

Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet

(WiBiLex)

Hiob / Hiobbuch

Markus Witte

erstellt: Februar 2007

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/11644/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Hiob / Hiobbuch

Markus Witte

1. Name

Das Buch trägt seinen *Namen* nicht nach seinem Verfasser, sondern nach seiner Hauptfigur. Im hebräischen Original lautet der Name *Job* (יֹבֵאֵן *’ijjôv*), während ihn die → [Septuaginta](#) mit *ιωβ ιōb* wiedergegeben hat. Die Schreibweise *Hiob* geht auf Martin Luther zurück, der damit wohl den eigentlich konsonantischen Anlaut des hebräischen Aleph bewahren wollte.

Der Name Hiob gehört dem Typ des Satznamens an und stellt eine Bitte um Gottes Hilfe dar. Er hat Parallelen im Altbabylonischen und bedeutet „Wo (’e) ist der (göttliche) Vater (’ā)?“. Für hebräische Ohren klingt in יֹבֵאֵן *’ijjôv* auch das Wort יָבֵאֵן *’ôjev* „Feind“ mit, so dass „Hiob“ als Programmname für „der Feind (Gottes)“ bzw. „der (von Gott) Angefeindete“ verstanden werden konnte (vgl. [Hi 13,24](#); [Hi 33,10](#) und die Diskussion im Babylonischen → [Talmud](#), Baba Batra 16a und Niddot 52a-b; [Text Talmud](#)).

Im Koran ist der Namen Hiob (arabisch *’ajjūb*) mit dem Wort *’awwāb* „Umkehrer / Büsser“ verbunden (vgl. Sure 38,40-44; [Text Koran](#)). Die Zusammenstellung mit dem hebräischen Wort יָבֵאֵן *’ôjev* („Feind“) und das arabische Wortspiel sind keine philologisch zutreffenden Ableitungen, sie eröffnen aber Assoziationsflächen, die bereits von den ältesten Tradenten beabsichtigt sein dürften.

Außerhalb des Hiobbuches begegnet die Hiobfigur im Rahmen der biblischen Überlieferung nur noch in [Ez 14,14.20](#), im hebräischen und syrischen Text von



Abb. 1 Hiob (Léon Bonnat; 1833-1922).



Abb. 2 Der Satan schlägt Hiob (William Blake; 1827).

[Sir 49,9](#) [Lutherbibel: [Sir 49,11](#)], in der lateinischen Fassung von [Tob 2,12.15](#) und in [Jak 5,11](#).

2. Stellung des Buches im Kanon

In der *Hebräischen Bibel* findet sich das Buch Hiob im dritten Hauptteil unter den so genannten „Schriften“ (*Ketubim* oder *Hagiographen*; → [Kanon](#)). Es gehört damit zu den Büchern der Hebräischen Bibel, die den fünf Büchern Mose (*Tora*) und den sie auslegenden Propheten entstehungsgeschichtlich und inhaltlich nachgeordnet sind. So spiegelt die Einordnung des Buches Hiob unter die *Ketubim* einerseits seine relativ späte literarische Entstehung und Aufnahme in die Sammlung der heiligen Bücher wider. Andererseits spricht aus seiner Aufnahme unter die *Ketubim* die ihm zugemessene exemplarische Bedeutung für die religiöse Bewältigung der Gegenwart. Die genaue Positionierung des Buches Hiob innerhalb der *Hagiographen* differiert in den hebräischen Handschriften, zumeist steht es nach den → [Psalmen](#) und vor dem Buch der → [Sprüche Salomos](#) (*Proverbia*).



Abb. 3 Hiobs Unheil (Codex Sinaiticus Graecus 3; 11. Jh.).

Im → [Kanon](#) der römisch-katholischen und der evangelischen Kirchen, der vermittelt über die lateinische Übersetzung des Alten Testaments (→ [Vulgata](#)) auf die → [Septuaginta](#) zurückgeht, steht das Buch Hiob im Anschluss an die Geschichtsbücher nach dem Buch Ester vor dem Psalter. Es eröffnet hiermit den zweiten Teil des Alten Testaments, den Abschnitt der *Lehrbücher*, dem sich die *prophetischen Bücher* anschließen. In der *Bibel der syrisch-orthodoxen Kirche* (→ [Peschitta](#)) folgt das Hiobbuch unmittelbar auf die fünf Bücher Mose.

3. Aufbau und Gedankengang

In seiner vorliegenden Gestalt verfügt das Buch über einen siebengliedrigen Aufbau (I-VII), der sich wie eine Pyramide zuspitzt.

I. **Prolog (Hi 1–2)**. Ein Prolog stellt Hiob, der keine historisch-biographisch fassbare Einzelgestalt, sondern ein Modellfall ist, als beispielhaft frommen und ethisch verantwortlichen Menschen vor. Schauplatz des Geschehens ist zum einen das im „Osten“ bzw. in der „Urzeit“ (*qædæm*) verortete Land *Uz*, dessen Name an ein Leitwort der Hiobdichtung, den Begriff



Abb. 4 Hiobs Leid (Codex Sinaiticus Graecus 3; 11. Jh.).

„Rat geben“ (hebräisch *jā'aš*, vgl. [Hi 26,3](#)), „Rat / Ratschluss / Plan“ (hebräisch *'ešāh*, vgl. [Hi 12,13](#); [Hi 38,2](#); [Hi 42,3](#)) erinnert (→ [Uz](#)), zum anderen der Himmel, in dem sich Jahwe und sein Hofstaat treffen ([Hi 1,6](#); [Hi 2,1](#); vgl. [1Kön 22,19](#); [Ps 82,1](#)). Eines dieser himmlischen Treffen wird zum Ausgangspunkt, zu prüfen, ob der Glaube an Gott Folge, Ursache oder unabhängig von Glück ist. Die Frage des → [Satans](#) („Ankläger / Anfeinder“, vgl. [Sach 3,1f](#); [1Chr 21,1](#); Jub 17,16), ob der in jeder Hinsicht gesegnete Hiob Gott grundlos, d.h. unbegründet und zweckfrei („umsonst“, [Hi 1,9](#)), fürchte, und zwar in dem doppelten Sinn von „verehere“ wie „Furcht empfinden“, setzt alles Folgende in Gang: Hiob verliert Besitz, Familie und Gesundheit, reagiert darauf mit einem umfassenden Bußritus, dem Bekenntnis zu seiner Geschöpflichkeit und dem Lobpreis Gottes als dem Grund und Ziel seines Lebens und widerlegt somit den Satan ([Hi 1,20-22](#); [Hi 2,10](#)). Sieben Tage schweigt Hiob im Angesicht seiner ihm zum Trost gekommenen Freunde → [Eliphaz](#) von Teman, → [Bildad](#) von Schuach und → [Zofar](#) von Naama, deren in [Hi 2,11-13](#) geschildertes Verhalten ein erzählerisches Muster der Seelsorge darstellt.



Abb. 5 Hiob und seine Frau (Albrecht Dürer; um 1500).

II. Die Lebensklage Hiobs (Hi 3). An den Prolog schließt die in Poesie gefasste Lebensklage Hiobs mit dem Fluch über den Geburtstag (vgl. [Jer 20,14-18](#)) an, die zugleich den bis [Hi 42,6](#) reichenden poetischen Hauptteil des Buches eröffnet. Die Fragen nach Grund und Ziel eines leidgeprägten Lebens entwickeln sich zur Bestreitung der Schöpfermacht Gottes (vgl. [Hi 3,4](#) mit [Gen 1,3](#)). Damit bildet [Hi 3](#) eine poetische Ausgestaltung des Namens Hiob und der Frage nach der Basis der Frömmigkeit ([Hi 1,9](#)), die letztlich eine Frage nach Gott ist.

III. Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden (Hi 4-28). Im eigentlichen Dialog zwischen Hiob und seinen Freunden wird die Beziehung zwischen Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Glück und Unglück diskutiert. Das Streitgespräch wird zumeist in drei Redegänge eingeteilt ([Hi 4-14](#); [Hi 15-21](#); [Hi 22-27/28](#)).

