

Markus Witte

HIJOB UND DIE VÄTER ISRAELS

Beobachtungen zum Hiobtargum¹

1. Hiob und Abraham

Hiob ist eine zentrale Gestalt im Judentum: als Figur der biblischen Tradition, als Gegenstand der theologischen und philosophischen Reflexion und als Symbol der Existenzdeutung Israels. Doch in welcher Relation steht der leidende Gerechte aus dem fernen Land Uz zu Israel und zu den alten Glaubenshelden Israels, den Erzvätern?

Die Bestimmung des Verhältnisses beider Größen ist nicht neu. Zumal in ihrer Zuspitzung auf das Gegenüber von Hiob und Abraham zieht sich die Korrelation dessen, der gemäß seinem Namen *'ijjôb* (*'ê 'āb* »Wo ist der Vater?«) Gott lebenslang in den Höhen und Abgründen seiner Existenz sucht, mit dem, der sich in ebenso programmatischer Entsprechung zu seinem Namen *'abrām* (*'āb rām* »Der Vater ist erhaben«) prototypisch zu dem einen, alleinigen und wahren Gott bekennt, durch die spätantike und mittelalterliche jüdische Literatur. Schon im um 100 n. Chr. entstandenen Testament Abrahams gilt Hiob als das Paradigma des Gottesknechts, mit dem sich nur Abraham messen kann (TestAbr A 15).² Und die Rabbinen streiten darüber, ob Hiobs oder Abrahams Frömmigkeit tiefer gewesen sei (vgl. bBB 15a-b; mSot 5,5; bSot 31a).³ Letztlich überwiegen die Voten

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, den ich anlässlich des 65. Geburtstages des verehrten Kollegen Matthias Köckert am 18.4.2009 an der Humboldt-Universität zu Berlin gehalten habe. Für die Drucklegung wurde der Vortrag überarbeitet und um die Fußnoten ergänzt.

² Vgl. dann auch ARN B 43,31ff.; bBB 15b.

³ Zur Sache siehe N.N. GLATZER, *The God of Job and the God of Abraham. Some Talmudic-Midrashic Interpretations of the Book of Job*, in: *BIJS* 2 (1974), 41-57; J. LEIBOWITZ, *The Image of Job as reflected in rabbinic writings*, Ph.D. Diss. University of California, Berkeley 1987, 225-246; 360-375; J. WEINBERG, *Job versus Abraham. The*

zugunsten Abrahams: »Die Ausdrucksweise Abrahams glich einer wohlge-
reiften Frucht, die Ausdrucksweise Hiobs einer unreifen Frucht«, so R. Levi
in BerR XLIX zu Gen 18,25 mit Bezug auf Hi 9,22.⁴ Es sind nicht nur die
Namen 'ijjôb und 'abrām, welche die Korrelation der beiden biblischen
Figuren bedingen. Das Milieu, in dem die Hiobnovelle (Hi 1,1-2,13; 42,7-
17) spielt, genealogische und lokale Verbindungen zwischen Hiob und
seinen Freunden einerseits und Figuren und Orten der Genesis anderer-
seits, die Vermeidung des Tetragramms im Mund Hiobs und seiner Freun-
de zugunsten der Gottesbezeichnungen El, Elohim und vor allem Šaddaj,⁵
und nicht zuletzt die theologischen Herzstücke des Hiobbuches und der
Vätergeschichten – die Fragen nach der Gerechtigkeit und Verlässlichkeit
Gottes; das Ringen mit Gott; der Versuch, Gott auch in der Absurdität zu
begreifen; die Erfahrung gewährten, verwirklichten und entzogenen Se-
gens; die Weisheit und die Frömmigkeit – all das verbindet schon auf der
Ebene der biblischen Überlieferung Hiob, das Paradigma des leidenden
Gerechten, mit den Vätern als Modellfällen der Beziehungen zwischen Gott
und Mensch, Mensch und Mitmensch. Dabei sind wechselseitige literari-
sche Beeinflussungen nicht ausgeschlossen, sei es, dass die Hiobnovelle
auf die Gestaltung von Gen 22 und deren Modifikation in Jub 17,15ff. ein-
gewirkt hat,⁶ sei es, dass die Dialoge Abrahams mit Gott (v.a. Gen 18,20-
33) Hiob und seinen Freunden einzelne Worte und Motive geliefert haben.

Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition, in: W.A.M. BEUKEN (Hrsg.), *The Book of Job*, BEThL LXIV, Leuven 1994, 281-296; I. JACOBS, *The Midrashic Process. Tradition and Interpretation in Rabbinic Judaism*, Cambridge 1995, 79-94; G. OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003, 123-138.

⁴ A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die Haggadische Auslegung der Genesis*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, Leipzig 1881, 234; I. WIERNIKOWSKI, *Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch*, I. Teil, Breslau 1902, 31; vgl. auch TanB וירא §7, Tan וירא §5 und dazu S. SCHREINER, *Der gottesfürchtige Rebell oder Wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten*, ZThK 89 (1992), 159-171; 169; LEIBOWITZ, *Image* (s. Anm. 3), 375; J. KALMAN, *Job Denied the Resurrection of Jesus? A Rabbinic Critique of the Church Fathers' Use of Exegetical Traditions Found in the Septuagint and the Testament of Job*, ISHRZ.St 2 (2006), 371-397: 373.

⁵ Vgl. Gen 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25; Ex 6,3; Hi 5,17; 6,4.14; 8,3.5; 11,7 u.ö.

⁶ Vgl. auch 4QPsJub* (4Q225) Frgm. 2,i.

2. Die Erzväter im Targum zum Hiobbuch

Ein Text, der in den bisherigen Untersuchungen zur Beziehung zwischen Hiob und den Vätern Israels nur wenig Berücksichtigung gefunden hat, ist das spätantike oder frühmittelalterliche Targum zum Hiobbuch. Die Herkunft und die genaue Datierung dieses Targums sind ungeklärt. Die Fragmente zweier Hiobtargume aus Qumran, ein kleines Stück aus Höhle 4 und ein umfangreicheres aus Höhle 11,⁷ bestätigen die im babylonischen Talmud überlieferten, mit Gamaliel I. dem Älteren (25–50 n. Chr.) und Gamaliel II. von Jabne (90–110 n. Chr.) in Verbindung gebrachten Erzählungen von der frühen Existenz eines Hiobtargums.⁸ Auch ein Zusatz in der Septuaginta, demzufolge das Hiobbuch aus dem Syrischen, d.h. aus dem Aramäischen, übersetzt worden sei, könnte auf ein frühes Hiobtargum hinweisen (Hi 42,17b^{1XX}). Gegenüber den qumranischen Hiobtargumen, die möglicherweise noch aus dem ausgehenden 2. oder frühen 1. Jh. v. Chr. stammen und damit zu den ältesten Repräsentanten aramäischer Bibelübersetzungen überhaupt gehören, weist das Hiobtargum, das hier im Mittelpunkt stehen soll, punktuell haggadische und homiletische Elemente auf. Elias Louis Epstein (1944) verortete es hinsichtlich seiner Übersetzungstechnik zwischen dem sehr wörtlichen Pentateuchtargum Onkelos und den ausladenden Paraphrasen im Targum Pseudojonathan.⁹ Dabei nahm Epstein aufgrund punktueller Abhängigkeiten des Targums von der Mischna eine Entstehung in nachtalmudischer Zeit an. Eine besondere Nähe zum Psalmentargum konnte bereits Wilhelm Bacher (1871) nachweisen.¹⁰ Mehrfachübersetzungen und die ausdrückliche Aufführung von Varianten im Haupttext zeigen, dass das Targum einen längeren Redaktionsprozess

⁷ 4QTgHiob (4Q157) enthält Fragmente zu Hi 3,5–9; 4,16–5,4 (J.T. MILIK, *Targum de Job*, in: DJD VI [1977], 90, pl. xxviii); 11QTgHiob (11Q10) repräsentiert fragmentarisch Hi 17,14–42,12 (F. GARCÍA MARTÍNEZ/E.J.C. TIGCHELAAR/A.S. VAN DER WOUDE, *11QtargumJob*, in: DJD XXIII [1998], 79–180, pls. ix–xxi).

⁸ Vgl. bShabb 115a/b; tShabb XIII,2; yShabb XVI,1/15c; Sof V,15 (J. MÜLLER, *Masechet Soferim. Der talmudische Tractat der Schreiber*, Leipzig 1878, 80); siehe dazu auch R. WEISS, *התרגום הארמי לספר איוב*, Tel Aviv 1979, 1–15 ([IV–V]); SCHREINER, *Rebell* (s. Anm. 4), 161ff.; OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* (s. Anm. 3), 95ff.

⁹ E.L. EPSTEIN, *A Critical Analysis of Chapters One to Twenty-Six of the Targum to the Book of Job*, Chicago 1944.

¹⁰ W. BACHER, *Das Targum zu den Psalmen*, in: MGWJ 21 (1872), 408–416; 463–473; OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* (s. Anm. 3), 98f. Die Nähe des Psalmentargums zum Hiobtargum zeigt sich besonders auch bei den Eintragungen der Erzväter in einzelne Psalmverse, vgl. TgPs 18,26f. (Abraham, Isaak, Jakob); 46,6 (Abraham), 60,6 (Abraham), 64,12 (Abraham), 78,12 (Abraham, Isaak, Jakob); 89,4 (Abraham).

durchlaufen hat und in gewisser Weise ein Sammelwerk darstellt. Die midraschähnlichen Varianten gehören dabei nicht dem älteren Bestand an, sondern gehen auf mehrfache jüngere Überarbeitungen zurück." Bei dem mittelalterlichen Exegeten Saadja Gaon (882–942) wird das Hiobtargum wohl zitiert,¹² so dass als Entstehungszeitraum die Zeit zwischen dem 3. und 9. Jh. in Frage kommt.¹³

Auf die Väter Israels (Abraham, Isaak und Jakob) wird nun namentlich an sieben Stellen Bezug genommen: in HiTg zu 3,19; 4,7; 5,17; 14,18; 15,10; 30,19; 32,2. Berücksichtigt man die Benennung der Frau Hiobs in 2,9 mit »Dina« und die auf Gen 34 anspielende, über den Masoretischen Text hinausgehende Charakterisierung der Frau Hiobs in 2,10,¹⁴ wird Hiob an acht Stellen des Targums ausdrücklich mit den Patriarchen in Verbindung gebracht.¹⁵

In Hi 3,19 beschreibt Hiob das Totenreich oder den Hades, wie die Septuaginta den hebräischen Begriff *š'ôl* zumeist übersetzt (vgl. Hi 7,9), als den von ihm ersehnten Ort der Ruhe. Die Scheol gilt ihm als Versamm-

¹² So mit D.M. STEC, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, AGJU XX, Leiden u.a. 1994; gegen W. BACHER, *Das Targum zu Hiob*, MGWJ 20 (1871), 208–223.283–284.

