

Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte

Christoph Ueblinger – Zürich

1. Vorbemerkungen

Aufgabe und Anliegen dieses Beitrags ist es, das alttestamentliche Buch Hiob ansatzweise im Kontext einer über die Bibel hinausgreifenden, altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte zu situieren. »Altorientalisch« diene dabei als konveniente Bezeichnung der antiken Kulturen von Mesopotamien bis Ägypten, einschließlich der Levante und der arabischen Halbinsel. Es ist üblich und im Kanon der Kulturwissenschaften festgeschrieben, das alte Ägypten und die Keilschriftkulturen Mesopotamiens als zwei Zivilisationspole zu verstehen, die je eigene Sprach- und Schriftsysteme, Rationalitätstypen und religiöse Symbolsysteme von sehr unterschiedlicher Struktur hervorgebracht hätten. Dies ist grundsätzlich richtig und durch die recht unterschiedlichen ökologischen, geographischen, wirtschaftlichen und soziopolitischen Rahmenbedingungen zu erklären, unter denen sich in den beiden Großräumen Zivilisationen herausbildeten und entwickelten. Allerdings steht zu befürchten, dass die institutionelle und wissenschaftsorganisatorische Separierung von Altorientalistik (d.h. der Assyriologie und der vorderasiatischen Archäologie) und Ägyptologie dazu beiträgt, dass die Unterschiede zwischen den beiden Kulturräumen schärfer gezeichnet werden, als es die nüchterne Betrachtung der historischen Befunde erforderte. Letztere zeigen, dass die beiden Kulturräume bzw. deren Eliten schon in frühen Phasen der Ausbildung staatlicher Gebilde im 4. und 3. Jahrtausend v. Chr. in recht engem Kontakt miteinander standen und es nicht nur im Bereich der materiellen Kultur, sondern auch im symbolischen Bereich zu mannigfaltigen gegenseitigen Anregungen und Austauschbeziehungen kam.¹ Erst recht gilt dies im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr., auf die wir uns im Folgenden beschränken wollen, ganz besonders in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends, jenem durch die Herrschaft der (von Manetho als 27. Dynastie gezählten)

¹ Vgl. hierzu nun O. Kaelin, »Modell Ägypten«. Adoption von Innovationen im Mesopotamien des 3. Jahrtausends v. Chr., OBO.SA 26, Freiburg Schweiz/Göttingen 2006.

Achämeniden, Alexanders und der Diadochen abgesteckten Zeitraum,² in dem das alttestamentliche Hiob-Buch sukzessive entstanden sein muss.

Die Expansion des assyrischen Reiches hatte im 8. und 7. Jh. v. Chr. zu einer präzedenzlosen Integration des Großraums von Iran bis Ägypten geführt. Zwar war die Assyrerherrschaft in Ägypten nur von kurzer Dauer gewesen, sie hatte jedoch neue Voraussetzungen für den weiteren Verlauf der Geschichte der Region geschaffen. Wenn die säitischen Pharaonen der 26. Dynastie ihren Einfluss bald über weite Teile der Levanteküste ausdehnten, taten sie dies vorerst in Abstimmung mit den Assyrern und traten am Ende des 7. Jhs. nicht zufällig als deren Verbündete gegen die Babylonier an. Spätestens seit jenem 7. Jh. gerieten im Vorderen Orient die herkömmlichen ethnischen und kulturellen Grenzziehungen durcheinander. Söldner-, Exulanten- und Händlerkolonien von Nippur bis Elefantine ließen Menschen unterschiedlichster Herkunft stärker als zuvor die Vielfalt der Völkerwelt erfahren, auch die ihrer kulturellen Traditionen, Wissensbestände und religiösen Orientierungen.³ Eine den Großraum zunehmend verbindende Klammer schuf die aramäische Sprache, die seit der spätassyrischen Zeit zunehmend an Bedeutung für die interregionale Kommunikation gewann und sich im 5. Jh. v. Chr. unbestritten als *lingua franca* des persischen Weltreichs etablierte.

Biblische wie außerbiblische Quellen (Keilschrifttexte aus spätbabylonischen Bibliotheken, aramäische Papyri aus ägyptischen Archiven, schließlich frühe Texte aus Qumran und Umgebung) lassen in gleicher Weise erkennen, dass die neue Gemengelage sowohl Austausch ermöglichte als auch Abgrenzungsbedürfnisse schürte. Sie zeigen auch, dass der Austausch vor allem eine Sache privilegierter Eliten war, die am Fluss von Gütern und Ideen partizipieren konnten. Wirtschaftlich, sozial und kulturell privilegierte Kreise sahen sich herausgefordert, in Zeiten tiefgreifender politischer, wirtschaftlicher und sozio-kultureller Veränderungen ihr Weltbild, und d.h. auch ihre moralischen und religiösen Orientierungen, den neuen Gegebenheiten, Möglichkeiten und Einschränkungen anzupassen. Das alttestamentliche Hiob-Buch, dessen Redaktionsgeschichte sich über einen Zeitraum von drei bis vier Jahrhunderten (von der Persischen in die Hellenistische Zeit) erstreckt haben dürfte, ist ein eindruckliches Zeugnis sol-

2 Zur politischen und kulturellen Geschichte der Perserzeit vgl. L.L. Grabbe, *Yehud: A History of the Persian Province of Judah. A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period 1*, Library of Second Temple Studies 47, Sheffield 2004; M. Oeming/O. Lipschits (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Persian Period*, Winona Lake, IN 2006; sowie demnächst G.N. Knoppers/O. Lipschits/R. Albertz (Hgg.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.*, Winona Lake, IN 2007. Zum Übergang von der Perser- zu den Diadochenherrschaften in Kleinasien, Ägypten, der Levante und Babylonien vgl. nun P. Briant/F. Joannès (Hgg.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques*, Persika 9, Paris 2006.

3 Vgl. Ph. Kaplan, *Cross-Cultural Contacts among Mercenary Communities in Saïte and Persian Egypt*, *Mediterranean Historical Review* 18 (2003), 1–31.

cher Bemühungen, sich in einer sich wandelnden Welt auch intellektuell zu-rechtzufinden.⁴

1.1. Das »altorientalistischste« unter den biblischen Büchern?

In verschiedener Hinsicht scheint das Hiob-Buch das »altorientalistischste« unter den Büchern der Bibel zu sein: Keine andere biblische Schrift hat einen vergleichbaren Aufwand an vergleichender Philologie beansprucht. Das Hiob-Buch ist reich an Aramaismen, kennt früh-arabische⁵ und phönizische Einsprengsel, weist akkadische Lehnwörter auf – und ist doch durch und durch in Hebräisch verfasst, wenn auch in einer hochliterarischen, dem Stoff und der Handlung adaptierten Sprache.⁶ Seine Handlung spielt – gänzlich untypisch für biblische Literatur – weder in Palästina (Yehud) noch im Exil (Babylonien) oder der (ägyptischen) Diaspora, sondern in Nordwestarabien, d.h. einem Ausland, von dem höchstens handelstreibende Juden genauere Kenntnisse gehabt haben dürften.⁷ Die Handlungsträger des Buches sind weder Israeliten noch Judäer, sondern Edomiter, Aramäer und Araber; nicht einmal Elihu, der vom Tadel Yhwhs ausgenommene Jüngste unter den Disputanten, ist ein Judäer, erst recht nicht der »im Lande Uz« lebende Hiob.⁸ Yhwh selbst wird als der eine Gott des ganzen Universums charakterisiert, als Schöpfer und Bewahrer des Kosmos, nicht als ein Gott, der an irgendeine ethnische Gruppe, sei es Israel oder ein anderes Volk, besonders gebunden wäre. Er scheint alles Politische zu ignorieren und steht über, genauer: jenseits der Völkerwelt – weit mehr und anders als Amun, Ahuramazda, Marduk/Bel oder der griechische Zeus, die jeder auf seine

4 Für prägnante Charakterisierungen des intellektuellen Profils des Hiob-Buches vgl. D.J.A. Clines, *Why is There a Book of Job and What Does It Do to You If You Read It?*, in: W.A.M. Beuken (Hg.), *The Book of Job*, BEThL 104, Leuven 1994, 1–20 = D.J.A. Clines, *Interested Parties. The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*, JSOT.S 205 (= *Gender, Culture, Theory* 1), Sheffield 1995, 122–144; Ph. Goodchild, *Job as Apologetic: The Role of the Audience*, *Religion* 30 (2000), 149–167.

5 A. Guillaume, *The Arabic Background of the Book of Job*, in: F.F. Bruce (Hg.), *Promise and Fulfilment*, FS S.H. Hooke, Edinburgh 1963, 106–127; ders., *Studies in the Book of Job. With a New Translation*, *Annual of the Leeds University Oriental Society*, Suppl. 2, Leiden 1968.

6 Vgl. zur philologisch-linguistischen Einordnung E.L. Greenstein, *The Language of Job and its Poetic Function*, *JBL* 122 (2003), 651–666, und seinen Beitrag in diesem Band, außerdem Y. Hoffman, *On the difficult language of the Book of Job*, in: ders., *A Blemished Perfection. The Book of Job in Context*, JSOT.S 213, Sheffield 1996, 176–221.

7 E.A. Knauf, *Hiobs Heimat*, *WdO* 19 (1988), 65–83; ders., *Ijobs multikulturelle Heimat*, *BiKi* 59 (2004), 64–67; Überlegungen hierzu auch im Beitrag von D. Jericke im vorliegenden Band.

8 Vgl. J. Day, *How could Job be an Edomite?*, in: Beuken (Hg.), *The Book of Job* (s. Anm. 4), 392–399, gibt vier hypothetische Antworten auf die Frage, warum das Hiob-Buch anders als sonstige nachexilische Schriften der Hebräischen Bibel keine anti-edomitische Polemik erkennen lässt.

Weise mit bestimmten Herrschenden, Politien oder Ethnien privilegierte Bindungen eingegangen waren. Zwar kennt Hiob (in der Rahmenerzählung) יהוה »Yhwh« als besonderen Eigennamen Gottes und verwendet der Erzähler nur diesen, wenn er (in der Rahmenerzählung und in den Gottesreden) Gott selbst auftreten, handeln oder reden lässt. Doch verbinden sich mit diesem Namen keinerlei Ansprüche oder Vorstellungen, die man als spezifisch oder gar exklusiv israelitisch-judäisch bezeichnen könnte. Wenn Hiob, seine Freunde und Elihu von אל El, אלהים Elohim, אלוה Eloah oder שדי Schaddai sprechen, meinen sie doch ein und dieselbe Gottheit. Über dem Buch Hiob scheint – bei aller Uneinigkeit in der Hauptsache – gleichsam eine Art »ökumenischer Gesinnung« zu liegen, wie man sie in der Bibel am ehesten noch in der Genesis (namentlich in deren priesterschriftlichen Teilen) und vielleicht bei Kohelet finden kann. Man traut hier auch Fremden – zumal den Cousins am Rand der Wüste – zu, dass sie, wenn sie »Gott« sagen, letztlich einen und denselben meinen – ähnlich, wie dies heute Christen, Juden und Muslime voneinander glauben mögen (und dabei Andersgläubigen gerne ihre eigene Gottesvorstellung unterschieben).

Zieht man den Kreis innerhalb der biblischen Literatur enger und betrachtet nur die sog. Weisheitsbücher, denen ja gerne ganz grundsätzlich eine gruppen- und bekenntnisübergreifende Weltsicht attestiert wird, so erscheint auch unter ihnen das Hiob-Buch als das »altorientalischste«: Zwar haben auch das Buch der Sprüche oder Kohelet unbestreitbar Anteil an der sog. »internationalen« Weisheitstradition. Bekanntlich finden sich in ihnen teilweise wörtliche Anleihen aus bekannten Werken der Nachbarkulturen (etwa der Lehre des Amenemope oder den Sprüchen von Achikar), und Spr 30–31 (worunter im vorliegenden Zusammenhang besonders die Sprüche Agurs bzw. deren Anfang in 30,1–6 wegen der Parallelen zu Hiob 38 ins Auge springen⁹) stellen sich selbst ja unverhohlen als Lehksammlungen arabischer Herkunft dar. Sowohl das Proverbienbuch als auch Kohelet werden aber zumindest herausgeberisch mit König Salomo in Verbindung gebracht, den die judäisch-jüdische Tradition bekanntlich als den weisesten aller Könige Israels betrachtet. Dagegen hat das Hiob-Buch keine solche Zuschreibung erfahren (die spätere Annahme mosaischer Verfasserschaft hat sich im Buch nicht mehr niedergeschlagen und ist unter den Rabbinen umstritten geblieben). Davon abgesehen sind Spr und Koh auch sachlich-inhaltlich eindeutiger in die spezifisch israelitisch-judäische Weisheitstradition eingebettet (Spr mehr noch als Koh), eindeutiger jedenfalls als das Hiob-Buch, dem, wie gesagt, jegliches Interesse für eine ethnisch- oder national-religiöse Problematik und Perspektive zu fehlen scheint.¹⁰

9 Vgl. schon N.H. Tur-Sinai, *The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957, LIX-LX.

10 Mit dieser Feststellung seien intertextuelle Verbindungen zum Psalter und anderen Büchern der Hebräischen Bibel nicht in Abrede gestellt. Vgl. dazu neben den Beiträgen von K. Schmid und Ch. Frevel in diesem Band v.a. Melanie Köhlmoos, *Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch*, FAT 25, Tübingen 1999; Y. Pyeon, *You Have Not Spoken What Is*

Stellt sich das Hiob-Buch somit als das »altorientalistischste« unter den biblischen, auch den weisheitlich geprägten Büchern dar, so muss erst recht auffallen, dass komparatistische Studien und die Frage nach dem kultur- und religionsgeschichtlichen Kontext der Entstehung des Hiob-Buches in der neueren Forschung keine sehr große Rolle mehr zu spielen scheinen.

1.2. Rückgang des komparatistischen Interesses?

Das Erlahmen des komparatistischen Interesses seit den 80er Jahren – besonders in der deutschsprachigen Forschung zum Hiob-Buch – lässt sich bibliometrisch dokumentieren: Erstens zeigt eine Durchsicht der einschlägigen *Fachbibliographien*, dass Artikel und Monographien zum altorientalischen Kontext und Hintergrund des Hiob-Buches seit dem Erscheinen von H.-P. Müllers Forschungsüberblick von 1978¹¹ selten geworden sind.¹² In älteren *Kommentarwerken* zum Buch Hiob wurde der Frage nach der altorientalischen Einbettung, nach »Parallelen« oder Vorläufern zur biblischen Dichtung in der Regel ein Kapitel im Rahmen der Einleitung gewidmet.¹³ Neuere Kommentare sind diesbezüglich merklich zurückhaltender geworden.¹⁴ Im besten Fall begnügt man sich mit einigen kurz gehaltenen Hinweisen auf einschlägige altorientalische Texte, knappen Paraphrasen und etwas Sekundärliteratur. Das Fazit lautet meist, dass die altorientalischen Literaturen wirklich Vergleichbares zum Hiob-Buch nicht zu bieten hätten. Entsprechend lassen *Tagungsbände*¹⁵ und *Forschungsüber-*

Right About Me. Intertextuality and the Book of Job, Studies in Biblical Literature 45, New York 2003.

- 11 H.-P. Müller, Das Hiobproblem. Seine Stellung und Entstehung im Alten Orient und im Alten Testament, EdF 84, Darmstadt 1978, ²1988, ³1995 (um Nachträge erweitert). Im gleichen Jahr wie Müllers Forschungsbericht erschien O. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, FRLANT 121, Göttingen 1978. Vgl. auch Gisela Fuchs, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart 1993, deren Arbeit die Chaostkampfmotivik durch die ganze Dialogdichtung verfolgt.
- 12 Nennenswerte Ausnahmen werden in Abschnitt 2 referiert.
- 13 Z.B. G. Fohrer, Das Buch Hiob, KAT 16, Gütersloh 1963, 43–47; M.H. Pope, Job. A New Translation with Introduction and Commentary, AncB 15, New York 1965, LXV–LXXI; J. Lévêque, Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique, Etudes Bibliques, vol. I, Paris 1970.
- 14 Vgl. etwa N.C. Habel, The Book of Job. A Commentary, OTL, London/Philadelphia 1985; J.G. Janzen, Job, Interpretation, Atlanta, GA 1985, 5–12; J.E. Hartley, The Book of Job, NICOT, Grand Rapids, MI 1985, repr. 1991; D.J.A. Clines, Job 1–20, WBC 17, Dallas, TX 1989, lix–lx; J. Ebach, Streiten mit Gott. Hiob, Kleine Biblische Bibliothek, 2 Teile, Neukirchen-Vluyn 1996; J.A. Wharton, Job, Westminster Bible Companion, Louisville, KT 1999; F. Gradl, Das Buch Ijob, SBK.AT 12, Stuttgart 2001, 20–23.
- 15 Der Kongressband von Beuken (Hg.), The Book of Job (s. Anm. 4) enthält einen einzigen komparatistisch orientierten Beitrag von H.-P. Müller, Die Hiobrahmenerzählung und ihre altorientalischen Parallelen als Paradigmen einer weisheitlichen Wirklichkeitswahrnehmung,

blicke eine Ausdünnung des komparatistisch-kontextualisierenden Interesses erkennen. Hatte C. Kuhl in seinem 1953 in der Theologischen Rundschau veröffentlichten Bericht über »Neuere Literarkritik des Buches Hiob« der »Geschichte des Stoffes« noch einen eigenen Abschnitt gewidmet,¹⁶ den H.-P. Müller ein Vierteljahrhundert später zu einem Kapitel »Altorientalische Paralleltexte zum Buch Hiob« erweitern konnte,¹⁷ so fehlt eine entsprechende Rubrik in der – ansonsten sehr informativen – Darstellung der »Tendenzen der Hiobforschung«, die J. van Oorschot rund vierzig Jahre nach Kuhl wiederum in der Theologischen Rundschau vorgelegt hat.¹⁸ Kurz und knapp hat Melanie Köhlmoos den neuen Trend auf den Punkt gebracht: »Insgesamt trägt der Vergleich mit den altorientalischen Parallelen nur wenig zum Verständnis des biblischen Hiobbuches bei. Der hauptsächliche kontextuelle und intertextuelle Hintergrund des Hiobbuches ist das Alte Testament.«¹⁹ Mit solchen Formulierungen wird allerdings einer Dichotomie von Altem Orient und Altem Testament das Wort geredet, deren Schroffheit an überwunden geglaubte Gegenüberstellungen im Horizont der dialektischen Theologie erinnert. Ich hoffe, mit den hier vorgelegten Überlegungen einen Beitrag zur Kritik dieser Dichotomie leisten zu können.

Parallel dazu zeichnet sich eine neue Tendenz ab, das Hiob-Buch zunehmend *innerbiblisch* bzw. *innerkanonisch* wahrzunehmen, zu lesen und zu diskutieren.²⁰ Nun steht außer Zweifel, dass innerbiblische Vergleiche in Bezug auf die unmittelbare kanonische Nachbarschaft (Pss, Spr und Koh) naheliegen und längst klassisch sind. Weniger selbstverständlich scheint mir jedoch, warum ein Vergleich des Hiob-Buches mit Gen 22, des Hiob-Problems mit der Aqedah als *test* oder *trial* und des Problemträgers Hiob mit Abraham als dem Typus des geprüften Gläubigen grundsätzlich und von vorneherein mehr Erkenntnisgewinn versprechen soll als die Gegenüberstellung der Hiob-Dichtung etwa mit *Ludlul* oder der sog. *Babylonischen Theodizee*. So legitim und interessant die innerbiblische Fokussierung in konfessionell theologischer Hinsicht sein mag, so bemerkenswert scheint doch auch der Kontrast der neuen Forschungstendenzen zu der oben angesprochenen, dem Hiob-Buch auf charakteristische Weise eigenen »intellektuellen Weltläufigkeit«.

Ist das vorrangige Interesse für die innerkanonische Betrachtung des Hiob-Buches ein Ergebnis zunehmender disziplinärer Spezialisierung, hängt es mit der

a.a.O., 21–40; wiederabgedruckt in H.-P. Müller, Glauben, Denken und Hoffen. Alttestamentliche Botschaften in den Auseinandersetzungen unserer Zeit, ATM 1, Münster 1998, 103–122.

16 C. Kuhl, Neuere Literarkritik des Buches Hiob, ThRu NF 21 (1953), 162–205.257–317, hier 294–306.

17 In H.-P. Müller, Das Hiobproblem (s. Anm. 11), 49–72.180–183.

18 J. van Oorschot, Tendenzen der Hiobforschung, ThRu NF 60 (1995), 351–388.

19 Das Auge Gottes (s. Anm. 10), 15.

20 Vgl. dazu auch im vorliegenden Band den Beitrag von K. Schmid.

Rekonfessionalisierung theologischer, auch bibelwissenschaftlicher Forschung zusammen, oder hat sich die komparatistisch-traditionsgeschichtliche Spur zwischenzeitlich als unergiebig erwiesen? Man wird mit einem Zusammenspiel verschiedener Faktoren rechnen müssen. Generell lassen sich in der neueren Exegese Verlagerungen der methodischen Präferenzen von produktions- zu rezeptionsorientierten, von kontextuellen zu intertextuellen, von kultur- bzw. religionsgeschichtlichen zu struktural-problemorientierten und von diachronen zu synchronen Ansätzen beobachten.²¹ Im Blick auf das Hiob-Buch dürfte auch der Umstand eine Rolle spielen, dass in Fragen der Komparatistik seit einem halben Jahrhundert immer wieder auf dieselben altorientalischen »Parallelen« rekurriert wird; sie gelten deshalb wohl als hinreichend bekannt, verstanden und eingeordnet, man verspricht sich von der komparatistischen Arbeit keine neuen Resultate mehr. Eine solche Einschätzung ignoriert indes die beträchtlichen Fortschritte seitens der für die Deutung der einschlägigen Texte primär zuständigen Disziplinen Assyriologie und Ägyptologie.

Ist es wirklich sachgemäß, das Hiob-Buch immer schon als »alttestamentliches«, »biblisches« und d.h. in Kontrast zu altorientalischen Problemdichtungen und anderen über die Bibel hinausgreifenden²² literarischen und intellektuellen Horizonten zu interpretieren? Von vorneherein im Hinblick auf einen Kanon dürfte das Werk kaum verfasst worden sein. Offenkundig inszeniert es sein Problem, dessen dialogische Bearbeitung und die Lösung bewusst in einem nicht-jüdischen Ambiente, ja geradezu selbstreflexiv *als* »altorientalisches« und setzt dabei Stoffe, Motive und literarische Verfahren ein, die teilweise in der Hebräischen Bibel singulär, in den Literaturen der Umwelt aber durchaus bekannt sind. Ich halte den Vergleich ägyptischer, assyrischer, babylonischer und aramäischer Literatur mit dem biblischen Hiob-Buch deshalb nicht für obsolet, wie jüngere Hiob-Forschende uns dies weismachen wollen, sondern nach wie vor für von der Sache her geboten. Allerdings wird man sich beim Vergleich der altorientalischen Dichtungen mit der biblischen nicht nur auf die traditionsgeschichtliche Frage nach direkten Vorstufen oder gar Quellen und die Konstruktion wie immer gearteter Einflüsse und Abhängigkeiten kaprizieren dürfen. Vergleiche können auch da sinnvoll und ergiebig sein, wo direkte Verbindungen sich nicht nachweisen lassen oder gar unwahrscheinlich sind.²³ Ganz grundsätzlich aber erscheint es mir kulturhistorisch wenig sinnvoll, die (israelitisch-)jüdische Literaturproduktion des 1. Jahrtausends v. Chr. von vorneherein in einen wie immer gearteten Gegensatz zu ihrem altorientalischen Kontext zu stellen.

21 Im Rahmen der Hiob-Exegese ist die Darstellung von Köhlmoos (s. Anm. 10) das wohl eindrucklichste Zeugnis dieser Neuorientierungen.

22 Vgl. für einen sehr weit ausgreifenden, kritisch-phänomenologischen Zugang den Aufsatz von H.-J. Klimkeit, Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte. Ein Beitrag zur problemorientierten »Religionsphänomenologie«, in: H. Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1988, 164–184.

23 Vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von Annette Schellenberg.

Wäre es nicht von der Sache her viel naheliegender, *zuerst* danach zu fragen, wie das Hiob-Buch als genuiner Bestandteil der altjudäischen, damit aber immer *auch* der altorientalischen Literaturgeschichte *im Gespräch mit dieser* entstehen konnte, um *dann* zu erörtern, wie es im Laufe seiner Rezeption und des Prozesses der Kanonbildung schrittweise zu einem »biblischen« bzw. »alttestamentlichen« Buch *wurde* bzw. Teil einer zum Kanon avancierten Schriftensammlung bleiben konnte?

1.3. Kein Thema für die Religionsgeschichte Israels?

Zu den großen, geradezu epochalen Veränderungen in der alttestamentlichen Forschungslandschaft gehört die Verlagerung des allgemeinen Interesses von der sog. Früh- zur sog. Spätzeit Israels, d.h. von der Zeit der Landnahme, Staatsbildung und »Vereinigten Monarchie« hin zur »spätvorexilischen«, »exilischen« und »nachexilischen« Zeit, von der literarkritischen Rekonstruktion hypothetischer Textvorstufen und ursprünglicher Grundschichten zu buchübergreifenden Redaktionsvorgängen, Endredaktionen und kanonischen Gestalten der biblischen Bücher. Was man noch vor einer Generation skeptisch oder despektierlich als »Spätdatierung« bezeichnete, stellt heute in vielen Textbereichen (Pentateuch, historische Bücher, Propheten) den Konsens dar. Entsprechend haben Forschungen zur Literaturgeschichte der persischen und hellenistischen Zeit heute Hochkonjunktur.

Parallel zu dieser Entwicklung zeichnet sich in der Forschung der letzten zwanzig Jahre ein Wiedererwachen des Interesses an religionsgeschichtlichen Fragestellungen ab, wobei man zuweilen den Eindruck hat, die Religionsgeschichte würde nun in erster Linie dazu gebraucht, die durch die »Spätdatierung« der biblischen Literatur entstandenen Lücken in der Vorgeschichte der biblischen Religion zu füllen. Nachdem besonders in der deutschsprachigen Forschung eine Zeitlang heftig darüber diskutiert wurde, wie das Verhältnis von alttestamentlicher Theologie und Religionsgeschichte Israels genau zu bestimmen sei,²⁴ scheint mittlerweile Klarheit darüber eingetreten zu sein, dass das eine das andere nicht ersetzen, es aber auch nicht Aufgabe der Religionsgeschichte sein kann, nur gleichsam propädeutisch zur biblischen Theologie hinzuführen. Die Religionsgeschichte Israels bzw. Judas tritt mit dem Einsetzen der biblischen Literaturgeschichte nicht in den Ausstand, sondern erweitert mit dieser ihre Quellenbasis. Zunehmend wird die Perserzeit als formative Epoche der Religionsgeschichte Israels bzw. Judas wahrgenommen und diskutiert, in der die Yhwh-Religion eine für die weitere Entwicklung entscheidende Wendung

24 Vgl. zu dieser Debatte den Band 10 (1995) des Jahrbuchs für Biblische Theologie mit dem Thema »Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?«; H.-J. Hermisson, Alttestamentliche Theologie und Religionsgeschichte Israels, Forum Theologische Literaturzeitung 3, Leipzig 2000.

nahm. Besonderes Gewicht wird in diesem Zusammenhang der Formierung eines eindeutig monotheistischen Bekenntnisses zugeschrieben.²⁵

Das Hiob-Buch gehört mit zu den biblischen Büchern, deren Entstehung in der Perserzeit schon lange angenommen wurde und auch heute von fast allen Kommentatoren angenommen wird. Von daher stünde zu erwarten, dass sich Arbeiten zur jüdischen Religionsgeschichte der Perserzeit auch mit dem Hiob-Buch auseinandersetzen sollten. Nimmt man aber einschlägige Bände zur Religionsgeschichte der Perserzeit zur Hand und sucht in den Bibelstellenregistern nach entsprechenden Angaben, so wird man einzig in der Religionsgeschichte von R. Albertz²⁶ fündig, der sich schon in früheren Arbeiten eingehend mit dem sozial- und religionsgeschichtlichen Hintergrund des Hiob-Buches beschäftigt hatte.²⁷ Davon abgesehen hat jedoch eine Stichprobe ergeben, dass das Hiob-Buch in den Sammelbänden zur Religionsgeschichte Israels bzw. Judas in der Perserzeit schlicht und einfach ignoriert wird. Dass es zu dieser Geschichte, namentlich zur Geschichte des Monotheismus, nichts beizutragen habe, wird niemand annehmen, der das Buch einmal gelesen hat.

Wie ist dieses Schweigen der neueren alttestamentlich-religionsgeschichtlichen Forschung zu erklären? Hängt es damit zusammen, dass man das Hiob-Buch zwar als spannendes literarisches und theologisches Werk, nicht aber als religionsgeschichtlich relevantes Dokument wahrnimmt? Oder dass man Weisheit und Religion schwerer zusammenbringt als Religion und Kult, Religion und Prophetie, Religion und Geschichte? Oder dass man das Hiob-Buch eben doch,

25 Zur Religionsgeschichte der Perserzeit und zur Entwicklung des jüdischen bzw. biblischen Monotheismus vgl. L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period. Belief and Practice from the Exile to Yavneh*, Andover/London 2000; R.G. Kratz (Hg.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*, VWGTh 22, Gütersloh 2002; R. Albertz/B. Becking (Hgg.), *Yahwism after the Exile. Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era*, *Studies in Theology and Religion* 5, Assen/Maastricht 2003; M. Oeming/K. Schmid (Hgg.), *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, *AThANT* 82, Zürich 2003; E.S. Gerstenberger, *Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, *Biblische Enzyklopädie* 8, Stuttgart 2005; Diana Edelman, *The Origins of the »Second« Temple. Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Yehud*, London 2005; Melody D. Knowles, *Centrality Practiced. Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period*, *Archaeology and Biblical Studies* 16, Atlanta, GA/Leiden 2006.

26 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Bd. 2, Grundrisse zum Alten Testament* 8/2, Göttingen 1992, bes. 561–568.