Angesichts der kompositionellen und literargeschichtlichen Besonderheiten im so genannten dritten Redegang ([Hi 22-28](#)) liegt eine Untergliederung in zwei Redegänge ([Hi 4-14](#) und [Hi 15-24](#)) mit einem Anhang ([Hi 25-28](#)) näher. Basis der Argumentation ist eine an der Lebenserfahrung geschulte und von der Überzeugung einer gerechten Weltordnung



getragene → [Weisheit](#). Dabei stehen vier Gedanken im Mittelpunkt:

Abb. 6 Hiob und seine Freunde (Hercules Seghers; ca. 1590-1638).

1) Zwischen dem Handeln eines Menschen und seinem Schicksal bestehe ein unmittelbares Verhältnis (→ „[Tun-Ergehen-Zusammenhang](#)“ / „schicksalwirkende Tatsphäre“ / „konnektive Gerechtigkeit“ [Assmann, 1990, 283ff]),

2) Gott vergelte jederzeit gerecht,

3) Leiden sei eine zeitlich befristete Strafe Gottes,

4) im Leiden sei Buße nötig und Gottes gnädige Zuwendung möglich.

Obgleich die Dichtung mit dem Lied auf die verborgene Weisheit ([Hi 28](#)), das an ein Chorlied der griechischen Tragödie erinnert, ein Ziel erreicht hat, insofern Gottesfurcht als schöpfungsbedingter Ersatz für die mangelnde Fähigkeit zu absoluter Welterkenntnis angeboten wird ([Hi 28,28](#)), folgt ein erneuter Redegang.

IV. Der Monolog Hiobs (Hi 29-31). In einem dreiteiligen Monolog lässt der Dichter Hiob auf seine gesegnete Vergangenheit zurückblicken ([Hi 29](#)), über sein gegenwärtiges Unglück klagen ([Hi 30](#)) und in einer in Eidesform gestalteten und an den Geboten des → [Dekalogs](#) ([Ex 20](#); [Dtn 5](#)) ausgerichteten Rede seine Unschuld bekennen ([Hi 31](#), → [Reinigungseid](#)). Das Bekenntnis gipfelt in einem Aufruf an Gott, er möge endlich antworten ([Hi 31,35-37](#)).

V. Die Elihureden (Hi 32-37). Bevor Gott selbst das Wort ergreift, folgen retardierend vier Monologe eines vierten Freundes: → [Elihu](#) („Er [d.h. Jahwe] ist mein Gott“), der Sohn des Barakel („Gott segnet“) aus der Sippe Ram („Erhaben“). Über Hiobs Behauptung, er sei gerecht, gleichermaßen wie über die Unfähigkeit der Freunde, Hiob zu widerlegen, erzürnt, versteht sich Elihu als inspirierter Anwalt des gerechten Schöpfergottes. Das „Neue“ an den Reden Elihus besteht in der direkten Bezugnahme auf einzelne Reden Hiobs, in der schon von Eliphas angedeuteten, nun aber entfalteten Interpretation des Leidens als Erziehungsmaßnahme Gottes ([Hi 5,17](#)), der Vorstellung von einem Fürspracheengel ([Hi 5,1](#)) und im Ausblick auf eine bevorstehende Offenbarung Gottes ([Hi 36-37](#)).

VI. Die Gottesreden (Hi 38-42,6). Schließlich redet Gott selbst aus dem „Wettersturm“ ([Hi 38,1](#); [Hi 40,6](#)). Mit dem Motiv des Sturmes ist die folgende Rede in eine Gotteserscheinung (Theophanie; → [Epiphanie](#)) eingebettet (vgl. [Nah 1,3](#)). Nach einer direkten Anrede Hiobs ([Hi 38,2-3](#)), der sich von Gott selbst umzingelt erlebte ([Hi 3,23](#)), auf den Rechtsbeistand Gottes hoffte ([Hi 16,21](#)) und sich Gott wie ein Fürst nahen wollte ([Hi 31,37](#)), wird Hiob in einer langen Kette rhetorischer Fragen durch Raum und Zeit geführt. Die Erschaffung der belebten und unbelebten Welt und ihre Erhaltung durch den Gott, der für alles die rechten

Zeiten kennt, widerlegen Hiobs Bestreitung von Gottes Schöpfermacht in der Eingangsklage ([Hi 38,1-39,30](#); [Hi 40,1-5](#)). Eine ironische Bestreitung von Hiobs Recht und Macht und die ausführliche Beschreibung von Gottes spielerischem Umgang mit dem → [Behemot](#) (zumeist mit dem „Flusspferd“ identifiziert) und dem → [Leviatan](#) (zumeist mit dem „Krokodil“ gleichgesetzt), hinter denen letztlich mythische Wesen aus Urzeit und Endzeit aufleuchten, stehen im Mittelpunkt einer zweiten großen Gottesrede ([Hi 40,6-41,26](#)). Erneut wird nicht ausdrücklich vom Menschen und vom Leiden Hiobs gesprochen. Dennoch bekennt sich Hiob nach dieser Rede zur Allmacht Gottes und zur eigenen Geschöpflichkeit, sieht sich eingebunden in einen umfassenden göttlichen Schöpfungsplan und bestätigt, nun Gott selbst gesehen zu haben ([Hi 42,5](#)). Dabei lässt sich [Hi 42,6](#) sowohl als Ausdruck des Getröstetseins als auch der Reue Hiobs verstehen.

Abkürzungen: Übersichtsplan des Buchs Hiob	
1-5	Prolog
1-5	1,1-5: Beschreibung der dramatischen Situation und des ersten Hiob
6-31	6-31: Hiobs Reden und Gottesreden
32-41	32-41: Hiobs Reden und Gottesreden
42	42: Epilog
1-5	1,1-5: Prolog
6-31	6-31: Hiobs Reden und Gottesreden
32-41	32-41: Hiobs Reden und Gottesreden
42	42: Epilog
1-5	1,1-5: Prolog
6-31	6-31: Hiobs Reden und Gottesreden
32-41	32-41: Hiobs Reden und Gottesreden
42	42: Epilog

VII. Epilog (Hi 42,7-17). Das Buch schließt mit einer narrativen Würdigung des Dialogs und der Schilderung von Hiobs künftigem Glück. Im Epilog, der so anhebt, als habe zuletzt Gott und nicht Hiob geredet, werden Hiobs Reden im Gegensatz zu denen der Freunde als „recht“ bezeichnet, weil dieser die oft rätselhafte, gleichwohl von Gott gesetzte Wirklichkeit im Einklang mit seiner Erfahrung wahrer (authentischer) beschrieben hat als die Freunde: Es gibt unschuldigtes Leiden. Über die Freunde, die die Situation und Person Hiobs verkannten, ergeht der Zorn Gottes, der nur durch die Fürbitte des leidenden Gerechten überwunden wird. Die eigentlich zu einem Trauerbesuch bei dem von Gott geschlagenen Hiob Gekommenen werden Zeugen des neuen Segens. Beispielhaft für diesen steht Hiobs verdoppelter Besitz, die Schönheit seiner namentlich genannten und mit Erbrecht versehenen Töchter (vgl. [Num 27,1-11](#)) und sein hohes Lebensalter, das er mit → [Abraham](#), → [Isaak](#) und → [Jakob](#) teilt ([Hi 42,17](#); vgl. [Gen 25,8](#); [Gen 35,29](#); [Gen 47,28](#)).

