschaftlichen Umfeld des Alten Testaments die Erkenntnisquellen *Erfahrung*, *Tradition* und *Offenbarung*, die in der gedachten oder tatsächlich vorhandenen Präsenz zeitlicher und überzeitlicher Gemeinschaften etwa den Tun-Ergehen-Zusammenhang als nicht hinterfragte, weil (virtuell) interaktiv und intersubjektiv bestätigte, wenn nicht geforderte Wahrnehmungsgewissheit erscheinen lassen.

Dadurch ist im Rahmen des Buches Ijob den Freunden (unbewusste) Autorität gegeben, den schwerst geschlagenen Ijob als für sie logisch notwendig zutiefst Gottlosen wahrnehmend zu *identifizieren*, obwohl sie ihn im Eigentlichen in Wahrnehmungstäuschung zu einem solchen mitmachend *konstituieren*. So erweist Wahrnehmungsgewissheit gesonderte Resistenz gegenüber der Entlarvung als Wahrnehmungstäuschung. Als solche (nämlich die Wahrnehmungsgewissheit als nicht entlarvte Wahrnehmungstäuschung) vollzieht sie mitmachende Wahrnehmungskonstituierung – wie dann ja am Ende Gott selbst den Freunden vorzuwerfen (Ijob 42,7.8b) und darin eine wahrnehmende Vorahnung Ijobs (Ijob 13,7) zu bestätigen scheint, nämlich dass sie, wie sich schlussfolgern ließe, dem unwägbar leidenden Ijob nicht seine bestehende Gerechtigkeit zuerkannten und so auch nicht in rechter Weise über, geschweige denn zu Gott gesprochen hätten.

7.4. DAS LEID ZUR WIRKLICHKEITMACHENDEN WAHRNEHMUNG

Ein Höchstmaß Wirklichkeit machender, mitmachend konstituierender Wahrnehmung ist durch das Leid gegeben. Das Leid wird ausstrahlwirksame Maßgabe von Wahr- und Wertnehmung. In der Unmittelbarkeit des Leids ist der Betreffende diesem, ja ist er sich selbst, dem eigenen nicht gewollten Ich in beständig synästhetisch unmittelbarer Wahrnehmung ausgesetzt. Er ist der ihn zum *Armen, Bemitleidenden, vielleicht doch Mitschuld-Habenden*, kurz der ihn zu *einer nicht sein wollenden Wirklichkeit* konstituierenden Wahrnehmung des Dus von Mitmensch und Mitwelt ausgesetzt. Desgleichen ist er der Möglichkeit gegenübergestellt, Gott habe das alles zumindest zugelassen, wenn nicht aktiv gewirkt. Darin ist er dem Du Gottes in befremdlich anmutender, solcherart wohl nicht gewünschter Weise gegenübergestellt. (Abschnitt 4.2.5.)

Und so ist desgleichen Ijobs in zwei unfasslichen Schlägen unvermittelt hereingebrochenenes unwägbares Leid die bisherige Wahr- und Wertnehmung erschütternde Maßgabe für eine mögliche verzerrend gewandelte Wahr- und Wertnehmung (fast) aller Beteiligten (mit Ausnahme von Gott). Durch das über Ijob gebrachte Leid möchte Satan in dem rigoros Gott Suchenden (Ijob) den Gott Fluchenden wahrnehmen und als solchen – um der Dekonstruktion der Autorität Gottes willen – Gott und der Welt vorführen und wahrnehmbar machen.

Ijob steht der Lauf seines Lebens als *homo iustus* (als *gerechter Mensch*) vor Augen, so muss die Ursache des ungerechtfertigten Leids in Gott liegen, der ihm damit zum *Deus malignus* (zum *bösen Gott*) wird, aber ihm doch zugleich einzig Anzusprechender, in unergründlicher Schöpfersouveränität und -herrlichkeit zu Preisender und vor allem der ihn (Er-)Lösende, Verteidigende und der Heilige und damit doch der *Deus iustus* (der *gerechte Gott*) bleibt. So fordert Ijob im Rahmen einer weisheitlichen Rechtsdebatte *Deus contra Deum*, Gott als Verteidiger Ijobs *wider Gott* als Angeklagten Ijobs, heraus.

Ijobs Frau steht zwar nach wie vor und umso mehr ihres Mannes Gerechtigkeit vor Augen, Gott aber nimmt sie als den zu Fluchenden und dessen Leben Abzusagenden wahr, vor dem Lebensgerechtigkeit offenbar nicht segengebend und -erhaltend zählt.

Zwischen Ijob und den Freunden geschieht konstituierend mitmachende Wahrnehmung von beiden Seiten her (der leidende Ijob muss der Gottlose sein; die Freunde sind meine Feinde geworden), nur dass Ijob der unmittelbar betroffene Leidende ist und damit die mitmachende Wahrnehmungskonstituierung Ijobs durch die Freunde fundamental schwerer wiegt, wie ja Gottes Tadel am Ende bestätigt. Mag das Leid ausstrahlwirksame Maßgabe verzerrender Selbst-, Welt- und Gotteswahrnehmung sein, Ijob ist der (im wahrsten Sinn) Leidtragende und damit der das Leid unmittelbar, unentrinnbar, unaufhörlich synästhetisch Erfahrende.

Hingegen gewahrt sich Elihu im Drängen seines Geistes in der Einheit mit Gottes (שדי) Geist und beruft sich in Autorisierung für seine Lehrreden darauf (Ijob 32,8.18). Elihu nimmt also den Geist als die entscheidende weitere *Erkenntnisquelle* (neben *Erfahrung, Tradition* und

Offenbarung) bevorzugt in Anspruch, wobei wohl *Geist (Gottes)* und *Offenbarung* Hand in Hand gehen. Von dort her gewahrt Elihu Ijob als den Gott nicht in rechter Weise Wahr- und Wertnehmenden und die Freunde als die Ijob nicht in rechter Weise Antwortenden, deren Wahr- und Wertnehmung auf ihre Weise argt. Elihu bereitet Ijob auf das bevorstehende umfassende Geschehen der Wahrnehmung (und Selbst-Wahrnehmbarmachung) Gottes vor. Er bereitet Ijob einerseits auf die Selbstwahrnehmung vor, dass er als (im Allgemeinen) möglicher Schuldner eines himmlischen Verteidigers bedürfe und andererseits auf die Gotteswahrnehmung, dass Gott ihm als der gnädig Rechtfertigende begegnen könne.

7.5. GOTTESREDEN AUF MEHREREN EBENEN ZUR GOTTESWAHRNEHMUNG

Ob die Reden Gottes das eigentliche Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes als Ganzes abbilden, oder ob sie lediglich Kern davon sind, muss offenbleiben. Wenn Gott über die Reden hinaus tatsächlich für die äußeren Sinne synästhetisch erfahrbar erscheint (aus dem Sturm mit den Sinnen wahrnehmbar, die Reden mit dem Ohr vernehmbar und mit weiteren Sinnen erfahrbar, die Erscheinung vielleicht gar mit dem Auge sichtbar), dann wohl um der Bewahrung Ijobs willen ästhetisch verhüllt. Im Vordergrund steht das Wort, in Gestalt, Methode und Gehalt.

Denn mit den Reden als Antwort⁶⁷¹ auf Ijobs Verlangen nach einer forensisch klärenden Gottesbegegnung erzeugt Gott von Beginn an einen Besinnungsraum zu persönlicher Antwortgebung und darin zur (in Überraschungsmomenten bestehenden) Erneuerung der Gotteswahrnehmung. Die Einleitung (Ijob 38,2-3) ist im Vergleich (insgesamt 113 Verse Wort Gottes) ausnehmend kurz und darin bringt sie zugrunde legend, die Reden durchdringend und umspannend auf den Punkt, solcherart aber für Ijob annehmbar. Die unmittelbare Anklage durch die *vocatio nominis (Ausrufung des Adressatennamens)* bleibt mit Ijob 38,2 zugrunde legend aus. Der *Verdunkelnde der performativen Weisheit Gottes* durch *erkenntnisloses Debatte* wird rhetorisch ironisch erfragt, nicht unmittelbar in der 2. Person Singular in Nennung des Namens angeklagt.

Damit ist von Beginn an für Ijob der Besinnungsraum zwar zu äußerst unangenehmer, ohnehin auf der Hand liegender, aber doch eigener Antwortgebung erzeugt. Desgleichen fordert die mit Ijob 38,3 anknüpfende und nun sehr wohl in unmittelbarer Anrede erfolgende ironisch metaphorische Aufforderung zur (rollenannehmenden, rolleninnehabenden und) rollentauschenden weisheitlichen Rechtsdebatte Ijob zu aktiver innerer, wohl unangenehmer und so

⁶⁷¹ Siehe auch oben Abschnitt 1.4.1. zu Hans-Georg Gadamer's hermeneutischem Grundprinzip, das besagt, dass „fragend hinter das Gesagte“ zurückgegangen werden muss, um es verstehend zu gewinnen. Der Leser müsse das Gesagte „als Antwort von einer Frage her verstehen, auf die es Antwort ist“ (Gadamer [1960] 1990:375).

nicht gewünschter Teilnahme heraus, rhetorisch ironisch metaphorisch verdichtet durch Ijob 40,2.7.8-14 (Ijob als weiser *Lehrer Gottes*, verdichtend als *Ankläger* und *Richter Gottes*, als *Gerechter* und gar als *Gott selbst*, Gott als *Fragender*, verdichtend als *Angeklagter Ijobs*, *Gottloser* und gar als *Preisender Ijobs als Gott*).

Wenn nun Gott ab Ijob 38,4 mit den eigentlichen Reden beginnt, dann laufen diese auf mehreren Ebenen der konzeptuellen Wahrnehmungserzeugung zugleich. Zum einen wird von Anbeginn Ijobs *Existenz- und Schöpfermacht, Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht* rhetorisch ironisch fragend oder darlegend herausgefordert und damit indirekt und zuweilen direkt Gottes absolute *Existenz- und Schöpfermacht, Erkenntnis-, Wahrnehmungs- und Verfügungsallmacht* als notwendig abzuleitende Konzepte vor das innere Auge Ijobs gemalt. Damit ist eine weitere (in der vorliegenden Arbeit mehrfach genannte) Grundverfasstheit der Reden für die konzeptuelle Gotteswahrnehmung illustriert: Gott spricht über das *eine*, Ijob gewahrt das *andere*. Oder mit Abschnitt 6.6.1. in Einbeziehung der kognitiv linguistischen Perspektive gesprochen: Alle Rede Gottes über das eine (Gesagte) *referiert* auf Gott als das andere (Gemeinte). Dies wiederum spiegelt die beschriebene Grundverfasstheit der Gottesreden, worin eine nicht immer leicht greifbare Vermengung von irdischer und nicht-irdisch kosmischer Dimension geschieht.

Dem parallel benennen die Reden unmittelbar und evozieren mittelbar konzeptuell in rhetorisch ironischer Erfragung, Darlegung und Herausforderung die temporal und kosmisch dimensionale Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung. Darin wird desgleichen einerseits die Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Ijobs, andererseits und kontrastierend die absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsallmacht Gottes und im Lauf der Reden, in Sonderheit mit der zweiten Rede verdichtend Gottes Schöpfer-, Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit je nachdem unmittelbar genannt, oder (mehrheitlich) mittelbar konzeptuell wahrnehmbar und erfahrbar gemacht.

Dies geschieht in wiederum paralleler Setzung der die Reden durchdringenden Parameter *Anfang* und *Grenze, Äußerstes* und *Einzigartiges, Grenzsetzung, -öffnung* und *-bemessung*, wodurch für Ijob noch deutlicher seine Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht (als gänzliche Unerreichbarkeit des Genannten und Gemeinten) in Kontrastierung zu Gottes absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsallmacht über das Genannte und Gemeinte – und so über Ijobs aktuelle unwägbare Leidsituation – konzeptuell vor das innere Auge geführt ist. Die vornehmlich konzeptuelle Nahebringung der absoluten Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes wird durch das Überraschungsmoment der *Liebe, Verspieltheit, Fürsorge* und *Hirtenschaft* Gottes und die grenzsetzend grenzöffnend feinabgestimmte Ordnungszuweisung für die Freiheit und Leichtigkeit einerseits und die eingesenkte Regelmäßigkeit und

Gesetzmäßigkeit des (tierlichen) Lebens in menschlicher Gegenwart andererseits vervollständigt. Diese Nahebringung in Überraschungsmomenten geschieht vornehmlich und verdichtend mit Blick auf die genannten zehn Tiere der ersten Rede und die zwei mächtigst übermächtigen Tier-, Ur- oder Chaoswesenheiten der zweiten Rede.

Darin erweist die Schöpfung als lebendige Gotteslehre das vielfältige und „überraschungsmomentane“ Wesen Gottes – absolut wahrnehmungs- und verfügungsmächtig und doch liebend verspielt fürsorgend hütend, feinabstimmend grenzbemessend ordnungszuweisend und doch Freiheit und Leichtigkeit gebend. Und darin als gesondertes Überraschungsmoment erweist sich die Verspieltheit und Freude Gottes durch die in die Schöpfung eingesenkte und zum (wahrnehmbaren) Ausdruck kommende Verspieltheit und Freude (Ijob 38,7; 39,7.18.22; 40,20.29; 41,21; Spr 8,30-31), was desgleichen die Performanz der Weisheit Gottes, als Ausführung des ewigen (von Ijob ehemals verdunkelten) Ratschlusses Gottes spiegelt. – All dieses und wohl viel mehr nimmt Ijob in der besinnungsräumlichen Erfahrung der Reden Gottes synästhetisch konzeptuell (das heißt, das *eine* vernehmend, das *andere* gewahrend) wahr, um desgleichen sich selbst und seine unwägbare Leidverfasstheit in dem unwägbar Gefüge von Gottes weisheitlicher Performanz zu gewahren.

7.6. VIER PERSPEKTIVEN ZUR KONZEPTUELLEN GOTTESWAHRNEHMUNG

Die Anordnung der Reden Gottes – zur Erzeugung des Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraums in Ijob, um in Erkenntnisprozess und Erkenntnisprung Gott mindestens in der beschriebenen Weise synästhetisch konzeptuell zu erfahren – verläuft von der (bildlich gesprochen) *Weitwinkelperspektive* des ersten Hauptteils der ersten Rede (Ijob 38,4-38) zur *optischen Näherjustierung* des zweiten Hauptteils der ersten Rede (Ijob 38,39-39,30), von dieser zur *Nahaufnahme* des ersten Hauptteils der zweiten Rede (Ijob 40,6-14) und schließlich zur *Makroperspektive* des zweiten Hauptteils der zweiten Rede (Ijob 40,15-41,26). Dabei erweisen die Reden grundsätzlich die Tendenz, dass die genannten „Gegenstände“ als real existierend genommen werden wollen, ob sie nun irdischen Charakter oder (desgleichen) nicht-irdisch kosmischen Charakter zeitigen. (im Besonderen Abschnitt 6.10.2.)

So präsentiert die *Weitwinkelperspektive* des ersten Hauptteils der ersten Rede Gottes (Ijob 38,4-38) in rascher Abfolge zahlreiche irdische nicht-lebendige und je nicht-irdisch kosmisch unterweltliche Schöpfungselemente einschließlich der konstellativen Himmelsordnung in terrestrischer Performanz (und das eben vor dem Hintergrund der verspielt wahrnehmenden Verfügungsallmacht Gottes in rhetorisch ironischer Herausforderung der wahrnehmenden

Verfügungsohnmacht Ijobs)⁶⁷²: *Erde; Meer; Licht; Meer und Tiefe, Tod und Finsternis; Erde (38,4-18); Licht und Finsternis, Schnee, Hagel, Ostwind, Regenflut und Hurrikangeschehen; Sternkonstellationen und Himmelsordnungen; dichte Wolken, Blitze, sich ergießender Regen aus Himmelskrügen, mit Weisheit bestimmt durch Ibis und Hahn (38,19-38).*

Die begrifflich gereimte Zusammenschau lässt einmal mehr für den ersten Teilabschnitt (Ijob 38,4-18) den thematischen Bogenspann von der *Erde* zur *Erde* (je als Welt Ganzes) erkennen, der eher nach unten und nach ganz unten und kaum nach oben verläuft, während umgekehrt der Bogenspann des zweiten Teilabschnitts (Ijob 38,19-38) in der Abbildung des terrestrisch wettergeschehenden Vollzugs der konstellativen Himmelsordnungen eher nach oben und nach ganz oben (und wieder zurück) und kaum nach unten verläuft. Dies allein vermag die umfassend vielfältige, irdisch und nicht-irdisch kosmisch raum-zeitliche absolute Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht Gottes über Schöpfung, Schöpfungselemente und Schöpfungsordnung in gleichzeitiger (als Überraschungsmoment begegnender) Einsenkung der Freude Gottes als eindrücklich vielgestaltige Performanz der Weisheit Gottes konzeptuell vor Ijobs inneres Auge zu malen – so dass er auch sich selbst und das unwägbare Leid als für Gott unentgleitbaren Teil davon gewahren kann.

Mit dem zweiten Hauptteil der ersten Rede Gottes (Ijob 38,39-39,30) geschieht bereits eine Form der *optischen Näherjustierung*. Nun sind allein zehn Tiere (neun Wildtiere und ein sich wild gebärdendes domestiziertes Tier), also nicht mehr in *Weitwinkelperspektive* sichtlich viele und zugleich sichtlich unterschiedliche Schöpfungselemente einschließlich von Schöpfungsordnungen in den Blick genommen. Dennoch ist die Perspektive noch nicht in *Nahaufnahme* auf zwei einzigartig individuelle Wesenheiten reduziert, wie mit dem zweiten Hauptteil der zweiten Rede geschehend, aber doch bereits ausgesucht einzigartig individuell und zum Teil im Ansatz makroperspektivisch detailliert eingestellt.