27 Vgl. R. Albertz, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee«*, in: J. Jeremias/L. Peritt (Hgg.), *Die Botschaft und die Boten*, FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 349–372 = ders., *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels*, *BZAW* 326, Berlin/New York 2003, 107–134; ders., *The Sage and Pious Wisdom in the Book of Job: The Friend's Perspective*, in: J.G. Gammie/L.G. Perdue (Hgg.), *The Sage in Israel and the Ancient Near East*, Winona Lake, IN 1990, 243–261 = dt. *Der »Weise« und die »fromme Weisheit« im Hiobbuch aus der Perspektive der »Freunde«*, in: ders., *Geschichte und Theologie*, 135–156.

und trotz seiner unbestreitbaren Originalität, als ein quasi »altorientalisches«, nicht als ein jüdisches bzw. frühjüdisches Werk versteht? Wie immer der Befund zu erklären sein mag, er ist bemerkenswert und fordert seinerseits dazu auf, die komparatistische, literatur- und religionsgeschichtliche Fragestellung aller gegenläufigen Konjunktur zum Trotz erneut aufzunehmen.

2. *Das Hiob-Buch und altorientalische Problemdichtungen: status quaestionis*

Unser Tendenzbericht bliebe unvollständig, würden wir nur die Zunft der Alttestamentlerinnen und Alttestamentler im engeren Sinne ins Auge fassen. Wer über den Zaun schaut, wird feststellen, dass sich in den Nachbardisziplinen Ägyptologie und Assyriologie der jeweiligen Spezialisierung zum Trotz das Hiob-Buch nach wie vor einiger Bekanntheit erfreut und ab und zu Studien erscheinen, die Literaturwerke der altorientalischen²⁸ oder altägyptischen Weisheit²⁹ auf durchaus anregende Weise mit der biblischen Dichtung vergleichen. Für unsere Zwecke mindestens so wichtig sind Beiträge, die durch Edition neuer Textvertreter oder Exegese das Verständnis der einschlägigen altorientalischen Problemdichtungen befördern.³⁰

Etwas anders wird die komparatistische Problematik in einer 1995 veröffentlichten Monographie der Religionswissenschaftlerin Dorothea Sitzler angegangen, die in vergleichender Perspektive ägyptische und mesopotamische Texte zum Thema »Vorwurf gegen Gott« untersucht, das Hiob-Buch jedoch außen vor lässt.³¹ Die Ausklammerung des Hiob-Buches hat hier drei Gründe. Der erste ist ein arbeitsökonomischer: Jede Untersuchung des Hiob-Buches wird

28 Vgl. etwa K. van der Toorn, *The Ancient Near Eastern Literary Dialogue as a Vehicle of Critical Reflection*, in: G.J. Reinink/H.L.J. Vanstiphout (Hgg.), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Mediaeval Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures*, *OrLovAn* 42, Leuven 1991, 61–75; W.G. Lambert, *Some new Babylonian wisdom literature*, in: J. Day/R.P. Gordon/H.G.M. Williamson (Hgg.), *Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton*, Cambridge 1995, 30–42; H. Limet, *La pensée religieuse des Sumériens et le livre de Job*, *Transeuphratène* 22 (2001), 115–127.

29 Vgl. Elke Blumenthal, *Hiob und die Harfnerlieder*, *ThLZ* 115 (1990), 721–730; Th. Schneider, *Hiob 38 und die demotische Weisheit (Papyrus Insinger 24)*, *ThZ* 47 (1991), 108–124.

30 Siehe unten Abschnitt 3.

31 Dorothea Sitzler, *Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im alten Orient (Ägypten und Mesopotamien)*, *SOR* 32, Wiesbaden 1995. Das Stichwort zum Thema hat Sitzler zwei grundlegenden ägyptologischen Arbeiten entlehnt: E. Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, Hildesheim 1951; G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den »Mahnworten des Ipu-Wer«* (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11–13,8; 15,13–17,3). *Zur geistigen Krise der ersten Zwischenzeit und ihrer Bewältigung*, *AHAW.PH* 1972,1, Heidelberg 1972.

nicht nur mit einer ungleich breiteren, sondern auch methodisch und epistemologisch disparateren Sekundärliteratur konfrontiert als eine Studie zu den altorientalischen Problem- oder Vorwurfsdichtungen; allzu oft dienen letztere dem Alttestamentler, wenn er sie überhaupt beachtet, nur als *faire-valoir*. Der zweite Grund ist erkenntnistheoretisch-methodischer Natur: »[V]iele Untersuchungsmuster der Fachliteratur im Hinblick auf die vorisraelitischen Vorwurfsdichtungen zeigen, daß die Interpretation dieses religiösen Motivs sehr im Zeichen der jüdisch-christlichen Tradition steht.«³² Sitzler ist deshalb darum bemüht, »durch die Neubestimmung und Reflexion traditioneller Begriffe und Themen des Vorwurfes andere Schwerpunktsetzungen einzubringen«³³ und u.a. »zu überprüfen, ob und inwieweit die vorbiblische Literatur mit den Kategorien der Theodizee-Thematik, wie sie unsere neuzeitliche Diskussion beherrschen, gesehen werden kann.«³⁴ Der dritte Grund ist ein chronologisch-kulturgeschichtlicher: Ein Vergleich der außerbiblischen Vorwurfsdichtungen mit dem Hiob-Buch könnte tragfähige Ergebnisse nur liefern, wenn sie »in den Bereich persischen und griechischen Einflusses hineinreichen[.]«³⁵ würde.

Zu den wichtigsten Erkenntnissen von Sitzlers Studie, die unbedingt in die Hiob-Exegese eingespeist werden sollten, gehört m.E. die Einsicht, dass das Motiv »Vorwurf gegen Gott« Ausdruck einer »bekenntnisreligiösen Frömmigkeit« ist, wie sie »bereits in den frühen Kulturreligionen Ägyptens und Mesopotamiens« Gestalt annehmen konnte. Das Motiv zeige, daß »Partikularismus und ideologische Konkurrenz wichtige Voraussetzungen der Bekenntnisreligion und des Monotheismus sind (...). Der ›Vorwurf gegen Gott‹ ist die *Aufarbeitung der kulturreligiösen Tradition* im Licht der neu eingetretenen *Bekennnissituation*.«³⁶ Ebenso anregend scheint mir Sitzlers These, die Klagen und Vorwürfe seien »an keiner Stelle authentische Zeugnisse einer persönlichen religiösen Extremsituation, sondern Teil einer für Weisheitslehrer entwickelten Literatur zur Reflexion der Rolle der Weisheit und des Wiesen in der Welt. Krankheit und Chaos sind literarische Schablonen, mit denen ein Konflikt der Weisheit beschrieben wird.«³⁷

32 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), XII.

33 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), XII.

34 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), XIII. Unsere *relecture* einiger einschlägiger altorientalischer Dichtungen wird freilich mehr als einmal zum Schluss kommen, dass Sitzlers Untersuchung namentlich durch ihre Fokussierung auf das Motiv des *gegen* Gott gerichteten *Vorwurfs* nach wie vor (zu) stark durch Vorgaben des biblischen Hiob-Plots geprägt bleibt.

35 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 233. Vgl. dazu im vorliegenden Band den Beitrag von Katharine Dell.

36 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 233 (meine Hervorhebungen). In eine ähnliche Richtung zielte bereits R. Albertz, *Ludlul bel nemeqi* – eine Lehrdichtung zur Ausbreitung und Vertiefung der persönlichen Mardukfrömmigkeit, in: G. Mauer/U. Magen (Hgg.), *Ad bene et fideliter seminandum*, FS K. Deller, AOAT 220, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1988, 25–53 = ders., *Geschichte und Theologie* (s. Anm. 27), 85–105.

37 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 231.

2.1. Das Problem der Übertragung jüdisch-christlicher Prämissen auf altorientalische Probedichtungen

In früheren Phasen der Keilschriftforschung sind sumerische und akkadische Dichtungen oft unter Voraussetzung biblischer bzw. jüdisch-christlicher Prämissen gelesen worden. Eine Komposition wie *Ludlul bel nemeqi* (»Ich will preisen den Herrn der Weisheit«)³⁸ bezeichnete man als »babylonischen Hiob« oder, nur scheinbar neutraler, als »Gedicht vom leidenden Gerechten«, die sog. *Babylonische Theodizee*³⁹ gar als »babylonischen Kohelet«. Als J. Nougayrol 1950 einen zweiten altbabylonischen Text als »Juste souffrant« veröffentlichte,⁴⁰ gab es dann zwei »leidende Gerechte« oder »babylonische Hiobs«, was zwangsläufig zu Missverständnissen führen musste. 1955 publizierte S.N. Kramer seine Bearbeitung eines sumerischen Textes aus Nippur (»Der Mensch und sein Gott«) zielsicher als »Sumerian Variation of the »Job« motif.⁴¹ Das »Hiob-Motiv« oder »Hiobproblem«, wie es bei H.-P. Müller heißt,⁴² bekam so eine Vorgeschichte von rund 1500 Jahren Tiefe, und das »Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes« (W. von Soden⁴³), ja die Theodizee-Frage überhaupt⁴⁴ wurde bald einmal zum Grundproblem altorientalischer Religionsgeschichte stilisiert.⁴⁵ Als wiederum J. Nougayrol 1968 eine weitere Komposition unter dem Titel »(Juste) souffrant« nachrichtete,⁴⁶ die nunmehr aus Ugarit stammte, bestärkte er nicht nur den Ein-

38 S. unten 3.4.

39 S. unten 3.5.

40 Une version ancienne du »juste souffrant«, RB 59 (1952), 239–250. S. unten 3.3.

41 S.N. Kramer, Man and His God: a Sumerian variation on the »Job« motif, in: M. Noth/D. W. Thomas (Hgg.), Wisdom in Israel and in the Ancient Near East, FS H.H. Rowley, VT.S 3, Leiden 1955, 170–182.

42 Müller, Das Hiobproblem (s. Anm. 11).

43 W. von Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes im Alten Orient, MDOG 96 (1965), 41–59 = ders., Bibel und Alter Orient. Altorientalische Beiträge zum Alten Testament, BZAW 162, Berlin/New York 1985, 57–75. Vgl. H. Spieckermann, *Ludlul bel nemeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, in: S.M. Maul (Hg.), Festschrift für Rykle Borger zu seinem 65. Geburtstag am 24. Mai 1994. *tikip santakki mala bašmu*, Cuneiform Monographs 10, Groningen 1998, 329–341.

44 J.J. Stamm, Die Theodizee in Babylon und Israel, JEOL 9 (1944), 99–107 = H.-P. Müller (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, WdF 633, Darmstadt 1991, 383–399.

45 Vgl. nun A. Laato/J.C. de Moor (Hgg.), Theodicy in the World of the Bible, Leiden 2003, darin bes. die Beiträge von A. Loprieno, Theodicy in Ancient Egyptian Texts (27–56); K. van der Toorn, Theodicy in Akkadian Literature (57–89); H.A. Hoffner, Theodicy in Hittite Texts (90–107); J.C. de Moor, Theodicy in Texts of Ugarit (108–150); K.-J. Illman, Theodicy in Job (304–333).

46 (Juste) Souffrant (R.S. 25.460), Ugaritica 5 (1968), 265–273; B.R. Foster, Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature, 3rd rev. and enlarged edition, Bethesda, MD 2005, 410–411. Der Text blickt wie die beiden andern auf erlittenes Leid zurück und mündet ob der erfahrenen Wendung zum Guten in Gotteslob; von einer Selbsteinschätzung des Betroffenen als »Gerechten« kann keine Rede sein (s. unten 3.3.).

druck, das Thema des »Leidenden Gerechten« sei ein in der altorientalischen Literatur weit verbreitetes, nachgerade traditionelles Thema gewesen,⁴⁷ sondern schuf darüber hinaus auch die Voraussetzung für überlieferungsgeschichtliche Vermutungen, das Thema sei möglicherweise schon im 2. Jahrtausend von Mesopotamien über Nordsyrien nach Kanaan/Israel/Palästina vermittelt worden.

Dabei hatte sich in der Assyriologie gegen die Tendenz, Keilschrifttexte durch die »biblisch gefärbte« Brille zu lesen, bereits seit der Zwischenkriegszeit berechtigter Widerspruch erhoben.⁴⁸ Er hat sich im 20. Jh. schrittweise durchgesetzt, was auch für das Verständnis der altorientalischen »Hiob-Texte« nicht ohne Folgen bleiben konnte. Neue Textfunde, eine wesentlich breitere Vergleichsbasis und Fortschritte in der philologischen Erschließung der Texte haben dazu geführt, dass man diese heute viel besser in ihrer Eigenbedeutung verstehen und ihre Stellung in der Geschichte der Keilschriftliteraturen und der assyrisch-babylonischen Religionsgeschichte wesentlich genauer bestimmen kann. Der Vergleich mit dem biblischen Hiob-Buch ist darob in den Hintergrund getreten – für beide Seiten nicht nur zum Vorteil, jedenfalls nicht aus einer religionswissenschaftlichen bzw. religionsgeschichtlichen Perspektive. Dass den einschlägigen mesopotamischen Texten die Vorstellung eines schuldlosen Menschen, somit auch schuldlosen Leidens, gänzlich unbekannt zu sein scheint (weshalb eine Bezeichnung wie »leidender Gerechter« an der Eigenbegrifflichkeit dieser Texte vorbeizieht), macht sie für den Vergleich mit dem Hiob-Buch nicht weniger interessant.

2.2. Neuere Forschungsbeiträge

Im Folgenden sollen wichtige Forschungsbeiträge referiert werden, die sich in jüngerer Zeit – genauer: seit dem Erscheinen des Forschungsberichts von H.-P. Müller – dem Vergleich des Hiob-Buches mit altorientalischen Problemdichtungen gewidmet haben. Wir unterscheiden zwischen Gesamteinschätzungen, die

47 Vgl. dazu J.J.A. van Dijk, *Les justes souffrants*, in: ders., *La sagesse suméro-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux*, Leiden 1953, 119–134; A. Kuschke, *Altbabylonische Texte zum Thema »Der leidende Gerechte«*, *ThLZ* 81 (1956), 69–76; D.O. Edzard, *Art. Der leidende Gerechte (sumerisch)*, in: *Kindlers Literatur-Lexikon* 4, München 1965, 1176–1177; H.E. Hirsch, *Art. Der leidende Gerechte (altakkadisch)*, in: *Kindlers Literatur-Lexikon* 4, München 1965, 1174–1176; J. Bottéro, *Le problème du mal en Mésopotamie ancienne. Prologue à une étude du »Juste Souffrant«*, *Recherches et documents du Centre Thomas More* 15, Evaux 1977. Zur Frage der Übertragbarkeit des Paradigmas auf andere Religionen vgl. Klimkeit, *Der leidende Gerechte in der Religionsgeschichte* (Anm. 22); J. Assmann, *Der »leidende Gerechte« im alten Ägypten. Zum Konfliktpotential der ägyptischen Religion*, in: C. Elsas/H.G. Kippenberg (Hgg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte*, FS C. Colpe, Würzburg 1990, 203–237.

48 Von programmatischer Bedeutung war B. Landsberger, *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt*, *Islamica* 2 (1926), 355–372.

sich in der Regel auf mesopotamisches Vergleichsmaterial konzentrieren,⁴⁹ und Arbeiten, die einzelne Kapitel des Buches komparatistisch beleuchten und dabei auf ägyptische Texte rekurren.

2.2.1. Gesamteinschätzungen (vorwiegend zu mesopotamischen Parallelen)

a. Mit größter Beharrlichkeit hat *Hans-Peter Müller* mit der ihm eigenen Verbindung von Philologie, Religionsgeschichte und philosophisch-theologischer Systematik die Frage nach altorientalischen, v.a. keilschriftlichen Parallelen und ihrer Bedeutung für das Verständnis des Hiob-Buches über Jahre hinweg verfolgt. Als wichtigste Arbeiten sind sein bereits erwähnter, breit dokumentierter Forschungsbericht und ein parallel dazu veröffentlichter Aufsatz über »Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs« zu nennen.⁵⁰ Beide gehen in erster Linie auf Texte ein, die mit den Dialogen im Hiob-Buch (Kap. 3–27) und den Elihu-Reden (Kap. 32–37) verglichen werden können. Müller unterscheidet im Anschluss an H. Gese zwischen einer eher kultisch ausgerichteten Tradition von *Gebetstexten*, die Elemente der Klage und des Hymnus aufeinander folgen lassen, und einer weisheitlich-reflexiven Tradition, welche Kult und Ritual ferner stehe. Ersterer rechnet er unter den für den Vergleich mit dem Hiob-Buch herangezogenen Texten die sumerische Klagedichtung »Der Mensch und sein Gott« (s.u. 3.2.), altbabylonische »Klage-Erhörungs-Paradigmen« (s.u. 3.2.) und *Ludlul bel nemeqi* (s.u. 3.4.) zu. Sie stünden der Tradition der babylonischen »Händerhebungs«-Gebete (šū-ila), aber auch der »gewendeten Klage«, wie sie im biblischen Psalter bezeugt ist (Ps 3, 6, 10, 13, 22, 27A, 28, 31, 54, 56, 64; Jes 38,10–20 u.a.), nahe. Die *weisheitliche Tradition* dagegen sei eindeutig in der *Babylonischen Theodizee* (s.u. 3.5.), nur mit Einschränkungen auch in *Ludlul* greifbar. »Notwendig wäre freilich eine genauere Definition der Vergleichbarkeit sog. babylonischer »Hiobtexte« mit dem biblischen Hiobbuch.«⁵¹ Müller erörtert »Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs« deshalb systematisch im Blick auf eine zentrale Fragestellung: »Behandeln die keilschriftlichen Texte das Theodizeeproblem?« Die Antwort auf diese Frage hängt natürlich von der Definition des Begriffs »Theodizee« ab. Müllers eigene Definition lautet wie folgt:

49 Zur Zeit der Drucklegung lag folgender Beitrag noch nicht vor: F. Sedlmeier, Ijob und die Auseinandersetzungsliteratur im alten Mesopotamien, in: Th. Seidl/S. Ernst (Hgg.), Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltexte – Zentrale Themen, ÖBS 31, Frankfurt a.M. u.a., 2007.

50 H.-P. Müller, Keilschriftliche Parallelen zum biblischen Hiobbuch. Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs, Or. n.s. 47 (1978), 360–375, hier 361; der Aufsatz ist wiederabgedruckt, in: ders. (Hg.), Babylonien und Israel. Historische, religiöse und sprachliche Beziehungen, WdF 633, Darmstadt 1991, 400–419; ders., Mythos – Kerygma – Wahrheit. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament in seiner Umwelt und zur Biblischen Theologie, BZAW 200, Berlin/New York 1991, 136–151.

51 Müller, Das Hiobproblem (s. Anm. 11), 181.

Das Theodizeeproblem nimmt seinen Anlaß bei der Strittigkeit einer der Wirklichkeit zugrundeliegenden sittlichen Ordnung. Es wird von Menschen erörtert, die durch diese Strittigkeit betroffen sind; in institutionalisierter Form geschieht dies im Zusammenhang der Weisheitslehre. Religiös motiviert ist das Problem insofern, als die Gottheit, wenn sie als Garant einer sittlichen Weltordnung verstanden wird, der bezeichneten Strittigkeit mit unterliegt; deren Diskussion ist dann vom Zweifel an der Macht oder am Willen der Gottheit beherrscht, diese Ordnung aufrechtzuerhalten. Eine Lösung des Theodizeeproblems würde, wenn sie gelingt, im Bereich des Verstehens liegen, ganz gleich, ob sich an der Wirklichkeit etwas ändert oder nicht; ihre Bewährung wäre sogar gerade dann vollkommen, wenn das Übel, das sie erklärt, seinen Bestand behält.⁵²

Müller versteht also die Behandlung des Theodizeeproblems als eine wesentlich intellektuelle Operation, der es um das Verstehen gehe. Der einzige genau dieser Vorgabe entsprechende altorientalische Text ist die sog. *Babylonische Theodizee*.⁵³

Eine alternative Form des Umgangs mit dem Problem sei dagegen die *Klage*, wie sie sich in den šu-ila-Gebeten und in den biblischen Klagepsalmen äußere:

In ihnen wird die Unordnung der Wirklichkeit nicht zwischen den davon betroffenen Menschen erörtert; diese ist vielmehr Anlaß eines an die Gottheit gerichteten Appells. In institutionalisierter Form geschieht der Appell durch die kultische Bitthandlung (...). Sein Ziel ist es nicht, Elemente der Unordnung in der Erfahrungswelt etwa einem weiter gefaßten Ordnungsbegriff einzuverleiben, sondern die Gottheit zur Beseitigung der vorfindlichen Unheilsfaktoren zu bewegen. Die Wende in einer Gebetsbeschwörung bzw. in einem Klagepsalm nimmt die Veränderung der Wirklichkeit vorweg, für deren Herbeiführung die Gottheit gewonnen wird; sie würde nachträglich Lügen gestraft, wenn das betreffende Übel weiterhin Bestand behielte.⁵⁴

Neben die Klagegebete seien Texte zu stellen, die Elemente davon aufnehmen, die Wende der Not und Rettung des Leidenden aber bereits voraussetzen bzw. narrativ schildern, wie dies z.B. in *Ludlul* der Fall ist. Sie würden sich nicht mit dem Theodizeeproblem befassen, ihnen seien deshalb eher als das Hiob-Buch die biblischen Klage- bzw. Klage-Erhörungs-Psalmen an die Seite zu stellen. Allerdings seien manche monologische Klagedichtungen nicht ganz frei von der Theodizeeproblematik, zumal wenn in ihnen die Gestalt eines Freundes begegne, ursprünglich wohl eines Trösters, dessen Funktion allerdings je nach Text ganz unterschiedlich sein und zwischen der eines Interzessors, eines Beraters oder eben auch eines Tadlers oszillieren könne. Nur die *Babylonische Theodizee* habe »die Trösterrolle des Freundes erst eigentlich versachlicht (...): hier wird sie geradezu ein literarisches Signal für die Präsenz des Theodizeeproblems und seine erörternde Behandlung.«⁵⁵ Nach Müller verbindet das Hiob-Buch die beiden altorientalischen Traditionen der Theodizeeverarbeitung miteinander, das

52 Müller, Keilschriftliche Parallelen (s. Anm. 50), 361.

53 Müller, Keilschriftliche Parallelen (s. Anm. 50), 365–368.

54 Müller, Keilschriftliche Parallelen (s. Anm. 50), 362.

55 Müller, Keilschriftliche Parallelen (s. Anm. 50), 369.

»Klage-Erhörungs-Paradigma« (Klagen Hiobs, Gottesreden, Rahmenschluss) und die weisheitlich-dialogische Erörterung.

In einer 1992 veröffentlichten Arbeit⁵⁶ diskutiert Müller altorientalische Parallelen zur Hiobrahmenerzählung, die er – wie Gen 37–50, Est, Tob, Dan 3 und 6 sowie Qurʾān Sure 12 – als »weisheitliche Lehrerzählung« versteht und für die er zuvor Analogien in den narrativen Teilen der bereits besprochenen sumerisch-akkadischen Texte und in jüngeren jüdischen und arabischen Erzählungen gesucht hatte.⁵⁷ Neu werden nun die um die aramäischen Achikar-Sprüche gelegte Rahmenerzählung und die Erzählung vom armen Mann von Nippur herangezogen. Mit Einschränkungen ließe sich zu diesen Beispielen auch die ägyptische Erzählung vom redegewandten Oasenbewohner stellen. Freilich bleibt der Vergleich recht formal und muss mit der Hilfskonstruktion der »gattungsgeschichtlichen Funktionsbestimmung«⁵⁸ operieren: »das Paradigma hat eine pragmatische Funktion; vorbildliche Tugenden und Fähigkeiten sollen zum Imitabile werden.«⁵⁹ Der Vergleich mag dazu beitragen, die produktions- und rezeptionsästhetische Stimmigkeit der Verknüpfung von Rahmenerzählung und Dialogdichtung zu unterstreichen; das inhaltliche Verständnis des Hiob-Buches und seiner Rahmenerzählung wird dadurch nur wenig befördert. Immerhin kann eine ganze Reihe von Texten benannt werden, welche eine Rahmenerzählung und ein (mehr oder weniger poetisch gehaltenes) Lehr- bzw. Klagecorpus verbinden.

b. *Moshe Weinfelds* 1988 veröffentlichte »typologische Analyse« des Hiob-Buches und seiner mesopotamischen Parallelen⁶⁰ scheint die älteren Arbeiten von H. Gese und H.-P. Müller nicht zu kennen, erwähnt sie jedenfalls nicht und kommt doch zu ganz ähnlichen Ergebnissen. Auch er unterscheidet im Blick auf die mesopotamischen Texte grundsätzlich zwischen der Tradition der Klagen, gewendeten Klagen und damit verbundenem Dank oder Lob einerseits, deren Sitz im Leben er in »liturgies of thanksgiving« sieht und denen er die biblischen Klage- und Dankpsalmen (inkl. Jes 38,9–20) an die Seite stellt. Dieser Tradition seien an Motiven im Hiob-Buch v.a. die Schilderungen der sozialen Isolation und des physischen Leidens zuzurechnen, die aus einem uralten Repertoire traditioneller Topoi schöpfen würden:

It seems that these topoi are rooted in the type of individual prayer which is known to us from Mesopotamia, beginning with the third millennium BCE, and from there spreading to

56 Müller, Die Hiobrahmenerzählung (s. Anm. 15).

57 Vgl. Müller, Das Hiobproblem (s. Anm. 11), 23–48.

58 Müller, Die Hiobrahmenerzählung (s. Anm. 15), 22.

59 Müller, Die Hiobrahmenerzählung (s. Anm. 15), 35.

60 M. Weinfeld, Job and its Mesopotamian Parallels – a Typological Analysis, in: W.T. Claassen (Hg.), Text and Context, FS F.Ch. Fensham, JSOT.S 48, Sheffield 1988, 217–226.

Syria and Palestine. The basic elements of the 'Job literature' in Mesopotamia have then more affinities with the individual complaint in the Psalmic literature than with the Job story.⁶¹

Die andere, weisheitliche Tradition werde durch die *Babylonische Theodizee* repräsentiert, die sich zwar literarisch, philosophisch und theologisch nicht mit der Hiob-Dichtung messen könne.

However, what may be learnt from the *Theodicy* is that theoretical discussions about the problem of sufferings of the righteous were prevalent in Mesopotamia as well as in ancient Israel, and that there are even typological affinities between them. We ought not to speak about direct influences. What can be stated is that philosophical discussions about individual retribution were common in the ancient Near East in the first millennium BCE and it is even possible that the Arameans (compare the Aramean background of Job) were a dominant factor in the diffusion of this type of literature.⁶²

Die Übereinstimmung von Müller und Weinfeld bezüglich der Differenzierung zwischen einer kultisch-rituellen Tradition von poetischer Klage, Erhörungs-schilderung und Danklied einerseits und weisheitlichem Dialog bzw. Streitgespräch dürfte einen Konsens widerspiegeln, der heute sowohl seitens der Bibelwissenschaft als auch seitens der Assyriologie von einer Mehrheit der Forschenden geteilt wird. Kritisch wäre gegen Weinfeld allerdings nachzufragen, ob von einem einzigen, im Rahmen der Keilschriftliteratur recht außergewöhnlichen Text so leicht auf eine »common tradition« von »philosophical discussions« geschlossen werden kann.

c. Auf Initiative von W.W. Hallo sind seit 1980 verschiedene Sammelbände zum Thema »Scripture in Context« veröffentlicht worden, gleichsam im Vorlauf zu der von Hallo und L.K. Younger herausgegebenen dreibändigen altorientalischen Textanthologie »The Context of Scripture«. In zweien dieser Bände findet sich auch je ein Beitrag zum Hiob-Buch und seinen altorientalischen Verwandten. R.G. Albertson will in einer literarisch orientierten Studie in den »Near Eastern antecedents« der Hiob-Dichtung »fresh clues to unity in a fragmented text and a dubious genre« finden.⁶³ Seine These lautet »that similarities and differences, continuity and creative variation, contribute to the discovery of an integrity in the Biblical book«. ⁶⁴ Das Anliegen scheint gegen eine v.a. in der deutschsprachigen Hiob-Exegese lange Zeit gepflegte Tendenz zu literarkritischen Zerlegungen des Buches in eine Vielzahl von Schichten und Redaktionen gerichtet zu sein. Albertsons Vorhaben, die Kohärenz des Buches auf komparatistischem Wege aufzuzeigen »by establishing the position of each work in a tradition, by

61 Weinfeld, *Job and its Mesopotamian Parallels* (s. Anm. 60), 221f.

62 Weinfeld, *Job and its Mesopotamian Parallels* (s. Anm. 60), 225.

63 R.G. Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature*, in: W.W. Hallo u.a. (Hgg.), *Scripture in Context II*, Winona Lake, IN 1983, 213–230, hier 213.

64 Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature* (s. Anm. 63), 214.

approaching the history of genres and the development of a type morphologically, and by identifying major periods of creativity, adaptation and consolidation«⁶⁵ wäre freilich ebenso legitim, aber ansprechender, wenn es ohne apologetische Scheuklappen betrieben würde – was bei Albertson, der »literary integrity« und »religious meaning« unnötig eng aneinander bindet, leider nicht immer der Fall ist. In Anknüpfung an J.J.A. van Dijk's bahnbrechender Arbeit zur sumerisch-akkadischen Weisheit⁶⁶ kommt Albertson zu folgendem Schluss: »Proverbs, righteous sufferer poems, and wisdom disputations extend retribution, righteousness and suffering to include contention and controversy.«⁶⁷ Die Verknüpfung dieser Dimensionen lasse sich der ganzen Reihe der altorientalischen Parallelen zu Hiob entlang beobachten (*Ein Mann und sein Gott, Ludlul, Babylonische Theodizee*), wobei die Akzente jeweils unterschiedlich gesetzt und die verschiedenen Aspekte (Sprichwort, Klage, Hymnus, Weisheitsdisputation...) je unterschiedlich konfiguriert werden könnten. Außergewöhnlich und ein Zeichen besonderer Kreativität sei die starke Betonung der Auseinandersetzung, des *riḅ*, in der biblischen Dichtung:

The change, then, is from literature in which contention is repressed, sublimated, permitted to express itself only as lament, weeping and wailing, grovelling and confessing, a way to catch the attention and pity of the sovereign to affect renewal favorably (...) to Job. To read Job is to range through the full spectrum of the controversy pattern from *sôd* to *riḅ* (from discussing with the elders at the city gate to challenging the Lord of History and the God of Nature to a duel with words), from seven days of silence to twenty-six lines of lament, from eight of nine scheduled rounds of mounting maintenance of innocence against the accusations of friends to a scene in which Job stands up to the personal father Almighty God to recall his happiness, bewail his wretchedness, assert his integrity, hurl his challenge at the Deity without fear of indictment, approach his God as if he were a noble, a prince (though a farmer rather than a professional wise man), unbowed, unshattered, but not unheard.⁶⁸

Laut Albertson ist Elihu – im Unterschied zu Hiob und den drei Freunden des Dialogs – der einzige, der nicht redundant von Unschuld, Schuld und Leiden spreche, sondern in seinen drei ordentlichen Widerlegungen (»three orderly refutations«) mit Stil zu debattieren wisse.⁶⁹ Dass diese Beobachtung (neben vielen anderen, gewichtigeren Argumenten) eher gegen als für die Ursprünglichkeit der Elihu-Reden sprechen könnte, scheint Albertson entgangen zu sein.

