

PZB

Protokolle zur Bibel

Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft der AssistentInnen
an bibelwissenschaftlichen Instituten in Österreich
hg. v. Veronika Burz-Tropper, Agnethe Siquans und Werner Urbanz

Peer reviewed

Vol. 28/1

2019

K. KREMSER: Mahanajim als Zufluchtsort Isch-Boschets und Davids	1
T. HÄNER: Zur Ambiguität der Ijobfigur in der Prologerzählung (Ijob 1–2)	25
C. BREU: Zugehörigkeit als Fremdheit. Perspektiven zu einer neutestamentlichen Theologie der Migration	41

www.protokollezurbibel.at

ISSN 2412-2467



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons
Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 4.0
International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

ZUR AMBIGUITÄT DER IJOBFIGUR IN DER PROLOGERZÄHLUNG (IJOB 1–2)

On the Ambiguity of the Figure of Job in the Prologue (Job 1–2)

*Tobias Häner, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, 1010 Wien,
tobias.haener@univie.ac.at
ORCID-ID: <http://orcid.org/0000-0002-5573-4189>*

Abstract: Vordergründig erscheint die Ijobfigur des Prologs (Ijob 1–2) als plattes Vorbild der Frömmigkeit. In rezeptionsorientierter Perspektive lassen sich aber Parallelen und Ähnlichkeiten zu atl. Passagen ausmachen, die Ijob als mehrdeutige Figur zur Geltung bringen. So werden auf der einen Seite Übereinstimmungen mit Abraham sichtbar, doch lassen sich auch subtile Bezüge zu Bileam sowie zu Edom erkennen, während weisheitliche Traditionen ebenfalls anklingen. Auf narrativer Ebene stellen die Übertreibungen in 1,1–5 und Mehrdeutigkeiten in 1,22 und 2,10 Ijobs Unbescholtenheit hintergründig infrage. Die Ambiguität der Ijobfigur wird folglich nicht erst im Blick auf das Buchganze sichtbar, sondern ist bereits im Prolog angelegt.

Abstract: In the Prologue (1–2), the figure of Job might appear as a plain paradigm of piety. In a reader-oriented perspective, however, parallels and similarities to other passages in the Hebrew Bible come into view, which bring to the fore subliminal ambiguities of the Joban figure. On the one hand, correspondences to Abraham are discernable, but on the other hand also subtle references to Balaam and Edom are discernable as well as reminiscences of the Wisdom tradition. At the same time, exaggerations in 1:1–5 and ambiguities in 1:22 and 2:10 tend to undermine Job's integrity. In conclusion, the ambiguity of the figure of Job is visible not only in consideration of the book as a whole, but is prepared already in the Prologue.

Keywords: Ijobbuch; Intertextualität; Identität; Ambiguität

Fragestellung

Die Ambiguität der Ijobfigur im hebräischen Text des Ijobbuchs tritt vor allem in Bezug auf das Spannungsverhältnis zwischen Rahmenerzählung und Dialogteil zutage.* „Dulder“ und „Rebell“ lauten die klassischen Prädikate, mit denen die Divergenz der Ijobbilder in den beiden Buchteilen umschrieben wird. In einer rezeptionsorientierten Perspektive wird aber bereits im Prolog selbst eine gewisse Mehrdeutigkeit der Ijobfigur erkennbar, die das vermeintlich eindeutige Bild des vorbildhaften Frommen aufweicht. Es lassen sich nämlich, wie im Folgenden zu zeigen ist, in einer kanonisch-intertextuellen Lektüre Parallelen und Ähnlichkeiten zu atl. Passagen ausmachen, die Ijob nicht nur mit Abraham, sondern auch mit Bileam sowie mit Edom in Bezug setzen, ihm aber auch weisheitliche Züge verleihen. Zudem sind auf der Ebene der Narration Übertreibungen sowie semantische Ambiguitäten geltend zu machen, die dazu tendieren, das vordergründige Bild der paradigmatischen Frömmigkeit Ijobs infrage zu stellen. Das Ziel des vorliegenden Beitrages lautet also, auf der Ebene des Endtextes und im Kontext der Hebräischen Bibel Möglichkeiten einer Lektüre des Ijobprologs aufzuzeigen, bei der die im Text angelegten Merkmale der Ambiguität bezüglich der Ijobfigur zur Geltung gelangen.

Vorab ist allerdings einerseits nach der Relevanz der Frage nach Ambiguitäten in biblischen Texten im Horizont kulturgeschichtlicher Entwicklungen zu fragen. Dazu ist auf einige aktuelle Thesen einzugehen, die übereinstimmend einer ambiguitätstoleranten Haltung zentrale gesellschaftliche Bedeutung beimessen. Andererseits soll eine kurze Übersicht zu den Ijobbildern in der frühjüdischen und -christlichen Literatur den Blick für die Dichotomie von Ambiguität und Eindeutigkeit der Ijobfigur in der Prologerzählung schärfen.

Ambiguität – eine kulturgeschichtliche Standortbestimmung

In linguistischer Betrachtung sind mehrdeutige sprachliche Ausdrücke dadurch gekennzeichnet, dass sie unvereinbare Präzisierungen aufweisen, die sich nicht zu einer umfassenden Lesart erweitern lassen.¹ Ambiguitäten sind folglich von

* Der vorliegende Beitrag ist Teil des Forschungsprojekts M 2395–G24, das vom Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (FWF) gefördert wird.

¹ Vgl. Manfred Pinkal, Vagheit und Ambiguität, in: Arnim Stechow/Dieter Wunderlich (Hg.), *Semantik/Semantics. Ein internationales Handbuch der zeitgenössischen Forschung. An International Handbook of Contemporary Research (HSK 6)*, Berlin u. a. 1991, 250–269: 264–266, der allerdings konzediert, dass bei der „schwachen Form“ von Ambiguität die Unvereinbarkeit der Lesarten weniger deutlich zutage tritt als bei der oben beschriebenen „starken Form“. So bleibt etwa beim Ausdruck „zur Schule“ im Satz „das Kind geht zur Schule“ offen, ob das Gebäude oder die

Vagheit oder Obskürität dadurch unterschieden, „daß ihre Bedeutungsalternativen angebbar, wenn auch unentscheidbar sind.“² Während also Vagheit die Bandbreite an Bedeutungen eines Sprachelements hervorhebt (z. B. bei Farbadjektiven), bringt der Begriff der Ambiguität eine sprachliche Zwei- oder Mehrdeutigkeit zum Ausdruck, die Hörer bzw. Leserinnen – bewusst oder unbewusst – unvereinbaren Alternativen gegenüberstellt. Im weiteren Sinne besagt Ambiguität oder Mehrdeutigkeit in wahrnehmungspsychologischer Hinsicht, „dass etwas auf mindestens zweierlei Art gedeutet werden kann, wobei die (potenziellen) Deutungen im Sinne der unterschiedlichen Interpretationen durch ein mit dem Ambigen konfrontiertes Subjekt erfolgen.“³ Der Begriff verweist also auf die Gleichzeitigkeit unvereinbarer Deutungen eines Sachverhalts durch eine wahrnehmende Person.