Dies geschieht desgleichen, aber bereits verdichtend vor dem Hintergrund der liebend verspielt fürsorgend wahrnehmenden Verfügungsmacht Gottes in rhetorisch ironischer Herausforderung der wahrnehmenden Verfügungsohnmacht Ijobs: *Löwin (und Junglöwen), Raben (und Junge); Steinziegen (und Junge), Hirschkühe (und Junge); Wildesel, Wildstier; Straußhenne (und Junge), Kriegspferd; Falke, Adler (und Junge)*. Die mindestens paarweise

⁶⁷² Um der Zusammenschau willen sei für die folgenden vier Auffächerungen zu (wie gesagt bildlich gefasster) *Weitwinkelperspektive* (Ijob 38,4-38), *optischer Näherjustierung* (Ijob 38,39-39,30), *Nahaufnahme* (Ijob 40,6-14) und *Makroperspektive* (Ijob 40,15-41,26) für den ersten und vierten Abschnitt lediglich die jeweilige (makrostrukturelle) Untergliederung je am Ende der Aufzählung genannt, die übrigen Stellenangaben einschließlich der zusätzlichen themengeleiteten Angaben unterbleiben (wobei dennoch die im Rahmen der vorliegenden Arbeit bestimmten Unterabschnitte durch *Semikolon* [;] markiert sind) – hierfür im Detail siehe zu Ijob 38,4-38 und 38,39-39,30 Abschnitt 6.6.2. und 6.6.3., zu Ijob 40,6-14 Abschnitt 6.9.1. und zu Ijob 40,15-41,26 Abschnitt 6.10.3. (*Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch Gehalt und Gestalt*), 6.10.4. (*Konzeptuelle Gotteswahrnehmung durch „Leviatan“ in rhetorisch ironischer Verdichtung*) und 6.10.5. (*Gestalt und Gehalt Ijob 41,4-26*).

Anordnung ist auch in der rasch aufzählenden Reihung als auktorial intentional zu erahnen, was desgleichen die wie zufällig erscheinende Auswahl und Reihung der Tiere als gewollt unterstreichen könnte. Das Wechselspiel von feinabstimmend eingesenkter Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Lebens einerseits und der Freiheit und Leichtigkeit in menschlich unnahbarer Gegenwelt andererseits, kurz von Grenzsetzung und Grenzöffnung, ist unverkennbar.

Darin vermag Ijob insgesamt das (menschlich gesehen in Überraschungsmomenten bestehende) Wesen Gottes konzeptuell zu gewahren, der über Tierwesenheiten in lebendigster menschlicher Gegenwelt (also fern jeglicher menschlicher Präsenz) in lebendigster Weise wahrnehmend verfügt. Damit mag desgleichen die in Ijobs Selbstwahrnehmung (verständlich) bestehende Zentralität seines Leids etwas relativierend von sich weg auf Gott hin gerückt zu sein.

Der erste Hauptteil der zweiten Rede Gottes (Ijob 40,6-14) als gar zentrales Interludium, als auf den Punkt bringende Mitte der göttlichen Herausforderung Ijobs erreicht in einer Art *Nahaufnahme*, das heißt allein auf das betreffende Thema fokussiert und es gewissermaßen nochmals unzweideutig in Erinnerung bringend, einen verdichtenden Gipfel rhetorisch metaphorisch rollentauschender Ironie – Ijob nicht allein als Lehrer und Richter Gottes, sondern Ijob als Gott selbst in Herrscher- und Richtersouveränität und -herrlichkeit und so von Gott selbst gepriesen. Die konditional strukturierte Kette der Herausforderung könnte zusammenschauend lauten: *Sei du weiterhin Lehrer Gottes! Aber soll wirklich ich der Gottlose und du sollst der Gerechte sein? Hast du Gottes Macht? Wenn ja, dann tritt auf in göttlicher Majestät! Agiere darin als über Hochmütige und Gottlose rigoros grenzsetzender und grenzsprechender Weltrichter und Deus iustus, ohne zum Deus malignus zu werden! Dann ehre ich dich als Gott.*

Die Kompaktheit von Gottes unmittelbarer Herausforderungsverdichtung, (eher) abseits von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung, stellt Ijob vor allem sich selbst konzeptuell vor Augen. Denn er selbst könnte in selbstwahrnehmendem Anspruch als *homo iustus* (als *gerechter Mensch*) und so im Selbstanspruch des Wissens, wie ein *Deus iustus* (ein *gerechter Gott*) zu agieren habe, in ebendieser Rolle als *Deus malignus* (als *böser Gott*), als zornig ungerecht böswilliger Weltherrscher und Weltrichter (wie er Gott unterstellte), scheitern. Und dies lässt Ijob umgekehrt konzeptuell erfassen, dass wohl doch allein Gott der Rolle als *Deus iustus* gerecht zu werden vermag.

Mit dem umfassenden zweiten Teil der zweiten Rede Gottes (Ijob 40,15-41,26) ist der (wieder bildlich bezeichnete) „Zoomblick“ auf maximale Vergrößerung, ja auf *Makroperspektive* gestellt. Je ein „Gegenstand“ (von insgesamt zwei „Gegenständen“) ist fokussiert und zwar so, dass – im Besonderen für den zweiten „Gegenstand“ geltend – die äußeren, inneren und ihn umgebenden Details wahrnehmbar werden. Die zwei „Gegenstände“, *Behemot* und *Leviatan*,

sind die mächtigst übermächtigen Tier-, Ur- oder Chaoswesenheiten in einzigartig äußerster Raum- und Machtfülle und möglicher ereignishorizontal dimensionaler Grenzüberschreitung vom Irdischen ins Nicht-Irdisch-Kosmische (was in Gottes absoluter Wahrnehmungs- und Verfügungsmacht ohnehin eins ist). Aber im Besonderen hier, wenn gerade in der Detailbetrachtung leicht übersehen, gilt der Hintergrund der liebend verspielt fürsorgend hütend wahrnehmenden Verfügungsallmacht Gottes in rhetorisch ironischer Herausforderung der wahrnehmenden Verfügungssohnmacht Ijobs – und dies nun in humoresk grotesker Verdichtung und äußerster Kontrastierung, aber desgleichen in der für Ijob geschehenden Wahrnehmbarmachung seiner Würde, die er in der Vergleichsumgebung des Meisterwerks *Behemot* (und damit wohl desgleichen des Meisterwerks *Leviatan*) vor Gott innehat (Ijob 40,15a.19a).

Die genannten Details können mit Blick auf *Behemot* (Ijob 40,15-24) wie folgt in eins gefasst werden: *der Gras fressende Behemot als Geschöpf Gottes gleich Ijob als Geschöpf Gottes; die einzigartige Festigkeit, Elastizität und Härteigkeit von Muskulatur, Schwanz und Knochenbau; Behemot als das Meisterwerk Gottes in Gott gegebener Macht; die einzigartige Gelassenheit in äußerster Gegenwelt als seine Lebenswelt einschließlich der ihn umgebenden Tierwelt; ist eine solche Wesenheit erjagbar und gleich einem Vögelchen wahrnehmend verfüungsmächtig domestizierbar?*

Die von Ijob 40,24 her rhetorisch ironisch humoresk erfragte Darstellung vermag in Ijob eine Form des Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraums zu erzeugen, worin ihm in der Einzigartigkeit *Behemots* als Geschöpf (gleich Ijob) die Einzigartigkeit Gottes als Schöpfer (auch Ijobs) synästhetisch konzeptuell vor Augen gemalt wird. *Behemot* wird in der Detailbetrachtung zum Spiegel der performativen Weisheit Gottes, der absolut wahrnehmend verfüungsmächtigen und doch liebend verspielt fürsorgend hütenden Majestät Gottes. Und darin vermag Ijob Gott als Du zu gewahren, der ihm als dieses liebend mahnend und darin gar vertraulich zugewandt ist.

Mit Blick auf *Leviatan* werden im Rahmen der Reden Gottes und im Rahmen des Buches Ijob und des Alten und Neuen Testaments insgesamt die bei Weitem vielfältigsten Details einer Wesenheit rhetorisch ironisch erfragt und in (zum Teil ausstrahlwirkend) humoresk grotesker Verdichtung für *eine* Person (eben für Ijob) herausfordernd nahegebracht. Dies geschieht ob der Fülle (mindestens) zweigeteilt (Ijob 40,25-41,3; 41,4-26).

Ijob 40,25-41,3 begegnet als siebenfache Fragekette (Ijob 40,25-31), Herausforderung (Ijob 40,32) und Folgerung (Ijob 41,1-2a.2b-3) (hier zusammenfassend): *Kannst du den Leviatan wie ein Wassertierchen fangen, gleich einem Bullen mit (durch den Nasenknorpel geführtem) Binsenseil und Dorn zur landwirtschaftlichen Schwerarbeit führen? Wird er um deine Gnade flehen, sich dir als ewiger Knecht und sich dir und deinen Kindern als vögelchengleicher Spielgefährte ergeben? Werden die Kaufleute über ihm Handel treiben? Oder kannst du ihn als*

*Wasserwesenheit mit Harpune und Lanze erjagen? Wolltest du dich (und welcher Tor wollte sich) auf solchen Kampf einlassen? Ist doch allein der Anblick der Wesenheit niederschmetternd. Vermag also niemand vor Leviatan zu bestehen, wer (wenn er auch Ijob oder Leviatan sei) vermag es vor mir?*⁶⁷³

Durch den erzeugten Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum – wie oben mit *Behemot*, nun aber in desgleichen unmittelbarer Anrede rhetorisch ironisch humoresk verdichtend und kontrastierend – wird hier für Ijob zwar auch seine persönliche Wahrnehmungs- und Verfügungs*oh*nmacht, aber darin kontrastierend konzeptuell noch vielmehr Gottes absolute (und doch liebend verspielt fürsorgend hütende) Wahrnehmungs- und Verfügungs*voll*macht in Schöpfer-, Herrscher- und (indirekt) Richtersouveränität und -herrlichkeit vor Augen gemalt.

Ijob 41,4-26 als *Dei declaratio Leviatan* (Gottes Ankündigung Leviatans) (Ijob 41,4), dreifache Fragekette (Ijob 41,5-6a) und rhetorisch ironisch humoresk unterlegte Darstellung (Ijob 41,6b-26), erzeugt beschließend die vielfach detailliert wahrnehmbare Makroperspektive (hier zusammenfassend und aufzählend): *Unbezwingbarkeit von Panzervorderseite, Doppelreihgebiss und überdimensionale Maulpartie; Schreckenswirkung der Zähne und Undurchdringlichkeit des Schuppenschildpanzers; feurig erstrahlende Augen und Feuer- und Rauchatem aus Rachen und Nüstern; einzigartige Machtverfasstheit in Absteckung eines Schreckensterritoriums durch Hals, Wanstregion und Herz in äußerster Härtigkeit; Erstarrung und Schrecken erzeugende Erscheinung Leviatans in seinem Sich-Erheben für ihn wahrnehmende irdische (und gar nicht-irdisch kosmische) Machthaber; Lachhaftigkeit des bewaffneten Angriffs wider Leviatan; schärfst gespickte Panzerunterseite zur Durchfurchung der Schlammregionen; Gabe der Tiefsee-Siedendmachung durch Ganzkörpererhitzung oder mächtigen Unterwasserfeueratem; einzigartige Majestät Leviatans in absoluter Furchtlosigkeit und Wahrnehmungs- und Verfügungs*über*macht selbst über die hoheitlich stolzen (irdischen und gar nicht-irdisch kosmischen) Wesenheiten.*

Die einzigartig makrostrukturelle Detailansicht *Leviatans* vermag in Ijob endgültig den Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum für die synästhetisch konzeptuelle Gotteswahrnehmung dahingehend zu eröffnen, dass Gottes liebend verspielt fürsorgend hütende Zugewandtheit auch der äußersten Gegenweltwesenheit in äußerster Gegenwelt und gänzlich freiwilliger menschlicher Abgewandtheit und Abwesenheit gilt. Gott sieht Welten ein und verfügt über sie, die dem Menschen uneinsehbar und unverfügbar sind. Gott lässt *Leviatan* dort

⁶⁷³ Die siebenfache Fragekette Ijob 40,25-31 lässt für sich eine symmetrisch chiasmatische Struktur erahnen: (a) *Kannst du den Leviatan gleich einem Wassertierchen fangen?* (Ijob 40,25) – (a¹) *Kannst du ihn als Wasserwesenheit mit Harpune und Lanze erjagen?* (Ijob 40,31), (b) *Kannst du ihn dir landwirtschaftlich dienstbar machen?* (Ijob 40,26) – (b¹) *Werden die Kaufleute über ihm zur Dienstbarmachung Handel treiben?* (Ijob 40,30), (c) *Wird er um deine Gnade flehen?* (Ijob 40,27) – (c¹) *Wird er sich dir und deinen Kindern als Spielgefährte ergeben?* (Ijob 40,29), (d als humoresk grotesk verdichtende Mitte) *Wird er sich mit dir als ewiger Knecht verbünden?* (Ijob 40,28).

fröhlich leben und sich entfalten, wo der Mensch nicht leben und nicht sich entfalten will und es kaum bis gar nicht kann. Gott ist liebend verspielt fürsorgend hütender Herr *Leviatans* und der Tiere insgesamt, abseits des Menschen. Aber wenn der Mensch die seiner Wahrnehmung und Verfügungsmacht nicht zugänglichen Gegenwelten und (Tier-)Wesenheiten durch genaues Hinsehen, eben, wie im Fall Ijobs, durch Gottes Selbst-Wahrnehmbarmachung, *doch* erfasst und das herzliche Wirken Gottes über alledem gewahrt, dann gereicht es ihm (trotz zunächst zum Teil verbleibender leidgeprägter Gottes- und Selbstwahrnehmung) zu vorläufiger (Ijob 40,4-5) und schließlich zu gänzlicher (Ijob 42,2-6) rückjustiert wiederhergestellter und erneuerter Gottes- und Selbstwahrnehmung – und darin zu (gar anbetender) Erkenntnis (Ijob 42,2), Bekenntnis (Ijob 42,3-5) und Reue (Ijob 42,6).

7.7. NEUES LEBEN IN GOTTES WAHRNEHMBARMACHUNG UND SEGEN

Der Lauf der Reden vom einzigartigen Weitblick auf das von Gott wahrnehmend verfügmächtig feinabgestimmt grenzbemessene *Anfängliche* und *Grenzhafte*, *Äußerste* und *Einzigartige* von Schöpfung, Schöpfungselementen und Schöpfungsordnung (Ijob 38,4-38) über die optische Näherjustierung auf zehn einzigartig individuell begabte Tiere im Wechselspiel von Freiheit und Ordnung (Ijob 38,39-39,30) und die Nahfokussierung auf die unmittelbare Herausforderungsverdichtung Ijobs zum von Gott gepriesen sein wollenden *Deus iustus* (Ijob 40,6-14), bis hin zur perzeptuellen Öffnung der makrohorizontalen Detailstruktur der majestätischen und gar dimensional grenzüberschreitenden Überriesenwesenheiten *Behemot* und *Leviatan* (Ijob 40,15-24; 40,25-41,3; 41,4-26) und darin mündend in die außergewöhnliche Detailansicht *Leviatans* (Ijob 41,4-26), erzeugt in Ijob den Wahrnehmungs-, Erkenntnis- und Besinnungsraum zu einzigartig rückjustierend wiederherstellender und erneuernder synästhetisch konzeptueller Wahrnehmung Gottes, einschließlich der Wahrnehmung seiner selbst.