65 Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature* (s. Anm. 63), 213.

66 Van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (s. Anm. 47).

67 Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature* (s. Anm. 63), 222.

68 Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature* (s. Anm. 63), 229f.

69 Albertson, *Job and Ancient Near Eastern Wisdom Literature* (s. Anm. 63), 220.230.

d. Stärker inhaltlich ausgerichtet ist eine 1990 veröffentlichte Studie von *Gerald L. Mattingly* über den *frommen* Leidenden.⁷⁰ Der Titel steht für eine Kernthese des Artikels: In keinem der altorientalischen Paralleltexte zum Hiob-Buch beanspruche der Leidende, gerecht oder gar schuldlos zu sein; wohl aber würde er in seinen Klagen jeweils seine Frömmigkeit beteuern. Das Label »Leidender Gerechter« bzw. »juste souffrant« sei deshalb irreführend.⁷¹ Diese schon früher von A. Kuschke, D.O. Edzard⁷² u.a. gemachte Beobachtung ist für das korrekte Verständnis der mesopotamischen Texte in der Tat wesentlich.

Im Anschluss an S.N. Kramer versteht Mattingly die sumerische Dichtung »Der Mensch und sein Gott« (s.u. 3.2.) als Prototypen, welcher *in nuce* bereits die allen jüngeren Texten gemeinsame Theodizee-Problematik und Problemlösung enthalte. Eine genauere Deutung der sumerischen Dichtung könne deshalb unmittelbar zum besseren Verständnis des biblischen Texts beitragen.⁷³ Der ganzen mesopotamischen Tradition entlang bis zur *Babylonischen Theodizee* lasse sich ein Muster verfolgen, das auch den Ratschlägen zugrundeliege, mit denen Hiobs Freunde den Leidenden zum Einlenken bewegen wollen. »With the exception of its monotheistic context, the explanation of Job's suffering offered by his counselors (...) is virtually identical to the theodicy assumed in *Man and His God* and its Akkadian successors.«⁷⁴ Das Muster gründe in der – von Mattingly als »Dogma« bezeichneten – Überzeugung, dass jeder Mensch sündhaft geboren werde und deshalb den Göttern gegenüber niemals im Recht sein könne, wie dies u.a. von Elifas (4,17–21; 15,14–16) und Bildad (25,4–6) ausdrücklich vertreten wird. »Job's counselors were champions of ideas that were normative in Mesopotamian theology since the beginning of the second millennium. (...) the Sumerian *Man and His God* helps us understand Job's friends more than it helps us to understand Job himself.«⁷⁵

e. Ob die für den Vergleich herangezogenen altorientalischen Texte als Theodizeen verstanden werden können und sollen,⁷⁶ ist in der neueren Forschung umstritten. Grundsätzlich *gegen* ein solches Verständnis hat jüngst *Daniel P. Bricker*

70 G.L. Mattingly, *The Pious Sufferer: Mesopotamia's Traditional Theodicy and Job's Counselors*, in: W.W. Hallo et al. (Hgg.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature. Scripture in Context III*, Ancient Near Eastern Texts and Studies 8, Lewiston/Queenston/Lampeter 1990, 305–348.

71 Mattingly, *The Pious Sufferer* (s. Anm. 70), 318.

72 S. Anm. 47.

73 Mattingly, *The Pious Sufferer* (s. Anm. 70), 306.

74 Mattingly, *The Pious Sufferer* (s. Anm. 70), 331f.

75 Mattingly, *The Pious Sufferer* (s. Anm. 70), 333f.

76 Mattingly's Definition von »Theodizee« ist sehr weit gefasst und meint nicht nur – wie bei Leibniz – die Rechtfertigung Gottes gegen intellektuelle Bestreitung angesichts des Bösen, sondern – in Anknüpfung an Max Weber – »any rationale for explaining suffering« (*The Pious Sufferer* [s. Anm. 70], 313).

plädiert.⁷⁷ Von einer »Theodizee« könne deshalb nicht gesprochen werden, weil die Erfahrung von Leiden und Übel in Mesopotamien den Göttern nicht eigentlich zum Vorwurf gemacht worden sei.⁷⁸ Bemerkenswert ist, dass Brickers Verständnis der mesopotamischen Texte sich im Übrigen nicht wesentlich von dem von Mattingly unterscheidet. Auch er meint, dass »belief in original and universal sin provided a solution to the problem of suffering without challenging the justice of the gods«, und »since there is none without guilt there is no innocent sufferer, only an ignorant one«.⁷⁹

The classification of Mesopotamian documents as theodicy in the modern sense is not accurate since divine justice is rarely questioned. This is due in part to the will and purposes of the gods being virtually opaque to humans. Thus the gods conduct themselves by different, and at times, unknown standards.

Since the divine will was difficult to discern, any attempt to discover the sin which had led to suffering depended on proper practice of incantations or divination techniques. Ignorance of the divine will led to the assumption on the part of the Mesopotamians that they 'must have' done something to deserve their suffering. The automatic response in this situation was that of pleading, wailing, and begging for forgiveness so the deity would have pity on them and relieve the suffering. (...) In Mesopotamia almost all human suffering is assumed to occur as a result of offence against the gods, with the human at fault. Therefore, there is no concept of innocent suffering in Mesopotamia, only ignorance of the cause.⁸⁰

Auch in Ägypten kann laut Bricker von Theodizee keine Rede sein,⁸¹ und zwar aus drei Gründen: Erstens werde in der ägyptischen Literatur – wie in der mesopotamischen – den Göttern menschliches Leiden nur höchst selten zum *Vorwurf* gemacht. Zweitens habe man menschliches Leiden als in der Regel von Menschen böse verurteilte Störung der *ma'at* (der rechten Ordnung) verstanden. Und schließlich habe der Glaube an ein besseres Jenseits und die Möglichkeit transmortaler Kompensation anders als in Mesopotamien das Problem des menschlichen Leidens grundsätzlich relativiert. Besonders die letztere Behauptung trifft in ihrer Pauschalität kaum das Richtige. Grabstelen, Totenbücher, Harfnerlieder und Lebenslehren weisen übereinstimmend darauf hin, dass wir uns das Jenseitsbild der Ägypter nicht zu freundlich vorstellen und den Grad der

77 D.P. Bricker, *Innocent Suffering in Mesopotamia*, Tyndale Bulletin 51 (2000), 193–215.

78 Hier äußert sich eine bemerkenswerte Dissonanz zu Sitzler (s. Anm. 31), deren vergleichende Studie sich gerade am Motiv des »Vorwurfs gegen Gott« orientierte.

79 Bricker, *Innocent Suffering in Mesopotamia* (s. Anm. 77), 199. Das einzige Beispiel für die Vorstellung von unverschuldetem Leiden will Bricker in einer Stelle des Erra-Epos finden, wo davon die Rede ist, dass der Kriegsgott den Gerechten ebenso wie den Ungerechten getötet habe, denjenigen, der sich gegen ihn vergangen habe, ebenso wie den, der ihm gegenüber schuldlos sei (ebd. 209). Der entscheidende Akzent liegt hier nicht auf der Schuldlosigkeit des Leidens, sondern darauf, dass Erra *alle* Menschen ohne Unterschied getötet habe, wie Menschen im Krieg in der Tat ohne Ansehen ihrer Person zu Opfern werden können.

80 Bricker, *Innocent Suffering in Mesopotamia* (s. Anm. 77), 214.

81 D.P. Bricker, *Innocent Suffering in Egypt*, Tyndale Bulletin 52 (2001), 83–100.

Zuversicht, mit denen im Jenseits eine Erlösung vom Leiden erhofft werden konnte, nicht überschätzen sollten.

f. Der gewichtige, 2003 von A. Laato und J.C. de Moor herausgegebene Sammelband »Theodicy in the World of the Bible«⁸² vermittelt – im eklatanten Widerspruch zu Brickers Thesen – den umgekehrten Eindruck, die Welt der Bibel habe sich intensivst mit dem Problem der Theodizee auseinandergesetzt. Sammelbände dieser Art tendieren zwar dazu, ihren Gegenstand etwas übergewichtig zu präsentieren, doch dürfen wir auch in diesem Fall annehmen »qu'il n'y a pas de fumée sans feu«. Dem Band geht es *nicht* um den Vergleich altorientalischer Texte mit dem biblischen Hiob-Buch. Er zeigt aber auf seine Weise deutlich, dass das Ziel der religionsgeschichtlichen Arbeit auch bei einem ausdrücklich komparatistischen Interesse nicht darin liegen kann, a priori definierte Konzepte in den antiken Texten belegen oder im Gegenteil nicht wiederfinden zu können, sondern nur darin, die jeweilige Weltsicht verschiedener Kulturen aus deren eigenen Zeugnissen (in diesem Fall v.a. Texten) zu erheben und ihnen kein fremdes Denkkorsett (gleichgültig ob modern, biblisch oder »gemeinorientalisch«) aufzuzwingen.

Antonio Loprieno (der Bricker nicht zitiert) meint, in altägyptischen Texten eine »remarkable breadth of theodicean positions« feststellen zu können.⁸³ Er unterscheidet zwischen mythologischen Theodizee-Diskursen, in denen die Dialektik von Gut und Böse auf der Ebene der Götter spiele, deren Konstellationen von den Menschen mit magischen Mitteln nachgeahmt werden sollten; und einem weisheitlich-»philosophischen« Zugang, der jeweils *einen* Gott (bzw. auf politischer Ebene den König) für die Durchsetzung der rechten Ordnung verantwortlich machte. Historisch sei schließlich eine schrittweise Wandlung der Diskurse von der kosmisch-politischen zur individuellen Ebene festzustellen. Die Theodizee-Problematik stelle sich im Ägypten des 1. Jahrtausends wesentlich als rigide Fixierung kultisch-ritueller und ethischer Orthopraxie dar: »the first millennium sees the triumph of a theodicy of individual destiny in which there is a precise correspondence between pious human behaviour and immediate divine reward on earth.«⁸⁴ Plakativ ausgedrückt: Nicht die Götter seien schuld, wenn es Unordnung in der Welt gibt, sondern Menschen, die sich nicht gottgefällig verhalten – eine Antwort, die im Hiob-Buch wie in der deuteronomistischen Theologie zahlreiche Resonanzen finde.

82 S. Anm. 45.

83 A. Loprieno, Theodicy in Ancient Egyptian Texts, in: Laato/de Moor (Hgg.), Theodicy (s. Anm. 45), 27–56, hier 56.

84 Loprieno, Theodicy (s. Anm. 83), 54f.

Karel van der Toorns Beitrag über »Theodicy in Akkadian Literature«⁸⁵ rückt zunächst den Fokus der Fragestellung so zurecht, dass er eine angemessene Wahrnehmung des altorientalischen Materials erlaubt. Anders als für Leibniz (oder Weber) habe es in der altmesopotamischen Kultur keinen Raum für einen Zweifel an der Existenz der Götter und ihrer Herrschaft über die menschliche Wirklichkeit gegeben (noch, müssen wir hinzufügen, Raum für ein moralisches Urteil darüber, ob die Götter die Welt angemessen eingerichtet hätten, ihre Herrschaft sachgemäß ausübten und mit ihr adäquat interagierten). Was allein habe zur Debatte stehen können, sei die Tauglichkeit des Vergeltungsmodells (»retribution model«) – bzw. des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, wie ein deutschsprachiger Bibelwissenschaftler vielleicht offener formulieren würde – und die damit verbundene Gottesvorstellung gewesen.

The doctrine of retribution combines the notion of gods as rulers of the universe with the belief that gods and humans are similar in their appreciation of social ethics and humanitarian values – speculations on the basis of the assumed congruity of instincts [ich würde hinzufügen: emotions and reason] human and divine.⁸⁶

Das Vergeltungsmodell sei, so van der Toorn, auf der Grundlage sozialer Regeln der Reziprozität als Erfahrungswissen gemeinaltorientalisch akzeptiert gewesen: »retribution belongs to the realm of visible facts; it is no secret that needs to be revealed. The cause-and-effect model of retribution creates the collective conviction that a happy life is the consequence of correct behaviour, and that suffering is on principle merited.«⁸⁷ Situationen, in denen die Retribution nicht nachvollziehbar gewesen sei, habe es zwar im individuellen Leben immer wieder gegeben. Sie hätten jedoch keinen Wandel im Denken provozieren müssen, denn:

The retribution model can accommodate many apparent exceptions to the rule on the grounds that there is such an abundance of sin that no individual is likely to be innocent. There are sins of the youth, sins unconsciously committed, hidden sins, and the vague notion of a pervasive sinfulness common to all humankind. (...) Only when society as a whole or large segment of it undergo a transmutation of traditional values does the theodicy become a significant social issue.⁸⁸

Van der Toorn illustriert die seiner Meinung nach unhinterfragte Geltung des Retributionsmodells mit ein paar trefflich gewählten Formulierungen aus mesopotamischen Bußgebeten:

85 K. van der Toorn, *Theodicy in Akkadian Literature*, in: Laato/de Moor (Hgg.), *Theodicy* (s. Anm. 45), 57–89.

86 Van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 60.

87 Van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 61. Ich würde leicht nuancieren: »suffering must be considered to have its origin in one's own or someone else's behaviour.«

88 Van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 62f.

Wen gibt es, der keiner Sünde gegen seinen Gott schuldig wäre?
 Was ist der, der ein Gebot für immer beachtet hätte?
 Die Menschheit (*amēlūtu* [na-m-lu'-u-x-lu]), so viele sie sind, ist voller Sünde.⁸⁹

Die Menschheit ist taub und weiß nichts,
 die Menschheit, so viele mit Namen benannt sind – was weiß sie schon?
 Ob sie sich versündigte oder etwas richtig machte, sie weiß nichts!⁹⁰

Letzteres Zitat stammt nicht zufällig aus einem sog. *eršabunga* (wörtl. einer »Herzberuhigungsklage«), das »an den Gott, den ich nicht kenne« (sum. vielleicht: »selbst wenn er unbekannt ist«) adressiert ist, d.h. »für jeden beliebigen Gott« (oder Göttin) Anwendung finden konnte und dessen oder deren Zorn besänftigen sollte. Es zeichnet sich durch eine große Zahl von Formulierungen aus, welche unterstreichen, dass der Betende allfällige Vergehen gegen seinen Gott oder seine Göttin in Unwissenheit und ohne Absicht beging. Die scheinbare Ungewissheit und Offenheit hindert den Geplagten nicht daran, nur wenige Zeilen später mit voller Bestimmtheit zu bekennen, dass seine Sünden, ob bekannt oder unbekannt, groß seien, und zu bitten, der Gott oder die Göttin möge die Sünden, da sie nun vollständig (»sieben mal sieben«) seien, lösen und wie ein umhüllendes Kleid vom schuldig Gewordenen wegreißen.⁹¹

Die zitierten Textbeispiele könnten leicht um Dutzende von Texten der Kategorien *dingiršadibba*,⁹² *eršabunga*,⁹³ *šigū*, šu-ila usw. vermehrt werden. Sie zeigen, dass die komparatistische Arbeit am Hiob-Buch heute über ein wesentlich breiteres Repertoire an edierten Texten verfügt, als es in den 50er und 60er Jahren S.N. Kramer, W.G. Lambert oder J. Nougayrol zur Verfügung stand. Dieses Material im Blick auf das Hiob-Buch auszuwerten, würde sich zweifellos lohnen – wenn sich denn eine jüngere Generation von Hiob-Exegetinnen und -Exegeten etwas eifriger auf komparatistische Fragestellungen einlassen könnte.⁹⁴ Van der Toorns Diskussion im genannten Sammelband beschränkt sich nach der Exposition der Voraussetzungen – wie leider im Folgenden auch mein eigener Beitrag – auf eine Diskussion bekannter, einschlägiger Texte, v.a. der *Babylonischen Theodizee* und *Ludlul*, auf die ich gleich näher eingehen werde, sowie des *Pessimistischen Dialogs*, den ich hinsichtlich unserer Fragestellung allerdings für gänzlich unergiebig halte und hier übergehen will.

89 W.G. Lambert, DINGIR.ŠÀ.DIB.BA Incantations, JNES 33 (1974), 267–322, hier 280–283, Z. 132–134; für Übersetzungen vgl. TUAT II/5, 779 (K. Hecker); Foster, Before the Muses (s. Anm. 46), 724.

90 S.M. Maul, »Herzberuhigungsklagen«. Die sumerisch-akkadischen *Eršabunga*-Gebete, Wiesbaden 1988, 240/243, Z. 29–34.

91 Maul, »Herzberuhigungsklagen« (s. Anm. 90), ebd. Z. 41–48.

92 Die Texte dieser Gruppe werden von Dr. Margaret Jaques, Zürich/Genève, im Rahmen ihres Habilitationsprojekts bearbeitet.

93 Vgl. hierzu Maul, »Herzberuhigungsklagen« (s. Anm. 90).

94 K. van der Toorn, Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia. A Comparative Study, SSN 22, Assen 1985 böte dazu einen geeigneten Ausgangspunkt.

g. Gemeinsamer Grundzug der vorgängig referierten Arbeiten ist die Konzentration auf eine theologisch-kognitive Fragestellung, die unter zusammenfassenden Stichworten wie »Theodizee-Problematik«, »leidender Gerechter«, »Tun-Ergehen-Zusammenhang« oder »Hiob-Problem« verhandelt werden. Dies gilt auch für die Beiträge von Müller, Weinfeld u.a., die vordergründig Fragen der literarischen Gattung diskutieren, geht es ihnen doch letztlich darum, über die Klärung traditionsgeschichtlicher Zusammenhänge einerseits, gattungstypischer Argumentationsmuster andererseits zu einem besseren Verständnis des Hiob-Buches zu gelangen. Ein anderes, stärker an der literarischen Form orientiertes Anliegen vertritt demgegenüber *Yair Hoffman*,⁹⁵ der den Vergleich mit ausgewählten Problemgedichten der altorientalischen und altägyptischen Literatur dazu nutzen will, einschlägige »ancient Near Eastern literary conventions« zu rekonstruieren, um von daher exegetische Korrekturen an der Textgestalt, Komposition, Reihenfolge der Reden u.a. m. im Hiob-Buch beurteilen zu können: »any speculation on the structural and compositional norms of the author of Job should be based upon competent knowledge of the literary conventions of ancient near eastern (*sic*) literature.«⁹⁶ Das Argument wird gelegentlich auch so eingesetzt, dass aus dem Vergleich der Hiob-Dichtung mit altorientalischen Parallelen ein hoher Grad an literarischer Innovation etwa in Bezug auf die Entwicklung von Dialog und Sprecherpositionen abgeleitet wird. Wenn der Hiob-Dichter diesbezüglich kaum über Vorlagetexte und Modelle verfügt haben dürfte, dann könne von ihm auch keine rigide Perfektion etwa hinsichtlich des Gedankenfortschritts einer Mehrcharakteren-Debatte erwartet werden: »facing the fact that there are so many artistic novelties in his dialogues, could the author of Job be expected to take full advantage of the numerous structural and compositional opportunities offered by his work? Can he even be (*sic*) aware of this potential, considering he could not possibly have ever been exposed to such a sophisticated literary complexity?«⁹⁷ Exegeten täten somit besser daran, die vorhandene Komplexität des Werks in seiner überlieferten Form zu würdigen, als es durch freihändige Konjektur ihren eigenen, meist sachfremden und anachronistischen Standards und Leseerwartungen anzupassen.⁹⁸

95 Y. Hoffman, *Ancient Near Eastern Literary Conventions and the Restoration of the Book of Job*, ZAW 109 (1991), 399–411; vgl. auch ders., *A Blemished Perfection* (s. Anm. 6), bes. Kap. 3 (»Poetic Conventions: The Book of Job, the Bible, and the Ancient Near East«, 46–83), 4 (»Job and Catalogue Literature«, 84–114) und 5 (»Harmonizing Mimetic Devices«, 115–175).

96 Hoffman, *Ancient Near Eastern Literary Conventions* (s. Anm. 95), 401.

97 Hoffman, *Ancient Near Eastern Literary Conventions* (s. Anm. 95), 404–405.

98 Hoffman schließt daraus etwa auf die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Rahmen-erzählung und Dialog. Allerdings will er seine methodologische Grundposition nicht dogmatisch verstanden wissen; wie viele andere vor ihm hält er den dritten Redezyklus aus formalen Gründen für korrupt.

2.2.2. Punktuelle Textvergleiche (vorwiegend mit ägyptischen Parallelen)

Die Durchsicht neuerer Literatur zum so genannten »Hiobproblem« im Alten Orient zeigt, dass sich die jüngeren komparatistischen Beiträge mehr auf keilschriftliche als auf ägyptische Texte konzentrieren. Dabei zeichnet sich ein doppelter Bezugshorizont ab: Klage-, Klagewendungs- und Dankgebet einerseits, weisheitliche Disputation andererseits. Thematisch ist deutlich geworden, dass sich weder das Label »Leidender Gerechter« noch der Begriff »Theodizee« ohne Schwierigkeiten auf das mesopotamische Material anwenden lassen. Schließlich fällt auf, dass sich die Diskussion auf eine fest etablierte Auswahl von Texten konzentriert, ja selbst unter diesen meist eine selektive Auswahl trifft. Die Textbasis wäre einerseits zu erweitern, wenn man das Klage-Erhörungs-Paradigma und die Frage des kultisch-rituellen Umgangs mit persönlichem Leiden weiter vertiefen wollte, andererseits noch weiter einzuschränken, wenn man die Spur der spezifisch weisheitlichen Disputation weiter verfolgen wollte.⁹⁹

Angesichts des genannten Schwergewichts auf der mesopotamischen Seite erscheint der Umstand bemerkenswert, dass in jüngster Zeit seitens der Ägyptologie neues Interesse am Hiob-Buch signalisiert wird. Verschiedene Beiträge haben auf probates Vergleichsmaterial hingewiesen, das nun zwar in der Regel nicht das Hiob-Problem als Ganzes, den Plot des Buches oder seine formale Gestaltung betrifft, sondern Verständnishilfen für einzelne Kapitel und Motive bieten soll.¹⁰⁰ So hat etwa *Elke Blumenthal* den Versuch unternommen, eine Verwandtschaft der Todesklage Hiobs in *Kap. 31*¹⁰¹ mit den aus dem Neuen Reich bekannten ägyptischen *Harfnerliedern* aufzuweisen.¹⁰² *Andreas Kunz* hat jüngst wahrscheinlich machen können, dass der Verfasser von *Hiob 31* auf Motive und Vorstellungen zurückgreift, die in Vielem der ägyptischen Konzeption vom Totengericht entsprechen,¹⁰³ und damit einer 1974 von R. Grieshammer publizierten Studie über das Negative Sündenbekenntnis im 125. Kapitel des Toten-

99 Lexikalische und phraseologische Vergleiche einzelner Notschilderungen des Hiob-Prologs (2,7–8) mit assyrischen und aramäischen Fluchformeln diskutiert P.-E. Dion, *Un nouvel éclairage sur le contexte culturel des malheurs de Job*, VT 34 (1984), 213–215.

100 Vgl. aber den Beitrag von Annette Schellenberg im vorliegenden Band!

101 Vgl. hierzu neben dem Beitrag von Daria Pezzoli-Olgiati im vorliegenden Band auch Th. Jacobsen/Kirsten Nielsen, *Cursing the Day*, SJOT 6 (1992), 187–204; Valerie Forstmann Pettys, *Let There be Darkness. Continuity and Discontinuity in the ›Curse of Job 3, JSOT 98 (2002), 89–104.*

102 Blumenthal, *Hiob und die Harfnerlieder* (s. Anm. 29). Zum wenig bekannten Fortleben der Tradition der Harfnerlieder im 1. Jt. vgl. die Hinweise bei Ch. Uehlinger, *Qohelet im Horizont der mesopotamischen, levantinischen und ägyptischen Weisheit der persischen und hellenistischen Zeit*, in: L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlin/New York 1997, 155–247, hier 219–222.

103 A. Kunz, *Der Mensch auf der Waage*, BZ 45 (2001), 235–250; vgl. auch seinen Beitrag zum vorliegenden Band.

buches und seine funktionale wie inhaltliche Nähe zu Hiob 31¹⁰⁴ neuen Rückhalt gegeben. *Thomas Schneider* hat im Blick auf den kosmologischen Abschnitt von *Hiob 38* G. von Rads anachronistischen Hinweis auf den pAnastasi und die ägyptische Listenweisheit¹⁰⁵ *ad acta* gelegt und stattdessen auf Berührungen mit der 24. Lehre des demotischen Weisheitsbuches (pInsinger) aufmerksam gemacht.¹⁰⁶ Selbst wenn vielleicht nur im Falle von Kap. 31 mit einem indirekt literarischen Einfluss gerechnet werden kann, so bestätigen diese Studien, dass auch für das Hiob-Buch der Grundsatz biblischer Komparatistik gelten sollte, dass der literatur- und religionsgeschichtliche Vergleich nicht einseitig nur Mesopotamien *oder* Ägypten ins Auge fassen darf. Die israelitisch-judäische Kultur stand, wie die palästinisch-levantinische insgesamt, je nach politischer Konjunktur einmal stärker mit Assyrien oder Babylonien, dann wieder mehr mit Unter- und Oberägypten in Austausch, schließlich auch mit der hellenischen Welt. Sie wurde von all diesen Kulturen geprägt, in unterschiedlichem Maße je nach Epoche, und machte bei ihnen auch geistige und literarische Anleihen.

Das lässt sich im Hiob-Buch, wie namentlich *Othmar Keel*¹⁰⁷ gezeigt hat, an den beiden Gottesreden demonstrieren. Beide bestehen aus je zwei großen Abschnitten: *Kap. 38–39* aus einem kosmologischen mit eindeutig vorderasiatischen Referenzen und dem Gedicht über die Tiere, als dessen traditionsgeschichtlichen Hintergrund Keel die ebenfalls vorderasiatische Bildmetapher vom »Herrn der Tiere« erwiesen hat; *Kap. 40–41* aus den beiden Gedichten über Behemot und Leviathan, deren Bildhintergrund bekanntlich im Kampf Horus' gegen Nilpferd und Krokodil auf den ptolemäischen Tempelwänden von Edfu und Dendera zu finden ist.¹⁰⁸ Ohne hier auf Einzelheiten der Entstehungsgeschichte des Hiob-Buches eingehen zu können,¹⁰⁹ halte ich die von vielen vertretene These für plausibel, dass die Dialogdichtung ursprünglich mit der ersten Gottesrede und einer einzigen Entgegnung Hiobs abgeschlossen wurde. Die zweite Gottesrede dürfte dagegen jünger sein. Die Verschiebung des metaphorisch-mythologischen Fokus von einer eindeutig vorderasiatisch geprägten, zu der sich auch Motivparallelen in der akkadischen Hymnen- und Weisheitsliteratur finden ließen, zu

104 R. Grieshammer, Zum »Sitz im Leben« des negativen Sündenbekenntnisses, ZDMG Suppl. II (1974), 19–25.

105 G. von Rad, Hiob xxxviii und die altägyptische Listenweisheit, in: Noth/Thomas (Hgg.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East* (s. Anm. 41), 293–301 = ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 8, München 1958, 262–271.

106 Schneider, *Hiob 38 und die demotische Weisheit* (s. Anm. 29). Angesichts der Parallele eines Teils der ersten Gottesrede in den Sprüchen Agurs (Spr 30), aber auch der relativen Zeitstellung von Hiob-Dichtung und demotischem Weisheitsbuch ist anzunehmen, dass in letzterem Impulse aus der westsemitischen Weisheit aufgenommen worden sind.

107 Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (s. Anm. 11).

108 Vgl. hierzu P. Wilson, *Slaughtering the crocodile at Edfu and Dendera*, in: S. Quirke (Hg.), *The Temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research*, London 1998, 179–203.

109 Vgl. hierzu in diesem Band v.a. den Beitrag von J. van Oorschot.

einer ebenso klar (ptolemäisch-)ägyptischen Topik kann kein Zufall sein. In ihr spiegelt sich die Redaktionsgeschichte des Buches zwischen der (mittleren bis späten) persischen und der ptolemäischen Zeit, vielleicht auch sein Transfer aus einem mit aramäischen, evtl. gar arabischen Literaten kommunizierenden in ein stärker Ägypten-orientiertes Milieu palästinisch-judäischer Gelehrten.

2.2.3. Eine neue Spur? Nordwestsemitische Epigraphik und das Hiob-Buch

Impulse für eine erneuerte Komparatistik sind künftig wohl v.a. zu erwarten, wenn neue Textbereiche für den Vergleich mit dem Hiob-Buch erschlossen werden können. Dies wäre einerseits im Bereich der Keilschriftliteratur möglich, wo, wie gesagt, umfangreiche Quellen (*dingiršadibba*, *eršahunga*, *šigū*, *šu-ila*)¹¹⁰ vorliegen, die bisher noch kaum in den Vergleich einbezogen worden sind. Zweitens ist durch jüngere Arbeiten zu aramäischen und ägypto-aramäischen literarischen Werken (Achikar, pAmherst 63, Papyri aus Elephantine, Hermopolis usw.) unser Bild der Literaturproduktion der Perserzeit und ihrer »internationalen« Verbreitung gegenüber demjenigen, das in den großen Kommentaren zum Hiob-Buch vorausgesetzt wird, erheblich geschärft worden. Auch wenn offenkundige Parallelen zum Hiob-Buch in diesen Schriften bislang nicht identifiziert worden sind, stellt sich das literarische und intellektuelle Profil der Hiob-Dichtung doch anders dar, wenn man es vor diesem breiten kulturellen Hintergrund einer in der Perserzeit vorwiegend auf Aramäisch tradierten »interkulturellen Bibliothek« würdigt, als wenn man es nur innerbiblisch oder gar isoliert als geniales Einzelwerk versteht.

