

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Vetus Testamentum* 67 (2017). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schmidt, Uta

„Augen war ich für den Blinden ...“ (Hi 29,15) Mensch, Körper und Gesellschaft in Hiob 29 und 30 in: *Vetus Testamentum* 67 (2017), pp. 87–104

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15685330-12341265>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill Publishers:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Vetus Testamentum* 67 (2017) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schmidt, Uta

„Augen war ich für den Blinden ...“ (Hi 29,15) Mensch, Körper und Gesellschaft in Hiob 29 und 30 in: *Vetus Testamentum* 67 (2017), S. 87–104

Leiden: Brill 2017

<https://doi.org/10.1163/15685330-12341265>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Brill publiziert:

<https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Ihr IxTheo-Team

„Augen war ich für den Blinden ...“ (Hi 29,15)

Mensch, Körper und Gesellschaft in Hiob 29 und 30

In Hi 29 und 30 wird Hiobs Fall¹ in enger Verschränkung von körperlichem und sozialem Erleben zum Ausdruck gebracht.² In der Gegenüberstellung von Einst und Jetzt wird ausgeführt, wie dieser Umbruch Hiob gänzlich, in seiner Gottesbeziehung, seinem Körper

¹ Diese Formulierung gilt hier im doppelten Sinn des Wortes: Jürgen Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob, Teil 1, Hiob 1-20* (Neukirchen-Vluyn, 42009), p. XI, gebraucht den Ausdruck, um den existenziellen „Fall Hiob“ vom „allgemeinmenschlichen „Hiobproblem“ im Hiobbuch, der abstrakten theologischen Frage, zu unterscheiden. Zugleich beschreiben Hi 29 und 30 den tiefen „Fall Hiobs“ aus seiner ehemals gehobenen Position in tiefstes Elend. Der vorliegende Beitrag ist aus meiner Antrittsvorlesung als Privatdozentin der Justus-Liebig-Universität Gießen am 12.12.2012 entstanden.

² Die Betonung des körperlichen Leidens im Hiobbuch ist in der Auslegung schon immer gesehen worden. Die Verschränkung von sozialem und körperlichem Leiden ist in letzter Zeit verstärkt thematisiert worden, s. z.B. Annette Schellenberg, „Mein Fleisch ist gekleidet in Maden und Schorf (Hi 7,5) – zur Bedeutung des Körpers im Hiobbuch“, in Gregor Etzelmüller; Annette Weissenrieder (eds.), *Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 172; Berlin, 2015 [im Druck]); Mark Hamilton, „Elite Lives. Job 29-31 and Traditional Authority“, *JSOT* 32 (2007), pp. 69-89; Rainer Kessler, „„Ich weiß, dass mein Erlöser lebet.“ Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25“, in ders., *Gotteserding. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel* (Stuttgart, 2006), pp. 191-206; s. auch in der Arbeit von Michael Rohde, *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch*, (*Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte* 26; Leipzig, 2007); Jürgen van Oorschot, „Beredete Sprachlosigkeit im Ijobbuch. Körpererfahrung an den Grenzen von Weisheit und Wissen“, in Angelika Berlejung; Jan Dietrich; Joachim Friedrich Quack (eds.), *Menschenbilder und Körperkonzepte im Alten Israel, in Ägypten und im Alten Orient* (ORA 9; Tübingen, 2012), pp. 239-253; Scott C. Jones, „Corporeal Discourse in the Book of Job“, *JBL* 132 (2013), pp. 845-863; Alec Basson, „Just Skin and Bones. The Longing for Wholeness of the Body in the Book of Job“, *VT* 58 (2008), pp. 287-299.

und seiner sozialen Welt betrifft. Diese drei Aspekte bieten sich als Eckpunkte einer Beschreibung des Menschen in alttestamentlichen Texten an³ Im Spannungsfeld zwischen diesen drei Punkten betrachtet, ergeben Hi 29 und 30 ein eigenes, in sich sehr geschlossenes Bild von Hiobs Schicksal. Durch die enge Verknüpfung von körperlichem und sozialem Erleben wird dieses Schicksal deutlich individualisiert bei gleichzeitiger Betonung allgemeinmenschlicher Züge.⁴ Die Spannung zwischen dem „existentiellen Fall

³ Zur alttestamentlichen Anthropologie s. Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* (München, 1977), Silvia Schroer; Thomas Staubli (eds.), *Die Körpersymbolik der Bibel* (Darmstadt, 1998); Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie* (Stuttgart, 2003); sowie die Sammelbände zum Thema aus den letzten Jahren, exemplarisch seien hier genannt: Andreas Wagner (ed.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie* (FRLANT 232; Göttingen, 2009); Bernd Janowski; Kathrin Liess (eds.), *Der Mensch im alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie* (HBS 59; Freiburg im Breisgau, 2009); S. Tamara Kamionkowski (ed.), *Bodies, embodiment and theology of the Hebrew Bible* (Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 465; New York, 2010); Christian Frevel (ed.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament* (QD 237; Freiburg im Breisgau, 2010); Berlejung et al. (eds.); Jürgen van Oorschot; Andreas Wagner (eds.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments* (VWGTh 42; Leipzig, 2015). Für einen Überblick über aktuelle Forschungsfragen, -felder und -desiderate s. Andreas Wagner, „Anthropologie(n) des Alten Testaments im 21. Jahrhundert“, in van Oorschot; ders. (eds.), pp. 11-21.

⁴ Durch die Einführung der Kategorien Rasse, Klasse, Geschlecht und auch Körper in die anthropologische Forschung in unterschiedlichen Disziplinen wurde deutlich, dass die Rede von „dem“ Menschen immer weiter ausdifferenziert werden muss, um angemessen zu bleiben. Zugleich ist es ein Anliegen anthropologischer Forschung, überindividuelle Aussagen zu treffen. Am Begriff des „Körperkonzepts“ als historisch-kulturell bestimmter Wahrnehmung von Körper ist diese Spannung zu beobachten, da immer die Frage bestehen bleibt, wie weit die Ausdifferenzierung gehen kann, ohne dass jeder sein eigenes Körperkonzept hat. Was ein „Körperkonzept“ ist, ist in der Forschung nicht klar definiert und wird in unterschiedlichen Zusammenhängen und Zuspitzungen gebraucht. Gemeinsam ist all diesen der Konzept-,

Hiob“ und dem „allgemeinmenschlichen Hiobproblem“, ⁵ die das Buch im Ganzen prägt, ist damit in diesen Kapiteln auf engem Raum zum Ausdruck gebracht.

Der Fall vom Einst zum Jetzt wird als körperlich-soziale Kontrasterfahrung Hiobs präsentiert (1): Kopf und Füße, oben und unten (2); Leben im Kontext und im Konflikt (3); Gott als Licht und Gegner (4). Die enge Verbindung von körperlichem Befinden und sozialer Existenz ist in vielen Details der Kapitel erkennbar, bis dahin, dass Hiob in seiner Verbundenheit mit den Bedürftigen „Füße [...] für den Lahmen“ (Hi 29,15) wird.

1 Hiob „einst“ und „jetzt“

1.1 Hi 29 und 30 als korrespondierende Kapitel

Die Kapitel 29 und 30 des Hiobbuches beschreiben ein Vorher und Nachher: den Zustand „einst“ (םדק Hi 29,1) bevor Hiob alles verloren hatte, und „jetzt“ (עתה Hi 30,1). ⁶ Hi 29-31 bilden eine Einheit, die in der Forschung mehrheitlich als zusammengehörige Textgruppe und ursprünglicher Bestandteil des Hiobbuches angesehen wird. ⁷ Die Kapitel schließen nach dem weisheitlichen Kapitel 28 an Hiobs letzte Erwiderung auf die Freunde in Hi 26f

d.h. der „Entwurfs“-Charakter, der hervorhebt, dass es den eigentlichen Körper nicht gibt, sondern dass Körper immer kulturell konzipiert werden, d.h. in einer jeweils spezifischen Hinsicht wahrgenommen, verstanden und somit auch konstituiert werden; vgl. die Beiträge im Band von Berlejung et al. (eds.), die dies grundsätzlich und exemplarisch ausführen. Für Annäherungen an eine Bestimmung des Begriffs für die alttestamentliche Exegese s. auch Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt.