Kulturgeschichtlich lässt sich nun gemäß dem Soziologen und Philosophen Zygmunt Bauman im Übergang von der Moderne zur Postmoderne eine Veränderung zu einer positiven Bewertung von Mehrdeutigkeit feststellen: Während die Moderne als „besessener Marsch nach vorne“⁴ vornehmlich auf die Erzeugung von Ordnung ausgerichtet gewesen sei, dabei aber als „Nebenprodukt der Arbeit der Klassifikation“⁵ zugleich die Ambiguität stetig an Stärke gewinnen lassen, sei für die Postmoderne die „Verherrlichung der Differenz und Kontingenz“⁶ und damit ein grundlegend verändertes, tolerantes oder gar positives Verhältnis zur Ambiguität kennzeichnend. In der Moderne sei der Konsens gesucht und nötigenfalls erzwungen worden, die Postmoderne dagegen zeichne sich durch eine „gewöhnheitmäßige[n] Toleranz der abweichenden Meinung“⁷ aus. Im Widerspruch dazu hält dagegen der Islamwissenschaftler Thomas Bauer die Postmoderne, wie Bauman sie umschreibt, für eine Zukunftshoffnung und kontrastiert dessen kulturgeschichtliche Analyse mit einer gegenteiligen Beurteilung: Der Blick auf die gegenwärtigen „kulturellen Haltungen dem Fremden gegenüber“ zeigten den Willen „nach Egalisierung alles Andersartigen in vielen

Institution gemeint ist. Zur Unterscheidung von Vagheit und Ambiguität in der Linguistik vgl. auch Christopher Kennedy, *Ambiguity and Vagueness*, in: Klaus Heusinger/Claudia Maienborn/Paul Portner (Hg.), *Semantics. An International Handbook of Natural Language Meaning* (Handbooks of Linguistics and Communication Science 33,1), Berlin u. a. 2011, 507–535.

² Christoph Bode, *Ambiguität*, in: Klaus Weimar (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Berlin u. a. ³2007, 67–70: 68.

³ René Ziegler, *Ambiguität und Ambivalenz in der Psychologie. Begriffsverständnis und Begriffsverwendung*, *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 158 (2010) 125–171: 125.

⁴ Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg, Neuausgabe 2005, 26.

⁵ Bauman, *Moderne und Ambivalenz* (Anm. 4) 14.

⁶ Bauman, *Moderne und Ambivalenz* (Anm. 4) 402.

⁷ Bauman, *Moderne und Ambivalenz* (Anm. 4) 403.

Gebieten Europas⁸; in einem mit „Die Vereindeutigung der Welt“⁹ betitelten Essay beschreibt er zudem Tendenzen der „Entambiguisierung“¹⁰ und der „Kästchenbildung“¹¹ als Strategien zur Verringerung von Mehrdeutigkeit und Vielfalt. Bauer entlehnt dazu aus der Psychologie den Begriff der Ambiguitäts(in)toleranz: Personen, die zu Ambiguitätsintoleranz neigen, tendieren zu einem Schwarz-Weiss-Denken, dagegen zeichnen sich Persönlichkeiten mit hoher Ambiguitätstoleranz dadurch aus, dass sie mehrdeutigen Situationen positiv begegnen oder solche sogar suchen.¹² Bauer und Bauman kommen also zu gegensätzlichen Einschätzungen bezüglich der kulturgeschichtlichen Entwicklungen, stimmen aber darin überein, dass sie Ambiguitätsoffenheit bzw. -toleranz als positiven Wert hervorheben und diesem zentrale gesellschaftliche Bedeutung beimessen.¹³ Sukkurs erhalten sie dabei vom Philosophen Bernhard Waldenfels, der dem Ordnungsstreben das „Vieldeutigmachen“ entgegenhält, „das den ‚Überschuß‘ des Gemeinten über das Gesagte und des Gesagten über das Gemeinte wahrt (Merleau-Ponty), das Unsagbare als Zu-Sagendes gegenwärtig hält und mit der Vervielfältigung von Anschlußmöglichkeiten einer Herrschaft durch Eindeutigmachen entgegenwirkt“¹⁴.

Gesellschaftliche Relevanz erhält die Thematik nun in Bezug auf das Verhältnis zu dem bzw. den Fremden, das, wie bereits angeklungen ist, für Bauer ein wesentlicher Indikator hinsichtlich der Ambiguitätstoleranz einer Gesellschaft darstellt, da mit der Integration der Fremden zugleich deren Ambiguität anerkannt werden müsse.¹⁵ Hierzu mag zur Illustration ein kurzer Blick auf die

⁸ Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011, 374.

⁹ Thomas Bauer, *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt* (Reclams Universal-Bibliothek Was bedeutet das alles? 19492), Ditzingen 2018.

¹⁰ Bauer, *Vereindeutigung* (Anm. 9) 77.

¹¹ Bauer, *Vereindeutigung* (Anm. 9) 71 et passim.

¹² Der Begriff der Ambiguitätstoleranz geht zurück auf Else Frenkel-Brunswik, *Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable*, *JPer* 18 (1949) 108–143; vgl. Jack Reis, *Ambiguitätstoleranz. Beiträge zur Entwicklung eines Persönlichkeitskonstruktes*, Heidelberg 1997.

¹³ Während Bauman ambiguitätstolerante Gesellschaften im postmodernen Zeitalter sich entwickeln sieht, macht Bauer eine hohe Ambiguitätstoleranz im vormodernen Islam aus (vgl. Bauer, *Kultur* [Anm. 8] 54–191).

¹⁴ Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M. 1987, 191. „Das Unsagbare, Unsichtbare, Unhörbare, Untunliche usf. ist die *Kehrseite* des Sagbaren, Sichtbaren, Hörbaren, Tunlichen. Diese Kehrseite ist gegenwärtig im Überanspruch dessen, was zu sagen, zu sehen, zu hören, zu tun ist, und sie tritt als Außerordentliches hervor, wenn eine bestehende Ordnung ihre Grenzen und Lücken zeigt.“ (182 [Hervorhebung des Autors]).

¹⁵ So kommt Bauer in Bezug auf die Stellung der Fremden im vormodernen Islam zum Schluss: „Die Ambiguität des gleichzeitigen Dazugehörens und Nichtdazugehörens wurde aufgelöst, indem man

gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in der Schweiz im Kontext der Migration dienen. Mehr als alle anderen Religionsgemeinschaften hat die katholische Kirche in der Schweiz von der seit Mitte des 20. Jh. anhaltenden Immigration profitiert, da ihr fast 37% der Migrantinnen und Migranten angehören. Dies hat zugleich zur Folge, dass mittlerweile über 38% der Mitglieder der katholischen Kirche einen Migrationshintergrund aufweisen.¹⁶ Allerdings wurde der wachsende Anteil an Migrantinnen und Migranten „gewissermaßen an den Rand der kirchlichen Selbstwahrnehmung gedrängt oder strukturell marginalisiert“¹⁷. Katholische Migrationsgemeinden sind nicht selten vor Raum- und Finanzprobleme gestellt, was dazu führt, dass sie sich „innerhalb der katholischen Kirche als Kirchen zweiter Klasse wahrgenommen fühlen“¹⁸. Die Ambiguität der Zugehörigkeit zur einen universalen Kirche und der gleichzeitigen sprachlich-kulturellen Diversität führt also tendenziell zur Ausgrenzung beträchtlicher Teile der Kirchenmitglieder. Eine ambiguitätstolerante Haltung dagegen ermöglicht die Anerkennung der Gleichwertigkeit des Andersseins, wie sich in einigen Gemeinden zeigt, die den Weg der Integration gehen.¹⁹