Eigene Aufmerksamkeit verdienen angesichts der Selbstsytuierung des Buches in Edom/Nordwestarabien bislang erst tentativ vorgetragene Versuche, in einem in Ḥorvat 'Uza im Negev gefundenen hebräischen Ostrakon aus dem späten 7. Jahrhundert v. Chr.¹¹¹ eine literarische Kleinkomposition zu erkennen, die Motivparallelen zur Hiob-Dichtung aufzuweisen scheint. Angeredet ist ein Mann, der einen andern (oder eine Frau?) »in Ruhe und Geradheit« (*blšw bmsr*)

110 S. oben 2.2.1.f.

111 Editio princeps: I. Beit-Arieh, A Literary Ostrakon from Ḥorvat Uza: Tel Aviv 20 (1993), 55–65. Verbesserte Textausgaben: G.I. Davies, Ancient Hebrew Inscriptions. Corpus and Concordance. Vol. 2, Cambridge 2004, 14–15 no. 37.006–37.007; F.W. Dobbs-Allsopp et al., Hebrew Inscriptions. Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance, New Haven, CT 2005, 521–527. Vgl. F.M. Cross, An Ostrakon in Literary Hebrew from Ḥorvat 'Uza, in: L.A. Stager/J.A. Greene/M.D. Coogan (Hgg.), The Archaeology of Jordan and Beyond: Essays in Honor of James A. Sauer, Winona Lake, IN 2000, 111–113 = ders., Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Palaeography and Epigraphy, Harvard Semitic Museum Publications 51, Winona Lake, IN 2003, 135–137; G.I. Davies, Some Uses of Writing in Ancient Israel in the Light of Recently Published Inscriptions, in: P. Bienkowski/C. Mee/E. Slater (Hgg.), Writing and Ancient Near East Society. Papers in Honor of Alan R. Millard, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 426, New York/London 2005, 155–174, bes. 157–159.

bei einem Dritten (namens Gedalya?, Z. 2) »verleumdet« (*LŠN*), d.h. offenbar angeklagt hat, dies aber möglicherweise aus unlauteren Motiven tat. Für den letzteren Fall wird ihm vorausgesagt, dass »Er« (der fälschlich Bezichtigte, eine Amtsperson – oder gar eine Gottheit?) den Angesprochenen schädigen bzw. demütigen werde, indem er ihm u.a. sein Kind nehmen, ihn nackt ausziehen und richten werde, so dass der Gestrafte all seine Güter verlieren und schließlich ein wüstes Grab finden werde. Bezüge zur Hiob-Tragödie inkl. ihrer moralischen Beurteilung liegen auf der Hand, und v.a. der bis zum Tod drohende Schluss scheint wie auch der gehobene literarische Duktus des Textes über eine Gelegenheitsurkunde hinauszugehen. *Victor Sasson*, der in Z. 7 'l m[šp] »God of j[ustice]« ergänzen und den Text als edomitische(!) Weisheitskomposition verstehen will, hat sogar einen synoptischen Vergleich mit der Rede über das Ergehen des Frevlers in Hiob 27 angestellt.¹¹² Seine philologische Interpretation, erst recht die daraus gezogenen Schlüsse und Fragen¹¹³ scheinen den Bogen jedoch mehrfach zu überspannen. Der nicht sehr gut erhaltene Text des Ostrakons lässt freilich verschiedene pragmatische Deutungen (von der Urkunde in einem Scheidungsprozess über den Rechtsstreit unter Magnaten bis zum prophetischen Drohspruch) zu. Für das Verständnis des Hiob-Buches ist er v.a. insofern bemerkenswert, als er ein Primärdokument für eine gehobene Rechtsrhetorik darstellt, die auch in den Hiob-Dialogen breite Verwendung findet.

3. *Von den sumerischen Lehren des Ur-Ninurta zur biblischen Hiob-Dichtung: Versuch einer diachronen relecture*

Wenn ich im folgenden Abschnitt den geradezu klassisch gewordenen Weg vom »sumerischen« zum »biblischen« Hiob noch einmal abschreiten will, dann anders als Mattingly nicht in der Meinung, ein »korrektes« Verständnis der sumerischen Dichtungen führe gleichsam automatisch auch zur richtigen Beurteilung des biblischen Hiob-Problems, und selbstverständlich auch nicht mit der Absicht, eine einlinige Evolution in der altorientalischen Religionsgeschichte hin zur biblischen Offenbarung zu behaupten. Nur darum kann es hier gehen, erstens auch die bekannteren, längst einschlägigen altorientalischen Texte möglichst genau zu lesen und sie aus ihrem eigenen Selbstverständnis und im Rahmen ihres eigenen kulturellen, literatur- und religionsgeschichtlichen Kontexts zu interpretieren; zweitens anhand verschiedener Formulierungen des Problems menschlichen

112 V. Sasson, An Edomite Joban Text. With a Biblical Joban Parallel, ZAW 117 (2005), 601–615.

113 Sasson, An Edomite Joban Text (s. Anm. 112), 613: »Is the author of the ostrakon the same person as that of Job? In other words, is this a draft of the Job's version, assuming our ancient authors revised their creative work? Or is the text a variation (...) on a theme from Job?«

Leidens und des Umgangs mit ihm unterschiedliche rituelle und kognitive Bewältigungsmuster zu rekonstruieren, die in diesen Kontexten ihre je eigene Wirksamkeit und Plausibilität gehabt haben müssen. Drittens soll die *relecture* aber auch gleichsam indirekt verdeutlichen, wie sehr das Hiob-Buch¹¹⁴ in der Tradition altorientalischer Problemdichtungen verwurzelt ist und, berücksichtigt man sein diachrones Wachstum, als deren sukzessive Fortführung verstanden werden kann.

Wir fragen nach knapper historischer Situierung der Texte jeweils danach, wie sie (1) das Problem formulieren, (2) den Problemträger charakterisieren, (3) welche Problemlösung sie ins Auge fassen, (4) welchen Anteil eine oder mehrere Gottheiten am Problem und an der Problemlösung haben und in welchem Verhältnis sie zum Problemträger stehen.

3.1. *Lehren des Ur-Ninurta*, oder: vom Vorteil der »Religion«

Die jüngst veröffentlichte magistrale Zusammenstellung sumerischer »Weisheits«-Texte durch B. Alster¹¹⁵ enthält u.a. eine Neuedition der *Lehren von Ur-Ninurta*,¹¹⁶ die einen trefflichen (und m.W. neuen) Ausgangspunkt für unsere *relecture* bieten. Der wichtigste Textvertreter ist eine Tafel aus altbabylonischer Zeit von Tall Harmal; Duplikate stammen aus Nippur (3 Tafeln), Sippar(?) und Babylon(?). Ur-Ninurta ist uns aus anderen Quellen als König von Isin bekannt, der ca. 1923–1896 v. Chr. in Nippur regierte. Seine »Lehren« präsentieren sich als Verhaltensregeln, die er zur Festigung der gesellschaftlichen Ordnung in Summer promulgiert haben soll (Z. 1–18). Trotz der königs- bzw. staatsideologischen Abzweckung kann die Einordnung des Ganzen in einen »weisheitlichen« Zusammenhang¹¹⁷ kaum zweifelhaft sein. Der uns interessierende erste Lehrabschnitt (Z. 19–37) wird in Z. 37 zusammenfassend als »Lehren des/eines Gottes« (á-âg-âgá diĝir-ra-kam, d.h. den/einen Gott bzw. das Verhältnis zu ihm betreffende Lehren) charakterisiert.

114 Die Textauswahl schafft bewusst einen Parcours, der auf die Dialogdichtung des Hiob-Buches hinführt. Für die Rahmenerzählung wären andere altorientalische Texte heranzuziehen, s. oben 2.2.1.a. und Anm. 15. Ez 14,20 lässt solche a priori erwarten. Unmittelbar einschlägig wäre die aus Ugarit bekannte Kirtu-Legende (KTU 1.14–16), für weitere Texte vgl. F.C. Fensham, *The Obliteration of the Family as Motif in the Near Eastern Literature*, IONA 19 (1969), 191–199.

115 B. Alster, *Sumerian Wisdom*, Bethesda, MD 2005.

116 Ebd. 221–240; vgl. zuvor schon B. Alster, *The Instructions of Ur-Ninurta and Related Compositions*, Or. n.s. 60 (1991), 1–17 (mit Korrekturen in N.A.B.U. 83 [1991], 63).

117 Schwierigkeiten, die sich bei der Übertragung des bibelwissenschaftlichen Begriffs auf die altmesopotamische Welt ergeben, erörtert Alster, *Sumerian Wisdom* (s. Anm. 115), 18–30.

A

- 19 Der Mensch (lú-lú), der die Sache eines/des¹¹⁸ Gottes (niĝ diĝir-ra) zu respektieren weiß,
 20 der gutwillig [dem Gott gefallen will],
 21 der [beständig?] die Riten ausführt,
 22 dem der Name des Gottes teuer ist,
 23 der (deshalb) vom (leichtfertigen) Schwören Abstand nimmt:
 24 Er geht direkt zum Ort des (^{var}-seines) Gottes,
 25 was er verloren hat, wird (ihm) wiederhergestellt.
 26 Tage werden seinen Tagen hinzugefügt,
 27 Jahre werden zu den Jahren, die er (bereits) hat, zahlreich gemacht.
 28 Seine Nachkommen werden bei guter Gesundheit sein.
 29 Sein Erbe wird Wasserlibationen für ihn ausgießen.
¹¹⁹29a [Der Gott] wird auf ihn blicken,
 29b Er wird auf ihn achten.
 29c Er ist in seinen Augen auserwählt.

B

- 30 Der Mensch (aber), der die Sache des Gottes nicht respektiert,
 30a [der nicht gutwillig dem Gott] gefallen will,
 31 dem (Handerhebungs-)Gebete nicht teuer sind,
 32 dem (leichtfertigen) Schwören kein Greuel ist:
 32a dem der Name des Gottes nicht teuer ist:
 33 Der Tag, an dem er lebt, wird nicht richtig/rechtens sein.
 34 Seine Nachkommen werden nicht bei (^{var}-lang wäherender) guter Gesundheit sein.
 35 Sein Erbe wird keine Wasserlibationen für ihn ausgießen (^{var}-wird nicht direkt zu ihm gehen).
 36 Ein Mensch, der nicht die Sache des Gottes spricht (d.h. den Gott nicht respektiert): (wer) hat je gesehen, [dass er Erfolg hatte?] ...
 37 Dies sind die Lehren eines/des Gottes (d.h., das Verhältnis zum Gott betreffende Instruktionen, á-áĝ-ĝá diĝir-ra-kam).¹²⁰

Der Abschnitt liest sich wie eine sumerische Zwei-Wege-Lehre und vermittelt einen überaus plastischen Eindruck altorientalischer Normalreligiosität. Formal ist er in zwei Abschnitte geteilt: Der erste (A) handelt vom gottesfürchtigen, d.h. seinen persönlichen Gott respektierenden Menschen (Z. 19–29), der zweite (B) vom nicht gottesfürchtigen Menschen (Z. 30–36); ein thematischer Kolophon beschließt die Lehreinheit (Z. 37). Obwohl sich die beiden Abschnitte A und B zueinander wie zwei Tafeln eines Diptychons verhalten, wobei B die Negation von A darstellt, sind sie nicht gleich lang, und sowohl der Wortlaut als auch die Reihenfolge der Sätze sind jeweils nicht genau symmetrisch. A scheint in

118 Gemeint ist jeweils der persönliche Gott der betreffenden Person.

119 Die normal gesetzte Übersetzung folgt dem wichtigsten Textvertreter (A). Die eingerückten und klein gedruckten Zusatzzeilen finden sich nicht in allen Textvertretern. Sie verteilen sich wie folgt auf die Manuskripte: B + 29a–c [...], D + 29a–c.32a.35a, E + 30a.

120 Alster, *Sumerian Wisdom* (s. Anm. 115), 228–231, mit philologischem Kommentar ebd. 236–238.

Formulierung und Aufbau konsequenter gestaltet zu sein und lässt sich in zwei Absätze gliedern: Ein erster charakterisiert nach der Überschrift (Z. 19) das Verhalten des Gottesfürchtigen (Z. 20–24), ein zweiter schildert den Nutzen, der diesem daraus erwächst: Wiederherstellung des Verlorenen, langes Leben, Nachkommen und einen Erben, der sich um die Versorgung des Verstorbenen kümmern wird (Z. 25–29). Dabei fällt auf, dass der Text keineswegs annimmt, das Leben des Gottesfürchtigen müsse jederzeit ein gelingendes sein, das durch nichts gefährdet werden könnte; virtuell ist auch dieses wie jedes Leben im antiken Mesopotamien durch Verlust bedroht, aber die korrekte rituelle Versorgung des persönlichen Gottes hat zur Folge, dass der Verlust kein dauerhafter bleiben muss. Entscheidend für ein gelingendes Leben ist, dass der Mensch nicht nur in guten, sondern auch in schlechten Tagen Hilfe allein und auf direktem Wege (Z. 24) bei seinem Gott sucht bzw. sie sich durch dessen Versorgung sichert. Interessant ist nun, wie der negativ formulierte Abschnitt B nur Teile von A übernimmt und diese variiert: Wörtliche Entsprechungen in allen Manuskripten haben nur Z. 19 // 30, 28 // 34 und 29 // 35; sinngemäße Entsprechungen haben Z. 21 // 31 (wobei die Nennung von šu-ila-Gebeten anstatt allgemeiner »Riten« die Notlage des nicht Gottesfürchtigen unterstreicht), 23 // 32 (man beachte die Verknüpfung mit der Ehrung des Namens wie in Ex 20,7!) und 26 // 33 (wo der Vielzahl der Tage ein einziger gegenübergestellt wird, an dem der nicht Gottesfürchtige *noch* lebt, wenn auch in Schwierigkeiten); nur in einzelnen Manuskripten finden die Z. 22 // 32a und 24 // 35^{var.} eine Antithese. Keine negative Entsprechung haben die Z. 25 (Wiederherstellung des Verlorenen) und 27 (um viele Jahre verlängertes Leben): Dass die in Hiob 42 berichtete Restitution in Vielem dem hier in Abschnitt A geschilderten Ergehen des Gottesfürchtigen entspricht (Wiederherstellung des verlorenen Besitzes, prosperierende Nachkommen, langes Leben), ist doch bemerkenswert. Ebenso eindrucklich ist, wie einige Manuskripte das gute Geschick des Gottesfürchtigen um ausgesprochen theologisch klingende Wendungen anreichern (Z. 29a-c: der gute, sorgende Blick des persönlichen Schutzgottes wird auf ihm ruhen), wogegen dem nicht Gottesfürchtigen nur der – dogmatische – Gemeinplatz entgegengehalten werden kann, dass man sich für ihn ein gutes Ergehen schlicht nicht vorstellen kann.

Unsere Leitfragen lassen sich wie folgt beantworten: Dass ein Mensch in Not oder Unglück geraten kann, ist nicht das Problem an sich, sondern geradezu normal; entscheidend und allein lehrenswert ist vielmehr, wie er aus der Not herausfinden kann. Laut *Lehren des Ur-Ninurta* kann er dies dadurch, dass er grundsätzlich, also auch unabhängig von einer akuten Notlage, dann aber erst recht und ohne Verzug dem persönlichen Schutzgott leistet, was diesem zusteht, nämlich rituelle Versorgung. Dass sich der Gott dem Gottesfürchtigen zuwenden wird, nimmt der Text als gewiss an: Genau dies ist die Voraussetzung, die die Lehren des Ur-Ninurta mit den sumerischen und akkadischen Dichtungen teilen, in deren Zentrum die gewendete Klage steht.

3.2. *Der Mensch und sein Gott*, oder: Schuldensicht und Herzensberuhigung

Die älteste dieser Dichtungen ist die vielleicht noch in der Ur III-Zeit verfasste, um 1700 v. Chr. im altbabylonischen Nippur in etlichen Textvertretern bezeugte, rund 140 Zeilen umfassende sumerische Komposition *Der Mensch und sein Gott*.¹²¹ Ihr Titel ist in Anlehnung an die erste Zeile der Tafel formuliert, die lautet:

- 1 Der Mensch (lú-ùlu) möge die Erhabenheit seines Gottes (nam-mah-diĝir-ra-na) getreulich nennen.

Es handelt sich um einen Mottovers, der gegen Ende der Komposition als Einleitung des letzten Abschnitts wiederkehren wird (Z. 133). Leider sind die abschließenden Z. 134ff. ziemlich zerstört, weshalb wir nicht wissen, ob der Einleitungsabschnitt am Ende wiederholt oder variiert wurde. In beiden Fällen legt es sich nahe, eine *Inclusio* anzunehmen.

Laut Z. 3–4 soll der Text zur musikalisch untermalten Aufführung für »die im rechtgeleiteten Sumer wohnenden Menschen« (am Hof von Nippur?) bestimmt gewesen sein. Der Kolophon vermerkt in den beiden Schlusszeilen:

- 145 Antiphon der é r - š à - n e - š a₄-Klage
146 »Der Gott des Menschen« ist es.

Der Text gehört also in den Zusammenhang eines Klagerituals. Ob sich die Rubrik »é r - š à - n e - š a₄-Klage« auf den Text selber bezieht und »Der Gott des Menschen« als dessen Titel versteht – der dann allerdings vom Incipit abweichen würde¹²² – oder ob die Nachschrift vielmehr so zu verstehen ist, dass der Text *als* Antiphon einer é r - š à - n e - š a₄-Klage namens »Der Gott des Menschen« verwendet wurde, ist unklar.¹²³

121 Erstbearbeitungen durch van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (s. Anm. 47), 122–127; Kramer, »Man and his God« (s. Anm. 41); vgl. nun ETCSL 2.5.2.4 (danach die im folgenden verwendete Zeilenzählung) und J. Klein, *Man and His God*, in: P. Michalowski/N. Veldhuis (Hgg.), *Approaches to Sumerian Literature. Studies in Honour of Stip* (H.L.J. Vanstiphout), Leiden/Boston 2006, 123–143. Vgl. E.I. Gordon, *A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad*, *BiOr* 17 (1960), 122–152, hier 149f.; W.W. Hallo, *Individual Prayer in Sumerian: The Continuity of a Tradition*, *JAOS* 88 (1968) = *Essays in Memory of E.A. Speiser*, AOS 53, New Haven, CT, 71–89; Th. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven/London 1976, 152–164; J. Klein, »Personal God« and *Individual Prayer in Sumerian Religion*, *AfO.B* 19 (1982), 295–306; Mattingly, *The Pious Sufferer* (s. Anm. 70), bes. 305–318; Sitzler, *Vorwurf gegen Gott* (s. Anm. 31), 60–71. Für neuere Übersetzungen vgl. TUAT III/1, 102–109 (W.H.Ph. Römer) und CS I 573–575 (1.179, J. Klein).

122 Im literarischen Katalog AO 5393 (wohl ebenfalls aus Nippur) ist der Text in Z. 45 als lú-ùlu nam-mah diĝir-re-e, d.h. mit seinem Incipit registriert (vgl. ETCSL 0.2.02).

123 Sitzler, *Vorwurf gegen Gott* (s. Anm. 31), 63 will ganz vom Kolophon absehen und nimmt eine Herkunft der Dichtung aus dem Tafelhaus an. Es handle sich um eine »Weisheitsdichtung zum Studium und zur Lektüre im Gelehrtenkreis«, davon abgesehen sei der Text

Deutlich wird dafür in der auf die Einleitung (Z. 1–9) folgenden Doppelzeile das Problem angesprochen, mit dem sich die Dichtung auseinandersetzt:

- 10 Ein junger Mann *setzte* seine *Kraft* nicht (*in*) schlecht(*er Weise*) beim Mord *ein*,
 11 (*aber dennoch*) [*verbr*]ach[te er den Tag] in [*Senf*]zen, á - z à g-Krankheit (und) beschwerlicher Mühsal!

Ein Mann leidet also unter einer bösen, laut Z. 74 von Schweißausbrüchen begleiteten Krankheit. Diese ist, wie ihr Name á - z à g-Krankheit sagt, dämonischen Ursprungs. Der Dämon ist laut Z. 124 geflügelt, geht unstedt umher und operiert, wie Z. 73 und 126 sagen, im Verbund mit dem todbringenden n a m - t a r - r a-Dämon. Die Krankheit des Klagenden hätte also einen tödlichen Ausgang nehmen können.

Mit der Krankheit allein war es aber nicht getan. Sie hat zur Folge, dass der Mann, der sich wiederholt als »Wissender« (zu-me-en), ja als »Weiser, Experte« (gal-an-zu-me-en) bezeichnet, seine Kompetenzen nicht mehr zur Geltung bringen kann:

- 28 Ich, der junge Mann, ich, der Wissende, kann, [was] ich weiß, nicht *erfolgreich machen*,
 29 das Wahre, was ich sage, wird zur Lüge gemacht.
 30 Der »Mann der Lüge« (l ú - l u l - l a - k e₄) hat einen Südwind (über mich) gedeckt (bzw. ist mir ganz über wie ein Südwind), ich musste mich ihm unterwerfen.

Wer dieser »Mann der Lüge« ist, sagt der Text nicht. Laut Z. 39–45 könnte es sich um einen (noch) jüngeren Kollegen handeln, den der Klagende als Rivalen empfindet:

- 39 Der »Mann der Lüge« sprach *feindselige Worte*,
 40 du aber, mein Gott (dîgir-mu), antwortest ihm darauf nicht,
 41 du trägst meine *Entschlusskraft* fort!
 42 Der Böse sprach *feindselige Worte*,
 43 er erzürnte dich, *wurde* wie ein *Sturm*, *schaffte Kummer!*
 44 Warum soll ich, der Weise, mich einem unwissenden Jüngling anschließen,
 45 warum werde ich, der Wissende, unter die Ignoranten gezählt?

Der Klagende war offenbar am Hof (als Berater?) tätig. Er ist von seinem Vorgesetzten, den er als »Hirten« bezeichnet (vermutlich dem König), zurückgesetzt worden, was ihm u.a. eine Gehaltseinbuße eingetragen (Z. 46) und ihn unter seinen Kollegen isoliert hat:

»unabhängig von der unmittelbaren Verwendungssituation (...) mit Sicherheit ein Beleg für eine ausgereifte religiöse Programmschrift zur Frömmigkeit des persönlichen Gottes«. Woher weiß sie das? Klein, der die Gattungsfrage ausführlich diskutiert (Man and His God [s. Anm. 121], bes. 130–133), ist hier zurückhaltender. Er rechnet mit einer Herkunft der Klage- und Diagnoseteile aus kultischen Kontexten, nimmt aber an, dass manche Texte sukzessive in die Schreiberausbildung integriert und so zu weisheitlichen transformiert worden seien.

- 35 Mit mir, dem Jüngling, ist mein rechter Hirte (der König?) böse geworden,
hat (mich) böse angeschaut,
36 es hat mir mein Hirte, obwohl ich nicht (sein) Feind bin, *böse Kräfte gesucht*.
37 Mein Kamerad spricht zu mir kein zuverlässiges Wort (mehr),
38 mein Gefährte antwortet mir auf das richtige Wort, das ich sage, Lügnerisches.

Der Klagende scheint Zuflucht bei Freunden und Verwandten (zuerst der Mutter, dann der Schwester, einer begabten Klagesängerin, dann erst bei seiner Ehefrau) und schließlich bei einem Musiker gesucht zu haben (Z. 63–69), deren klagende Fürbitte aber offenbar erfolglos blieb, da der Text eine neuerliche Krankheitsschilderung folgen lässt (Z. 70ff.). Hier schließt die uns auch aus den Klagepsalmen bekannte Frage »Bis wann ...?« an (Z. 102), die in den Z. 105–107 in einen berühmt gewordenen (an Hiob 15,14–18; 25,4–6; 4,17 und Ps 51,7 erinnernden) Satz mündet:

- 105 *Man* sagt, (und zwar) weise Jünglinge, ein rechtes (und) *richtiges* Wort:
106 »(Noch) nie hat einen sündlosen Sohn (d u m u - n a m - t a g - n u - t u k u) seine Mutter geboren,
107 (auch) wer sich abmüht, erreicht (es) nicht, einen sündlosen é r e n -Arbeiter hat es seit jeher nie gegeben!«

Hiob-Exegeten und moderne LeserInnen mögen versucht sein, in dem Doppelsatz ein »Allerweltstheorem« zu sehen und seine Tiefgründigkeit vorschnell zu banalisieren. Wie eine Schultafel aus Ur zeigt, handelt es sich dabei um ein Sprichwort.¹²⁴ Im Zusammenhang scheint die Funktion des Satzes die zu sein, dem Gott in Erinnerung zu rufen, dass er von seinem Schützling keine völlige Schuldlosigkeit erwarten könne; mit Hilfe des Proverbienzitats »soll Gottes Eingreifen für seinen Schützling eingefordert werden.«¹²⁵ Man könnte die Zeilen freilich auch als Hinweis auf eine neu gewonnene Selbsteinsicht des Klagenden verstehen, mit der seine Selbstbemitleidung gebrochen wurde. Leider bricht der Text an dieser Stelle ab.¹²⁶ Erst Z. 113–115 nimmt den Faden wieder auf, dafür in aller wünschbaren Deutlichkeit:

- 113 Mein Gott, (...) nachdem du meine Augen hast meine Sünde (n a m - t a g - m u) erkennen lassen,
114 will ich im Tore der *Versammlung* diejenigen unter ihnen, die vergessen worden sind, (sowie) diejenigen unter ihnen, die (noch) *klar in Erscheinung treten*, aussprechen,
115 will ich, der junge Mann, vor dir meine Sünden *demütig bekennen!*

124 Gordon, *A New Look* (s. Anm. 121), 150 Anm. 268; vgl. B. Alster, *Proverbs of Ancient Sumer. The World's Earliest Proverb Collections*, Bethesda, MD 1997, Vol. I, 324; ECTSL 6.2.3. s.v. UET 6/2 368, dort mit etwas anderer Übersetzung der zweiten Zeile: »The idea was never conceived that someone among people should have no sin. It never existed.«

125 So Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 67.

126 Vgl. aber ECTSL ad loc.

Das lässt den Schluss zu, dass das »Allerweltstheorem« gewirkt hat, der Klagende aus diesem oder einem anderen Grund eingesehen hat, dass seine Not mit seiner Sünde – m.a.W., mit ihm selber – zusammenhängen musste, und nun bereit ist, diese auch öffentlich zu bekennen. Da, wie wir gesehen haben, das Problem des Geschlagenen nicht nur physisch-psychische, sondern offenbar auch beruflich-materielle Konsequenzen hatte, wird man sich dieses Schuldbekenntnis nicht nur als liturgischen Vorgang vorzustellen haben.

Das Schuldbekenntnis hat jedenfalls zur Konsequenz, dass der Gott des Klagenden sich diesem wieder zugewandt, die bösen Dämonen erledigt und ihm stattdessen gute Geister beschert haben soll:

- 123 Des Menschen bittere Tränen, die er weinte, erhörte sein Gott.
 124 Nachdem für den [jungen] Mann das Seufzen, das (bei ihm) war,
 die Klage, die ihm *verhängt war*, das Herz seines Gottes beruhigt hatte,
 125 nahm sein Gott das rechte Wort, das reine Wort, das er gesprochen hatte, an.
 126 (...) sein Gott streckte seine Hand von *der bösen Angelegenheit* weg.
 127 Die herumgehende á - z à g-Krankheit, die die Schwingen entfaltet,
schlug er zum Schemen,
 128 den ..., der ihn wie ein ..., der ... tut, geschlagen hatte, zerstreute er,
 129 den [n a m-]t a r - r a(-Dämon), der sich in seinem Körper befand, rottete er aus.
 130 *Des [jungen] Mannes* Mühsal verwandelte er in Freude,
 131 ... einen guten u d u g-Dämon, der *für den Mund* Wache hält,
 fügte er bei ihm (*als*) Aufpasser hinzu,
 132 ... l a m m a-Schutzgottheiten mit gütigen Augen gab er ihm.

Der hier anschließende Abschnitt dürfte, wie bereits erwähnt, den Eingangsteil duplizieren oder variieren. Er ist in Form einer Reihe von Empfehlungen formuliert, wie ein Mensch sich seinem Schutzgott gegenüber verhalten sollte: Auch in der Not soll er seine Erhabenheit preisen, ihn in ohnehin gespannter Situation also keinesfalls reizen, sondern »sein Herz zu beruhigen« suchen. Die Schuld an der Not, das zeigt die Schilderung offenbar paradigmatisch, muss nicht ausschließlich beim Leidenden selbst liegen; Feinde können durchaus ihren Anteil daran haben. Der Leidende *selbst* aber ist – und sei es im Grundsätzlichen, als Mensch – mit Sicherheit nicht schuldlos. Das öffentliche Eingeständnis seiner Schuld, v.a. die an den Gott gerichtete Herzberuhigungsklage, vermag die Not zu wenden. Hieß es doch eingangs:

- 8 Möge sein Mund, in dem Klage ist, das Herz seines Gottes beruhigen,
 9 (denn) der Mensch produziert keine Speise (zum) Essen ohne den Gott!

»Wes Brot ich ess, des Lied ich sing«, möchte man die Moral der Geschichte paraphrasieren, sollte darob aber nicht übersehen, dass der Text sein Problem nicht eigentlich als theologisches formuliert, insofern er die Legitimität der

Haltung des Gottes zu keinem Zeitpunkt in Frage stellt.¹²⁷ Diesem steht es offenbar frei, den ihm verbundenen Verehrer je nach Einschätzung der Beziehung mit guten oder bösen Geistern zu umgeben, ihm gut oder böse zu wollen. Die Dichtung fällt weder über die Moralität des göttlichen Verhaltens ein Urteil, noch erwägt sie ernsthaft die Möglichkeit der Unschuld ihres menschlichen Protagonisten. Ihr Sinn ist in lebensweisheitlicher, auf die sozialen Beziehungen bezogener Hinsicht zutiefst pragmatisch: Wer in Not ist, soll Maßnahmen ergreifen, die wirksam sind; es hat keinen Zweck, über die Kollegen zu schimpfen und sich selbst zu bemitleiden.