⁵ Siehe Anm. 1.

⁶ Dieses Motiv von Einst und Jetzt stammt ursprünglich aus dem Leichenlied; vgl. Hedwig Jahnow, *Das Hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* (BZAW 36; Gießen, 1923), p. 99.

⁷ Vgl. Hans Strauß, *Hiob, 2. Teilband 19,1-41,17* (BKAT XVI/2; Neukirchen-Vluyn, 2000), pp. 174-176; Markus Witte, „III. Schriften (Ketubim)“, in Jan Christian Gertz (ed.), *Grundinformation Altes Testament* (utb 2745; Göttingen, 42010), pp. 412-534, hier p. 440.

an,⁸ bilden so den Abschluss der Dialoge mit den Freunden (Hi 3-27; 28) und als „Herausforderungsreden“ den Auftakt für die Gottesreden in Hi 38-41.⁹ Die Kapitel Hi 29-31 stehen damit als Einheit an einer Schlüsselstelle im Gesamtaufbau des Hiobbuches.¹⁰ Doch in ihrer Darstellung sind Hi 29 und 30 sichtbar aufeinander bezogen,¹¹ während sich Hi 31 in seiner Form als „Reinigungseid“¹² von den beiden vorausgehenden Kapiteln unterscheidet. In Hi 29-30 werden viele Aussagen und Themen aus den vorausgehenden Dialogen zur Gegenüberstellung von Einst und Jetzt wiederaufgenommen.¹³

⁸ S. auch die Wiederholung von Hi 27,1 in 29,1 und den Eid in Hi 27,2-6 und Hi 31; vgl. Samuel E. Balentine, *Job (The Smyth & Helwys Bible Commentary; Macon GA, 2006)*, p. 439. Markus Witte, *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21-27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230; Berlin – New York 1994)*, pp. 165f, erklärt Hi 29-31 als Entfaltung von Hi 27,2-6*, welche durch die wiederholte Formulierung von Hi 27,1; 29,1 redaktionell (wieder) in Zusammenhang gebracht wurden.

⁹ Georg Fohrer, *Das Buch Hiob (KAT XVI; Gütersloh 1963)*, p. 399f.

¹⁰ Dies gilt, auch wenn in der vorliegenden Gestalt erst noch die Elihureden (Hi 32-37) folgen, deren vermutlich sekundäre Einfügung die Gottesreden noch aufschiebt; vgl. Raik Heckl, *Hiob – Vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen*, (FAT 70; Tübingen 2010), p. 189. Ähnlich Ebach, Jürgen Ebach, *Streiten mit Gott. Hiob, Teil 2, Hiob 21-42* (Neukirchen-Vluyn, ³2009), p. 70, der von einer „Einleitungsfunktion des vierten und letzten Redegangs“ spricht, der die Elihu- und die Gottesreden umfasst.

¹¹ S. Ebach, *Hiob II*, p. 70: „kontrapunktisch aufeinander bezogen“. John E. Hartley, *The Book of Job (NICOT; Grand Rapids MI, 1988)*, p. 395. „This lament [ch. 30] is artfully structured in relationship to his remembrance (ch. 29).“ Balentine, p. 453: „... like a ‚before and after‘ advertisement for faith that has gone horribly wrong.“; Hamilton, p. 73 „chs. 29-30 forming a contrasting diptych.“

¹² Fohrer, p. 427.

¹³ Carol A. Newsom, *The Book of Job. A Contest of Moral Imaginations* (Oxford – York, 2003), p. 183f, hebt hervor, dass die Sprache von Hi 29-31 wirke, also ob ein Konsens mit dem möglichen Gegenüber vorausgesetzt werde, anders als in der weit kontroverseren Sprache der Dialoge. Die Artikel von

1.2 Implikationen der Ich-Rede

Die drei Kapitel Hi 29-31 werden in der Forschung immer wieder als Monolog Hiobs bezeichnet,¹⁴ was nur teilweise zutrifft. Die Stellung im Kontext zeigt Hi 29-31 eindeutig als Teil der Dialogstruktur der Hiobdichtung (Hi 3,1-42,6), was ein dialogisches oder diskurshaftes Verständnis der Kapitel plausibel macht.¹⁵ Die Verse Hi 30,20-23, in denen sich Hiob direkt an Gott wendet, unterstreichen den Dialogcharakter des Abschnittes ebenso wie dessen Schlüsselposition als Auftakt zur Auseinandersetzung mit Gott. Für das Verständnis der Kapitel ist jedoch entscheidend, dass Hiob sich zwar in diesen vier Versen an ein Gegenüber wendet, insgesamt aber in seiner Ich-Rede der drei Kapitel ganz von sich ausgeht und aus dieser Perspektive sich selbst und seine Welt entwirft.¹⁶

Schellenberg und Jones, die die körperliche Dimension von Hiobs Leiden im ganzen Hiobbuch betrachten, lassen an vielen Stellen erkennen, wie stark Hi 29-30 mit dem gesamten Hiobbuch vernetzt sind.

¹⁴ S. z.B. Witte, *Schriften*, p. 436.

¹⁵ Vgl. Heckl, p. 204f; Newsom, die den diskursiven Charakter betont, p. 184-186, auch wenn sie die monologische Qualität des Texts ebenfalls in den Blick nimmt, p. 198; dazu s.u. vgl. David J.A. Clines, *Job 21-37 (WBC 18A; Nashville TN, 2006)*, p. 979: „... even if the speech is formally speaking a soliloquy, it does not mean that Job has lapsed into an inner world.“

¹⁶ Diese Beobachtung findet sich im Titel der Studie zum Hiobbuch von Abigail Pelham wieder, *Contested Creations in the Book of Job. The-World-as-It-Ought-and-Ought-Not-to-Be (Bib.Inter; Leiden – Boston, 2012)*, p. 113. Jones, p. 846: „[...] Job’s view of the world is of a cosmos with his own body at the center.“ Newsom, p. 198, sieht trotz des diskursiven Charakters der Kapitel deren monologische Gestaltung: „[...] what gives them such a power is in part the intense monologic quality of the discourse [...] The source of the power of Job’s discourse is also the source of its deep flaw-the denial of the possibility of any other perspective except its own.“ Es ist diese Sicht Hiobs auf seine Welt mit Hiob im Zentrum, die Gott in seiner Antwort zurückweist: Hiob wird dezentriert, aus dem Zentrum genommen.

Das verleiht den Kapiteln eine Subjektivität, die in Gegensatz zur Rahmenerzählung steht,¹⁷ auch wenn sich inhaltlich vieles wiederholt, was bereits in Hi 1-2 in der 3. Pers. erzählt wurde.¹⁸ Aus Hiobs Perspektive fokussiert, werden sein Hiob-Sein und damit sein Mensch-Sein körperlich und in sozialer Verortung konstruiert, wobei im Vergleich von Hi 29 und 30, von Einst und Jetzt die grundlegende Veränderung sichtbar wird, die der Abbruch seines bisherigen Lebens für ihn als ganzen Menschen bedeutet.