Zurückkehrend zur Ambiguität auf der Ebene des literarischen Textes stellt sich die Frage, wie Ambiguitäten mit einbezogen werden können in eine Textinterpretation, die demnach als ambiguitätstolerant zu bezeichnen wäre. Die Problemstellung kann hier nur angerissen werden unter Rekurs auf den wirkungsästhetischen Ansatz W. Iser. Das ästhetische Potenzial von Ambiguitäten kommt hier in den Blick unter der Perspektive der „Verstrickung“²⁰ der Leserinnen und Leser: Im Lektürevorgang hervorgebrachte Konsistenzbildungen werden durch Ambiguitäten als unzulänglich erwiesen, bleiben aber als problematisierte Ge-

die Ambiguität selbst integrierte. Das Nichtdazugehören wurde Teil des Dazugehörens.“ (Bauer, Kultur [Anm. 9] 357 [Hervorhebung des Autors]).

¹⁶ Die statistischen Angaben sind entnommen aus Simon Foppa, Migration – ein Gewinn für die Kirche, Schweizerische Kirchenzeitung 7 (2018) 144–145. Der Vergleich mit der Entwicklung des reformierten Bevölkerungsanteils verdeutlicht die Bedeutsamkeit der Migration für die katholische Kirche: Während der Anteil reformierter Christinnen und Christen an der schweizerischen Wohnbevölkerung in den vergangenen hundert Jahren von über 55% auf unter 25% zurückgegangen ist, hat die Prozentzahl auf katholischer Seite – bei ähnlichen Ein- und Austrittszahlen – lediglich um 6% (von 42,2 auf 36,5%) abgenommen.

¹⁷ Arnd Bünker, Christliche Migrationsgemeinden – aus der Marginalität zur postmigrantischen Normalität, Zeitschrift für Pastoraltheologie 37 (2017) 143–157: 144.

¹⁸ Bünker, Migrationsgemeinden (Anm. 17) 146.

¹⁹ So ist beispielsweise in der Kirche St. Joseph eine neue (Teil-)gemeinde entstanden, bei der Gemeindemitglieder mit Migrationshintergrund und Einheimische gleichermaßen das Gemeindeleben prägen, vgl. die Filmdokumentation <https://youtu.be/0HQ343Tvuuk> (15.05.2019).

²⁰ Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München 41994, 210–218 (pass.).

stalt im Hintergrund erhalten. Indem sich nun „dieser Vorgang in unserer Einbildungskraft abspielt, vermögen wir uns nicht von ihm abzulösen. Das aber heißt, wir sind verstrickt in das, was wir hervorbringen.“²¹ Der Effekt dieses Verstricktseins wiederum lässt sich mit Iser umschreiben als „Umstrukturieren dessen, worüber wir verfügen“²², so dass der Eindruck entsteht, „daß man in der Lektüre eine Verwandlung durchlebt.“²³ Ambiguitäten stellen in der Konzeption Iser also ein wesentliches Merkmal der Texte dar im Hinblick auf deren ästhetisches Wirkungspotenzial.

Ambiguität und Eindeutigkeit der Ijobfigur in der frühjüdischen und frühchristlichen Literatur

In der rabbinischen Literatur²⁴ fällt zunächst die Vielfalt der Positionen zur Ijobfigur auf, was sich mit Judith Baskin in dem Satz zusammenfassen lässt: „There are almost as many Jobs as Rabbis who speak about him.“²⁵ Allein in BerR 57,4 werden nicht weniger als vierzehn verschiedene Voten tannaitischer und amoräischer Rabbinen überliefert bezüglich der Frage, wann und wo Ijob gelebt habe.²⁶ Trotz der Vielzahl unterschiedlicher Meinungen lässt sich aber ein Ausgangspunkt eruieren, auf dem die anderen Diskussionspunkte und Themen aufrufen. So scheint Ijobs Herkunft die Grundfrage darzustellen, wobei sich zwei Grundpositionen gegenüberstehen:²⁷ Auf der einen Seite steht der Befund, Ijob sei

²¹ Iser, Akt des Lesens (Anm. 20) 214.

²² Iser, Akt des Lesens (Anm. 20) 215.

²³ Iser, Akt des Lesens (Anm. 20) 253.

²⁴ Zu den rabbinischen Ijobinterpretationen vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition (BJSt 47), Chico 1983, 7–26 und Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 2003, 120–178.

²⁵ Baskin, Pharaoh's Counsellors (Anm. 24) 9. Als wichtige Textzeugnisse der frühen rabbinischen Kommentare und Auslegungen zu Ijob sind zu nennen: der Talmudabschnitt bBB 14b–16b, ein Ausschnitt aus dem Genesis-Midrasch (BerR 57,4), ein Passus aus dem palästinischen Talmud (ySota 20c–20d) sowie ein Appendix zu Avot de Rabbi Nathan (Appendix A), vgl. Oberhänsli-Widmer, Hiob (Anm. 24) 120f. Der Midrasch zum Ijobbuch ist dagegen nur in spärlichen Fragmenten erhalten, vgl. Jason Kalman, With Friends Like These. Turning Points in the Jewish Exegesis of the Biblical Book of Job (Canadian theses = Thèses canadiennes), Montreal 2005, 46–123.

²⁶ Vgl. Oberhänsli-Widmer, Hiob (Anm. 24) 139–142.

²⁷ So Baskin, Pharaoh's Counsellors (Anm. 24) 10. Stefan Schreiner dagegen hält die in der Gegenüberstellung Ijobs zu Abraham Ausdruck findende Frage für zentral, ob Ijobs Frömmigkeit in der Gottesliebe oder Gottesfurcht bestanden habe; vgl. Stefan Schreiner, Der gottesfürchtige Rebell oder wie die Rabbinen die Frömmigkeit Ijobs deuteten, ZThK 89 (1992) 159–171.