4. Komposition und Redaktion

4.1. Textformen: Urtext und Übersetzungen

1. Der hebräische Text. Das Hiobbuch ist ursprünglich auf *Hebräisch*

abgefasst. Hypothesen, dass es auf ein arabisches oder auf ein aramäisches Original zurückgehe, haben sich nicht bewährt, auch wenn mitunter ein starker Einfluss des *Aramäischen* zu bemerken ist (→ [Aramäisch](#)). Die Übersetzung des Buches wird vor allem im poetischen Hauptteil aufgrund des seltenen Wortschatzes, der dichterischen Knappheit und der Freiheit im Gebrauch der hebräischen Tempora erschwert. Zu dem schwierigen sprachlichen Charakter kommt der besonders im Bereich von [Hi 32-37](#) nicht unversehrt erhaltene Text. Die ältesten erhaltenen vollständigen hebräischen Handschriften des Hiobbuches finden sich im Codex von Aleppo aus der ersten Hälfte des 10. Jh. n. Chr. und im Codex Petropolitanus (Leningradensis) aus dem Jahr 1008 n. Chr., der der textkritischen Ausgabe der Biblia Hebraica Stuttgartensia zugrunde liegt.

In → [Qumran](#) wurden bisher kleine Fragmente von vier Handschriften des Buches gefunden. Das älteste Fragment (4Q101 [4QpaleoJobc] mit Teilen von [Hi 13,18-20](#), [Hi 13,23-27](#) und [Hi 14,13-18](#) stammt paläographisch noch aus dem ausgehenden 2. Jh. v. Chr.; die drei anderen Reste (2Q15 [2QJob] mit Teilen aus [Hi 33,28-30](#) sowie 4Q99 [4QJob^a] und 4Q100 [4QJobb] mit Passagen aus [Hi 7,11-13](#), [Hi 31,14-19](#), [Hi 32,3-4](#), [Hi 33,23-30](#), [Hi 34,28-29](#), [Hi 35,11.16](#), [Hi 36,8-37,5](#) bzw. [Hi 8,15](#), [Hi 13,4](#), [Hi 14,4-6](#) und [Hi 31,21](#) gehören in die Epoche vom 1. Jh. v. Chr. bis zum 1. Jh. n. Chr. (Maier, 1995, 273; 1996, 45).

Neben dem hebräischen Text des Hiobbuches, der hinter den modernen Übersetzungen steht, existiert eine Vielzahl von antiken Übersetzungen. Diese können, zumal sie teilweise in wesentlich älteren Handschriften als die des hebräischen Hiobbuches erhalten sind, zu textlichen Verbesserungen herangezogen werden.

2. Die aramäischen Übersetzungen. Die wohl älteste erhaltene Übersetzung des hebräischen Originals in eine antike Sprache stellt das um 100 v. Chr. entstandene → [Targum](#) aus Höhle 11 in Qumran dar (11QTglob; Sokoloff, 1974; Beyer, 1984, 280ff; Beyer, 1994, 133). Dabei handelt es sich um eine weitgehend wörtliche Übertragung in das Aramäische. Dieses Targum, das in seinen erhaltenen Fragmenten den Makrotext von Hi 17,14-42,12 repräsentiert, ist das bisher älteste schriftliche Targum überhaupt. Neben ihm haben sich Fragmente eines Hiobtargums in Höhle 4 in Qumran gefunden (4QTglob; Beyer, 1984, 280ff; Beyer, 1994, 133), das aus der Zeit um 40-50 n. Chr. stammt und Reste von [Hi 3,5-9](#) und [Hi 4,16-5,4](#) bietet. Hinzu kommt ein *frühmittelalterliches Targum*, das keine Übersetzung im engen Sinn mehr ist, sondern immer wieder Einzelerklärungen im Stil eines → [Midrasch](#) bietet (Stec, 1994; Mangan, 1991).

3. Die griechischen Übersetzungen. Wohl im 2. Jh. v. Chr. wurde das hebräische Hiobbuch in Alexandria in das Griechische übersetzt (→ [Septuaginta](#); Witte / Kepper, 2007). Dieser Text ist um ca. 18% kürzer als das hebräische Hiobbuch. Vor allem im Schlussdrittel weist die ursprüngliche griechische Hiob-

Übertragung („Old Greek Text“) zunehmend Kürzungen auf, die darauf hindeuten, dass die Übersetzer hier selbständig Text ausgelassen haben. Die ursprüngliche griechische Übersetzung des Hiobbuches stellt eher eine freie (literarische) als eine wörtliche Übersetzung dar. Dabei zeigen sich Anpassungen an die griechische Sprach- und Denkwelt und inhaltliche Veränderungen, die vor allem das Gottes- und das Menschenbild betreffen. Das griechische Hiobbuch bietet eine über den hebräischen Text hinausgehende Klage der Frau Hiobs über den Verlust ihrer Kinder ([Hi 2,9a-e](#)), macht aus Hiob und seinen Freunden Könige ([Hi 2,11](#); [Hi 42,17d-e](#)), ordnet Hiob über die Gleichsetzung mit Jobab (vgl. [Gen 36,33](#)) in einem ebenfalls über den hebräischen Text hinausgehenden Zusatz zum Epilog in die Familie → [Esau](#) ein ([Hi 42,17c](#)) und zählt ihn zu den Menschen, die einst auferstehen werden ([Hi 42,17a](#)).

→ [Origenes](#) hat im 3. Jh. n. Chr. die Lücken des ursprünglichen griechischen Hiobbuches aus jüngeren griechischen Neuübersetzungen, zumeist aus einer dem Theodotion (→ [Septuaginta](#)) zugeschriebenen sehr wörtlichen Übertragung, aufgefüllt und so den in der Kirche tradierten „kirchlichen Text“ des griechischen Hiobbuches geschaffen. Dabei hat er die Zusätze mittels textkritischer Zeichen markiert. Diesem Verfahren folgen die modernen kritischen Ausgaben des Buches (Rahlf's, 1935/1979; Ziegler, 1982).

4. Die syrische Übersetzung. Aus dem 2. Jh. n. Chr. stammt die syrische Übersetzung (→ [Peschitta](#)) des Hiobbuches, die wohl auf einer hebräischen Vorlage beruht und gleichzeitig unter dem Einfluss der Septuaginta steht. Darüber hinaus finden sich in der Peschitta Einschübe, die auf christliche Glaubensgrundsätze zurückgehen.

5. Weitere Übersetzungen. Die weiteren antiken und frühmittelalterlichen Übertragungen des Hiobbuches ins Lateinische (durch → [Hieronymus](#)), Koptische, Arabische, Äthiopische und Persische sind wie das frühmittelalterliche Targum weniger für die Text- als für die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte interessant.

4.2. Literarische Gattungen

In seiner vorliegenden Form bietet das Hiobbuch eine für das Alte Testament einmalige Mischung literarischer Gattungen und Redeformen aus unterschiedlichen Kontexten. Die moderne Erforschung der alttestamentlichen Gattungen geht nach Vorarbeiten von Robert → [Lowth](#) (1710-1787), Johann Gottfried → [Herder](#) (1744-1803) und Wilhelm Martin Leberecht → [de Wette](#) (1788-1849) auf Hermann → [Gunkel](#) (1862-1932) zurück. Im Blick auf das Hiobbuch wurde die Gattungskritik vor allem durch Claus Westermann (1956) und Georg Fohrer (1963) sowie in neuerer Zeit von Ronald E. Murphy (1981), John E. Hartley (1988) und Katherine L. Dell (1991) weitergeführt.

1. Die Rahmenerzählung. Der Prolog und der Epilog sind in Kunstprosa abgefasst, d.h. in einer sich zahlreicher poetischer Stilmittel bedienenden, aber nicht metrisch strukturierten Sprache. Insgesamt lässt sich die Rahmenerzählung als eine *lehrhafte Novelle oder weisheitliche Lehrerzählung* bezeichnen. Erzähltechnisch findet diese ihre nächste Parallele in den Büchern → [Rut](#) und → [Jona](#). Im Einzelnen verwendet die Hiob-Rahmenerzählung Elemente des *Märchens*, der *Sage* und des *Mythos*.

2. Die Hiobdichtung. Die wesentlichen Gattungen der Hiobdichtung stammen aus den Bereichen der → [Weisheit](#), der → [Psalmen](#), des → [Rechts](#) und der → [Prophetie](#).