2 Hiob oben und Hiob unten

2.1 Hiob ganz oben: von Kopf bis Fuß

Die Rede von Kopf und Füßen, von oben und unten ist einer der Aspekte, in denen der Kontrast von Einst und Jetzt in Hiobs Leben zum Ausdruck kommt. Dabei wird deutlich, wie Körperteile, deren Funktionen und deren Beziehungsdimension im Text einen Zusammenhang bilden.

Hiob beginnt in Hi 29 mit der Beschreibung seines einstigen guten Daseins¹⁹ buchstäblich oben, er beginnt beim Kopf (V. 3): „bei seinem [Eloahs] Leuchten seiner Leuchte über meinem Kopf, mit seinem Licht ging ich durch die Finsternis, ...“. Vom Kopf her

¹⁷ Clines, *Job*, p. 978f, sieht vor allem in Hi 29 eine formkritische Neuheit, „the first-person *description of an experience*“, wie sie sonst in der Hebräischen Bibel fast nicht zu finden sei. Hi 30 ist stark, jedoch nicht ausschließlich von traditionellen Formen der Klage in den Psalmen geprägt; vgl. Fohrer, p. 415f; Strauß, p. 179-181.

¹⁸ Zum Vergleich der 3.-Pers.-Rede in Hi 1,1-5 mit der 1.-Pers.-Rede in Hi 29 s. Balentine, p. 439.

¹⁹ Mit dem Begriff „einst“ עָדָם bekommt Hiobs früheres Leben zusätzlich Anklänge an eine weit entfernte, ideale Urzeit; vgl. Klaus Koch, „Qādām. Heilsgeschichte als mythische Urzeit im Alten (und Neuen) Testament“, in ders., *Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Gesammelte Aufsätze Bd. 1* (Neukirchen-Vluyn, 1991), p. 248-280. Damit wird der Bezug zur Rahmenerzählung hergestellt, in der Hiob in Hi 1,3 als einer aus dem Osten, hebr. עֶדֶם, vorgestellt wird.

angeleuchtet steht Hiob in Gottes Licht. Die Nennung des Kopfes hier und in V. 25 rahmt das Kapitel, in V. 25 ist Hiob selbst ראש Kopf der Gemeinschaft, in der er lebt und in der er sich verortet (V. 25): „Ich [...] saß als [ihr] Kopf und wohnte wie ein König bei der Heerschar.“ Zwei Übersetzungsentscheidungen sind hier wichtig: Das Wort ראש „Kopf, Haupt“ kann auch einfach mit „oben“ übersetzt werden, im Sinne von „Hiob saß „oben““. Doch ginge dabei eine Besonderheit der Rede über Menschen in hebräischen Texten verloren.

Was über Menschen, deren Befinden, Empfinden und Handeln, deren Status und deren Beziehungen gesagt wird, wird im Hebräischen häufiger als im Deutschen durch die Rede von Körper-Teilen und Organen ausgedrückt.²⁰ Spätestens seit Hans Walter Wolff in seiner Anthropologie des Alten Testaments die Besonderheit der Rede über Menschen in den Texten des Alten Testaments herausgearbeitet hat, ist bekannt, dass einzelne Körperteile und Organe – teilweise auch austauschbar – genannt werden, wo vom Menschen die Rede ist.²¹ Sie können Subjekt menschlichen Handelns sein, wobei in der Exegese unterschiedlich eingeschätzt wird, inwieweit diese dabei „pars pro toto“ für den ganzen Menschen stehen²² oder stärker als „pars“, also als eigenständiges Subjekt verstanden werden müssen.²³

²⁰ Vgl. Schellenberg, p. 96.

²¹ Wolff, p. 22.

²² Vgl. dazu Wolff, p. 22, der von einer Austauschbarkeit im Parallelismus ausgeht (Stereometrie des Gedankenausdrucks); Christian Frevel, „Person – Identität – Selbst. Eine Problemanzeige aus alttestamentlicher Perspektive“, in van Oorschot; Wagner (eds.), p. 65-89, hier 84, geht weiter und begründet das mit der „Leitungsfähigkeit der sprachlichen Tropen, in denen der *ganze* Mensch synekdochisch, metonymisch oder im Merismus präsent gehalten wird.“

²³ Die Eigenständigkeit und das Nebeneinander von Körperteilen betont Dörte Bester, *Körperbilder in den Psalmen. Studien zu Psalm 22 und verwandten Texten* (FAT II 24; Tübingen, 2007), p. 37f, mit Rückgriff auf

Wenn hier nun der Kopf im übertragenen Sinne als Haupt oder Führungsposition genannt wird, ist diese Besonderheit mitzudenken, die konkret Körperliches mit heute eher abstrakt verstandenen Aussagen verbindet. Es ist deshalb sinnvoll, hier nicht vom „Haupt“, sondern vom „Kopf“ zu sprechen, den man sich auch kratzt oder stößt, um die Verbindung von Konkretem und Abstraktem auch durch diese Wortwahl im Bewusstsein zu halten. An Hiobs Kopf wird Gottes wohlwollende Beziehung zu ihm sichtbar, von ihm als Kopf geht seine führende, ja königliche Stellung in der Gemeinschaft aus. Hiob sieht seine Gottesbeziehung als den Grund seiner Stellung in der Gemeinschaft.²⁴ Er selbst als der Kopf der Gemeinschaft ist vom Kopf her von Gott angeleuchtet und trägt Gottes Licht auf seinem Gesicht (V. 24).

Wie der Kopf, so rahmt auch der Bezug auf die Füße das Kapitel 29: „bei seinem Leuchten seiner Leuchte über meinem Kopf, mit seinem Licht ging ich durch die Finsternis“ (V. 3). Gottes Licht, das Hiob vom Kopf her leuchtet, bestrahlt auch den Weg, den seine Füße gehen. Seine Schritte badeten in Milch, ein Bild vom Leben in Fülle, durch das die Vorstellung eines körperlichen Wohlfühlens hervorgerufen wird (V. 6).²⁵

Hiob sagt von sich selbst: „Füße für den Lahmen war ich.“ (V. 15). Damit ist er nicht nur der Kopf der Gemeinschaft, auch seine Füße stehen für sein Eintreten für die Bedürftigen: Hiob *ist* Füße für sie, eine Formulierung, die die körperliche Verbundenheit anschaulich

Brunner-Trauts Überlegungen zur aspektivischen Sicht auf Körper-/teile und Robert A. Di Vito, „Alttestamentliche Anthropologie und die Konstruktion personaler Identität“, in Janowski; Liess (eds.), p. 213-241, hier 224f, s. auch Schellenberg, p. 100.

²⁴ Vgl. Wolff, p. 110: Der Kopf als Bild für alles Hohe und Beherrschende.

²⁵ Eine ähnliche Formulierung findet sich in Hld 5,12, wo der Angesprochene Zähne hat, „in Milch gebadet“. Entsprechend deutet Daniela Opel, *Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29-31) im Kontext frühjüdischer Ethik* (WMANT 127; Neukirchen-Vluyn, 2010), p. 23, Anm. 4, die Stelle auf Annehmlichkeit hin. Für die Änderung von מִמֶּנּוּ zu מִמָּנָה vgl. Strauß, p. 166.

macht. Im Satzsatz des Kapitels nimmt Hiob noch einmal auf Kopf *und* Füße Bezug, denn er „wählte ihren Weg und saß als [ihr] Kopf ...“ (V. 25). Die Füße (רגלים V. 15), Schritte (הליך V. 6), das Gehen (הלך V. 3) und der Weg (דרך V. 25) liegen in dieser Darstellung auf einer Linie, die von den Füßen als konkretem Körperteil zwar ausgeht, darüber aber weit hinausreicht.