Komposition, Kolophon und die vielfache Bezeugung zeigen, dass es sich bei diesem Text nicht um eine Gelegenheitsdichtung handelte. Vor allem die Rahmenpartien, in denen nicht nur von einem »jungen Mann« (ġuruš), sondern vom Menschen (lú-ùlu) schlechthin gesprochen wird, machen deutlich, dass die Komposition ein Paradigma formulieren will, das zumindest im altbabylonischen Nippur weitere Geltung beansprucht zu haben scheint. Über Nippur hinaus ist der Text aber offenbar nicht »kanonisch« geworden, jüngere Abschriften oder akkadische Übersetzungen von anderen Orten sind nicht bekannt. Das kann nicht daran liegen, dass es an anderen Orten und in späteren Zeiten das Problem nicht mehr gab, vielmehr daran, dass ab der altbabylonischen Zeit vergleichbare Dichtungen auf Akkadisch verfasst, vielleicht aber auch die Problemlösungen etwas nuancierter betrachtet wurden.

3.3. »Ein Mann weint kameradschaftlich zu seinem Gott«, oder: Ritualtherapie und Gottesspruch

Die 1952 von J. Nougayrol unter dem Titel »Juste souffrant« veröffentlichte altbabylonische Komposition AO 4462¹²⁸ ist dem Louvre über den Handel ver-

127 Im Gegensatz zu Sitzler kann ich in dem Text keinen »Vorwurf gegen Gott«, erst recht keine Hinweise auf ein »Fehlverhalten der Gottheit« erkennen. Sitzler meint, der Vorwurf laute, »daß der Gott die Herrschaft der Lüge und des Bösen über seinen Schützling tatenlos hinnimmt. (...) Der weise Jüngling wirft seinem Gott vor, ihm das falsche Lebensschicksal zugeteilt zu haben« (Vorwurf gegen Gott [s. Anm. 31], 68f.). Diese Deutung zielt m.E. weit über den Text hinaus. Sitzlers einziger Beleg für einen Vorwurf ist die oben zitierte Z. 40, wonach der Gott dem »Mann der Lüge« nicht antwortet, sondern die Willenskraft seines Schützlings vermindert. Das Argument der folgenden Zeilen läuft aber darauf hinaus, dass der Feind mit der bösen Rede gegen den Klagenden zugleich seinen Schutzgott verärgere, weshalb dem Klagenden erst recht uneinsichtig bleiben muss, warum sein Gott nicht eingreift. Die Konsequenz, seinem Gott daraus einen Vorwurf zu machen, zieht er jedoch nicht.

128 Nougayrol, Une version ancienne du »juste souffrant« (s. Anm. 40), 239–250; vgl. von Soden, Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes (s. Anm. 43), 63–65; W.G. Lambert, A Further Attempt at the Babylonian »Man and his God«, in: F. Rochberg-Halton (Hg.), Language, Literature, and History. Philological and Historical Studies presented to Erica Reiner, American Oriental Series 67, New Haven, CT 1987, 187–202; Sara Denning-Bolle, Wisdom in Akkadian Literature. Expression, Instruction, Dialogue, MVEOL 28, Leiden

mittelt worden, könnte aber ebenfalls aus Nippur stammen.¹²⁹ Duplikate sind m.W. nicht bekannt, wohl aber verwandte Klagedichtungen, u.a. die wohl etwas ältere, aus Nippur stammende Tafel IM 58424, die B. Groneberg publiziert und als Vorläufer des »Juste souffrant« bezeichnet hat.¹³⁰ Die Verwandtschaft des akkadischen Textes mit dem vorausgehenden sumerischen spiegelt sich in Lamberts und Kleins Bezeichnung von AO 4462 als »Babylonian »Man and his god«.¹³¹ In der Tat legt es sich nahe, ihn im Anschluss an den vorangehenden Text zu lesen, ist doch in einem narrativen Prolog von einem (jungen) Mann die Rede, der von einer schweren Kopfkrankheit geschlagen (Rs. 51') sich »kameradschaftlich« (*ru'is*, d.h. wohl, wie wenn er vertrauensvoll einen langjährigen Freund beknieen würde¹³²) an seinen (persönlichen) Gott wendet:

Vs.

- 1 Ein Mann weint kameradschaftlich zu seinem Gott;
er fleht immer wieder, [geht nahe] an ihn heran.
- 2 Sein Inneres brennt, sein Kummer ist schmerzlich;
- 3 seine Leber (sein Gemüt, *kabattašū*) bekümmert sich in Seufzern.
- 4 Er ist geschwächt und fällt auf die Knie, wirft sich zu Boden,
- 5 seine Mühsal drückt ihn nieder, weinend nähert er si[ch].
- 6 Wie ein eben entwöhntes Eselsfohlen schreit er,
- 7 laut schreit er vor seinem Gott (*mabar ili reššū*; oder: vor seinem Gott, seinen Kopf betreffend?).
- 8 Ein Stier (ist) sein Mund, zwei Klagemänner (sind) [sein Ge]schrei;
- 9 zu seinem Herrn (*beliššū*) tragen seine Lippen die Klage.

Nach dieser Zeile und an verschiedenen anderen Stellen zeigen horizontale Trennlinien das Ende von Sinnabschnitten an, was das Verständnis des stark

1992, 158–165; Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 72–83; Brigitte R.M. Groneberg, Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin, Cuneiform Monographs 8, Groningen 1997, 104–108; M.P. Streck, Die Klage »Ištar Bagdad«, in: W. Sallaberger/K. Volk/A. Zgoll (Hgg.), Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien, FS C. Wilcke, Orientalia Biblica et Christiana 14, Wiesbaden 2003, 301–312; Klein, Man and his God (Anm. 121), 133–138; für neuere Übersetzungen vgl. weiter TUAT III/1, 135–140 (W. von Soden); CS I 485 (1.151, B.R. Foster); Foster, Before the Muses (s. Anm. 46), 148–150.

129 Alternativ ist aufgrund der Nähe zum Ištar-Hymnus AO 4479 (dazu TUAT II/5, 721–724 [K. Hecker]; Foster, Before the Muses [s. Anm. 46], 85–88) auch das Babylon der Zeit Ammiditanas (1683–1647) als Herkunftsort erwogen worden.

130 Groneberg, Lob der Ištar (s. Anm. 128), 95–120.

131 S. Anm. 16.

132 Anders von Soden (Das Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes [s. Anm. 43], 62 und TUAT III/1, 136), der im Anschluss an Nougayrol (und unter dem Eindruck der *Babylonischen Theodizee* und des Hiob-Buches?) einen Freund als zweiten Gesprächspartner postulierte, damit aber nur bei seinem Schüler H.-P. Müller (Das Hiobproblem [s. Anm. 11], 54) Gefolgschaft fand.

zerstörten Textes und seines Aufbaus erleichtert.¹³³ Nach der Einleitung ist aber bereits offensichtlich, dass *nicht* das Leiden des Mannes das Problem dieser Dichtung ist – es liegt ihr voraus. Ebenso wenig gehört zur Problemkonstellation, dass der Leidende in irgendeiner Weise unschuldig wäre oder sich schuldlos wähnen würde, wie die folgenden Zeilen in aller Deutlichkeit zeigen:

- 10 Seinem Herrn zählt er auf die Mühsal, die er durchlebte,
 11 die Seufzer, die er seufzt, enthüllt der Mann:
 12 »Mein Herr (*bēlī*), ich ging mit meinem Gemüt (*ina kabattīya*) zu Rate:
 13 [*bedachte es*] in meinem Herzen: Den Frevel (*šēl*), den ich beging, kenne ich nicht.
 14 [Unternahm] ich etwas Verwerfliches gegen dich? Nahm ich einen bösen Greuel (*ikkibam lemnaʿm*) entgegen?«

Das Problem des Klagenden liegt vielmehr darin, dass er – in seiner Not – durchaus davon überzeugt ist, eine Untat begangen zu haben, aber nicht weiß, was es denn war. Die Intensität, ja Intimität seiner Klage kann diesen Mangel nicht aufwiegen. Der Mann will die Sache deshalb einem Exorzisten (dem *āšīpu* »Beschwörer«) übergeben, welcher ihr auf den Grund gehen soll (Vs. 17, Ende von Abschnitt II).

Das Folgeproblem, das die Dichtung nun bearbeiten wird, ist, dass die Arbeit dieses Experten offenbar fehlschlägt. Abschnitt IV endet zwar mit einem Bekenntnis:

- 26 [...] alles, was du mir Gutes tatest, alles, was ich Schmä[h]liches gegen dich sprach], habe ich gewiss nicht vergessen!

Die Fortsetzung in Abschnitt V zeigt aber, dass das Bekenntnis allein noch nicht zum gewünschten Erfolg führte:

- 27 Angesichts von Gutem zeigtest Du mir Böses.
 Mein Herr, wa[nn] hellst du (bei der Eingeweideschau) die Darmschlinge auf?
 28 Verschlimmert wurde mein Schlechtes, bis zu den Füßen ist es geöffnet (?;
 von Soden: übermächtig war Ärger gegen mich), Schläge [.....] meinen Schädel (?),
 29 den Mund machtest du mir sehr bitter, sein [.....] wurde zu seiner Stinkblume.
 30 [Die Leber]omina(?) machtest du mir gelblich, du trübtest mir das Wasser, meine Lösung
 [... dazwi]schen, seit ich klein bin.
 31 [... wo] an der Seite der Berge der Ort, der weder Aufstieg noch Abstieg hat.

Auch bei diesen Zeilen scheint es mir durchaus fraglich, ob sie im Sinne eines »Vorwurfs gegen Gott«, ja gar einer »Kritik des Klägers an der Unangemessenheit seiner Behandlung durch Gott« zu verstehen sind und der Klagende meint, Gott habe ihm »ein ungerechtes Schicksal zugeteilt«.¹³⁴ M.E. gibt der Klagende

133 Vgl. Lambert, A Further Attempt (s. Anm. 128), 188f.

134 So Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 80. All das sind m.E. Eintragungen vor dem Hintergrund des Hiob-Buches.

auch hier nur sein Unverständnis und seine mangelnde Einsicht in die Zusammenhänge zu erkennen.

Der schlechte Zustand der Tafel erlaubt es leider nicht, die Fortsetzung des Textes einigermaßen zuversichtlich zu rekonstruieren. Die durchschnittliche Länge der Abschnitte lässt den Schluss zu, dass nun drei (oder vier?) weitere Abschnitte folgten, an deren Ende der Kranke offenbar durch einen Arzt (*asû*) geheilt wird.

Rs.

- 43' [.....] er hob ihn vom Boden.
 44' [.....] er salbte ihn mit dem Öl des Arztes.
 45' [.....] das Brot, bedeckte sein Körpermal (kleidete ihn ein).
 46' Er stellte es für ihn hin und erheiterte sein Herz,
 47' er sprach ihm zu die Linderungen und die Freude seines Körpers.

Zielt die Dichtung also darauf ab, die höhere Kompetenz eines Berufsstandes gegenüber einem oder mehreren anderen zu demonstrieren? Wohl ja, aber ihr Sinn wird sich darin nicht erschöpft haben. Der nächste Abschnitt konstatiert – in einer Rede des Arztes? – vorerst die Heilung, um dann vorangegangene Not und neue Lebensmöglichkeiten zu kontrastieren:

- 48' »Verschließe deinen Gürtel, dein Herz sei nicht (mehr) verbittert,
 49' vollendet sind die Jahre, die Tage, die voller Mühsal waren.
 (...)
 52' Du sahst Bedrängnis, wenig ist von ihr zurückgeblieben:
 53' Du brachtest ihre Last zum Ziel, das Schwere ertrugst du / hobst du hinweg.
 54' Eng war dir der Weg, jetzt liegt er für dich offen,
 55' geradeaus ist dir der Pfad, und Erbarmen (*rémûm*) ist dir gesetzt!«

Der übersprungene Passus Z. 50'–51' enthält eine grammatische *crux*:

- 50' *šū-um-ma-ma-an la qá-bi-à(PI)-at a-na ba-la-ti-im*
 51' *ki-ma-an te-le-'i(HI) di-à-am ka-ab-ta ku-ul-la-ti-iš-šū ta-aš-du-ud*

Lambert:

If you had not been ordained to life,
 How possibly could you have suffered the severe malady to its end?

Groneberg:

Wenn du dich nicht für das Leben ausgesprochen hättest,
 wie hättest du die schwere Kopfkrankheit zu Ende bringen können?

Alternativ:

Ob du dich nicht für das Leben aussprechen solltest,
 wenn du doch die schwere Kopfkrankheit bis zu ihrem Ende durchgezogen hast?

Fraglich ist, wie die Form *qabiat* zu verstehen sei: 2. m. sg. Stativ mit passiver (statt *qabiata*, so Lambert) oder 2. m. sg. Präteritum mit aktiver Bedeutung (so Groneberg), und wie *kima* (altbabylonisch in der Regel »wenn«) vor *tašdud* (kein Subjunktiv) übersetzt werden muss.¹³⁵ Je nachdem ist es ein anonymer (göttlicher?) Beschluss, der den Kranken zum Fortleben rief, oder

135 Lambert, *A Further Attempt* (s. Anm. 128), 199 z. St.

dessen eigener Lebenswille, der ihn am Leben erhalten hat; oder aber der Hinweis auf die überstandene Krankheit dient hier dazu, den Geheilten, aber mental Lädierten neu zum Leben zu motivieren.

Der Abschnitt schließt mit einer Empfehlung, die an den Mottosatz der sumerischen Komposition erinnert, aber auch neue Akzente setzt:

56' Bis in ferne Tage wirst / sollst du [deinen] Gott nicht vergessen,
57' deinen Schöpfer (*bānīka*), wenn es dir gut gehen soll, ja du!

Die Heilung mag wesentlich dem besseren Arzt und seiner überlegenen therapeutischen Methode verdankt sein, sie wird letztlich doch dem Gott des Geheilten verdankt und dieser explizit als *Schöpfer* (nicht nur Beschützer) des Geheilten bezeichnet. Will der Geheilte weiterhin prosperieren (*kē tadammīqunim*), so darf er künftig seinen Gott und Schöpfer nicht (mehr) vergessen. Welche konkreten Implikationen das hat, präzisiert der letzte Abschnitt, der nun – ein wirkungsvolles Finale des Dramas – als eigentliche Gottesrede gehalten ist:

58' »Ich bin dein Gott, dein Schöpfer, deine Zuversicht,
59' es bewachen dich meine Wächter (*mašsarīya*) und sind stark für dich!
60' Das (bestellte) Feld, seinen Futterplatz wird es [für dich] öffnen.
61' Ich werde dich auf ewig für ein wohlbehaltenes Leben anblicken!
62' Du aber: Erleiche nicht! Salbe den Ausgedörnten,
63' speise den Hungrigen, tränke den Durstigen mit Wasser!
64' [Der sich nieder]ließ und dessen Augen glühen,
65' er soll dein Brot schauen, verschlingen, satt werden und an dir zufried[den sein]¹³⁶
66' Geöffnet ist das Tor des Heils und des Lebens (*abūl šulmim u balāṭim*):
67' Mumma (die Kraft des Beschwörungspriesters und Heilers) gehe da ein und aus:
Sei gesund!«

Wer dem Geheilten diese Gottesrede vermittelte (noch einmal der *asū?*), muss offenbleiben. Ist der Text aber richtig verstanden, dann folgert der Gott, der die Heilung des Kranken gewährt hat, daraus für diesen eine Verpflichtung, sich selber künftig mit Armen und Hungernden solidarisch zu zeigen.¹³⁷ Diese Feststellung an so prominenter Stelle dürfte eine gewisse Konkurrenz von rituellen und ethischen Ansprüchen implizieren und zugunsten der letzteren auflösen. Ob zwischen dieser Auflösung und der Erfolglosigkeit des *āšīpu* in der ersten Therapierunde ein direkter Zusammenhang besteht?

136 Übersetzung unsicher, hier nach Lambert, *A Further Attempt* (s. Anm. 128), 192 und van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 64.

137 Vgl. van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 64: »The message which this text is to convey to its audience is that the experience of personal misfortune should induce one to adopt an attitude of care and kindness towards those who find themselves in similar circumstances.« Das Anliegen ist ein dezidiert didaktisches, weshalb man AO 4462 wiederholt als weisheitlich geprägte Lehrdichtung angesprochen hat (vgl. etwa Sitzler, Vorwurf gegen Gott [s. Anm. 31], 74).

Im Vergleich zur sumerischen Klagedichtung ist AO 4462 deutlich kürzer (ca. 80 Zeilen). Der Text verzichtet auf eine allzu breite Ausführung der Klage, weist dafür in mehrfacher Hinsicht eine höhere Komplexität auf: Er differenziert bezüglich der rituellen Verarbeitung der Not (einer spezifischen Krankheit) verschiedene Verfahren und lässt Experten auftreten, die sich in zwei oder drei therapeutischen Durchgängen als mehr oder weniger erfolgreich erweisen. Die Komposition weist also eine überlegt gestaltete Dramaturgie mit Reden verschiedener Beteiligter auf, deren Klimax in der abschließenden Gottesrede liegt. Die Beziehung zwischen dem Leidenden und seinem Gott wird dadurch intensiviert, dass der Text Letzteren als »Schöpfer« charakterisiert, der somit in neuer Qualifikation über Tod und Leben seines Verehrers entscheiden kann. Damit korrespondiert reziprok, dass untergeordnete Schutz- und Schadensmächte, wie sie im sumerischen Text als ausführende Organe eine Rolle spielten, hier nur am Rande (und unter Beschränkung auf die schützenden Genien, die der Gott als »seine Wächter« bezeichnet) erwähnt werden. Schließlich verbindet der Text in der abschließenden Gottesrede die Gabe der Heilung mit der Verpflichtung des Geheilten zu sozialer Verantwortung.

Im Blick auf das Hiob-Buch sind drei Dinge besonders hervorzuheben: Erstens operiert hier erstmals ein Paralleltext mit einer eigentlichen Dramaturgie, die in einer Gottesrede gipfelt. Zweitens fällt auf, dass der persönliche Schutzgott – traditionellerweise eine Größe, die hohe Ansprüche in Bezug auf adäquate kultische Versorgung erheben konnte – sich in der Gottesrede als absolut souverän und auf diese Verehrung in keiner Weise angewiesen darstellt. Schließlich wird hier anders als in anderen Klagedichtungen vom Menschen nicht nur die intensive Einhaltung seiner kultisch-rituellen Verpflichtungen gegenüber dem persönlichen Gott gefordert, sondern außerdem, ja vor allem die Sorge um das Wohlergehen anderer, schwächerer Glieder der Gesellschaft – ein Thema, das auch im Hiob-Buch (v.a. im dritten Redegang) in verschiedenen Variationen begegnet.

3.4. *Ludlul bel nemeqi* (»Ich will preisen den Herrn der Weisheit«), oder: von der größeren Einsicht des Höchsten Gottes

Mit dem nächsten Textbeispiel, der Jahrhunderte jüngeren Dichtung *Ludlul bel nemeqi*,¹³⁸ betreten wir das Feld der eigentlich »kanonischen« Literatur Meso-

138 Edition: W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, London/Oxford 1960, 21–62, dazu die Rez. von R. Borger, *JCS* 18 (1964), 51–53; J.S. Cooper, *The Conclusion of Ludlul III*, *JCS* 27 (1975), 248–249. Erst seit 1980 ist der Anfang der Komposition ediert: D.J. Wiseman, *A New Text of the Babylonian Poem of the Righteous Sufferer*, *AnSt* 30 (1980), 101–107; vgl. W.L. Moran, *Notes on the Hymn to Marduk in Ludlul bel nemeqi*, *JAOS* 103 (1986), 255–260. Weitere neue Textzeugen: A.R. George/F.N.H. Al-Rawi, *Tablets from the Sippar Library VII. Three wisdom texts, Iraq* 60 (1998), 187–206, bes. 187–201; W. Horowitz/W.G. Lambert, *A new exemplar of Ludlul bel nemeqi Tablet I from Birmingham*,

potamiens. Kanonizität¹³⁹ heißt hier, dass es der Text schon zur Zeit seiner Entstehung (im 12. Jh. v. Chr.?) zu einigem Ansehen gebracht haben muss, so dass er sich als Klassiker etablieren konnte, der im 8. und 7. Jh. in verschiedenen Bibliotheken Assyriens und Babyloniens (Kalchu, Assur, Ninive, Sultantepe/Huzirina, Babylon, Sippar...) gelesen wurde. Er wurde im Rahmen des Oberstufencurriculums der Schreiberausbildung kopiert, wegen seiner hochliterarischen Sprache auch philologisch kommentiert, und das Incipit ist in verschiedenen Werkkatalogen registriert, was ebenso auf die große Bedeutung der Komposition hinweist. Das Werk nimmt vier Tafeln in Anspruch und dürfte ursprünglich rund 480 Zeilen gezählt haben. Ein so umfangreicher und komplexer Text kann im hier gegebenen Rahmen nicht angemessen resümiert werden; wir müssen uns auf eine knappe Paraphrase beschränken und für unsere Fragestellung wesentliche Aspekte hervorheben.

Taf. I setzt mit einem bekennenden Hymnus auf den Gott Marduk ein, den Hauptgott von Babylon. Der in 1. sg. schreibende Dichter schildert ihn (in 3. m. sg.) in teilweise gewagten Metaphern als Gott, der zürnen, aber auch barmherzig sein, töten wie zum Leben erwecken kann¹⁴⁰:

Iraq 64 (2002), 237–245. Für diverse Bearbeitungen und Kommentierungen vgl. Erica Reiner, »This Year into the Next...«: The Second Tablet of *Ludlul bel nemeqi* – Intricate Texture of a Learned Poem, in: dies., *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut. Poetry from Babylonia and Assyria*, Michigan Studies in the Humanities 5, Ann Arbor, MI 1985, 101–118; R. Albertz, *Ludlul bel nemeqi* (s. Anm. 35); Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 84–99; M. Stol, The Reversability of Human Fate in *Ludlul II*, in: O. Tunca/D. Deheselle (Hgg.), *Tablettes et images aux pays de Sumer et d’Akkad. Mélanges H. Limet*, Liège 1996, 179–183; Spieckermann, *Ludlul bel nemeqi* und die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (s. Anm. 43); van der Toorn, Theodicy (s. Anm. 85), 76–81; W.L. Moran, The Babylonian Job, in: R.S. Hendel (Hg.), *The Most Magic Word*, CBQMS 35, Washington, DC, 182–200. Für neuere Übersetzungen vgl. auch TUAT III/1, 110–158 (W. von Soden, dort auch weitere Sekundärliteratur); CS I, 486–492 (1.153, B.R. Foster); Foster, Before the Muses (Anm. 46), 392–409. Die hier wiedergegebenen Auszüge folgen im Wesentlichen der Übersetzung in TUAT, teilweise korrigiert im Rahmen eines Lektürekurses mit Dr. Margaret Jaques (WS 2003/04).

139 Zum Konzept des »Kanon« in der altorientalischen Literaturgeschichte vgl. W.G. Lambert, Ancestors, Authors, and Canonicity, JCS 11 (1957), 1–14.112; Francesca Rochberg-Halton, Canonicity in Cuneiform Texts, JCS 36 (1984), 127–144; S.J. Lieberman, Canonical and Official Cuneiform Texts. Towards an Understanding of Assurbanipal’s Personal Tablet Collection, in: T. Abusch u.a. (Hg.), *Lingering Over Words*, FS W.L. Moran, Atlanta/GA 1990, 305–336; W.W. Hallo, The Concept of Canonicity in Cuneiform and Biblical Literature. A Comparative Appraisal, in: K.L. Younger/W.W. Hallo/B.F. Batto (Hgg.), *The Biblical Canon in Comparative Perspective*, Scripture in Context 4, Ancient Near Eastern Texts and Studies 11, Lewiston/New York 1991, 1–19; N. Veldhuis, Mesopotamian Canons, in: M. Finkelberg/G.G. Stroumsa (Hgg.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 2, Leiden 2003, 9–28.

140 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 89 bezeichnet dies pointiert als »polaren Monotheismus«, denn »Marduk verkörpert den Dualismus der Welt, indem er über beide Pole

- 1,9 Dessen schwere Last seiner Hände der Himmel nicht tragen kann,
 10 dessen Zugriff (aber) sanft ist, (wenn er) den Todgeweihten aufhält,
 11 Marduk, dessen schwere Last seiner Hände der Himmel nicht tragen kann,
 12 dessen sanfter Zugriff (aber) den Todgeweihten aufhält.
 13 Durch [seinen] Zorn werden die Gräber geöffnet;
 14 durch sein Erbarmen lässt er aus der Katastrophe den Gefallenen aufstehn.
 (...)
- 21 Stachlig sind seine Schläge, sie durchbohren den Leib;
 22 lind (aber) sind seine Verbände, bringen zum Leben den (vom) *namtar*-Dämon (Befallenen).
 23 Er spricht und lässt in Frevel fallen;
 24 am Tage seines In-Ordnung-Seins werden Schuld und Sünde gelöst.
 25 Er bewirkt auch (Fieber-)Schauer und Zittern;
 26 (aber) durch seine reine Beschwörungsformel werden Kälteschauer und Schauer gelöst.

Neben bzw. unter Marduk nimmt der Text zwei bzw. drei Stufen in der Hierarchie der numinosen Mächte an, die alle Marduks Geheiß unterworfen sind und deren Verhalten und interne Harmonie vom Wollen und Handeln Marduks abhängen:

- 15 Zürnt er, so weichen Schutzgöttin (*lamassu*) und Schutzgott (*šedu*);
 16 sieht er freundlich hin, so kehrt sein Gott (*ilīšū*) zu dem zurück, den er verlassen hatte.
 (...)
- 27 Der aufhören lässt die Überschwemmung durch Adad, den Schlag des Erra,
 28 der versöhnt den Gott [und die] Göttin, die sehr erzürnt waren.

Die Soziomorphie des Gottesbildes ist evident. Marduk ist der König, der niemandem Rechenschaft abzulegen hat, der alle anderen Götter an Intelligenz übertrifft und dessen Planen und Entscheiden den anderen Göttern undurchschaubar bleibt:

- 29 Der Herr durchschaut das Reden der (anderen) Gottheiten (*ilam*) im Herzen;
 30 [aber keiner unter den Götter]n vermag seine Wege zu verstehen.
 31 Marduk durchschaut das Reden der (anderen) Gottheiten im Herzen;
 32 kein Gott aber (*ilu ayyumma*) erfährt *seinen* Ratschluss.

Das Herz Marduks markiert folglich »die Grenze jeder ›Erlernbarkeit‹ der Weltzusammenhänge und jeder Deutung der Gegenwart (zum Beispiel durch Opferchau und Traumdeutung)«. ¹⁴¹ Umso wichtiger ist es, die Sympathie Marduks, nicht nur die von subalternen Instanzen, zu genießen und seine Barmherzigkeit, von der allein das Leben der Menschen letztinstanzlich abhängt, zu kennen. Sie zu bezeugen und publik zu machen, ist die Absicht, die der *Ludlul*-Dichter mit

herrscht«. Die Polarität ist freilich im Sinne eines Merismus zu verstehen; entscheidend ist, wie wir sehen werden, die letztinstanzliche Verantwortung eines einzigen Gottes (Marduks) für alles ebenso wie für das Ganze. Die mehrstufig geordnete Götterwelt bleibt bestehen, aber Marduk ist eben nicht *primus inter pares*, sondern »Herr« (*belum*), sei es anderer Götter oder der Weisheit und Erkenntnis.

141 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 88.

seiner Komposition verfolgt, der andere anhand seines individuellen Schicksals »lehren« will (I, 39: *lušalmid*), damit sie auf ihn schauen (IV, p) und von ihm lernen können. Sein monologisch vorgetragenes öffentliches Bekenntnis (I, 1, 3, 37, 39), kann formal je nach Situation und Kontext unterschiedlichen Gattungsregeln (Hymnus, Klage usw.) folgen.

Nach dem einführenden Hymnus blickt der Dichter ab Z. 46 zunächst auf eine lange Zeit der Not zurück. Ausgelöst wurde sie durch den Zorn Marduks. Dessen Motive werden nicht genannt (wie sollte der Dichter sie kennen, wenn selbst die Götter sie nicht kennen können?). Hintergründig wird die Notzeit zum einen dadurch charakterisiert, dass der Mann von seinem persönlichen Gott und seiner Göttin, von seinem Glücksgenius und seinem Schutzgeist verlassen wurde (man beachte das Gleichgewicht der Geschlechter!, Z. 43–46); zum andern brachte jegliche divinatorische Untersuchung, sei es durch Opferschauer oder Traumdeuter, entweder nur schlechte oder widersprüchliche Omina hervor (Z. 47–54) – zwei Denkmuster, die wir bereits in den oben besprochenen altbabylonischen Texten kennengelernt haben.

Wie im sumerischen Text scheint der gottverlassene *Ludlul*-Dichter zu allererst in eine soziale und berufliche Notlage geraten zu sein. Er verlor die Sympathie des Königs und wurde fortan von seinen Kollegen am Hof geächtet:

- 55 Der König, leibgleich den Göttern, die Sonne seiner Leute:
 56 sein Herz wurde verhärtet gegen mich und änderte Sympathie in Böswilligkeit.
 57 Die Höflinge tauschten üble Nachrede über mich aus;
 58 sie hockten zusammen und belehrten einander in Niedertracht.
 59 Wenn der eine (meinte): »Ich werde ihn sein Leben »hinschütten« lassen«,
 60 sagte ein zweiter: »Ich entferne (ihn) aus seinem Amt.«
 61 Der dritte etwa (sprach): »Ich verfüge über / übernehme seine Vertrauensstellung«;
 62 »Ich ziehe in sein Haus ein«, sagte der vierte.
 63 Der fünfte wandte gegen mich die Meinung von fünfzig;
 64 der sechste und siebente folgten seiner Zielsetzung.
 65 Alle sieben brachten sie gegen mich ihre Sippschaft auf;
 66 [sturm]gleich waren sie, schonungslos, Dämonen glichen sie.
 67 [Wie] ein einziger waren ihre Leiber, aber jeder hatte seine eigene Stimme;
 68 sie gerieten in Wut gegen mich und wurden wie Feuer entzündet.

Eindrücklich schildert der Dichter, wie er sein Selbstvertrauen verlor, seinen Widersachern nichts zu entgegnen hatte und schließlich von allen Menschen – bis in den engsten Familienkreis – gemieden und verachtet wurde:

- 77 Der ich fürstlich wandelte, lernte, unbeachtet vorüberzugehen;
 78 gar stolz war ich, wurde (nun aber) zum Sklaven;
 79 für den mit weitverzweigter Familie wurde ich zum Einsamen.
 80 Ging ich die Straße entlang, wurde mit dem Finger auf mich gezeigt;
 81 trat ich in den Palast ein, zwinkerten die Augen.
 82 Meine Stadt sah mich wie einen Feind böse an;
 83 gleich als ob es eine Feindin wäre, (verhielt sich) mein aggressives Land.
 84 Zu einem Fremden wurde für mich mein Bruder;

- 85 zu einem Bösen und einem Teufel wurde für mich mein Freund.
 (...)