Heide gewesen,²⁸ einige Rabbinen behaupten aber auf der anderen Seite die Zugehörigkeit Ijobs zu Israel.²⁹

Der genaue Blick auf die Quellen lässt nun bezüglich dieser Frage eine geschichtliche Entwicklung erkennen: Während bereits in tannaitischer Zeit beide Positionen vertreten werden und etwa R. Ismaels Urteil, Ijob sei ein Heide gewesen,³⁰ der Meinung R. Eleasars gegenübersteht, der Ijob Israel zuordnet,³¹ so zeigen sich in amoräischer Zeit Tendenzen zu einer Vereindeutigung – allerdings unter gegensätzlichen Vorzeichen: Einerseits wird Ijobs israelitische Herkunft betont, andererseits auf dessen heidnischer Abstammung insistiert, wobei diese Position sich nun mit einer negativen Bewertung Ijobs bezüglich seiner Frömmigkeit verbindet.³² Judith Baskin und Jason Kalman vermuten, dass diese Tendenzen eine Reaktion auf die christliche Vereinnahmung darstellen könnten.³³

Hierzu ist nun ein kurzer Blick auf die Darstellung der Ijobfigur in der frühchristlichen Literatur zu werfen. Auch hier lässt sich eine gewisse Bandbreite an Themen feststellen, mit denen die Ijobfigur in Verbindung gebracht wird. Doch dominiert dabei eine ausnehmend positive Beurteilung Ijobs, der zu einem Modell der Geduld und Ausdauer avanciert, wobei zugleich fast einhellig seine heidnische Herkunft festgestellt wird.³⁴ So hebt etwa Clemens von Alexandrien die „außerordentliche Selbstbeherrschung“ und den „überragenden Glauben“ Ijobs hervor, die ihn als „gutes Beispiel“ ausweisen.³⁵ Gleichzeitig dient die Ijobfigur als argumentative Stütze für die kirchliche Lehre von der Berufung der Heiden in die Kirche als das neue bzw. wahre Israel. So legt Augustinus dar, dass Ijob zwar nicht israelitischer Herkunft sei, sondern aus Edom stamme, aber dennoch zu den „wahren Israeliten“ zähle, da seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit von Gott selbst gelobt werde.³⁶

²⁸ BerR 57,4; bBB 15b; DevR 2,3.

²⁹ BerR 57,4; ySota 20c.

³⁰ ySota 20c.

³¹ bBB 15b, vgl. Baskin, *Pharaoh's Counsellors* (Anm. 24) 10.

³² Vgl. Judith Baskin, *Rabbinic Interpretations of Job*, in: Leo Perdue/Clark Gilpin (Hg.), *The Voice from the Whirlwind. Interpreting the Book of Job*, Nashville 1992, 101–110: 107–110; Kalman, *Friends* (Anm. 25) 26–45. Mit dem Begriff der Vereindeutigung wird hier und im Folgenden nicht ein zielgerichtetes Vorgehen der antiken Autoren insinuiert, sondern lediglich der Prozess beschrieben, der zu einer Dominanz einer beschränkten Bandbreite bzw. Vielfältigkeit von Ijobbildern im antiken christlichen und jüdischen Schrifttum tendieren ließ.

³³ Baskin, *Pharaoh's Counsellors* (Anm. 24) 115–117; Kalman, *Friends* (Anm. 25) 124–162.

³⁴ Vgl. Judith Baskin, *Job as Moral Exemplar* in Ambrose, *VigChr* 35 (1981) 222–231; Ernst Dassmann, *Akzente frühchristlicher Hiobdeutung*, *JbAC* 31 (1988) 40–56; Stephen Vicchio, *Job in the Ancient World (The Image of the Biblical Job 1)*, Eugene 2006, 139–157.

³⁵ Clemens Alexandrinus, *Strom.* IV, 5:19,2.

³⁶ Augustinus, *Civ.* XVIII, 47.

Die frühjüdischen Quellen nehmen nicht explizit auf diese (oder ähnliche) christliche Argumentationen Bezug. Dennoch lässt sich nach dem Urteil von Baskin und Kalman vermuten, dass in amoräischer Zeit die (zum christlichen Ijobbild gegenteilige) Position, Ijob sei Israelit gewesen, ebenso wie die Abwertung Ijobs im Falle einer heidnischen Herkunftsbestimmung – im Kontext einer (auch politisch bedingten) verstärkten gegenseitigen Abgrenzung der beiden religiösen Gruppen – als eine Reaktion auf die christliche Profilierung der Ijobfigur anzusehen sei. So mutmaßt Baskin, dass die vermehrt feindliche Haltung der Rabbinen gegenüber Nichtjuden sich in jenen Kommentaren spiegle, die den heidnischen Ijob im Vergleich zu israelitischen Modellfiguren (Abraham, Josef u. a.) abwerten, während jene, die an einem positiven Ijobbild festhielten, sich dazu veranlasst sahen, zugleich seine israelitische Herkunft zu betonen, da exemplarische Rechtschaffenheit in Bezug auf Nichtjuden kaum (mehr) zu erwarten war.³⁷ Diese These stützend erkennt Kalman in dem harschen Urteil von R. Rava, Ijob habe die Auferstehung gezeugnet, eine indirekte Reaktion auf die Glorifizierung Ijobs als Modellchristen durch den zeitgleich im mesopotamischen Raum lebenden christlichen Ausleger Aphrahat.³⁸

Die Motive, die zunächst auf christlicher, dann auch auf jüdischer Seite zu Vereindeutigungen der Ijobfigur tendieren ließen, sind in der knappen Übersicht angeklungen und brauchen an dieser Stelle nicht näher erörtert zu werden. Was die Grundlagen betrifft, auf die sich die Autoren stützen konnten, ist hinsichtlich der christlichen Profilierung Ijobs als Modellfigur vor allem die neutestamentliche Erwähnung Ijobs in Jak 5,10f. zu nennen;³⁹ daneben mag auch die LXX-Fassung des Ijobbuchs und möglicherweise auch TestJob eine Rolle gespielt haben;⁴⁰ die frühjüdische Tendenz zur Abwertung Ijobs dagegen fand nicht zuletzt

³⁷ Baskin, *Pharaoh's Counsellors* (Anm. 24) 116f.: „The basically hostile rabbinic stance towards the nations [...] is simultaneously reflected in those comments that compare Job unfavorably with various Israelites. [...] That many of those Rabbis who still found Job worthy of praise felt compelled to represent him as an Israelite demonstrates the extent to which rabbinic Judaism, although prepared to admit the theoretical existence of worthy gentiles, in practice rarely found such righteousness.“

³⁸ Vgl. Kalman, *Friends* (Anm. 25) 124–162; ders., *Job Denied the Resurrection of Jesus? A Rabbinic Critique of the Use of Exegetical Traditions in the LXX and the Testament of Job by the Fathers of the Early Church*, in: Ian Henderson/Gerbern S. Oegema (Hg.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*. FS James H. Charlesworth (Studien zu den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 2), Gütersloh 2006, 371–395.

³⁹ So wird Dassmann, *Akzente* (Anm. 34) 41, zufolge mit der Hervorhebung der vorbildhaften Geduld bzw. Ausdauer Ijobs in Jak 5,10f. „ausgesprochen, was in der Folgezeit vom Ersten Klemensbrief an durch alle Gattungen kirchlichen und apokryphen Schrifttums in Ost und West bis zum Ausgang der Spätantike das Hiobbild geprägt hat“.