Die Begründung dafür liegt ebenfalls bereits in den Beobachtungen Wolffs, die seitdem weiterentwickelt wurden: dass in alttestamentlichen Texten Handlungen und Tätigkeiten von Körperteilen ausgehen und mit diesen ausgeübt werden. „Es ist das *synthetische* Denken, das mit der Nennung eines Körperteils dessen Funktion meint.“²⁶ Silvia Schroer und Thomas Staubli fassen diesen Zusammenhang in ihrer „Körpersymbolik der Bibel“ weiter und sprechen von der Wirkung der Körperteile und Organe, die sie dynamisieren, nennen, welche auch die mit dem jeweiligen Körperteil verbundenen Abstrakta umfasst. Das betrifft auch Gefühle und Willensäußerungen, die ebenfalls als körperliche Vorgänge ausgedrückt werden können.²⁷

Die Aussagen über „Füße“ und „Wege“ können als metaphorische Rede eingeordnet werden, während ihre Aussage zugleich auch die konkrete Körperlichkeit betrifft. Dörte Bester hat in ihrer Arbeit über Körperbilder in den Psalmen noch einmal aufgezeigt, dass Körpervergleiche und -metaphern „nie den Bezug zum Konkreten, das heißt im Falle der Körpermetaphorik: zum Körper verlieren.“²⁸ Wo metaphorische Rede von Körperteilen

²⁶ Wolff, p. 23.

²⁷Vgl. Schroer/Staubli, p. 27; Michaela Geiger; Stefanie Schäfer-Bossert, „Körperkonzepte im Ersten Testament – Aspekte einer Feministischen Anthropologie. Eine Einführung“, in Hedwig-Jahnow-Forschungsprojekt, pp. 10-28, hier 22f. So werden z.B. die Eingeweide als Ort des Empfindens genannt; s. Hi 30,27: „Meine Eingeweide kochen ...“.

²⁸ Bester, p. 4; Susanne Gillmayr-Bucher, „Body Images in the Psalms“ *JSOT* 28 (2004), pp. 301-326, p. 304f; Schellenberg, pp. 111f; allgemeiner zur diesem Verständnis von Metaphorik in den Psalmen, vgl.

und deren Dynamis über Körper spricht, besteht eine konkrete Verbindung zum körperlichen Mensch-Sein. Wenn Hiob den Weg der anderen bestimmt, übernimmt er damit ebenfalls ihr Gehen und Entscheiden, wodurch er auch in diesem Punkt wie in V. 15 „Füße für die Lahmen“ ist und auf diese Weise körperlich ein Teil der Gemeinschaft.²⁹ Die Darstellung von Hiobs Kopf und Kopf-Sein sowie seiner Füße, seiner Schritte und des Bestimmens der Wege zeigen eine enge Verbindung von körperlichen und sozialen Zusammenhängen, die immer wieder als ein Charakteristikum alttestamentlicher, auch altorientalischer Anthropologie beschrieben worden ist.³⁰

Ein solcher Ansatz der Beschreibung ist das Modell der konstellativen Anthropologie von Bernd Janowski. Konstitutiv für das Mensch-Sein ist nach Janowski die Existenz des Menschen in der Leibsphäre und der Sozialsphäre. Beide Sphären beschreibt er als Konstellationen einzelner Elemente: die Leibsphäre als eine Konstellation aus Körperteilen, -organen und -funktionen. Die korreliert in diesem Modell mit der

Bernd Janowski (ed.), *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen* (Neukirchen-Vluyn, 2003), pp. 21-35.

²⁹ Vgl. Markus Philipp Zehnder, *Wegmetaphorik im Alten Testament. Eine semantische Untersuchung der alttestamentlichen und altorientalischen Weg-Lexeme mit besonderer Berücksichtigung ihrer metaphorischen Verwendung* (BZAW 268; Berlin – New York, 1999), bes. pp. 573-587 zum Lebensweg und den damit verbundenen Möglichkeiten; zum Bedeutungsüberschuss der metaphorischen Rede, der in der Verbindung von Primär- und Sekundärgegenstand entstehen kann, vgl. a.a.O., pp. 41-44.49-52.

³⁰ S. dazu oben Anm. 2 und 3. Aus dem disziplinenübergreifenden Überblick bei Anne Koch, „Reasons for the Boom of Body Discourses in the Humanities and the Social Sciences since the 1980s. A Chapter in European History of Religion“, in Berlejung et al. (eds.), pp. 3-42, besonders pp. 32-37, wird aber deutlich, dass, seit dieser Zusammenhang seit einigen Jahrzehnten in der Forschung gesehen wird, er in verschiedenen Kulturen beobachtet werden kann. Neu ist folglich nicht der Zusammenhang, sondern dessen umfassende Theoretisierung. Spezifisch ist folglich nicht der Zusammenhang von körperlicher und sozialer Existenz, sondern wenn dann die Art der Ausprägung.

Sozialsphäre, in der menschliches Leben als Konstellation sozialer Zusammenhänge in der Beziehung mit Gott und Menschen bestimmt wird. Für das Mensch-Sein ist die Existenz in diesen beiden miteinander verknüpften Sphären konstitutiv.³¹

Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass auch Hiob sehr wohl wusste, welches *seine* Füße waren und welche die des Nachbarn. Doch die bisher entfaltete Beziehungsdimension des Körpers bringt mit sich, dass „Körpergrenzen‘ des Individualkörpers im Sinne von physischen Grenzen gerade als nicht zentral im Körperkonzept erachte[t]“ werden.³² In alttestamentlichen Texten ist im Hinblick auf Mensch und Körper die Grenze von innen und außen, von eigen und fremd weniger fest und teilweise auch anders gezogen, als wir sie in der Regel heute festlegen. Vor allem aber ist sie in der Darstellung oft weniger wichtig, wie die Beobachtungen in Hi 29 zeigen. Hiobs herausragende Stellung wird in Hi

³¹ Bernd Janowski, „Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament“, in Frevel (ed.), *Anthropologie*, pp. 64-87, hier pp. 66f.

³² Maria Häusl, „Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzepte im Alten Testament“, in Frevel (ed.), *Anthropologie*, pp. 134-163, hier 153; s. auch Janowski, *Anthropologie*, p. 67: „Das Subjekt [...] ist [...] vergleichsweise dezentriert und undefiniert im Blick auf die Grenzen seiner Person.“ mit Bezug auf di Vito, bes. pp. 141.148f, der jedoch nahezu jede Vorstellung eines Zentrums des Menschen im Alten Testament bestreitet. Gegen die Position von di Vito s. Frevel, *Person*, der vor allem die Individualität auch für alttestamentliche Anthropologie als begründet ansieht. Doch auch er geht davon aus, dass „die Innen-Außen-Relation in der Antike anders gewichtet wird.“ (a.a.O., p. 81) Er geht dabei vor allem auf die Sozialsphäre ein: „Die Perspektive ist eine andere, insofern Recht, Pflichten, Heil, Sünde etc. vom sozialen Ganzen und nicht vom Individuum her entworfen werden.“ (ebd.) Im Hinblick auf Janowskis These der Korrelation von Leib- und Sozialsphäre kann diese Aussage auch die Sozialsphäre beschreiben. Anders Pelham, pp. 154f, die mit Bezug auf Mary Douglas den Außen/Innen-Gegensatz und davon abgeleitet die Bedeutung der Wahrung der (Körper-)Grenzen in der Textauslegung betont.

