

# Hiob und seine Frau in jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit

MARKUS WITTE

„Anima:

„Hiob konnte vielleicht nur das schwere Kreuz fühlen. Ich habe mit eignen Augen gesehen, Wie man mich hier mit Schande bedeckt hat. Vielleicht verleumde ich mich selbst nur – Und Anima, die Hiob das schwere Kreuz auf die Schultern legte, Ist – Eva.“

(OSKAR KOKOSCHKA, 1917)<sup>1</sup>

*Von der Freiheit, dem Vertrauen und der Versuchung:*

„Und umgekehrt muß auch der Mensch mit dieser Möglichkeit, daß Gott ihn bloß ‚versuche‘, rechnen, damit er immerhin einen Antrieb habe, sich in allen Anfechtungen sein Vertrauen zu bewahren, und nicht auf die unsterbliche Stimme von Hiobs Weib höre, die ihm zuredet: fluche Gott und stirb!“

(FRANZ ROSENZWEIG, 1930)<sup>2</sup>

## 1. Faktoren der literarischen Rezeption einer biblischen Figur

### 1.1 Die Figur erhält neue Gesichter und neue Gewänder

Kennzeichnend für eine bereits innerbiblisch einsetzende Rezeption zentraler Figuren aus Tora, Nebiim und Ketubim ist die Zuweisung neuer Rollen und die zunehmende Profilierung der jeweiligen Figur. Dazu gehört nicht nur eine fortgesetzte, in vielen Fällen erstmalige Verortung in einem bestimmten genealogischen, geographischen und geschichtlichen Kontext, sondern auch eine vor allem mittels dialogischer Szenen ausgeführte Charakterisierung. Wie im Laufe der Redaktionsgeschichte der biblischen Schriften der Grad der literarischen und theologischen Komplexität steigt, so wachsen im Rahmen dieser Fortschreibung auch die biblischen Gestalten. Neue Reden, die der Figur in den Mund gelegt werden, neue Handlungsumstände und Figurenkonstellationen sowie neue Erzählerkommentare verändern die Figur,

1 KOKOSCHKA, Hiob 174.

2 ROSENZWEIG, Stern III, 296.

deren Milieu und damit verbunden deren narrative und pragmatische Funktion.<sup>3</sup> Im Bild gesprochen: Die Figur erhält neue Gesichter und neue Gewänder. Bezogen auf die Figur Hiob heißt das beispielsweise – ohne dass hier die Redaktionsgeschichte des Hiob-Buches entfaltet werden könnte –, dass aus dem leidenden Gerechten und dem in seinem Leiden Gott Anklagenden der über sein Leiden lehrende Weise wird.<sup>4</sup>

## 1.2 Literarische Faktoren: die Auffüllung narrativer Leerstellen

Zeigt sich die innerbiblische Ausgestaltung der jeweiligen Figur mittels Einschreibung in den Text, so erscheint die nachbiblische Profilierung als dessen Ausschreibung. In beiden sich strukturell entsprechenden Fällen der Ausmalung der biblischen Figur sind narrative, literaturgeschichtliche und sozialgeschichtliche Faktoren bestimmend. So setzt die Ausgestaltung der biblischen Figur ein bei *narrativen und semantischen Leerstellen*, d.h. bei Fragen, die der Text offenlässt, die sich aber im Prozess der Rezeption einstellen – zumal, wenn sich der Leser oder die Leserin mit der entsprechenden Figur identifiziert. Dieser identifikatorische Aspekt spielt gerade bei der Rezeption biblischer Figuren eine wesentliche Rolle. Er gilt in besonderer Weise für eine Figur wie Hiob, in deren Mund mehr als in jedem anderen biblischen Buch ein identifikatorisches Ich erscheint und in dessen Reden paradigmatisch Grunderfahrungen menschlicher Existenz verdichtet sind.<sup>5</sup>

## 1.3 Literaturgeschichtliche Faktoren: biblische und außerbiblische Textimpulse

Die Profilierung biblischer Figuren geschieht wie der gesamte Vorgang der biblischen Fortschreibung nicht in einem literarischen Vakuum, sondern steht unter dem *Einfluss vielfältiger biblischer wie außerbiblischer literarischer Impulse*. So wird die Figur Hiobs bereits im Hiob-Buch selbst unter dem Einfluss der biblischen Abraham- und Mose-Überlieferung modelliert. Ob bei der biblischen Stilisierung Hiobs auch der ugaritische Keret,<sup>6</sup> der babylonische König Nabonid<sup>7</sup> oder der grie-

3 Vgl. dazu exemplarisch STANDHARTINGER, Frauenbild 54–59.

4 Zur Redaktionsgeschichte des Hiob-Buches siehe WITTE, Leiden; SYRING, Hiob; VAN OORSCHOT, Entstehung 165ff; zur Rezeptionsgeschichte OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob.

5 WITTE, Mensch 404ff.

6 KTU 1.14–1.16; übersetzt von DIETRICH / LORETZ, Keret-Epos.

7 4QOrNab (= 4Q242), Text und Übersetzung bei BEYER, Texte 223f; BEYER, Texte (Ergänzungsband) 104.

chische Prometheus<sup>8</sup> Pate gestanden haben, ist in der Forschung umstritten – ausgeschlossen ist es nicht. Die innerbiblische Adaption und Vernetzung einzelner Figuren, die sich an der wechselseitigen Übernahme von Erzählelementen, Motiven und Charakterzügen sowie der Einschreibung in die entsprechenden Stammbäume und Wohnräume verdeutlichen lässt, nimmt in der nachbiblischen Rezeption entscheidend zu. Wesentliche Parameter sind dabei vor allem die Figuren Abraham und Mose, so insbesondere bei der Ausgestaltung der Figur Hiobs, aber auch David und Salomo und bei Figurenpaaren Adam und Eva sowie Abraham und Sara. Hinzu kommt die gerade im Fall der Rezeptionsgeschichte des Hiob-Buches nachweisbare Übernahme paiganer griechisch-hellenistischer Elemente.

#### 1.4 Sozialgeschichtliche Faktoren: gesellschaftliche Veränderungen

Insofern eine literarische Gestalt immer auch erstens eine Chiffre für ein Problem, zweitens ein Exponent für ein soziales Rollenverständnis und drittens ein Paradigma für eine bestimmte Gruppenidentität ist, spiegelt sich in ihr die jeweilige gesellschaftliche Wirklichkeit und das jeweilige Verhältnis der Geschlechter. So scheinen durch die Gestaltung Hiobs als großgrundbesitzendem Patriarchen im Prolog (Hiob 1,3), durch Hiobs Rückblick auf seine von Wohlergehen gezeichnete Vergangenheit (Hiob 29), durch sein umfassendes in Eidesform abgefasstes Unschuldsbekenntnis (Hiob 31) oder durch seine Klagen über das Glück der „Gottlosen“ (Hiob 21; 24,1–12; 30,1–8) konkrete soziale Verhältnisse durch.<sup>9</sup> Ebenso werfen der kurze Dialog zwischen Hiob und seiner namenlosen Frau in Hiob 2,9–10, die formelhaften Äußerungen Hiobs über seine Frau in 19,17 und 31,9–10, das Bekenntnis Hiobs zu sexueller Integrität in 31,1 oder die namentliche Nennung der neuen Töchter Hiobs in 42,13–16 ein Licht auf die Rollen von Frauen in der antiken jüdischen Gesellschaft.

Im Folgenden skizziere ich, wie die drei genannten Kräfte der Rezeption, d.h. die narrativen, sozialgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Faktoren, die Ausgestaltung der Frau Hiobs in jüdischen Schriften aus der hellenistisch-römischen Zeit prägen. Mein Schwerpunkt liegt auf dem *literaturgeschichtlichen* Aspekt. Dabei gehe ich

<sup>8</sup> Vgl. besonders die Motivparallelen bei Aischylos, *Prometheus desmotes* 153ff.186ff. 263ff.307ff.324ff.998ff.1080ff.

<sup>9</sup> Siehe dazu KESSLER, Sozialgeschichte 144.

davon aus, dass bereits die ältesten, bisher nachweisbaren literarischen Rezeptionen des Hiob-Buches, die sogenannte Hiob-Septuaginta einerseits und das aus Höhle 11 in Qumran bekannte Hiob-Targum andererseits, auf einer protomasoretischen Gestalt des Hiob-Buches beruhen, die in den wesentlichen inhaltlichen und kompositionellen Zügen mit der masoretischen Fassung übereinstimmt. Die Skizze thematisiert das Bild der Frau Hiobs in der Hiob-LXX und im Testament Hiobs, am Rande auch im Hiob-Targum aus Qumran (11Q10), im frühmittelalterlichen Targum (TgHi), in der Peshitta (Syr) und in den verschiedenen lateinischen Versionen (VL, Vg). Vorangestellt ist eine kurze Profilierung der Frau Hiobs im hebräischen Hiob-Buch.

## 2. Hiobs Frau im Spiegel der Schriften<sup>10</sup>

### 2.1 Hiob und seine Frau im hebräischen Hiob-Buch

Im hebräischen Hiob-Buch begegnet Hiobs Frau nur an drei Stellen:

1. Im Prolog im Anschluss an den zweiten Schlag des Satans, der Hiob die Gesundheit nimmt (Hiob 2,9–10):

9 Da sagte seine Frau zu ihm: Noch immer hältst du fest an deiner Frömmigkeit.<sup>11</sup>  
 „Segne“<sup>12</sup> Gott und stirb (infolgedessen)!

10 Nach Abschluss meines Manuskriptes erschienen von MANFRED OEMING und CHOON-LEONG SEOW zwei Aufsätze, in denen mit je eigenen Schwerpunkten „Hiobs Frau“ thematisiert wird. Auf beide Artikel sei hier, nicht zuletzt wegen der dort weit ausgezogenen wirkungsgeschichtlichen Linien bis in die Gegenwartsliteratur und wegen der schönen Abbildungen, ausdrücklich als Ergänzung zu meinen text- und literaturgeschichtlichen Beobachtungen hingewiesen: OEMING, *Ijobs Frau*; SEOW, *Job's Wife*.

11 Der Satz könnte auch als Frage ohne einleitendes Fragewort verstanden werden (vgl. WALTKE / O'CONNOR, *Introduction* § 18.1c; JOÜON, *Grammar* § 161a). Die Konstruktion von עוֹד mit explizitem Fragepronomen in Gen 31,14; 43,6–7; 45,3; Hag 2,19; Am 6,10 und Rut 1,11 spricht aber dafür, in Hiob 2,9 eine Aussage der Frau Hiobs zu sehen.

12 עָרַךְ ist hier euphemistisch für „(ver)fluche“ gebraucht [vgl. Hiob 1,5.11; 2,5; 1 Kön 21,10.13; Ps 10,3 und die syrische Version von Hiob 2,9: *sh' l'lh'* (*variatio: l'lhk*) „schmähe (deinen) Gott“; GESENIUS, *Handwörterbuch*, *sub voce*; CLINES (Hg.), *Dictionary*, *sub voce*]. Dass es sich um einen Euphemismus und nicht um einen eigentlichen Gebrauch von עָרַךְ im Rekurs auf Hiobs Lobpreis Gottes in 1,21 handelt, zeigt die Antwort Hiobs in 2,10. In der Reihe der Imperative אָמַת אֱלֹהִים עָרַךְ gibt עָרַךְ die Bedingung, אָמַת die Folge an (DIEHL, *Fortführung* 56.95); zum Motiv vgl. Ex 22,27; Lev 24,15–16; Jes 8,21.

10 Da sagte er zu ihr: Wie eine von den Törinnen redet, so redest du: Das Gute haben wir von Gott empfangen, und das Böse sollten wir dann nicht auch empfangen? In all dem sündigte Hiob nicht mit seinen Lippen.