¹³ C. MANGAN, *The Targum of Job*, *The Aramaic Bible* 15, Collegeville, 1991, 1–98, hier: 6; vorsichtiger R. ECKER, *Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja Ben Josef Al-Fajjumi. Ein Beitrag zur Geschichte der Übersetzung des Alten Testaments*, StANT 4, München 1962, 7–24; 359.

¹⁴ M. LEWIN, *Targum und Midrasch zum Buch Hiob*, Mainz 1895, und LEIBOWITZ, *Image* (s. Anm. 3), 16, vermuteten die Zeit zwischen dem 1. und 7. Jh. n. Chr.; WEISS, *התרגום* (s. Anm. 8), 70–74 ([III]), verzichtete angesichts des Kompositcharakters des Hiobtargums auf eine genau Datierung.

¹⁵ Vgl. TestHi 1,5f.; LibAnt 8,8; bBB 15b; BerR XIX zu Gen 3,12; LVII zu Gen 20,21; LXXVI zu Gen 32,22. Siehe dazu auch WEISS, *התרגום* (s. Anm. 8), 241f.; LEIBOWITZ, *Image* (s. Anm. 3), 176–180, und ausführlich M. WITTE, *Hiob und seine Frau in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, in: H. LICHTENBERGER/U. MITTMANN-RICHERT (Hrsg.), *Biblical Figures in Deuterocanonical and Cognate Literature*, YDCL 2008, Berlin/New York 2009, 355–394.

¹⁶ Darüber hinaus finden sich im Tg2 zu 15,18 eine Identifizierung der Weisen mit Angehörigen der Stämme Jakobs sowie Eintragungen Esaus und Ismaels in Tg2 (in Varianten) zu 15,19–20 (vgl. auch Tg zu 4,10 und 12,5–6 sowie zu 3,11). Überhaupt weist das Targum zu Hi 15 eine besonders hohe Dichte von historisierenden Konkretionen und paradigmatischen Illustrationen der weisheitlichen Ausführungen zum Schicksal des Frevlers (*rāšā'*) auf; vgl. z.B. auch zu 15,29 (Korach, Dathan und Abiram). Auf diese Stellen wird im folgenden aber nicht näher eingegangen; siehe dazu WEISS, *התרגום* (s. Anm. 8), 249f.

lungsstätte aller Lebenden und als Ende sämtlicher Belastungen seines Lebens:

Klein und groß sind dort,
und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

Traditionsgeschichtlich steht hinter dieser Sentenz die Vorstellung vom Tod als universalem Gleichmacher. Zugleich verbirgt sich hinter dem Motiv von der Freiheit des Knechts von seinem Herrn Hiobs Interpretation seines eigenen Lebens als Knechtsdienst (vgl. Hi 7,1):

Hat der Mensch denn nicht nur Knechtsdienst auf Erden
sind nicht seine Tage wie die eines Tagelöhners?

Liest man die Klage Hiobs in Kap. 3 vor dem Hintergrund der Rahmenerzählung in Kap. 1-2, und eine solche ganzheitliche Lektüre ist für die Verfasser des Targums anzunehmen, wünscht sich der Gottesknecht Hiob die Freiheit von seinem Gott (Hi 1,8).

Und JHWH sagte zu dem Satan:
»Hast du dein Herz auf meinen *Knecht* Hiob gerichtet?
Denn es gibt keinen so wie ihn auf Erden,
ein Mann: fromm und aufrichtig,
er fürchtet Gott und hält sich von dem Bösen fern.«

Das Targum identifiziert nun die in Hi 3,19 genannten Figuren des Kleinen, des Großen und des Gottesknechts mit den drei Erzvätern (vgl. TgPs 18,26-27; 78,12). Es konkretisiert damit die auf der Textoberfläche allgemein gehaltene Sentenz, unterstreicht die Bezüge zum patriarchalischen Milieu der Rahmenerzählung und eröffnet einen über den Masoretischen Text hinausgehenden Interpretationshorizont für das Schicksal Hiobs:

Jakob, der klein/jung (drdq) genannt wird, und Abraham, der alt (qšjs) genannt wird, sind dort, / und Isaak, der Knecht des HERRN (JHWH), der als freier Mann aus den Fesseln, weg von seinem Herrn¹⁶, ging.

¹⁶ Die Mehrzahl der Targumhandschriften ist hier ebenso doppeldeutig wie der MT, insofern sich das griechische Fremdwort *qrls* (κύριος) auf Gott wie auf einen mensch-

Die Gleichsetzung des »Kleinen« mit Jakob basiert vermutlich auf der Bezeichnung Jakobs als des »kleinen«, d.h. gegenüber seinem Bruder Esau jüngeren Sohns der Rebekka (Gen 27,15.42). Weiterhin erreicht Jakob nach der Chronologie der Genesis mit 147 Jahren das geringste Lebensalter der drei Erzväter (vgl. Gen 47,28 gegenüber Gen 25,7 [Abraham: 175 Jahre] und Gen 35,28 [Isaak: 180 Jahre]), was sich auch in der späteren Ikonographie niedergeschlagen hat,¹⁷ wenn Jakob als der jüngste der Erväter dargestellt wird. Möglicherweise greift der Targumist aber auch auf das Niedrigkeitsbekenntnis Jakobs in Gen 32,11–13 zurück.

¹¹ HERR, ich bin zu gering/klein (*qāṭontf*) aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du an deinem Knecht getan hast; denn ich hatte nicht mehr als diesen Stab, als ich hier über den Jordan ging, und nun sind aus mir zwei Lager geworden. ¹² Errette mich von der Hand meines Bruders, von der Hand Esaus; denn ich fürchte mich vor ihm, dass er komme und schlage mich, die Mütter samt den Kindern. ¹³ Du hast gesagt: Ich will dir wohl tun und deine Nachkommen machen wie den Sand am Meer, den man der Menge wegen nicht zählen kann.

In diesem Fall würde die Parallelität zwischen Jakob und Hiob (vgl. Hi 40,4f.), die sich auch an der allein diesen beiden biblischen Figuren vorbehaltenen Bezeichnung als *'iš tām* (Gen 25,27; Hi 1,1), an dem diesen beiden gemeinsamen Motiv des Kampfes mit Gott (Gen 32,23–33; Hi 38,2f.)¹⁸ oder an dem beiden in den Mund gelegten Todeswunsch (Gen 37,35; Hi 3,20–22) zeigt, noch verstärkt. Die Identifikation des »Großen« mit Abraham geht auf dessen mehrfach in der Genesis betontes Alter zurück (Gen 15,15; 18,11; 24,1; 25,7f.). Am interessantesten ist die targumische Ausdeutung von Hi 3,19b auf Isaak. Die ausdrückliche Bezeichnung Isaaks als *'bd' djjj*, »als Knecht des HERRN«, hat ihre biblische Grundlage einerseits in

lichen Herrn, im Fall des Tg auf Abraham, beziehen kann. Lediglich die Targumhandschriften *κ*, *ι*, und *π* vereindeutigen die Aussage durch den Zusatz *'''* (HERR).

¹⁷ Vgl. z.B. folio 83r der um 1200 entstandenen »Millstätter Genesis« (zitiert bei E. LUCCHESI PALLI, Art. Abraham, LCI I, 1968 [1994], 30; A. KRACHER, Millstätter Genesis und Physiologus Handschrift. Vollständige Facsimileausgabe der Sammelhandschrift 6/19 des Geschichtsvereines für Kärnten im Kärntner Landesarchiv, Klagenfurt. Einführung und kodologische Beschreibung, Codices Selecti Phototypice Impressi Vol. X, Graz 1967, 49).

¹⁸ Vgl. auch die Bezeichnung Hiobs als »Athlet« in TestHi 4,10; 27 (weiterhin dann bei einzelnen Kirchenvätern, z.B. Euseb, Comm. in Psalmos, PG 23,340,45; Basilius, Hom. in Ps. 37, PG 30,85,49; Johannes Chrysostomus, Eclogae, PG 63,703,28 u.ö.) und weiterhin IV Makk 6,10; 17,5.

der Bezeichnung der *drei* Erzväter als »Gottesknechte« in Dtn 9,27¹⁹ und in der Beschreibung Isaaks als »Knecht Gottes« in der Rede des Brautwerbers Isaaks in Gen 24,14, andererseits in einer Kombination des vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52,13; 53,11) mit Gen 22 über das Motiv des Schlachtschafs (*šæh*, Jes 53,7; Gen 22,7). Über den Rekurs auf die Erzählung von der Bindung Isaaks wird nun im Hiobtargum das Schicksal Hiobs mit dem Isaaks parallelisiert. Hiobs Leid erscheint wie Isaaks Bindung (*Aqedah*) als göttlicher Test (Gen 22,1). Insofern der Targumist die Anspielung auf die *Aqedah* im Munde Hiobs bietet, verortet er Hiob zeitlich nach den Erzvätern. Dies entspricht der schon genannten Identifikation der Frau Hiobs mit der Jakobstochter Dina in TgHi 2,9, der Einordnung des vierten Gesprächspartners Hiobs, Elihu Ben Barakel, in die Sippe Abrahams (TgHi 32,2),²⁰ der im Septuagintanachtrag mitgeteilten Einordnung Hiobs *alias* Jobab in die Genealogie Esaus (Hi 42,17^{1xx} [Hiob als der fünfte nach Abraham], vgl. Gen 36,33-34) und der Diskussion über Hiobs Zeitalter im babylonischen Talmud.²¹ Weiterhin stilisiert der Targumist dadurch Hiob als Kenner der Geschichte Israels, was der rabbinischen Tradition vom Lehrhaus Hiobs in Tiberias nahe kommt (bBB 15a; vgl. auch TgHi 5,24).²²

¹⁹ Vgl. auch I Chr 16,13 *v.l.* (Abraham und die Söhne Jakobs) sowie Dan^{lxx} 3,35; II Makk 1,2.