29 an Kopf und Füßen entfaltet, fokussiert durch Hiob als Sprecher, der die soziale Hierarchie seines Umfelds entwirft, dessen Kopf er ist.³³

2.2 Hiob ganz unten: Menschen und Tiere

„Aber jetzt“ – die Wendung ועתה markiert in Hi 30 mehrmals den Umbruch (V. 1.9.16), denn „jetzt“ ist alles anders. Hiobs veränderte Situation wird durch den Fall von oben nach ganz unten und durch eine grundsätzlich andere körperliche Wahrnehmung dargestellt:

Nicht mehr sein Körper, sondern der der anderen steht im Fokus.

Einst war Hiob ganz oben (Hi 29) und stand im Zentrum seiner Rede, was auf der Textoberfläche daran zu sehen ist, dass in Hi 29 jeder Vers (ausgenommen V. 9f) mit Suffixen oder Verbformen der ersten Person Singular auf Hiob bezogen wird. Hiobs veränderte Situation wird im Text von Hi 30 sprachlich dadurch abgebildet, dass er aus dieser zentralen Position verschwindet: Hiob spricht nicht mehr über sich. Im Folgenden verortet sich Hiob, indem er über andere spricht, die in der sozialen Hierarchie ganz unten stehen und dennoch jetzt auf ihn herabsehen. In der Rede Hiobs wird nun deren Position, die mit seiner eigenen bisherigen nichts gemein hat, körperlich-sozial entfaltet, um so seine veränderte Lage darzustellen, was zu der Annahme führt, dass sein eigenes Schicksal für ihn unaussprechlich geworden ist.

Die Anderen (Hi 30,1-8) sind offensichtlich durch völlig unzureichende Ernährung so geschwächt, dass sie als Arbeitskräfte nicht in Frage kamen (V. 2-4).³⁴ Sie wohnen in Erd- und Felslöchern, sammeln sich im Gestrüpp und sprechen nicht, sondern schreien (V. 6f).

³³ Eine detaillierte und anregende Beschreibung der Hierarchie in Hi 29 in ihren sozialen und körperlichen Dimensionen s. bei Hamilton, pp. 74-80.

³⁴ Tatsächlich wird der Hunger als תולד „unfruchtbar“ bezeichnet (V. 3), was möglicherweise den Zustand des Bodens und der Gesamtsituation widerspiegelt, vgl. Clines, *Job*, p. 944.

Mit all dem stellt Hiob sie ähnlich wie Tiere der Wildnis dar.³⁵ Der tierähnlichen Beschreibung entspricht auch, dass von Kleidung gar keine Rede ist, da diese Anderen keinen sozialen Status haben, den ihre Kleidung anzeigen könnte.³⁶

Aus der sozialen Ordnung sind sie gänzlich herausgefallen (V. 5) und damit auch in ihrer Sozialsphäre beschädigt: „Aus der Gemeinschaft werden sie vertrieben. Laut schreit man ihnen nach wie einem Dieb.“ (Hi 30,5) Im Kontrast zu Hi 29 wird Hiobs tiefer Fall deutlich: Einst war er der Kopf der sozialen Ordnung. Aber jetzt, in Hi 30, beschreibt er die, die ganz unten sind, um sich selbst noch darunter einzuordnen. Auf dem Hintergrund der Beschreibung dieser anderen wie Tiere ist auch V. 29 zu verstehen: „Zum Bruder bin ich geworden den Schakalen und zum Nächsten den Straußenhennen.“ Hiob nimmt sich selbst nicht mehr als Mit-Mensch wahr. Er ist ein Tier der Wildnis unter wilden Tieren geworden.³⁷

Der Hiob von „einst“ ist von Kopf bis Fuß in Gottes- und Menschenbeziehungen eingewebt: Hiob ist wichtig, ist mit anderen verbunden, steht im Licht Gottes, der ihn zu

³⁵ Bernd Janowski; Ute Neumann-Gorsolke, „Motive und Materialien“, in dies. et al. (eds.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1993), p. 151, geben als Lebensraum für wilde Tiere „unzugänglichen Bergwald, die Berge im Steppengürtel, Sumpfgebiete und die Halboasen in der Wüste“ an; vgl. auch Hi 24,4-8, wo das Leben der Armen wie das von Wildeseln beschrieben wird.

³⁶ Friedhelm Hartenstein, „„Und sie erkannten, daß sie nackt waren...“ (Genesis 3,7). Beobachtungen zur Anthropologie der Paradieserzählung“, *EvTh* 65 (2005), pp. 277-293, hier p. 292; zu Kleidung und Körper s.u. pp. 15-16.

³⁷ Vgl. Peter Riede, „„Ich bin ein Bruder der Schakale“ (Hi 30,29). Tiere als Exponenten der gegenmenschlichen Welt in der Bildsprache der Hiobdialoge“, in ders. (ed.), *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, (OBO 187; Freiburg CH – Göttingen, 2002), pp. 120-132. Strauß und Schakal wurden im alten Israel zu den wilden Tieren gerechnet; s. Janowski; Neumann-Gorsolke, pp. 150f.

diesem Kopf macht, der er für andere ist. Er ist „Füße“ für sie, bestimmend für ihre Wege. Hiob steht in seiner Hierarchie ganz oben, er selbst in einer Rolle wie der eines Königs (V. 25): väterlich und fürsorglich, auch paternalistisch.³⁸ So entwirft der Hiob des Texts seine Welt als eine, die zur Zufriedenheit aller geordnet ist. Dem gegenüber steht eine Darstellung Hiobs an den Grenzen des Mensch-Seins: Hiob ist ganz unten, sodass nicht mehr eindeutig zu sagen ist, ob er noch Mensch oder schon mehr Tier ist.³⁹ Bereits hier ist erkennbar, wie der soziale Ort mit der körperlichen Existenz verschränkt ist, sodass Hiob hier kein allgemeines, sondern ein sozial- und *gender*-spezifisches Menschsein entwirft: das eines hochstehenden Patriarchen, das auch noch seine Lage nach seinem Fall prägt, denn nur einer wie er kann so tief fallen.⁴⁰

3 Hiob im Kontext und im Konflikt

3.1 Hiob im Kontext: Hiob und die Mächtigen

³⁸ Newsom, p. 187: „Here in chapters 29-31, more than in any other rendering of Job in the book, he is allowed to represent himself in terms of a highly specific social identity.“

³⁹ Ein Ausblick auf die Gottesreden zeigt, dass dort Hiobs Horizont erweitert wird, denn in Hi 39,13-18 macht Gott deutlich, dass auch die Straußenhenne als eines der Tiere der Wildnis zur geordneten Schöpfung Gottes gehört – was somit auch für Hiob als „Freund der Straußenhennen“ gilt; s. auch Ebach, *Hiob II*, p. 137; Pelham, pp. 183-185, die, ihre Diskussion der Innen-Außen-Unterscheidung (s. Anm. 32) fortführend, diese in den Gottesreden aufgelöst sieht.

⁴⁰ David Clines, „Why is There a Book of Job, and What Does it Do to You if You Read It?“, in Willem A. M. Beuken (ed.), *The Book of Job (BeThl 114; Leuven, 1994)*, pp. 1-20: „A book about a rich man, about the richest of men, indeed, who loses his wealth, must have something to do with class – which is to say, with class conflict.“ (p. 11); ähnlich Hamilton, dessen Aufsatz mit dem Titel „Elite Lives“ aufzeigt, wie Hiob Leben und Werte einer Elite repräsentiert (Hi 29) und nach deren Zusammenbruch (Hi 30) versucht, die Ordnung zu reetablieren (Hi 31).