Weisheitliche Sprachformen sind 1) die Sentenz (hebr. *māšāl*, vgl. [Hi 4,11](#)), 2) die Streitrede als Grundmuster aller Freundesreden (vgl. Hi 8,1ff), 3) die Lehrrede (vgl. Hi 27,11ff), 4) Meditationen über die Hinfälligkeit menschlicher Existenz (vgl. Hi 14,1ff), 5) die enzyklopädische Aufzählung der Schöpfungswerke in den Gottesreden (vgl. Hi 38,4ff).

Aus der *Welt der Psalmen* kommen 1) die in der 2. Person Singular an Gott gewandten Klagen und Bitten Hiobs, welche die zentralen Elemente des Klage- und Bittgebets des Einzelnen enthalten (vgl. Hi 7,7ff), 2) hymnische Elemente in einzelnen Reden Hiobs (vgl. [Hi 9,5-13](#); [Hi 10,8-12](#); [Hi 12,13-25](#); [Hi 23,8-9](#); [Hi 23,13-14](#); [Hi 26,5-14](#)), der Freunde (vgl. [Hi 11,7ff](#)) und Gottes (Hi 38ff).

Aus dem *Bereich des Rechts* stammen 1) juridisches Vokabular (vgl. „Streit“, hebräisch *rîv*, „Recht / Rechtssatz“, hebräisch *mišpāṭ*), 2) die Aufforderung Gottes zum Rechtsstreit ([Hi 9,2-4](#); [Hi 13,13-27](#); [Hi 23,3-7](#)), 3) Elemente des in Eidesform gehaltenen Unschuldsbekenntnisses in [Hi 31](#).

An die Sprachform der *prophetischen Sozialkritik* (→ [Sozialkritik](#)) erinnert die Anklage Hiobs durch Eliphas in [Hi 22,5-9](#). Ebenfalls aus der prophetischen Literatur stammt die Schilderung eines Offenbarungsempfangs in [Hi 4,12-21](#).

Durch die Übertragung einzelner Gattungen aus einem bestimmten *Sitz im Leben* in die Dichtung haben diese einen *Sitz im Buch* erhalten. Mitunter haben einzelne Gattungen in ihrem neuen Kontext der Hiobdichtung eine andere als ihre angestammte Funktion erhalten. Bisweilen zeigt sich eine gezielte Verfremdung von Gattungen („misuse“; Dell, 1991), wenn beispielsweise ein Motiv aus dem Schöpferlob in der Anklage Gottes wiederkehrt (vgl. [Hi 7,17](#) mit [Ps 8,5-6](#)). Zu dem Phänomen der Gattungsmischung und Gattungsverfremdung kommt in der Hiobdichtung eine explizite oder implizite Bezugnahme auf andere, der Hiobdichtung vorausgehende Texte. Insofern bildet das Buch Hiob ein beispielhaft intertextuelles Werk (Köhlmoos, 1999).

Hinsichtlich der Bild- und Motivwelt ist das Hiobbuch v.a. im Bereich der

Gottesreden von ägyptischen Motiven beeinflusst (Keel, 1978). Insgesamt sind die hoch gebildeten Verfasser des Hiobbuches mit zentralen Motiven der vorderorientalischen → [Mythologie](#) vertraut („Bildungsmythologie“; Fuchs, 1993).

4.3. Redaktion und Funktion

Das Buch weist keine Autorenangabe auf. Nach dem Babylonischen → [Talmud](#) ist es von → [Mose](#) verfasst (vgl. Baba Batra 14b; [Text Talmud](#)). → [Luther](#) führte es mit Vorbehalten aufgrund seines weisheitlichen Charakters wie die Bücher der → [Sprüche](#) (Proverbien) und des → [Predigers](#) (Kohelet) auf → [Salomo](#) zurück.

Aus literatur- und theologiegeschichtlichen Gründen dürfte es erst im Laufe des 5.-3. Jh. v. Chr. in weisheitlichen Kreisen entstanden sein. Es ist das Produkt einer langen Kompositions- und Redaktionsgeschichte, nicht das literarisch einheitliche Werk eines Autors. So zeigen sich literarische Wachstumsspuren des vorliegenden Buches im Wesentlichen an vier Punkten.

1. Elihureden (Hi 32-37). Eine weitgehende Übereinstimmung besteht in der Beurteilung der Elihureden als jüngerer Einschub (Wahl, 1993). Die Elihureden unterbrechen die inhaltlich und kompositionell aufeinander bezogene Abfolge der Herausforderungsrede Hiobs und der Rede Jahwes in [Hi 31](#) und [Hi 38](#). Im Gegensatz zu allen anderen Reden wird Hiob in Hi 32-37 namentlich angesprochen. Die Elihureden weisen eine sonst nicht mehr im Buch belegte Vorstellung von den → [Engeln](#) (Angelologie) auf. Hinzu kommen sprachliche, stilistische und formale Differenzen zur weiteren Hiobdichtung.

2. Der so genannte dritte Redegang (Hi 22-27/28). Ein Konsens besteht auch darin, dass dieser Redegang spätestens ab [Hi 24](#) nicht in der ursprünglichen Form vorliegt. So vertritt Hiob in [Hi 24,13ff](#); [Hi 27,7ff](#) und [Hi 26,5-14](#) eine Position, wie sie bisher die Freunde vertreten haben und wie er sie selbst wieder in Hi 29-31 verneint. In [Hi 28](#) liegt ein ursprünglich selbständiges Lied auf die verborgene Weisheit vor (vgl. [Spr 8,22ff](#); [Sir 24](#); [Bar 3,9-4,4](#)), das eine mit den Gottesreden vergleichbare Lösung des Hiobproblems andeutet, ohne aber einen Impuls auf die folgenden Reden auszuüben. Während in Hi 4-15 jeweils drei Freunde Hiobs vollständig durchkomponierte Reden halten, findet sich in Hi 22-28 nur eine den vorangegangenen Freundesreden vergleichbare Rede, die zugleich Merkmale eines Schlusswortes trägt ([Hi 22](#)), sowie eine poetische These aus fünf Versen ([Hi 25](#)), die bereits in [Hi 4,17-19](#) und [Hi 15,14-16](#) Gesagtes wiederholt. In [Hi 27,1](#) und [Hi 29,1](#) liegen für die gesamte Dichtung einmalige Redeeinleitungen vor. Strittig ist in der Forschung, ob die Besonderheiten in Hi 24-28 textgeschichtlich mittels der Annahme einer Textvertauschung bzw. eines Textverlustes oder literargeschichtlich mittels der Annahme bewusster Kürzung bzw. Fortschreibung zu erklären sind (Witte, 1994).

3. Die Gottesreden (Hi 38-42,6). Weite Kreise der Forschung erkennen, dass

die Gottesreden sekundär aufgefüllt wurden. Umstritten sind aber die Bestimmung des Umfangs der Ergänzungen sowie die Ursprünglichkeit von zwei bzw. drei Gottesreden ([Hi 38,1-39,30](#); [Hi 40,1-2](#); [Hi 40,6-41,26](#)) und der zwei Antworten Hiobs ([Hi 40,3-5](#); [Hi 42,1-6](#)). Für die These der redaktionellen Bearbeitung der Gottesreden sprechen sowohl die unterschiedliche Tendenz der Reden in [Hi 38-39](#) und [Hi 40-41](#) als auch die formalen Unterschiede im Strophenbau und der Bildwahl (van Oorschot, 1987).