2. Im Rahmen der ausführlichsten Klage Hiobs über die erfahrene Entfremdung von seinen Freunden und seiner Familie (Hiob 19,17):

Mein Atem ist meiner Frau fremd geworden,  
und zum Ekel wurde ich den Söhnen meines Leibes.<sup>13</sup>

3. Im Kontext der Apodosis einer bedingten Selbstverfluchung Hiobs für den Fall, dass er sich eines sexuellen Vergehens schuldig gemacht hätte (Hiob 31,9–12):

- 9 Wenn mein Herz wegen einer Frau betört worden wäre  
und wenn ich an der Tür meines Nachbarn gelauert hätte,  
10 dann möge meine Frau für einen anderen mahlen,<sup>14</sup>  
und über sie mögen sich andere beugen.  
11 Denn das ist eine Schandtat,  
und das ist eine Schuld, die vor die Richter gehört.  
12 Ja, ein Feuer ist es, das bis zur Unterwelt brennt  
und das alle meine Habe zum Entwurzeln bringt.

Liest man diese drei Stellen unabhängig von ihrer form- und redaktionsgeschichtlichen Verortung im Verbund des gesamten Hiob-Buches – und eine solche synchrone Lektüre ist für die ältesten Rezipienten des Hiob-Buches anzunehmen –,<sup>15</sup> so ergibt sich ein eigenes narratives Gefälle und Profil. Dieses soll im Folgenden nachgezeichnet werden.

13 כְּנִי בְרָעִי bezeichnet nicht die Brüder Hiobs (so GESENIUS, Handörterbuch, *sub voce*; CLINES, Job 1–20, 448f), sondern seine leiblichen Söhne (vgl. Syr [RIGNELL, Peshitta 148]; Tg [בר מעי]; MANGAN, Targum 53]; Jes 49,15; Spr 31,2; BEER, Text 120; HARTLEY, Book of Job 288f; CLINES [Hg.], Dictionary, *sub voce*).

14 Ob טָמַן hier metaphorisch im Sinn von „einen Sklavendienst verrichten“ (vgl. Jes 47,2; Syr; GESENIUS, Handwörterbuch, *sub voce*) oder euphemistisch für sexuellen Kontakt (so LXX; VL; Vg; CLINES [Hg.], Dictionary, *sub voce*) gebraucht wird, ist umstritten. Tg (תשמע) ist hier ebenfalls doppeldeutig. Die Äquivalenz der Strafe und Vers 10b sprechen für die sexuelle Deutung.

15 Redaktionsgeschichtlich gehen die genannten Texte wohl auf drei unterschiedliche Schichten zurück. So ist der Dialog zwischen Hiob und seiner Frau (2,9–10) wie die anschließende Szene von der Ankunft der Freunde (2,11–13) abhängig von der literarisch mindestens sekundären zweiten „Himmelsszene“ (2,1–6), die zur schweren Erkrankung Hiobs führt (2,7–8). Hiob 19,17 bildet ein typisches Element eines individuellen Klagelieds mit entsprechenden Parallelen in biblischen und außerbiblischen Klagen (vgl. Ps 69,9; Ludlul I,80ff. [bei VON SODEN, Ludlul 119]). Der Vers gehört genuin zu der Klage Hiobs in Kapitel 19 und ist als solcher Bestandteil der ursprünglichen Hiob-Dichtung; literargeschichtlich setzt er aber, wie der zweite Stichos zeigt, weder die Grundschrift des Prologs (vgl. 1,19: Tod der Kinder) noch die Fortschreibung in 2,9–10 voraus. Hiob 31,9–10 gehört zu den stereotypen Größen eines auf der Basis der Vergeltung argumentierenden Unschuldsbekennnisses (vgl.

2.1.1 Hiob redet *mit* seiner Frau (Hiob 2,9–10)

Der Wortwechsel zwischen Hiob und seiner Frau stellt im Gegensatz zu den Monologen Hiobs (Hiob 1,5; 1,21) und der Boten (1,14ff) den ersten echten Dialog dar, der auf der Erde stattfindet. Auch wenn die Frau namenlos bleibt, bildet sie das erste Gegenüber Hiobs, das dieser im Du anredet. Die Feststellung der Frömmigkeit Hiobs (2,9aß) erfolgt mit denselben Worten, mit denen Gott in der zweiten Himmelsszene die Standhaftigkeit Hiobs konstatiert (2,3ba).<sup>16</sup> Die Aufforderung, Hiob möge Gott verfluchen (2,9bß), entspricht hingegen begrifflich der Rede des Satans in beiden Himmelsszenen (1,11b; 2,5b). Die Frau Hiobs erscheint so als irdisches Sprachrohr Gottes und des Satans. Die innergöttliche Spannung zwischen Lebensstiftung und Lebenszerstörung, zwischen dem Gott, der Hiob gesegnet hat (ברך, 1,10), und dem Gott, der Hiob vernichtet (בלע, 2,3), spiegelt sich im ambivalenten Bild der Frau, die Hiobs Frömmigkeit anerkennt und gleichzeitig resigniert zu deren Aufgabe rät. Dabei steht ihr letztes Wort an Hiob „und stirb!“ (2,9b) in scharfem Kontrast zum letzten Wort Gottes an den Satan „doch sein *Leben* bewahre!“ (2,6b).

Die Antwort Hiobs qualifiziert den Rat seiner Frau als Kennzeichen einer Gottesleugnerin (וְגִלָּה, 2,10):<sup>17</sup> Die Beschränkung des Handelns Gottes auf das Gute, das Lebensförderliche (טוב), verkennt demnach die Komplexität der Wirklichkeit und die Allwirksamkeit Gottes (vgl. Jer 42,5–6; Klgl 3,37–38). Die letzte Gottesrede (Hiob 42,7) wird diese Einschätzung Hiobs bestätigen: So hat Hiob nach dem endgültigen Urteil Gottes „aufrichtig“ (וְכוֹנֵן) geredet, wodurch er letztlich sein Leben und das der Freunde zu retten und Gott selbst von einer וְגִלָּה zurückzuhalten vermag (42,8). Erneut zeigt sich hier eine merkwürdige Korrespondenz zwischen der Rede der Frau Hiobs und der Rede Gottes in der sogenannten Rahmenerzählung. Dabei haben beide Reden letztlich die Funktion, die Integrität Hiobs zu unterstreichen, der eine וְגִלָּה abweist, auf der Seite des Menschen wie auf der Seite Gottes. Dass Hiob schließlich nicht dem Rat seiner Frau folgt, sondern auf die Ver-

---

das ägyptische Totenbuch 125,78 [bei HORNING, Totenbuch 237]; Lehre des Ancheschonki 353–354.384–385 [bei BRUNNER, Weisheitsbücher 285.287]; aber auch Dtn 28,30). Ob Hiob 31 zum ursprünglichen Hiob-Buch gehörte, ist ebenfalls fraglich (vgl. dazu SYRING, Hiob 139–142). Zumindest die Konstatierung in 31,11(–12) bildet eine Fortschreibung (vgl. WITTE, Leiden 184f.216f).

16 Vgl. dann auch im Munde Hiobs in 27,5–6 und 31,6 sowie die Kennzeichnung Hiobs als וְגִלָּה in Erzählerkommentaren in 1,1 (par. 1,8; 2,3).

17 Vgl. zu dieser Konnotation von וְגִלָּה Ps 14,1; 39,9; 74,18.22.

fluchung Gottes, die den Tod nach sich zöge, verzichtet, erscheint als ein Bekenntnis zum Leben und als ein Ausdruck seiner Hoffnung.<sup>18</sup> Insofern die Antwort des nach dem zweiten Schlag des Satans schweigend im Staub sitzenden Hiob erst als eine Reaktion auf die Rede seiner Frau erfolgt, erscheint diese – psychologisch betrachtet – als eine lebenswichtige Sprachhilfe Hiobs.<sup>19</sup> Synchron gelesen, öffnet sie Hiobs Mund (Hiob 3,1ff) und initiiert so seine Fragen, die dann den Dialog mit den Freunden bestimmen.

### 2.1.2 Hiob redet über seine Frau (Hiob 19,17; 31,9–12)

Die Erwähnungen der Frau Hiobs in Hiob 19,17 und 31,9–10(11–12) unterstreichen auf synchroner Ebene die zentralen Aspekte des aus 2,9–10 erkennbaren Bildes. So betont die Klage Hiobs, seine אִשׁוֹ sei seiner Frau fremd geworden (19,17a), die Distanz zu seiner Frau. Dabei verweist der Begriff אִשׁוֹ auf drei Bezugspunkte: erstens auf die für seine Frau nicht nachvollziehbare *Geistesart* Hiobs (vgl. Hiob 7,11), zweitens auf das entgegen dem Rat der Frau in 2,9 und den Klagen in Kapitel 3 und 7 noch in Hiob steckende *Leben* (vgl. 27,3)<sup>20</sup> und drittens auf den Gestank, der von Hiobs krankem Leib ausgeht (2,7b, אִשׁוֹ רָע, vgl. Dtn 28,35) – dieses Verständnis hat sich *textlich* im Testament Hiobs niedergeschlagen, wenn es dort heißt, dass die Freunde zunächst Weihrauch entzündeten, bevor sie sich Hiob überhaupt nähern konnten,<sup>21</sup> und begegnet ikonographisch z. B. in der Verhüllung der Frau Hiobs mit ihrem Mantel auf dem Sarkophag des Junius Bassus oder in byzantinischen Miniaturen.<sup>22</sup>

Die hypothetische Preisgabe der eigenen Frau im Fall von Ehebruch (Hiob 31,9–10) steht im Kontext einer an zentralen Geboten des

18 Zur „Hoffnung“ als einem Schlüsselmotiv des Hiob-Buches siehe MIES, *L'espérance*.

19 Vgl. auch CLINES, *Job 1–20*, 53; VOGELS, *Slogans 372ff*. Zutreffend weist VOGELS darauf hin, dass Hiob in 2,10 erstmals von einem „wir“ spricht (אִנְנוּ), während er in 1,21 nur von sich redet. Entsprechend folgert in *BerR 19,21* Abba b. Kahana daher aus dem Wort אִנְנוּ, dass Hiob seine Frau ausdrücklich in seine Frömmigkeit einschließe.

20 Vgl. Hiob 6,4; 10,12; 17,1; Syr zu Hiob 19,17 (*hwyt nwkry* „fremd bin ich“); ähnlich CLINES, *Job 1–20*, 448.

21 *TestHi 31,1–4*; vgl. auch *TestHi 32,8; 34,4; 35,2; 2 Makk 9,9* und die von GRÜNBAUM, *Beiträge 263*, und APT, *Hiobserzählung 21*, mitgeteilten arabischen Legenden, nach der Hiob wegen seines Körpergeruchs sein Dorf verlassen musste, sowie Cassiodor, *Expositio in Ps 37* (zitiert bei SCHALLER, *Testament 350*).

22 Vgl. HUBER, *Hiob 78* nr. 43; 158 nr. 111; HOOGLAND VERKERK, *Job 20ff*; SEOW, *Job's Wife*, Fig. 1 (nach S. 360).

Dekalogs orientierten rigiden Unschuldserklärung Hiobs.<sup>23</sup> Die Notiz ist nicht ethisch interessant, sondern vor allem auch sozialgeschichtlich, insofern sie einerseits die patriarchale und besitzrechtliche Struktur des antiken jüdischen Eheverständnisses zeigt, andererseits auf die sich im Judentum seit der persischen Zeit durchsetzende Tendenz zur Monogamie hindeutet.<sup>24</sup> Zur Profilierung des Bildes der Frau Hiobs im masoretischen Hiob-Buch hingegen tragen die Verse wenig bei. Sie zeigen aber, wie auch die Unschuldserklärung in 31,1, zumindest *via negationis* die bleibende Verbundenheit Hiobs mit seiner Frau, die grammatistisch an allen drei Belegstellen mittels Suffix auf Hiob bezogen wird.<sup>25</sup>

### 2.1.3 Der Erzähler übergeht Hiobs Frau im Epilog

Zu den Asymmetrien, die der Epilog (Hiob 42,7–17) gegenüber dem Prolog (1,1–2,13) aufweist, gehört, neben der fehlenden Erwähnung des Satans, des vierten Freundes Elihu oder der Heilung Hiobs, auch die Nichterwähnung der Frau Hiobs. Dies fällt umso mehr auf, als der anonymen Frau Hiobs aus dem Prolog die mit Namen genannten und wegen ihrer Schönheit berühmten Töchter im Epilog gegenüberstehen (42,13–15).<sup>26</sup> Man kann das Fehlen der genannten Figuren im Epilog erzähltechnisch mit dem Hinweis darauf erklären, dass eine Figur vor allem eine Funktion im Blick auf die Hauptfigur hat und nach Erfüllung dieser Aufgabe von der Bühne abtreten kann. Man könnte auch literargeschichtlich darauf hinweisen, dass die Himmelsszenen (1,1–6; 2,1–7), die Elihu-Reden (Kapitel 32–37) und der Dialog zwischen Hiob und seiner Frau (2,9–10) sekundär sind. Inhaltlich lässt sich aber aus der Notiz, dass Hiob neue Kinder geboren werden, auch eine Überwindung der Entfremdung zwischen Hiob und seiner Frau ablesen.<sup>27</sup> Auffällig bleibt die Nichterwähnung der Frau Hiobs im Epilog auf jeden Fall.