⁴⁰ Zur Akzentuierung der Ijobfigur als vorbildhaftem Gerechtem in der griechischen Version des Ijobbuchs vgl. Martin Karrer, *Job, der Gerechte*. Beobachtungen zum Hiobbuch der Septuaginta,

in Passagen der Ijobreden im Dialogteil des Buchs eine Grundlage.⁴¹ Die der rabbinischen Literatur eigene Vielfalt der Ijobbilder dagegen fand zweifellos einen Ausgangspunkt in den Unbestimmtheiten bezüglich der Ijobfigur, durch die sich die Bucheröffnung auszeichnet, da namentlich ein Patronym fehlt und die Ortsangabe (בְּאֶרֶץ עֹוֹץ) eher vage bleibt. Indes soll im Folgenden gezeigt werden, dass darüber hinaus der Ijobprolog Merkmale aufweist, die mit der in rabbinischer Literatur bezeugten Mehrdeutigkeit der Ijobfigur übereingehen und etwa die Vergleiche Ijobs mit Abraham oder Bileam in gewisser Weise widerspiegeln.⁴²

Ambiguität der Ijobfigur im Prolog

Während die in der christlichen – und teilweise auch in der jüdischen – Literatur des Altertums festzustellenden Tendenzen zur Eindeutigkeit der Ijobfigur bis in die Gegenwart nachgewirkt und zu einem gewissen Grad die Weichen gestellt haben für die Dichotomisierung Ijobs als „Dulder“ und „Rebell“, ist die Mehrdeutigkeit, die sich in der Vielfalt der Ijobbilder im frühjüdischen Schrifttum wiederfindet, in der Auslegung des Ijobbuchs – und zumal des Prologs – in der Folgezeit deutlich weniger zum Tragen gekommen. Im Folgenden ist dagegen zu zeigen, dass sich in Ijob 1–2 Anzeichen einer Ambiguität der Ijobfigur finden lassen. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt dabei auf den Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen dem Ijobtext und Passagen in anderen Schriften der Hebräischen Bibel; ergänzend wird auch auf einige Merkmale hinsichtlich der narrativen Gestaltung hingewiesen.

a) *Ijob, der Mann aus Uz*

Zunächst ist auf die beiden Angaben von Herkunft und Name des Protagonisten in Ijob 1,1a einzugehen. Der Ausdruck בְּאֶרֶץ עֹוֹץ deutet mit Blick auf die atl.

in: Martin Meiser u. a. (Hg.), Die Septuaginta. Geschichte – Wirkung – Relevanz. 6. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 21.–24. Juli 2016 (WUNT 405), Tübingen 2018, 66–89. TestJob, wo die ὑπομονή Ijobs erwähnt wird (1,5; ὑπομένω 4,6; 5,1; 26,4), hat möglicherweise bereits Jak 5,10f. beeinflusst, vgl. Theresia Hainthaler, „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört“ (Jak 5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament (EHS.T 337), Frankfurt a. M. 1988, 335–338.

⁴¹ So werden in dem ijobkritischen Abschnitt bBB 16a mehrere Passagen aus den Ijobreden des Dialogteils zitiert, wobei allerdings nach Ausweis von Oberhänsli-Widmer, Hiob (Anm. 24) 160, insgesamt in den Talmudpassagen zu Ijob nur selten aus dem Dialogteil zitiert wird.

⁴² Mit Abraham wird Ijob etwa in ySota 20c und BerR 57,4 verglichen; in BerR 57,4 wird Ijob zugleich mit Bileam den Propheten der Völker zugezählt.

Nennungen von עֹרֵץ auf Aram, eher aber noch auf Edom.⁴³ Zudem nimmt der Kontext der beiden einzigen Stellen, die neben Ijob 1,1 das „Land Uz“ (אֶרֶץ עֹרֵץ) erwähnen (Klgl 4,21 und Jer 25,20), auf die Feindschaft zwischen Israel und Edom Bezug.⁴⁴ Davon ausgehend lässt sich nun aber auch im Namen אֵיּוֹב, der dem Nomen אֵיּוֹב „Feind“ gleicht, ein subtiler Bezug zur nachexilischen Feindschaft zwischen Israel und Edom ausmachen.⁴⁵ Auf die Beheimatung Ijobs in Edom deuten zudem die Namensähnlichkeiten zwischen Ijob und seinen Freunden auf der einen und den in Gen 36 erwähnten Nachkommen Esaus/Edoms auf der anderen Seite.⁴⁶ Zugleich kommt der Name אֵיּוֹב in der Hebräischen Bibel indes auch in Ez 14,14.20 vor:⁴⁷ Ijob erscheint dort einerseits, übereinstimmend mit Ijob 1,1b, als beispielhafter Gerechter, andererseits wird er im Verbund mit

⁴³ Während die Erwähnung von עֹרֵץ in Gen 10,23; 22,21 und 1 Chr 1,17 auf Aram hindeutet, lassen die Belege in Klgl 4,21; Jer 25,20; Gen 36,21.28 und 2 Chr 1,42 eher nach Edom tendieren, vgl. Georg Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT 16), Gütersloh²1989, 72–73; Meir Weiss, *The Story of Job's Beginning. Job 1–2. A Literary Analysis* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem), Jerusalem 1983, 22–23. Nur in Klgl 4,21, wo zweifelsfrei auf Edom verwiesen wird, und (dem evtl. davon abhängigen Beleg) in Jer 25,20 ist – wie in Ijob 1,1 – der Ausdruck אֶרֶץ עֹרֵץ bezeugt. Hinsichtlich des epigraphischen Befundes dagegen lokalisiert Ernst Axel Knauf, *Hiobs Heimat*, WO 19 (1988) 65–83: 68, Uz in Nordwest-Arabien.

⁴⁴ John Day, *How Could Job Be an Edomite?*, in: Willem Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 392–399, argumentiert, die Handlung des Ijobbuchs sei zwar in Edom situiert, zu dem Israel in nachexilischer Zeit in feindlichem Verhältnis stand, die Lokalisierung weise aber über diese Feindschaft hinaus, da dem Ijobbuch die universalistische Ausrichtung weisheitlichen Denkens zugrunde liege.

⁴⁵ Gemäß Raik Heckl, *Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels. Studien zur Buchwerdung des Hiobbuches und zu seinen Quellen* (FAT 70), Tübingen 2010, 224–231, ist die Bedeutung des Namens Ijob aus dem Buchkontext zu erschließen, wo Gott als Feind Ijobs (Ijob 13,24), aber auch umgekehrt Ijob als Feind Gottes (33,10) bezeichnet wird, was die Herleitung des Namens von der Wurzel אֵיּוֹב „Feind“ plausibel mache. Dass bei der Herkunftsbezeichnung אֶרֶץ עֹרֵץ möglicherweise „die nachexilischen Aversionen gegen die Edomiter im Hintergrund“ stehen, vermerkt Heckl, *Hiob*, 224, Anm. 13, indes nur in einer Fußnote.

⁴⁶ Wie Naftali Hirts (H. Torczyner) *Tur-Sinai, The Book of Job. A New Commentary*, Jerusalem 1957, LXIV–LXVI, feststellt, sind – in leicht variierender Form – in der Genealogie von Edom-Esau sowohl die Namen der drei Freunde (Elifas Gen 36,4.10–12.15f.; Bedad [Bildad] 36,35; Zefo [Zofar] 36,11.15) als auch Ijobs selbst (Jobab 36,33f., vgl. Ijob 42,17 LXX) sowie ihrer Herkunft (Uz Gen 36,28; Teman 36,34) wiederzufinden, wobei der Name Jobab auch in Gen 10,29 auftaucht. Zu den Ursprüngen der Liste edomitischer Könige in Gen 36 vgl. Ernst Knauf, *Alter und Herkunft der edomitischen Königsliste Gen 36, 31–39*, ZAW 97 (1985) 245.