Entsprechend weiß Ijob nicht viel zu erwidern. Aber was er erwidert, spiegelt die (vor die Verfasstheit des Leids) rückjustierte und zugleich gänzlich erneuerte Gottes- und Selbstwahrnehmung. Es ist etwas in Ijob geschehen, in Form eines Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesses bis hin zum Wahrnehmungs- und Erkenntnisprung im Lauf der Reden Gottes als (Kern-)Geschehen der Selbst-Wahrnehmbarmachung Gottes. Dem Reden Gottes steht Ijobs Schweigen gegenüber. Denn Ijob nimmt wahr, was er niemals wahrnahm. Er gewahrt die überwältigend nichtfassbare Seite Gottes, die er wohl theoretisch kannte, nun aber synästhetisch ganzheitlich und dimensional (durch Gottes Wort) aufschließend konzeptuell augenöffnend erfährt. So muss Ijob zur Antwort aufgefordert werden (Ijob 40,2), worin er sein Zugeringssein vor Gott bekennt und sich ob seines vorherigen unverschämt vielredenden Zulautseins indirekt als zu Verachtender begreift – wobei Momente des Verbliebenseins in der leidgeprägten

ursprünglichen Gottes- und Selbstwahrnehmung (und darin das Schweigen als Vermeiden der Selbstbezeichnung) nachklingen mögen. (Ijob 40,4-5)

Dann aber, nach einem beinahe überdimensionalen Maß zweiter redender Gottesoffenbarung (Ijob 40,6-41,26) scheint es aus Ijob hervorzubrechen (Ijob 42,2-6), trotz des festen Beschlussfassung bleibenden Schweigens mit der ersten Erwiderung (Ijob 40,4-5). Er erkennt und bekennt, wer ihm in *dem* offenbarend begegnete, *den* er so sehr angriffig bestürmte. Er begreift nun ganzheitlich, dass Gott alles vermag, während er (Ijob) in vermeintlich weisheitlicher und wahrnehmend verfügbarmächtig gerecht seiender Autorität doch nichts begriff (Ijob 42,3-4). Ijob gibt Gott in dem, was er sagt und ist, recht. Er gibt ihm zurück, was ihm (Ijob) nie gehörte. Der einzig Weise ist nicht Ijob, sondern Gott. Seiner Weisheit und Lehre bedarf er – der einst sich selbst als Weisheitsträger Gewahrende (Ijob 28) – ganz. (Ijob 42,4) Aber eine solche Gotteswelt eröffnende „Neuansicht“ ist allein in Gottes einzigartiger Selbst-Wahrnehmbarmachung möglich geworden. Ijob sieht nun, was nur Gott sichtbar machen kann. Ijob begegnet Gott allein in dem ihm entgegenkommenden Gott. (Ijob 42,5)

Und im Angesicht dieser bleibenden Gottesbegegnung verwirft Ijob jegliches Wort, jegliches große und kleine Wissen und Rechthaben, jeglichen Selbstanspruch und bereut in Anerkennung seiner hinfälligen Staub-und-Asche-Geschöpflichkeit. (Ijob 42,6) Ijob nimmt sich (auch in seinem Leid) an, ganz, so wie er ist. Und so nimmt Ijob Gott (auch als möglichen Zulassenden oder Wirkenden des Leids) an, ganz, so wie er ist. Er gibt Gott recht, beugt sich vor ihm nieder. Das spiegelt das exakte Gegenteil des von Satan Unterstellten. Ijob sagt nicht nur nicht Gott ins Angesicht fluchend ab, sondern spricht ihn zunächst gar unablässig an, sucht ihn zu finden und begegnet ihm schließlich als dem ihm Entgegenkommenden – und wird darin ganz neu, trotz bestehenden unwägbaren Leids.

So erneuert die in Ijob geschehene Gotteswahrnehmung desgleichen grundlegend dessen Haltung und Handlung. Aus dem Herausforderer Gottes und versuchten Himmelstürmer ist der sich Gott Ergebende, sich Gott Überlassende geworden. Der eigentlich wahrnehmungs- und verfügbarmächtig Handelnde ist und bleibt aber Gott. Denn die rückjustierte Wiederherstellung und grundlegende Erneuerung der Gotteswahrnehmung Ijobs spricht von der eindrücklichen Wirkung der Reden Gottes als der performativen Weisheit Gottes.

Wenn dann Gott Ijob wieder ganz herstellt (vgl. Ijob 42,10)⁶⁷⁴, ihn vor den Freunden rechtfertigt (Ijob 42,7-9), ihm Frau, wunderbare Kinder⁶⁷⁵ und Kindeskinde, zurückkehrende Verwandte und Freunde, Geschenke, Besitzungen und Lebenslänge in zum Teil doppeltem Maß (rück)erstattet (auch wenn in einem verborgenen Teil des Inneren Ijobs und seiner Frau der Schmerz des Verlustes der ersten zehn Kinder wohl für immer bleiben wird) (Ijob 42,10-17), dann steht nicht mehr Ijobs einzigartige, jegliches menschliche Maß übertreffende Gerechtigkeit in vollkommener, dem Bösen weichender Gottesfurcht zur Erwähnung.

Oder in ästhetisch theologischer Perspektive gewendet: Nicht mehr steht Ijobs gerechtes Leben als *Ausdruck* und „gestaltgebender Akt“, der im Wahrnehmenden „Eindruck (Wirkung) erzeugt“, im Fokus, wie das im Allgemeinen (und nicht auf Ijob bezogen) Stefan Altmeyer in seiner praktisch-theologisch gerichteten Monografie *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck* (2006) vorstellt (hier 2006:27). Denn in der Perspektive und Begrifflichkeit Altmeyers formuliert würde sich in Anwendung auf Ijob etwa Folgendes ergeben: Ijobs rückjustiert wiederhergestellte und erneuerte Gotteswahrnehmung bildet in Folge seiner erneuerten Lebensführung ein *Zur-Welt-Kommen*, ein *Sichtbar-Werden*, ein *Offenbar-Werden* der erneuerten Gotteschau und damit desgleichen ein *Offenbar-Werden* Gottes⁶⁷⁶, seines Wirkens an Ijob, seines Wesens, seiner Welt ab. In dieser Sichtbarwerdung *wirkt* der Ausdruck der erneuerten Gotteswahrnehmung Ijobs durch sein Leben synästhetisch erfahrbar auf Mitmensch und Umwelt. Der Ausdruck der Welt Gottes in Ijobs erneuertem Leben *wirkt* als *Objekt* im wahrnehmenden Nächsten und birgt so das Potential der *Wirkung* zur Erneuerung seines (des wahrnehmenden

⁶⁷⁴ In der Forschungsdebatte spricht man hier allerdings von einer „narrativen Lücke“ (Schellenberg 2020:178), weil mit dem Epilog – und so konkret mit Ijob 42,10 – nicht ausdrücklich Ijobs *gesundheitliche* und damit *körperliche* Wiederherstellung bezeugt wird (Müller 1995:184). Ijob könnte (körperlich) krank geblieben sein (so Schellenberg 2020; Schellenberg 2016:121-122 mit Rückbezug auf Schipper 2010). Wenn aber die „körperliche Integrität“ im antiken Israel entscheidend „für die Ehre eines Menschen ist“ (wie Schellenberg 2020:178 desgleichen anmerkt), dann liegt eine „*äußere Wiederherstellung*“ (Fischer 2007:198) ob der vollständigen Aufnahme Ijobs in die vor dem Leid bestehende soziale Gemeinschaft (Ijob 42,11) doch nahe. Auch wäre meines Erachtens für einen noch (körperlich) kranken und entstellten Ijob die wieder bestehende Befähigung zur Leitung eines übergroßen Gutsbesitzes (Ijob 42,12), Zeugung und Versorgung von weiteren (mindestens) zehn Kindern (siehe die folgende Anmerkung) (Ijob 42,13-15) (ebenso Jones 2013) im Weiterverlauf eines (über)langen Lebens (Ijob 42,16-17) nicht nachvollziehbar.

⁶⁷⁵ Wieder sieben Söhne und drei Töchter, letztere allerdings in unvergleichlicher Schönheit, die von Ijob auch ein Erbe erhalten (Ijob 42,14-15). Die Söhne könnten gar, gleich der Doppelzahl des erstatteten Viehbesitzes, zwei Mal sieben sein, da die im masoretischen Text nur hier begegnende Form שְׁבַעֲנָה (vgl. *masora parva*) in der Formulierung שְׁבַעֲנָה בָּנִים desgleichen als Dual aufgefasst werden kann. Oder die Einmaligkeit der Zahlenbenennung spricht, adäquat zu den Töchtern, von der Einzigartigkeit der sieben Söhne.

⁶⁷⁶ Für die Begriffe *Zur-Welt-Kommen*, *Sichtbar-Werden*, *Offenbar-Werden* vergleiche zusammenfassend Altmeyer (2006:354), für die weitere Begrifflichkeit und Formulierung im aktuellen Absatz vergleiche die Monografie insgesamt.

Nächsten) Lebens – was von da an für *dessen* Nächsten synästhetisch erfahbarer *Ausdruck* der Welt Gottes mit entsprechender *Wirkung* zu bleibendem *Eindruck* wird.⁶⁷⁷

Aber eben *darauf* stellt das Ende des Buches Ijob nicht mehr ab. Nicht Ijobs Gerechtigkeit, sondern Gottes Segen steht als *Ausdruck* und (*Eindruck* wirkendes) *Modell* für Ijobs Lebenswelt als Gotteswelt im Zentrum. So verläuft nunmehr das Leben Ijobs nicht in der Gewichtung seiner Gerechtigkeit, sondern in den (im Vergleich vermehrten) Segnungen (vgl. Ijob 42,12a) und der beständigen Zugewandtheit Gottes (Ijob 42,10-17), in den Freuden jenes Gottes, den Ijob in der größten Lebensprüfung in zunächst so schmerzvoller, am Ende aber in so wunderbarer Weise unmittelbar wahrnehmend und ihm bezeugend kennenlernte. Denn Gott ist und bleibt der Ijob und jedem Menschen stets zugewandte (oder zugewandt sein wollende) Gott, er bleibt der JHWH als *Schaddaij, El, Eloah* und *Elohim*. Und als *dieser* vermag er durch Ijobs erneuertes Leben als *Ausdruck* und *Modell Eindruck wirkend* von Mitmensch und Umwelt ganzheitlich synästhetisch erfahren zu werden. Und darin ist dem Menschen im Heute die Möglichkeit gegeben, sich – gleich Ijob – dem ihm zugewandten (oder zugewandt sein wollenden) Gott ganz neu zuzuwenden, um ihm (ganz neu) zu begegnen.

⁶⁷⁷ Ähnlich Böckle (2018), wo an Stelle von *Ausdruck* und *Eindruck* für Wahrnehmung und Wahrnehmende(n) allgemeiner von *Modell* die Rede ist.

LITERATUR

In der Bibliografie werden wenige Monografien und Aufsätze genannt (und am Beginn des Zitats mit Asteriskus * markiert), die für die Untersuchung bedeutungsvoll sind, aber aus denen nicht zitiert wird. Wenn von einer Autorin/einem Autor beziehungsweise von Autoren zwei oder mehr Werke genannt werden, dann sind diese nicht nach Titel alphabetisch, sondern nach (dem jüngsten) Erscheinungsjahr aufsteigend gereiht. Bei gleichem Erscheinungsjahr erfolgt entweder die alphabetische Reihung, oder die Reihung nach dem je ersten Erscheinungsjahr (z.B. [1981] 2005, [1995] 2005, [2000] 2005, 2005). Kommentare, wie die von Clines, werden in der Chronologie der biblischen Kapitelfolge und der aufsteigenden editorischen Ordnung (z.B. WBC 17, WBC 18A, WBC 18B) nacheinander aufgeführt.

Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG⁴ (2007). Herausgegeben von der Redaktion der RGG⁴. Tübingen: Mohr Siebeck.

*Afflerbach, Horst (Hrsg.) 2009. *Die andere Seite Gottes. Der Glaube in den Krisen des Lebens*. Zweite Auflage. Hammerbrücke: JOTA – Edition Wiedenest.

Ahuis, Ferdinand 2011. Behemot, Leviatan und der Mensch in Hiob 38–42. *ZAW* 123.1, 72–91.

Albani, Matthias [2001] 2004. „Kannst du die *Sternbilder* hervortreten lassen zur rechten Zeit ...?“ (Hi 38,32). Gott und Gestirne im Alten Testament und im Alten Orient, in Janowski & Ego [2001] 2004, 181–226.

Alter, Robert 1985. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books (Inc.), Publishers.

*Alter, Robert 2010. *The Wisdom Books. Job, Proverbs, and Ecclesiastes. A Translation with Commentary*. New York: Norton.

Altmeyer, Stefan 2006. *Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (PThe 78)

Anderegg, Johannes 2007. *Hiob* und Goethes *Faust*, in Krüger u.a. 2007, 395–409.

Anderl, Sibylle 2019. Orions Knall. *FAZ* 303, Seite N2.

Anthropologie der Wahrnehmung II. Die Intersubjektivität der Wahrnehmung. Arbeitsgruppe in Kooperation der FEST (Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft) und des Marsilius-Kollegs der Universität Heidelberg, organisiert von Magnus Schlette (FEST) und Christian Tewes (MK). Online im Internet: www.fest-heidelberg.de, konkret www.fest-heidelberg.de/anthropologie-der-wahrnehmung-ii-die-intersubjektivitaet-der-wahrnehmung.

Antor, Heinz 2013a. Hermeneutischer Zirkel, in Nünning 2013, 301–302.

Antor, Heinz 2013b. Interpretationsgemeinschaft, in Nünning 2013, 347–348.

AOT. Gressmann, Hugo (Hrsg.) [1926] 1970. *Altorientalische Texte zum Alten Testament*. Zweite, völlig neugestaltete und stark vermehrte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.

Aristoteles [384–322] 1995. *Über die Seele*. Mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Hamburg, Felix Meiner. (PhB 476)

Aristoteles [384–322] 1998. *Die Kategorien*. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Ingo W. Rath. Stuttgart: Philipp Reclam jun. (Universal-Bibliothek 9706)

Arnold, Wilhelm; Eysenck, Hans Jürgen & Meili, Richard [1971] 1996. *Lexikon der Psychologie*. Drei Bände, fortlaufende Spaltenzählung. Augsburg: Bechtermünz Verlag.

Assmann, Jan [1990] 2006. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck. (beck'sche reihe 1403)

- Augustinus, Aurelius [354-430] 1998. *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes. [De videndo deo. Über die Gottesschau.]* Texte mit Einführung und Übersetzung von Erich Naab. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog. (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Christliche Mystik 14)
- Austin, John L. [1955] 1986. *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Übersetzt und im Deutschen bearbeitet von Eike von Savigny. Stuttgart: Reclam.
- Ayan, Steve (Hrsg.) 2017. *Rätsel Mensch – Expeditionen im Grenzbereich von Philosophie und Hirnforschung*. Heidelberg: Springer. (Gehirn & Geist)
- Ayan, Steve 2017a. „Wir sind biologische Apparate“. Interview mit John Searle, in Ayan 2017, 151-156.
- *Balentine, Samuel E. 2006. *Job*. Macon (Georgia): Smyth & Helwys. (Smyth & Helwys Bible Commentary)
- Barth, Karl 1966. *Hiob*, hrsg. u. eingeleitet von Helmut Gollwitzer. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BSt 49)
- Barth, Karl [1922] 1999. *Der Römerbrief*. Zweite Fassung. Zürich: TVZ.
- Bauks, Michaela [2001] 2004. „Chaos“ als Metapher für die Gefährdung der Weltordnung, in Janowski & Ego [2001] 2004, 431-464.
- Bauks, Michaela 2019. *Theologie des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche und bibelhermeneutische Perspektiven*. Unter Mitarbeit von Lilli Ohliger und Jochen Wagner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Basiswissen Theologie und Religionswissenschaft) (UTB 4973)
- Baumgartner, Wilhelm 2008. Wahrnehmung, in Precht & Burkhard 2008, 669-670.
- *Beck, Eleonore (Hrsg.) 2011. *Das Buch Ijob*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Beitzel, Barry J. 2013. *Großer Atlas zur Bibel*. Witten: SCM R. Brockhaus.
- Bender, Andrea & Hanus, Daniel 2017. Die sozio-kulturelle Matrix menschlicher Wahrnehmung, in Hartung & Herrgen 2017, 51-58.
- Berger, Larissa & Schmidt, Elke (Hrsg.) 2018. *Kleines Kant-Lexikon*. Paderborn: Wilhelm Fink. (UTB 4938)
- Bergman, J. & Botterweck, J. 1982. *עָדָה jādāʿ*. *ThWAT* III, 479-512.
- Berlejung, Angelika 1998. *Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Berlejung, Angelika [2001] 2004. Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod, in Janowski & Ego [2001] 2004, 465-502.
- Berlejung, Angelika 2010. Zweiter Hauptteil: Geschichte und Religionsgeschichte des antiken Israel, in Gertz 2010, 59-192.
- Berlejung, Angelika [2006] 2016a. Engel. *HGANT*, 157-159.
- Berlejung, Angelika [2006] 2016b. Himmel. *HGANT*, 268-271.
- Berlejung, Angelika [2006] 2016c. Licht / Finsternis. *HGANT*, 320-322.
- Berlejung, Angelika [2006] 2016d. Unterwelt / Jenseits / Hölle / Scheol. *HGANT*, 437-439.
- Berlejung, Angelika [2006] 2016e. Weltbild / Kosmologie. *HGANT*, 67-75.
- Berns, Ute 2013. Sprechakt, in Nünning 2013, 703.