²⁰ Das Targum interpretiert auf der Basis von Gen 22,21, wo Bus als Neffe Abrahams erscheint, den wohl künstlich gebildeten, masoretischen Sippennamen *rām* (»Erhabene«) wie in Hi 14,18 (s.u.) als Bezeichnung für Abram/Abraham, wodurch einerseits die Nähe Elihus zu Hiob unterstrichen und andererseits dessen Rechtgläubigkeit betont wird, der im Gegensatz zu seiner sehr negativen Zeichnung im Testament Hiobs (41,5; 42,1f.; 43,15ff.) in der rabbinischen Tradition, wie Hiob und die drei Freunde, als Prophet bezeichnet werden kann (vgl. bBB 15b). Eleazar b. Azarja (zitiert bei W. BACHER, *Die Agada der Tannaiten I. Von Hillel bis Akiba*, Straßburg 1903, 225) identifiziert Elihu aufgrund der Auflösung der Epitheta *bæn barak 'el* als *bæn šæbber^akô* (vgl. Gen 26,12) und *rām* als *'abrām* (vgl. Gen 17,5) mit Isaak, der, als er auf dem Altar zum Opfer gebunden war, alle Götzentempel verächtlich erscheinen ließ (vgl. die Rückführung des Gentiliziums *habbûzi* (»der Busiter«) auf die Verbalwurzel *bâz* »verachten«); siehe dazu auch WEISS, התרגום (s. Anm. 8), 257.

²¹ Vgl. bBB 15b; ySot 20c-d. BerR LVII zu Gen 22,21 verortet Hiob in den Tagen Abrahams, da er im Land »Uz« lebte (Hi 1,1), der nach Gen 22,21 mit dem gleichnamigen Neffen Abrahams identifiziert wird.

²² Vgl. auch die targumische Einspielung Jeremias und Jonas in die Wiedergabe von Hi 3,5, der Propheten in die Wiedergabe von 3,8 oder der Tora in die Wiedergabe von Hi 3,16 (5,7; 5,24; 11,8; 22,22; 24,13; 30,4; 36,33; 37,21 [*'ôr* als Synonym für die Tora, vgl. Prov 6,23, und dazu BerR XXVI zu Gen 6,4; W. BACHER, *Die Agada der palästinensischen Amoräer I. Vom Abschluß der Mischna bis zu Tode Jochanans* 200 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung, Straßburg 1892, 101; JACOBS, *Process* (s. Anm.

Schließlich lässt er Hiob so die Hoffnung ausdrücken, wie Isaak selbst der Opferung zu entgehen.

Nun hat die targumische Parallelisierung Hiobs mit Isaak nicht nur eine Rückwirkung auf die Lektüre des Hiobbuchs, sondern auch auf das Verständnis der Erzählung von der *Aqedah*, die nicht nur als Versuchung Abrahams gelesen werden kann, sondern auch als Test Isaaks. Das Hiobtargum steht damit an der Seite der jüdischen Texte aus der Spätantike und dem frühen Mittelalter, die bei ihren Behandlungen von Gen 22 ausdrücklich auch auf den Aspekt der göttlichen Prüfung Isaaks eingehen (vgl. Jdt 8,26 [πειράζω]) und welche die Opferbereitschaft des Abrahamssohnes betonen. Ich nenne hier nur das Charakterbild Isaaks bei Josephus und die Behandlung des Stoffs aus Gen 22 in 4QPsJub.³⁹

3), 59ff.). Die schon bei einzelnen Rabbinen und Kirchenvätern (vgl. z.B. Polychronios, bei: U. HAGEDORN/D. HAGEDORN, Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob IV, PTS 59, Berlin/New York 2004, 35-95, hier: 37) verhandelte Frage der Beziehung zwischen Hiob bzw. dem Hiobbuch und der Tora lässt sich nicht einfach mit dem Hinweis beantworten, zu einer echten Auseinandersetzung zwischen Weisheit und Tora sei es erstmals bei Ben Sira und in den Torapsalmen 19 und 119 gekommen. Das Problem müsste vielmehr angesichts der engen Beziehungen zwischen Hi 31 und dem Dekalog sowie der Torarezeptionen in Prov 2-3, aber auch der aus Qumran bekannten Weisheitstexte wie 1/4QInstr nochmals neu diskutiert werden; vgl. dazu einstweilen M. WITTE, Hiobs Zeichen (Hiob 31,35-37), in: Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, hrsg. v. M. WITTE, BZAW 345/II, Berlin/New York 2004, 723-742, M. GOFF, Discerning Wisdom. The Sapiential Literature of the Dead Sea Scrolls, VT.S 116, Leiden/Boston 2007, und D. OPEL, Hiobs Anspruch und Widerspruch. Die Herausforderungsreden Hiobs (Hi 29-31) im Kontext frühjüdischer Ethik, WMANT 127, Neukirchen-Vluyn 2010, 229ff.

³⁹ Vgl. Josephus, Ant., I,13,1.4; TgPsJ und TgNeof zu Gen 22,10; 4Q225 (4QPsJub^a) Frgm. 2,i-ii / 4Q226 (4QPsJub^b) Frgm. 7; BerR LVI zu Gen 22,12; Tan וירא § 18 zu Gen 22,1 (vgl. A. WÜNSCHE, Aus Israels Lehrhallen. I. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, Leipzig 1907 [Nachdr. Hildesheim 1967], 49); PRE 31 (G. FRIEDLÄNDER, Pirkê de Rabbi Eliezer, London 1916, 223-230); Rashi zu Gen 22,1; Meir zu Dtn 6,5 (bei W. BACHER, Die Agada der Tannaiten II. Von Akibas Tod bis zum Abschluss der Mischna, Straßburg 1890, 49f.). Siehe dazu auch L. GINSBERG, The Legends of the Jews I. Bible Times and Characters From the Creation to Jacob, Philadelphia 1968, 273 (Anm. in Bd. V, 249); L. KUNDERT, Die Opferung/Bindung Isaaks I. Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament, WMANT 78/I, Neukirchen-Vluyn 1998, 70ff. Zum Motiv der Versuchung Isaaks siehe dann auch die Erzählung vom Wunsch Isaaks, nicht ohne Leiden aus diesem Leben zu scheiden, da dies ein besonders strenges Gericht Gottes nach sich zöge (BerR LXV zu Gen 27,1). Zu Isaak als »co-hero« Abrahams siehe auch JACOBS, Process (s. Anm. 3), 171.

Betrachtet man abschließend die gesamte targumische Wiedergabe von Hi 3,19 als Aussage Hiobs über den Aufenthalt der Erzväter in der Scheol,²⁴ so bildet der Vers einen weiteren Anknüpfungspunkt für die rabbinische Kritik an Hiob als einem Leugner der Auferstehung (vgl. bBB 16a im Blick auf Hi 7,9), die möglicherweise als eine rabbinische Reaktion auf die christliche Interpretation Hiobs als Zeugen für die Auferstehung zu verstehen ist.²⁵ Denn bereits nach den sicher vortargumischen Texten Mk 12,26; Lk 16,22; TestAbr A 30; TestJud 25,1 oder TestBenj 10,6 sind mindestens die Erzväter dem Totenreich enthoben.²⁶

In Hi 4,7 gibt Eliphaz in seiner ersten Rede an Hiob zu bedenken, dass der Unschuldige letztlich nicht umkommen werde. Die weisheitliche Grundüberzeugung, dass ein Gerechter zwar nicht vor dem Leid, wohl aber im Leid und vor dem vorzeitigen Untergang bewahrt werde (vgl. Hi 5,17-27; Ps 37,25; Sir 2,10), soll dem aufrichtigen Hiob die zeitliche Begrenztheit der in Hi 3 beklagten Not vor Augen stellen und ihm neue Lebensperspektiven eröffnen.

Auch hier konkretisiert der Targumist die weisheitliche Sentenz, indem er die Erzväter als geschichtliche Paradigmen für die Bewahrung des Frommen vor dem Untergang einspielt.

Bedenke doch: Wer, der unschuldig (*zk'j*) war, wie Abraham, ging je zugrunde / und wo wurden Aufrichtige (*trjṣ'*), wie Isaak und Jakob, je vertilgt?

Das Targum berührt sich hier motivisch und textpragmatisch mit den geschichtstheologischen Beispielreihen in I Makk 2,52ff.; Jdt 8,26 und besonders Sap 10, am Rande auch mit den Notizen zur Gerechtigkeit der Erzväter im Gebet Manasses 1.8;²⁷ in Jub 23,10; im TestAbr A II oder im

²⁴ Eine mit TgHi 3,19 vergleichbare Auslegung von Hi 3,19 findet sich bei dem palästinischen Amoräer Jochanan (PesK Suppl. 1,20), der den »Kleinen« gemäß I Sam 17,15 auf David, den »Großen« gemäß Ex 11,3 auf Mose und »den von seinem Herrn befreiten Diener« gemäß Ps 88,6 auf das durch den Tod von der Erfüllung der Tora befreite Israel bezieht (WIERNIKOWSKI, Hiob [s. Anm. 4], 36f.; W.G. BRAUDE/J. KAPSTEIN, Pēsikta d-Raḥ Kahāna. R. Kahana's Compilation of Discourses for Sabbaths and Festal Days, Philadelphia 1975, 458).