4. Erzählung - Dichtung. Eine offene Frage ist schließlich, wie das literargeschichtliche Verhältnis zwischen den erzählenden Teilen ([Hi 1-2](#); [Hi 42,7-17](#)) und der Dichtung (Hi 3-42,6) zu beurteilen ist. Für die Annahme, dass die erzählenden Passagen bzw. Teile dieser und die Dichtung aus unterschiedlichen Händen stammen, sprechen a) das unterschiedliche Bild Hiobs – einerseits der gottergebene Dulder, andererseits der gegen Gott Klagende –, b) inhaltliche Widersprüche in der Zeichnung der Leidenssituation Hiobs (vgl. [Hi 1-2](#) gegenüber [Hi 19,13ff](#)), c) theologische Unterschiede hinsichtlich der Rückführung des Leidens auf Gott selbst bzw. auf eine innergöttliche Auseinandersetzung, symbolisiert im Gespräch zwischen Jahwe und dem Satan. Grundsätzlich sind drei Lösungen dieser literargeschichtliche Frage möglich (Syring, 2003): a) Der Dichter des Dialogs hat eine ihm vorliegende Erzählung aufgenommen und nur punktuell für seine Zwecke als Prolog und Epilog verändert, ohne alle Widersprüche zu glätten. b) Die Rahmenerzählung und die Dichtung waren ursprünglich selbständige und voneinander unabhängige Kompositionen, die erst durch eine dritte Hand miteinander verbunden wurden. c) Die Rahmenerzählung wurde sekundär um die ältere Dialogdichtung herumgeschrieben.

Für eine Beantwortung der Frage nach der Entstehung des Hiobbuches bietet sich, unbeschadet der Tatsache, dass auch auf der Ebene des Endtextes eine sinnvolle Lektüre möglich ist (Habel, 1985; Newsom, 2003), ein redaktionsgeschichtliches Modell an (Vermeulen, 1986; Witte, 1994; Syring, 2003). Die *Keimzelle* des Buches bildet eine im Einzelnen nicht mehr rekonstruierbare *Hioblegende*, die von einem sich im Leiden bewährenden Mann namens Hiob erzählt. Inwieweit die in [Ez 14,14ff](#) überlieferte Sentenz von den drei gerechten Männern der Vorzeit, → [Daniel](#), Hiob und → [Noah](#), tatsächlich auf eine alte Tradition zurückgeht, ist in der gegenwärtigen Forschung kontrovers. Der *eigentliche* Hiobstoff dürfte ausweislich der nichtisraelitischen Namen Hiobs und seiner Freunde Eliphas, Bildad und Zofar sowie deren Herkunftsorte Uz, Teman, Schuach und Naama außerhalb Palästinas liegen. Wird im → [Uz](#) aus [Hi 1,1](#) das in [Gen 36,28](#) und [Kgl 4,21](#) (vgl. weiterhin [Jer 25,20](#)) genannte Uz erkannt, dann liegt eine Lokalisierung der Hioblegende im Bereich des südlichen Ostjordanlandes, in → [Edom](#) nahe (vgl. [Jer 49,7](#); [Bar 3,22f](#) und den Septuaginta-Nachtrag in [Hi 42,17a-e](#)). Wird hingegen Uz aus [Hi 1,1](#) mit dem in [Gen 10,23](#) und [Gen 22,21](#) genannten Uz identifiziert, dann ist die Hioblegende im Bereich → [Arams](#), im nördlichen Ostjordanland, dem Hauran oder dem Safa-Gebiet, zu

verorten (vgl. die Herkunft Bildads und Zofars aus aramäischen Gebieten und die Lokalisierung von Uz bei Josephus, *Antiquitates I*, 6,4; [Text gr. und lat. Autoren](#)).

Der *Hiobstoff* wurde literarisch in Gestalt einer großen *Dialogdichtung* (1.), die ursprünglich nur Hi *3,2-27,6; Hi *29,2-31,37 und Hi *38,1-39,30 umfasste, andererseits in Gestalt einer *Novelle* (2.) verarbeitet, die im Wesentlichen in [Hi 1,1-5](#); [Hi 1,13-21](#) und [Hi 42,11-17](#) erhalten ist. Sowohl die Hiobnovelle als auch die vermutlich ältere Hiobdichtung wurden zunächst getrennt bearbeitet und überliefert; u.a. wurden in unterschiedlichen Redaktionsphasen a) die in sich mehrschichtigen Reden Elihus (Hi 32-37) und b) Stücke, die die Niedrigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen betonen ([Hi 4,12-21](#); [Hi 15,11-16](#); [Hi 25,1-6](#); [Hi 40,3-5](#); [Hi 42,1-6](#)), eingelegt. In einem weiteren redaktionellen Akt erfolgte die Verknüpfung der Novelle und der Dichtung zu einem *Buch* (3.). Dabei wurde die Novelle zur Rahmenerzählung umfunktioniert und mittels des Einbaus der Himmelsszenen ([Hi 1,6-12](#); [Hi 2,1-6](#)), des von der zweiten Himmelsszene abhängigen Gesprächs zwischen Hiob und seiner Frau ([Hi 2,7-10](#); → [Frauen in der Literatur des AT](#) 8.3), der Szene vom Besuch der drei Freunde ([Hi 2,11-13](#)) und der Szene der Fürbitte des von Gott ins Recht gesetzten Hiob für seine Freunde ([Hi 42,7-10](#)) formal und inhaltlich der Dialogdichtung angepasst; im Zusammenhang mit dieser redaktionellen Bearbeitung steht auch die Ergänzung von hymnischen Teilen in den Reden Hiobs (u.a. [Hi 12,7-13,2](#); [Hi 28](#); [Hi 26,1-14](#); [Hi 39,13-18](#)). Das durch die Verbindung von Novelle und Dichtung entstandene Buch hat schließlich weitere *redaktionelle Bearbeitungen* erfahren (4.), in deren Verlauf das Hiobbild und die Deutung des Leidens mehrfach verändert worden sind, u.a. durch die Ergänzung von [Hi 24,5-8](#); [Hi 24,13-25](#); [Hi 27,7-10](#); [Hi 27,13-23](#); [Hi 40,1-2](#); [Hi 40,6-14](#); [Hi 40,15-41,26](#). D.h. bei der Entstehung des Hiobbuches zeigen sich im Wesentlichen vier große literargeschichtliche Phasen:

1. die *Hiobdichtung* und ihre eigenständige Überlieferung und Erweiterung,
2. die *Hiobnovelle* und ihre eigenständige Überlieferung und Erweiterung,
3. die redaktionelle *Verknüpfung der Hiobnovelle und der Hiobdichtung* zu einem aus Prosarahmen und poetischem Hauptteil bestehenden *Hiobbuch*,
4. *redaktionelle Bearbeitungen* des Hiobbuches.

Bereits im Babylonischen → [Talmud](#) wird zutreffend die Vermutung geäußert, dass Hiob selbst nie gelebt habe, dass es sich bei dem vorliegenden Buch also nicht um eine biographische Darstellung eines historischen Geschehens handle, sondern um eine *lehrhafte, gleichnisähnliche Dichtung* (*māšāl*, vgl. Baba Batra 15a; [Text Talmud](#)). In der Forschung findet sich eine Fülle formgeschichtlicher Bestimmungen (Tragödie, Komödie, Epos, Lehrdichtung, dramatisierte Klage, verdichteter Rechtsstreit, Werk *sui generis*). Unter Berücksichtigung seiner Redaktionsgeschichte ist die Frage nach der Form des Buches differenziert und

für die einzelnen Stufen unterschiedlich zu beantworten. Im Blick auf das Gesamtwerk bietet sich eine Zuordnung zu der vor allem aus der ägyptischen Weisheit bekannten *Auseinandersetzungsliteratur* (Sitzler, 1995) an.

5. Die Tradition vom leidenden Gerechten im Alten Orient

Die Vorstellung, dass auch ein Mensch, der sich entsprechend der religiösen und sittlichen Normen seiner Umwelt verhalten hat, nicht von Schicksalsschlägen verschont bleibt, und Zweifel an der Überzeugung einer vom Schöpfergott in den Kosmos eingesenkten gerechten Weltordnung, lassen sich literarisch im vorderorientalischen Raum bereits seit dem 3./2. Jt. v. Chr. greifen (Laato / de Moor, 2003).