23 Vgl. dazu OEMING, *Hiobs Monolog*; WITTE, *Hiobs „Zeichen“*. Speziell zu Hiob 31,9–10(11–12) vgl. Spr 6,20–35; Sir 9,8; Papyrus Insinger 151ff (bei BRUNNER, *Weisheitsbücher* 310); Lehre des Anch-Scheschonki 353ff (bei BRUNNER, *Weisheitsbücher* 285) – siehe auch Anm. 69.

24 Siehe dazu ARCHER, *Role* 276.285.

25 2,9:  $\text{ׁוְאִתּוֹ}$ ; 19,17 und 31,9 jeweils  $\text{ׁוְאִתּוֹ}$ .

26 Siehe dazu bereits bBB 16b sowie OMERZU, *Erbe* 61.

27 In diesem Sinn interpretiert MIES, *L'espérance* 435, die Nichterwähnung der Frau Hiobs im Epilog.



### 2.1.4 Zusammenfassung

Die Erwähnungen von Hiobs Frau im hebräischen Hiob-Buch stehen sachgemäß innerhalb einzelner Passagen, in denen die Motive Anfechtung, Entfremdung und Integrität des leidenden Gerechten sowie die Fragen nach Leben und Tod besonders betont werden. Ein eigentliches Profil der Frau Hiobs lässt sich aus den drei genannten Belegen noch nicht erheben. Diese bilden aber Bausteine eines umfassenderen Bildes, wie es sich in unterschiedlicher Dichte in den antiken Übersetzungen und Weiterverarbeitungen des Hiob-Buches findet. Dabei sind es vor allem vier narrative Leerstellen des hebräischen Textes, die in jüdischen Schriften der hellenistisch-römischen Zeit gefüllt werden: erstens der fehlende Name der Frau, zweitens deren Empfindungen angesichts des Todes ihrer Kinder und der Krankheit ihres Mannes, drittens die Motivation Hiobs für eine, wenn auch hypothetische Preisgabe seiner Frau und viertens deren Schicksal nach der Restitution Hiobs.

### 2.2 Hiob und seine Frau in der sogenannten Septuaginta (Hi-LXX)

Die wohl im 2. Jahrhundert v. Chr. erstellte Hiob-LXX<sup>28</sup> ist um ca. 18% kürzer als der MT und weist an einigen Stellen des Hauptteils eine andere kompositionelle Gliederung auf. Dies geht aber primär auf die Tätigkeit der Übersetzer und nicht auf eine grundsätzlich andere Vorlage als die des MT zurück.<sup>29</sup> Die für die Erhebung des Bildes der Frau Hiobs entscheidenden Verse sind von der Kürzung nicht betroffen.<sup>30</sup> Die Hiob-LXX hat aber an zwei Stellen umfangreiche „Zusätze“ (Hiob 2,9a–e; 42,17a–e), die beide zu einer schärferen Profilierung des Bildes der Frau Hiobs beitragen und die sich als eine Füllung narrativer Leerstellen der hebräischen Vorlage verstehen lassen.

28 Diese Datierung ergibt sich aus der Beobachtung, dass der jüdisch-hellenistische Exeget Aristaeus, der aufgrund der Benutzung durch Alexander Polyhistor (etwa 100–40 v. Chr.) wohl in die Zeit noch vor 100 v. Chr. zu datieren ist, von der ursprünglichen Hiob-LXX abhängt (FREUDENTHAL, Studien 139; GERLEMAN, Studies 74; WALTER, Fragmente 293–296; GRUEN, Heritage 118f).

29 Vgl. dazu WITTE, Greek Book 33–53.

30 Der sogenannte kirchliche Text der Hiob-LXX geht auf Origenes zurück, der den kürzeren „Old Greek Text“ (OG) zumeist aus der dem „Theodotion“ zugeschriebenen Hiob-Übersetzung aufgefüllt und damit einen Mischtext produziert hat. OG geht auf eine vormasoretische Vorlage zurück, die der des MT über weite Strecken entspricht; siehe dazu ausführlich WITTE, Greek Book.

## 2.2.1 Die Klage der Frau Hiobs (Hiob 2,9a–e)

Der erste Zusatz baut die im masoretischen Text aus nur sechs Wörtern bestehende Rede der Frau in Hiob 2,9a $\beta$ .b zu einer umfangreichen Klage aus (2,9a–e):<sup>31</sup>

- 9 *Nachdem aber viel Zeit vorübergegangen war, sagte seine Frau zu ihm: Wie lange wirst du standhaft sein und sagen:*
- 9a *„Siehe, ich warte noch eine kleine Zeit ab und erwarte die Hoffnung auf meine Rettung?“*
- 9b *Denn siehe, ausgelöscht ist dein Andenken von der Erde, (die) Söhne und Töchter, Geburtsschmerzen und Beschwerden meines Schoßes, mit denen ich mich umsonst abgemüht habe mit Qualen.*
- 9c *Und du selbst sitzt im Moder des Gewürms und verbringst die Nacht im Freien.*
- 9d *Und ich irre umher,<sup>32</sup> und zwar als Tagelöhnerin, von Ort zu Ort<sup>33</sup> und von Haus zu Haus, (und) warte darauf, wann die Sonne untergehen wird, damit ich ausruhe von den Qualen und Beschwerden, die mich jetzt umfängen.*
- 9e *Also: Sage irgendein Wort zum<sup>34</sup> Herrn und stirb!*
- 10 *Der aber blickte auf und sagte zu ihr: Wie eine von den unverständigen Frauen hast du geredet. Wenn wir die guten Dinge aus der Hand des Herrn<sup>35</sup> empfangen haben, sollen wir dann nicht auch die schlechten ertragen? In all diesen Dingen, die ihm widerfahren waren, sündigte Iob in nichts mit den Lippen gegen Gott.*

Die Herkunft dieses „Zusatzes“ ist umstritten. Da einzelne Stichen wie Übernahmen aus vorangehenden und nachfolgenden Hiob-Reden aussehen,<sup>36</sup> könnte es sich um eine aus der griechischen Übersetzung des

31 Der Kursivsatz zeigt die Differenzen gegenüber dem MT an.

32 *πλανωμένη*. RAHLFS (Hg.), Septuaginta, bietet die Variante *πλανήτις* („eine Herumirrerin“).

33 RAHLFS (Hg.), Septuaginta, liest zusätzlich *περιερχομένη* („ziehe ich herum“).

34 Die Übersetzung von *εἰς* ist umstritten. Möglich wäre auch die Wiedergabe des *εἰς* mit „gegen“ (vgl. Mk 3,29; Lk 12,10; 22,65; HORST, Hiob 22; HARTLEY, Book of Job 83; CLINES, Job 1–20, 53). Der klassische Wortgebrauch von *εἰς* und die neutrale Formulierung *εἰπὼν* ti ῥῆμα sprechen für die Übersetzung mit „zum“ (HEATER, Translation Technique 35; COX, Iob; WITTE / KEPPER, Ijob, LXX.D, 1; SEOW, Job's Wife 355); vgl. die Variante *πρὸς* (Handschriften; Syh; TestHi 26,2–3), die allerdings ebenfalls nicht eindeutig ist, da auch *πρὸς* in feindlichem Sinn gebraucht werden kann (vgl. Pindar, *Pythia* 2,88: *χρηὶ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν*) und Chrysostomos zur Stelle (*οὐκ εἶπεν βλασφημῶσον ἀλλ' εἰπὼν τι ῥῆμα πρὸς κύριον . . .*).

35 Mit der Übersetzung *ἐκ χειρὸς κυρίου* (gegenüber *ἐκ τοῦ κυρίου* im MT) nimmt die LXX ein Leitmotiv des gesamten Hiob-Buches auf (vgl. Hiob<sup>LXX</sup> 1,11; 2,5; 5,18; 10,7–8; 12,9–10; 14,15; 19,21; 23,2b; 27,11; 31,35).

36 Vgl. in der Hiob-LXX: Hiob 2,9a // 7,2b; Hiob 2,9a $\beta$  // 6,8b; 7,6b; Hiob 2,9ba // 18,17a; Hiob 2,9ca // 7,5a; Hiob 2,9d $\beta$  // 6,18; Hiob 2,9d $\gamma$  // 7,4; Hiob 2,9d $\delta$  // 3,13a; (3,23a); 10,20b; Hiob 2,9de // 3,24b; 7,11c; 10,1c; 31,23a.

Hiob-Buches selbst konstruierte Erweiterung handeln.<sup>37</sup> Es muss aber auch mit der Möglichkeit einer Entlehnung aus dem breiten Strom der Hiob-Haggada, wie er sich im Testament Hiobs niedergeschlagen hat, gerechnet werden. Die Tatsache, dass die vororiginistische Hiob-LXX insgesamt die Tendenz zur Kürzung hat und – abgesehen von „Zusätzen“ im Prolog und Epilog – keine substanziellen Überschüsse gegenüber dem MT besitzt,<sup>38</sup> spricht jedenfalls dafür, dass die ausführliche Rede der Frau nicht zum ursprünglichen griechischen Hiob-Buch gehört hat.<sup>39</sup>

Gegenüber dem hebräischen Text wird das Gespräch zwischen Hiob und seiner Frau genauer *örtlich* und *zeitlich* eingeordnet. Der Dialog findet außerhalb der Stadt, wo der aufgrund seiner Krankheit unrein gewordene Hiob auf einem Dunghaufen sitzt (Hiob 2,8<sup>LXX</sup>),<sup>40</sup> und nach Ablauf einer unbestimmt langen Zeit statt. Durch die lokale und temporale Streckung wird zum einen die Standhaftigkeit Hiobs, zum anderen die noch bestehende innere Verbindung zwischen Hiob und seiner Frau verdeutlicht.

Aus der Feststellung von Hiobs Frömmigkeit im hebräischen Text ist eine ausdrückliche Frage (*μέχρι τίνος*) nach der Dauer der Leidensfähigkeit Hiobs geworden.<sup>41</sup> Insofern LXX kein direktes Äquivalent zum masoretischen *מהלל* bietet und die Beständigkeit Hiobs hier nur

37 HEATER, *Translation Technique* 31–36.

38 Dass sich in Vers 9a–e zwei LXX-Hapaxlegomena (*διανυκτερεύω* [vgl. Lk 6,12!], *λάτρις*) und zwei Hiob-LXX-Hapaxlegomena finden (*αἰθριός* [vgl. Aischylos, *Prometheus desmotes* 113!], *μόχθος*), sagt angesichts der hohen Anzahl von absoluten und relativen Hapaxlegomena in der Hiob-LXX über die literargeschichtliche Verortung von 2,9a–e nichts aus; wohl aber die Tatsache, dass in Hiob 2,9b *ἀναμέμνειν* anstelle des sonst in der Hiob-LXX üblichen Begriffs *ὑπομέμνειν* gebraucht wird (Ausnahme: Hiob 7,2; vgl. auch Sir 2,7 [G]). Auch die unterschiedliche Wiedergabe von *פָּצַח* und *פָּרַח* in 2,3 und 2,9 könnte ein Indiz für eine spätere Entstehung von 2,9a–e sein (CLINES, *Job* 1–20, 53).