⁴⁷ Weiss, *Story* (Anm. 43) 19–21, zufolge zeigt die betonte Voranstellung des Namens (אֵיּוֹב שָׁמוֹ) an, dass hier auf eine als bekannt vorausgesetzte Person, nämlich auf die auch in Ez 14,14.20 erwähnte legendarische Ijobfigur, verwiesen wird.

Noah und dem ugaritischen Daniel genannt, was ihn als vorzeitliche Gestalt erscheinen lässt.⁴⁸

b) Ijob und Abraham (Gen 12–25)

Die Parallelen zwischen Ijob 1–2 und Gen 12–25 – bzw. Gen 22 im Besonderen – sind in der Forschung bereits eingehend diskutiert worden, weshalb sich hier eine ausführliche Darstellung erübrigt.⁴⁹ Summarisch sei auf folgende Ähnlichkeiten zwischen Ijob und Abraham hingewiesen:

- umfangreicher Besitz an Vieh und Gesinde (Ijob 1,3a – Gen 12,16; 24,35);⁵⁰
- Ijobs und Abrahams „Größe“ (גדול Ijob 1,3b – Gen 12,2; 24,35; 26,13);⁵¹
- Prüfung der Gottesfurcht (ירא אלהים Ijob 1,1.8.9; 2,3 – Gen 22,12).⁵²

⁴⁸ Gemäß Harald-Martin Wahl, Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel xiv 12–20 (21–3). Anmerkungen zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund, VT 42 (1992) 542–553 und Daniel Block, The Book of Ezekiel. Chapters 1–24 (NICOT), Grand Rapids 1997, 449, bezeichnet „Daniel“ in Ez 14 den Protagonisten des biblischen Danielbuchs, während etwa Paul Joyce, „Even if Noah, Daniel, and Job were in it...“ (Ezekiel 14:14). The Case of Job and Ezekiel, in: Katharine Dell/William Kynes (Hg.), Reading Job Intertextually (LHB 574), New York u. a. 2013, 118–128: 120, aufgrund der Schreibweise in Ez 14,14.20 und 28,3 der Vermutung zuneigt, dass der Name auf den legendären König verweist, von dem der Aqhat-Epos (KTU 1.17–19) berichtet.

⁴⁹ Vgl. Sara Japhet, The Trial of Abraham and the Test of Job: How Do They Differ?, Hen. 16 (1994) 153–172; Hans Strauß, Zu Gen 22 und dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches (Hiob 1,1–2,10 und 42,7–17), in: Axel Graupner/Holger Delkurt/Alexander Ernst (Hg.), Verbindungslinien. FS Werner H. Schmidt, Neukirchen-Vluyn 2000, 377–383; Victoria Hoffer, Illusion, Allusion, and Literary Artifice in the Frame Narrative of Job, in: Stephen Cook/Corrine Patton/James Watts (Hg.), The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse (JSOT.S 336), Sheffield 2001, 84–99; Andreas Michel, Ijob und Abraham. Zur Rezeption von Gen 22 in Ijob 1–2 und 42,7–17, in: Andreas Michel/Hermann-Josef Stipp (Hg.), Gott, Mensch, Sprache. FS Walter Gross (ATSAT 68), St. Ottilien 2001, 73–98; Timo Veijola, Abraham und Hiob. Das literarische und theologische Verhältnis von Gen 22 und der Hiob-Novelle, in: Christoph Bultmann/Walter Dietrich/Christoph Levin (Hg.), Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. FS Rudolf Smend, Göttingen 2002, 127–144; Leslie Wilson, The Book of Job. Judaism in the 2nd Century BCE. An Intertextual Reading (SJ(L)), Lanham u. a. 2006, 39–54; Heckl, Hiob (Anm. 45) 377–381. Darüber hinaus weist die Ijobfigur des Erzählrahmens auch Parallelen zum Stammvater Jakob auf, vgl. Ellen Davis, Job and Jacob. The Integrity of Faith, in: Stephen Cook/Corrine Patton/James Watts (Hg.), The Whirlwind. Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse (JSOT.S 336), Sheffield 2001, 100–120.

⁵⁰ Eine ähnliche Aufzählung findet sich in Gen 30,43 (Jakob) und 1 Chr 5,21 (Kriegsbeute der ostjordanischen Stämme).

⁵¹ Im Abrahamzyklus kommt das Adjektiv גדול auch im Ausdruck גוי גדול (Gen 12,2; 17,20; 18,18) vor. Neben Ijob und Abraham werden auch Isaak (Gen 26,13), Mose (Ex 11,3) und Laban (1 Sam 25,2) als „groß“ bezeichnet.

⁵² Eine Auflistung der lexikalischen Übereinstimmungen zwischen Ijob 1–2 und Gen 22 bieten Hoffer, Illusion (Anm. 49) 86, und Veijola, Abraham und Hiob (Anm. 49) 140–153.

Hinter der Ijobfigur der Prologerzählung wird damit die Gestalt Abrahams erkennbar.

c) Ijob und die Eingangspassagen von Psalmen- und Sprüchebuch

Neben den Ähnlichkeiten zu Abraham weist die Ijobfigur des Prologs auch weisheitliche Züge auf. Diese zeigen sich einerseits durch Strukturparallelen zwischen der Eingangspassage des Ijobbuchs und Psaltereröffnung:

- Ijob 1,1 und Ps 1,1–2 beginnen beide mit dem Buchstaben א und beschreiben einen „Mann“ (אִישׁ),⁵³ dessen Vortrefflichkeit durch vier Elemente affirmativ und negativ zum Ausdruck gebracht wird.⁵⁴
- Sowohl Ijob 1,1–3 als auch Ps 1,1–3 legen einen Zusammenhang von Lebensführung und Wohlergehen im Sinne des weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhangs nahe.

Andererseits kommen Lexeme und Ausdrücke, die in Ijob 1,1 zur Charakterisierung Ijobs verwendet werden, ansonsten ausschließlich oder in signifikanter Häufung im Psalter und im Sprüchebuch vor:

- Die Wendungen ירא אלהים und סור מרע treten außer in Ijob 1,1 und 28,28 nur noch in Spr 3,7 und 16,6 miteinander auf.⁵⁵
- Der Ausdruck ירא אלהים erinnert zugleich an die Genitivverbindung יראת יהוה, der im Sprüchebuch eine zentrale Bedeutung zukommt.⁵⁶

⁵³ Mit א beginnen in der Hebräischen Bibel neben Ijob und Ps auch Dtn (אלה), KlgI (איכה) und Chr (אדם). Eine zu Ijob 1,1 ähnliche Erzähleinleitung bieten auch 2 Sam 12,1 (שני אנשים היו) und Est 2,5 (איש יהודי היה), vgl. Weiss, Story (Anm. 43) 17–18. Auch in Ri 13,2; 17,1; 19,1b; 1 Sam 1,1; 9,1 werden zudem Erzählungen mit ויהי איש eröffnet; vgl. Heckl, Hiob (Anm. 45) 222. David Clines, Job 1–20 (WBC 17), Waco 1989, 9, erwähnt auch 1 Sam 25,2 und 2 Kön 14,9, wo aber die Ähnlichkeiten zu Ijob 1,1 deutlich geringer ausfallen.