Einen zweiten Schwerpunkt der Gegenüberstellung von Einst und Jetzt in Hiobs Rede bildet das Gegensatzpaar von Kontext und Konflikt. Hiob war „erst“ eingebunden in einen sozialen Kontext, eine Verbundenheit, deren körperliche Dimension bereits in der Darstellung Hiobs als Kopf und Füße erkennbar war, die aber auch in Gesten, Körpererfahrungen und Reaktionen seines Umfeldes zum Ausdruck kommt. Hiobs „jetzt“ ist vom Konflikt geprägt, welcher in der körperlichen und der sozialen Sphäre ausbricht, bis dahin, dass sich die Glieder der Gemeinschaft und die seines Körpers gegen ihn wenden.

Zur Darstellung seiner Position entwirft Hiob als Sprecher eine Szene (V. 7): „Wenn ich auszog aus dem Tor oben zur Stadt hin und auf dem Platz meinen Sitz aufrichtete ...“.⁴¹ Man kann Hiob auf dem Platz der Stadt förmlich sitzen sehen und um ihn herum wie in einer Bühnenszenierung sein soziales Netz: „Die Amtsträger hielten sich zurück mit Reden und die Hand(fläche) legten sie an ihren Mund. Die Stimme der Fürsten, sie hielten [sie] zurück, und ihre Zunge klebte an ihrem Gaumen. Ja, hörte [mich] ein Ohr, pries es mich glücklich, und sah [mich] ein Auge, bezeugte es mich.“ (V. 9-11) Sie alle gemeinsam bilden die dargestellte Hierarchie, indem sie als die Spitzen der Gesellschaft (die Amtsträger שרים und die Fürsten נגידים) schweigen und, da ihre Zunge am Gaumen klebt, nicht einmal sprechen könnten, wenn sie wollten, sodass sie Hiobs Spitzenstellung körperlich zwingend erleben. Mit Augen, Ohren und Herz reagieren die Menschen auf Hiob und sein Wirken: Er rettet und hört auf die in Not, im Gegenzug kommen der Segen und Jubel der Geretteten zu ihm zurück. Immer wieder in Hi 29 wird bis in die

⁴¹ Eine Raumanalyse der sozialen Systeme, die Hiob entwirft, bietet sich für Hi 29f an, würde hier jedoch zu weit führen; s. dafür Newsom, p. 188 u.ö.; Pelham, pp. 138-185. Zur Raumanalyse als Zugang der alttestamentliche Exegese s. Michaela Geiger, *Gottesräume. Die literarische und theologische Konzeption von Raum im Deuteronomium*, (BWANT 183; Stuttgart, 2010).

körperlichen Reaktionen der anderen hinein sichtbar, wie Hiob sozial eingebunden ist und dabei königliche Stellung und Aufgaben einnimmt. Die Beziehung Hiobs zu den Bedürftigen äußert sich hier körperlich: „Augen für den Blinden und Füße für den Lahmen war ich.“ (V. 15) Hiobs Fürsorge geschieht nicht durch Almosen, sondern indem Hiob sich selbst den anderen mit-teilt.⁴² Dieses Muster findet sich erneut in V. 24: „Ich lachte ihnen zu, wenn sie nicht vertrauensvoll waren, und das Licht meines Gesichts ließen sie nicht fallen.“ Was Hiob für andere getan hat, wird als Teil seines Körpers dargestellt: Auge und Hand, Zuwendung und Gesichtsausdruck. Entscheidend ist an dieser Stelle die Beziehungshaftigkeit der Körper/-Teile und ihrer Dynamis, während die Außen-Innen-Grenze nicht in den Blick genommen wird.

Auch durch Hiobs Kleidung wird seine herausragende, fast königliche Stellung in Hi 29,14 markiert. Hiob kleidet sich in Gerechtigkeit wie in einen מעיל, ein Obergewand, welches in alttestamentlichen Texten immer den hohen sozialen Status seiner Trägerin oder seines Trägers signalisiert.⁴³ Auch der Kopfbund oder Turban, mit dem Hiob sein Recht vergleicht, ist kein gewöhnliches Kleidungsstück, sondern Teil einer Pracht- oder Festausrüstung.⁴⁴ Diese Aussagen über Hiobs hoheitliche Kleidung betreffen ebenfalls die körperliche und soziale Sphäre.

Grund dafür ist der oben dargestellte Zusammenhang von Körperlichkeit und Beziehungshaftigkeit. Denn Kleidung schützt physisch vor Wetter und Kälte, doch auch

⁴² „Indeed, his body merges with theirs, so that, in a brilliant literary maneuver, the text identifies the body of the ruler with the body politic itself.“ Hamilton, p. 78, führt an, wie hier die zur Ideologie der Herrschaftselite gehörende Fürsorge für die Bedürftigen körperlich ausgedrückt wird.

⁴³ S. z.B. Ex 28,4; 1 Sam 18,4; 24,5; Ez 26,16; vgl. Bender, p. 114; Opel, p. 35, die für Hi 29 von königlicher Kleidung spricht.

⁴⁴ Der Kopfbund oder Turban (צניף) wird in Jes 3,22f; Sach 3,4f als Teil prächtiger, festlicher Kleidung (מחלצות) erwähnt.

sozial vor Blicken, Scham und Beschämung, und hat somit auch Beziehungsfunktion.

Kleidung markiert im alten Israel und generell im Alten Orient sozialen Status,⁴⁵ sodass Menschen diesen mit ihrer Kleidung wie eine Haut auf der Haut tragen⁴⁶, welche somit die sozialen Beziehungen von und zu dem bekleideten Menschen formt und prägt.⁴⁷ Wieder wird, wie oben bereits dargestellt, deutlich, dass die außen-innen-Grenze weniger scharf gezogen ist als heute.

Die Funktion von Kleidung, wie eine zweite Haut soziale Beziehungen anzuzeigen und zu ordnen, kommt in Hi 29 in doppelter Weise zum Tragen, sagt sie doch etwas über Hiobs Gerechtigkeit sowie seinen sozialen Status aus, wodurch Hiobs Beziehungen in Bezug auf Gott und Menschen bestimmt werden.

Der Hiob von „einst“ zeichnet sich durch ein hohes Maß an körperlicher, beziehungshafter Einbindung in seinen sozialen Kontext aus. Hiobs Verantwortung, die er für die anderen übernimmt, und die Machtposition, die er in Relation zu ihnen hat, verbinden sich darin mit deren Reaktionen auf ihn. Gerade in dieser Bestimmung von Hiobs speziellem sozialem Ort wird ersichtlich, wie der alle Beteiligten auch körperlich prägt.⁴⁸

⁴⁵ Claudia Bender (ed.), *Die Sprache des Textilen. Untersuchungen zu Kleidung und Textilien im Alten Testament* (BWANT 177; Stuttgart, 2008), pp. 136-138.

⁴⁶ Vgl. Hartenstein, pp. 290f.

⁴⁷ Hartenstein, p. 279.

⁴⁸ Dies impliziert durch die körperlich-soziale Verschränkung eine *gender*-spezifische Bestimmung Hiobs als männlichem Patriarchen im Text, auch wenn die körperliche Darstellung Hiobs im Text nicht *gender*-spezifisch ist. Christl M. Maier, „Körper und Geschlecht im Alten Testament. Überlegungen zur Geschlechterdifferenz“, in Berlejung et al. (eds.), pp. 183-207, hat aufgezeigt, dass körperliche Beschreibungen in Texten des Alten Testaments kaum geschlechtsspezifisch sind, mit Ausnahme der Bereiche Geburt und Beschneidung, *gender*-Differenzen hingegen über soziale Zuschreibungen bestimmt werden; vgl. auch Irmtraud Fischer, „Egalitär entworfen – hierarchisch gelebt. Zur Problematik des

3.2 Hiob im Konflikt: Alle/s gegen Hiob

An die Stelle der Einbindung in den Kontext tritt der Konflikt. Hiobs Statusverlust spiegelt sich in Hi 30, wie vorher seine königliche Stellung, erneut in den Körper-Reaktionen anderer. Wurde in Hi 29 seine Position durch respektvollen Abstand deutlich (V. 8-10.21.23), so hat Hiob nun keinen Schutzraum mehr um sich. Er ist isoliert – „Sie verabscheuen mich, halten sich von mir fern.“ (V. 10a) – und die um ihn halten keinen ehrfürchtigen Abstand, sondern lassen ihn spüren, dass er berührbar geworden ist. Sie spucken ihm ins Gesicht (V. 10b)⁴⁹, Hiob ist zum Spottlied geworden (V. 9) und wird erniedrigt (ענה; V. 11).