39 Gleichwohl setzen die unter dem Namen „Theodotion“ überlieferte griechische Fassung des Hiob-Buches, die nach einer umfassenden Untersuchung von GENTRY, *Materials* 494–499 aus dem frühen 1. Jahrhundert n. Chr. stammt, und das TestHi diese „Zusätze“ voraus.

40 Vgl. als Kontrast Hiob 29,7<sup>LXX</sup> sowie zum Aufenthalt unrein gewordener Menschen „außerhalb der Stadt“ Lev 13,46; 14,40ff; 2 Kön 7,3; Lk 17,12. Das Motiv hat in der Kunst stark gewirkt und begegnet von der frühchristlichen Malerei bis in die Gegenwart.

41 *μέχρι τίνος καρτερήσεις λέγων: καρτερώ* entspricht *תְּחַזֵּק בְּרִשְׁוֹתֶיךָ* („du hältst an deiner Unschuld fest“) im MT, während *λέγων* bereits die folgende Zitation Hiobs einleitet, so dass es nicht geboten ist, zu übersetzen: „fortfahren zu sagen“ (gegen LUST / EYNIKEL / HAUSPIE, *Lexicon* 229). Zu *καρτερώ* (*καρτερία*) als *terminus technicus* der Bewährung in der Anfechtung (*πειρασμός*) und des Martyriums vgl. Sir 2,1–2 bzw. 4 Makk 6,13; 9,9.28; 10,1.11; 11,12; 13,11; 14,9; 15,28.30; 16,4.

mit καρτερέω gegenüber ἔχομαι ausgedrückt wird, ist die Beziehung der Rede der Frau zur Rede Gottes in 2,3 weniger deutlich als im MT. Hingegen wird die Ausdauer Hiobs auch durch die folgende Zitation, die kein Äquivalent im MT und keinen vorausgehenden expliziten Bezugspunkt hat (2,9a), unterstrichen. Der Ausdruck ἔλπις τῆς σωτηρίας ist in der LXX sonst nicht belegt, findet sich aber, vermutlich abhängig von Hiob 2,9<sup>LXX</sup>, in 1 Thess 5,8.<sup>42</sup>

Mit dem Hinweis der Frau auf den Verlust der Kinder (2,9b) wird nun einerseits eindeutiger als im MT markiert, dass bei dem ersten Schlag des Satans gegen Hiob tatsächlich die Kinder (und nicht die Knechte Hiobs) ums Leben gekommen sind (1,19; 21,11–13),<sup>43</sup> andererseits wird eine Leerstelle des hebräischen Textes, nämlich die Frage nach den eigenen Empfindungen der Frau, artikuliert. Parallel zu den Formulierungen in Gen 3,16 und Tob 4,4 lässt der Verfasser des Zusatzes Hiobs Frau auf die Mühsal ihrer Schwangerschaft und auf ihre Geburtsschmerzen verweisen, die angesichts des vorzeitigen Todes der Kinder „umsonst“ (εἰς τὸ κενόν) waren.<sup>44</sup> Inhaltlich nimmt ausdrücklich damit die Frau Hiobs dessen Lebensklage in Kapitel 3 (vgl. besonders Vers 10–11) vorweg.

Mittels der Klage über das rastlose Umherziehen als Dienstmagd (λάτριάς, 2,9d) thematisiert der griechische Ergänzter ausdrücklich auch das Leiden der Frau und schreibt diese in das Schicksal Hiobs ein. Die Parallelisierung zwischen Hiob und seiner Frau zeigt sich nicht zuletzt daran, dass der Verfasser hier formelhafte Verse vor allem aus den Klagen Hiobs in Kapitel 3 und 6–7 verwendet und die Frau so Hiob-Reden antizipieren lässt.

42 HAINTHALER, Ausdauer 226–229. Vgl. weiterhin grHen 98,14; Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 1,327,4; 15,153,3. Die Wendung kommt auffallend häufig bei griechischen Rhetorikern vor, vgl. unter anderem Isokrates, *Antidoseos* 299,3; Aelius Aristides, *Panathinaikos* 130,20; Dionysios von Halikarnassos, *Antiquitates Romanae* 13,6,5,1; *De Lysia* 33,64; Cassius Dio, *Historia Romana* 74,2,4,1; 106,6.

43 Dass auch im hebräischen Text von 1,19 der Tod der Kinder ausgedrückt werden soll, ist aufgrund des Kontextes in Vers 18 (vgl. 1,13) und der klimaktischen Anlage der Hiobs-Botschaften wahrscheinlich. Die Formulierung  $\text{וְיָמָיו}$  ist aber mehrdeutig (vgl. 1,15–17). Die LXX ist hier eindeutig, indem sie zwischen παῖδα (1,15.17) bzw. ποιήνας (Vers 16) einerseits und τὰ παῖδα σου in 1,19 andererseits unterscheidet, ähnlich dann auch Aristeas Exegeticus 3 (bei DENIS [Hg.], *Fragmenta* 195f) sowie TestHi 18,1; 39,8: jeweils τὰ τέκνα σου.

44 Vgl. Lev 26,20<sup>LXX</sup> und als Kontrast Jes 65,23; Hiob 39,16<sup>LXX</sup> sowie zur Ermahnung, die Mühsal der Mutter in Schwangerschaft und Geburt nicht zu vergessen, Sir 7,27; Platon, *Nomoi* 717c; Xenophon, *Memorabilien* 2,2,5; Euripides, *Frg.* 1064; Lehre des Ani 7,17ff (bei BRUNNER, *Weisheitsbücher* 208); siehe dazu auch BOHLEN, *Ehrung* 287–295).

Der Aufruf an Hiob, er möge Gott „segnen“ im Sinn von „fluchen“, ist im ursprünglichen griechischen Text abgemildert (εἰπόν τι ῥῆμα, 2,9e).<sup>45</sup> Allerdings zeigt der sachlich mit dem MT übereinstimmende Vers 10, dass auch der Hiob der LXX diese Aufforderung der Frau als Blasphemie und als Zeichen von Torheit versteht. Mit der gegenüber dem MT überschießenden Wendung ὁ δὲ ἐμβλέψας (Vers 10a) wird nochmals die personale Beziehung zwischen Hiob und seiner Frau unterstrichen und gleichzeitig die wachsende Distanz zwischen beiden ausgedrückt. Letzteres betont der griechische Übersetzer auch durch die Kennzeichnung der Frau als einer Unbesonnenen (ἄφρων, 2,10; vgl. Hiob 5,2–3; Spr 9,13; Weish 3,12), was im Kontrast zum Urteil des Erzählers über Hiob, dieser habe Gott gegenüber kein Zeichen von Unbesonnenheit (ἄφοροσύνη) gegeben (1,22<sup>LXX</sup>), steht. Durch den stilistischen Wechsel in Vers 10c zwischen δέχομαι („empfangen“) und ὑποφέρω („ertragen“)<sup>46</sup> – gegenüber dem doppelten ܠܢܩܝܝܡ im hebräischen Text – und durch die über den MT hinausgehenden Parallelisierungen mit 1,22 in Vers 10d (τοῖς συμβεβηκόσιν αὐτῷ, vgl. 42,11<sup>LXX</sup>) und Vers 10e (ἐναντίον τοῦ θεοῦ)<sup>47</sup> wird nochmals das Motiv des Duldens Hiobs hervorgehoben: „Ein weiser Mann erträgt vieles“ (ἄνθρωπος δὲ φρόνιμος πολλὰ ὑποφέρει, Spr 14,17b<sup>LXX</sup>; TestHi 26,3).

Im Rahmen kanonischer und deuterokanonischer Texte hat die Szene in Hiob 2,9–10<sup>LXX</sup> kompositionell und tendenziell ihre nächste Parallele in den Dialogen zwischen Tobit und seiner Frau Hanna in Tob 2,13–14; 5,18–22; 10,4–7. Vor allem der erste Dialog in Tob 2,13–14 ist narrativ in eine vergleichbare Situation eingeordnet: Der erblindete und arbeitsunfähige Tobit verdächtigt die für ihren gemeinsamen Lebensunterhalt sorgende Hanna fälschlich des Diebstahls, worauf diese ihn wegen seiner andauernd frommen Haltung kritisiert und nach dem Nutzen seiner Frömmigkeit fragt (Tob<sup>B/A</sup> 2,14b):

Doch sie [Hanna] antwortete mir [dem Tobit]: Wo sind denn deine Barmherzigkeitserweise und deine (Taten der) Gerechtigkeit? Bekannt ist alles, was es mit dir auf sich hat.<sup>48</sup>

45 In einzelnen Varianten ist dies dann wieder eindeutig festgelegt: So erscheint in den *Sacra Parallela* I,1328 des Johannes Damascenus zusätzlich zu ῥῆμα βλάσφημον (vgl. Dan 3,96; Weish 1,6; Apg 6,11; Hermas 96,1; Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 8,392); die wichtige Minuskel 248 (13. Jahrhundert) liest κατάρασα; vgl. auch die Beischrift auf der Miniatur zu Hiob 2,7–10 im Codex Vaticanus Graecus 749 (9. Jahrhundert), bei HUBER, Hiob 110f nr. 71; und oben Anm. 34.

46 Vgl. Spr 14,17<sup>LXX</sup>; 2 Makk 6,30; 7,36; 4 Makk 14,12; 17,3; 1 Petr 2,19; 2 Tim 3,11.

47 Unter Redewendung ἀμαρτάνειν ἐναντίον θεοῦ vgl. Gen 13,13<sup>LXX</sup>; 39,9<sup>LXX</sup>; EpJer 1,1.

48 Unter den bisher aus Qumran bekannten aramäischen und hebräischen Fragmenten des Tobit-Buches (4Q196 bzw. 4Q200) findet sich kein Äquivalent zu Tob 2,13–14.

In der lateinischen Fassung des Tobit-Buches ist die Parallele zwischen Hiob 2,9–10 und Tob 2,13–14 ausdrücklich vermerkt (vgl. Tob<sup>Vg</sup> 2,12–23):<sup>49</sup>

- 12 Diese Versuchung ließ der Herr aber deswegen über jenen [Tobit] kommen, damit den Späteren ein Beispiel seiner Geduld wie auch [der] des heiligen Hiob gegeben würde. [ . . . ]
- 15 Denn wie den seligen Hiob Könige verspotteten, so diesen [Tobit] seine Verwandten und Bekannten,<sup>50</sup> die sein Leben verlachten und sagten [ . . . ].
- 22 Darauf antwortete seine Frau erzürnt: Deine Hoffnung ist als nichtig offenbar geworden, und deine Barmherzigkeitserweise haben sich nur als Schein erwiesen.
- 23 Und mit solchen und anderen Worten dieser Art tadelte *sie*<sup>51</sup> ihn.