- Best, Otto F. 1987. *Handbuch literarischer Fachbegriffe. Definitionen und Beispiele*. Überarbeitete und erweiterte Ausgabe ab April 1982. Frankfurt a. M.: Fischer TB.
- Beteigeuze 2020. Beteigeuze – Ein Riese mit Makeln. Gigantische Sternflecken sind wahrscheinlich der Grund für den jüngsten Helligkeitseinbruch des roten Riesensterns, 29. Juni 2020. Max-Planck-Institut für Astronomie. Online im Internet: www.mpia.de/aktuelles/wissenschaft/2020-08-beteigeuze?c=2279 [Stand 2020-06-30].
- Betz, Otto; Ego, Beate & Grimm, Werner (Hrsg.) [2003] 2006. *Calwer Bibellexikon*. In Verbindung mit Wolfgang Zwickel. 2., verbesserte Auflage. 2 Bände. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Beuken, Wim A. M. (Hrsg.) 1994. *The Book of Job*. Leuven: University Press. (BETHL CXIV)
- Beyer, Klaus 1984. *Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung, Text, Übersetzung, Deutung, Grammatik / Wörterbuch, Deutsch-aramäische Wortliste, Register*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Beyse, K. M. 1986. מַשָּׁל *māšal* I. *ThWATV*, 69-73.
- BHK. *Biblia Hebraica* (BHK³) [1932] 1937. Herausgegeben von Rudolf Kittel. Bearbeitung des masoretischen Textes durch P. Kahle. 3. Auflage. Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.
- BHQ. *Biblia Hebraica Quinta*. Band 1: *Genesis* (2015). Band 5: *Deuteronomy* (2007). Band 7: *Judges* (2011). Band 13: *The Twelf Minor Prophets* (2010). Band 17: *Proverbs* (2008). Band 18: *General Introduction and Megilloth* (2004); Band 20: *Ezra und Nehemia* (2006). Herausgegeben von A. Schenker u.a. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. – Band 16: *Job*, zum Zeitpunkt der Einreichung noch nicht erschienen, voraussichtlich März 2021.
- BHS. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1987. Herausgegeben von K. Ellinger und W. Rudolph. Dritte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- BHS. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* 1997. Herausgegeben von K. Ellinger und W. Rudolph. Fünfte, verbesserte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. Studienausgabe.
- Bodenheimer, Alfred 2007. Heines Hiob, in Krüger u.a. 2007, 411-419.
- Böckle, Jakob 2018. *Ijob 28 in ästhetisch-theologischer Perspektive. Wahrnehmung Gottes und der Weisheit als Herausforderung des Lebens*. Wien: LIT. (STB 20)
- Böckler, Otto 1872. *Das Buch Hiob*. Theologisch-homiletisch bearbeitet. Bielefeld: von Belhagen und Klafing. (THBW 10)
- Böhme, Gernot 2001. *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Verlag Wilhelm Fink.
- Bohren, Rudolf 1975. *Daß Gott schön werde. Praktische Theologie als theologische Ästhetik*. München: Chr. Kaiser.
- Boothe, Brigitte 2007. Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe, in Krüger u.a. 2007, 499-513.
- Borger, Rykle 1982. Der Codex Hammurapi. *TUAT I*, 39-80.
- Brendel, Elke 2015. Was können wir von der Welt wissen? *Spektrum der Wissenschaft Highlights* 2015.1. *Die größten Rätsel der Philosophie*, 86-90.
- Brenner, Peter J. 2013. Lebenswelt, in Nünning 2013, 437.
- Brueggemann, Walter [1997] 2001. *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press.

- Brueggemann, Walter 2005. *The Book That Breathes New Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Budde, Karl 1896. *Das Buch Hiob, übersetzt und erklärt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (HK 2.1)
- Bühlmann, Walter & Scherer, Karl 1994. *Sprachliche Stilfiguren der Bibel. Von Assonanz bis Zahlenspruch. Ein Nachschlagwerk. 2., verbesserte Auflage*. Giessen: Brunnen.
- Bünting, Karl-Dieter 1987. *Einführung in die Linguistik*. 12. Auflage. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag. (Athenäum Taschenbücher 2011)
- Buntfuß, Markus. Wie viel Grund ist zureichend?, in Gehrig & Seiler 2009, 207-220.
- Burkard, Franz-Peter 2008. Seele, in Precht & Burkhard 2008, 542-543.
- Childs, Brevard S. [1992] 2003a. *Die Theologie der einen Bibel*. Band 1: *Grundstrukturen*. Freiburg im Breisgau: WBG.
- Childs, Brevard S. [1992] 2003b. *Die Theologie der einen Bibel*. Band 2: *Hauptthemen*. Freiburg im Breisgau: WBG.
- Clines, David J. A. 1994. Why is there a book of Job, and what does it do to you if you read it?, in Beuken 1994, 1-20.
- *Clines, David J. A. [1989] 2015. *Job 1-20*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson. (WBC 17)
- Clines, David J. A. 2006. *Job 21-37*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson. (WBC 18A)
- Clines, David J. A. 2011. *Job 38-42*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson. (WBC 18B)
- Cook, Stephen L.; Patton, Corrine L. & Watts, James W. (Hrsg.) 2001. *The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse*. New York: Sheffield Academic Press. (JSOT.S 336)
- Dalferth, Ingolf U. (1997). *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dautzenberg, Gerhard [2003] 2006. Offenbarung, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 981-982.
- Davidson, Benjamin [1981] 2000. *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. (reprinted from the edition originally published by Samuel Bagster & Sons, London 1848) Peabody (MA): Hendrickson Publishers.
- Day, John 1994. Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan, in Dietrich & Klopfenstein 1994, 181-196.
- *De Joode, Johan 2014. The Body and Its Boundaries: The Coherence of Conceptual Metaphors for Job's Distress and Lack of Control. *ZAW* 126.4, 554-569.
- De Joode, Johan 2018. *Metaphorical Landscapes and the Theology of the Book of Job. An Analysis of Job's Spatial Metaphors*. Leiden: Brill. (VT.S 179)
- De Wilde, A. 1981. *Das Buch Hiob*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. Leiden: Brill. (OTS 22)
- Delitzsch, Franz 1864. *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments. Das Buch Hiob*. Leipzig: Dörfling und Franke. (BC 4.2)
- Delitzsch, Franz 1876. *Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments. Das Buch Hiob*. Zweite durchaus umgearbeitete Auflage. Leipzig: Dörfling und Franke. (BC 4.2)
- Delitzsch, Franz [1894] 2005. *Die Psalmen*. Nachdruck der fünften, überarbeiteten Auflage von 1894. Gießen: Brunnen.
- Dell, Katharine J. 1991. *The Book of Job as Skeptical Literature*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 197)

- Dhorme, E. [1926] 1967. *A Commentary on the Book of Job*. London: Nelson (gedruckt bei Brill in Leiden).
- Dietrich, Walter (Hrsg.) 2017. *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Dietrich, Walter 2017a. Gottes Allmacht und Ohnmacht, in Dietrich 2017, 442-455.
- Dietrich, Walter u.a. 2014. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Neuausgabe. Stuttgart: W. Kohlhammer. (ThW 1)
- Dietrich, Walter & Klopfenstein, Martin A. (Hrsg.) 1994. *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*. Göttingen / Freiburg (Schweiz): Vandenhoeck & Ruprecht / Universitätsverlag. (OBO 139)
- *Dietrich, Walter & Link, Christian [1995] 2002. *Die dunklen Seiten Gottes*. Band 1: *Willkür und Gewalt*. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- *Dietrich, Walter & Link, Christian [2000] 2004. *Die dunklen Seiten Gottes*. Band 2: *Allmacht und Ohnmacht*. 2. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Dietrich, Manfred & Loretz, Oswald 1997. Der Baal-Zyklus KTU 1.1-1.6. *TUAT III*, 1091-1198.
- Dietz, Walter R. [1993] 1994. *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: Athenäum/Hain. (athenäums monografien Philosophie 267) Online im Internet: www.ev.theologie.uni-mainz.de/files/2018/04/sk.pdf [Stand 2020-09-14]
- Döbert, Marcus 2009. *Posthermeneutische Theologie. Plädoyer für ein neues Paradigma*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (ReligionsKulturen 3)
- Dohmen, Christoph (Hrsg.) [1995] 2005. *Das große Sachbuch zur Welt und Umwelt der Bibel*. Unter Mitarbeit von Christina Decker, Christian Frevel, Thomas Hieke, Ernst Axel Knauf-Belleri, Hermann Michael Niemann, Georg Steins. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Donner, Herbert; Hanhart, Robert & Smend, Rudolf (Hrsg.) 1977. *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie*. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Drehbare Kosmos-Sternkarte. Hahn, Hermann-Michael & Weiland, Gerhard 2001. *Drehbare Kosmos-Sternkarte*. Büchlein + Sternkarte. Stuttgart: Franckh-Kosmos Verlags-GmbH & Co.
- Duhm, Bernhard 1897. *Das Buch Hiob*. Freiburg: Mohr (Siebeck). (KHC 16)
- Ebach, Jürgen 1984. *Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität*. Paderborn: Schöninghaus. (Philosophische Positionen 2)
- *Ebach, Jürgen 1995. *Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Ebach, Jürgen [1996] 2009a. *Streiten mit Gott. Hiob*. Teil 1, *Hiob 1-20*. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Kleine Biblische Bibliothek)
- Ebach, Jürgen [1996] 2009b. *Streiten mit Gott. Hiob*. Teil 2, *Hiob 21-42*. 3. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (Kleine Biblische Bibliothek)
- Ebeling, Erich [1926] 1970a. Hymnen an den Sonnengott. *AOT*, 242-248.
- Ebeling, Gerhard [1979] 2012a. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Drei Bände. Band I – *Prolegomena*. Erster Teil – *Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*. 4., durchgesehene und mit einem Vorwort von Albrecht Beutel versehene Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.

- *Ebeling, Gerhard [1979] 2012b. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Drei Bände. Band II – Zweiter Teil – *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*. 4., durchgesehene und mit einem Vorwort von Albrecht Beutel versehene Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- *Ebeling, Gerhard [1979] 2012c. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Drei Bände. Band III – Dritter Teil – *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*. 4., durchgesehene und mit einem Vorwort von Albrecht Beutel versehene Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Eberhardt, Gönke & Liess, Kathrin (Hrsg.) 2004. *Gottes Nähe im Alten Testament*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk. (SBS 202)
- Eco, Umberto [1992] 2004. *Die Grenzen der Interpretation*. München: DTV.
- Egelkraut, Helmuth u.a. [1989] 2012. *Das Alte Testament. Entstehung – Geschichte – Botschaft*. 5. grundlegend überarbeitete und erweiterte Auflage. Gießen: Brunnen. (bis zur 4. Auflage: LaSor, W.S., Hubbard, D.A. & Bush, F.W. 1989, 1990, 1992, 2000. *Das Alte Testament. Entstehung – Geschichte – Botschaft*. Hrsg. von Helmuth Egelkraut. Gießen: Brunnen.)
- Egger-Wenzel, Renate 1998. *Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Ijobbuch*. Würzburg: Echter. (FB 83)
- Ego, Beate [2003] 2006. Aramäisch, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 105-106.
- Ehrlich, Konrad 2016. Performative Äußerung, in Glück & Rödel 2016, 504.
- Eisenblätter, W. 1990. Knecht Gottes. *GBL* II, 799-801.
- Eißfeldt, Otto 1964. *Einleitung in das Alte Testament*. 3. Auflage. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Engljähringer, Klaudia 2003. *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk. (SBS 198)
- Engstler, Achim 2008. Skeptizismus, in Prechtl & Burkhard 2008, 562-563.
- ESBAT. *Elberfelder Studienbibel, mit Sprachschlüssel. Das Alte Testament, revidierte Fassung* 2001. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Etzel Müller, Gregor & Weissenrieder, Annette (Hrsg.) 2016. *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie*. Berlin: Walter de Gruyter. (TBT 172)
- EÜ 2016. *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* [2016] 2017. Gesamtausgabe. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Even-Shoshan, Abraham 1985. *A New Concordance of the Bible*. Introduction by John H. Sailhamer. Jerusalem: "Kiryat Sefer" Publishing House LTD.
- Feldmeier, Reinhard & Spieckermann, Hermann 2011. *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Topoi Biblischer Theologie 1)
- Fieger, Michael; Krispenz, Jutta & Lanckau, Jörg 2013. Licht versus Finsternis. *WAM*, 305-307.
- Fischer, Georg SJ 2007. Heilendes Gespräch – Beobachtungen zur Kommunikation im Ijobbuch, in Seidl & Ernst 2007, 183-200.
- Fischer, Georg SJ 2009. „Wer ist wie er ein Lehrer?“ Beobachtungen zu Gottes Lehren und Erziehen im AT, in Gehrig & Seiler 2009, 30-40.
- Fischer, Stefan 2013a. Weisheit. *WAM*, 442-448.
- Fischer, Stefan 2013b. Weisheit, personifizierte. *WAM*, 448-451.
- Flossmann-Schütze, Mélanie 2017. Die Tiernekropole von Tuna el-Gebel. Vier Millionen Ibis-mumien. *Welt und Umwelt der Bibel*. Götter und Tiere 2017.3, 38-41.

- *Fohrer, Georg 1983. *Studien zum Buche Hiob (1956-1979)*. Zweite, erweiterte und bearbeitete Auflage. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 159)
- Fohrer, Georg [1963] 1988. *Das Buch Hiob*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (KAT 16)
- Frankemölle, Hubert 2016. Offenbarung / Inspiration. *HGANT*, 350-351.
- *Frenzel, Elisabeth 1992. *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 4., überarbeitete und ergänzte Auflage. Stuttgart: Kröner. (KTA 301)
- Frenzel, Elisabeth 1998. *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*. 9., überarbeitete und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kröner. (KTA 300)
- Freuling, Georg 2004. „Wer eine Grube gräbt ...“ *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (WMANT 102)
- Frevel, Christian [1995] 2005. Land der Bibel, in Dohmen [1995] 2005, 25-36.
- Frevel, Christian (Hrsg.) 2010. *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder. (Quaestiones Disputatae. Biblische Anthropologie 237)
- Frevel, Christian 2016. Anthropologie. *HGANT*, 1-8.
- Frey, Jörg; Krauter, Stefan & Lichtenberger, Hermann (Hrsg.) 2009. *Heil und Geschichte. Die Geschichtsbezogenheit des Heils und das Problem der Heilsgeschichte in der biblischen Tradition und in der theologischen Deutung*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Fuchs, Gisela 1993. *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Fuchs, Thomas 2017a. Die polare Struktur der Wahrnehmung, in Hartung & Herrgen 2017, 69-77.
- Fuchs, Thomas 2017b. In Kontakt mit der Wirklichkeit. Wahrnehmung als Interaktion, in Schlette, Fuchs & Kirchner 2017, 109-139.
- Fuhs, Hans Ferdinand 1993. רָאָה *rā'āh*. *ThWAT* VII, 225-266.
- FWOT. Ellenbogen, Maximilian 1962. *Foreign Words in the Old Testament, their Origin and Etymology*. London: Luzac.
- Gadamer, Hans-Georg [1960] 1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6., durchgesehene Auflage. Tübingen: J.C.B. Mohr. (Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke 1)
- Gadamer, Hans-Georg [1986] 1993. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. 2. Auflage (durchgesehen) (1. Auflage ursprünglich 1967). Tübingen: J.C.B. Mohr. (Hans-Georg Gadamer. Gesammelte Werke 2)
- GBL. Burkhardt, Helmut u.a. (Hrsg.) 1990. *Das Große Bibellexikon*. 3 Bände. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Gehrig, Stefan & Seiler, Stefan (Hrsg.) 2009. *Gottes Wahrnehmungen*. Helmut Utzschneider zum 60. Geburtstag. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Gemoll, Wilhelm [1954] 1988. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. Neunte Auflage. Durchgesehen und erweitert von Karl Vretska mit einer Einführung in die Sprachgeschichte von Heinz Kronasser. München: Freytag Verlag / Hölder-Pichler-Tempsky.
- Gertz, Jan Christian (Hrsg.) 2010. *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*. In Zusammenarbeit mit Angelika Berlejung, Konrad Schmid und Markus Witte. 4. durchgesehene Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Gese, Hartmut 1991. *Alttestamentliche Studien*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gese, Hartmut 1991a. Die Weisheit, der Menschensohn und die Ursprünge der Christologie als konsequente Entfaltung der biblischen Theologie, in Gese 1991, 218-248.
- Gesenius, Wilhelm [1915] 1962. *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage. Berlin: Springer.
- Gesenius, Wilhelm 2013. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*. Begonnen von D. Rudolf Meyer unter zeitweiliger, verantwortlicher Mitarbeit von Dr. theol. Udo Rüterwörden und Dr. theol. Johannes Renz, bearbeitet und herausgegeben von Dr. theol. Dr. phil. Herbert Donner, Dr. theol. h.c. 18. Auflage. Berlin: Springer.
- Gesenius & Kautzsch. Gesenius, Wilhelm [1909] 1962. *Hebräische Grammatik*. Völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. Reprografischer Nachdruck der 28., vielfach verbesserten und vermehrten Auflage Leipzig 1909. Hildesheim: Georg Olms.
- Glück, Helmut & Rödel, Michael (Hrsg.) 2016. *Metzler Lexikon Sprache*. 5., aktualisierte und überarbeitete Auflage. Mit 52 Abbildungen und 12 vierfarbigen Karten. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Gonzalez, Guillermo & Richards, Jay W. 2004. *The Privileged Planet. How Our Place in the Cosmos is Designed for Discovery*. Washington (DC): Regnery Publishing (Inc.).
- Gordis, Robert [1965] 1966. *The Book of God and Man. A Study of Job*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gordis, Robert [1978] 2011. *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America. (Moreshet series 2)
- Graupner, Axel 2015. „Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben“. Hiobs Anklage und Gottes Antwort, in Graupner & Oeming 2015, 1-20.
- Graupner, Axel & Oeming, Manfred (Hrsg.) 2015. *Die Welt ist in Verbrecherhand gegeben? Annäherungen an das Theodizeeproblem aus der Perspektive des Hiobbuches*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BThSt 153)
- Gray, Jeffrey 2016. Mit den Ohren sehen. *Spektrum der Wissenschaft Spezial* 2016.3, 64-71.
- *Gray, John 2010. *The Book of Job*, hrsg. von David J. A. Clines. Sheffield: Sheffield Phoenix Press. (The Text of the Hebrew Bible 1)
- Grimm, Werner [2003] 2006a. Gottesknecht, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 468-471.
- Grimm, Werner [2003] 2006b. Kyrus, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 784-785.
- Grözinger, Albrecht [1987] 1991. *Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*. 2., durchgesehene Auflage. München: Kaiser.
- Groß, Heinrich 1986. *Ijob*. Würzburg: Echter. (NEB 13)
- Gschwind [Meyer zum Felde], Nina 2016. Kontingenzbewältigung, Sinnstiftung und Lebenssinn durch die JHWH-Relation am Beispiel von Hiob 38,1-42,6. *Distant Worlds Journal* 2016.1, 143-158.
- Gunkel, Herrmann 1895. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1895.
- Ha, Kyung-Taek 2005. *Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiob-Buches*. Freiburg im Breisgau: Herder. (HBS 46)
- Haas, Volkert 1994. *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden: E.J. Brill. (HO 15)