²⁵ In diesem Sinn deutet KALMAN, Job (s. Anm. 4), 371-397, die radikale Kritik Ravas an Hiob.

²⁶ Vgl. dann weiterhin bBB 17a.

²⁷ Vgl. auch die in den Apostolischen Konstitutionen erhaltenen jüdisch-hellenistischen Gebete in Apost. Const. VII,26,6(10); VII,33,2(6) (D.A. FIENSY/D.R.

Targum Onkelos zu Gen 25,27. Auf der Ebene des Hiobbuches unterstreicht der Targumist den engen Zusammenhang zwischen Hiobs Eingangsklage in Kap. 3 und der ersten Rede des Eliphaz in Kap. 4, der sich bereits im Masoretischen Text an der Aufnahme und Neucodierung der Leitworte (*'ābad, 'āmāl, dāraš, hošæk, jālad, jôm, māwæt*) aus Hi 3 in Hi 4 zeigt. So reagiert hier der Targumist mit seiner Einfügung der Erzväter auf die targumische Version von Hi 3,19: Der Behauptung Hiobs, Abraham, Isaak und Jakob seien – wie alle Menschen – in der Scheol, steht nun die These entgegen, die Erzväter seien letztlich nicht zugrunde gegangen, was vor dem Hintergrund der besonderen Eschatologie des Hiobtargums nur als Bekenntnis zum ewigen Leben der Erzväter verstanden werden kann.²⁸

Auf dieser Linie liegt auch die targumische Variante zu **Hi 15,10**, in der von Eliphaz die drei Erzväter als Berater²⁹ der Freunde angeführt werden:

Nun aber: *Abraham*, der grau ist, und *Isaak*, der alt ist, unterstützen uns und *Jakob*, der älter ist an Lebenstagen als dein Vater.

Insofern die Patriarchen Hiob als Beispiel vor Augen gestellt werden, wird Hiob erstens – wie in TgHi 3,19 – als ein Mann skizziert, der mit der Geschichte Israels vertraut ist, zweitens als Gerechter indirekt mit Abraham, Isaak und Jakob verglichen und drittens auf das Ende seines Leidens und die Überwindung der Todesgrenze verwiesen. Letzteres Motiv teilt das Targum mit der nur in der Septuaginta überlieferten Notiz, dass Hiob zu denen gehört, die der Herr einst auferwecken wird (Hi 42,17a^{LXX}),³⁰ und mit

DARNELL, Hellenistic Synagogal Payers, in: OTP II [1985], 677; P.W. VAN DER HORST/J.H. NEWMAN, Early Jewish Prayers in Greek, CEJL, Berlin/New York 2008, 38f.), sowie TgPs 18,26f.; 78,12.

²⁸ Zur Eschatologie des Hiobtargums vgl. TgHi 1,6; 2,11; 3,17; 5,4,7; 11,17; 14,14; 15,21; 20,26; 28,5; 36,7; und dazu MANGAN, Targum (s. Anm. 12), 15f.

²⁹ Im Hintergrund stehen biblische Notizen wie Gen 20,7.17; 26,12f. und Gen 47,7–10. Eine weitere Targumvariante identifiziert die alten Weisen mit Eliphaz, Bildad und Zophar, während in Tg2 Hi 15,18 die von Eliphaz zitierten Weisen mittels des über MT hinausgehenden Zusatzes »von den Stämmen Jakobs« ebenfalls in die Geschichte Israels eingeschrieben werden (s. Anm. 15). Zur Stufung der Altersangaben der Patriarchen vgl. TgHi 3,19 (s.o.S. 44) und dazu auch WEISS, התרגום (s. Anm. 8), 249.

³⁰ Siehe dazu P.H. TREMBLAY, Job 19,25–27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition, ÉtB NS 47, Paris 2002, 207f.; M. WITTE, The Greek Book of Job, in: TH. KRÜGER/M. OEMING/K. SCHMID/CHR. UEHLINGER (Hrsg.), Das Buch Hiob und seine Interpretationen, AThANT 88, Zürich, 2007, 33–54: 43f.; J. SCHNOCKS, Rettung

der Vorstellung von der postmortalen Aufnahme Hiobs in die Gemeinschaft mit Gott im Testament Hiobs (TestHi 52).

Die über die targumische Wiedergabe von Hi 4,7 erzielte Parallelisierung Hiobs und Abrahams besitzt schließlich ein schönes Seitenstück in einer im bSan 89b mitgeteilten Legende von einem Dialog zwischen dem Satan und Abraham auf dem Weg zur Opferung Isaaks: So wird dieser Dialog mit den Worten aus Hi 4,2-7 gestaltet, wobei dem Satan die Verse Hi 4,2-5.6 und Abraham die Verse Ps 26,11 und Hi 4,7 in den Mund gelegt werden.

Hi 5,17 bietet einen weisheitlichen Makarismus, in dem ähnlich wie in Ps 94,12 oder Prov 3,11-12 das Leiden des Gerechten als göttliche Erziehungsmaßnahme beschrieben wird:

Siehe, glücklich ist der Mensch, den Gott zurechtweist,
daher verwirf du nicht die Zucht des Allmächtigen (*Šaddaj*).¹¹

Mit diesem Elphas in den Mund gelegten Wort blitzt erstmals innerhalb des Hiobbuches die dann in den Reden des Elihu breit entfaltete Vorstellung von der göttlichen Leidenspädagogik auf,¹² wobei hier besonders auf die direkte Anrede Hiobs im Du hinzuweisen ist.

Das Targum nimmt nun zwei entscheidende Veränderungen vor: Zum einen wird in V.17a der von Gott zurechtgewiesene Mensch mit Abraham identifiziert, zum anderen wendet sich der Sprecher in V.17b direkt an Israel, was dann in TgHi 5,20-23 unter Einspielung von Motiven aus der Exodus- und Wüstenüberlieferung entfaltet wird.¹³ Dadurch wird die Ermahnung Hiobs zu einer Unterweisung der Gemeinde. Die im Hiobbuch angelegte Chiffrierung Hiobs als ›Problemträger‹ und als Stellvertreter wird zu einer ausdrücklichen Katechese modifiziert, wie sie nicht nur für das Targum zum Hiobbuch charakteristisch ist:

und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung, BBB 158, Göttingen 2009, 43f.

¹¹ Vgl. weiterhin Prov 15,32; PsSal 3,4; 7,3; 10,1-3; 13,8; 17,42; Hebr 12,5-6.

¹² Vgl. Hi 33,13-30; 36,10 und dazu H.-M. WAHL, Der gerechte Schöpfer. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Elihureden - Hiob 32-37, BZAW 207, Berlin/New York 1993, 59ff.; 140, sowie T. PILGER, Erziehung im Leiden. Komposition und Theologie der Elihureden in Hi 32-37, FAT II/49, Tübingen 2010, 57ff.; 168ff.; 231ff.

¹³ Vgl. TgHi 7,12; 12,6 (v.l.); 14,19; 15,29; 34,20; 38,23 und dazu JACOBS, Process (s. Anm. 3), 43-78; 146ff.

Siehe, *die Gutheit Abrahams*,³⁴ eines frommen Mannes, den Gott zurechtwies (*ksn*), / und du *Israel*, verwirf nicht die Zucht des Allmächtigen.

Während sich die Applikation des Aufrufs, die göttliche Erziehung anzunehmen, auf Israel leicht vor dem Hintergrund entsprechender Aussagen in Dtn 4,36; 8,5; 11,2 oder auch Sap 12,2.21f. verstehen lässt, ist das Motiv der Zurechtweisung Abrahams nicht unmittelbar zu identifizieren. Die hebräischen Äquivalente für das aramäische Wort *ksn* (*Pa./Af.* »zurechtweisen«) *jsr* und *jkḥ* (*Hif.*) erscheinen ebensowenig wie die griechischen Äquivalente *ἐλέγχω* und *νοθετέω* in der biblischen und der außerbiblischen jüdisch-hellenistischen Abrahamüberlieferung. Für einen schwachen Tadel an Abraham könnte man auf Josephus (*Ant.* I,10,4 [*παρακελεύομαι*]) hinweisen, der in seiner Paraphrase von Gen 21 Gott Abraham zur Geduld mahnen lässt. Auch die rabbinische Kritik an Abraham wegen seiner zweifelnden Frage in Gen 15,8 könnte man als Parallele zum Motiv der Zurechtweisung Abrahams in TgHi 5,17 nennen.³⁵ Indessen dürfte auch hier Gen 22 im Hintergrund stehen. So wird im »Midrasch« zu Hiob zu Hi 5,17 ausdrücklich vermerkt: »Es gibt keinen Menschen, den der Heilige – gepriesen sei er – nicht prüft [*nsh Pl.* vgl. Gen 22,1] in seinem Leben. Glücklich ist, wer in seiner Prüfung [*nissājōn*] besteht.«³⁶ Damit belegt der Midrasch zu Hiob eindeutig die gedankliche Verbindung zwischen den Motiven der Erziehung (so explizit in Hi 5,17 und TgHi 5,17) und der Prüfung (so in Gen 22,1 und implizit in TgHi 5,17).³⁷ Für die Zusammenstel-

³⁴ Vgl. TgPs 46,6; 60,6.