91 Es sah mich der Bekannte und drückte sich zur Seite;
 92 wie einen nicht Blutsverwandten behandelte mich meine Familie.
 93 Für den, der Gutes über mich sprach, war die Grube geöffnet;
 94 wer mich schmähte, der stand (dagegen) obenan.
 95 Wer Gemeinheiten gegen mich sprach, hatte den Gott (*ilu*) als Helfer;
 96 für den, der »Es ist genug« sprach, war der Tod eilend auf dem Weg;
 für den, der (mir) keine Hilfe bot, wurde sein Leben wie zum Schutzgenius.
 (...)

103 Meine Ämter ließen sie einen anderen übernehmen;
 104 in meine Positionen setzten sie einen Fremden ein.

Dem so Geächteten blieb nur die Klage – aber auch sie führte zu keiner Änderung. *Taf. II* schildert verschiedene Versuche ritueller Krisenbewältigung, die alle fehlschlügen:

- II,1 In diesem wie dem folgenden Jahr ging der Termin vorüber,
 2 ich wandte mich um, aber es sah böse, sehr böse aus.
 3 Schlimmes für mich kam noch dazu, mein Recht fand ich nicht.
 4 Den (persönlichen) Gott (*ila*) rief ich an, aber er wandte mir sein Antlitz nicht zu;
 5 zu meiner Göttin (*ištari*) betete ich, aber sie hob ihr Haupt nicht zu mir hin.
 6 Der Opferschauer (*barā*) konnte durch eine Opferschau meine Sache nicht klären,
 7 der Traumdeuter (*šā'ilu*) durch (sein) Räucheropfer Recht für mich nicht erkennbar machen.
 8 Den *zaqīqu* flehte ich an, aber er belehrte mich nicht,
 9 der Beschwörer (*mašmašū*) löste durch (sein) Ritual den Zorn gegen mich nicht.

Man beachte, dass der Dichter an keiner Stelle behauptet hat, er sei schuldlos gewesen; auch er stellt sich nicht als »leidender Gerechter« dar. Wohl aber bringt er zum Ausdruck, dass ihn seine Krise dazu brachte, den Nutzen von Frömmigkeit und Ritualen in Frage zu stellen, da es ihm doch wie einem erging, der seinen persönlichen Gott oder seine Göttin¹⁴² vernachlässigt:

- 12 Wie einer, der das Opfer dem Gotte (*ana ili*) nicht regelmäßig darbrachte,
 13 oder bei der Mahlzeit die Göttin (*ištari*) nicht nannte,
 14 der die Nase nicht senkte, Niederwerfen nicht kannte,
 15 in dessen Mund aufhörten Gebet (und) Flehen,
 16 der den Feiertag des Gottes (*um ili*) versäumte, den Monatsfeiertag missachtete,
 17 nachlässig wurde und ihre Riten geringschätzte,
 18 der (Gottes-)Furcht und Aufmerken seine Leute nicht lehrte,
 19 seinen Gott nicht nannte, dessen Speise aß,
 20 seine Göttin verließ, Röstmehl (ihr) nicht darbrachte;
 21 einem (Mann), der sich wild gebärdete, seinen Herrn (*bēlū*) vergaß,
 22 der den gewichtigen Gotteseid leichtfertig aussprach: eben denen glich ich!

142 Gemeint ist kaum, dass ein Mensch einen (persönlichen) Gott *und* eine Göttin verehrte. Gott und Göttin erscheinen meist im synonymen oder synthetischen Parallelismus, dem Text geht es jeweils um allgemeine, für einen Gott wie für eine Göttin geltende Aussagen.

Die Aufzählung kultischer Pflichten, die ein Mensch, der sich der Gunst seiner Gottheiten versichern wollte, zu beachten hatte, ist bemerkenswert. Der *Ludlul*-Dichter behauptet, all diese Pflichten erfüllt zu haben. M.a.W., er stellt sich zwar nicht als Gerechten, wohl aber als perfekten Frommen und dem König gegenüber vollkommen loyalen Höfling dar, der dennoch vom Unglück verfolgt geblieben sei.

- 23 Dabei hatte ich selbst doch an Beten (und) Gebet gedacht,
 24 Gebet war (für mich) Einsicht, Opfer meine Gewohnheit gewesen.
 25 Der Tag der Gottesverehrung (*um palāh ili*) war Herzensfreude für mich gewesen,
 26 der Prozessionstag der Göttin (*um ridūti ištār*) Ertrag (und) Gewinn.
 27 Die Fürbitte (Hommage?) für den König war eine Freude für mich gewesen,
 28 und das Festmahl / Freudenmusik für ihn geriet (mir) zum Glück (noch) obendrein.
 29 Ich hatte mein Land gelehrt, die Ordnungen des Gottes (*mē ili*) zu halten;
 30 den Namen der Göttin (*šum ištār*) wertzuhalten, hatte ich meine Leute angewiesen.
 31 Das Rühmen des Königs hatte ich dem eines Gottes gleichgemacht (*iliš umaššū*),
 32 auch hatte ich die Menge in der Ehrfurcht vor dem Palast (*puluḫti ekalli*) unterrichtet.

Der offensichtliche Widerspruch zwischen seinem Verhalten und seinem Ergehen führte den Leidenden in ein kognitives Dilemma, das ihn an der Tauglichkeit der erlernten religiösen Standards im Umgang mit den Gottheiten zweifeln ließ:

- 33 Wüsste ich doch (gewiss), dass hiermit der Gott einverstanden ist/war!
 34 Was einem selbst gut erscheint, könnte für den Gott ein Frevel (gewesen) sein;
 35 was dem eigenen Sinn sehr schlecht dünkt, könnte dem Gott gut gefallen!
 36 Wer kann den Willen/die Überlegung der Gottheiten im Himmel erfahren?
 37 Wer begreift den Ratschluss des Anzanunzû (Enki/Ea)?
 38 Wo könnten die »Wimmelnden«¹⁴³ (d.h. die Menschen) je den Weg des Gottes/der Götter erfahren?

Was die Tradition als Zusammenhang von Tun und Ergehen interpretiert, beruht nach dem *Ludlul*-Dichter – der sich an dieser Stelle nicht nur als Frommer, sondern auch als kritisch reflektierender Intellektueller erweist – auf kurzschlüssigen, nicht konsistenten Deutungen von gesellschaftlicher Anerkennung und Ächtung, von Erfolg und Misserfolg (Z. 39–48).

Hatte der Dichter sein Problem bis dahin im Wesentlichen als ein soziales und ritualpragmatisches dargestellt und reflektiert, so folgt nun in einem zweiten Rückblick auf vergangene Not eine Krankheitsschilderung, die erst ein ganzes Arsenal von bösen Geistern auf den Plan ruft und dann ein gelehrtes Repertoire pathologischer Symptome ausbreitet, um der furchtbaren Lage des nun auch an seinem Körper Gepeinigten die nötige Drastik zu verleihen. Die Darstellung gipfelt darin, dass der von Geschwüren, Lähmung, Blindheit, Aphasie usw. gezeichnete Kranke schließlich bewusst- und bewegungslos im eigenen Kot gele-

143 »Wimmelnde« steht hier und im Folgenden alternativ für *apātum*, das aufgrund einer zweifelhaften Etymologie oft mit »Umwölkte« übersetzt wird.

gen habe (Z. 49–107). Ein Passus über die Unfähigkeit der professionellen Ritualexperthen erinnert an den oben zitierten akkadischen Text aus altbabylonischer Zeit: Beschwörungspriester (*āšipu*) und Opferschauer (*barī*) zeigten sich zu korrekter Diagnose und Therapie nicht in der Lage. Die Familie des Geschlagenen schickte sich deshalb an, ihm ein Grab vorzubereiten, während sein Neider sich in die Faust lachen konnte (Z. 108–120).

Taf. III schildert dann, wie es wider alles Erwarten doch zu einer Heilung des Gepeinigten kam. Bevor diese eintrat, soll sie dem Kranken in drei Träumen sukzessive mitgeteilt worden sein. In einem ersten Traum soll ein mit einer göttlichen Aura umgebener Mann den Darniederliegenden zum Ausharren im Namen seines Herrn (gemeint ist der König) ermutigt haben (Z. 9–20). In einem zweiten Traum will der Dichter einen Reinigungspriester (*rimku*) gesehen haben, der im Auftrag des königlichen Statthalters in Nippur zu ihm gekommen sei und ihn behandelt habe (Z. 21–28). Im dritten Traum sei ihm schließlich eine Frau erschienen, die endlich das heilende »Es ist genug!« gesprochen habe, danach ein Beschwörer (*āšipu*) mit einer Schreiftafel und einer Binde. Der Tafel, deren Botschaft überraschend den (kassitenzeitlichen) Namen des zu Heilenden nennt (*Šubši-mešre-Šakkan* »Bewirke Reichtum für mich, Šakkan« III, 43¹⁴⁴), war offenbar zu entnehmen, dass der Beschwörer im Auftrag Marduks handelte (Z. 39–49). Denn nun kam die Heilung in Gang,

III,50 Nachdem sich das Herz meines Herrn be[ruhigt hatte],

51 des barmherzigen Marduk Gemüt (wörtl. Leber) sich begü[tigt hatte],

52 er mein Bittgebet [ange]nommen hatte (...).

Das Ende von *Taf. III* schildert den Genesungsprozess in einer der Darstellung der Krankheit ebenbürtigen, gleichsam spiegelbildlichen Ausführlichkeit, wobei Marduk selbst als das veranlassende Subjekt aller für die Heilung notwendigen Einzelheiten fungiert. Entscheidend ist, dass »die persönlichen Gottheiten des Leidenden bei seiner Rehabilitation nicht erwähnt werden. Die Dämonen weichen, aber die Schutzgötter und Lebenskräfte treten nicht wieder an ihre alte Stelle. Stattdessen nimmt nun Marduk die Funktion eines *Schutzgottes* für den Leidenden ein.«¹⁴⁵ »Der Herr« (*belum*) wird zu »meinem Herrn« (*beliya* III, 50). Unmittelbar vor der Schilderung der Rehabilitation stehen in einem leider stark zerstörten Passus einige Sätze, in denen der Dichter sich verschiedener kultureller Vergehen und Nachlässigkeiten bezichtigt zu haben scheint (III, 55–60). Da er zuvor doch ganz im Gegenteil seinen religiösen Eifer und dessen Folgenlosigkeit betont hatte, muss sich das Bekenntnis der Nachlässigkeit (*egātīya* III, 60) auf die Verehrung Marduks und seiner Paredros Šarpanitum beziehen.

Taf. IV beschreibt schließlich, wie der Dichter in einer Wallfahrt zum Esagila-Heiligtum Marduk und Šarpanitum seinen Dank abstattete und Schritt um

144 Vgl. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (s. Anm. 138), 50–51.296 Anm. 43.

145 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 90f.

Schritt symbolisch und rituell rehabilitiert wurde. Zahlreiche Opfergaben und Gastmähler, zu denen der Wiederhergestellte die Bewohner von Babylon eingeladen haben soll, demonstrieren vor den Augen aller die Macht Marduks und seiner Gattin:

- IV,99 Es sahen die Bewohner von Babylon, dass [Marduk] am Leben erhält;
 100 alle Mäuler verherrlichen [seine] Großtaten:
 101 »Wer denn hätte gesagt, dass er (der genesene Kranke) seine Sonne sehen würde?
 102 In wessen Sinn wäre gekommen, dass er seine Straße (wieder) ziehen könnte?
 103 Wer außer Marduk hätte seinen Todeszustand in Leben wandeln können?
 104 Welche Göttin außer Šarpanitu hätte ihm Leben schenken können?
 105 Marduk vermag aus dem Grabe ins Leben zu rufen;
 106 Šarpanitu versteht es, vor der Katastrophe zu verschonen.«

Der Text endet mit einem öffentlichen Bekenntnis und der Aufforderung zum weltweiten Lobpreis Marduks, einer patenten *Inclusio* zum einleitenden Hymnus (Z. 107ff.).

Fassen wir im Hinblick auf unser Hauptthema zusammen: Die Paraphrase sollte deutlich gemacht haben, dass *Ludlul* und die biblische Hiob-Dichtung teilweise verwandte Motive bearbeiten, dass die beiden Dichtungen als Ganze jedoch in reichlich verschiedene Richtungen zielen. Zwar wird das literarische Ich des *Ludlul* als »Idealtyp mesopotamischer Normerfüllung«¹⁴⁶ gezeichnet, dem dennoch alles Böse widerfährt, und erinnert insofern an den biblischen Hiob. Aber der *Ludlul*-Leidende versteht sich selbst auch am tiefsten Punkt seiner Not *nicht* als »leidender Gerechter«, ja nicht einmal die Charakterisierung als »leidender Frommer« wäre hier angemessen: Der springende Punkt der Dichtung liegt bes. in Taf. II gerade darin, die Wirk- und Sinnlosigkeit falsch, nämlich traditionell an anderen Gottheiten als dem Höchsten Gott orientierter Frömmigkeit und Riten aufzuweisen. Nicht die Funktionsweise und Tauglichkeit der Riten an sich stehen zur Disposition, Ort und Adressat müssen stimmen. Da Marduk (bzw. Marduk und seine Paredros) letztinstanzlich und bis in die Niederungen individueller Existenzen die Geschicke der Welt bestimmt; da die anderen Götter allenfalls subalterne ausführende Organe sind, die den Willen des Höchsten Gottes nur vollstrecken, ihn aber weder durchschauen noch beurteilen und erst recht nicht umgehen können, hat es keinen Sinn, Glück und Erfolg von der Beschäftigung mit persönlichen Gottheiten abhängig zu machen. Marduk allein (mit seiner Paredros) ist der Gott, dem in diesen Dingen die uneingeschränkte Verehrung gebührt.

Ludlul schildert somit, wie sich das literarische Ich im Laufe eines schmerzvollen Prozesses von einem »klassischen Loyalisten« der alten mesopotamischen Weltordnung zu einem »frommen Loyalisten« einer ganz an Marduk orientierten

146 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 93.

Frömmigkeit entwickelt.¹⁴⁷ Man könnte in Anspielung auf die Elihu-Reden geradezu von einer Leidenspädagogik Marduks sprechen. Dass der Klagende ein »Kläger« oder »Ankläger«, sein Leiden ein »unschuldiges Leiden« sei, wie Sitzler meint, behauptet der Text nicht. Ebenso wenig trifft zu, dass der Klagende den persönlichen Schutzgöttern alter Ordnung Vorwürfe machen würde – wie sollte er auch, wenn sie doch dem neuen Weltbild gemäß letztlich machtlose Wesen sind?¹⁴⁸ Wenn schon die älteren Dichtungen nie einen eigentlichen Vorwurf gegen den persönlichen Schutzgott erkennen lassen, dann gilt dies erst recht von *Ludlul*. Zu einem Vorwurf der Art, dass Marduk den Leidenden ungerecht behandeln würde, *kann* es im Übrigen prinzipiell nicht kommen, weil die Ratschlüsse des letztinstanzlich Verantwortlichen ja sogar den Göttern verborgen bleiben. Marduks Wirken wird als heilsam erfahren, sobald es als letztinstanzlich einzig Mächtiges erkannt ist, es bleibt jedoch prinzipiell und legitimerweise(!) undurchschaubar.

Bedenken wir noch kurz den literarischen Status dieser Dichtung im Verhältnis zu den zuvor exemplarisch besprochenen: Es sollte deutlich geworden sein und ließe sich durch Zitierung zahlreicher Texte noch erhärten, dass in *Ludlul* verschiedene altbabylonische Traditionen gebündelt, nun aber auf das zentrale Anliegen der Propagierung der vom Dichter nunmehr allein als erfolgverheißend angesehenen Marduk-Verehrung ausgerichtet werden. Das primäre Anliegen der Dichtung ist also das der literarischen religiösen Propaganda unter Gebildeten.

Handelt es sich dennoch auch oder eigentlich um eine weisheitliche Dichtung? Ja, insofern die Dichtung, wie eben gesehen, wesentlich mit dem Motiv der Leidenspädagogik operiert und den Leidenden zu einer neuen Einsicht, die Adressaten der Dichtung aber zu einer grundsätzlich neuen kognitiven Orientierung bewegen will. Schon mit dem in Taf. I gegebenen hymnisch-belehrenden Setting, mehr noch in Taf. II, wo die Narratio hinter der prinzipiellen Reflexion über die Tauglichkeit der Riten zurücktritt und ganz grundsätzliche Aussagen über die Kurzsichtigkeit menschlichen Verhaltens in der Beurteilung von Glück und Misserfolg gemacht werden, nimmt die Dichtung auch traditionell weisheitliches Gedankengut auf. Darüber hinaus beansprucht sie eine erkenntnisererschließende Funktion, wenn sie im Modus des Hymnus, der Narratio und der (gewendeten) Klage Erkenntnis über eine Weisheit vermitteln will, die auch um ihre *Grenzen* im Willen des »Herrn der Weisheit« (*bēl nēmeqi*) weiß, dessen Wirken positiv und negativ erfahren werden kann, zugleich aber Ausdruck der Macht eines letztlich barmherzigen Königs ist. Insgesamt stellt sie eine besonders breite und komplexe Variante des Rückblicks auf gewendete Not dar, die jenes traditionelle Gattungsmuster und ein breites Wissensrepertoire neu für das Anliegen

147 So mit Recht Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 94.

148 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 91 u. ö. Die dafür beanspruchten Stellen I, 43–46 und II, 4f., 112f. sind ohne Unterstellung eines Vorwurfs zu verstehen.

kultisch-ritueller Aufklärung und religiöser, ja eigentlich theologischer Propaganda (im Sinne einer *propaganda fidei quaerentis intellectum*) nutzt. Es handelt sich um »Literatur für Literaten«,¹⁴⁹ der neben dem propagandistischen auch ein kritisch-reflexiver, bildender Charakter eignet.

Pragmatisch gesehen ist das Werk somit ganz ähnlich zu verorten wie die biblische Hiob-Dichtung. In Anbetracht seiner curriculären Karriere im Rahmen der höheren Bildung halte ich es nicht für ausgeschlossen, dass einer oder gar mehrere Hiob-Dichter, namentlich die für die Traumszene in der ersten Elihu-Rede (4,14–17) und für Hiob 33 verantwortlichen Verfasser, das Werk im akkadischen Original oder in einer – uns bislang unbekannt – aramäischen Version gekannt und daran angespielt haben könnten.¹⁵⁰

3.5. Die *Babylonische Theodizee*: Dialogdichtung an der Schwelle zum Skeptizismus

Auch die unseren mesopotamischen Parcours beschließende sog. *Babylonische Theodizee*¹⁵¹ gehörte im 1. Jahrtausend v. Chr. zum »kanonischen« Bestand gehobener Keilschriftbibliotheken. Textvertreter stammen aus Assur, Ninive (7+), Babylon (4+), ein Kommentar aus Sippar. Zeitlich datieren die assyrischen Tafeln ins (8./)7. Jh. v. Chr., die babylonischen sind wohl etwas jünger und scheinen bis in seleukidische (3./2. Jh. v. Chr.) oder gar parthische Zeit tradiert worden zu sein, könnten also direkt oder indirekt in das perserzeitliche Literatenmilieu ausgestrahlt haben, dem auch der Dichter des Hiob-Dialogs zugerechnet

149 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 86.

150 Vgl. Ch. Uehlinger, Medien altorientalischer Theologien, in: M. Oeming/K. Schmid/A. Schüle (Hgg.), *Theologie in Israel und in den Nachbarkulturen. Beiträge des Symposiums »Das Alte Testament und die Kultur der Moderne«* anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971), *Altes Testament und Moderne* 9, Münster 2004, 139–176, hier 144–149.

151 Edition: Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (s. Anm. 138), 63–89. Für diverse Bearbeitungen und Kommentierungen vgl. B. Landsberger, *Die babylonische Theodizee* (akrostichisches Zwiegespräch; sog. »Kohelet«), *ZA* 43 (1936), 32–76; J. Bottéro, *La Théodicée*, *AEPHE* (1966–67), 100–116; G. Buccellati, *La teodicea: condanna dell'abulia politica*, *OrAnt* 11 (1972), 161–178; Albertz, *Der sozialgeschichtliche Hintergrund* (s. Anm. 27); Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature* (s. Anm. 128), 156–158; W.G. Lambert, *Some new Babylonian wisdom literature*, in: J. Day/R.P. Gordon/H.G.M. Williamson (Hgg.), *Wisdom in ancient Israel*, FS J.A. Emerton, Cambridge 1995, 30–42; Sitzler, *Vorwurf gegen Gott* (s. Anm. 31), 99–109; Uehlinger, *Qohelet* (s. Anm. 102), 168–175; G. Buccellati, *Il cemento dell'estro e della ragione: la dimensione scribale della cosiddetta »Teodicea Babilonese«*, in: *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden 2003, 97–104; van der Toorn, *Theodicy* (s. Anm. 85), 64–76. Neuere Übersetzungen: TUAT III/1, 143–157 (W. von Soden); CS I, 492–495 (1.154, B.R. Foster); Foster, *Before the Muses* (s. Anm. 89), 914–922. Die im Folgenden wiedergegebenen Auszüge folgen diesen mit vereinzelt Korrekturen aus einem Lektürekurs mit Dr. Margaret Jaques (WS 2003/04).

werden muss. Für die Entstehungszeit sind Datierungen zwischen dem 12. und dem 8. Jh. v. Chr. vorgeschlagen worden.

Formal zeichnet sich die Dichtung durch ihren dialogischen Aufbau und die strenge Gliederung in 27 Strophen von je 11 Zeilen aus; manche Textvertreter teilen die Zeilen in zwei oder vier metrische Untereinheiten auf. Die Reden werden von zwei Dialogpartnern, einem Klagenden und seinem ratgebenden Freund, vorgetragen,¹⁵² wobei Rede und Gegenrede aufeinanderfolgen und auf jede Strophe je eine Rede entfällt. Ähnlich wie im Dialog Hiobs mit seinen Freunden hat der Klagende bzw. Problemträger also auch hier das erste und das letzte Wort. Ein besonderes formales Kunststück besteht darin, dass in jeder Strophe die Zeilen jeweils mit demselben Silbenzeichen beginnen (was im Keilschrifttext auch graphisch in die Augen springt). Wer die 27 Anfangszeichen als Akrostichon liest¹⁵³ (daher die Bezeichnung »akrostichischer Dialog«), entdeckt dahinter eine Selbstvorstellung des (tatsächlichen oder pseudonymen) Verfassers:

a-na-ku Sa-ag-gi-il-ki-[i-na-am-u]b-bi-ib ma-áš-ma-šu ka-ri-bu ša i-li ú šar-ri

Ich (bin) Sangil-kīnam-ubbib (Esangila reinige den Wahrhaftigen!), der Beschwörer, der Gott und König grüßt.

Der spätassyrische Werkkatalog K 10802 nennt das Werk und kennt den Autor nicht nur als Beschwörer (^{lu}maš-maš, dem Akrostich entsprechend), sondern auch als Gelehrten (^{lu}um-me-a, *ummānu*), der zur Zeit von König Adad-apladdina (d.h. ca. 1068–1047 v. Chr.) in Babylon gewirkt habe.¹⁵⁴ Laut einer seleukidischen Liste aus Uruk, die vorsintflutliche Weise und nachsintflutliche Weise Gelehrte (u.a. auch Sīn-leqe-unninnī, den Verfasser/Kompilator des Elftafel-epos von Gilgamesch, und Achikar) verzeichnet, soll er schon unter Nebukadnezar I. (1125–1104 v. Chr.) tätig gewesen sein.¹⁵⁵ Traut man den Angaben dieser recht selektiven Liste, müsste die *Babylonische Theodizee* von einem herausragenden Gelehrten zur Zeit der Zweiten Dynastie von Isin um oder kurz nach 1100 v. Chr. verfasst worden sein. Ob all diese Angaben historisch verlässlich

152 Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature* (s. Anm. 128), 155–158 will den Dialog in Anlehnung an die ägyptische Rede eines Mannes mit seinem *Ba* als inneren Dialog verstehen. In der Tat findet sich im Dialog weder ein Hinweis auf die eigene Lebenssituation des Ratgebers noch auf gemeinsame Erfahrungen der Gesprächspartner. Gleiches gilt freilich auch für die Freundesreden im Hiobbuch. Innere Dialoge werden in der altorientalischen und in der biblischen Literatur in der Regel nach dem Muster »ich sprach zu meinem Herzen« o. ä. als solche gekennzeichnet.

153 Vgl. zur Form W.M. Soll, *Babylonian and Biblical Acrostichs: Bib 69* (1988), 305–323.

154 W.G. Lambert, *A Catalogue of Texts and Authors*, JCS 16 (1962), 59–81, hier 66f.

155 W 20030,7; J. van Dijk, *Die Inschriftenfunde*, in: H.J. Lenzen (Hg.), XVIII. vorläufiger Bericht über die von dem Deutschen Archäologischen Institut und der Deutschen Orient-Gesellschaft aus Mitteln der Deutschen Forschungsgemeinschaft unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka. Winter 1959/60, ADOG 7, Berlin 1962, 39–62, hier 44f.

oder traditionell sind, lässt sich jedoch nicht mehr feststellen.¹⁵⁶ In jedem Fall unterstreichen die beiden Listen die hohe Wertschätzung des Werks unter assyrischen und babylonischen Gelehrten. Leider wissen wir nicht, ob deren Interesse eher inhaltliche oder ästhetische Gründe hatte – oder beides.¹⁵⁷

Die Dichtung schließt formal locker an die alte Tradition der sog. Streitgespräche an, einer für die Schule typischen, »weisheitlichen« Gattung.¹⁵⁸ In diesen Streitgesprächen führen oft Tiere, Pflanzen oder Gegenstände das Wort und disputieren dann über ihre jeweiligen Vorzüge; das Gespräch impliziert oft eine Art Wettbewerb. Näher verwandt sind Dialoge zwischen Vater und Sohn oder Lehrer und Schüler; hier stehen oft Ausbildungsstandards und intellektuelle Qualitäten zur Debatte. Im sog. *Pessimistischen Dialog* (ebenso ein »misnomer« wie *Theodizée* für den akrostischen Dialog!) sind es ein Herr und Sklave, die ein wenig ergiebiges Gespräch führen (der Herr gibt widersprüchliche Anweisungen, auf die der Diener immer mit Zustimmung antwortet).¹⁵⁹ Das in der *Theodizée* inszenierte Wechselgespräch von Klage und Rat unter Gleichrangigen ist m.W. singulär, was die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass die ähnliche, wenn auch komplexere Situation im Hiob-Buch direkt oder indirekt von dieser ihr vorausliegenden Dichtung her inspiriert worden sein könnte. Dafür spricht auch der Umstand, dass die *Theodizée* wie später das Hiob-Buch Klage- und Notschilderungen einerseits, weisheitlich-belehrende Abschnitte andererseits enthält. Die Dialogform gibt dem Verfasser die Möglichkeit, nicht nur unterschiedliche *Positionen* kontradiktorisch gegeneinander zu profilieren und einen Argumentationsprozess sukzessive zu entfalten,¹⁶⁰ sondern zugleich unterschiedliche *Haltungen* zur Darstellung zu bringen.

Eine mit dem Dialogcharakter zusammenhängende formale Besonderheit, die im Hiob-Buch eine gewisse Entsprechung findet, sind die mehr oder weniger ausführlichen *Redeeinleitungen* und *Anreden* zu Beginn jeder Strophe. In der Strophe I fallen nicht weniger als sieben von elf Zeilen auf die komplimentierende Anrede:

- 1 Weiser, der du [alle ...] umfasst ..., komm! Ich will mit dir reden!
- 2 [lerne (kennen)! ...] ich will dir erzählen!
- 3 [] ... in deinem []
- 4 [Ich], der schwer leidet, will dich stets preisen!
- 5 Wo gleicht ein Einsichtiger denn dir?
- 6 Bis wohin wurde ein Wissender dir vergleichbar?

156 Vgl. zu Sangil-kīnam-ubbib als Person I.J. Finkel, Adad-apla-iddina, Esagil-kin-apli, and the Series SA.GIG, in: E. Leichty/M. de J. Ellis/P. Gerardi (Hgg.), *A Scientific Humanist. Studies in Memory of Abraham Sachs*, Philadelphia, PA 1988, 143–159, bes. 144f.

157 Man kann sich angesichts der unverkennbaren formalen Ambition und vor dem – m.W. allerdings erst in jüngeren Epochen dokumentierten – Hintergrund der Tradition höfischer Gelehrten-disputationen fragen, ob die Dichtung vielleicht aus einem literarischen Gelehrtenwettbewerb hervorgegangen ist.

158 Vgl. Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature* (s. Anm. 128); H.L.J. Vanstiphout, *The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation (Part I)*, ASJ 12 (1990), 271–318; ders., *The Mesopotamian Debate Poems. A General Presentation. Part II: The Subject*, ASJ 14 (1992), 339–367; van der Toorn, *The Ancient Near Eastern Literary Dialogue* (s. Anm. 28), 61–75.

159 Vgl. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (s. Anm. 138), 139–149.323–327.346; dt. Übersetzung: von Soden, TUAT III/1 (1990), 1158–163; vgl. auch Denning-Bolle, *Wisdom in Akkadian Literature* (s. Anm. 128), 165–175.

160 Vgl. van der Toorn, *The Ancient Near Eastern Literary Dialogue* (s. Anm. 28), 61–75.

7 Wo ist der Besonnene, dem ich die Wehklage sagen kann? (Lambert, Foster)

oder:

Antworte, (du) Besonnener! Ich will dir(?) die Wehklage vortragen! (von Soden)

Auch später werden in den Reden des Klagenden in der Regel drei bis vier Zeilen für die Anrede reserviert, wobei eine merkliche Entwicklung im Tonfall des Klagenden gegenüber seinem Freund zu beobachten ist.

Strophe III

23 Mein Freund, dein Herz ist ein Quellteich, dessen Grundwasser nicht versiegt,

24 Eine Häufung von Hochwasser, die keine Minderung erfährt.

25 Ich will dich ausfragen, nimm mein Anliegen zur Kenntnis!

26 Achte auf mich alsbald und höre auf meine Rede!

Strophe V

45 Ich beugte mich vor dir, mein(?) Freund, ich verstand [deinen] Rat;

46 [] wertvoll(?) das Geheiß [deiner] Rede.