- Habel, Norman C. 1985. *The Book of Job*. Philadelphia: Westminster Press. (OTL)
- Häner, Tobias 2018a. God's Questions. Irony in God's First Speech in the Book of Job (Job 38:1-39:30). Paper for EABS Conference Helsinki, August 1, 2018.
- Häner, Tobias 2018b. "I Will Ask You, And You Instruct Me" (Job 38:3; 40:7). Irony in the Opening Passages of God's Speeches in the Book of Job. Paper for Job Conference, University of Tartu, August 5-7, 2018.
- Häner, Tobias 2020. 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. *OTE* 33.2, 266-284.
- Häner, Tobias 2021. *Gottes Fragen. Ironie und Ambiguität im Ijobbuch*. – Zum Zeitpunkt der Einreichung noch nicht fertiggestellte Habilitation. Provisorischer Titel, provisorisches Datum der Veröffentlichung.
- Härle, Wilfried 2012. *Dogmatik*. Vierte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- HALAT. Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter 1967-1996. *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Dritte Auflage, neu bearbeitet von Walter Baumgartner. Lieferung I 1967, Lieferung II 1974, Lieferung III 1983, Lieferung IV 1990, Lieferung V (Aramäisches Lexikon) 1995, Lieferung VI (Supplementband) 1996. Leiden: E. J. Brill.
- Hardmeier, Christof [1981] 2005. Erzählen – Erzählung – Erzählgemeinschaft. Zur Rezeption von Abrahamserzählungen in der Exilsprophetie, in Hardmeier 2005, 35-55.
- Hardmeier, Christof [1995] 2005. Systematische Elemente der Theologie in der hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie, in Hardmeier 2005, 339-354.
- Hardmeier, Christof [2000] 2005. Das Schema 'Jisra'el in Dtn 6,4 im Rahmen der Beziehungstheologie der deuteronomistischen Tora, in Hardmeier 2005, 123-154.
- Hardmeier, Christof 2005. *Erzähldiskurs und Redep Pragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie der Bibel*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 46)
- Hartenstein, Friedhelm 2008. *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kulturellen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32-34*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 55)
- Hartmann, Michael 1985. *Ästhetik als ein Grundbegriff fundamentaler Theologie. Eine Untersuchung zu Hans Urs von Balthasar*. St. Ottilien: Erzabtei St. Ottilien. (Dissertationen: Theologische Reihe 5)
- Hartung, Gerald & Herrgen, Matthias (Hrsg.) 2017. *Interdisziplinäre Anthropologie*. Jahrbuch 2016.4: *Wahrnehmung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Hasel, Gerhard F. [1972] 1991. *Old Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*. 4th ed., rev., updated and indexes. Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.
- Haubeck, Wilfried & Von Siebenthal, Heinrich 2007. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Matthäus bis Offenbarung*. 1. Auflage der Gesamtausgabe (2., durchgesehene Auflage). Gießen: Brunnen.
- Hawley, Lance R. 2018. *Metaphor Competition in the Book of Job*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (JAJSup 26)
- Hebrew Bible. Keren Ahvah Meshihit (Hrsg.) 2003. *Hebrew Bible*. 2002, 2nd edition 2003. Jerusalem.
- Heckl, Raik 2010. *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 70)

- Heckl, Raik 2016. *Neuanfang und Kontinuität in Jerusalem. Studien zu den hermeneutischen Strategien im Esra-Nehemia-Buch*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 104)
- Heinrichs, Johannes 1986. *Die Logik der Vernunftkritik. Kants Kategorienlehre in ihrer aktuellen Bedeutung*. Tübingen: A. Francke. (UTB für Wissenschaft 1412)
- Heiser, Michael S. 2015. *The Unseen Realm: Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*. Bellingham: Lexham Press.
- Hepper, F. Nigel 1992. *Pflanzenwelt der Bibel. Eine illustrierte Enzyklopädie*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Hepper, F. Nigel u.a. 1990. Pflanzen. *GBL III*, 1175-1188.
- Hermisson, Hans-Jürgen 2004. „Ich weiß, daß mein Erlöser lebt“ (Hiob 19,23-27), in Witte 2004b, 667-688.
- Herodot [490-425] 1971. *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Übersetzt von A. Horneffer, neu herausgegeben und erläutert von H. W. Haussig mit einer Einleitung von W. F. Otto. Vierte Auflage. Stuttgart: Alfred Kröner. (KTA 224)
- Hertzberg, Hans Wilhelm 1950. *Das Buch Hiob*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt. (Bibelhilfe für die Gemeinde: Alttestamentliche Reihe)
- Herzer, Jens 2007. Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit, in Krüger u.a. 2007, 329-350.
- Hesse, Franz [1978] 1992. *Hiob*. 2. Auflage. Zürich: Theologischer Verlag. (ZBK 14)
- HGANT. Berlejung, Angelika & Frevel, Christian (Hrsg.) [2006] 2016. *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*. 5. Auflage. Studienausgabe. Darmstadt: WBG.
- Hieke, Thomas [2006] 2016a. Auferstehung. *HGANT*, 108-111.
- Hieke, Thomas [2006] 2016b. Eschatologie. *HGANT*, 8-13.
- Hölscher, Gustav 1937. *Das Buch Hiob*. Tübingen: Mohr (Siebeck). (HAT 17)
- *Hoepfner, Till 2018a. Ding an sich und Erscheinung, in Berger & Schmidt 2018, 132-134.
- *Hoepfner, Till 2018b. Intelligible Welt und Sinnenwelt, in Berger & Schmidt 2018, 178.
- Hoepfner, Till 2018c. Kategorie, Kategorientafel, in Berger & Schmidt 2018, 181-183.
- Hoffmeister, Johannes 1955. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner. (PhB 225)
- Holm, Andrea [2003] 2006. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 1379.
- Hopf, Matthias; Oswald, Wolfgang & Seiler, Stefan (Hrsg.) 2016. *Heiliger Raum. Exegese und Rezeption der Heiligtumstexte in Ex 24-40*. Mit Beiträgen von Helmut Utzschneider, Rainer Albertz, Kai Brodersen, Walter Groß, Wolfgang Kraus, Hubert Kress, Dominik Markl, Stefan Ark Nitsche, Klaus Raschzok. Stuttgart: W. Kohlhammer. (ThAkz 8)
- Horlacher, Stefan 2013a. Merleau-Ponty, Maurice, in Nünning 2013, 511-512.
- Horlacher, Stefan 2013b. Peirce, Charles Sanders, in Nünning 2013, 589-590.
- Horst, Friedrich [1968] 2003. *Hiob*. 1. Teilband, *Hiob 1-19*. 6. Auflage (1. Auflage der Studienausgabe). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BK XVI 1)
- Houston, J. M. 1990. Regen. *GBL III*, 1276-1279.
- Huizing, Klaas 1996. *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*. Berlin: Walter de Gruyter. (TBT 75)

- Huizing, Klaas [2000, 2002, 2004] 2015. *Ästhetische Theologie. Der erlebte Mensch. Der inszenierte Mensch. Der dramatisierte Mensch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Husserl, Edmund [1911] 2009. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Mit einer Einleitung und Registern herausgegeben von Elisabeth Ströker †. Hamburg: Felix Meiner. (PhB 641)
- Husserl, Edmund [1950] 2012. *Cartesianische Meditationen*. Text aus Husserliana, Band I, herausgegeben von S. Strasser. Hamburg: Felix Meiner. (PhB 644)
- *Husserl, Edmund [1986] 2012. *Phänomenologie der Lebenswelt*. Ausgewählte Texte II. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Stuttgart: Philip Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek 8085)
- Husserl, Edmund [1985] 2014. *Die phänomenologische Methode*. Ausgewählte Texte I. Mit einer Einleitung herausgegeben von Klaus Held. Stuttgart: Philip Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek 8084)
- Husserl, Edmund [1913] 2014. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, in Husserl [1985] 2014, 131-195.
- Husserl, Edmund [1950] 2016. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Herausgegeben und eingeleitet von Paul Janssen. Text nach Husserliana, Band II, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel. Hamburg: Felix Meiner. (PhB 392)
- Irsigler, Hubert 2021. *Gottesbilder des Alten Testaments. Von Israels Anfängen bis zum Ende der exilischen Epoche*. 2 Teilbände. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Jakobs, Eva-Maria; Knorr, Dagmar & Pogner, Karl-Heinz (Hrsg.) 1999. Textproduktion. HyperText, Text, KonText. Frankfurt am Main: Peter Lang. (Textproduktion und Medium 5)
- Jakobson, Roman [1960] 1993. Linguistik und Poetik, in Jakobson 1993, 83-121.
- Jakobson, Roman 1993. *Poetik*. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971. Hrsg. von Elmar Holenstein und Tarcisius Schelbert. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw 262)
- Jakobson, Roman & Tynjanov, Jurij [1928] 1993. Probleme der Literatur- und Sprachforschung [Strukturalistisches Manifest], in Jakobson 1993, 63-66.
- Janowski, Bernd [2001] 2004a. Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze, in Janowski & Ego [2001] 2004, 3-26.
- Janowski, Bernd 2009. Anerkennung und Gegenseitigkeit. Zum konstellativen Personbegriff des Alten Testaments, in Janowski & Liess 2009, 181-211.
- Janowski, Bernd 2010. Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament, in Frevel 2010, 64-87.
- Janowski, Bernd [2013] 2014. *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*. 2., durchgesehene und um einen Literaturnachtrag erweiterte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Janowski, Bernd 2018. *Das hörende Herz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Beiträge zur Theologie und Anthropologie des Alten Testaments 6)
- Janowski, Bernd 2018a. Das hörende Herz – zum Menschenbild, in Janowski 2018, 3-123.
- Janowski, Bernd 2019. *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*. Mit einem Quellenanhang und zahlreichen Abbildungen. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Janowski, Bernd & Ego, Beate (Hrsg.) [2001] 2004. *Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*. Studienausgabe. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 32)

- Janowski, Bernd & Liess, Kathrin (Hrsg.) 2009. *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie*. Freiburg im Breisgau: Herder. (HBS 59)
- Janowski, Bernd & Scholtissek, Klaus [2006] 2016a. Angesicht / Schauen Gottes. *HGANT*, 93-95.
- *Janowski, Bernd & Scholtissek, Klaus [2006] 2016b. Gottesbilder. *HGANT*, 244-246.
- Janowski, Bernd & Scholtissek, Klaus [2006] 2016c. Gottesvorstellungen. *HGANT*, 26-32.
- Janowski, Bernd; Neumann-Gorsolke, Ute & Gleißmer, Uwe (Hrsg.) 1993. *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Jenni, Ernst 1981. *Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Zweite, durchgesehene Auflage. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Jenni, Ernst 2006. *Ergänzungsheft zum Lehrbuch der hebräischen Sprache des Alten Testaments*. Unveränderter Nachdruck. Basel: Schwabe AG.
- Johnson, B. 1986. מִשְׁפָּאֵי *mišpāʾi*. *ThWAT V*, 93-107.
- Jonas, Hans 1992. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt am Main: Insel.
- Jones, Scott C. 2009. *Rumors of Wisdom. Job 28 as Poetry*. New York: Walter de Gruyter. (BZAW 398)
- Jones, Scott C. 2013. Corporeal Discourse in the Book of Job. *JBL* 132.4, 845-863.
- *Joüon, Paul & Muraoka, T. 2006. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Roma: Editrice Pontificio Istitituto Biblico. (SubBi 27)
- Jungfrau (Sternbild) 2021. Wikipedia. Online im Internet: [https://de.wikipedia.org/wiki/Jungfrau_\(Sternbild\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Jungfrau_(Sternbild)) [Stand 2021-04-16].
- Kaiser, Otto [1969] 1984. *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*. 5., grundlegend neu bearbeitete Auflage. Gütersloh: Mohn.
- *Kaiser, Otto 2014. *Das Buch Hiob*. Übersetzt und eingeleitet. Stuttgart: Radius.
- Kaiser, Gerhard 2010. Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie, in Kaiser & Mathys 2010, 13-172.
- Kaiser, Gerhard & Mathys, Hans-Peter 2010. *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*. Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag. (Taschenbuch 16)
- Kang, Chol-Gu 2017. *Behemoth und Leviathan. Studien zur Komposition und Theologie von Hiob 38,1-42,6*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (WMANT 149)
- Kant, Immanuel [1746-1800] 1983. *Werke in zehn Bänden*. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Dieser Sonderausgabe liegt der 5., erneut überprüfte reprografische Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1960 zugrunde. Darmstadt: WBG. (Kant Werke)
- Kant, Immanuel [1787] 1983a. Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil, in Kant [1746-1800] 1983, Band 3.
- Kant, Immanuel [1787] 1983b. Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Teil, in Kant [1746-1800] 1983, Band 4.
- Kant, Immanuel [1791] 1983c. Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in Kant [1746-1800] 1983, Band 9, 105-124.
- Kant, Immanuel [1781, 1787] 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten [1781] und zweiten [1787] Originalausgabe herausgegeben von Jens Timmermann. Mit einer Bibliographie von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner. (PhB 505)

- Kant, Immanuel [1787] 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. [Studienausgabe] Herausgegeben von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. (Universal-Bibliothek 6461)
- Kanzian, Christian 2008. Kategorien, in Precht & Burkhard 2008, 287.
- Karrer-Grube, Christiane u.a. (Hrsg.) 2009. *Sprachen – Bilder – Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Festschrift für Rüdiger Bartelmus zu seinem 65. Geburtstag. Münster: Ugarit-Verlag. (AOAT 359)
- KBL. Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter 1985. *Lexicon in Veteris Testamenti libros*. Leiden: E. J. Brill.
- Keel, Othmar 1978. *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 121)
- Keel, Othmar 1981. Zwei kleine Beiträge zum Verständnis der Gottesreden im Buch Ijob (XXXVIII 36 F., XL 25). *VT XXXI.2*, 220-225.
- Keel, Othmar & Schroer, Silvia [2002] 2008. *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext alt-orientalischer Religionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Keller, C. A. [1975] 2004. לָקַל qll leicht sein. *THAT II*, 641-647.
- Kellermann, D. 1984a. לָוָה I *lāwāh I*. *ThWAT IV*, 490-492.
- Kellermann, D. 1984b. לָוָה II *lāwāh II*. *ThWAT IV*, 492-494.
- Kessler, Rainer 2008. *Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung*. 2., durchgesehene Auflage. Darmstadt: WBG.
- Kierkegaard, Sören [1843, 1844, 1849] [1976] 2019. *Die Krankheit zum Tode. Furcht und Zittern. Die Wiederholung. Der Begriff der Angst*. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft, herausgegeben von Hermann Diem und Walter Rest. 8. Auflage. München: DTV.
- Kierkegaard, Sören [1843/1976] 2019. Die Wiederholung, in Kierkegaard [1843, 1844, 1849] [1976] 2019, 327-440.
- *Kilchör, Benjamin 2012. בְּכַל־הַמָּקוֹם (Ex 20,24b) – Gottes Gegenwart auf dem Sinai. *BN 154*, 89-102.
- *Kim, Chang Joo 2009. The Meaning of Job's Suffering and the Divine Speeches in Job 38-41. *Korean Journal of Christian Studies* 63.1, 5-19.
- Kim, Yong Sung 2002. *Theodizee als Problem der Philosophie und Theologie. Zur Frage nach dem Leiden und dem Bösen im Blick auf den allmächtigen und guten Gott*. Münster: LIT. (Forum Religionsphilosophie 3)
- KJV. *The Holy Bible. Authorized King James Version* [1611] 1979. Nashville (Tennessee): Holman Bible Publishers.
- Kitchen, Kenneth A. 2008. *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*. Gießen: Brunnen.
- Klawitter, Arne & Ostheimer, Michael 2008. *Literaturtheorie – Ansätze und Anwendungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (UTB 3055)
- Klement, Herbert [1997] 2016. Gott und die Götter im Alten Testament, in Klement 2016, 43-82.
- Klement, Herbert 2016. *Gott erkennen, Menschen verstehen. Alttestamentliche Linien zur Lehre von Gott und zur Anthropologie*. Zürich: LIT. (STB 15)

- Klement, Herbert & Steinberg, Julius (Hrsg.) 2007. *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*. Wuppertal: R. Brockhaus. (BWM 15)
- Kling-de Lazzer, Marie-Luise [2003] 2006. Rabe, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 1109.
- Kneer, Georg 2008. Radikaler Konstruktivismus, in Prechtel & Burkhard 2008, 501-502.
- Knörrich, Otto (Hrsg.) 1991. *Formen der Literatur in Einzeldarstellungen*. 2., überarbeitete Auflage. Stuttgart: Kröner. (KTA 478)
- Knörrich, Otto 1991a. Einleitung, in Knörrich 1991, 1-13.
- Koch, Klaus u.a. 1977. דָּרַךְ *dæræḵ*. *ThWAT II*, 288-312.
- Koch, Klaus [1955] 1991. Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in Koch 1991, 65-103.
- Koch, Klaus 1991. *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*. Gesammelte Aufsätze. Band 1. Herausgegeben von Bernd Janowski und Martin Krause. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Koch, Klaus [2003] 2007. Monotheismus und politische Theologie bei einem israelitischen Profeten im babylonischen Exil, in Koch 2007, 294-320.
- Koch, Klaus [2004] 2007. Vom Mythos zum Monotheismus im alten Israel, in Koch 2007, 321-356.
- Koch, Klaus 2007. *Der Gott Israels und die Götter des Orients. Religionsgeschichtliche Studien II*. Zum 80. Geburtstag von Klaus Koch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 216)
- Köhlmoos, Melanie 1999. *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 25)
- *Köhlmoos, Melanie 2021. *Hiob*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (IEKAT) – Zum Zeitpunkt der Einreichung noch nicht erschienen.
- König, Eduard [1912] 1924. *Geschichte der Alttestamentlichen Religion. Kritisch dargestellt*. Dritte und vierte vollständig neubearbeitete Auflage. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Körtner, Ulrich H. J. 1994. *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Koorevaar, Hendrik J. & Paul, Mart-Jan 2016. *Theologie des Alten Testaments. Die bleibende Botschaft der hebräischen Bibel*. Giessen: Brunnen.
- Korneck, Eva Jenny 2014. *Das Buch Hiob als pädagogisches Konzept. Die Rede von Gottes Allmacht in religiösen Bildungsprozessen*. Berlin: LIT. (ATM 27)
- Korneck, Eva Jenny 2015. „Wer ist ein Lehrer wie du?“ Das Hiobproblem im Religionsunterricht, in Graupner & Oeming 2015, 171-204.
- Kosmala, H. 1973. גִּבּוֹר. *ThWAT I*, 901-919.
- Kotjatko-Reeb, Jens u.a. (Hrsg.) 2014. *Nichts Neues unter der Sonne? Zeitvorstellungen im Alten Testament*. Festschrift für Ernst-Joachim Waschke zum 65. Geburtstag. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 450)
- Kottsieper, Ingo u.a. (Hrsg.) 1994. „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Krahe, Susanne 2020. Teufelin, Versucherin oder Sterbebegleitung aus Mitleid. Die Rolle von Ijobs Frau. *BiKi* 2020.3, 156-161.