1. Mesopotamien ([Texte aus Mesopotamien](#)). Im mesopotamischen Bereich finden sich theodizeeähnliche Dichtungen, die mit dem Hiobthema vier wesentliche strukturelle Voraussetzungen teilen: 1) die Existenz eines Schuldbegriffs, 2) die Würdigung des Individuums, 3) die Relativierung des → [Polytheismus](#) durch den Glauben an den persönlichen Gott, 4) die Vorstellung von einer diesseitigen Vergeltung von Gut und Böse (von Soden, 1985). Die nächste Parallele zum biblischen Hiobbuch stellt die „Babylonische Theodizee“ dar (übersetzt in TUAT III, 143-157), die in ihrer redaktionellen Endgestalt aus der Zeit um 800 v. Chr. stammt. Bei der gelegentlich als „Sumerischer Hiob“ bezeichneten Dichtung (übersetzt in TUAT III, 102-109) aus dem 3. Jt. v. Chr. handelt es sich um eine Klage eines Einzelnen, die ihre nächsten Parallelen in den Elendsmeditationen in [Hi 7](#), [Hi 10](#), [Hi 14](#), [Hi 16](#), [Hi 19](#) und [Hi 29-30](#) besitzt. Ähnlich verhält es sich mit der babylonischen Dichtung „*ludlul bēl nēmeq*“ („Preisen will ich den Herrn der Weisheit“, übersetzt in TUAT III, 110-135; vgl. [Ps 39,12ff](#); [Ps 35,13](#); [Ps 88,9](#); [Jer 12,6](#); [Jer 20,6](#); [Klgl 3,4](#)). Formale Parallelen bilden hinsichtlich der dialogischen Struktur auch akkadische und sumerische Streitgespräche (teilweise übersetzt in *The Context of Scripture*, I, 495-496; 575-593; Reinink / Vanstiphout, 1991).

2. Ägypten ([Texte aus Ägypten](#)). Zu den mesopotamischen Parallelen treten ägyptische Texte bzw. Textgruppen: 1) Die „*Mahnworte des Ipuwer*“ (übersetzt in ANET, 441-444) aus der Zeit um 2200 bis 2040 v. Chr., eine Klage über politische und soziale Missstände angesichts einer umfassenden politischen Krise (vgl. [Hi 21](#); [Hi 24](#)); 2) „*Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*“ (übersetzt in ANET, 405-407), eine noch im 2. Jt. v. Chr. abgefasste poetische Auseinandersetzung eines Leidenden mit seinem *Ba* („Seele“) über die gerechte Vergeltung, die Zukunft der Toten und die Gestaltung des Lebens; 3) „*Harfnerlieder*“ (übersetzt in TUAT II, 905ff), d.h. poetische Reflexionen über das Leben im Diesseits und im Jenseits, die häufig einem blinden Harfenspieler in

den Mund gelegt sind, bei Gastmählern und Totenfeiern gesungen wurden und angesichts der Unausweichlichkeit des Todes zum Lebensgenuss aufrufen; 4) „*Die Klagen des Bauern*“ (übersetzt in ANET, 407-410), eine Erzählung, in die neun ausführliche poetisch gefasste Reden eines Bauern eingelegt sind, der angesichts erfahrener Willkür sein Recht einfordert; 5) *Streitgespräche zwischen zwei Personen aus dem Papyrus Anastasi I.* (übersetzt in ANET, 475-479); 6) Der 125. Spruch des „Totenbuches“ (→ [Totenbuch](#)) aus dem 15. Jh. v. Chr., ein mit [Hi 31](#) vergleichbares „negatives Sündenbekenntnis“, d.h. eine stereotype Aufzählung von Taten, die, im Falle des Totenbuches, der Verstorbene in seinem Leben *nicht* begangen hat (übersetzt in Hornung, 1979, 233-245; [Text Totenbuch](#)); 7) einzelne ethische und religiöse Mahnungen in den *Lebenslehren* (übersetzt in Brunner, 2. Aufl. 1988; Lichtheim, 1983); 8) die Aufzählung naturkundlicher Phänomene in den *Onomastika* („Namensverzeichnisse“, vgl. Hi 38f).

3. Syrien. Unter der aramäisch überlieferten Literatur aus dem 1. Jt. v. Chr. werden gelegentlich zwei Texte an die Seite des Hiobbuches gestellt: 1) der → „[Achikar-Roman](#)“ (übersetzt in TUAT III, 320-347), der aber abgesehen von der literaturgeschichtlichen Parallele zur redaktionellen Verknüpfung einer jüngeren Erzählung mit poetisch gefassten älteren Weisheitssprüchen und einzelnen Spruchparallelen, insgesamt stärker an das Buch → [Ester](#) und das Buch → [Daniel](#) sowie das deuterokanonische Buch → [Tobit](#) erinnert, 2) das fragmentarisch erhaltene „Gebet des babylonischen Königs → [Nabonid](#)“ aus Höhle 4 in Qumran (4QGebNab = 4Q242) aus dem 1. Jh. v. Chr., das, abgesehen von der motivischen Parallele eines Erziehungsleidens, tendenziell stärker an das biblische Danielbuch erinnert (Beyer, 1984, 223f).

4. Griechenland. Bereits seit der Alten Kirche wurde das Hiobbuch immer wieder mit den klassischen griechischen Trägödien verglichen. Vor allem zu den Dramen des Aischylos (525/4-456/5 v. Chr.), besonders zum „Gefesselten Prometheus“, und des Euripides (485/4-406 v. Chr.), in erster Linie dessen „Medea“ und „Bakchen“, bestehen strukturelle und inhaltliche Parallelen hinsichtlich der Thematisierung der Frage nach der Gerechtigkeit des Schöpfergottes (übersetzt in Dichtung der Antike, CD-Rom, 2000).

Für alle genannten Texte aus der Umwelt des Alten Testaments gilt, dass zunächst ihr je besonderer kultureller und religiöser Kontext und ihre je spezifische literarische und formale Eigenart zu beachten sind. In den meisten Fällen handelt es sich um motivische Anklänge, die auf einem gemeinsamen geistigen Milieu im östlichen Mittelmeerraum und in Vorderasien beruhen und die sich auf eine in der gesamten Levante seit dem 3. Jt. v. Chr. nachweisbare weisheitliche Wirklichkeitsauffassung zurückführen lassen.

6. Theologische Bedeutung

Das Buch Hiob bietet ein Sammelbecken alttestamentlicher Gottesvorstellungen und Gottese Erfahrungen. Ausgangspunkt der Rede von Gott ist sowohl bei den Freunden als auch bei Hiob die Deutung von Lebenserfahrungen als Erfahrungen des Handelns Gottes. Dabei zeigen sich drei Erfahrungshorizonte:

1) die Nähe Gottes, die als lebensfördernd, aber auch als lebensbedrohlich erfahren werden kann, Letzteres im Falle Hiobs, der in seinem Leben Gott als so bedrängend nah erlebt, dass er sich eine Auszeit von ihm wünscht;

2) die Macht Gottes, die als chaosbezwingend und als lebenszerstörend empfunden werden kann, Letzteres im Falle Hiobs, der auch an der eigenen Ohnmacht gegenüber dem sich ihm entziehenden Gott leidet;

3) der Umgang Gottes mit dem Recht, der als berechenbar, aber auch als willkürlich erfahren werden kann, Letzteres im Falle Hiobs, der sein Leiden als Rechtsbruch Gottes und als Aufkündigung der Solidarität des Schöpfers mit seinem Geschöpf versteht.

Nur eine Theologie, die 1) um die Doppeldeutigkeit von Gottese Erfahrungen weiß, 2) die dunklen Seiten Gottes nicht ausblendet oder die Spannungen im Gottesbild dualistisch auflöst und 3) auf den Einklang von Tradition, Situation und Person achtet, ist nach dem Buch Hiob aufrichtige Rede von Gott.