47 [] ... komm! Ich will [mit dir reden!]

Strophe VII

67 Deine Meinung ist Nordwind, eine schöne Brise für die Menschen;

68 Vornehmer Freund, dein Rat ist gut [für mich.]

69 Ein einziges Wort vor dir will ich [geben/hinzufügen.]

IX-XI sind zerstört. In XIII fehlt die Anrede, der Klagende geht nun sofort zur Sache, was auf eine gespannte Gesprächslage weist. Dieselbe Situation scheint in XV und XVII gegeben zu sein. Nur vorübergehend zeigt die Anrede in XIX eine gewisse Beruhigung der Lage an:

199 [] Einsicht (*tašimtu*)

200 Du sammelst die Gesamtheit der Weisheit (*kuḫlat nemeqi*), du berätst die Menschen.s

In XXI und XXIII fehlt wiederum jede Einleitung. XXV und XXVII bringen eine überraschende Variation, indem die Anrede die Gesprächssituation nun umkehrt:

265 Achte auf mich, mein Freund! Nimm zur Kenntnis meine Gedanken!

266 Merke dir (wörtl. bewache) die erlesene Aussage meiner Rede!

287 Barmherzig bist du, mein Freund, höre der Wehklage genau zu!

288 Hilf mir! Ich erfuhr Beschwerlichkeit, nimm es zur Kenntnis!

In der Wahrnehmung des Klagenden ist der Freund am Ende der Dichtung also nicht mehr als Ratgeber gefragt, sondern als einer, der verständnisvoll zuhören soll.¹⁶¹ Sein Profil entwickelt sich ungefähr gegenläufig zu jenem des Klagenden. In seiner ersten Rede stellt er sich als Wissender, seinen Gesprächspartner dagegen als jemanden dar, der ob persönlicher Not die Besinnung verloren habe (II):

12 Mein gepriesener Freund, der du in Trübsal sprachst,

13 (mein) Lieber, der du deinen Sinn(?) nach Schlechtem streben liebest!

14 Deinen scharfen Verstand machtest du dem Idioten gleich,

15 Dein strahlendes Gesicht liebest du ganz finster werden.

161 Dass der Klagende sich am Ende zum Lernenden entwickle, wie ich in Uehlinger, Qohelet (s. Anm. 102), 173 meinte, trifft somit nicht zu, wenngleich die intellektuelle Lösung des Disputs in der letzten Rede des Ratgebers angelegt ist.

auf die folgende Auseinandersetzung und den Vergleich mit dem Hiob-Buch ist festzuhalten, dass der Klagende zunächst nur seine soziale Situation beschreibt, ohne einen Gott oder eine Göttin dafür verantwortlich zu machen. Erst der Freund ist es, der seinem Freund rät, sich an seinen Schutzgott zu richten. Seine ersten Sätze dienen dazu, die Situation zu entdramatisieren, indem er sie als Spezialfall des Normalen darstellt: Dass die ältere Generation stirbt, ist ebenso normal wie unvorhergesehener sozialer Aufstieg oder Niedergang. Orientierung und Erfolg kann finden, wer Gott und Göttin¹⁶³ fürchtet:

- 16 Unsere Väter (bzw. Eltern) waren (von Soden)/haben (Lambert) (hin)gegeben, sie mussten den Weg des Todes gehen.
 17 »Den Hubur-Fluss werde ich überschreiten«, sagen sie seit jeher (*qabū ultu ulla*).
 18 Du siehst doch die Menschen allesamt, die »Wimmelnden«¹⁶⁴!
 19 Der Erstgeborene eines Armen wurde erhoben, irgend jemand hatte (ihn) zu Reichtum gebracht.
 20 Dem Tüchtigen aber, Besitzer von Reichtum, wer hat ihm denn Gutes getan?
 21 *nāṭil pān ilim rāšī lamassa*
 (Nur,) wer auf den Gott schaut, hat eine Schutzgöttin (= ist erfolgreich).
 22 Wer in kritischer Lage ist, häuft, wenn er die Göttin fürchtet (*pālib ištār*), Fülle auf.

Der Freund ist es also, nicht der Klagende, der zur Klärung der Lage die Götter und ihren Willen ins Spiel bringt. Dagegen führt der Leidende in III seine Klage mit einer ausführlichen Notsschilderung weiter, die Gott oder Göttin noch immer mit keinem Wort erwähnt. Bis zum Schluss wird sich der Klagende auch nie *an* Gott oder Göttin wenden, sondern sich ausschließlich seinem Gesprächspartner gegenüber beschweren. Das Gespräch findet also in einem gleichsam religionsdistanten Setting statt, in dem der Freund kontinuierlich frömmigkeitsorientierte Ratschläge gibt, die der Klagende mit Hinweis auf seine eigene Lage und Beobachtungen zu den herrschenden Umständen entkräftet. Nachdem der Freund den Klagenden noch einmal auffordert, sich an seine Göttin (Z. 40) oder, wenn schon das nicht, dann wenigstens an den Oberrichter (Z. 43) zu wenden, antwortet der Kläger mit zunächst überraschenden Tiervergleichen (V):

- 48 Der Wildesel, der Onager, der sich sättigte ... [...]:
 49 Er richtete seine Aufmerksamkeit auf die Vollendung des göttlichen Plans (*pakki ili*)!
 50 Der grimmige Löwe, der ständig das Beste vom Fleisch fraß:
 51 Er brachte, um den Zorn der Göttin lösen zu lassen, Mehlopfers dar!
 52 Für die Familie hat der Neureiche/Opportunist (*bēl pāni*), dem Gedeihen noch dazu gegeben wurde,
 53 Wertvolles Gold der Mami dargewogen!
 54 Hielt ich aber zurück ein Brotopfer? Ich betete zum Gott (*ilīs usappa*),
 55 Ich weihte die regelmäßigen Opfer der Göttin (*sattukke iltim*); meine Rede [höre]!

Wildesel und Löwe haben, was sie brauchen, und erst noch das Beste davon. Wenn der Text ihr Wohlbefinden auf ihre »Frömmigkeit« zurückführt, kann dies – da Wildesel und Löwe ja mit Sicherheit *keine* Opfer darbringen – nur ironisch gemeint sein.¹⁶⁵ Den Satz über den Empor-

163 Gott und Göttin erscheinen meist – wie schon in *Ludlul* – in parallelen Sätzen, s. oben Anm. 142.

164 S. oben Anm. 143.

165 Von Soden übersetzt Z. 49, 51 und 53 als (rhetorische) Fragen.

kömmling (eine klassische Figur des egoistischen, selbstgefälligen Opportunisten) wird man entsprechend ironisch zu verstehen haben. Sich selbst stellt der Klagende dagegen als jemanden dar, der sich durchaus ritengemäß um Gott bzw. Göttin bemühte. Müsste es ihm dann – dies das implizierte Argument – nicht mindestens so gut gehen wie dem Onager, dem Löwen und dem Emporkömmling?

Hier wirft der Freund ein, dass man sich diese drei¹⁶⁶ doch nicht ernsthaft zum Vorbild nehmen könne, da ihre Bewegungsfreiheit doch nur von kurzer Dauer sei (VI):

- 59 Schau an den vollkommenen Onager auf [der Steppe],
 60 der die Fluren zerwühlt; den Renner(?) verstümmelt der Pfeil.
 61 Den Feind des Viehs, den Löwen, den du erwähntest, komm, schau (ihn) genau an!
 62 (Ob) des Frevels, den der Leu beging, ist ihm die Fallgrube geöffnet.
 63 Der mit Reichtum Beschenkte, der Neureiche, der Eigentum anhäuft/für den Eigentum
 angehäuft ist,
 64 Mit(?) Feuer verbrennt ihn der König an einem nicht (vorher) bestimmten Tag!
 65 Den Weg, den diese gingen, begehrtest du zu gehen?
 66 *gimil dumqi ša ili dāra šite'e*
 Die Vergeltung des Guten (bzw. zum Guten?) durch den Gott, die bleibt, suche (vielmehr)
 beständig!

Die Strophe kontrastiert wechselhaftes Schicksal, genauer: unbeständiges Glück, mit göttlicher Vergeltung zum Guten, die dauerhaft sei. Für den Klagenden stellen sich die Dinge exakt umgekehrt dar: Wer nach einem angenehmen Leben strebt, tut besser daran, sich nicht zu sehr um seine Schutzgottheit zu kümmern, wie nicht zuletzt seine eigene Erfahrung zeigt (VII):

- 70 *illakū urub dumqi lā mušte'ū ili*
 Es gehen den Weg des Guten, die nicht ständig die Götter suchen.
 71 Es wurden aber arm und schwach, die zur Göttin flehen (*muštemiqu ša ilti*).
 72 In meiner Jugend suchte ich schon den Willen des Gottes,
 73 In Niederwerfung und Gebet suchte ich meine Göttin.
 74 In einem Dienst ohne Gewinn (*ilku ša lā nēmel*) ziehe ich (nun) das Joch,
 75 (denn) der Gott hat festgesetzt statt des Reichtums, die Dürftigkeit.
 76 Der Krüppel stieg über mich auf, der Idiot (liegt) vor mir;
 77 Die Schurken kamen hoch, ich aber wurde niedriger.

Kurz: Wer die Götter ignoriert, hat Erfolg, wer sich ihnen unterwirft, rennt damit ins Unglück. Der Dialog kommt hier mit der indirekten Anklage von Z. 74–75 zu einem ersten Höhe-

166 Wer vom Hiob-Buch herkommend die Debatte über Onager und Löwen verfolgt, wird nicht umhin kommen, einen Bezug zur ersten Gottesrede herzustellen, wo sich Yhwh als der »Herr der Tiere« als Beschützer und Versorger dieser scheinbar so nutzlosen Vertreter einer vermeintlichen Gegenwelt präsentiert (vgl. Hiob 38,39–40; 39,5–8); vgl. Keel, Jahwes Entgegnung an Ijob (s. Anm. 11), bes. 65–67.82f. Im näheren Horizont der *Theodizee* wären außerdem Ninurta-Hymnen zu beachten, vgl. R. Torti, Ninurta, un dio misericordioso, *Rivista Biblica Italiana* 46 (1998), 3–17. Das von Keel besprochene Motiv des »Herrn der Tiere« ist in Mesopotamien bevorzugt Ninurta und seinem Kreis zugeordnet; vgl. Dominique Collon, Nimrod, the Mighty Hunter, and his Descendants. Contest Scenes on Cylinder Seals, in: J.G. Westenholz (Hg.), *Seals and Sealing in the Ancient Near East*, Jerusalem 1995, 23–38.

punkt.¹⁶⁷ Der Freund, der sich zunehmend zum Kontrahenten wandelt, wird den Leidenden nun der fehlerhaften Ritenobservanz bezichtigen (VIII):

- 79 Die Wahrheit (*kitta*) verwarfst du, die Vorzeichnung des Gottes (*uṣurti ili*) schätzest du gering.
 80 Die Kulte des Gottes nicht richtig zu beachten, begehrtest du in deinem Sinn.
 81 Die dauerhaften Riten der Göttin []
 82 *ke qirib šamē šibqī ili* [...] Wie das Innere des Himmels sind die Gedanken der Götter [nicht einsehbar.]
 83 Der Befehl der Göttin wurde nicht [ernsthaft interpretiert(?).]
 84 In rechter Weise sind [die »Wimmelnden« (d.h. die Menschen) mit der Not(?)] erfahren.

An dieser Stelle dürfte eine Apologie von Gott und Göttin angeschlossen haben, doch ist diese leider ebenso wie der folgende Wortwechsel zerstört. In XII scheint der Ratgeber selbstgefällig auf seine eigene, vorbildliche Frömmigkeit hinzuweisen, worauf der Leidende dann mit einer entschlossenen »Option gegen die Riten und für die Anomie« reagiert (XIII), zu der auch eine bewusste Missachtung des Gottes gehört (Z. 135)¹⁶⁸:

- 133 Ich will das Haus aufgeben []
 134 Ich will nicht (mehr) Besitz begehren []
 135 Die Kulte des Gottes will ich missachten, die (Kult-)Ordnungen will ich niedertreten!
 136 Ich will einen Jungstier abschlachten, ich will das Brot [selber essen(?).]
 137 Ich will mich auf den Weg machen, das Weite suchen!
 138 Ich will einen Brunnen öffnen, ich will eine (Kanal-)Strömung öffnen.
 139 Ich will zwischen Feldern wie ein Dieb herumlaufen,
 140 Von Haus zu Haus will ich eintreten, um meinen Dauerhunger abzuwenden.
 141 Hungrig will ich herumsuchen, auf den Straßen will ich umherjagen,
 142 Wie ein Bettler will ich dahinein []
 143 Entfernt ist das Gute []

Deutlich haben sich im Gesprächsverlauf die Fronten verhärtet. Die folgenden Strophen XIV-XVIII sind nur fragmentarisch erhalten, lassen aber erkennen, dass sich die Debatte nun vom Einzelschicksal lösen und *generelle Aussagen* über die Ordnung oder Unordnung der Welt in den Vordergrund rücken wird. Beide Seiten bedienen sich dabei eines wohlbekannten Repertoires von Topoi, die das Zerbrechen elementarer Sozialbeziehungen (namentlich in der Feindschaft zwischen Mutter und Tochter, Z. 159) und scheinbar undurchsichtige Schicksalswenden (den Fall des Hohen, den Aufstieg des Dürftigen) zum Gegenstand haben. Die Feststellung des Freundes, dass Reichtum und Armut bestimmten *Regeln* folgen würden,¹⁶⁹ leitet zu einem Disput über Bildung und Weisheit, d.h. die Fähigkeit, diese Regelzusammenhänge zu erkennen und zu verstehen, über. Einschlägige Stichworte in XIX sind »Herz«, »Lippen«, »Schreibrohr«, »Schriftzeile«, die nach Meinung des Klagenden nichts nützen, weil sie ihn nicht vor dem Unglück bewahren konnten. Den erneuten Aufruf des Ratgebers, Weisheit, Benehmen und Beachtung von Grundsätzen und Ordnungen ernstzunehmen und damit der »Führung der Götter« zu

167 Im Akrostich entspricht Strophe VII der letzten Silbe von Esagil, dem Namen des Haupttempels von Babylon – eine ironische Replik auf *Ludlul*?

168 Vgl. Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 104.

169 Z. 198 setzt hierfür *šummu*, das »Wenn...« der Vordersätze von Omina; m.a.W., alles ist schon einmal vorgekommen, alles verhält sich nach einer gewissen Ordnung. Die Herausforderung besteht darin, die Ordnungsmuster und die Regeln der Verknüpfung von »wenn« und »dann« zu erkennen, doch bleiben die Möglichkeiten menschlicher Einsicht begrenzt.

folgen (Z. 219), dürfte der Klagende in den Wind geschlagen haben, doch ist Strophe XXI wieder verloren. In XXII setzt der Freund noch einmal zu gutem Rat an:

- 235 Von/Bei dem Schurken, dessen Einwilligung du begehrt hast,
 236 Das [...] seiner Beine geht sofort zugrunde.
 237 Der gottlose Schuft bekommt (viel) Eigentum,
 238 (aber) die Waffe des Mörders verfolgt ihn.
 239 Für dich, der du den Bescheid des Gottes nicht suchst, was ist dein Erfolg?
 240 Der das Joch des Gottes zieht, mag mager bleiben, findet aber regelmäßig sein Brot.
 241 Den guten Windhauch der Götter (*šāra tāba ša ili (DINGIR.MEŠ)*) suche ständig,
 242 (dann) wirst du, was du in diesem Jahr verlierst, bald wieder ersetzen können!

Die Stichworte »Schuft« und »Mörder« zeigen, dass spätestens hier (vergleichbar der Entwicklung des Gesprächs vom zweiten zum dritten Redegang des Hiob-Dialogs) Einschätzungen zum Funktionieren oder Nicht-Funktionieren der Gesellschaft, namentlich ihrer Besitz- und Statusordnung, ins Zentrum gerückt sind. »Unter den Menschen (*ina adnāti*) sah ich mich um: Gar unterschiedlich sind die Omina (*idātu*)«, hebt der Klagende in Z. 243 (XXIII) an. Der Gott würde den Dämon nicht effektiv hindern, Erfolg und Anerkennung seien nicht dem beschieden, der sie kraft seines Status verdienen würde, und die durch Status Ausgezeichneten (etwa erstgeborene Söhne) würden sich als Aufschneider und Parasiten ihrer Stellung nicht würdig zeigen. Unter solchen Umständen sei Protest die angemessenere Haltung als Unterwerfung:

- 251 Wenn ich mich vor meinem »Vordermann« (*ina maḫar qadmi*)¹⁷⁰ demütige, was gewinne ich?
 252 Selbst unter meinem »Trossknecht« muss ich mich beugen,
 253 Geringschätzig sieht mich der Allerverachteteste an, (ebenso wie?) der Reiche und der Stolze.

Der Freund scheint diese Rede so zu verstehen, dass sie indirekt den Gott nicht nur der Untätigkeit, sondern auch der Willkür bezichtige, und wiederholt dagegen nun das bereits in Z. 82 geäußerte Argument, wonach Denken und Wille eines Gottes den Menschen nicht einsehbar seien. Aus vordergründigen Fehlschlägen dürfe man nicht auf die Passivität der Götter schließen (XXIV):

- 254 Tüchtiger, Kenntnisreicher, Herr der Einsicht,
 255 Dein Herz ist ganz schlecht, du drangsaliertest (*tadāš*) den Gott.
 256 *libbi ili kima qirib šamē nesi-ma*
 Das Herz des Gottes ist fern wie das Zentrum des Himmels.
 257 *le'ussu šupšūqatma niše la lamda*
 seine Tüchtigkeit/Kompetenz ist schwer verständlich, die Menschen begreifen (sie) nicht.
 258 Geschöpf der Hand der Aruru ist in gleicher Weise das Lebendige,
 259 Doch warum ist Nachwuchs nicht überall(?) und immer(?) (gleich)?
 260 Die Kuh, ihr erstes Kalb ist niedrig/tief,
 261 Ihr späteres Junges entspricht dem Doppelten davon.
 262 Ein Idiot wird als erster Sohn geboren,
 263 »Tüchtig und tapfer« wird der Zweite genannt.

170 Die meisten Kommentatoren beziehen *qād-mi* auf eine Gottheit und übersetzen »my god« (so Lambert, Foster) oder pluralisch »Götter« (von Soden), was mir im Kontext mehr als zweifelhaft erscheint. Zwar ist *qadmu* in Z. 276 ein Epithet Enlils. In Strophe XXIII wäre aber immer noch vom Schutzgott die Rede, dem dieses Epithet keinesfalls zustünde. Das Wort als Plural zu lesen besteht erst recht kein Anlass. Z. 251–253 scheinen allesamt Menschen im Blick zu haben.

264 *li'id mina pakki ilimma niše la lamda*

Man mag aufpassen, was aber (eigentlich) der Wille des Gottes ist, können die Menschen nicht begreifen.

Es ist nicht immer der Erstgeborene, sondern oft gerade der Zweite, der die Dinge zum Guten führt. *Das* die Dinge sich so verhalten, kann anders als durch göttlichen Ratschluss nicht erklärt werden; zu verstehen, *warum* dies so ist und was die Motive für den göttlichen Willen sind, sei Menschen aber nicht möglich.

Der Disput treibt nun seinem Höhepunkt entgegen. Der Klagende zieht als Erstes die Konsequenz aus der Vorrede seines Freundes. Wenn die Pläne der Götter verborgen bleiben müssen, bleibt nichts anderes, als sich an das Tun der Menschen zu halten. Dieses aber ist durch und durch verbrecherisch (XXV):

- 265 Achte auf mich, mein Freund! Nimm zur Kenntnis meine Gedanken!
 266 Merke dir (wörtl. bewache) die erlesene Aussage meiner Rede!
 267 Sie loben hoch die Worte des Vornehmen, der das Morden von Grund auf versteht.
 268 Sie machen (aber) niedrig den Armseligen, der keine (schwere) Schuld hat.
 269 Sie bestätigen den Bösen (d.h. geben ihm Recht), dessen Abscheu der Wahrheit gilt.
 270 Sie vertreiben (dagegen) den Rechtschaffenen (d.h. weisen ihn ab), der auf den Willen des Gottes achtet.
 271 Sie füllen mit Blassgold die [Schatzkam]er des Übeltäters.
 272 Sie entleeren aus den Vorratskrügen den Lebensunterhalt des Elenden.
 273 Sie bestärken/lassen stark werden den Herrischen, bei dem alles Sünde/Verbrechen ist.
 274 Sie ruinieren (aber) den Kraftlosen, stoßen den Ohnmächtigen weg.
 275 Und was mich betrifft, den so Schwachen, so verfolgt mich der Emporkömmling.

Hier ist keinerlei Rede mehr von den Göttern, der Klagende hält sich nur noch an scheinbare Evidenzen, genauer: an Vorgänge, die ganz im Bereich des Menschlichen liegen, Missstände einer Gesellschaft, in der nichts anderes als das Recht des Stärkeren zu gelten scheint. Dem Ratgeber scheint dies nun wiederum zu vordergründig, jedenfalls wird er in seiner letzten Rede gleichsam den mythischen Schlüssel für diesen Stand der Dinge liefern (XXVI):

- 276 Der König der Götter, Narru (Enlil), der die »Wimmelnden« (d.h. die Menschen) schuf,
 277 Der Stolze, Zulummaru (Enki), der ihren Lehm abkniff,
 278 Die Königin, die sie formt, die Herrin Mami,
 279 Sie haben der Menschheit die mehrdeutige Rede (*iguru dababu*) verliehen,
 280 Sie haben sie dauerhaft mit Lügen und Unwahrheit beschenkt,
 281 Sie¹⁷¹ sprechen volltönend das Gute des Reichen,
 282 (sagen): »Er ist ein König, Reichtum geht ihm zur Seite.«
 283 Sie behandeln schlecht wie einen Dieb den schwächlichen Menschen,
 284 Sie beschenken ihn mit Niedertracht, sie planen seinen Mord.
 285 Böseartig entlehrten sie das ganze Übel (über) dem, der keine Zielrichtung/Führung hat.
 286 In Kraftlosigkeit bringen sie ihn zum Zusammenbruch, löschen sie ihn aus wie glühende Asche.

Die gesellschaftlichen Missstände werden also darauf zurückgeführt, dass die Götter – näherhin: die an der prototypischen Erschaffung der Menschen beteiligten Gottheiten – die Menschheit mit der »mehrdeutigen Rede« auch Verleumdung, Täuschung, Heuchelei usw. verliehen hät-

171 Syntaktisch sind die Z. 281–286 doppeldeutig: Das Subjekt der Verbformen 3. m. pl. können entweder die Götter oder (m.E. wahrscheinlicher) die Menschen sein.

ten.¹⁷² Ob sie dabei einen Planungsfehler oder eine Unachtsamkeit begingen oder ob es sich um Absicht seitens der Götter handelte, lässt der Text offen. Wenn eine neulich von A.V. Hurowitz vorgeschlagene Deutung der Namen ^dNarru (»Verbrecher« oder »Lügner« für Enlil) und ^dZulummar (»Lüge, Verleumdung« für Ea) zutrifft, könnte durchaus eine gehörige Portion mutwilliger Börsartigkeit mit im Spiel gewesen sein.¹⁷³ Wenn man an der etablierten Bezeichnung *Theodizée* für diese Dichtung festhalten will, wird man dies nur unter Einschluss des in Strophe XXVI Formulierten tun können.

Es ist diese klimaktische Einsicht, ein »mythologisch-anthropologischer Schlüssel«, der den Klagenden zur Ruhe kommen und einlenken lässt. Wenn es sich mit der Wirklichkeit in der Tat so verhält, dann ist »die Herrschaft des Bösen in der Gesellschaft nicht die Ausnahme, sondern der Normalfall.«¹⁷⁴ Der vom Schicksal getroffene Mensch ist dann gut beraten, sich nicht unter Berufung auf objektive Rechtsnormen dagegen zur Wehr setzen zu wollen, sondern gleichsam illusionslos sein Heil bei den zur Verfügung stehenden Regulationsinstanzen, d.h. in der Sympathie des Schutzgottes oder der Schutzgöttin und zugleich in der Gunst der Mächtigen, genauer: des Königs, zu suchen. Interessant ist das sich in der abschließenden Hoffnung äußernde *iunctim* zwischen Schutzgottheiten und Menschen: Erstere mögen bitte dafür sorgen, dass der Leidende einen Helfer, einen Protektor unter den Menschen bekomme.¹⁷⁵ Und der Text sagt auch gleich, was das Ziel der Rehabilitation sein soll: die Anerkennung durch den Hirten und »Sonnengott aller Menschen«,¹⁷⁶ den König:

- 287 Du bist barmherzig, mein Freund, höre der Wehklage genau zu!
 288 Hilf mir! Ich erfuhr Beschwerlichkeit, musst du wissen.
 289 Ich bin ein Sklave, der viel weiß und viel betet.
 290 Ich sah auch für kurze Zeit keinen Helfer und keinen Beistand,
 291 lief ruhig über den Platz seiner Stadt,
 292 der Ruf wurde nicht laut, meine Rede blieb leise.
 293 Mein Haupt erhob ich nicht, schaue (nur) zu Boden.
 294 Einem Sklaven gleich preise ich nicht in der Versammlung [meiner] Gefährten.
 295 Möge der Gott, der mich im Stich gelassen hat, einen Helfer stellen!
 296 Möge die Göttin, die [mich ...], Erbarmen haben!
 297 Der Hirte, Šamaš, hütet die Menschen wie ein Gott.

Die Schlussbitten haben also die Rehabilitation durch den König zum Ziel. Erinnern wir uns, dass diesem laut Akrostichon das ganze Gedicht gewidmet war! Die Bitte mag angesichts des zuvor bezüglich der Schutzgottheiten Beklagten etwas unrealistisch oder fideistisch erscheinen, es geht dem Schluss des Dialogs offenbar nicht so sehr um den theoretischen Inhalt als vielmehr um den prakti-

172 Zur Modell des Geschenkes bei der Schöpfung, dem im Mythos von der Erschaffung des Königs und der Menschen die Verleihung der Herrschaft und ihrer Insignien an den König entspricht, vgl. Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 108.

173 A.V. Hurowitz, ^dNarru and ^dZulummar in the Babylonian Theodicy (BWL 88: 276–77), JAOS 124 (2004), 777–778.

174 Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 109.

175 Die bekannte Reihe Hiob 16,19–21 (»Zeuge im Himmek«), 19,25–27 (»Löser«) und 33,23 (»Fürsprecher«) ist sicher nicht von hierher begründbar, nimmt aber eine strukturell vergleichbare Problematik auf, nämlich eine scheinbar aussichtslose Situation in Bewegung zu setzen bzw. auch die letzte und höchste Instanz zu bewegen.

176 Vgl. oben *Ludul* I 55 und II 27–32!

schen Zweck. Die Dichtung hat Vorstellungen bezüglich des prinzipiellen Funktionierens und des Nutzens der Gottesfurcht ebenso zerschlagen¹⁷⁷ wie Illusionen bezüglich der prinzipiellen Menschenfreundlichkeit der Götter relativiert, sei es der persönlichen Schutzgottheiten oder der Großen Götter. Dennoch endet sie nicht hoffnungslos.

Die Paraphrase mag deutlich gemacht haben, wie sehr die *Babylonische Theodizee* einerseits in der Tradition der vorausgehenden mesopotamischen Problem-dichtungen steht und sie auf einen nicht-kultischen, ja geradezu »nach-kultischen«¹⁷⁸ Höhepunkt führt; wie nahe sie aber andererseits auch dem Hiob-Buch, namentlich der Dialogdichtung steht, so dass es nahe liegt, sie als das *verbindende Scharnier* zwischen der mesopotamischen Tradition und der biblischen Dichtung zu verstehen. Gegenüber den älteren mesopotamischen Dichtungen hebt sich die *Theodizee* dadurch ab, dass sie sich nicht nur durch die akrostichische Form eindeutig als kunstvoll-literarisches Werk, sondern zugleich durch ihre intellektuelle Schärfe und eine gewisse Kompromisslosigkeit in der Benennung der Probleme als weisheitlich orientiertes Werk eines Gelehrten zu erkennen gibt. Die bewusst gewählte Form des Dialogs, ja streckenweise Streitgesprächs gibt dem Autor die Möglichkeit, das Grundproblem – die doppelte Frage nach dem adäquaten Verhalten und dem angemessenen Verstehen im Unglück – nicht mehr als Konflikt zwischen Mensch und Gott (erst recht nicht zwischen dem persönlichen und einem Höchsten Gott), sondern als Disputation *zwischen Mensch und Mensch*, d.h. als Auseinandersetzung um sachgemäßes Verstehen und eine wirklichkeitsadäquate Interpretation der Verhältnisse, in Szene zu setzen. Im Hinblick auf das Hiob-Buch scheint mir nicht nur bemerkenswert, dass in der *Theodizee* eine ganze Reihe von Stereotypen, Vergleichen, Bildern eingesetzt werden, die sich auch in der Hiob-Dichtung in verschiedenen Variationen wiederfinden, sondern ebenso, dass der Argumentationsduktus einen ganz ähnlichen Gang nimmt: Eingesetzt wird mit Schilderungen des persönlichen Notfalls. Den älteren Modellen folgend werden dann zunächst relativ vordergründige, weil ritualpraktische Fragen erörtert. Bald lässt der Text aber erkennen, dass sich auf der kultisch-rituellen Ebene allein eine zufriedenstellende Lösung für das Problem des Leidenden nicht wird finden lassen, weil der Wille der Götter den Menschen letztlich undurchsichtig bleibt.¹⁷⁹

177 Wenn Sitzler, Vorwurf gegen Gott (s. Anm. 31), 109 eine »Veränderung des Welt- und Gottesbildes von der Vorstellung der Ordnungsmächte zur Vorstellung der persönlichen Frömmigkeit« erkennen will, scheint mir dies den Text etwas zu verharmlosen.

178 Zu diesem Begriff vgl. F. Stolz, Psalmen im nachkultischen Raum, ThSt 129, Zürich 1983, bes. 18–21, mit Anwendung auf die Hiob-Dichtung ebd. 65–66.