Die Parallele zwischen Hiob 2,9–10<sup>LXX</sup> und Tob 2,13–14 ist auch redaktions- und sozialgeschichtlich interessant. So dürften die Dialoge zwischen Tobit und Hanna wie Hiob 2,9<sup>LXX</sup> auf eine sekundäre Fortschreibung zurückgehen und dabei die gewachsene Bedeutung von Frauen im hellenistisch geprägten Judentum widerspiegeln.<sup>52</sup>

*Motivisch* steht die Rede der Frau Hiobs über Vers 9b (ἐμῆς κοιλίας ὠδῖνες καὶ πόνοι) einerseits mit Gen 3,16 in Verbindung, so dass Hiobs Frau in ihrer Rolle *als leidende Mutter* als exemplarische Eva erscheint (vgl. Gen 3,20). In altkirchlichen Auslegungen von Hiob 2,9 ist Hiobs Frau dann vor dem Hintergrund, dass ihr Aufruf an Hiob, Gott abzusagen, als vom Satan inspirierte Verführung gedeutet wird, ausdrücklich mit Eva als Verführerin (vgl. Gen 3,13) parallelisiert.<sup>53</sup>

49 Ob die Zusätze in der Vg in Vers 12–87 und in Vers 23 auf Hieronymus selbst zurückgehen oder ob er diese aus einer anderen Quelle (sei es aus einem Targum, sei es aus Cyprian, *De mortalitate* 10) übernommen hat, ist umstritten (siehe dazu PHILONENKO, Testament (Introduction) 12f; FITZMYER, Tobit, 139). OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob 81f, vermutet, dass hier die Personenkonstellation zwischen Hiob und seiner Frau, wie sie sich im TestHi (siehe unten), zeigt, rezipiert sei, und verweist zutreffend auf das analoge Gegenüber von Adam und Eva in VitAd.

50 Gegen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 73, bezeichnet *cognati* nicht Tobits „Ehefrau“.

51 Gegen SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 73, ist in Vers 23 nicht Hiob, sondern dessen Frau Subjekt.

52 Vgl. DESELAERS, Tobit 374ff; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 70 Anm. 27; KESSLER, Sozialgeschichte 176.

53 Siehe vor allem die Hiob-Kommentare von Didymos, Chrysostomos und Olympiodor, aber auch die Hiob-Abhandlung des Leontius von Byzanz, jeweils zur Stelle. Besonders bei Chrysostomos erscheint Hiobs Frau in zahlreichen seiner Schriften als Paradigma der schlechten Ehefrau und als stärkste Waffe des Satans (BROTTIER, *L'actualisation* 89–91). Auch auf dem Sarkophag des Junius Bassus (siehe Anm. 22) wird das Relief von Hiob, seiner Frau und dem Satan (?) unmittelbar flankiert von der Darstellung Adams, Evas und der Schlange (zum Bildprogramm des Sarkophags

Andererseits steht das Bild der als Mutter leidenden Frau Hiobs in einem starken Kontrast zum Bild der Mutter der Sieben Märtyrer, die gerade nicht die Klage anstimmt, dass ihre Schwangerschaften vergeblich und ihre Geburtsschmerzen umsonst gewesen seien (4 Makk 16,7–8), und die daher, wie es auch in der Hiob-LXX anklingt, als Ideal der σωφροσύνη gilt.<sup>54</sup> Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass die σωφροσύνη (neben der ἀφέλεια) im paganen Bereich zu den zentralen Tugenden der griechischen Frau zählte.<sup>55</sup>

Betrachtet man die Rede der Frau Hiobs in Hiob 2,9<sup>LXX</sup> weitergehend vor dem *Hintergrund der paganen griechisch-hellenistischen Literatur* – und dies ist neben dem Bezug auf die hebräischen Vorlagen der literaturgeschichtliche Referenzrahmen der LXX –, dann steht Hiobs Frau neben den großen Frauenfiguren der klassischen Tragödie. Der Wortschatz der Übersetzer des griechischen Hiob-Buches zeigt durchgehend deren Vertrautheit mit dem hellenistischen Bildungskanon.<sup>56</sup> Hier nun sind es vor allem einzelne Passagen in den Dramen des Euripides, die Hiobs Frau als Schwester der Medeia, der Andromache oder der Hekabe erscheinen lassen. Der Nachweis einer literarischen Beeinflussung lässt sich zwar kaum führen. Dass sich aber die griechischen Übersetzer des Hiob-Buches, zumal wenn sie in einer Metropole wie Alexandria anzusiedeln sind, von einer griechischen Tragödie anregen lassen konnten, ist nicht ausgeschlossen. Euripides wurde in der gesamten Antike aufgeführt und war im Hellenismus der beliebteste Tragiker. Den Theaterbesuch von Juden in Alexandria belegt Philo.<sup>57</sup> Das Mose-Drama (*Exagoge*) des Ezechiel aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. zeigt, dass sich jüdische Dichter der hellenistischen Zeit an Gattungen der griechischen Literatur orientierten, sei es, dass die *Exagoge* zur Aufführung in einem jüdischen Theater, sei es,

---

siehe HOOGLAND VERKERK, Job 20ff). Zur Rezeptionsgeschichte von Augustins Bezeichnung der Frau Hiobs als *diaboli adiutrix* (vgl. auch Leontius von Byzanz, *In uxorem Job et in proditionem Judae* 128ff, und noch HORST, Hiob 28) siehe OEMING, Ijob 27; SEOW, Job's Wife 351ff.

- 54 Die Begriffe σωφροσύνη und σώφρων sind im biblischen Schrifttum fast ausschließlich auf das im 1. Jahrhundert n. Chr. entstandene 4. Makkabäerbuch beschränkt.
- 55 Vgl. Semonides, Frg. 7,108; Xenophon, *Oikonomos* 7,14–15; Plutarch, *Phokion* 19,1,3.
- 56 Homer, Hesiod, Sophokles, Euripides, Kallimachos, Apollonios von Rhodos, vgl. dazu im Einzelnen künftig WITTE / KEPPER, Ijob, LXX.D, II.
- 57 Philo, *Quod omnis probus liber sit* 141–142 (mit einem Euripides-Zitat!); *Legatio ad Gaium* 368,1; *De officio mundi* 78; *De ebrietate* 177. Vgl. auch die positive Würdigung des Theaters im Aristeeas-Brief 284; 316.

dass sie als Lesedrama gedacht war.<sup>58</sup> Und welches Buch bot sich besser zur Korrelation mit griechischen Werken an als das dramatisch angelegte Buch Hiob!<sup>59</sup> Auch wenn in den einzelnen Fällen die Ursachen für die leidvolle Situation unterschiedlich sind, finden sich besonders eindruckliche Beispiele in den Klagen einzelner Frauen in den Tragödien des Euripides:

Aus Klagen der Medeia:

797 Und weiter dann! Was nützt das Leben mir? Ich habe  
798 kein Vaterland, kein Haus, kein Obdach vor dem Unglück.

1029 Ich habe euch umsonst, ihr Kinder, aufgezogen,  
1030 umsonst gemüht mich, aufgerieben mich in Nöten,  
1031 als ich bei der Geburt die wilden Schmerzen litt!<sup>60</sup>

Aus einer Klage der Andromache:

757 Du Kind in meinem Arm, du Liebstes deiner Mutter,  
758 du süßer Duft des Leibes! Ohne Sinn hat dich  
759 in deinen Windeln meine Brust genährt, umsonst  
760 hab ich gesorgt, in Mühsal aufgerieben mich.<sup>61</sup>

Aus einer Klage der Hekabe:

155 Wehe, ich Arme! Was soll ich nur jammern?  
156 Welch einen Klageschrei? Welch einen Wehruf?  
157 Elend im elenden Alter,  
158 in der Knechtschaft, die nicht zu ertragen,  
159 nicht auszuhalten! O weh mir!  
160 Wer hilft mir? Welch ein Geschlecht  
161 und welch eine Stadt? Dahin ist der Greis,  
162 dahin sind die Söhne.  
163 Wohin soll ich gehen, nach hier, nach dort?  
164 Wohin mich wenden? Wo ist ein Gott  
165 oder Daimon als Beistand?<sup>62</sup>

58 VOGT, *Tragiker Ezechiel* 117; FRAZER, *Alexandria I*, 707; II 987 nr. 203; OEGEMA, *Poetische Schriften* 37. Zum Aufkommen des „Lesedramas“ in hellenistischer Zeit siehe LESKY, *Dichtung* 530ff.

59 Vgl. dazu WITTE, *Form*, wo auch die von Theodor von Mopsuestia bis HORACE M. KALLEN, *The Book of Job as a Greek Tragedy* (1918), geführte Diskussion dargestellt wird, ob das hebräische Hiob-Buch eine von griechischen Vorbildern (Euripides?) inspirierte Tragödie sei; sowie MIES, *L'espérance* 237ff.

60 Euripides, *Medeia*: Übersetzung von Ebener, Euripides I, 72; 79.

61 Euripides, *Die Troerinnen*: Übersetzung von Ebener, Euripides II, 83.

62 Euripides, *Hekabe*: Übersetzung von Ebener, Euripides I, 149.



## 2.2.2 Modifikationen der Reden Hiobs über seine Frau in der Hiob-LXX

Die zweite Erwähnung der Frau Hiobs im hebräischen Text in Hiob 19,17 wird in der LXX ohne Zusatz, aber mit charakteristischen Modifikationen wiedergegeben:

Und *ich flehte* meine Frau an,  
und *ich rief mit Schmeicheleien* die Söhne meiner *Nebenfrauen* herbei.

Das drastische Bild des seiner Familie zum Ekel gewordenen Hiob ist damit entschärft und auf eine Klage des von seinen Nächsten Verlassenen konzentriert,<sup>63</sup> aus der sowohl die Selbstdemütigung des Leidenden als auch Kritik an den Nächsten spricht. Der im MT bestehende Widerspruch zwischen Hiob 19,17b und 1,19 ist in der LXX nicht vorhanden, insofern hier Hiob nicht die Söhne seines Leibes, sondern die Söhne seiner Nebenfrauen (παλλακίς) ruft.<sup>64</sup> Von Nebenfrauen ist im hebräischen Hiob-Buch keine Rede. Motivisch wird Hiob hierdurch weiter, wie bereits im Prolog des hebräischen Buches angelegt, in das Milieu der Patriarchen Israels eingeschrieben, deren Nebenfrauen (שִׁלְחָיִם) die Genesis häufig erwähnt.<sup>65</sup>

Auch die dritte Notiz zur Frau Hiobs im hebräischen Text in Hiob 31,9–11 wird in der LXX substantziell äquivalent, wenn auch mit leichten Veränderungen wiedergegeben:

- 9 Wenn mein Herz der Frau *eines anderen Mannes* gefolgt wäre,  
und wenn ich mich an *ihren* Türen hingesezt hätte,
- 10 dann möge auch meine Frau einem anderen *gefallen*,  
und *meine kleinen Kinder* mögen erniedrigt werden.
- 11 Denn das ist eine nicht zu bändigende *Glut des Zorns*,  
*die Frau eines anderen Mannes zu schänden*.
- 12 Denn das ist ein *an allen Teilen brennendes Feuer*,  
und *wo immer es herbeikommt*, da lässt es von den Wurzeln her zugrunde gehen.

Der hypothetische Ehebruch Hiobs ist gegenüber dem MT durch den Zusatz ἀνδρός ἑτέρου verdeutlicht (Vers 9a; der Aspekt der Verführung,

63 Übersetzungstechnisch basiert LXX auf einer mit der des MT vergleichbaren Vorlage, insofern der Übersetzer mit προσκαλούμην δε κολακίων ἡἴψ von קָמַ I „flehen“ ableitet (vgl. Vers 16 sowie Tg und Syr) und mit βέβαιον möglicherweise eine Form von קָמַ „schreien“ gelesen hat.

64 Auch Symmachos vermeidet den Widerspruch, der im MT vorliegt, indem er mit υἱὸς πατρὸς μου („meine Enkel“) übersetzt; vgl. weiterhin Hiob 17,5<sup>LXX</sup>.

65 Vgl. Gen 22,24; 25,6; 35,22; 36,12; 46,20<sup>LXX</sup> und öfter. Zur rabbinischen Diskussion, ob Hiob zeitgleich mehrere Frauen gehabt habe, siehe GINZBERG, Legends II, 241; V, 388.

der sich im MT zeigt (וּפְתָהּ), entfällt. Die Ambivalenz des Ausdrucks וְהָטְחָה („sie möge mahlen“, Vers 10) ist im Sinn einer sexuellen Interpretation aufgelöst (ἀρέσαι).<sup>66</sup> Die Preisgabe der Ehefrau ist um die Auslieferung der eigenen kleinen Kinder (νήπια) erweitert.<sup>67</sup> Der schwierige Vers 11b (וְהָיָא עִוְוָן פְּלִילִים)<sup>68</sup> wird gemäß der jüdisch-hellenistischen Sexualethik paraphrasiert,<sup>69</sup> wobei das Verb μιάνω in der LXX unter anderem eine zentrale Rolle in der Erzählung von der Schandtät an der Jakobstochter Dina spielt (Gen 34,13.27).