Wie bereits in Hi 29 wird nun erneut am Beispiel der Füße der Zusammenhang von Körperteilen und den entsprechenden Lebensvollzügen konkret (vgl. Hi 29,6.15.25), denn nicht nur treten die anderen Hiobs Füße weg – so der nicht ganz eindeutige V. 12 in der Übersetzung von Jürgen Ebach.⁵⁰ Sie bestimmen auch seine Wege, indem sie Unheilswege zu ihm hin aufschütten und seine eigenen, von ihm angelegten Wege somit unpassierbar machen (V. 12f). Hat Hiob einst die Wege der anderen zu deren Besten gewählt (Hi 29,25), so bestimmen nun Hiobs Feinde dessen Wege zu seinem Unheil: Hiob ist nicht mehr Herr seiner Füße und seiner Wege, was auch bedeutet, dass er keine Kontrolle mehr über sein Leben hat.⁵¹

Einst war Hiob verwoben mit der Gemeinschaft, in der er lebte, doch dieses Netz aus Beziehungen ist der Anfeindung gewichen. In Hi 30,1-15 beschreibt Hiob sein Leben im

Geschlechterverhältnisses und einer genderfairen Anthropologie im Alten Testament“, in Janowski; Liess (eds.), pp. 264-298

⁴⁹ Die Ähnlichkeit zum sog. Gottesknecht aus Dtjes ist hier zu Jes 50,6 besonders auffällig.

⁵⁰ Ebach, *Hiob II*, p. 66.

⁵¹ Zum Weg s.o. Anm. 29.

Konflikt, aber noch in Relation zu anderen Menschen, doch ab V. 16 ist er zunehmend auf sich allein gestellt. Hiobs Konflikt wechselt den Schauplatz, von dem, was Janowski die „Sozialsphäre“ nennt, in die „Leibsphäre“, d.h. von der Beziehungsdimension des Körperkonzepts hin zu den einzelnen Körperteilen und Organen (V. 16-17.27.30): Seine שֹׁנֵה hat sich gegen ihn (עָלָיו) ausgeschüttet (V. 16), nachts bohrt es seine Knochen weg und was an ihm nagt, schläft nicht (V. 17). Hiobs Eingeweide kochen und geben keine Ruhe (V. 27), seine Haut ist schwarz und strebt von ihm weg,⁵² auch seine Knochen brennen in Hitze von ihm weg (2x מִן; V. 30). Hiob leidet in sich selbst, in seinem Körper, das zweimalige מִן zeigt an, dass selbst seine Körperteile sich von ihm ab und gegen ihn wenden.⁵³ Diese Verse sind oft als Bericht einer Krankheit gelesen worden, was als Beschreibung des Zustandes durchaus zutreffend ist, aber dennoch zu kurz greift, solange Krankheit vor allem somatisch verstanden wird. Denn hier werden die Fortsetzung des Konflikts Hiobs mit der Gesellschaft und seine wachsende Isolation dargestellt, die sich nun auf dem Schauplatz seines Körpers zutragen.⁵⁴ Selbst seine Kleidung, einst Ausdruck

⁵² Zu Hiobs Haut s. Kessler, pp. 199f.

⁵³ Dieser Befund, der im Hiobbuch noch häufiger zu beobachten ist (s. Schellenberg, p. 100), spricht dafür, dass zumindest in einigen Fällen die Nennung einzelner Körperteile als Subjekt eine gewisse Eigenständigkeit ausdrückt; vgl. Anm. 23. – Mit Hi 30,16 wechselt die Art der Klagen, die alle an die der Klagepsalmen erinnern. Inhaltlich wird jedoch deutlich, dass die auf den ersten Blick naheliegende Unterscheidung von Feindklage (V. 9-15) und Ich-Klage (V. 16-18) gerade nicht zutrifft, da selbst sein Körper Hiob zum Feind geworden ist.

⁵⁴ Hier ist der Gedanke von Jürgen van Oorschot, „Beredte Sprachlosigkeit im Ijobbuch. Körpererfahrung an den Grenzen von Weisheit und Wissen“, in Berlejung et al. (eds.), pp. 239-253, interessant. Er thematisiert die Rolle des Schweigens im Hiobbuch als ein Mittel, das Scheitern weisheitlicher Rede aufzuzeigen. Van Oorschot führt an Beispielen aus, wie komplementär zur zunehmenden Wirkungslosigkeit der Worte Hiobs dessen Körper ‚spricht‘ (bes. p. 249). Diese Deutung kann auch auf Hi 30,16ff angewendet werden. Doch ist auffällig, dass Hiob sich hier trotz der berichteten Isolation insgesamt an ein Gegenüber wendet; s. Anm. 15.

seines Status' und seiner Gerechtigkeit, greift ihn an. Vor diesem Hintergrund ist schließlich auch die nicht eindeutig bestimmbare Aussage von V. 18 verständlich: „Wie ein Maul umgürtet mich mein Leibrock.“ Selbst Hiobs Gewand droht ihn wie ein Raubtier mit seinem Maul (הפ) zu verschlingen. Hiob erfährt die Bedrohung und Anfeindung auf allen Ebenen und in allen Bereichen seines Seins, da sich alles, sozial wie körperlich, bis hin zu seiner Kleidung gegen ihn wendet.⁵⁵

Im Umbruch vom Einst zum Jetzt wird Hiob aus seiner einvernehmlichen Verbundenheit mit seinem sozialen Umfeld herausgerissen, sodass er seinen Status und seinen Kontext verliert. Die Beziehung der anderen zu ihm wird körperlich bedrohlich und bedrängend, bis sie der Isolation Hiobs weicht. Die Dynamis seiner Körperteile verbindet ihn nun nicht mehr mit anderen, sondern richtet sich gegen ihn.

4 Gott als Hiobs Licht und Gegner

4.1 Gottes Licht

Die Gottesbeziehung ist in Hiobs Darstellung die Klammer um sein Dasein und seinen Kosmos und steht am Anfang von Hi 29: „in den einstigen Monaten, [...] in den Tagen, [als] Eloah mich behütete, bei seinem Leuchten seiner Leuchte über meinem Kopf; mit seinem Licht ging ich durch die Finsternis, wie ich war in den Tagen meines Herbstes, als der Rat Eloahs über meinem Zelt war, als noch Schaddaj mit mir war“ (V. 2-5a). Vom

– Die obigen Ergebnisse widersprechen der These von Basson, der im Zusammenhang von Reinheits- und kultischen Vorstellungen argumentiert, dass der unversehrte Körper Bedingung für soziale Teilhabe und deshalb Hiobs körperliches Leiden Grund für seinen Ausschluss aus der Gemeinschaft gewesen sei (s. p. 297).

⁵⁵ Vgl. Schellenberg, p. 107; s. den Hinweis von Jones, p. 860, auf Hiobs *neue* Kleider in Hi 40,10: „Herrlichkeit und Pracht“.