179 Das wusste schon *Ludlul*, aber die *Theodizee* unterscheidet sich von *Ludlul* wesentlich dadurch, dass sie darauf verzichtet, das Problem durch Rekurs auf den Höheren bzw. Höchsten Gott zu lösen. Anders als in den zuvor behandelten Dichtungen ist der Klagende der *Theodizee* nicht nur kein Gerechter, sondern offensichtlich auch kein Frommer mehr: Hier

Das individuelle Problem des Klagenden wird bald einmal zu einem generellen entschränkt, der Leidende damit – wie Hiob – zum eigentlichen Problemträger, dessen Ergehen nur ein Symptom viel grundsätzlicherer Missverhältnisse ist. Der zweite Teil der *Theodizée* tendiert zunehmend zur Aufgleisung zweier voneinander zu unterscheidender Sphären: jener der Götter, deren »Herz« und Wille fern und letztlich undurchsichtig bleibt, die es zwar in der Hand haben, Störungen der Schöpfung und des Schicksals – namentlich solche, die *nicht* in der Kontrolle der Menschen liegen wie z.B. Geburtsfehler – zu korrigieren und – in gewissem Maße – zu kompensieren, deren eigentliche Beweggründe aber den Menschen verborgen bleiben müssen; und jener der Menschen und der Gesellschaft, auf welche die Götter offenbar nur begrenzten Zugriff haben bzw. in die sie nicht direkt oder zumindest nicht nach eindeutig nachvollziehbaren Regeln einzugreifen pflegen. Mit bestechender Klarheit führt der Dichter seinen Lesern vor Augen, dass »Religion allein« (eine im Blick auf altorientalisch-antike Verhältnis etwas anachronistische Formulierung) menschliches Unglück nicht zu wenden vermag, ja sich unter Umständen geradezu als nutzlos, wenn nicht gar hinderlich erweisen kann. Hier ist eine Problemlage vorgezeichnet, an die das Hiob-Buch (mit einer komplexeren, ihm eigenen Dramaturgie) anknüpfen wird.

Dass die Verhältnisse unter den Menschen so misslich sind, erklärt der Dichter ätiologisch durch Rekurs auf das Schöpfungsmotiv in der vorletzten Strophe.¹⁸⁰ Wenn die Dinge so sind, wie sie sind, dann deshalb, weil sie am Anfang so bestimmt wurden. Am Grund des Übels, so weit es die Menschheit betrifft, liegt ein göttlicher Schöpfungsakt. Von diesem gilt freilich, dass er nur erklärt, warum Unglück und Verbrechen *möglich* sind, nicht aber, dass die Dinge zwingend immer misslich sein *müssen*. Es ist ja nicht so, dass die Möglichkeit der Lüge die Menschen ihrer bleibenden Verantwortung entbinden würde. In gleichem Maße, wie Menschen durch Lüge schaden können, hätten sie auch die Möglichkeit, die Wahrheit zu sprechen und das Rechte zu tun (die »mehrdeutige Rede« dürfte dies nicht ganz ausschließen). Dieser moralische Aspekt bleibt in der Dichtung freilich weitgehend implizit bzw. im Akrostichon, das sich als hintergründige Meisterleistung entpuppt, verborgen und ganz auf den König focussiert. Dass sie den König als Garanten der Gerechtigkeit bzw. der Rehabilitation von Geächteten als eigentlich notwendende Instanz im Blick hat, weist die *Theodizée* als literarisches Kunstwerk eines Hofgelehrten aus.

geschieht eine Weichenstellung, die dem Szenario der Hiob-Dichtung (nicht der Rahmen-erzählung!) vorausliegt und dieses vielleicht überhaupt ermöglicht hat.

180 Der Einsatz von wohlüberlegt ambivalenter Schöpfungstheorie als Trumpf, der das Streitgespräch zum Ende bringen kann, erinnert nicht nur an die Dramaturgie des Hiob-Buches, sondern hat auch im demotischen Weisheitsbuch eine gewisse Entsprechung (vgl. Schneider, Hiob 38 [s. Anm. 29], 123f.). In der *Theodizée* ist eine Hiob 38ff. entsprechende Theophanie undenkbar.

Im Übrigen inszeniert die *Babylonische Theodizee* nicht nur ein existentielles Problem und nicht nur ein Streitgespräch, sondern die diskursive Zuspitzung und Auflösung eines wesentlich *intellektuellen* Problems. Sie demonstriert nicht nur dem antiken, sondern auch dem heutigen Leser, wie kosmologische und anthropologische Einsicht zur Entschärfung kognitiver Dissonanz führen und eine pragmatische Einstellung zur Wirklichkeit fördern kann, in welcher Revolte und Ergebung sich die Balance halten.

4. Das Hiob-Buch als Dokument der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte

Lassen sich im Anschluss an die Lektüre der *Babylonischen Theodizee* bzw. am Ende des langen Anwegs von den *Lehren des Ur-Ninurta* bis zur *Theodizee* gewisse Folgerungen für den exegetischen Umgang mit dem Hiob-Buch ziehen? Zwei Möglichkeiten bieten sich an und sind hinsichtlich ihrer Perspektivik grundsätzlich zu unterscheiden: Zum einen ist es die schon oft gewählte des Vergleichs, bis hin zur Frage intertextueller Bezüge. Hier ist aus gattungsbezogenen Gründen (ausführliche Klagen und Notschilderungen, Klage-Erhörungs-Paradigma) in der Forschungsgeschichte meist *Ludlul* im Vordergrund gestanden und als »Babylonischer Hiob« behandelt, die *Theodizee* dagegen oft nur vordergründig wegen der Dialogform mitbedacht worden. Achtet man auf die erkenntnistheoretisch-hermeneutische Voreinstellung, so sind dabei in der einschlägigen Sekundärliteratur nicht selten problematische Gegenüberstellungen in Bezug auf die jeweilige Einbettung der verglichenen Literaturwerke zu beobachten, so dass etwa ein »altorientalisches« mit einem »alttestamentlichen« oder »biblischen« Werk verglichen (und dabei der Kanon als impliziter Horizont wirksam) wird. Alternativ dazu bietet sich die Möglichkeit an, den ganzen oben abgeschrittenen Parcours in den Blick zu nehmen und – was nicht nur chronologisch plausibel wäre – das biblische Hiob-Buch *als* altorientalisches Literaturwerk bzw. dessen diachron-sukzessive Redaktionsgeschichte als spezifische *Fortführung* der altorientalischen Diskussionen über das Verhältnis von Schöpfungs-, Ritual- und Sozialordnung angesichts von Leiden und Unrecht zu verstehen. Ich halte den zweiten Weg für wesentlich interessanter und, bei Voraussetzung eines primär literatur- und religionsgeschichtlichen Erkenntnisinteresses, als von der Sache her geboten.

Das biblische Hiob-Buch erscheint dann als weitere Komplexierung einer Debatte, die gleichsam am Rande der kultisch-rituell geordneten Religionspraxis im Rahmen der unter Gelehrten gepflegten intellektuellen Auseinandersetzung mit ihr ihren Ausgangspunkt nahm und sich schließlich, vom kultischen Rahmen weitgehend abgelöst, als »nach-kultische«¹⁸¹ oder besser: kult-distante Reflexion zu einem gleichsam religionsphilosophischen Mehrstimmendiskurs ent-

181 S. oben Anm. 178.

wickelt hat. Im Hiob-Buch sind es nicht mehr nur zwei, sondern vier bzw. fünf, schließlich gar sechs Disputanten, die an der Auseinandersetzung beteiligt werden.¹⁸² Wer von der *Theodizee* her zum Hiob-Buch kommt, wird erwarten, dass dessen Dialoge einen gewissen Fortschritt in der Argumentation, aber auch in der Haltung der Protagonisten zueinander (bzw. der Ratgeber zum Klagenden) anstreben.¹⁸³ Wie in *Ludlul* und der *Theodizee* steht ein Einzelschicksal als Typos am Ausgangspunkt, um eine generelle Problematik zu verhandeln, die letztlich die Gesamtarchitektur der Wirklichkeit als eines kohärenten Sinnkomplexes zum Gegenstand hat. Wie in *Ludlul* und in der *Theodizee* sollte auch bei der Lektüre und Interpretation des Hiob-Buches nicht nur die Perspektive des Problemträgers oder die spezifische Problemlösung als die einzige gleichsam »richtige« Position wahrgenommen werden, der gegenüber andere Positionen nur als »traditionalistisch«, »dogmatisch«, »ideologisch« und immer schon falsch erscheinen könnten. Situiert man jede der einschlägigen Dichtungen ebenso wie die in der *Theodizee* und den Hiob-Dialogen synchron nebeneinanderstehenden Stimmen im Ganzen des Parcours, dann verdient *jede* der (nur punktuell oder wiederholt vertretenen) Positionen die volle Aufmerksamkeit des Lesers oder der Leserin, stellt doch jede von ihnen eine vor dem Hintergrund sowohl der altorientalischen wie der israelitisch-judäischen Tradition denkbare, wenn auch nach Meinung der Verfasser nicht gleichermaßen performante Alternative des Umgangs mit der Unglückssituation dar. Es ist im Übrigen ja kein Gesetz der Religionsgeschichte, dass diese sich nach Maßgabe theologischen Erkenntnisfortschritts gleichsam linear fortentwickeln und Erklärungen, die einmal aus einer bestimmten Erfahrung oder Perspektive als untauglich befunden wurden, sogleich ein für allemal verwerfen und abstoßen würde. Erst recht muss man einen solchen linearen Prozess im Bereich des rituellen Umgangs mit Leiden, Unglück und Ungerechtigkeit ausschließen. Problemlagen, Erklärungsmuster und Bewältigungsverfahren stehen in der Regel in einem komplexen Spannungsverhältnis zueinander, ältere Muster können neben den jüngeren weiter subsistieren, weshalb religiöse Systeme mit der Zeit zunehmend an Komplexität und Variantenbreite gewinnen. Insofern können der gesamte hier abgeschrittene Parcours und das Hiob-Buch als Ausdruck zunehmender Pluralisierung der altorientalischen Erklärungsmuster verstanden werden, das biblische Buch aber als Inszenierung der Gleichzeitigkeit verschiedener, mehr oder weniger traditio-

182 Vgl. zur Sache Ilse Müllner, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: I. Fischer/U. Rapp/J. Schiller (Hgg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen, FS J. Marböck, BZAW 331, Berlin 2003, 167–180.

183 Das ist keineswegs selbstverständlich und vielfach bestritten worden (vgl. Müller, Das Hiobproblem [s. Anm. 11], 73–76), m.E. aber im Detail nachweisbar. Zur makrostrukturellen Einschätzung des Dialogs *als Handlung* vgl. auch Köhlmoos (s. Anm. 10), Das Auge Gottes, bes. 105–118; zu mikrostrukturellen Beobachtungen am Gesprächsverlauf vgl. ebd. 118–141; vgl. weiter Karin Engljähringer, Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob, SBS 198, Stuttgart 2003.

neller und bewährter Erklärungsmuster und Haltungen – auch in dieser Hinsicht lässt sich das Hiob-Buch als »meaningful anthology« (Y. Hoffman) verstehen.

Die älteren Modelle intellektueller Erklärung und ritualpraktischer Bewältigung der hier verhandelten Sachprobleme herablassend vom komfortablen Hochsitz der Hiob-Dichtung bzw. des Hiob-Dichters aus zu beurteilen, wäre der Sache gänzlich unangemessen. Jedes der besprochenen Werke zeugt auf seine Weise von einer ernsthaften Auseinandersetzung mit Problemen, die sich den jeweiligen Autoren auf der Grundlage des ihnen von der kultischen und der weisheitlichen Tradition Vorgegebenen und überhaupt Denkbaren stellten. Keine der Lösungen kann absolut als *die* richtige oder gültige betrachtet werden. Dass das Hiob-Buch aus traditionsgeschichtlichen Gründen, vor allem aber aufgrund der ihm eigenen Voraussetzungen, wozu ein klar monotheistisches Setting auch der Freundesreden gehört, nicht alle der in der älteren Literatur behandelten Lösungen aufnehmen kann, liegt auf der Hand. Die Spannung etwa zwischen persönlicher Schutzgottheit und Höchstem Gott, die *Ludlul* thematisiert, steht dem Hiob-Dichter offenbar nicht zur Disposition und kann deshalb auch nicht mehr zugunsten des Letzteren aufgelöst werden. Oder anders formuliert: Sie steht ihm höchstens in Form unterschiedlicher Vorstellungen vom Wirken ein und derselben Gottheit zur Verfügung, was das Problem nicht einfacher macht, sondern wesentlich kompliziert. Man wird wohl als grundsätzliches Strukturproblem der Hiob-Dichtung die Schwierigkeit bezeichnen können, *alle* in der Tradition anhand des Unglücks einzelner verhandelten Rollen und Funktionen, also die genuin einem Hochgott, namentlich einem Schöpfergott in Bezug auf das Funktionieren des Kosmos zukommenden ebenso wie die den einzelnen Menschen und sein Wohlergehen betreffenden einer persönlichen Gottheit *und* diejenige des schädigenden Dämonen, die des Beschützers ebenso wie die des Aggressors, diesem einen Höchsten Gott (El, Eloah, Schadday) zuhalten zu müssen.

Die Lösung, auf die der Dialog-Dichter sein Werk hinauslaufen lässt, findet sich in den Gottesreden (literarhistorisch betrachtet wohl zuerst in der ersten): Aus der Fülle der möglichen Kompetenzen der Gottheit wird eine Auswahl getroffen, indem der Höchste Gott sich für die Bereiche zuständig erklärt, die – nach der Einsicht eines perserzeitlichen Gelehrten – offensichtlich ohne Zutun des Menschen funktionieren, die Existenz ordnungsstörender Mächte nicht leugnet, wohl aber bestreitet, selbst eine solche zu sein, und zu anderen Fragen, namentlich solchen, die den Bereich menschlicher Verantwortung und den Zusammenhang von Tun und Ergehen betreffen, ganz einfach schweigt. Religionsgeschichtlich markiert dies einen Stand religiöser und zugleich religionskritischer Reflexion, der die Größe »Gott« prioritär mit den Funktionsregeln des Kosmos und außermenschlicher Wirklichkeit assoziiert und sie gleichsam auf der Schwelle zur gänzlichen Transzendenz positioniert. Die Rahmenerzählung bietet hierzu dann ein dialektisches Komplement: Sie lässt zunächst – in ihrer älteren Gestalt – Gott bzw. Yhwh nun doch nach dem Muster eines um das Gedeihen des

Einzelnen und seiner Familie besorgten Gottes wirken und löst schließlich – in den nachgetragenen Himmelsszenen – das Konzept »Transzendenz« in das traditionelle Motiv der himmlischen Ratsversammlung auf. Dass zwischen diesen verschiedenen Lösungen diverse Spannungen bestehen, ist oft gesehen und verhandelt worden – schon die *Babylonische Theodizee* kam ohne Spannung nicht mehr aus. Trotzdem funktionieren die Auflösungen – ohne das Denken zur Ruhe zu bringen.

Hat der Verfasser der Hiob-Dichtung, genauer: der Verfasser der ältesten Dialogdichtung (evtl. mit nur zwei Redegängen) die älteren Werke, namentlich *Ludlul* oder die *Babylonische Theodizee* gekannt? Beweisen lässt sich dies nicht, aber manche Stellen in den Elifas-Reden¹⁸⁴ oder in der ersten Gottesrede legen nahe, der Hypothese zumindest den Status des Denkbaren – im kulturhistorischen Kontext der Perserzeit und in Anbetracht des »ökumenischen« Selbstanspruchs der Dichtung ohnehin Plausiblen – einzuräumen.¹⁸⁵ Der literarische und religionsgeschichtliche Vergleich würde aber, wie bereits gesagt, zu kurz greifen, wenn er sich auf die Identifikation von direkten literarischen Übernahmen oder die Feststellung ihres Fehlens beschränken würde. Ziel eines, wie hier vertreten, sinnvollerweise diachron und prozessual angelegten Vergleichs sollte es vielmehr sein, die sukzessive Entfaltung von verschiedenen Denk- und Handlungsmöglichkeiten im Rahmen der altorientalischen Religionsgeschichte nachzuzeichnen, d.h. eine Entwicklung, die als »religionsinterne« Pluralisierung und als Prozess permanenter Restabilisierung von Plausibilitätskonzepten im Rahmen anspruchsvoller Gelehrten- und Bildungsdiskurse verstanden werden kann. Der Parcours lässt sich im Übrigen mühelos mit einer redaktionsgeschichtlichen Fortschreibungshypothese vermitteln und weiterführen.¹⁸⁶

Wer die oben referierten altorientalischen Texte genau liest, wird sie jedenfalls nicht mehr nur als *quantité négligeable* betrachten wollen, auf die die exegetische Auseinandersetzung mit dem biblischen Hiob-Buch ohne Not verzichten könnte. Vielmehr sind sie Zeugnisse für den kulturellen, literatur- und religionsgeschichtlichen Kontext, der die Entfaltung der Hiob-Probleme im biblischen Buch mitsamt der darin verhandelten Lösungsvorschläge (im Plural!) erst recht plausibel macht – und sie zugleich relativiert, indem auch die neuen Vorschläge als selektiv operierende Modelle erkennbar werden. Eine doppelte Einsicht, die in der Abfolge der Texte mit zunehmender Deutlichkeit zum Ausdruck kam, erfährt im dramaturgischen Setting des Hiob-Buches eine weitere Zuspitzung: die

184 Vgl. zu diesen nun den Beitrag von W.A.M. Beuken im vorliegenden Band.

185 Sprachliche Argumente dafür finden sich im Beitrag von E.L. Greenstein, demzufolge »der Verfasser« des Hiob-Buches wohl selber Akkadisch las und Leser impliziert, die Aramäisch und vielleicht etwas Arabisch verstanden. Y. Hoffman hält »intertextuality between Job and the Mesopotamian texts« sogar für »undeniable«. Dies zu entscheiden setzt eine Verständigung bezüglich des Begriffs »Intertextualität« voraus.

186 Vgl. dazu im vorliegenden Band den Beitrag von J. van Oorschot mit Hinweisen auf ältere Literatur.

Einsicht nämlich, dass sich erstens die Widersprüche der Wirklichkeit mit der Vorstellung von Göttern, deren Wille und Verhalten gänzlich den Standards menschlicher Gerechtigkeit entsprechen würden, schwer oder gar nicht vermitteln lassen; und dass zweitens die Götter es offenbar nicht in der Hand haben (wollen?), für vollkommene Gerechtigkeit unter den Menschen selber zu sorgen. Der Gedanke, dass eine bzw. die Gottheit sich um Wildesel und Löwen, Steinböcke und Straußen kümmert, ist leichter zu denken, weil in gewisser Weise »realistischer«, und zugleich schwerer zu falsifizieren. Der Gedanke aber, dass Gott »unverfügbar« sei (womit korrespondiert, dass er vorwiegend in Bereichen tätig vorgestellt wird, die menschlicher Verfügbarkeit entzogen sind), ist nicht nur ein theologischer Spitzensatz, der sich – weit über das Hiob-Buch hinaus – in immer neue Dimensionen der Transzendenz fortentwickeln lässt und ließe, sondern zugleich ein notwendiges Apriori jedes theistischen Systems, das Widersprüche als Wirklichkeit wahrnimmt und sie nicht einfach leugnen, verdrängen oder relativieren will.

Abhandlungen zur Theologie
des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Erhard Blum, Christine Gerber, Shimon Gesundheit,
Matthias Konradt, Konrad Schmid, Jens Schröter,
Samuel Vollenweider

Band 88

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2007

T. Krüger / M. Oeming / K. Schmid / C. Uehlinger (Hgg.)

Das Buch Hiob und seine Interpretationen

Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità
vom 14.–19. August 2005

T V Z

Theologischer Verlag Zürich
Zürich 2007

Vorwort

In der alttestamentlichen Wissenschaft erfreuen sich die Weisheitsliteratur und in ihr das Buch Hiob in neuerer Zeit ungebrochen hoher Beliebtheit. Auch in anderen literatur- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen wird das Hiobbuch unter den biblischen Schriften überproportional häufig aufgegriffen und thematisiert. Dies liegt zum einen daran, dass das Hiobbuch existenzielle Grundfragen berührt, die auch den modernen Menschen bewegen. Zum anderen daran, dass dieses Buch so zahlreiche Anknüpfungspunkte eröffnet, die es für eine interdisziplinäre Behandlung geradezu prädestiniert. Die jeweils im Vordergrund des Interesses stehenden Gesichtspunkte sind vielfältig: Das hebräische Hiobbuch ist in einer hochelaborierten künstlerischen Sprache verfasst, die zahlreiche philologische Probleme aufwirft, aber auch Anlass zur literatursoziologischen Rückfrage nach den ursprünglichen Verfassern bzw. Adressaten und deren Kommunikationsformen gibt. Die Textüberlieferung des Hiobbuchs ist für die Rekonstruktion seiner Entstehung ebenso von Bedeutung wie für seine frühe Rezeptionsgeschichte (vgl. nur den unterschiedlichen Schluss des Buches in der Septuaginta Fassung). Literaturgeschichtlich wirft das Buch Hiob viele Fragen auf: Wie ist es selbst entstanden und gewachsen? Wie ordnen sich seine Entstehung und Fortschreibung in die altorientalische, die israelitische bzw. jüdische und schließlich in die Literaturgeschichte des Alten Testaments ein? Welche intertextuellen Bezüge lassen sich nachweisen? In welcher Weise und mit welchen Wirkungsabsichten werden im Hiobbuch verschiedene, auch anderweitig belegte literarische Genres aufgegriffen und verarbeitet? Kulturgeschichtlich sind etwa die folgenden Gesichtspunkte von Interesse: Wie sind die Verfasser, Tradenten und einstigen Rezipienten des Hiobbuchs sozial- und mentalitätsgeschichtlich zu verorten? Welche vorgeprägten altorientalischen und alttestamentlichen Traditionen werden im Hiobbuch aufgenommen und weitergeführt? Wie ist das Buch in seinem Werden und seinen frühen Rezeptionen mit der Religionsgeschichte des Alten Israel bzw. des Frühjudentums verbunden? Wo sind seine Perspektiven religionsgeschichtlich bedingt und begrenzt, wo eröffnet es selbst neue Perspektiven, die religionsgeschichtlich wirksam geworden sind? Im Blick auf die Rezeptionsgeschichte des Hiobbuchs stellt sich nicht nur die Frage, wie das Hiobbuch unter veränderten kulturgeschichtlichen Rahmenbedingungen und mit wechselnden Interessen interpretiert und rezipiert worden ist. Die Rezeptionsgeschichte gibt auch Anlass zur hermeneutischen Reflexion des Wechselspiels von Textvorgaben, Lesekontexten und Interpretationsarbeit.

Die Deutsche Bibliothek – Bibliographische Einheitsaufnahme
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Umschlaggestaltung
www.gapa.ch gataric, ackermann und partner, zürich

Druck
AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten



Unterstützt durch die Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
www.sagw.ch

und das Centro Stefano Franscini
www.csf.ethz.ch

ISBN 978-3-290-17407-1
© 2007 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und
audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der
Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Theologisch ist das Hiobbuch nicht nur als ein Exponent der Theodizeefrage von Bedeutung. Es bietet mit den höchst disparaten Lösungsansätzen, die es in Erzählung und Dialog zur Diskussion stellt, auch fruchtbare und provokative Ansätze zu einer Reflexion der Fragen nach Gerechtigkeit und Sinn des Lebens angesichts vielfältiger Leiderfahrungen jenseits der Alternative von Theismus und Atheismus. Literaturwissenschaftlich fordert das Hiobbuch nicht nur zu einer genauen Analyse seiner literarischen »Machart« heraus, sondern z.B. auch zur Untersuchung gattungstypischer (Erzählung/Dialog) und kommunikationspragmatischer Dimensionen des Textes (z.B. Perspektivierung durch unterschiedliche Kommunikationsebenen und durch den Zeitverlauf). Kulturwissenschaftlich ist das Hiobbuch u.a. darin von Interesse, dass es zur Reflexion von Fragen wie der nach dem Verhältnis von Kommunikation und Macht bzw. Gewalt oder nach der Interaktion von individuellen, sozialen und kulturellen Orientierungsmustern anstößt.

Unter diesen vielfältigen Fragen und Gesichtspunkten hat sich ein Symposium im August 2005 auf dem Monte Verità in Ascona (Schweiz) des Hiobbuches angenommen, an dem Fachvertreterinnen und -vertreter aus Theologie, Judaistik, Religionswissenschaft, Germanistik, Psychologie und Philosophie teilgenommen haben. Die Beiträge dieses Symposiums sind im vorliegenden Band dokumentiert.

Unser Dank geht an das Centro Stefano Franscini auf dem Monte Verità für seine Gastfreundschaft, die organisatorische Vorbereitung der Tagung sowie seine finanzielle Unterstützung zur Drucklegung des Bandes, an die Schweizerische Akademie für Geisteswissenschaften, die ebenfalls einen namhaften Druckkostenzuschuss gewährt hat, sowie an Frau Luise Oehrli und unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die die Druckvorlage erstellt und korrigiert haben.

Zürich und Heidelberg, im April 2007

Thomas Krüger – Manfred Oeming – Konrad Schmid – Christoph Uehlinger

Inhaltsverzeichnis

Historische Kontexte des hebräischen und des griechischen Hiobbuchs

<i>Katharine J. Dell</i> Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians	1
<i>Yair Hoffman</i> The Book of Job as a Trial: A Perspective from a Comparison to Some Relevant Ancient Near Eastern Texts	21
<i>Markus Witte</i> The Greek Book of Job	33
<i>Annette Schellenberg</i> Hiob und Ipuwer: Zum Vergleich des alttestamentlichen Hiobbuchs mit ägyptischen Texten im Allgemeinen und den <i>Admonitions</i> im Besonderen	55
<i>Edward L. Greenstein</i> Features of Language in the Poetry of Job	81
<i>Christoph Uehlinger</i> Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte	97

Das Hiobbuch in biblisch-literaturgeschichtlichem Kontext

<i>Jürgen van Oorschot</i> Die Entstehung des Hiobbuches	165
<i>Detlef Jericke</i> »Wüste« (<i>midbār</i>) im Hiobbuch	185
<i>Leo G. Perdue</i> Creation in the Dialogues between Job and his Opponents	197
<i>Thomas Krüger</i> Did Job Repent?	217
<i>Joachim Vette</i> Hiobs Fluch als thematische Klammer	231
<i>Konrad Schmid</i> Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch	241
<i>Andreas Kunz-Lübcke</i> Hiob prozessiert mit Gott – und obsiegt – vorerst (Hiob 31)	263

Willem A.M. Beuken

Eliphaz: One among the Prophets or Ironist Spokesman? The Enigma of Being a Wise Man in One's Own Right (Job 4–5)	293
--	-----

Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte

<i>Gabrielle Oberhänsli-Widmer</i> Hiobtraditionen im Judentum	315
<i>Jens Herzer</i> Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit	329
<i>Choon-Leong Seow</i> Job's Wife, with Due Respect	351
<i>Carol A. Newsom</i> Dramaturgy and the Book of Job	375
<i>Johannes Andereg</i> Hiob und Goethes <i>Faust</i>	395
<i>Alfred Bodenheimer</i> Heines Hiob	411

*Das Hiobthema als Sachproblem in Theologie,
Religionswissenschaft, Philosophie und Psychologie*

<i>Manfred Oeming und Wolfgang Drechsel</i> Das Buch Hiob – ein Lehrstück der Seelsorge? Das Hiobbuch in exegetischer und poimenischer Perspektive	421
<i>Daria Pezzoli-Olgiati</i> Leben und Tod, Unterwelt und Welt. Strategien der Kontingenzbewältigung in Hiob 3	441
<i>Rüdiger Bittner</i> Hiob und Gerechtigkeit	455
<i>Christian Frevel</i> Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden	467
<i>Brigitte Bootbe</i> Die narrative Organisation der Hiob-Erzählung des Alten Testaments und die verdeckte Loyalitätsprobe	499
Stellenregister	515
Autorinnen, Autoren und Herausgeber	521

Job: Sceptics, Philosophers and Tragedians

Katharine J. Dell – Cambridge

Links between Judaism and Hellenism have been a subject of much discussion amongst scholars from both sides of the cultural debate.¹ The wisdom literature of the Old Testament and Apocrypha has provided particularly fertile ground for such a discussion, with definitive links being found between the hypostatization of wisdom in the Wisdom of Solomon and Stoic terminology and imagery associated with the *logos*. There is little difficulty in drawing historical links between this late text (30 B.C.E.–70 C.E.) and the middle to late Stoicism prevalent in this period as well as links in areas of theology, creation and ethics.² Going back in time, more difficulties prevail in relation to historical links, largely due to lack of knowledge of the processes of mutual influence, although ideas from the Jewish and Greek worlds often bear a close relation to each other.³ Thus Ben Sira (writing in 185–175 B.C.E.) has been thought by many

1 There is ongoing debate about whether there was a cultural struggle or peaceful adaptation to Hellenism by Judaism. C. Bakhos in her introduction to: eadem (ed.), *Ancient Judaism in its Hellenistic Context*, JSJ.S 95, Leiden 2005, 1–7, expresses current thinking on the issue succinctly, “Rather than starkly casting the issue as a dilemma between resistance to Hellenism, resulting in an unadulterated adherence to Jewish tradition, or a binge imbibition of Hellenistic ways, leading to a diluted, inauthentic Judaism, we should embrace an image of a minority people encountering an imperial power whose forces extend beyond governance and into the realm of social and cultural intercourse. This encounter led not to a conscious struggle with alien forces but rather in many instances to an active re-tailoring and re-shaping of tradition in light of their material, ideological and philosophical surroundings. That is to say, the Jews maintained their identity by adapting the trappings, again to varying degrees, of their milieu” (2).

2 There is probably a wide range of Greek cultural, literary and philosophical influences upon the Wisdom of Solomon and it cannot be linked with Stoicism alone. However, many scholars find the influence of Stoic thought in particular upon the figure of Wisdom, ideas of *logos* and *pneuma* which also influenced Philo. Furthermore Wisdom bestows upon the sages the four cardinal virtues of self-control, intelligence, justice and courage (Wisdom 8:7), a classification that in fact goes back to Plato but was promoted by Zeno, founder of the Stoic school.

3 See G.E. Sterling, ‘The Jewish Philosophy’. The presence of Hellenistic philosophy in Jewish exegesis in the Second Temple period, in: Bakhos (ed.), *Ancient Judaism* (see note 1), 131–53 on the evidence for the presence of Hellenistic philosophy in Jewish exegesis in the second temple period. His discussion is essentially of the later material mentioned above and of Philo, however he says, tantalizingly, at the end of his article, “There are more texts