⁵⁴ In Ps 1,1–2 gehen drei Verneinungen (1,1) einer affirmativen Aussage über den „Mann“ (1,2) voraus, während umgekehrt in Ijob 1,1 auf drei bejahende Angaben (תם וישר וירא אלהים) eine negierende Beschreibung (סור מרע) folgt.

⁵⁵ Die Phrase סור מרע wiederholt sich drei weitere Male in Spr (13,19; 14,16; 16,17), während sie sonst im AT nur noch dreimal (Ps 34,15; 37,27; Jes 59,15) vorkommt. Dagegen ist die Phrase ירא אלהים/יהוה für sich allein betrachtet „neben den Psalmen in besonderer Weise in der dtn/dtr Literatur beheimatet“ (Heckl, Hiob [Anm. 45] 230). ירא אלהים und סור מרע zeigen auch eine Nähe zu Koh an, insofern die Wendung ירא אלהים dort viermal vorkommt (5,6; 7,18; 8,12; 12,13 [vgl. 8,13: ירא מלפני אלהים], sonst nur noch in Gen 22,12; 42,18; Ex 1,17.21), während der synonyme Parallelismus in Koh 11,10 die Wurzeln סור und רע enthält und darüber hinaus die Wurzel רע in dem Buch gehäuft auftritt (Adjektiv 18mal; Nomen 14mal). Schließlich ist auch die fast wörtliche Übereinstimmung von Koh 5,14 und Ijob 1,21 zu erwähnen. Wie der Ijobprolog hinterfragt auch Kohelet weisheitliche Ermahnungen, die auf dem Vergeltungsprinzip aufrufen.

⁵⁶ Die Wendung יראת יהוה wiederholt sich in Spr exakt 14mal (1,7.29; 2,5; 8,13; 9,10; 10,27; 14,26–27; 15,16.33; 16,6; 19,23; 22,4; 23,17) und bildet zudem die abschließende Pointe in der Eingangspassage Spr 1,1–7.

- Eine Brücke zu Psalter und Sprüchebuch schlägt zudem die Qualifizierung Ijobs mittels des Adjektivs **יָשָׁר**, das in beiden Büchern mit je 25 Belegen in signifikanter Häufung vorkommt.⁵⁷

Wie dieser Befund zeigt, entspricht die Ijobfigur des Prologs in gewisser Weise dem Idealbild der weisheitlichen Tradition Israels.

d) *Ijob und Bileam*

Schließlich lassen sich im Ijobprolog auch auffällige Parallelen zur Bileamperikope (Num 22–24) erkennen:⁵⁸

- Wie im Ijobprolog stellt in Num 22–24 die Dichotomie Segnen/Fluchen ein dominantes Thema dar.⁵⁹
- Die Wurzel **שָׁטַן**, die im Ijobprolog als Name und Funktionsbezeichnung eines „Gottessohns“ 14fach wiederkehrt, kommt auch in der Bileamperikope als Aufgabenbestimmung des Gottesboten zweimal vor (Num 22,22.32).⁶⁰
- Umgekehrt klingt der Name des Sehers **בלעם** im Verb **בלע** („verschlingen“/„verderben“, Ijob 2,3) an.⁶¹
- Wie Ijob (1,21) kennt Bileam, obwohl er kein Israelit ist, seinen Gott unter dem Namen **יהוה** (Num 22,8.13.18f.; 23,3.8.12.26; 24,13).⁶²

⁵⁷ Von den 119 Verwendungen von **יָשָׁר** (Adj.) entfallen je 25 auf Ps und Spr und damit deutlich mehr als auf andere Bücher (vgl. 1/2 Kön: 16 Belege). Die Wurzeln **תָּם** und **יָשָׁר** kommen zusammen außer im Ijobprolog nur in Ps 25,21; 37,27; Spr 2,21; 28,10 und 29,10 vor. Dariusz Iwanski, *The Dynamics of Job's Intercession* (AnBib 161), Rom 2006, 72–87, zufolge zeigt das Wortpaar **תָּם ויָשָׁר**, das er als feste Wendung ansieht, ein weisheitliches Gepräge.

⁵⁸ Auf die Parallelen zwischen Ijob und Num 22–24 weisen Tur-Sinai, *Book* (Anm. 46) LXIV–LXXV; Wilson, *Book* (Anm. 49) 151–173, und Konrad Schmid, *Innerbiblische Schriftdiskussion im Hiobbuch*, in: Thomas Krüger u. a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.–19. August 2005* (ATHANT 88), Zürich 2007, 241–261: 248, hin.

⁵⁹ Narratologisch dominiert in Num 22–24 das Thema Fluch und Segen, dazu kommt das subdominante Thema der Vermittlung des **יהוה דבר**, vgl. Uwe Weise, *Vom Segnen Israels. Eine textpragmatische Untersuchung der Bileam-Erzählung Num 22–24* (Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der hebräischen Bibel 3), Gütersloh 2006, 64–68. Das Verb **ברך** wiederholt sich in der Perikope 14mal, dem Wortfeld „fluchen“ zugehörig sind dagegen **קבב** (8mal), **ארר** (7mal) und **זעם** (3mal). In Ijob 1–2 wird das Verb **ברך** sowohl wörtlich für „segnen“ (1,10) und „preisen“ (1,21) als auch euphemistisch für „fluchen“ (1,5.11; 2,5.9) verwendet.

⁶⁰ Außer in der Bileamperikope und im Ijobprolog ist **שָׁטַן** als Nomen noch elfmal belegt, wovon nur dreimal mit Artikel (Sach 3,1f.).

⁶¹ Vgl. Tur-Sinai, *Book* (Anm. 46) LXXII.

⁶² Aufgrund des Fehlens des Gottesnamens in einigen Passagen von Num 22–24 geht Horst Seebass, *Zur literarischen Gestalt der Bileam-Perikope*, ZAW 107 (1995) 409–419, der neueren Urkundenhypothese folgend, von zwei – einer elohistischen und einer jahwistischen – Grunderzählungen

Mittels dieser Parallelen und Ähnlichkeiten werden im Ijobprolog Assoziationen zu Num 22–24 geweckt und die Ijobfigur in eine gewisse Nähe zum (ebenfalls mehrdeutigen) heidnischen Propheten Bileam gerückt.