- Kramer, Friedrich Oswald Dr. phil. [1915] 1962. Deutsch-hebräischer und aramäischer Index. Für die sechszehnte [!] Auflage durchgesehen von Dr. A. Walther, in Gesenius [1915] 1962, 935-1013.
- Kratz, Reinhard Gregor 2003. *Die Propheten Israels*. München: C.H. Beck. (C.H. Beck Wissen 2326)
- Krause, Martin 2016. *Hebräisch. Biblisch-Hebräische Unterrichtsgrammatik*. Herausgegeben von Michael Pietsch und Martin Rösel. 4. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter. (De Gruyter Studium)
- Kremer, Bruno P. 1984. *Bäume. Heimische und eingeführte Arten Europas*. Gütersloh: Bertelsmann. (Die farbigen Naturführer)
- Krüger, Annette 2010. *Das Lob des Schöpfers. Studien zur Sprache, Motivik und Theologie von Psalm 104*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (WMANT 124)
- Krüger, Thomas 2007. Did Job Repent?, in Krüger u.a. 2007, 217-229.
- Krüger, Thomas u.a. (Hrsg.) 2007. *Das Buch Hiob und seine Interpretation. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005*. Zürich: TVZ. (AThANT 88)
- Kubina, Veronika 1979. *Die Gottesreden im Buche Hiob. Ein Beitrag zur Diskussion um die Einheit von Hiob 38,1-42,6*. Freiburg (Breisgau): Herder.
- Kühlewein, J. [1971] 2004a. בֶּן *bēn* Sohn. *THAT I*, 316-325.
- Kühlewein, J. [1971] 2004b. גַּבַּר *gbr* überlegen sein. *THAT I*, 398-409.
- Kunz-Lübcke, Andreas 2007. Hiob prozessiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hiob 31), in Krüger u.a. 2007, 263-291.
- Lakoff, George & Johnson, Mark [1980, 1997] 2018. *Leben in Metaphern. Konstruktion und Gebrauch von Sprachbildern*. Neunte Auflage. Heidelberg: Carl-Auer. (Systemische Horizonte)
- Lakoff, George & Wehling, Elisabeth [2008] 2016. *Auf leisen Sohlen ins Gehirn. Politische Sprache und ihre heimliche Macht*. Vierte, um ein aktuelles Nachwort ergänzte Auflage. Heidelberg: Carl-Auer. (Systemische Horizonte)
- Lambert, W. G. 1994. Enuma Elisch. *TUAT III*, 565-602.
- Lamparter, Helmut [1951] 1988. *Das Buch der Anfechtung. Das Buch Hiob*. Übersetzt und ausgelegt. Stuttgart: Calw. (Die Botschaft des Alten Testaments. Erläuterungen alttestamentlicher Schriften 13)
- Langenhorst, Georg 1994. *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag. (ThLi 1)
- Langenhorst, Georg (Hrsg.) 1995. *Hiobs Schrei in die Gegenwart. Ein literarisches Lesebuch zur Frage nach Gott im Leid*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Langenhorst, Georg 2007. „Sein haderndes Wort“ (*Paul Celan*) – Hiob in der Dichtung unserer Zeit, in Seidl & Ernst 2007, 279-306.
- Langenhorst, Georg 2012. Hiobs Schrei in die Gegenwart. Jüdische Selbstdeutung im Bilde Hiobs in der Literatur seit 1945, in Witte 2012, 117-148.
- Langenhorst, Georg 2013. „Nachts hat mich euer Gott gequält.“ Hiob-Motive in der Lyrik des 20. Jahrhunderts, in Schüßler & Röbel 2013, 191-212.

- Langenscheidt Latein. *Langenscheidts Großes Schulwörterbuch Lateinisch-Deutsch* 1983. Bearbeitet von Dr. Erich Pertsch, auf Grundlage des Menge-Güthling. Erweiterte Neuausgabe 1983. Berlin: Langenscheidt KG.
- Langenscheidt TWB Altgriechisch. *Langenscheidt Taschenwörterbuch Altgriechisch* [1986] 1993. Herausgegeben von der Langenscheidt-Redaktion. Teil I Altgriechisch-Deutsch, Teil II Deutsch-Altgriechisch. Berlin: Langenscheidt KG.
- Lauber, Stephan 2013. *Weisheit im Widerspruch. Studien zu den Elihu-Reden in Ijob 32-37*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 454)
- Lauber, Stephan 2017. Ironie im Ijob-Buch, in Müller & Helmer 2017, 156-173.
- Leonhard, Silke 2006. *Leiblich lernen und lehren. Ein religionsdidaktischer Diskurs*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Lettinga, Jan P. & Von Siebenthal, Heinrich 2016. *Grammatik des Biblischen Hebräisch*. 2. Auflage bearbeitet und erweitert von Heinrich von Siebenthal. Gießen / Basel: Brunnen / Immanuel-Verlag.
- Leuenberger, Martin 2011. *Gott in Bewegung. Religions- und theologiegeschichtliche Beiträge zu Gottesvorstellungen im alten Israel*. Tübingen: Mohr Siebeck. (FAT 76)
- Leuenberger, Martin 2011a. Die personifizierte Weisheit vorweltlichen Ursprungs von Hi 28 bis Joh 1. Ein traditionsgeschichtlicher Strang zwischen den Testamenten, in Leuenberger 2011, 279-312.
- Leuenberger, Martin 2016. Widersacher-Konstellationen in der Levante und im Alten Testament, in Tilly, Morgenstern & Drecolli 2016, 1-26.
- Liedke, G. [1971] 2004a. חקק *ḥqḳ* einritzen, festsetzen. *THAT I*, 626-633.
- Liedke, G. [1971] 2004b. יכח *jkḥ* hi. feststellen, was recht ist. *THAT I*, 730-732.
- Liedke, G. [1975] 2004. ריב *rib* streiten. *THAT II*, 771-777.
- Lieske, Stephan 2013. Strukturalismus, amerikanischer, französischer, genetischer, in Nünning 2013, 721-724.
- Lilley, J. P. U. 1990. Ackerbau. *GBL I*, 13-16.
- Lisowsky, Gerhard 1981. *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament*. Zweite Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lo, Alison [2003] 2005. *Job 28 as Rhetoric. An Analysis of Job 28 in the Context of Job 22-31*. Leiden: Brill. (VT.S 97).
- Loader, James Alfred [1983] 2001. Hiob – Antwort oder Rätsel? in Loader 2001, 113-137.
- Loader, James Alfred 2001. *Begegnung mit Gott. Gesammelte Studien im Bereich des Alten Testaments*. Frankfurt am Main: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften. (WAS 3)
- Lossau, Norbert 2020a. Wird Beteigeuze zum zweiten Mond? *Welt*, 13. Januar 2020. Online im Internet: www.welt.de, konkret www.welt.de/wissenschaft/article204811412/Super-nova-Explosion-Wird-Beteigeuze-zum-zweiten-Mond.html [Stand 2020-1-13].
- Lossau, Norbert 2020b. Der verschwundene Riesenstern. *Welt*, 30. Juni 2020. Online im Internet: www.welt.de, konkret www.msn.com/de-at/nachrichten/wissenundtechnik/der-verschwundene-riesenstern/ar-BB168UUW?ocid=spartan-ntp-feeds [Stand 2020-06-30].

- Lowth, Robert [1787] 1995. *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews (London 1787)*. Zwei Bände. London: Routledge/Thoemmes Press. (Robert Lowth [1710-1787]. The Major Works. 8 Volumes.) (Band 1: 1995a; Band 2: 1995b)
- LU 1545. Luther, D. Martin [1545] 2004. *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe*. Herausgegeben von Hans Volz unter Mitarbeit von Heinz Blanke. Textredaktion Friedrich Kur. Bonn: Edition Lempertz. 2 Bände + Anhang und Dokumente.
- LU 2017. *Die Bibel*. Nach Martin Luthers Übersetzung. Lutherbibel revidiert 2017. Jubiläumsausgabe. Mit Apokryphen. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Lüthe, Rudolf 2008. Ästhetik, in Precht & Burkhard 2008, 46-47.
- Lurker, Manfred [1974] 2005. *Lexikon der Götter und Symbole der Alten Ägypter*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Luther, Susanne & Zimmermann, Ruben (Hrsg.) 2014. *Studienbuch Hermeneutik. Bibelauslegung durch die Jahrhunderte als Lernfeld der Textinterpretation. Portraits – Modelle – Quellentexte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Luther, Susanne & Zimmermann, Ruben 2014a. Bibelauslegung als Verstehenslehre. Die Geschichte der Hermeneutik im Horizont gegenwärtiger Debatten, in Luther & Zimmermann 2014, 13-71.
- Luther Deutsch. Aland, Kurt (Hrsg.) [1974, 1981, 1983, 1990] 1991. *Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart*. 10 Bände + Registerband. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (UTB für Wissenschaft 1656)
- Lux, Rüdiger 2012. *Hiob. Im Räderwerk des Bösen*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (Biblische Gestalten 25)
- Lux, Rüdiger 2014. Hat auch der Satan seine Zeit? Zur Niederlage des Widersachers JHWHs in Sacharja 3 und Hiob 1–2, in Kotjatko-Reeb 2014, 293-316.
- LXX. Rahlfs, Alfred (Hrsg.) [1935] 1979. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*. Duo volumina in uno. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- LXX Deutsch. Kraus, Wolfgang & Karrer, Martin (Hrsg.) 2009. *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Maag, Victor 1982. *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 128)
- Mader, Johann 1992a. *Von Parmenides zu Hegel. Einführung in die Philosophie I*. Wien: WUV – Universitätsverlag.
- *Mader, Johann 1992b. *Von der Romantik zur Post-Moderne. Einführung in die Philosophie II*. Wien: WUV – Universitätsverlag.
- Maier, Gerhard 2003. *Biblische Hermeneutik*. 4. Auflage. Wuppertal: R. Brockhaus. (BWM 2)
- Maier, Johann 1995a. *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Band 1: *Die Texte der Höhlen 1-3 und 5-11*. München: Ernst Reinhardt. (UTB für Wissenschaft 1862)
- *Maier, Johann 1995b. *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer*. Band 2: *Die Texte der Höhle 4*. München: Ernst Reinhardt. (UTB für Wissenschaft 1863)
- Matheus, Dr. Frank 2006. *PONS-Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch – Deutsch*. Stuttgart: Ernst Klett Sprachen.
- Mathys, Hans-Peter 2014. Die Ketubim, in Dietrich u.a. 2014, 481-594.

- Mauerhofer, Erich 2011. *Biblische Dogmatik. Überarbeitete Vorlesungen*. Zwei Bände (fortlaufende Seitenzahl von Band 1 zu Band 2). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft.
- Mayer, G. 1982. יכח *jkḥ*. *ThWAT* III, 620-628.
- Mayer, G.; Bergman, J. & Von Soden, W. 1982. ידה *jdḥ*. *ThWAT* III, 455-474.
- McConville, Gordon J. 1993. Yahweh and the Gods in the Old Testament. *EuroJTh* 2.2, 107-117.
- McKane, William 2004. The Theology of the Book of Job und Chapter 28 in Particular, in Witte 2004b, 711-722.
- Meier, Albert 2017. *Postmoderne: Philosophie – Literatur*. Unter Mitarbeit von Zara Zerba und Aljoscha Leptin. Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Online im Internet: literaturwissenschaft-online, www.literaturwissenschaft-online.uni-kiel.de, konkret www.literaturwissenschaft-online.uni-kiel.de/postmoderne-philosophie-literatur [Stand 2018-08-16].
- Mende, Theresia 1990. *Durch Leiden zur Vollendung. Die Elihureden im Buch Ijob (Ijob 32-37)*. Trier: Paulinus Verlag. (TThSt 49)
- Mendl, Hans; Schwienhorst-Schönberger, Ludger & Stinglhammer, Hermann 2006. *Wo war Gott, als er nicht da war?* Berlin: LIT. (Glauben und Leben 33)
- Meyer zum Felde, Nina 2020. *Hiobs Weg zu seinem persönlichen Gott. Studien zur Interpretation von Psalmentheologie im Hiobbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (WMANT 160)
- MGTL. Meyers Lexikonredaktion ⁷1999. *Meyers großes Taschenlexikon*. 25 Bände. Mannheim: B.I.-Taschenbuchverlag.
- MGTL 6. *Meyers großes Taschenlexikon* 1999. Band 6. Erz, 157.
- Miller, Virginia 2020. The Book of Job as a Satire with Mention of Verbal Irony. Paper für die Online-Tagung „Ironie und Ambiguität in den Büchern Kohelet und Ijob“, Universität Wien, im Frühling 2020 (ursprünglich geplant für 19. bis 20. März 2020). Paper online im Internet: www.academia.edu, konkret [www.academia.edu/29341663/The Book of Job as a Satire with Mention of Verbal Irony](http://www.academia.edu/29341663/The_Book_of_Job_as_a_Satire_with_Mention_of_Verbal_Irony) [Stand 2021-04-18].
- Mittmann-Richert, Ulrike 2009. Thesen zur offenbarungsgeschichtlichen Grundlegung der Christologie, in Frey, Krauter & Lichtenberger 2009, 307-331.
- Müller, Christoph Gregor & Helmer, Matthias (Hrsg.) 2017. „Darum, ihr Hirten, hört das Wort des Herrn“ (Ez 34,7.9). *Studien zu prophetischen und weisheitlichen Texten*. Festschrift für Bernd Willmes zum 65. Geburtstag. Freiburg im Breisgau: Herder. (Fuldaer Studien 21)
- Müller, Hans-Peter 1978. Das Hiobproblem, in Müller [1978] 1995, 1-171.
- Müller, Hans-Peter [1978] 1995. *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament*. 3., um Nachträge erweiterte Auflage. Darmstadt: WBG. (EdF 84.)
- Müller, Hans-Peter 1995. Das Hiobproblem. Nachtrag in der 3. Auflage, in Müller [1978] 1995, 173-213.
- Müller, Hans-Peter 1997. Die Theodizee und das Buch Hiob. *NZSTh* 39, 140-156.
- Müller, Katrin 2018. *Lobe den Herrn, meine „Seele“. Eine kognitiv-linguistische Studie zur næfæš des Menschen im Alten Testament*. Stuttgart: W. Kohlhammer. (BWANT 215)

- Müllner, Ilse 2006. *Das hörende Herz. Weisheit in der hebräischen Bibel*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Nestle-Aland. *Novum Testamentum Graece* 2012. Hrsg. von Barbara und Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. 28. revidierte Auflage. Hrsg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung von Holger Strutwolf. 4. korrigierter Druck 2015. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Neuhaus, Stefan 2014. *Grundriss der Literaturwissenschaft*. 4., überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: Francke Attempto. (UTB 2477)
- Neumann-Gorsolke, Ute [2003] 2006. Lotosbusch, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 844.
- Neumann-Gorsolke, Ute 2012. *Wer ist der „Herr der Tiere“? Eine hermeneutische Problemanzeige*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BThSt 85)
- Newen, Albert 2015. Wer bin ich? *Spektrum der Wissenschaft Highlights* 2015.1, *Die größten Rätsel der Philosophie*, 6-10.
- Newsom, Carol A. 2007. Dramaturgy and the Book of Job, in Krüger u.a. 2007, 375-393.
- Niehr, H. & Steins, G. 1993. שַׁדַּדַּי šaddaj. *ThWAT* VII, 1078-1104.
- NIV. *Holy Bible. New International Version* [1973] 1990. London: Hodder & Stoughton.
- Nömmik, Urmas 2010. *Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine Form- und traditionsgeschichtliche Studie*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 410)
- Nünning, Ansgar (Hrsg.) 2013. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: J. B. Metzler & Poeschel.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 2007. Hiobtraditionen im Judentum, in Krüger u.a. 2007, 315-328.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle 2017. *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*. 2., durchgesehene Auflage. Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- O'Connor, Kathleen M. 2003. Wild, Raging Creativity: The Scene in the Whirlwind (Job 38-41), in Strawn & Bowen, 171-179.
- Oeming, Manfred 1989. צִדַּד šwd. *ThWAT* VI, 930-936.
- Oeming, Manfred 2001a. Das Ziel, in Oeming & Schmid 2001, 121-142.
- Oeming, Manfred 2001b. Die Begegnung mit Gott, in Oeming & Schmid 2001, 95-119.
- Oeming, Manfred 2001c. Die Dialoge mit Frau und Freunden, in Oeming & Schmid 2001, 35-56.
- Oeming, Manfred 2015. „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut“. Was hat Hiob über Gott und seine Gerechtigkeit gelernt?, in Graupner & Oeming 2015, 21-41.
- Oeming, Manfred 2020. Weise Tröster? Ijobs Freunde als Lehrer der Seelsorge. *BiKi* 2020.3, 162-167.
- Oeming, Manfred & Drechsel, Wolfgang 2007. Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive, in Krüger u.a. 2007, 421-440.
- Oeming, Manfred & Schmid, Konrad 2001. *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BThSt 45)
- Oeming, Manfred & Schmid, Konrad (Hrsg.) 2003. *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*. Zürich: TVZ. (AThANT 82)