Die sich durch das gesamte Buch Hiob ziehende Frage nach dem Wesen Gottes (→ [Gottesbild](#)) entzündet sich an dem Leiden des Gerechten, das im Buch selbst eine mehrfache, auf redaktionelle Fortschreibungen zurückgehende Deutung erhält. So steht der Vielzahl von Theologien im Buch Hiob eine Vielzahl von Interpretationen des → [Leidens](#) gegenüber, aus der sich gleichfalls eine Geschichte der Leidensdeutungen im antiken Judentum erheben lässt. Während die wohl älteste Gestalt der Hiobnovelle das Leiden als Form der Bewährung des Gerechten versteht, deuten es die Freunde in der ursprünglichen Dichtung als Strafe für verborgene oder offenbare Sünden. Zwischen beiden Deutungen steht die vor allem von Elihu vertretene Interpretation des Leidens als Erziehungsmaßnahme Gottes. Hingegen verorten die Einschübe in den Freundesreden in [Hi 4,17-19](#); [Hi 15,14-16](#) und [Hi 25,1-6](#) den Ursprung des Leidens in der geschöpflich bedingten Sündhaftigkeit des Menschen (→ [Sünde](#)). Nach den Gottesreden erscheint das Leiden als ein Geheimnis, das zwar in den Schöpfungsplan Gottes eingebunden ist, sich letztlich aber einer Erklärung entzieht. Besitzen alle fünf genannten Leidensdeutungen eine partielle Wahrheit, so liegt der entscheidende Beitrag des Buches Hiob doch nicht in einer generellen Antwort auf die Frage nach Grund und Ziel des Leidens, sondern in der Anleitung zum rechten Verhalten im Leiden. Das Buch Hiob ist zwar gattungsmäßig kein Handbuch der Seelsorge (Oeming, 2001), sondern eine gewaltige literarische und theologische Auseinandersetzung über Grundfragen menschlicher und göttlicher Existenz, es enthält aber gerade in den Worten Hiobs, die die Dichtung eröffnen

([Hi 3,1ff](#)) und beschließen ([Hi 42,1-6](#)), zwei seelsorgerlich wichtige Hinweise: 1) vor dem Reden der Seelsorgenden steht das Hören; das erste Wort steht dem Leidenden zu; 2) eine verordnete Lösung der Fragen nach dem Leiden verfängt nicht; diese kann nur der Leidende selbst in der Begegnung mit Gott für sich finden. Die Seelsorgenden können auf dem Weg zu dieser Begegnung Begleitende sein, die im günstigsten Fall von Tröstenden zu Getrösteten und Belehreten werden.

7. Aspekte der Wirkungsgeschichte

Die literarische Rezeptions- und Auslegungsgeschichte des Buches Hiob setzt bereits im *antiken Judentum* mit den Übersetzungen ins Aramäische und Griechische ein (s.o. 4.1.). Die bereits im Septuaginta-Nachtrag über die diesseitsorientierte hebräische Hiobdichtung hinausgehende Vorstellung einer → [Auferstehung](#) begegnet dann auch in dem so genannten → [Testament Hiobs](#) aus dem 2. Jh. n. Chr. und in weiten Teilen der christlichen Rezeption von [Hi 19,25-27](#). Während sich der hebräische Grundtext von [Hi 19,25-27](#) auf die Erwartung Hiobs, Gott als seinen (Er-)Löser, der ihn in diesem Leben ins Recht setzen wird, zu sehen (vgl. [Hi 42,5-6](#)), bezieht, lässt sich eine Identifikation des Löser mit Christus und die Interpretation der Erwartung Hiobs als Ausdruck der Hoffnung auf eine postmortale leibliche Auferstehung von der Alten Kirche bis zur vorkritischen Forschung nachweisen, die sich nicht nur auf zahlreichen Grabsteinen, vor allem der Barockzeit, sondern auch in einzelnen Kirchenliedern niedergeschlagen hat. Neutestamentliche Aufnahmen des Buches Hiob liegen eindeutig an vier Stellen vor (vgl. [Jak 5,11](#); [1Kor 3,19](#) // [Hi 5,12](#); [Röm 11,35](#) // [Hi 41,3](#); [Phil 1,19](#) // [Hi 13,16](#)).

Seit der Spätantike finden sich jüdische und christliche Kommentierungen des Buches Hiob. Mit der Aufklärung setzt eine intensive literarische Auseinandersetzung mit dem Hiobbuch als Kunstwerk und mit der Hiobproblematik als vermeintlich ältester Thematisierung der Theodizee ein (Langenhorst, 2. Aufl. 1995). In besonderer Weise ist der bis heute als Symbol für den leidenden Menschen schlechthin dienende Hiob schließlich zur Versprachlichung der ungezählten Hiobgestalten der → [Schoah](#) geworden (Wolff, 2. Aufl. 1984).



Abb. 8 Hiob und seine Frau (Georges de la Tour; ca. 1640).

In der Kunst finden sich Hiobdarstellungen bereits in der Calixt-Katakombe und auf dem Sarkophag des Junius Bassus (350 n. Chr.). Von da an begegnet „Hiob“ in der gesamten abendländischen Kunstgeschichte, angefangen bei Illustrationen in Bibelhandschriften (Huber, 1986), fortgesetzt in der Malerei (u.a. bei Rembrandt) bis hin zu Skulpturen in der modernen Kunst (u.a. bei Ernst Barlach). Im Mittelpunkt stehen dabei zumeist der in Staub und Asche sitzende Hiob, Hiob im Gespräch mit seiner Frau oder der im Leid verkrümmte Mensch. In neuerer Zeit begegnen auch Versuche, das Hiobbuch zu vertonen (z.B. von Peter Eben, Acht Studien über das Buch Ijob).

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)



Abb. 9 Hiob und seine Freunde (Gustave Doré; 1832-1883).

Empfohlene Zitierweise

Witte, Markus, Art. Hiob / Hiobbuch, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007

Literaturverzeichnis

1. Lexikonartikel

- Lexikon der christlichen Ikonographie, Rom u.a. 1968ff.
- Theologische Realenzyklopädie, Berlin / New York, 1977-2004
- Neues Bibel-Lexikon, Zürich u.a. 1991-2001.
- The Anchor Bible Dictionary, New York 1992.
- Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Freiburg i.Br. 1993-2001.
- Religion in Geschichte und Gegenwart, 4. Aufl., Tübingen 1998ff.
- Calwer Bibellexikon, Stuttgart 2003.

2. Textausgaben und Übersetzungen

- Beyer, K., 1984 u. 1994, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Geniza, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, Göttingen, 280-298 bzw. 133-134.
- Gerleman, G., 1974, Librum Iob (Biblia Hebraica Stuttgartensia 12), Stuttgart.
- Maier, J., 1995.1996, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, I-II, München / Basel.
- Mangan, C., 1991, The Targum of Job. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible / The Targums, Volume 15), Collegeville/Minnesota.
- Rahlfs, A., 1935 (1979), Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. A.Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart, Bd. II, 271-345.
- Rignell, L.G., 1982, Liber Job (Vetus Testamentum Syriace Iuxta Simplicem Syrorum Versionem, ed. Institutum Peshittonianum Leidense, II), Leiden.
- Sokoloff, M., 1974, The Targum to Job from Qumran Cave XI, Ramat-Gan.
- Stec, D.M., 1994, The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition (AGAJUC 20), Leiden.
- Weber, R., 1969, Liber Iob (Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem), Stuttgart, Bd. I.
- Witte, M. / Kepper, M., 2007, Das Buch Ijob (Septuaginta Deutsch), Stuttgart.
- Ziegler, J., 1982, Iob (Vetus Testamentum Graecum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis XI/4), Göttingen.

3. Kommentare

- Delitzsch, Fz., (1864) 2. Aufl. 1876, Das Buch Iob (BC IV/2), Leipzig.
- Duhm, B., 1897, Das Buch Hiob (KHC XVI), Freiburg i.Br. u.a.
- Budde, K., (1896) 2. Aufl. 1913, Das Buch Hiob (HK II/1), Göttingen.
- Driver, S.R. / Gray, G.B., 1921 (1950), A Critical and Exegetical Commentary on the Book

of Job (ICC 14).