³⁵ R. Meir (bei BACHER, *Tannaiten II* [s. Anm. 23], 58); ähnlich Jochanan: Abraham wurde mit der Knechtschaft seiner Nachkommen in Ägypten (Gen 15,13) bestraft, weil er die befreiten Sodomiten von sich ziehen ließ und so ihre Bekehrung verhinderte (Gen 14,21), nach bNed 32a erteilte ihm diese Strafe, weil er Schriftgelehrte zum Frondienst heranzog (Gen 14,14) (bei BACHER, *Amoräer I* [s. Anm. 22], 258, bzw. DERS., *Die Agada der palästinensischen Amoräer II. Die Schüler Jochanans*, Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts, Straßburg 1896, 29).

³⁶ S.A. WERTHEIMER/A.J. WERTHEIMER, *Batei Midrashot*, Jerusalem ²1968, 170. Ob es sich wirklich um einen genuinen Midrasch zu Hiob handelt oder um eine sekundäre Zustellung unterschiedlicher Sentenzen, ist umstritten.

³⁷ Zum engen Zusammenhang der Motive »Heimsuchung/Prüfung« und »Erziehung« vgl. auch Sem VIII,10 (D. ZLOTNICK, *The Tractate »Mourning« (Šemahot)*, YJS XVII, New Haven/London 1966, 61f.): Es gibt vier Arten, Gottes Heimsuchungen hinzunehmen, wie Söhne die Züchtigung ihres Vaters, des Königs: 1) stillschweigend wie Abraham (Gen 22,2), 2) sich widersetzend wie Hiob (Hi 10,2), 3) um Gnade flehend wie Hiskia (II Reg 20,2) oder 4) ergebungsvoll wie David (Ps 51,4) (vgl. Bacher, *Tan-*

lung von TgHi 5,17 mit Gen 22 spricht weiterhin die bereits im Jubiläenbuch angelegte und in der rabbinischen Deutung entfaltete Interpretation von Gen 22 als der zehnten und schwersten Prüfung Abrahams.⁸⁶

Mit der erneuten Einspielung von Gen 22 in das Hiobbuch stellt der Targumist Hi 5,17 neben Hi 3,19 und unterstreicht das Potential, das die Erzählung von der *Aqedah* für die Interpretation des Hiobbuchs und *vice versa* das Hiobbuch für das Verständnis von Gen 22 besitzen. So können beide Texte bzw. ihre jeweiligen Helden, auf der einen Seite Abraham und Isaak, auf der anderen Seite Hiob, als personale Konkretionen einer R. Nechemia zugewiesenen Sentenz gelesen werden: »Leiden sind wertvoller als Opfer: Darum Heil dem Mann, den Gott heimsucht.«⁸⁷ Mit anderen Worten: Hiob, der nach Hi 1,5 umfassend Opfer darbringt, lernt durch sein Opfer, Opfer zu relativieren, was bereits im Hiobbuch selbst anklingt, wenn die Fürbitte Hiobs den Opfern der Freunde vorangestellt wird (Hi 42,8–10).

In Hi 14 beschreibt Hiob die Vergänglichkeit menschlicher Existenz und die Hoffnungslosigkeit seiner Situation. Die Rede gipfelt in der Klage Hi 14,18:

Aber ein Berg wird doch in sich zusammenfallen (lies: *nāpōl jippōl*)
und ein Fels wird von seinem Platz verrückt.

Mit dem in der Hiobdichtung mehrfach verwendeten Stilmittel des Schlusses *a maiore ad minus* (vgl. Hi 4,17–19; 15,14–17; 25,4–6) lässt der Dichter Hiob auf die Brüchigkeit menschlicher Hoffnung verweisen (vgl. Hi 6,5f.).

Das Targum bietet hier, wie an einigen anderen Stellen, zwei Wiedergaben von Hi 14,18: eine dem Masoretischen Text entsprechende, wohl ursprüngliche, und eine über diesen hinausgehende, jüngere Variante. Uns soll hier die Variante interessieren, in der erneut auf die Väter Israels rekuriert wird:

naiten I [s. Anm. 20], 320f.) sowie Tan וירא § 20 zu Gen 22,1 in Verbindung mit Ps 11,5 (vgl. WÜNSCHE, Lehrhallen [s. Anm. 23], 50).

⁸⁶ Vgl. Jub 17,17 bzw. mAv V,4 (S. BAMBERGER, פּרָקָא אַבוֹת, Die Sprüche der Väter, übersetzt und erklärt, Basel 1995, 94); BerR LXVI zu Gen 22,15; ShirR zu Cant 1,4; Tan וירא § 22 zu Gen 22,1 (vgl. WÜNSCHE, Lehrhallen [s. Anm. 23], 52); WaR XVII zu Num 15,2; siehe dazu auch A. MÖHLING, »Blickt auf Abraham, euren Vater«. Abraham als Identifikationsfigur im Judentum in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels, FRLANT 236, Göttingen 2011, 124–127.

⁸⁷ MTeh zu Ps 94.

Aber Lot, der sich von Abraham, der einem hohen Berg glich, trennte, fiel, / und der Gewaltige (d.h. Gott) entfernte die Herrlichkeit seiner Schekina von Sodom, welches sein Platz ist.

Im Hintergrund der Einspielung von Lot und Abraham stehen erstens die Notiz von der Trennung Lots von Abraham in Gen 13,11f.; 14,12, zweitens die Erzählung von Lots Inzest mit seinen Töchtern in Gen 19,30ff., die hier wie im Midrasch Bereschit Rabba LII als »Fall Lots« verstanden wird,⁴⁰ drittens die auf dem Attribut »hoch« (*rām*) basierende Identifikation Abrahams mit einem »hohen« Berg, die zusätzlich durch die Bezeichnung Abrahams in Jes 51,1 als »Fels« (*šār*) unterstützt wird, viertens die Gleichsetzung des »Felsen« in Hi 14,18b mit Gott, was sich an das häufig gebrauchte göttliche Epitheton »Fels« anschließt,⁴¹ und fünftens die Erzählung von der Abwendung Gottes von Sodom in Gen 19,27–28. Die targumische Variante von Hi 14,18 ist ein typisches Beispiel für die Stilisierung Lots und der Sodomiten als Paradigmen des Bösen in rabbinischen Texten⁴² und für die auch sonst im Hiobtargum eingetragene rabbinische Vorstellung von der *Schekina*, der im Rang einer Hypostase stehenden Herrlichkeit Gottes.⁴³ Die Variante fügt sich zu den schon vorgestellten geschichtstheologischen Konkretionen weisheitlicher Sentenzen im Hiobtargum und unterstreicht als Satz im Munde Hiobs dessen Kenntnis der Vorgeschichte Israels. Indem der targumische Glossator Hiob Lot im Gegenüber zum beständigen Abraham⁴⁴ als Negativbeispiel zitieren lässt, lässt er diesen sich indirekt mit Abraham gleichsetzen, womit dann die Hoffnung Hiobs verbunden ist, Gott werde ihm seine Herrlichkeit nicht dauerhaft entziehen (vgl. TgHi 13,24). Damit hat die targumische Variante das Bild des hoffnungslosen Hiob, das im Masoretischen Text von Hi 14 dominiert, dem Bild des bis zum Ende ausharrenden Hiob angenähert, das die Rahmenerzählung (vgl. Hi 1,21; 2,9–10) bestimmt und das sich durch die Rezeption der Hiobfigur

⁴⁰ BerR LII zu Gen 20,1 (siehe dazu auch WÜNSCHE, Bereschit [s. Anm. 4], 245f., und WEISS, התרגום [s. Anm. 8], 248f.).

⁴¹ Vgl. Dtn 32,4; II Sam 22,32 *par.* Ps 18,32; Jes 44,8; Ps 78,35; 92,16; 144,1; Hab 1,12; TgO zu Dtn 32,15; TgPs 28,1; u.ö.

⁴² Vgl. z.B. BerR XLI zu Gen 13,11; bBer 60a; bNaz 23b (als Interpretation von Prov 18,19) bzw. HiTg 28,5 (*v.l.*); 34,20.

⁴³ Vgl. HiTg 13,24; 34,29.

⁴⁴ Im Hintergrund der Bergmetapher steht natürlich das Motiv von der Festigkeit (* *ʾmn*), dem »Glauben« Abrahams (vgl. Gen 15,6; Sir 44,20; Hebr 11,8.17; Jak 2,21ff.).

im Jakobusbrief (5,11), das Testament Hiobs, die lateinische Fassung des Tobitbuches (2,12-15) und die Auslegung der Kirchenväter zieht.⁴⁵

In Hi 30 klagt Hiob abschließend über seine gegenwärtige Not, als deren Verursacher er Gott selbst ansieht. In Parallelität zu seinen Elendsschilderungen und Meditationen über die menschliche Vergänglichkeit in Kap. 3; 6-7; 10; 14; 16-17 und 19 beschreibt er sich in **30,19** als Opfer Gottes:

Er (d.h. Gott) hat mich in den Dreck/Lehm geworfen,
und dem Staub und der Asche bin ich gleich.

Das Targum bietet zu diesem Vers gleich drei Äquivalente. Am nächsten kommt dem Masoretischen Text Tg1(b), das in V. 19a lediglich ein pluralisches Subjekt hat (»*Sie* haben mich zu Lehm gemacht ...«), so dass der Vorwurf gegenüber Gott gestrichen ist. Ähnlich übersetzen auch das Qumrantargum (11Q10 XVI,9-10), die Peshitta und die Luther. Tendenziell berührt sich das mit der Septuaginta, welche die Person und das Verb verändert, damit aber gleichfalls die Anklage Gottes entschärft (»*Du hältst* mich für Dreck/Lehm ...«). Tg1a übersetzt wie Tg1b, ergänzt aber *'dm d'tbrj mn* (»*Sie* haben mich zu *Adam* gemacht, *der aus Lehm geschaffen ist*, und dem Staub und der Asche bin ich gleich«). Noch einen Schritt weiter geht Tg2:

*Sie haben mich mit Adam verglichen*⁴⁶, *der aus Lehm geschaffen ist*, /
und gleich *wie Abraham, der wie Staub und Asche war*, bin ich geworden.