- Oshima, Takayoshi M. & Kohlhaas, Susanne (Hrsg.) 2018. *Teaching Morality in Antiquity. Wisdom Texts, Oral Traditions, and Images*. Tübingen: Mohr Siebeck. (ORA 29)
- Packer, James I. 1990. Offenbarung. *GBL II*, 1077-1080.
- Paganini, Simone 2020. Gott, Ijob, seine Frau und der Behemot-Leviatan: Eindeutig, mehrdeutig? *BiKi* 2020.3, 133-140.
- Pailer, Norbert & Krabbe, Alfred 2006. *Der vermessene Kosmos. Ursprungsfragen kritisch betrachtet*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- Patton, Corrine L. 2001. The Beauty of the Beast. Leviathan and Behemoth in Light of Catholic Theology, in Cook, Patton & Watts 2001, 142-167.
- Pauldrach, Adalbert W. A. 2017. *Das Dunkle Universum. Der Wettstreit Dunkler Materie und Dunkler Energie: Ist das Universum zum Sterben geboren?* 2. Auflage. Berlin: Springer.
- Pehlke, Helmuth (Hrsg.) 2002. *Zur Umwelt des Alten Testaments*. Holzgerlingen: Hänssler. (Edition C Bibelkommentar Altes Testament Ergänzungsband 1)
- Pehlke, Helmuth 2002a. Propheten im Alten Vorderen Orient und im Alten Testament, in Pehlke 2002, 154-187.
- Pelham, Abigail 2012. Job's Crisis of Language: Power and Powerlessness in Job's Oaths. *JSOT* 36.3, 333-354.
- Pelz, Heidrun [1975] 1984. *Linguistik für Anfänger*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Perdue, Leo G. 2007. Creation in the Dialogues between Job und his Opponents, in Krüger u.a. 2007, 197-216.
- Platon [428/427-348/347] 1982. *Der Staat (Politeia)*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. (Universal-Bibliothek 8208)
- Pogner, Karl-Heinz 1999. Textproduktion in Diskursgemeinschaften, in Jakobs, Knorr & Pogner 1999, 145-157.
- Pompino-Marschall, Bernd 2016. Fuß, in Glück & Rödel 2016, 218.
- Pope, Marvin H. 1965. *Job*. New York: Doubleday. (AncB 15)
- Precht, Peter 2008. Phänomenologie, in Precht & Burkhard 2008, 448-449.
- Precht, Peter & Burkhard, Franz-Peter (Hrsg.) 2008. *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Stuttgart: J. B. Metzler & Poeschel.
- *Preuß, Horst Dietrich 1977. Jahwes Antwort an Hiob und die sogenannte Hiobliteratur des alten Vorderen Orients, in Donner, Hanhart & Smend 1977, 323-343.
- Pröpper, Thomas; Raske, Michael & Werbick, Jürgen (Hrsg.) 2008. *Mystik – Herausforderung und Inspiration*. Gotthard Fuchs zum 70. Geburtstag. Ostfildern: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Provencio, Ignacio 2016. Das zweite Auge. *Spektrum der Wissenschaft Spezial* 2016.3, 14-19.
- Quitterer, Josef 2008. Apperzeption, in Precht & Burkhard 2008, 37-38.
- Ranzini, Gianluca 2001. *Atlas des Universums. Sonnensysteme – Galaxien – Sternbilder*. Aus dem Italienischen von Anita Ehlers. Bielefeld: Delius Klasing.
- Ratschow, Leonie & Von Sass, Hartmut (Hrsg.) 2016. *Die Anfechtung Gottes. Exegetische und systematisch-theologische Beiträge zur Theologie des Hiobbuches*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ABG 54)
- Rebell, Walter 1990. Mensch. *GBL II*, 957-959.

- Redeker, Mirjam-Christina 2011. *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter.
- *Remus, Martin 1993. *Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang. (BEAT 21)
- Rendtorff, Rolf 1999. *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 1: *Kanonische Grundlegung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Rendtorff, Rolf 2001. *Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf*. Band 2: *Thematische Entfaltung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Rickheit, Gert; Weiss, Sabine & Eikmeyer, Hans-Jürgen 2010. *Kognitive Linguistik. Theorien, Modelle, Methoden*. Tübingen: A. Francke. (UTB 3408)
- Riede, Peter 2005. Die Sprache der Bilder. Zur Bedeutung und Funktion der Metaphorik in den Feindpsalmen des Alten Testaments am Beispiel der Psalmen 57 und 59, in Van Hecke 2005, 19-40.
- Riede, Peter [2003] 2006a. Adler, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 48-49.
- Riede, Peter [2003] 2006b. Ibis, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 599.
- Ringgren, H. 1973a. אֲלֵהִים. *ThWAT I*, 285-305.
- Ringgren, H. 1973b. בֵּיץ. *ThWAT I*, 621-629.
- Ringgren, H. 1982. חֶקֶק *ḥāqqaq*. *ThWAT III*, 149-157.
- Ringgren, H. 1993a. רִיב *riḇ*. *ThWAT VII*, 496-501.
- Ringgren, H. 1993b. רָשָׁע *rāšā'*. *ThWAT VII*, 675-684.
- Ringgren, H. & Johnson, B 1989. שָׂדָק *šādaq*. *ThWAT VI*, 898-924.
- Ritter-Müller, Petra 2000. *Kennst du die Welt? – Gottes Antwort an Ijob. Eine sprachwissenschaftliche und exegetische Studie zur ersten Gottesrede Ijob 38 und 39*. Münster: LIT. (ATM 5)
- Rödel, Michael & Langer, Hagen 2016. Kategorie, in Glück & Rödel 2016, 327.
- Rohde, Michael 2007. *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (ABG 26)
- Rosenau, Hartmut 2015. Wie kann Gott das zulassen? Hiob – aus systematisch-theologischer Sicht, in Graupner & Oeming 2015, 145-169.
- Rosenblum, Lawrence D. 2016. Sinfonie der Sinne. *Spektrum der Wissenschaft Spezial* 2016.3, 60-63.
- *Rosling, Hans (mit Anna Rosling Rönnlung und Ola Rosling) 2018. *Factfulness. Wie wir lernen, die Welt so zu sehen, wie sie ist*. 4. Auflage. Berlin: Ullstein.
- Ruppert, L. 1981. יַעַן *jā'aš*. *ThWAT III*, 718-751.
- Rusch, Gebhard 2013. Konstruktivismus, radikaler, in Nünning 2013, 398-400.
- Santina, Charles C. Della 2016. Zurück zur Balance. *Spektrum der Wissenschaft Spezial* 2016.3, 38-41.
- Sauer, G. [1971] 2004. דֶּרֶךְ *déræc* Weg. *THAT I*, 456-460.

- Saur, Markus 2011. Sapiencia discursiva. Die alttestamentliche Weisheitsliteratur als theologischer Diskurs. *ZAW* 123.2, 236-249.
- Saur, Markus 2012. *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur*. Darmstadt: WBG.
- Schellenberg, Annette 2002. *Erkenntnis als Problem. Qohelet und die alttestamentliche Diskussion um das menschliche Erkennen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schellenberg, Annette 2016. „Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf“ (Hi 7,5). Zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch, in Etzelmüller & Weissenrieder 2016, 95-126.
- Schellenberg, Annette 2020. Ende gut, alles gut? *BiKi* 2020.3, 177-178.
- Schifferdecker, Kathryn 2008. *Out of the Whirlwind: Creation Theology in the Book of Job*. Cambridge (Massachusetts): Harvard Theological Press. (HThS 61)
- Schipper, Jeremy 2010. Healing and Silence in the Epilogue of Job. *Word & World* 30.1, 16-22.
- Schlatter, Adolf [1932] 1985. *Der Brief des Jakobus*. Mit einem Geleitwort von Franz Mußner. 3. Auflage. Stuttgart: Calwer Verlag.
- Schlette, Magnus & Tewes, Christian [2017]. „Dichte“ Wahrnehmung. Überlegungen zu einem Forschungsdesiderat der Anthropologie. Diskussionspapier für die Arbeitsgruppe „Die Intersubjektivität der Wahrnehmung“ (FEST / Marsilius-Kolleg Heidelberg). Online im Internet: www.fest-heidelberg.de, konkret http://www.fest-heidelberg.de/wp-content/uploads/2017/09/Diskussionspapier_AG_-WahrnehmungII.pdf.
- Schlette, Magnus; Fuchs, Thomas & Kirchner, Anna Maria (Hrsg.) 2017. *Anthropologie der Wahrnehmung*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. (Schriften des Marsilius-Kollegs 16)
- Schmid, H. H. [1971] 2004. בִּין *bīn* verstehen. *THAT I*, 305-308.
- Schmid, Konrad 2001. Der Hiobprolog und das Hiobproblem, in Oeming & Schmid 2001, 9-34.
- Schmid, Konrad 2003. Differenzierungen und Konzeptualisierungen der Einheit Gottes in der Religions- und Literaturgeschichte Israels. Methodische, religionsgeschichtliche und exegetische Aspekte zur neueren Diskussion um den sogenannten „Monotheismus“ im antiken Israel, in Oeming & Schmid 2003, 11-38.
- *Schmid, Konrad 2010. *Hiob als biblisches und antikes Buch. Historische und interkulturelle Kontexte seiner Theologie*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Schmid, Konrad 2012. *Schöpfung*. Tübingen: Mohr Siebeck. (ThTh 4) (UTB 3514)
- Schmid, Konrad [2008] 2014. *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*. Studienausgabe. 2., durchgesehene und bibliographisch erweiterte Auflage. Darmstadt: WBG.
- Schmid, Konrad 2016. Gott als Angeklagter, Anwalt und Richter. Zur Religionsgeschichte und Theologie juridischer Interpretationen Gottes im Hiobbuch, in Ratschow & Von Sass 2016, 105-135.
- Schmid, Konrad 2019. *Theologie des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Neue Theologische Grundrisse)
- Schmid, Konrad 2020. Welcher Sinn steckt im Leiden? Die Gottesreden im Buch Ijob. *BiKi* 2020.3, 126-132.
- Schmidt, Werner H. [1968] 1996. *Alttestamentlicher Glaube*. 8., vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Schmidt, Werner H. [1971] 2004. אֱלֹהִים 'ælōhīm Gott. *THAT I*, 153-167.

- Schmieder, Falko & Toepfer, Georg 2018. *Wörter aus der Fremde. Begriffsgeschichte als Übersetzungsgeschichte*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Schmitt, Hans-Christoph [2003] 2006. Leviatan, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 826.
- Schmöe, Friederike 2016. Konzept, in Glück & Rödel 2016, 369.
- Schnackertz, Hermann J. 2013. Husserl, Edmund, in Nünning 2013, 312-313.
- Scholz, Oliver R. [1999] 2016. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. 3., ergänzte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Rote Reihe 83)
- Schottroff, W. [1971] 2004. יד' *jd'* erkennen. *THAT I*, 682-701.
- Schouten van der Velden, Adriaan 1992. *Tierwelt der Bibel*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Schroer, Silvia [2010] 2013. *Tiere in der Bibel. Bibel verstehen*. Neuausgabe. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Schüßler, Werner & Röbel, Marc (Hrsg.) 2013. *HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität*. Berlin: LIT.
- Schwarz, Monika 2008. *Einführung in die Kognitive Linguistik*. Dritte, vollständig überarbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen: A. Francke. (UTB Sprachwissenschaft 1636)
- Schwertner, Siegfried M. 2014. *IATG³ – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben*. 3., überarbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2006. Das Buch Ijob: Ein Weg durch das Leid, in Mendl, Schwienhorst-Schönberger & Stinglhammer, 5-28.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2007a. *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*. Freiburg: Herder.
- *Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2007b. Ijob. Vier Modelle der Interpretation, in Seidl & Ernst 2007, 21-37.
- *Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2007c. Zwischen Demut und Rebellion: Der Ijob der Bibel. *rhs* 2007.5, 270-275.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2008a. Das Buch Ijob, in Zenger 2008, 335-347.
- *Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2008b. Vom Glauben zum Schauen. Der Weg Ijobs, in Pröpfer, Raske & Werbick 2008, 150-159.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2009. Sehen im Nicht-Sehen. Mose auf dem Berg Sinai, in Gehrig & Seiler 2009, 102-122.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2011. Seelsorger in Extremsituationen: Die Freunde Ijobs. *ThPQ* 159, 146-153.
- *Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2013. Alttestamentliche Weisheit im Diskurs. *ZAW* 125.1, 118-142.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2018. „Jetzt aber hat mein Auge dich geschaut!“ (Ijob 42,5). Gibt es im Ijobbuch eine Lösung des Problems auf der Ebene des Bewusstseins?, in Oshima & Kohlhaas 2018, 164-172.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger 2020. Ijobs Weg zu Gott. *BiKi* 2020.3, 141-148.
- Searle, John R. [1969] 1994. *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. 6. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw 458)

- Sedlmeier, Franz 2007. Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in Seidl & Ernst 2007, 85-136.
- Seeligmann, I. L. 1977. Erkenntnis Gottes und historisches Bewußtsein im alten Israel, in Donner, Hanhart & Smend 1977, 414-445.
- Seidl, Horst 1995. Einführung in die Schrift über die Seele, in Aristoteles [384-322] 1995, IX-XVIII.
- Seidl, Theodor & Ernst, Stephanie (Hrsg.) 2007. *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen*. Frankfurt am Main: Peter Lang. (ÖBS 31)
- Seow, Choon Leong 2004. Job's *gō'ēl*, again, in Witte 2004b, 689-709.
- Seow, Choon Leong 2013. *Job 1-21. Interpretation and Commentary*. Michigan: Grand Rapids/Eerdmans. (Illuminations)
- SESB 3.0. *Stuttgarter Elektronische Studienbibel*. Ursprünglich 2009 hrsg. von Christof Hardmeier, Eep Talstra, zusammen mit Alan Groves u.a. 3., erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. – Nun als Oberfläche bei *Logos Bible Software 8*.
- Sitzler, Dorothea 1995. „Vorwurf gegen Gott“. *Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*. Wiesbaden: Harrassowitz. (StOR 32)
- Skirl, Helge & Schwarz-Friesel, Monika 2013. *Metapher*. Zweite, aktualisierte Auflage. Heidelberg: Universitätsverlag Winter. (Kurze Einführungen in die Germanistische Linguistik 4)
- Smend, Rudolf [1978] 1989. *Die Entstehung des Alten Testaments*. Vierte, durchgesehene und durch einen Literaturnachtrag ergänzte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Spieckermann, Hermann 1994. Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in Kottsieper 1994, 431-444.
- Spieckermann, Hermann 2004. Der nahe und der ferne Gott. Ein Spannungsfeld alttestamentlicher Theologie, in Eberhardt & Liess 2004, 115-134.
- Srowig, Regina 2008. Perzeption, in Precht & Burkhard 2008, 446-447.
- Stähli, H.-P. [1971] 2004. *אָרַן j's raten. THAT I*, 748-753.
- Staffeldt, Sven 2009. *Einführung in die Sprechakttheorie. Ein Leitfaden für den akademischen Unterricht*. 2. Auflage. Tübingen: Stauffenburg Verlag. (Stauffenburg Einführungen 19)
- *Steck, Odil Hannes 1982. *Wahrnehmungen Gottes im Alten Testament. Gesammelte Studien*. München: Kaiser.
- Steinberg, Julius 2006. *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*. Hamburg: EVA. (BBB 152)
- Steinberg, Julius 2007. Dimensionen alttestamentlicher Theologie, in Klement & Steinberg 2007, 13-34.
- Steinberg, Julius 2016. Eine kurze Geschichte der Disziplin der Theologie des Alten Testaments, in Koorevaar & Paul 2016, 3-27.
- Steins, Georg 1999. *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre*. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22. Freiburg im Breisgau: Herder. (HBS 20)
- *Steins, Georg [1995] 2005. Glaubenswelt der Bibel, in Dohmen [1995] 2005, 217-264.
- Steins, G. & Niehr, H. 1993. *אֲדָדַי šaddaj. ThWAT VII*, 1078-1104.
- Störig, Hans Joachim 1995. *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Erweiterte Neuauflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