Kopf bis zu den Füßen war Hiob von Gott beleuchtet, behütet und gesegnet – eine Gewissheit, die Hiob im Rückblick als Grundlage für sein glückliches Leben darstellt. Die Gottesbeziehung lässt sich von dem, was bisher dargestellt worden ist, nicht trennen, sie liegt im Hiobbuch den Erfahrungen, die Hiob macht, zugrunde. Die Selbstverständlichkeit, mit der Hiob einst diese sein Leben umfassende Beziehung für sich annahm, äußert sich darin, dass der Text darüber nur wenige Worte verliert.

4.2 Gott als Gegner

Mit der Darstellung des Umbruchs vom Einst zum Jetzt in Hi 30 rückt die nun völlig veränderte Gottesbeziehung ins Zentrum. Gott steht für Hiob nicht mehr oben, Hiob spricht vielmehr über die Menschen, die ganz unten sind (Hi 30,1-8). Erst in der Mitte des Kapitels erscheint Gott, und zwar als Hiobs Gegner. Gott geht nun mit aller Macht gegen Hiob vor (Hi 30,21 „Mit der Stärke deiner Hand [בְּעֹצֶם יָדָךְ] verfolgst du mich.“), er hat sich in einen Unbarmherzigen verwandelt, und seine Aufmerksamkeit für Hiob ist nicht geschwunden, aber bedrohlich geworden. Damit erklärt sich auch Hiobs Klage in V. 20b, die oft Anlass zu Textänderungen gab:⁵⁶ „Ich stehe da und du beachtest mich.“ Rebecca Raphael stellt die überzeugende These auf, dass Hiobs Problem hier ein Zuviel an göttlicher Aufmerksamkeit ist. Da diese mit dem Abbruch der Kommunikation zu ihm einhergeht, ist Gottes Aufmerksamkeit für Hiob nicht mehr tröstlich, sondern gefährlich.⁵⁷

⁵⁶ Vgl. z.B. Strauß, p. 170, der die Negation aus V. 20a auch noch auf V. 20b bezieht.

⁵⁷ Rebecca Raphael, „Things Too Wonderful. A Disabled Reading of Job“, *Perspectives in Religious Studies* 31 (2004), pp. 399-424, zeigt diese bedrohliche Form der Aufmerksamkeit Gottes, die sich hier beobachten lässt, schon für Hi 7; 9; 10 und 11 auf (pp. 409-411). Vgl. die Übersetzung von Clines, *Job*, p. 931: „I stand

Gott behütet Hiob nicht mehr, und Gottes Leuchte begleitet ihn nicht mehr (vgl. Hi 29,2f). In Hiobs Darstellung seiner Gottesbeziehung wird der Kontrollverlust über seine Füße und Wege noch gesteigert (30,12f). Hiob klagt bildhaft, dass Gott selbst ihn dieser Hilflosigkeit aussetzt, indem er ihn im Wind loslässt und durchs Getöse schwanken lässt (V. 22). Auf seine Hilfeschreie (עֲשֵׂה) antwortet Gott nicht (V. 20), auch in der Versammlung erfährt Hiob darauf keine Reaktion (V. 28). Er ist körperlich (vgl. V. 12f.22) und sozial (vgl. V. 20) von Gott aus seinen Bindungen gelöst worden.

Die bisher skizzierten Linien alttestamentlicher Anthropologie ergeben das Bild eines Menschen, der in seiner körperlich-soziale Existenz an Gott gebunden und mit seiner Umwelt vernetzt ist.⁵⁸ Das Nebeneinander von individueller und allgemeiner Rede vom Menschen Hiob wird hier noch einmal sichtbar. Denn indem diese Beziehungen durchtrennt werden, ist die Existenz des Menschen allgemein als Geschöpf Gottes gefährdet, und speziell die Hiobs an seinem männlich patriarchalen und privilegierten Ort in der Nähe Gottes, der ihn zu dem gemacht hat, was er war.

5 Schluss

Die Analyse hat gezeigt, dass Hiobs Fall vom Einst zum Jetzt in Hi 29-30 als körperlich-soziale Kontrasterfahrung Hiobs präsentiert wird. Einst war Hiob behütet und gesegnet von Gott, was die Grundlage für Hiobs Glück und für Hiobs Beziehung zu den Menschen um ihn und unter ihm war, mit denen er in einem Kontext körperlich-sozial verwoben und beziehungshaft verbunden war. Jetzt ist mit Gottes Zuwendung Hiobs Basis

up, but you only stare at me.“ Jones, p. 853: „Of all the weapons in God’s arsenal, the eye is perhaps the most brutal.“

⁵⁸ Vgl. die ähnlichen Beobachtungen zum Körper als Ort und Ausdrucksmedium des betenden Ichs in Ps 22 von Bester, bes. die Zusammenfassung, pp. 263-269; s. auch Janowski, pp. 78-81.

weggebrochen, Gott vielmehr zur Bedrohung geworden und Hiobs einstige Verwobenheit durchtrennt. Sein Umfeld wird feindlich, und er isoliert, bis dahin, dass er sich nicht mehr als Mit-Mensch, sondern unter die wilden Tiere einordnet.

Die Spannung zwischen allgemeiner und individueller Rede über (den) Menschen durchzieht die Darstellung in Hi 29 und 30, die zeigt, dass die Allgemeingültigkeit der Aussagen durch die sozial-körperlich bestimmte Darstellung über ein individuelles Schicksal hinausgeht und zugleich stark eingeschränkt ist. Für eine Anthropologie alttestamentlicher Texte hat die Untersuchung von Hi 29-30 ergeben, dass eine angemessene Beschreibung von Mensch-Sein die enge Verbindung von körperlicher und sozialer Sphäre wahrnehmen und darin die Beziehungsdimension der Rede von Körper sowie die körperlichen Aspekte der sozialen Verbundenheit erfassen muss. Für das Verständnis des Hiobbuches hat sich an der Untersuchung von Hi 29-30 gezeigt, dass die körperbezogene Schilderung von Hiobs Leiden, die das Buch von Anfang an prägt, in diesen Kapiteln fortgeführt wird, was einen engen Zusammenhang mit dem vorausgehenden Buch zeigt. Die Darstellung in einer um Hiob zentrierten Ich-Rede bringt jedoch die Spannung zwischen allgemein Menschlichem und spezieller Situation eines Menschen wie Hiob auf engem Raum zusammen. Durch die körperlich-soziale Bestimmtheit des Menschen verschränken sich im Text Aussagen über allgemeinmenschliche körperliche Erfahrung mit Aussagen über den speziellen sozialen Ort Hiobs.

Einen Ausblick bietet die Frage, inwiefern die Lösung, die Hiob für sein Problem in Hi 31 sucht, eine spezielle ist, die die alte hierarchische Ordnung seiner Welt wiederherstellen soll. Einen Gegensatz dazu bilden die Gottesreden, in denen Gott Hiob vielleicht keine Lösung in dessen Sinne bietet, aber eine, die viel weiter, nämlich über seinen eigenen, selbst entworfenen Kosmos hinausreicht, und damit seine individuelle Existenz in einen neuen, großen Zusammenhang einbindet.

Abstract

Job's self-descriptions of his situation in Job 29 and 30 "in the months of old" (דָּקֵדֵק) and "now" (עַתָּה) pictures his fall and his loss. The literary form of a 1st-person-speech gives the impression of Job creating his own cosmos with his body at the center which is rather unambiguous compared to the dialogues of Job and his friends. A close analysis of these two to corresponding chapters of the book of Job show how bodily and social experiences are intricately interwoven in the presentation of Job's fall. His existence as a human being – in the bodily and social sphere – is thus presented as dependent on relatedness to God and to other human beings.

Keywords

Job 29-30, body, social being, Old Testament anthropology