### 2.2.3 Hiobs Frau im Epilog der Hiob-LXX

Ein letztes Mal erscheint Hiobs Frau in der LXX in einem literarisch mehrschichtigen Nachtrag zum Epilog (Hiob 42,17a.b–e). Dieser geht wie der Zusatz in 2,9a–e auf eine innergriechische Fortschreibung zurück, wobei auch hier – trotz des als Quellenangabe zu deutenden Verses 42,17b –<sup>70</sup> die Herkunft des Textstückes unsicher ist.<sup>71</sup> Theodotion bietet es, der Exeget Aristeeas setzt zumindest 42,17b–e voraus. Über den hebräischen Text hinausgehend, erfährt der Leser hier unter anderem, dass der edomitische König (βασιλεύς) Hiob / Job, der früher Jobab hieß,<sup>72</sup> eine Araberin (γυνή Ἀραβίσα) zur Frau nahm, mit ihr

- 66 Vgl. auch die altlateinische Version (VL) des Hiob-Buches, die wie die Fassung der Vulgata von Hieronymus stammt, (*placeat*) und die Vg (*scortum sit*), wobei Hieronymus in der Wiedergabe von וְהָטְחָה bzw. γυνή fein zwischen *mulier* (31,9<sup>VL/V8</sup>) und *uxor* (31,10<sup>VL/V8</sup>; 31,11<sup>VL</sup>) unterscheidet; vgl. auch Syr, der in Vers 9a *nukryt* „eine fremde (Frau)“ ergänzt (vgl. Spr 5,20; 6,24; bBB 16a: „Raba sagte: Erde in den Mund Hiobs; er wollte fremde Frauen [sehen], während Abraham nicht einmal seine [Frau] angesehen hatte, denn es heißt . . .“ [vgl. Gen 12,11]).
- 67 Natürlich lässt sich darüber spekulieren, wie der genaue hebräische Wortlaut der Vorlage des griechischen Textes war (vgl. BEER, Text 199f). Wesentlich ist aber, wie der in sich verständliche griechische Text im Kontext des griechischen Hiob-Buches und vor dem Hintergrund hellenistischer jüdischer und paganer Literatur zu verstehen ist.
- 68 Siehe dazu ausführlich STRAUSS, Hiob 219f, und CLINES, Job 21–37, 963.
- 69 Vgl. TestBen 8,2; Jdt 13,16; Pseudo-Phokylides 3; 67; 177–183; 190–191; 213–214. Zu weiteren altorientalischen und antiken Parallelen siehe oben Anm. 23 und WILSON, Sentences 79 Anm. 21.
- 70 Ich verstehe die mehrdeutige Wendung in 42,17b οὗτος ἐρμηνεύεται ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου im Sinn eines Hinweises auf die Übersetzung des Buches Hiob aus einer „syrischen“, d. h. hebräischen Vorlage; vgl. dazu ausführlich WITTE / KEPPER, Ijob, LXX.D, II.
- 71 Zumindest 42,17d könnte aus Gen 36,32–35<sup>LXX</sup> entlehnt sein.
- 72 Die wohl innergriechisch gewonnene Namensbestimmung beruht auf der Identifikation Hiobs (Ἰώβ) mit dem in Gen 36,33–34 genannten Jobab (Ἰωβάβ); vgl. auch Aristeeas Exegeticus 3 (bei DENIS, Fragmenta 196).

einen Sohn namens Ennon (Ἐννων) zeugte und über Esau von Abraham abstammte.

Die Notiz über die arabische Frau verblüfft in mehrfacher Hinsicht. Zunächst stellt sich die Frage, ob es sich um dieselbe Frau handelt, von der in Hiob 2,9 die Rede ist, also um Hiobs erste (und einzige) Frau, oder um eine zusätzliche (Neben-)Frau oder um eine neue Frau, die Hiob nach dem implizit vorauszusetzenden Tod der ersten Frau (nach seiner Restitution) geheiratet hat.<sup>73</sup> Der griechische Text hat mit diesem Zusatz eine neue narrative Leerstelle geschaffen, die dann im Testament Hiobs gefüllt wird. Sodann ergibt sich die Frage, weshalb betont wird, dass diese Frau eine Ἀράβισσα war. Basiert dies nur auf der geographischen Verortung Hiobs „im Land Ausitis an den Grenzen Idumäas und Arabiens“ (42,17bβ),<sup>74</sup> oder hat das eine zusätzliche inhaltliche Konnotation? Zwei Hypothesen für eine inhaltliche Bedeutung der „Araberin“ möchte ich andeuten:

1. In 42,17a heißt es, dass Hiob einst auferstehen werde.<sup>75</sup> Im ursprünglichen griechischen Text von Hiob 29,18 äußert Hiob die Hoffnung, dass er „wie der Phönix“ (φῶνιξ)<sup>76</sup> lange leben werde. Der Phönix galt aber in der Spätantike als Symbol der Auferstehung;<sup>77</sup> als seine Heimat wurde unter anderem Arabien vermutet.<sup>78</sup> Vor diesem Hintergrund könnte also die Zuweisung einer arabischen Frau an Hiob als Symbol des neuen Lebens verstanden

<sup>73</sup> Letzteres vermuten SCHALLER, Testament 326, und OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob 47.

<sup>74</sup> Zur Beschreibung der Grenzen Arabiens im zeitlichen Umfeld der LXX siehe Strabo, *Geographie* 16,3,1: „Über Judäa und Cölesyrien liegt bis Babylonien und bis zum Stromgebiete des Euphrat hin gegen Süden das gesamte Arabien mit Ausnahme der Sceniten in Mesopotamien [. . .]. Arabiens nördliche Seite bildet also die erwähnte Wüste, die östliche aber der Persische Meerbusen, die westliche der Arabische und der südliche das große Meer außerhalb dieser beiden Busen, welches man im ganzen das Rote Meer nennt“ (Übersetzung: FORBINGER, Strabo 1076); SIMONS, Texts § 1172. 1634–1653.

<sup>75</sup> γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν; vgl. Hiob 19,25–26<sup>LXX</sup>; Dan 12,2.13<sup>LXX</sup>; 2 Makk 7,14; 12,43 und dazu die byzantinischen Miniaturen von der Auferweckung Hiobs, Noahs und Daniels (bei HUBER, Hiob 240f) sowie die spätere jüdische Vorstellung, dass Hiob wie Noah und Daniel erneuert werde (שׁוֹתָנִי; GINZBERG, *Legends* V, 388 Anm. 35), die im Gegensatz zur in bBB 16a geäußerten Kritik an Hiob steht, er habe – mit seinen Worten in Hiob 7,9 – die Auferstehung geleugnet.

<sup>76</sup> Im heute vorliegenden griechischen Text (ὡσπερ στέλεχος φοίνικος) ist das doppeldeutige Wort φοινῆ, das sowohl für „Dattelpalme“ als auch für den fabelhaften Vogel „Phönix“ stehen kann, aufgrund der Glosse στέλεχος „Stamm“ eindeutig mit „Palme“ zu übersetzen.

<sup>77</sup> Vgl. 1 Klem 25,1; Physiologus, nr. 7 (bei TREU, Physiologus 18–20).

<sup>78</sup> Vgl. Herodot, *Historien* 2,73; Diogenes Laertius IX,79.

werden. Für dieses könnte dann auch der beiden gemeinsame Sohn *Ennon* stehen, dessen nur hier in der Gräzität belegter Name sich möglicherweise vor dem Hintergrund des hebräischen Wortes תִּיא („Zeugungskraft“, „Vermögen“; vgl. Hiob 18,7.12; 20,10) erklärt.

2. Nach der hinter Gal 4,24–25 stehenden Tradition erscheint Hagar, die Magd Abrahams, als *Araberin*.<sup>79</sup> Wird ein solcher Traditionshintergrund auch für Hiob 42,17<sup>LXX</sup> angenommen, läge hier eine weitergehende Parallelisierung von Hiob und Abraham vor.<sup>80</sup> Oder sollte hier eine Angleichung der Figur Hiobs an die Figur des Mose vorliegen, dessen midianitische Frau (vgl. Ex 2,15ff) bei dem jüdisch-hellenistischen Historiker Artapanos als *Araberin* erscheint<sup>81</sup> und mit der bereits auf der Ebene später literarischer Schichten des biblischen Textes charakteristische Überschneidungen bestehen?

#### 2.2.4 Zusammenfassung

Insgesamt bietet die LXX ein reicher ausgeschmücktes Bild der Frau Hiobs als der MT. Vor allem durch den Ausbau der Rede in Hiob 2,9 mittels Zitation und Antizipation von Hiob-Reden und kompositioneller Angleichung an biblische Klagelieder (vgl. Ps 38<sup>LXX</sup>) und an Klagen einzelner Frauen in Tragödien des Euripides erscheint die Frau Hiobs stärker als eigenes Subjekt. Gleichwohl hat die LXX neue Leerstellen produziert. Diese wird nun das Testament Hiobs füllen.

### 2.3 Hiob und seine Frauen im Testament Hiobs

Das im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. auf Griechisch abgefasste TestHi, das die Hiob-LXX voraussetzt und literarisch zur mit dramatischen und midraschartigen Elementen angereicherten Testamentenliteratur zählt,<sup>82</sup> insofern es sich makrokompositionell als Ermahnungs- und Er-

79 In MT und LXX gilt Hagar gleichwohl als Ägypterin. Doch spricht für ihre arabische Zuordnung, dass sie nach Gen 25,12ff die Stamm-Mutter der arabischen Stämme ist. Zur Parallelität der Frau Hiobs und Hagens gehört auch das Motiv des Herumirrens (πλανῶν) in Hiob 2,9<sup>LXX</sup> und Gen 21,14<sup>LXX</sup>.

80 Zur nachbiblischen Gegenüberstellung von Hiob und Abraham siehe bereits TgHi 5,17; 30,19; TestAbr A 15,15; bBB 15b–16a; vgl. dazu auch GINZBERG, *Legends II*, 226ff; GLATZER, *God* 41–47; WEINBERG, *Job*; OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* 126ff.

81 Artapanos (nach Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9,27,19 [bei DENIS, *Fragmenta* 191]). Zur „Mosaisierung“ Hiobs siehe auch WITTE, *Hiobs „Zeichen“* 742, und ausführlich ROHDE, *Knecht*.

bauungsrede des auf sein Leben zurückblickenden Hiob an seine Kinder gibt, widmet sich in umfassender Weise auch den Frauen Hiobs.