- Dhorme, P., 1926, *Le livre de Job (ÉtB)*, Paris.
- Peters, N., 1928, *Das Buch Job (EHAT 21)*, Münster.
- Hölscher, G., (1937) 2. Aufl. 1952, *Das Buch Hiob (HAT I/17)*, Tübingen.
- Weiser, A., 1951 (8. Aufl. 1988), *Das Buch Hiob, ATD 13*, Göttingen.
- Fohrer, G., 1963 (2. Aufl. 1989), *Das Buch Hiob (KAT 16)*, Gütersloh.
- Horst, F., 1968 (4. Aufl. 1983), *Hiob. 1. Teilband (Kap. 1-18) (BK 16/1)*, Neukirchen-Vluyn.
- Gordis, R., 1978, *The Book of Job (MorS II)*, New York.
- Hesse, F., 1978 (2. Aufl. 1992), *Hiob (ZBK.AT 14)*, Zürich.
- Habel, N.C., 1985, *The Book of Job. A Commentary (OTL)*, London.
- Hartley, J.E., 1988, *The Book of Job (NICOT)*, Grand Rapids/Michigan.
- Clines, D.J.A., 1989 / 2006, *Job 1-20 / 21-37 (WBC 17 / 18A)*, Dallas/Texas / Nashville.
- Ebach, J., 1996, *Streiten mit Gott. Hiob, I-II, KBB*, Neukirchen-Vluyn.
- Strauß, H., 2000, *Hiob. 2. Teilband (Kap. 19-42) (BK 16/2)*, Neukirchen-Vluyn.

4. Weitere Literatur

- Assmann, J., 1990 (2. Aufl. 1995), *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München.
- Beuken, W.A.M. (Hg.), 1994, *The Book of Job (BETL CXIV)*, Leuven.
- Dell, K.L., 1991, *The Book of Job as Sceptical Literature (BZAW 197)*, Berlin / New York.
- Fuchs, G., 1993, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart u.a.
- Keel, O., 1978, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121)*, Göttingen.
- Köhlmoos, M., 1999, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25)*, Tübingen.
- Krüger, Th. / Oeming, M. / Schmid, K. / Uehlinger, Chr. (Hgg.), 2007, *Das Buch Hiob und seine Interpretationen (AThANT 88)*, Zürich.
- Laato, A. / Moor, J.C. de (Hgg.), 2003, *Theodicy in the World of the Bible*, Leiden / Boston.
- Lévêque, J., 1970, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse théologie biblique (ÉtB), I-II*, Paris.
- Lichtheim, M., 1983, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions (OBO 52)*, Fribourg / Göttingen.
- Maag, V., 1982, *Hiob. Wandlung und Verarbeitung des Problems in Novelle, Dialogdichtung und Spätfassungen (FRLANT 128)*, Göttingen.
- Müller, H.-P., (1978) 3. Aufl. 1995, *Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament (EdF 84)*, Darmstadt.
- Müller, H.-P., 1991, *Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeit und Grenze des Vergleichs (1978)*, in: ders., *Mythos – Kerygma – Wahrheit (BZAW 200)*, Berlin / New York, 136-151.
- Murphy, R.E., 1981, *Wisdom Literature. Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes and Esther (FOTL XIII)*, Grand Rapids/Michigan.
- Newsom, C.A., 2003, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations*, Oxford.
- Oeming, M. / Schmid, K., 2001, *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45)*, Neukirchen-Vluyn.
- Oorschot, J. van, 1987, *Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches (BZAW 170)*, Berlin / New York.
- Reinink, G.J. / Vanstiphout, H.L.J. (Hgg.), 1991, *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East (OLA 42)*, Leuven.
- Shupak, N., 1993, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in*

Ancient Egyptian Literature (OBO 130), Fribourg / Göttingen.

- Sitzler, D., 1995, „Vorwurf gegen Gott“. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien) (Studies in Oriental Religions 32), Wiesbaden.
- Soden, W. von, 1985, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient (1965), in: ders., Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament, hg. v. H.-P. Müller (BZAW 162), Berlin / New York, 57-76.
- Syring, W.-D., 2003, Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336), Berlin / New York.
- Vermeylen, J., 1986, Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques (StB 2), Leiden.
- Wahl, H., 1993, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elihureden – Hiob 32-37 (BZAW 207), Berlin / New York.
- Westermann, C., (1956) 3. Aufl. 1978, Der Aufbau des Buches Hiob (CThM 6), Stuttgart.
- Witte, M., 1994, Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin / New York.
- Witte, M., 2007, Die literarische Form des Buches Hiob, in: J. Jarick, Sacred Conjectures, Edinburg, 92-123.

5. Zu Parallelen in den Literaturen in der Umwelt des Alten Testaments

- Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET), (1950) 2. Aufl. 1955, Suppl. 1969, Princeton.
- Brunner, H., 2. Aufl. 1988, Die Weisheitsbücher der Ägypter, Düsseldorf / Zürich.
- Dichtung der Antike von Homer bis Nonnos, 2000, CD-Rom Digitale Bibliothek 30, Berlin.
- Hornung, E., 1979, Das Totenbuch der Ägypter, Düsseldorf / Zürich.
- Lichtheim, M., 1975ff., Ancient Egyptian Literature, I-III, Berkeley u.a.
- Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament (GAT 1), 2. Aufl. 1985, Göttingen.
- Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT), 1982-2001, (2006: CD-Rom), Gütersloh.
- The Context of Scripture, I, 1997, Leiden / New York / Köln.

6. Zur Wirkungsgeschichte

- Bertram, A., 2003, Das Buch Hiob nach der Übertragung von Martin Luther mit den Marginalien von ihm selbst und vergleichenden Anmerkungen aus dem rev. Text v. 1964, hg., gestaltet und mit 68 Schabblättern versehen, Leipzig.
- Bocian, M., 1989, Lexikon der biblischen Personennamen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst (KT 460), Stuttgart.
- Die Bibel in der Kunst, 2004 (The Yorck Project), DVD-Rom, Berlin.
- Hiobthemen in Bildern von Michelangelo Buonarotti, der spätantiken und der mittelalterlichen Buchmalerei, Georges de la Tour, Käthe Kollwitz, Ernst Barlach und Barnett Newman, Text v. G. Heidecker, hg. von der Evang. Medienzentrale in Bayern, Nürnberg o.J.
- Huber, P., 1986, Hiob. Dulder oder Rebell? Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos, Düsseldorf.
- Jahn, M. / Jahn, G., 2004, Durchkreuzt. Vom Leidensweg Hiobs zum Leidensweg Jesu Christi. Mit biblischen Texten übertragen v. M. Witte, Würzburg.
- Langenhorst, G., 1994 (2. Aufl. 1995), Hiob. Unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-

Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz.

- Oberhänsli-Widmer, G., 2003, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn.
- Wolff, K., 1981 (2. Aufl. 1984), Hiob 1943. Ein Requiem für das Warschauer Getto, Berlin.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1 Hiob (Léon Bonnat; 1833-1922).
- Abb. 2 Der Satan schlägt Hiob (William Blake; 1827).
- Abb. 3 Hiobs Unheil (Codex Sinaiticus Graecus 3; 11. Jh.).
- Abb. 4 Hiobs Leid (Codex Sinaiticus Graecus 3; 11. Jh.).
- Abb. 5 Hiob und seine Frau (Albrecht Dürer; um 1500).
- Abb. 6 Hiob und seine Freunde (Hercules Seghers; ca. 1590-1638).
- Abb. 7 Hiob und seine Frau (Georges de la Tour; ca. 1640).
- Abb. 8 Hiob und seine Freunde (Gustave Doré; 1832-1883).

Impressum

Herausgeber:

Alttestamentlicher Teil
Prof. Dr. Michaela Bauks
Prof. Dr. Klaus Koenen

Neutestamentlicher Teil
Prof. Dr. Stefan Alkier

„WiBiLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft
Balinger Straße 31 A
70567 Stuttgart
Deutschland

www.bibelwissenschaft.de