Die wohl schon im Masoretischen Text über das Wortpaar *'āpār wā'epār* (»Staub und Asche«)⁴⁷ angelegte Anspielung auf das Niedrigkeitsbekenntnis Abrahams in Gen 18,27 wird hier ausdrücklich vermerkt. Erneut erfolgt damit die im Hiobtargum schon mehrfach notierte Parallelisierung Hiobs mit Abraham, wobei nun die Themen von Gen 18,22-33 als Deutehintergrund für Hiobs Schicksal eingeführt werden: Wird für Abraham in Gen 18,22 das Stehen vor dem Angesicht Gottes ausdrücklich genannt, so

⁴⁵ Siehe dazu unten S. 58 ff.

⁴⁶ Tg2 (*'šwwn*) stimmt hier semantisch mit LXX (ἴσθησαι, v.l. ἴσθηται) und Syr (*'dmjwnj*) überein; im Hintergrund steht möglicherweise die Lesart *tr'nj* bzw. *jr'nj* (**r'h*) anstelle des masoretischen *hnmj* (**jrh*).

⁴⁷ Vgl. Hi 42,6; Sir 40,3; 1QH X,5; 4QShir^b 126,2.

bewegt sich Hiob im Verlauf seiner langen Rede von Kap. 29–31 auf die unmittelbare Begegnung mit Gott zu (vgl. Hi 31,35–37). Verhandelt Abraham in Gen 18 mit Gott über eine differenzierte Behandlung des Gerechten und des Frevlers, so erklärt sich Hiob in seinem abschließenden negativen Sündenbekenntnis in Hi 31 selbst zum Unschuldigen, dem gemäß Gen 18 – und in Korrektur der eigenen, in Hi 9,22–24 geäußerten Position – Gott als gerechter Richter (vgl. Gen 18,25 vs. Hi 31) das Leben schenken müsste. Schließlich bewirkt die targumische Anspielung auf Gen 18 in Hi 30,19 eine Prolepse der Rolle Hiobs als Fürbitter und Vermittler für seine Freunde in Hi 42,7–10.⁴⁸

Besonders auffällig ist die Eintragung Adams in der targumischen Version von Tg1b und Tg2 zu Hi 30,19. Zwar übersetzt Céline Mangan in der Reihe der *Aramaic Bible* hier und in TgHi 15,7 'ādām mit »man«.⁴⁹ Die durchgehende Wiedergabe von 'ādām und ⁴⁹nôš mit *bar nāš* bzw. ⁴⁹nāš im Hiobtargum und die klare Anspielung auf die Paradieserzählung in TgHi 28,6–8 und 38,18⁵⁰ sprechen aber dafür, bei der Verwendung von 'ādām in den Wiedergaben von 15,7; 20,29 (v.l.); 28,8; 30,19 und 31,33 einen Rekurs auf Adam, den ersten Menschen, zu sehen.⁵¹ Wenn Hiob nach dem Targum darüber klagt, von seiner Umwelt als »Adam« angesehen zu werden, dann kann dies gemäß der Logik der Rede in Hi 30 nur ein negativer Vergleich sein, d.h.: Hiob sieht sich zu Unrecht mit Adam, dem prototypischen Übertreter des Gebotes Gottes, auf eine Stufe gestellt. Demgegenüber betont Hiob in 31,33, er habe seine potentiellen Vergehen gerade nicht »wie Adam« verborgen.⁵² Das Targum weist *hier* eine innere Konsis-

⁴⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang dann auch Gen 20,7 sowie die Stilisierung Hiobs als Prophet in TgHi 27,11 und in Sir 49,9 und dazu M. WITTE, Ist auch Hiob unter den Propheten? – Sir 49,9 als Testfall für die Auslegung des Buches Jesus Sirach, in: KUSATU 8 (2008), 163–194.

⁴⁹ MANGAN, Targum (s. Anm. 12), z.St.

⁵⁰ Vgl. TgHi 28,6 mit Gen 2,8–14; TgHi 28,7 mit Gen 2,9; 3,22.24 und TgHi 28,8 mit Gen 3,1.14–15 In 28,8 berührt sich TgHi dabei tendenziell mit 11QTgHi, insofern dieses die Wendung *bnj šhš* (»Söhne des Stolzes«, gemeint sind Löwen) mit *tnjn* (»Schlangen/Drachen«) wiedergibt.

⁵¹ So mit BACHER, MGWJ 20 [s. Anm. 11], 219, und WEISS, התרגום (s. Anm. 8), 256; vgl. auch schon die Waltonsche Polyglotte, die zumindest 'ādām in TgHi 30,19 und 31,33 zutreffend mit Adam wiedergibt.

⁵² Die Anspielung auf Gen 3,10 dürfte bereits im MT angelegt sein; so auch R. GORDIS, *The Book of Job. Commentary, New Translation and Special Studies, MorS II*, New York 1978, 353; D.J.A. CLINES, *Job 21–37*, WBC 18a, Nashville 2006, 933; 971; 1030; zu einer ähnlichen Korrelation von Adam und Hiob vgl. auch BerR XIX (zu Gen 3,12):

tenz zwischen Hiobs Klage in Kap. 30 und Hiobs Unschuldbeskenntnis in Kap. 31 auf, die über den Masoretischen Text hinausgeht.“ Hiob erscheint vor diesem Hintergrund geradezu als ein neuer Adam.

Der Rekurs auf Adam (vgl. TgHi 15,7; 20,29 [v.l.]) zeigt, dass das Hiobtargum an der jüdischen Adamspekulation der hellenistischen und römischen Zeit partizipiert. Dabei finden sich im Hiobtargum beide Linien der frühen jüdischen Adamspekulation⁴⁴: die positive, die die Herrlichkeit Adams als des Ersterschaffenen betont (vgl. Sir 49,16; 1QS IV,23),⁴⁵ und die negative, die auf die Sünde Adams verweist, in deren Gefolge der Tod in die Welt gekommen sei (vgl. CD-A X,8; 4Q167 Frgm. 7-9,1 als Auslegung von Hos 6,7; IV Esr 3,7.21; 4,30-31; 7,10-11; Sap 10,1).⁴⁶ Die Mehrzahl der Adamnotizen im Hiobtargum fügt sich in die Reihe der negativen Adamaussagen, die in Adam den ersten Sünder sehen (HiTg 20,29 v.l.; 28,8; 30,19; 31,33): Von diesem Adam setzt sich Hiob nach dem Targum in 30,19 und 31,33 entschieden ab. Nur in TgHi 15,7 wird - in ironischer Applikation des Eliphaz auf Hiob - die bereits im Masoretischen Text vor-

»Und Adam sprach: das Weib, das du mir gegeben u.s.w. Das steht auch Hi. 9,35. Hiob sprach nämlich: Ich bin nicht so wie jener, welcher sagte: das Weib, das du mir gegeben; er folgte den Worten seines Weibes, ich folge den Worten meines Weibes nicht.« (WÜNSCHE, Bereschit [s. Anm. 4], 86f.).

⁴⁴ An anderen Stellen des Targums zeigt sich gleichwohl ein ambivalentes Hiobbild, das auf die komplexe Entstehungsgeschichte des Hiobtargums als eines Sammelwerkes zurückzuführen ist (C. MANGAN, The Interpretation of Job in the Targums, in: Beuken, The Book of Job [s. Anm. 3], 267ff.).

⁴⁵ Siehe dazu W. BOUSSET/H. GRESSMANN, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, HNT 21, Tübingen 1926, 22f.; 406ff.; P. SCHÄFER, Adam in der jüdischen Überlieferung, in: W. STROLZ (Hrsg.), Vom alten zum neuen Adam. Urzeitmythos und Heilsgeschichte, Freiburg u.a. 1986, 69-93; E. BRANDENBURGER, Alter und neuer Mensch, erster und letzter Adam-Anthropos, in: Strolz, Vom alten zum neuen Adam, 182-223.

⁴⁶ 1QH^a IV,27 (*text. incert.*); XVII,15; CD-A III,20; TestAbr A 11,9ff.; B 8,12; vgl. auch die Vorstellung, dass Adam bzw. Adams Name/Ruhm die ganze Welt erfüllte: SibOr 3,24 (mit einem Notarikon zu Adam - vgl. dazu auch Cyprian und Augustin bei M. GRÜNBAUM, Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, 55) und BerR VIII zu Gen 1,26; XXI zu Gen 3,22; bHag 12a; bSan 38b (weitere Belege für das Motiv der besonderen Größe Adams bei BACHER, Amoräer, I [s. Anm. 22], 156; II, 50; 485); zu weiteren positiven Adamaspekten in der rabbinischen Überlieferung siehe BerR XVI zu Gen 2,10 (in Verbindung mit Hi 12,13), BerR XVII zu Gen 2,21; PesK 12,1 (bei BRAUDE/KAPSTEIN, Pësikta [s. Anm. 24], 226f.); bBB 58a; TgPs 92,1 (vgl. TgCant 1,1); TgPs 94,10, sowie Zitate bei BACHER, Tannaiten II (s. Anm. 23), 178; II, 494; LEIBOWITZ, Image (s. Anm. 3), 361ff.; JACOBS, Process (s. Anm. 3), 162.

⁴⁷ TestLev 18; syrBar 18,1f.; 23,4; 48,42; 54,15; 56,5-6; grBar 4,8.13.16; VitAdEv; grApkEsr 2,10; ApkSedr 4,4; 5,1-2; 7,4-5; BerR X zu Gen 2,1; bSan 38b.

handene Anspielung auf die Tradition vom weisen Urmenschen⁷⁷ zur Vorstellung vom *ersten* Adam modifiziert, die über Philo von Alexandria mindestens schon für das frühe 1. Jh. n. Chr. nachgewiesen ist.⁷⁸

Bei der vom Targum vorgenommenen Eintragung der Erzväter Israels in das Hiobbuch dominieren die Anspielungen auf die Abrahamüberlieferung. Dabei sind es, wie in dem aus Qumran bekannten Kommentar zur Genesis 4Q252 vor allem die drei großen Abrahamtexte in Gen 15, 18 und 22 – merkwürdiger Weise keiner der Segenstexte der Vätergeschichte⁷⁹ – und die damit verbundenen Motive der Beständigkeit des Frommen, der Gerechtigkeit Gottes und der Opferbereitschaft des Gerechten, die, den Grundthemen des Hiobbuches entsprechend, anklingen.