### 2.3.1 Hiobs zweite Frau (TestHi 1,5–6)

Bereits mit der ersten Erwähnung der Frau Hiobs, der nun als *ägyptischer* König erscheint (TestHi 28,7; 29,3), wird eine zentrale Leerstelle des MT und der LXX gefüllt (TestHi 1,5–6): Hiobs Frau, genauer Hiobs zweite, nach der Leidenszeit und nach dem Tod der ersten Gemahlin (1,6; 21,2) geheiratete Frau, trägt einen Namen: *Dina* (Δίνα). Sie ist die Mutter der Hiob nach der Restitution geschenkten neuen Kinder. So wird Hiob mittels seiner Frau Dina in die Familie Jakobs (vgl. Gen 30,21; 34,1ff; 46,15) und damit weitergehend in die Geschichte Israels eingeschrieben. Eine ähnliche Funktion erfüllt Dina, wenn sie bei einzelnen Rabbinen zur Mutter von Josephs ägyptischer Frau Aseneth wird.<sup>83</sup>

Das Motiv der Heirat der Jüdin Dina gehört zum Programm der Einholung Hiobs ins Judentum im TestHi,<sup>84</sup> das die Leiden Hiobs letztlich als Folgen seiner Konversion vom Heiden zum Juden und seines Bekenntnisses zum allein wahren Gott versteht. Die Notiz, dass Hiobs erste (oder zweite) Frau die Jakobstochter Dina war, teilt TestHi 1,5–6 mit Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 8,7–8<sup>85</sup> mit dem frühmittelalterlichen Targum zu Hiob 2,9 und mit bBB 15b.<sup>86</sup> Ausweislich der Diskussion in bBB 15b basiert die Identifikation der Frau Hiobs mit Dina auf der rabbinischen Verknüpfung des Wortes *זְבִילָה* „Schandtat“ in Gen 34,7 mit der Bezeichnung von Hiobs Frau als einer *זְבִילָה* „Törin“ in Hiob 2,9. Vor diesem Hintergrund ist es nicht ausgeschlossen, dass

82 Zum Text siehe BROCK (Hg.), *Testamentum*. Auf die literarhistorischen Fragen des TestHi kann hier nicht eingegangen werden, siehe dazu PHILONENKO, *Testament* (Introduction) 9–24; SCHALLER, *Testament* 303–324; SPITTLER, *Testament of Job*; KNIBB / VAN DER HORST, *Studies*; RAHNENFÜHRER, *Testament*.

83 Vgl. dazu APTOWITZER, *Asenath* 243ff.

84 Vgl. auch die Ermahnung Hiobs an seine Söhne, keine nichtjüdischen Frauen zu heiraten (TestHi 45,3; vgl. Tob 4,12; Esra 9,1–2; 10,3ff; TestLev 9,10; 14,6; Jub 20,4; 22,20; 25,1–10; 30,7.11.13; JosAs 7,5); siehe dazu auch PHILONENKO, *Testament* (Introduction) 21, und OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* 65ff. Eine strukturelle biblische Parallele zur Einholung eines heidnischen Mannes ins Judentum durch eine Frau bietet in gewisser Weise die Erzählung von der Heilung des Aramäers Naeman in 2 Kön 5,2 (Hinweis von Frau Kollegin RENATE EGGER-WENZEL im Rahmen der ISDCL-Tagung 2007 in Tübingen).

85 Dort explizit als erste und einzige Frau.

86 Vgl. weiterhin BerR 19,12; 57,4; 76,9; 80,4 und andere.

die alttestamentliche Erzählung von der Vergewaltigung der Dina in Gen 34, die in der zwischentestamentlichen Literatur ohnehin eine große Rolle spielt,<sup>87</sup> auch hinter der Gestaltung von Hiob 31,12<sup>LXX</sup> steht.<sup>88</sup> Dass der von der hebräischen und aramäischen Wurzel *dîn* „richten / rechten / streiten“ abzuleitende Kunstname Dina auch inhaltlich gut zu Hiobs Frau passt (vgl. den Begriff דין „Gericht“ in Hiob 19,29; 35,14; 36,17), dürfte ein weiteres Motiv bei dieser Benennung gewesen sein.<sup>89</sup>

Nun ist das TestHi für griechische Leser in einem griechisch geprägten Umfeld geschrieben. Dabei bedient es sich gerade bei der Namensgebung, wie schon die Hiob-LXX im Fall der Töchter Hiobs (42,13–15),<sup>90</sup> griechischer Mythologie und griechischer Etymologien. Deutlich zeigt sich dies bei den Namen der neuen Söhne Hiobs in 1,3 *Tersi* (Τερσι), *Choros* (Χορος),<sup>91</sup> *Hyon* (Υων),<sup>92</sup> *Nike* (Νικη), *Phoros* (Φορος),<sup>93</sup> *Phiphe* (Φιφη) und *Phruon* (Φρουων)<sup>94</sup> und des Bruders Hiobs *Nereus* (Νηρεύς)<sup>95</sup> in 51,1; 53,1, einer Figur, die das TestHi gegenüber

87 JosAs 23,13(14); Jdt 9,2–5; Jub 28,23; 30,1ff; 34,15; TestLevi 2,2; 6,1ff; Theodotus (nach Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9,22,1–11; Frg. 3 und Frg. 4 [bei DENIS, *Fragmenta* 204–207]); Demetrius (nach Eusebius, *Praeparatio Evangelica* 9,21,1–19; 21,9 [bei DENIS, *Fragmenta* 174–179]); Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 1,337ff; Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 8,7; Philo, *De migratione Abrahami* 223–225. Zur innerbiblischen Vorgeschichte der Erzählung von Dina siehe LEVIN, Dina, zur nachbiblischen Rezeptionsgeschichte siehe STANDHARTINGER, Frauenbild 151–169.

88 Vgl. das Leitwort der Dina-Geschichte in ihrer LXX-Fassung μαίλω (Gen 34,13.27) in Hiob 31,12.

89 Vgl. schon Philo, *De migratione Abrahami* 223,5 (Δεῖνα κρῖος γὰρ ἐρμενεύεται); *De mutatione nominum* 195,1 (Δεῖνα κρῖος ἢ δίκη). Zu muslimischen Traditionen, nach denen Hiobs Frau *Rahma* („Mitleid“) oder *Liah* / *Leah* hieß, siehe GRÜNBAUM, Beiträge 266; APT, Hiobserzählung 12ff (*Rahma* als Tochter bzw. Enkelin Josephs); OBERHÄNSL-WIDMER, Hiob 117f; SEOW, Job's Wife 363ff.

90 So gründet der Name der dritten Tochter Ἀμαλθείας κέρας in der mythischen Tradition von der Ernährung des neugeborenen Zeus durch die Ziege Amaltheia, deren abgebrochenes Horn Zeus später aus Dankbarkeit zum Füllhorn gemacht hat; vgl. Anakreon, Frg. 16,1; Kallimachos, *Zeus-Hymnus* 5,49ff; Plutarch, *De providentia* 2,227, sowie entsprechende hellenistische Darstellungen der Göttin Isis(-)Tyche mit Füllhorn (LEIPOLDT [Hg.], Umwelt 55 und Abbildung 265).

91 Möglicherweise eine Verballhornung des Namens τερψιχόρα („die Reigenfrohe“), eine der neun Musen.

92 Ion? Zum mythologischen Hintergrund siehe Euripides, *Ion*; Apollodor, *Bibliothek* I,50. Sollte Hiob dadurch zum Stammvater der Ionier erhoben werden?

93 Möglicherweise ein aus dem Namen νικηφόρος („den Sieg bringend“) gewonnener Name.

94 Möglicherweise zwei aus dem Wort ἐπιφρων („aufmerksam“) gebildete Namen.

95 In Varianten auch Νηρεος, Νιρεως, Νιρευς, Νηρεος. Gegen SCHALLER, Testament 371, handelt es sich wohl nicht um eine Gräzisierung des Namens Nachor (vgl. Gen 11,22ff; 22,20–21: Nahor als Vater von Uz!), der in der LXX durchgehend mit Ναχωρ

dem MT und der LXX (vgl. jeweils Hiob 42,11) neu ins Spiel bringt. D. h., im Blick auf die Wahl des Namens Dina sind auch die für griechische Ohren hörbaren Assoziationen zu beachten. Vor diesem Hintergrund könnte dann auf das Wort δίνη („Strudel“) verwiesen werden, das im metaphorischen Sinn für einen Wechsel des Schicksals stehen kann (vgl. Aischylos, *Prometheus desmotes* 1052).

### 2.3.2 Hiobs erste Frau – Teil I (TestHi 21–27)

Eine zentrale Rolle spielt jetzt Hiobs erste Frau, d. h. die Frau seiner Leidenszeit. Ihr sind auf der Basis der Zusätze der Hiob-LXX, vor allem aber des offenbar breiten Stroms einer Hiob-Haggada, zwei eigene Erzählzyklen in Kapitel 21–27 und in Kapitel 39–40 gewidmet. Ihr Name wird in den vier bis heute bekannten griechischen Manuskripten des TestHi variierend mit *Sitidos* (Σιτιδος, Σιτωδος), *Sigidos* (Σιγιδος), *Sitida* (Σιτιδα), *Sitis* (Σιτης, Σιτις) oder *Site* (Σιτη) wiedergegeben.<sup>96</sup> Die Schreibung *Sitidos* dürfte die ursprüngliche Lesart darstellen.<sup>97</sup> Der Name hängt wohl mit dem Wort σῖτις „Getreide / Nahrung“ bzw. σιτίζειν „füttern“ zusammen.<sup>98</sup> Auch dieser Name – „Brotbringerin“ – ist Programm: So beschreiben die beiden *Sitidos*-Zyklen über weite

---

wiedergegeben wird, sondern um eine Anspielung auf die Gestalt des Meeresgottes Nereus, der in der griechischen Mythologie nicht nur als Vater vieler Töchter, der Nereiden (Homer, *Ilias* 18,36ff; Euripides, *Ion* 1082ff; Apollodor, *Bibliothek* I,11), bekannt ist, sondern auch als Alter, der weder Recht noch Gesetz vergisst (vgl. Hesiod, *Theogonie* 233–236), der das Epitheton eines Klugen (εἰθουλος) trägt (vgl. Pindar, *Paian* 3,92,8) und dem besondere Wahrsagekunst zugeschrieben wird (vgl. Horaz, *Carmina* I,15) – vgl. auch PHILONENKO, *Testament* (Introduction) 57. In Varianten (siehe nächste Anm.) zu TestHi 1,5 (V) erscheint Νωωρ als Bruder Esaus (vgl. auch Sl).

<sup>96</sup> Von den vier griechischen Handschriften P, S und V, die alle aus der Zeit zwischen dem 11. und dem frühen 14. Jahrhundert stammen, ist P<sup>2</sup> (16. Jahrhundert) eine Abschrift von P. Hinzu kommen drei slavische Manuskripte (Sl) aus dem 10. Jahrhundert (?) und ein koptisches Fragment aus dem 5. Jahrhundert hinzu (vgl. dazu BROCK, *Testamentum* 7ff; SPITTLER, *Testament of Job* (History) 7–10; RÖMER / THISSEN, Köln).

<sup>97</sup> BROCK, *Testamentum* 36; SCHALLER, *Testament* 344ff; vgl. TestHi 39,1; 40,4.13; demgegenüber bevorzugen PHILONENKO, *Testament* (Introduction) 18.39, und SPITTLER, *Testament of Job* 848ff, die Schreibung *Sitis*.

<sup>98</sup> So auch VAN DER HORST, *Images* 97; OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* 79; OMERZU, *Erbe* 87. Für weniger plausibel halte ich die Deutung von PHILONENKO, *Testament* (Introduction) 39; SCHALLER, *Testament* 344; SPITTLER, *Testament of Job* 850, und CLINES, *Job* 1–20, 53, die den Namen mit Hiobs Herkunftsort Ausitis (vgl. Hiob 1,1<sup>LXX</sup>; 42,17<sup>LXX</sup>; TestHi 28,7) in Verbindung bringen. KOHLER, *Testament* 273, erklärt den Namen vor dem Hintergrund der hebräischen Wurzel אָבַרְרַן „abirren“ (bzw. אָבַרְרַן „anfeinden“; vgl. Hiob 1,6ff; 2,1ff).

Strecken, wie sich die Frau eines ehemaligen Königs um die wirtschaftliche Versorgung ihres durch die schwere Erkrankung arbeitsunfähigen Mannes müht, wie sie sich als Magd (παιδίσκη, δουλίς) verdingt, betteln geht und letztlich ihr Haar für Brot gibt, sich somit selbst entehrt,<sup>99</sup> um sich und ihren Mann am Leben zu halten (Kapitel 21–23). Die Szene von der Versorgung Hiobs mit Brot (und Wasser) durch seine Frau bildet einen midraschähnlichen Ausbau von Hiob 31,10<sup>100</sup> und in besonderer Weise von Hiob 2,9<sup>LXX</sup> (vgl. Tob 2,19–22<sup>Vg</sup>). In der Kunst wie in der späteren Legendenbildung hat diese Szene stark gewirkt.<sup>101</sup>

Der Verfasser des TestHi legt nun bereits an dieser Stelle seiner Erzählung der Frau Hiobs eine erste Klage in den Mund, die ihre enge Verbundenheit mit ihrem Mann ausdrückt (22,2):

Wehe mir (ὄαί μοι), bald wird er (d. h. Hiob) sich nicht mehr mit Brot sättigen können.