e) Mehrdeutigkeiten auf Ebene der Narration

Zur Ambiguität der Ijobfigur tragen auch Eigenheiten der Narration bei, die allerdings hier nur in geraffter Form dargelegt werden können. Von grundlegender Bedeutung hinsichtlich der narrativen Gestalt des Prologs ist zweifellos der perspektivische Wechsel durch die in 1,6–12; 2,1–7a eingeschobenen Himmelszenen, die zwar die Charakterisierung Ijobs durch den Erzähler in der Erzähleröffnung (1,1) aus dem Mund JHWHs bestätigen (1,8; 2,3), zugleich aber mittels der Frage des Satan in 1,9b Ijobs Gottesfurcht nachhaltig in Zweifel ziehen. In der Erzählexposition (1,1–5) machen, wie Athalya Brenner darlegt, die in der Hebräischen Bibel singuläre Aneinanderreihung positiver Attribute (in 1,1), die Häufung von Zahlen nach dem Schema 7 + 3 (in 1,2–3; vgl. 2,11.13; 42,12–13) sowie die vorsorgliche Opferpraxis Ijobs (1,5) die Charakterisierung der Ijobfigur durch den Erzähler zu einem gewissen Grad unglaubwürdig. Ijob erscheine, so resümiert Brenner, im Prolog als „a parody of faith rather than a climactic manifestation of it.“⁶³ So steht denn auch bezüglich 1,5 der Kommentar Georg Fohrers – „Hiob ist wirklich ein frommer Mann!“⁶⁴ – der Einschätzung David Clines’ gegenüber, der hier eine „extraordinary scrupulousness“⁶⁵ Ijobs wahrnimmt, während Choon Seow sich Brenner anschließt und vermutet: „Indeed, the description may be a parody of religiosity.“⁶⁶ In ähnlicher Weise sind auch in den beiden Ijobziten in 1,22 und 2,10 Ambiguitäten auszumachen:

- Das Nomen תפלָה in 1,22b ist im MT als תפֿלָה vokalisiert (vgl. Jer 23,13) und wäre daher etwa mit „Anstößiges“ zu übersetzen; was den Konsonantenbestand betrifft, liegt allerdings eine (auch im vokalisiertem Text optisch

aus, die zur uns erhaltenen Form zusammengefügt und (um die Eselin-Episode u. a.) ergänzt worden seien; dagegen plädieren Rüdiger Bartelmus, Von Eselinnen mit Durchblick und blinden Sehern. Numeri 22,20–35 als Musterbeispiel narrativer Theologie im Alten Testament, ThZ 61 (2005) 27–43, und Rainer Bickert, Israel im Lande Moab. Die Stellung der Bileamerzählung Num 22–24 in ihrem redaktionellen Kontext, ZAW 121 (2009) 189–210, für eine einheitliche Grunderzählung, die um 22,20–35 und weitere Elemente erweitert worden sei. Was die Bileamsprüche betrifft, erkennt Erasmus Gass, „Ein Stern geht auf aus Jakob“. Sprach- und literaturwissenschaftliche Analyse der Bileampoese (ATSAT 69), St. Ottilien 2001, im Wesentlichen drei Entstehungsphasen von frühnachexilischer Zeit bis zum frühen 3. Jh. v. Chr.

⁶³ Athalya Brenner, Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book, JSOT 43 (1989) 37–52: 44.

⁶⁴ Georg Fohrer, Studien zum Buche Hiob (BZAW 159), Berlin ²1983, 78.

⁶⁵ Clines, Job 1–20 (Anm. 53) 17.

⁶⁶ Choon Seow, Job 1–21. Interpretation and Commentary (Illuminations), Grand Rapids 2013, 255.

auffällige) Homonymie zu תְּפִלָּה („Gebet“) vor, was dem Wort eine gewisse Zweideutigkeit verleiht und damit auch Ijobs Frömmigkeit unterschwellig in Zweifel zieht.⁶⁷

- 2,10b wiederholt 1,22a; die Feststellung, Ijob habe nicht gesündigt, wird dabei aber ergänzt mit בְּשִׁפְתָיו („mit seinen Lippen“). Zieht man nun auch 1,5 als dritte Stelle im Prolog heran, die das Verb אָטָה verwendet, so erhält die Ergänzung in 2,10b eine gewisse Zweideutigkeit. In 1,5 nämlich erfolgt ebenfalls eine Präzisierung, die dort aber „in ihren Herzen“ (בְּלִבָּם, bezogen auf Ijobs Kinder) lautet. Davon ausgehend aber zeigt sich, dass in 2,10 die Möglichkeit, Ijob könnte seinerseits „in seinem Herzen“ gesündigt haben, nicht negiert wird, was erneut seine Unbescholtenheit auf subtile Weise untergräbt.⁶⁸

Darüber hinaus ortet Melanie Köhlmoos im Prolog eine „extreme Zurückhaltung des Erzählers“, was „komplexe und mehrdeutige Charaktere“⁶⁹ hervorbringe. Insgesamt kann mit Clines von einer „false naivety“⁷⁰ im Ijobprolog gesprochen werden: Hinter der scheinbar platten Ijobfigur wird eine mehrschichtige und vieldeutige Gestalt erkennbar.

Fazit

In kulturgeschichtlicher und philosophischer Betrachtung erweist sich eine positive Bewertung von Ambiguitäten als Erfordernis im Hinblick auf die Fähigkeit einer Gesellschaft zur Integration des (und der) Fremd- und Andersartigen. Eine solche Wertschätzung der Mehrdeutigkeit wird in der Vielfalt der Ijobbilder im frühjüdischen Schrifttum greifbar. Allerdings zeigt sich im Gegensatz dazu in der frühchristlichen Literatur eine deutliche Tendenz zur Eindeutigkeit der Ijobfigur mit Auswirkung auch auf die frühjüdischen Ijobbilder. Die Analyse von Ijob 1–2 in kanonisch-intertextueller und narratologischer Perspektive hat ergeben, dass die Mehrdeutigkeit der Ijobfigur im Ijobbuch nicht allein der Divergenz von Rahmenerzählung und poetischem Teil geschuldet ist, sondern auch

⁶⁷ Seow, Job 1–21 (Anm. 66) 283, bilanziert mit Verweis auf die uneindeutige Semantik des Nomens תְּפִלָּה, 1,22 sei „ambiguous and perhaps deliberately so“.

⁶⁸ Weiss, Story (Anm. 43) 70–74, verweist einerseits auf die talmudische Auslegung in bBB 16a, wo 2,10 dahingehend interpretiert wird, Ijob habe in seinem Herzen gesündigt, und schließt andererseits aus dem Vergleich zwischen Ijob 1,22 und 2,10, dass der Text hier eine Entwicklung bezüglich Ijobs Haltung gegenüber JHWH andeute, die auf den Dialogteil zulaufe. Auch Seow, Job 1–21 (Anm. 66) 297f., weist auf bBB 16a sowie auf Raschi hin und hebt die Zweideutigkeit von 2,10b hervor.

⁶⁹ Melanie Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999, 83.

⁷⁰ David Clines, False Naivety in the Prologue to Job, in: Reuben Ahroni (ed.), Biblical and Other Studies in Memory of Shelmo Dov Goitein (HAR 9), Columbus 1986, 127–136.

bereits im Buchprolog erkennbar wird. Die scheinbar fast naive Erzählung lässt hinter dem vordergründig platten Vorbild der Frömmigkeit eine mehrschichtige Figur hervortreten, die nicht nur Züge Abrahams trägt, sondern unter anderem in subtiler Weise auch an Bileam erinnert, zugleich aber auch weisheitliche Traditionen wachruft. Zudem geben hyperbolische Elemente in 1,1–5 und Mehrdeutigkeiten in 1,22 und 2,10 unterschwellig Raum zur Infragestellung von Ijobs Unbescholtenheit. Insgesamt ist damit festzustellen, dass die Ambiguität der Ijobfigur, die im Übergang vom Prolog zum Dialogteil zutage tritt, zu einem gewissen Grad bereits in der Prologerzählung selbst angelegt ist.