Hiob wird durch diese Einspielungen stärker, als das im Masoretischen Text der Fall ist, zu einer Gestalt der Tradition und Religion Israels. Hiob wird in gewisser Weise zu einem Vater Israels – eine Entwicklung, die bereits in der Erwähnung Hiobs im Lob der Väter Ben Siras angelegt ist (Sir 49,9), die sich in der Einordnung Hiobs *alias* Jobab in die Familie Abrahams im Septuagintanachtrag fortsetzt (Hi 42,17^{LXX}) und die im Rahmen der spätantiken jüdischen Literatur einen Höhepunkt im Testament Hiobs hat, die aber im Kontext der rabbinischen Diskussionen über die Herkunft Hiobs auch problematisiert werden kann.⁸⁰ Dabei ist nach Judith R. Baskin nicht ausgeschlossen, dass die »Einholung« Hiobs in die Geschichte Israels, wie sie sich in den hier skizzierten Texten aus dem Hiobtargum zeigt, im weiteren Kontext einer sich seit dem 3./4. n. Chr. verstärkenden Aus-

⁷⁷ Vgl. Ez 28; 4Q504 Frgm. 8 r.4; BerR XVII zu Gen 2,19; siehe dazu auch G. FUCHS, Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen, Stuttgart u.a. 1993, 101ff.; M. WITTE, Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Gen 1,1–11,26, BZAW 265, Berlin/New York 1998, 86 (Anm. 35); 242.

⁷⁸ Vgl. Philo, Op. 69 (gemäß Gen 1,26: Erschaffung des ersten himmlischen, unvergänglichen Adam); 134 (gemäß Gen 2,7: Erschaffung des zweiten irdischen, vergänglichen Adam); All. 31–42.

⁷⁹ Vgl. auch 4Q225 (4QPsJub*), wo Gen 11,31; 12,4; 15; 21 und 22 miteinander kombiniert werden, im Gegensatz zu Sir 44,19f., wo explizit auch der Segen Abrahams erwähnt wird; siehe dazu auch R.G. KRATZ, »Abraham, mein Freund«. Das Verhältnis von inner- und außerbiblischer Schriftauslegung, in: Die Erzväter in der biblischen Tradition, FS M. Köckert, hrsg. v. A.C. HAGEDORN/H. PFEIFFER, BZAW 400, Berlin/New York 2009, 115–136, bes. 129ff.

⁸⁰ Zur Frage, ob Hiob Jude oder Heide war, als einem Schwerpunkt der rabbinischen Beschäftigung mit dem Buch Hiob siehe I. TA-SHMA, Art. Job, in the Aggadah, EJ X (1971/2), 124–15; KALMAN, Job (s. Anm. 4), 380ff.

differenzierung von Judentum und Christentum zu sehen ist: Das Verständnis Hiobs als Jude ist dann die rabbinische Antwort auf christliche Deutungen Hiobs als heidnisches Vorbild des Glaubens.⁶¹

3. Hiob – Adam – Christus

Die auch bei den Väterspielen nachweisbaren Berührungen des Hiobtargums mit der Septuaginta, die sich bei der Interpretation von TgHi 3,19 als Anspielung auf die *Aqedah* erweisende Parallele zu Jdt 8,26 und die erwähnte Adamspekulation zeigen, dass das Hiobtargum unmittelbar zum Kontext einer historischen und theologischen Auslegung des Alten und Neuen Testaments gehört. Dass im Hiobtargum gerade Abraham und – wie bei der Auslegung von Tg2Hi 30,19 gezeigt – Adam als Referenzgrößen erscheinen, ist dabei von besonderem religionsgeschichtlichem und theologischem Gewicht: So steht dem targumischen Abrahamsohn und dem sich nach TgHi 31,33 als neuem Adam verstehenden Hiob der neutestamentliche Christus gegenüber, den Matthäus gleichsam als Sohn Abrahams (Mt 1,1) und Paulus als neuen Adam (I Kor 15,21–22; Röm 5,12–19) interpretieren. Zugespitzt formuliert: Wird bei Paulus, und hier folge ich Gerhard Sellin, das protologische Konzept eines ersten (geistlichen) und eines zweiten (erdhaften) Adam in ein eschatologisches Konzept überführt,⁶² so im Hiobtargum in ein ethisches. Der beide Modifikationen verbindende wie unterscheidende Punkt ist die Frage der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen. Dass in der zum hier behandelten Targum annähernd zeitgleichen Exegese der Kirchenväter Hiob selbst zur Referenzgröße für Christus wird, entspricht strukturell der targumischen Lektüre.⁶³

Wie das Hiobtargum können einzelne Kirchenväter in ihren Kommentaren oder Homilien zum Hiobbuch, wenn auch an anderen Stellen als das Targum, Hiob und die Erzväter ins Verhältnis setzen: Sei es, dass Abraham

⁶¹ J.R. BASKIN, *Rabbinic Interpretations of Job*, in: L. PERDUE/E. GILPIN (Hrsg.), *The Voice from the Whirlwind*, Nashville 1992, 107ff.

⁶² G. SELLIN, *Art. Adam und Christus*, RGG⁴ I (1998), 109.

⁶³ Vgl. vor diesem Hintergrund auch die Strukturparallele zwischen dem schon genannten Dialog zwischen Abraham und dem Satan in bSan 89b und der Versuchung Jesu in Mt 4,1–11 (*par.*). Zu Interaktion zwischen rabbinischer und frühchristlicher Exegese siehe auch E. DASSMANN, *Akzente frühchristlicher Hiobdeutung*, JAC 31 (1988), 40–56, hier: 42 u. 55; LEIBOWITZ, *Image* (s. Anm. 3), 398; KALMAN, *Job* (s. Anm. 4), 375ff.

und Hiob aufgrund ihrer Untadeligkeit⁶⁴ oder ihres Gottvertrauens⁶⁵, hinsichtlich ihrer Gastfreundschaft⁶⁶ oder ihres Reichtums,⁶⁷ wegen ihres Bekenntnisses zu geschöpflicher Niedrigkeit (Gen 18,27; Hi 42,6)⁶⁸ oder der ihnen zuteil werdenden Umbenennung⁶⁹ parallelisiert werden, dass Jakobs Schicksal gemäß Hi 5,19 als Erziehungsleiden gedeutet wird,⁷⁰ dass Isaak und Hiob hinsichtlich ihrer Geduld (ὕπομονή)⁷¹ nebeneinandergestellt werden oder dass Hiob und die Erzväter insgesamt in geschichtstheologischen oder paränetischen Beispielerihen erscheinen.⁷² Schließlich findet sich

⁶⁴ Vgl. z.B. Johannes Chrysostomus, *Fragm. in Iob*, PG 64,512,19 mit Bezug auf Hi 1,1 und Gen 17,1; ebenso Didymos, *Comm. in Iob* 251,9 (hrsg. v. A. HENRICHS/U. HAGEDORN/D. HAGEDORN/L. KOENEN, PTA 1-2; 3; 33, Bonn 1968-1985); Euseb, *Demonstr. ev.* 1,5,7,2; Severian, *In Iob*, PG 56,569,35ff.; Olympiodor, *Comm. in Iob* (hrsg. v. U. HAGEDORN/D. HAGEDORN, PTS 24, Berlin 1984), 69,20.

⁶⁵ Vgl. z.B. Didymos, *Comm. in Iob* 6,29 (mit Blick auf Gen 22); ders., *Comm. in Iob* 154,8 (mit Blick auf Gen 15,6); Julian, *Comm. in Iob* (hrsg. v. D. HAGEDORN, PTS 14, Berlin 1973) 31,4.

⁶⁶ Vgl. Johannes Chrysostomus, *Fragm. in Iob*, PG 64,640,19ff. mit Bezug auf Hi 31,32 und Gen 18,1ff.; Julian, *Comm. in Iob*, 195,4; Athanasius, *De patientia*, PG 26,1305,45; Olympiodor, *Comm. in Iob*, 265,21.

⁶⁷ Vgl. Johannes Chrysostomus, *Comm. in Iob* (hrsg. v. U. HAGEDORN/D. HAGEDORN, PTS 35, Berlin 1990) zu Hi 1,3; der »Reichtum« Hiobs wird häufig bei den Kirchenvätern thematisiert; vgl. auch Didymos, *Comm. in Iob*, 49,33; Severian, *In Iob*, PG 56,570,1.18ff.

⁶⁸ Vgl. Ignatius, *Epistulae interpolatae et epistulae suppositiciae (rec. longior)* 3,12,3,2; Johannes Chrysostomus, *Fragm. in Iob*, PG 64,653,40; ders., *Comm. in Iob*, zu Hi 37,7; Didymos, *Comm. in Iob*, 109,3, siehe dazu auch Anm. 40, und Chrysostomus, *Comm. in Iob* zu Hi 5,6, wo Gen 47,9 als Parallele zitiert wird.

⁶⁹ Vgl. Julian, *Comm. in Iob*, 312,4; Olympiodor, *Comm. in Iob*, 396,6: vor dem Hintergrund von Gen 17,5 und der Gleichsetzung Hiobs (Job) mit Jobab im Nachtrag der Hiob-Septuaginta 42,17b.

⁷⁰ Vgl. Didymos, *Comm. in Iob*, 136,1.