- Strauß, Hans [1995, 1996, 1998, 2000, 2000] 2000. *Hiob*. Zweiter Teilband in fünf Heften, *Hiob 19-42*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BK XVI/2 1-5)
- Strawn, Brent A. & Bowen, Nancy R. (Hrsg.) 2003. *A God so Near: Essays on Old Testament Theology in Honor of Patrick D. Miller*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns.
- Syring, Wolf-Dieter 2004. *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 336)
- Taylor, J. B. 1990. Engel des Herrn. *GBL I*, 316.
- Tewes, Christian 2017. Die Wahrnehmungstheorie des Enaktivismus, in Hartung & Herrgen 2017, 101-109.
- THAT. Jenni, Ernst & Westermann, Claus (Hrsg.) [1971, 1975] 2004. *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. 2 Bände [Band I 1971, Band II 1975]. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Thiessen, Jacob 2016. *Die umstrittenen Paulusbriefe – Abschriften und Fälschungen? Intertextuelle, literarkritische und theologische Studien*. Mit zwei Ergänzungen von Rüdiger Fuchs. Zürich: LIT. (STB 19)
- Tilly, Michael; Morgenstern, Matthias & Drecoll, Volker Henning (unter Mitarbeit von Hendrik Stoppel) (Hrsg.) 2016. *L'adversaire de Dieu / Der Widersacher Gottes*. 6. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala – 27.-29. Juni 2013 in Tübingen. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 364)
- Thompson, J. A. 1992. *Hirten, Händler und Propheten. Die lebendige Welt der Bibel*. Giessen: Brunnen.
- Thümmel, U. 1990. Traum. *GBL III*, 1590-1591.
- Thür, Gerhard 2005. Rechtsstreit im archaischen Griechenland: Parallelen im Alten Orient?, in Witte & Fögen 2005, 29-43.
- ThWAT. Botterweck, Johannes G.; Ringgren, Helmer & Fabry, Heinz-Josef (Hrsg.) 1973-2015. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. 10 Bände. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Timm, Hermann 1990. *Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Todd, Neil 2016. Unser zweiter Hörsinn. *Spektrum der Wissenschaft Spezial* 2016.3, 42-49.
- Toepfer, Georg 2017. Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung: Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt, in Hartung & Herrgen 2017, 3-48.
- Torczyner, Harry Dr. [Tur-Sinai, Naftali Herz] 1920. *Das Buch Hiob. Eine kritische Analyse des überlieferten Hiobtextes*. Wien: R. Löwit.
- Tov, Emanuel [1992] 1997. *Der Text der Hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Trampota, Andreas 2018. Theodizee, in Berger & Schmidt 2018, 250.
- Trappen, Stefan 2000. Formen/Gattungen. I. Literaturwissenschaftlich. *RGG⁴* 3, 185-186.
- TUAT. Kaiser, Otto (Hrsg.) 1982-2001. *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT)*. 3 Bände + Ergänzungslieferung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. TUAT CD-ROM (2005).
- Tur-Sinai, Naftali Herz (Harry Torczyner) 1957. *The Book of Job. A New Commentary*. Jerusalem: Kiryath Sepher LTD.

- Tur-Sinai. *Die Heilige Schrift* [1954] 2008. Ins Deutsche übertragen von Naftali Herz Tur-Sinai. Holzgerlingen: Hänssler im SCM (Veröffentlichung in Israel bei The Jewish Publishing House LTD, Jerusalem).
- Uehlinger, Christoph 2007. Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, in Krüger u.a. 2007, 97-163.
- Utzschneider, Helmut 1988. *Das Heiligtum und das Gesetz. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (OBO 77)
- Utzschneider, Helmut 2007. *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und Theologie des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer. (BWANT 175)
- *Utzschneider, Helmut 2007a. Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte – dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33), in Utzschneider 2007, 17-32.
- Utzschneider, Helmut 2007b. Die Inszenierung des Gestaltlosen. Alttestamentliche Gottes- und Kultbilder diesseits und jenseits des Bilderverbots, in Utzschneider 2007, 316-327.
- Utzschneider, Helmut 2007c. Die „Theologische Ästhetik“ als Herausforderung an die Exegese. Anstiftung zu einem interdisziplinären Gespräch, in Utzschneider 2007, 301-315.
- Utzschneider, Helmut 2007d. „Seht das Wort YHWHs ...“. Vorüberlegungen zu einer ästhetischen Theologie des Alten Testaments, in Utzschneider 2007, 328-349.
- *Utzschneider, Helmut 2007e. Text – Leser – Autor. Bestandsaufnahme und Prolegomena zu einer Theorie der Exegese, in Utzschneider 2007, 69-82.
- *Utzschneider, Helmut 2007f. Was ist alttestamentliche Literatur? Kanon, Quelle und literarische Ästhetik als LesArts alttestamentlicher Literatur, in Utzschneider 2007, 83-100.
- Utzschneider, Helmut 2009. „... jetzt aber hat mein Auge dich gesehen“ (Hi 42,5). Das Hiobbuch in ästhetisch-theologischer Perspektive, in Karrer-Grube 2009, 322-338.
- Utzschneider, Helmut 2016. Himmlischer Raum auf Erden. Die „Stiftshütte“ (Ex 25-40*) als theologische Metapher, in Hopf, Oswald & Seiler 2016, 19-36.
- Utzschneider, Helmut & Blum, Erhard (Hrsg.) 2006. *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Utzschneider, Helmut & Nitsche, Stefan Ark [2001] 2014. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 4., vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Van der Lugt, Pieter 1995. *Rhetorical Criticism and the Poetry of the Book of Job*. Leiden: Brill. (OTS 32)
- Van der Lugt, Pieter 2014. Who Changes His Mind about Dust and Ashes? The Rhetorical Structure of Job 42:2-6. *VT* 64.4, 623-639.
- Van der Woude, A. S. [1975] 2004. אָבָא *šābā'* Heer. *THAT* II, 498-507.
- Van Hecke, Pierre (Hrsg.) 2005. *Metaphor in the Hebrew Bible*. Leuven: Peeters. (BETHL 187)
- Van Leeuwen, C. [1975] 2004. נָקָה *nq̄h* ni. schuldlos sein. *THAT* II, 101-106.
- Van Oorschot, Jürgen 1987. *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 170)
- Van Oorschot, Jürgen 1994. Hiob 28: Die verborgene Weisheit und die Furcht Gottes als Überwindung einer generalisierten חכמה, in Beuken 1994, 183-201.
- Van Oorschot, Jürgen 2007. Die Entstehung des Hiobbuches, in Krüger u.a. 2007, 165-184.

- Van Oorschot, Jürgen (Hrsg.) 2018. *Mensch*. Tübingen: Mohr Siebeck. (ThTh 11) (UTB 4763)
- Van Oorschot, Jürgen & Wagner, Andreas (Hrsg.) 2018. *Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottes- und Menschenbild*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (VWGTh 42)
- Van Wolde, Ellen 1994. Job 42,1-6: The Reversal of Job, in Beuken 1994, 223-250.
- Vette, Joachim 2007. Hiobs Fluch als thematische Klammer, in Krüger u.a. 2007, 231-239.
- Vetter, D. [1975] 2004. ראה *r'h* sehen. *THAT* II, 692-701.
- *Viviers, Hendrik 2017. Why Nature is Good to Think, Feel and Live by in the Joban Divine Speeches: Some Psychological Perspectives on the Worth of Exposure to Wild Animals. *OTE* 30.2, 503-524.
- Volgger, David 2007. Das Buch Ijob als skeptische oder seelsorgerliche Literatur? Oder: Das Buch Ijob und die wahre Gottesfurcht, in Seidl & Ernst 2007, 39-55.
- Vollers, Elisabeth 2016. Rhetorische Frage, in Glück & Rödel 2016, 571-572.
- Volz, Paul 1911. *Weisheit (Das Buch Hiob, Sprüche und Jesus Sirach, Prediger), übersetzt, erklärt und mit Einleitung versehen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (SAT 3.2)
- Von Balthasar, Hans Urs 1967. *Herrlichkeit, eine theologische Ästhetik*. Band I: *Schau der Gestalt*. 2. Auflage. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- Von Rad, Gerhard [1957] ⁷1978. *Theologie des Alten Testaments*. Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser.
- Von Rad, Gerhard [1960] ⁷1980. *Theologie des Alten Testaments*. Band II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*. München: Chr. Kaiser.
- Von Rad, Gerhard [1970] 1992. *Weisheit in Israel*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn. (GTBS 1437)
- Von Soden, Wolfram 1990. Der leidende Gerechte. Ludlul bēl nēmeqi – „Ich will preisen den Herrn der Weisheit“. *TUAT* III, 110-135.
- Von Stosch, Klaus 2010. *Offenbarung*. Paderborn: Ferdinand Schöningh. (Grundwissen Theologie UTB 3328)
- Von Wilpert, Gero 1989. *Sachwörterbuch der Literatur*. 7., verbesserte und erweiterte Auflage. Stuttgart: Kröner. (KTA 231)
- Vretska, Karl 1982. Einleitung [in Platons *Politeia*]. Aufbau des Gesamtwerkes. Anhang, in Platon [428/427-348/347] 1982, 3-82, 469-486, 487-724.
- Vulgata. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem* [1969] 1994. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- WA. *D. Martin Luthers Werke* 1883ff. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe]. Reihen: Werke, Briefwechsel, Deutsche Bibel, Tischreden. Weimar: Böhlau.
- Wagenknecht, H. [1971] 1996. Kognition, in Arnold, Eysenck & Meili [1971] 1996, 1085.
- Wagner, Andreas 1997. *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 253)
- Wagner, S. 1984. מַא'ס *mā'as*. *ThWAT* IV, 618-633.
- Wagner, Thomas 2012. *Gottes Herrlichkeit. Bedeutung und Verwendung des Begriffs kābôd im Alten Testament*. Leiden: Brill. (VT.S 151)

- Wagner, Thomas 2017. Zum Ebenbild geschaffen. Grundzüge des Gott-Mensch-Verhältnisses in altorientalischen und alttestamentlichen Schriften, in Hartung & Herrgen 2017, 209-240.
- Wahl, Harald Martin 1993. *Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 207)
- *Wahl, Harald Martin 1994. Das „Evangelium“ Elihus (Hiob 32-37), in Beuken 1994, 356-361.
- *Walton, John H. 2006. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*. Michigan: Baker Academic.
- Walvoord, John F. & Zuck, Roy B. (Hrsg.) 1991. *Das Alte Testament erklärt und ausgelegt*. Band 2. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler.
- WAM. Fieger, Michael; Krispenz, Jutta & Lanckau, Jörg (Hrsg.) 2013. *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*. Darmstadt: WBG.
- Wanke, Roger Marcel 2013. *Praesentia Dei. Die Vorstellungen von der Gegenwart Gottes im Hiobbuch*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 421)
- Wanke, Roger Marcel 2015. Die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches als Spiegel des Ringens um eine theologische Lösung des Theodizeeproblems, in Graupner & Oeming 2015, 43-74.
- WAT. Postma, F.; Bosman, H. J. & Oosting, R. 2009. *Wörterbuch zum Alten Testament. Hebräisch/Aramäisch-Deutsch und Hebräisch/Aramäisch-Englisch. A Hebrew/Aramaic-English and Hebrew/Aramaic-German Lexicon of the Old Testament*. SESB 3.0.
- Watzlawick, Paul [1976] 1985. *Wie wirklich ist die Wirklichkeit? Wahn – Täuschung – Verstehen*. München: R. Piper & Co. (Serie Piper 174)
- Weber, Beat [2003] 2006. Zahlenspruch, in Betz, Ego & Grimm [2003] 2006, 1490-1491.
- Weber, Beat 2006. Entwurf einer Poetologie der Psalmen, in Utzschneider & Blum 2006, 127-154.
- Weber, Otto 1977. *Grundlagen der Dogmatik*. Erster Band. 5., unveränderte Auflage des Gesamtwerks. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Wehling, Elisabeth 2016. *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Köln: Herbert von Halem. (edition medienpraxis 14)
- Weidner, Daniel 2018. מַשַּׁל [Maschal] – Spruch, Gleichnis, Herrschaft, Prägung ... Über die Faszination einer Wurzel, in Schmieder & Toepfer 2018, 148-152.
- Weippert, M. [1975] 2004. שַׁדַּי Šaddaj (Gottesname). *THAT II*, 873-881.
- Weiser, Arthur [1951] 1988. *Das Buch Hiob*. Übers. u. erklärt von Arthur Weiser. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (ATD 13)
- Wenzel, Heiko 2010. *Exegese Hiob. Historische Verortung von Hiob*. Wien: Evangelikale Akademie. Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript.
- Wenzel, Heiko 2011. *Hiob. Wo ist Gott, wenn Unschuldige leiden?* Gießen: Brunnen. (SerendipityBibel).
- Werner, Wolfgang 1988. *Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 173)
- Westermann, Claus [1956] 1978. *Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler*. 3. Aufl., unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. Stuttgart: Calwer Verlag. (CThM.BW 6)

- Westermann, Claus [1974] 1999a. *Genesis. Band I: Genesis 1-11. Teil 1: Gen 1-3*. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BK I 1)
- *Westermann, Claus [1974] 1999b. *Genesis. Band II: Genesis 1-11. Teil 2: Gen 4-11*. 4. Auflage. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener. (BK I 1)
- Westermann, Claus [1971] 2004a. אָדָם 'ādām Mensch. *THAT I*, 41-57.
- Westermann, Claus [1971] 2004b. יָדָה jdh hi. preisen. *THAT I*, 674-682.
- Wiemann, Volker 2013. Funktion, ästhetische/poetische, in Nünning 2013, 238-239.
- Wiesel, Elie 1980. *Adam oder das Geheimnis des Anfangs. Brüderliche Urgestalten*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Wildberger, H. [1971] 2004. מָאָס m's verwerfen. *THAT I*, 879-892.
- Willis, Roy (Hrsg.) 1998. *Mythen der Welt. Ursprung und Verbreitung der Mythen der Welt. Motive, Figuren und Stoffe von der Arktis bis Australien*. München: Orbis Verlag.
- Wilson, Gerald H. 2007. *Job*. Peabody (Massachusetts): Hendrickson. (NIBCOT 10)
- Witte, Markus 1994. *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 230)
- Witte, Markus 1995. *Philologische Notizen zu Hiob 21-27*. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 234)
- *Witte, Markus (Hrsg.) 2004a. *Gott und Mensch im Dialog*. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Band 1. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 345.1)
- Witte, Markus (Hrsg.) 2004b. *Gott und Mensch im Dialog*. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag. Band 2. Berlin: Walter de Gruyter. (BZAW 345.2)
- Witte, Markus 2004c. Hiobs „Zeichen“ (Hiob 31,35-37), in Witte 2004b, 723-742.
- Witte, Markus 2010. Schriften (Ketubim), in Gertz 2010, 413-586.
- Witte, Markus (Hrsg.) 2012. *Hiobs Gestalten. Interdisziplinäre Studien zum Bild Hiobs in Judentum und Christentum*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. (SKI.NF 2)
- Witte, Markus 2018. *Hiobs viele Gesichter. Studien zur Komposition, Tradition und frühen Rezeption des Hiobbuches*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 267)
- Witte, Markus & Fögen, Marie Theres 2005. *Kodifizierung und Legitimierung des Rechts in der Antike*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. (BZAR 5)
- Wolff, Hans Walter 2010. *Anthropologie des Alten Testaments*. Mit zwei Anhängen neu herausgegeben von Bernd Janowski. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Wüch, Hans-Georg 2016. "Like an eagle carries its young". *HTS* 72.3, 1-6.
- Wüch, Hans-Georg 2017. "The Strong and the Fat Heart". *OTE* 30.1, 165-188.
- Würthwein, Ernst 1938. Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob, in Würthwein 1970, 217-295. (Habilitation)
- Würthwein, Ernst 1970. *Wort und Existenz. Studien zum Alten Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Yu, Charles 2011. *To Comfort Job: the Speeches in the Book of Job as Rhetorical Discourse*. ProQuest Dissertations Publishing. University of Wisconsin-Madison.
- Zahn, Theodor 1913. *Das Evangelium des Lucas*. Erste und zweite Auflage. Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. (KNT III)
- Zapf, Hubert 2013. Intersubjektivität, in Nünning 2013, 348-349.

- Zenger, Erich (Hrsg.) 2008. *Einleitung in das Alte Testament*. Siebte, durchgesehene und erweiterte Auflage. Stuttgart: W. Kohlhammer. (KStTh 1, 1)
- Zerbst, Uwe & Van der Veen, Peter (Hrsg.) 2005. *Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme*. Neuhausen bei Stuttgart: Hänssler. (Studium Integrale Archäologie)
- Zerbst, Uwe & Van der Veen, Peter 2005a. Das Gericht an den Göttern Ägyptens. Die zehn Plagen in 2. Mose 7-12 aus der religiösen Perspektive des Alten Ägyptens, in Zerbst & Van der Veen 2005, 137-153.
- Zgoll, Annette 2012. Welt, Götter und Menschen in den Schöpfungsentwürfen des antiken Mesopotamien, in Schmid 2012, 17-70.
- Zimbardo, Philip G. 1995. *Psychologie*. 6. neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Berlin: Springer.
- Zuck, Roy B. [1985] 1991. Hiob, in Walvoord & Zuck 1991, 299-386.
- *Zuck, Roy B. 1992. *Sitting with Job: Selected studies on the book of Job*. Grand Rapids (Mich.): Baker Book House.
- Zwikel, Wolfgang 2013. *Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte*. Stuttgart: Calwer Verlag / Deutsche Bibelgesellschaft.