⁷¹ Vgl. Johannes Chrysostomus, *De patientia*, PG 60,730,58. Das Motiv der Geduld Hiobs spielt im Rahmen der frühchristlichen Exegese in Weiterführung von Jak 5,11 und TestHi insgesamt eine große Rolle; Vgl. dazu C.-F. GEYER, *Das Hiobbuch in christlichem und nachchristlichem Kontext. Anmerkungen zur Rezeptionsgeschichte*, *Kairos* 28 (1986), 174-195: 176f.; Th. HAINTHALER, »Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört« (Jak 5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament, *EHS XXIII/337*, Frankfurt/M. 1988; J. HERZER, *Jakobus, Paulus und Hiob. Die Intertextualität der Weisheit*, in: KRÜGER u.a., *Das Buch Hiob* (s. Anm. 30), 329-350.

⁷² Vgl. Justin, *Dialog*, 44,3,1; Johannes Chrysostomus, *In evangelii dictum*, PG 64,41,70; ders., *In ascensionem*, PG 52,798; ders., *In illud memor fui dei*, PG

auch bei den Kirchenvätern die Gegenüberstellung von Hiob und Adam, so vornehmlich im Blick auf Parallelen zwischen Gen 2-3 und Hi 1-2.⁷³ Insofern Hiob aufgrund seines vorsorgenden Opfers für seine Kinder als Zeichen für dessen besondere Weisheit gedeutet wird, die mit einem Fall wie Kain und Abel rechnet, kann Hiob - wie im Targum - Adam vorangestellt werden.⁷⁴

Insgesamt fügen sich die hier nur beispielhaft genannten Korrelationen von Hiob mit den Erzvätern bei den Kirchenvätern in die von Ernst Dassmann für die frühchristliche und altkirchliche Beschäftigung mit dem Hiobbuch aufgewiesenen fünf spezifischen Kategorien,⁷⁵ nämlich erstens einer paradigmatisch-heilsgeschichtlichen Interpretation, zweitens einer dogmatischen Verwertung einzelner Stellen aus dem Hiobbuch zum Beleg bestimmter Glaubenssätze, hier in besonderer Weise von Hi 14,4f. im Rahmen der Vorstellung von der Erbsünde⁷⁶ und von Hi 19,25-27 im Rahmen des Auferstehungsglaubens,⁷⁷ drittens einer aktualisierenden, zeitgeschichtlichen Applikation Hiobs und der im Hiobbuch auftretenden Figuren, viertens einer Verwendung von Zitaten aus dem Hiobbuch in paränetischen und doxologischen Zusammenhängen und fünftens einer punktuellen exegetischen Bemühung um die Klärung der Abstammung

61,696,33; Julian, *Comm. in Iob*, 4,1; 232,8; 247,4; Euseb, *Quaest. ev. ad Steph.*, PG 22,909,6; Olympiodor, *Comm. in Iob*, 386,4ff.

⁷³ Vgl. z.B. mit unterschiedlichen Aspekten der Korrelation Johannes Chrysostomus, *De diabolo tentatore*, PG 49,259; 263; 268; Severian, *In Iob*, PG 56,573,12; Didymos, *Comm. in Iob* 46,5ff. (zu Hi 2,9); Julian, *Comm. in Iob* 13,15 (zu Hi 1,7 *par. Gen* 3,9); 247,9 (zu Hi 38,1 *par. Gen* 3,8); Olympiodor, *Comm. in Iob* 17,9 (zu Hi 1,7 *par. Gen* 3,9); 28,15 (zu Hi 2,9); 38,11ff. (zu Hi 3,3); Augustin, *Sermo LII*, 2 (»Iob infirmus melior Adam integro«).

⁷⁴ So bei Severian, *In Iob*, PG 56,566, 58ff.

⁷⁵ DASSMANN, *Akzente* (s. Anm. 63), 4-56.

⁷⁶ Vgl. aus der Fülle der Belege I Clem 17,4; Clemens v. Alexandria, *Stromata*, III,16,100,5; IV,17,106,3f.; Athanasius, *Sermo contra omnes haereses*, PG 28,517,14; Basilius, *De baptismo libri duo*, PG 31,1536,36; Olympiodor, *Comm. in Iob* 130,1 u.v.a., und dazu J. Ziegler, *Iob* 14,4-5a als wichtigster Schriftbeweis für die These »Neminem sine sorde et sine peccato esse« (Cyprian test. 3,54) bei den lateinischen christlichen Schriftstellern, SBAW.PH, München 1985; Dassmann, *Akzente* (s. Anm. 63), 45-47.

⁷⁷ Siehe dazu knapp DASSMANN, *Akzente* (s. Anm. 63), 47-49, und ausführlich TREMBLAY, *Iob* 19,25-27 (s. Anm. 30), 221-380.

Hiobs,⁷⁸ der Krankheit Hiobs und des Verhältnisses der Figur Hiobs zu Jesus Christus im Kontext einer dezidiert christologischen Auslegung, für die ich nur summarisch auf Origenes' Bezeichnung des Falls Hiobs als Illustration (παράδειγμα) der Auslieferung Christi oder Severians Gegenüberstellung von Hiob und Jesus Christus in ihrem Leiden außerhalb der Stadt (Hi 2,8^{lxx}) verweisen kann.⁷⁹

Wenn im Buch Hiob »das gesamte Mysterium Christi im Keim« enthalten ist, wie es Polychronios von Apamea in seinem Prolog zum Hiobbuch formuliert,⁸⁰ dann ist Hiob in der christlichen Rezeption auch zu einem Vater Jesu Christi geworden, ohne dass dadurch seine Bedeutung für die Väter Israels und den jüdischen Glauben aufgehoben wäre - im Gegenteil: Hiob ist und bleibt eine wesentliche Gestalt im Judentum und Christentum, deren vielfältige, mitunter widersprüchliche Deutung im Wesen dieser Figur selbst liegt, die sie weit über ihre literarischen Ausprägungen im biblischen Text, im Targum und bei den Kirchenvätern hinaus attraktiv zur Versprachlichung existentieller Krisen macht. So ist Hiob letztlich auch ein Vater der ganzen Menschheit, und seine Zusammenstellung mit Adam, sei es im Hiob-Targum zu Hi 31, sei es bei einzelnen Kirchenvätern, findet ihre modifizierte Fortsetzung in der in neuerer Zeit mehrfach vorgenommenen Korrelation von Hiob mit Prometheus, den die klassische griechische und römische Dichtung nicht nur als Schöpfer der Menschen und Bringer des Feuers kennt, sondern auch - bei allen Unterschieden - wie Hiob als protologisches Gleichnis für Weisheit, übermäßiges Leid und den Schrei nach Gerechtigkeit:

⁷⁸ Hier spielt natürlich der oben (S. 45) genannte Nachtrag der Hiob-Septuaginta eine wesentlich Rolle, demgemäß Hiob *alias* Jobab in die Familie Esaus und damit zur Nachkommenschaft Abrahams und Isaaks gehört (vgl. Hi^{lxx} 42,17c; Gen 36); WITTE, Greek Book (s. Anm. 30), 44ff.

⁷⁹ Origenes, Comm. in Matt. XIII,8 (PG 13,1113,17f.); Severian, In Job, PG 56,578,22; Johannes Chrysostomus, De diabolo tentatore, PG 49,273ff. Zur christologischen Interpretation Hiobs in den Werken weiterer griechischer und lateinischer Kirchenväter (v.a. Tertullian, Zenon, Hieronymus, Augustin und Gregor) siehe ausführlich P. MARAVAL, Job dans l'oeuvre de Zénon de Vérone, in: Le livre de Job chez les Pères, hrsg. v. Centre d'Analyse et de Documentation Patristiques, Strasbourg 1996, 23-30; D. DOUCET, Job: l'Église et la tribulation. Augustin, *Adnotationes in Job 29-31*, in: Le livre de Job, 31-38; L. BROTTIER, L'actualisation de la figure de Job chez Jean Chrysostome, in: Le livre de Job, 63; C. RENOUX, La chaîne arménienne sur le livre de Job, in: Le livre des Job, 141-164; und knapp DASSMANN, Akzente (s. Anm. 63), 44f.; KALMAN, Job (s. Anm. 4), 387ff.; TREMBLAY, Job (s. Anm. 30), 272-280.

⁸⁰ Polychronios, Prolog 3 (bei HAGEDORN/HAGEDORN, Katenen IV [s. Anm. 23], 38).

[Chor]:

Ich klag' um dein traurig Geschick,
 Prometheus, um dich perlet die Trän',
 Die meines Augs flutendem Quell
 Zitternd entströmt, der Wange Flur
 Netzender Tau. Denn mich empört's,
 Wie in so willkürlichem Recht
 Nun herrschet Zeus. Übergewaltig zwinget sein
 Szepter der Urzeit hehre Götter!

[Gegenstrophe]

Schon hallt von Wehklage die Welt;
 Der ries'gen Urzeiten gedenk
 Weint sie um dein, deines Geschlechts
 Aeonen lang herrliches Reich.
 So viel Aslax heilige Flur,
 Um ihres Herds Flamme gesellt,
 Bewohnen, dein jammergesättigt grauses Los
 Leiden sie jammernd mit, die Menschen.⁶¹

⁶¹ Aischylos, Prom., 397-407 (Aischylos. Die Tragödien und Fragmente übertragen von J.G. DROYSEN, durchgesehen u. eing. v. W. NESTLE, KT 152, Stuttgart [1962] '1977, 369f.) und dazu J. LINDBLOM, Job and Prometheus. A Comparative Study, in: DRAGMA MARTINO P. NILSSON, Acta Instituti Romani Regni Sueciae, Sec. II/1, Lund 1939, 280-287; H.G. MAY, Prometheus and Job. The Problem of the God of Power and the Man of Wrath, AThR 34 (1952), 240-246; W.A. IRWIN, Job and Prometheus, JR 30 (1950), 90-108; G. MURRAY, Prometheus and Job, in: Twentieth Century Interpretation of the Book of Job. A Collection of Critical Essays, hrsg. v. P.S. SANDERS, Englewood Cliffs 1968, 56-65.