Die aus Hiob 2,9<sup>LXX</sup> bekannte Klage ist dann in TestHi 24 breit ausgebaut, wobei der Erzähler in der auf diese Klage hinführenden Szene das Herz der Frau durch den Satan verdrehen lässt (πλαγιάζειν, TestHi 23,11). Dem Leser wird so schon vor Hiobs Abweisung der Klage und des Rates seiner Frau das Signal gegeben, dass es sich bei der Rede der Frau um „Teufelswerk“ handelt.<sup>102</sup> Sodann bietet TestHi 25 eine Art

99 Zum Ehrverlust von Frauen durch Betteln vgl. bQid 22a; durch das Scheren der Haare Jes 3,17; 1 Kor 11,6.

100 Vgl. Syr zu Hiob 31,10: „Dann möge meine Frau für andere mahlen und möge an einem anderen Ort backen.“

101 Ich kann diese wirkungsgeschichtliche Linie hier nicht weiterverfolgen, möchte aber eine arabisch-jüdische Legende erwähnen, nach der die Fürsorge der Frau für ihren Mann so weit geht, dass sie Hiob/Ayyub auf ihren Schultern weg von seinen ihn verspottenden Nachbarn in ein anderes Dorf trägt (GRÜNBAUM, Beiträge 268; APT, Hiobserzählung 20ff; OEMING, Ijobs Frau 34ff). Für frühe bildnerische Darstellung der Versorgung Hiobs mit Brot und Wasser verweise ich exemplarisch auf eine Wandmalerei in der Katakomba an der Via Dino Compagni (Din B 028, Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr., bei HUBER, Hiob 82 nr. 48; HOOGLAND VERKERK, Job 23) und auf byzantinische Miniaturen (unter anderem Marcianus Graecus 538 [10. Jahrhundert], bei HUBER, Hiob 158f nr. 11, und Sinaiticus Graecus 3 [11. Jahrhundert], bei HUBER, Hiob 188f nr. 141 – vgl. auch SEOW, Job's Wife 358ff).

102 Auch den im TestHi sehr negativ gezeichneten vierten Freund Elihu (TestHi 41–43) lässt der Erzähler (auf der Basis von Hiob 32,18) vom Satan inspiriert sein (TestHi 41,5); vgl. dazu WAHL, Elihu 8–15. Im lateinischen Langtext L<sup>1</sup> (Paris) der Apokalypse des Paulus (Kapitel 49) ist es dann der Teufel selbst, der Hiob auffordert: *dic verbum aliquod in dominum et morere*. Im lateinischen Langtext L<sup>2</sup> (Graz) ist es schließlich einer der Hiob plagenden Würmer (vgl. TestHi 20,8–9; Tertullian, *Geduld*, Kapitel 14) mit dem Namen *Zabulus*, der die aus Hiob 2,9b bekannten Worte sagt (SILVERSTEIN / HILHORST, *Apocalypse* 107.206).



„Chorlied“, das formal an das Lied auf die Weisheit in Hiob 28 und inhaltlich an die Lebensklage Hiobs in Hiob 29–30 erinnert, in dem die glückliche Vergangenheit und das jetzige Unglück der Sitidos refrainartig besungen werden.

Klingt schon in der Einleitung dieses Liedes eine Parallelisierung zwischen Hiob und seiner Frau an (vgl. TestHi 25,1 mit Hiob 2,11), so ist diese durch das eigentliche Klagelied (TestHi 25,2–8; vgl. Rut 1,20–21) weiter fortgeschrieben. Wie schon in Hiob 2,9<sup>LXX</sup> erkennbar, schreitet die Erhebung der Frau Hiobs zu einem Subjekt und zu einem leidenden und klagenden Pendant Hiobs voran. Auf dieser Linie liegt auch die Begründung für den aus Hiob 2,9b bekannten Rat der Frau Hiobs (25,10):

Sage ein Wort zum Herrn und stirb. Und ich für meine Person werde auch frei sein von der Ermüdung (ἀκηδία) wegen der Mühe um deinen Leib.

Schärfer als im MT und in der LXX fällt Hiobs Abweisung des Rates seiner Frau im TestHi aus: Ihre Rede sei für ihn schlimmer als sein mehrjähriges Leiden, ihre mangelnde Geduld und Hoffnung auf Gott ein Zeichen ihrer Verführung durch den Satan,<sup>103</sup> ihr Rat ein Angriff auf seine Integrität (ἀπλότης;<sup>104</sup> TestHi 26,6). Die schon erwähnte Zuordnung der Frau Hiobs zum Satan wird anschaulich in der nächsten Szene, in der Hiob den hinter seiner Frau stehenden Satan auffordert (26,6), sich nicht mehr zu verstecken:

Da kam er (d. h. der Satan) hinter meiner Frau hervor, stellte sich hin und sprach klagend: Siehe, Job, ich gebe auf und weiche von dir zurück, obgleich du Fleisch bist und ich Geist. (27,2)

Mit der Aufgabe des Satans endet der erste Sitidos-Zyklus, der durch ein Leitwort des gesamten TestHi gerahmt wird: μακροθυμία – „Geduld“ (21,4; 27,7).<sup>105</sup> Diese Rahmung zeigt die narrative Funktion der Figur der Sitidos: Sie unterstreicht die Leidensfähigkeit und Ausdauer Hiobs, der – anders als Sitidos und der Held des hebräischen und des

103 Nach P und S droht der Satan, auch Hiob zu verführen; nach V und SI ist die Frau die vom Satan verführte Verführerin Hiobs.

104 Mit diesem Wortfeld (ἀπλότης, ἀπλοῦς) kennzeichnen Aquila und Symmachos in ihren Übersetzungen die Frömmigkeit Hiobs (vgl. 1,1<sup>Aq</sup>; 1,8<sup>Aq</sup>; 2,9<sup>Sym</sup>; 27,5<sup>Sym</sup>; siehe auch 22,3<sup>Th</sup> sowie 1 Makk 2,37.60; Weish 1,1).

105 Vgl. weiterhin TestHi 26,5. Das Motiv der „Geduld (ὑπομονή) Hiobs“ basiert auf der Verwendung von ὑπομένω in der Hiob-LXX (6,11; 7,3; 9,4; 14,14; 17,13; 22,21) und von ἀναμένω in Hiob 2,9a<sup>LXX</sup> (vgl. auch 4 Makk 7,22–23), begegnet dann in Jak 5,11; 1 Klem 17,3; 26,3; Clemens von Alexandrien, *Stromata* 2,20,103–104; 4,25,160, sowie Tertullian, *Geduld*, Kapitel 14, und zieht sich durch die altkirchliche Auslegung; siehe dazu auch HAINTHALER, *Ausdauer* 226–229.275.306.404, und HERZER, *Jakobus* 333ff.

griechischen Hiob-Buches – den *Grund* seines Leidens, nämlich die Rache des Satans für die Zerstörung eines Götzenbildes, und das *Ziel* seines Lebens, nämlich himmlischen Lohn zu erhalten, kennt (Kapitel 4). Mit diesem Bild des über sein Leiden erhabenen Märtyrers Hiob ist natürlich auch das eigentliche theologische Problem, mit dem das hebräische und auch noch das griechische Hiob-Buch ringen, nämlich die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes angesichts des Leidens des Gerechten, beseitigt.

### 2.3.3 Hiobs erste Frau – Teil II (TestHi 39–40)

Der zweite Sitidos-Zyklus (Kapitel 39–40) kreist um die Frage nach dem Tod und dem Leben nach dem Tod. Die Mutter, die um den Tod ihrer Kinder klagt und diese bestatten möchte (39,10), wird von Hiob auf die himmlische Aufnahme (*ἀνελήφθησαν εἰς οὐρανοῦς*) der Kinder verwiesen (39,12).<sup>106</sup> Kurz vor dem eigenen Tod sieht Sitidos selbst ihre Kinder „bekrönt von himmlischer Herrlichkeit“ und bekennt mit Worten, die an das berühmte Bekenntnis Hiobs in Hiob 19,25–26 erinnern, sie wisse nun,<sup>107</sup> dass Gott ihrer gedenke, sie auferstehen, in die „himmlische Stadt“ eingehen und so für ihr irdisches Leiden himmlisch entlohnt werde (TestHi 40,4). Dem entsprechend stirbt Sitidos getrost (*εὐθυμήσασα*)<sup>108</sup> in der Nähe einer Krippe und wird schließlich Gegenstand der Trauerklage der Tiere und der Armen der Stadt:

Seht, Sitidos ist das, die einst so berühmte und geehrte Frau! (40,13).

Mit dem (fiktiven) Hinweis auf ein in den *Paralipomena* des Eliphaz aufbewahrtes Klagegedicht wird der zweite Sitidos-Zyklus abgeschlossen und zugleich die Bedeutung der Frau Hiobs unterstrichen. Wie ihre Vision und ihr Schlussbekenntnis zeigen, ist Sitidos keineswegs spirituell blind.<sup>109</sup> Ihre Bekleidung mit dem Purpurmantel des Eliphaz

106 Vgl. 2 Kön 2,9–11<sup>LXX</sup>; Sir (G) 48,9; 49,14; 1 Makk 2,58; ApkEsr 1,7; TestAbr A 15,4; B7,16.

107 Vgl. auch Ps 19,7<sup>LXX</sup> sowie das Bekenntnis der Alkmene in Euripides, *Die Herakliden* 869–873: „Zeus, spät erst hast du deinen Blick auf meine Not / gelenkt; ich danke trotzdem dir für deine Hilfe. / Bis heute habe ich gezweifelt, ob mein Sohn im Kreis der Götter lebt; jetzt weiß ich es genau. / Nun, endlich, Kinder, sollt ihr von der Qual erlöst sein.“ (Euripides, Werke I, 261 [Übersetzung: Ebener]).

108 TestHi 40,6; zur Formulierung vgl. Josephus, *Antiquitates Iudaicae* 14,369.

109 Gegen VAN DER HORST, *Images* 99; OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* 81f. Hingegen unterstreicht auch STANDHARTINGER, *Frauenbild*, die positive religiöse Bedeutung der Sitidos (75 Anm. 127; 210: mit Hinweis auf Visionen in Apg 7,55–56 [Stephanus]; ApkMos 32–42 [Eva]; Pseudo-Philo, *Liber antiquitatum biblicarum* 9,10 [Miriam]).

(39,7) steht für ihre Restitution als Königin (vgl. Mk 15,17ff). Ihr Tod an der Krippe (φατνή, 40,6, vgl. Hiob 6,5<sup>LXX</sup>; 39,9<sup>LXX</sup>) symbolisiert das ihr durch Hiob vermittelte Wissen um ihre Zugehörigkeit zu Gott:

Ein Rind kennt seinen Besitzer und ein Esel die Krippe seines Herrn (Jes 1,3; vgl. Lk 2,7ff).

### 2.3.4 Zusammenfassung

Mit den Ausführungen über den Tod der Sitidos hat das TestHi sowohl die im Prolog angedeutete Notiz vom „bitteren Tod der ersten Frau“ (TestHi 1,5) narrativ ausgestaltet als auch die im MT und in der LXX offenen Fragen nach dem Schicksal der Frau Hiobs beantwortet.<sup>110</sup> Dabei ist Sitidos nicht nur eine Kontrastfigur zur Betonung der Geduld und geistlichen Einsicht Hiobs. Sie ist auch eine erzählerisch profilierte, selbstgewichtige Gestalt, die in ihrem eigenen Leiden einen Lernprozess durchläuft und damit eine wichtige erzählpragmatische Funktion erfüllt. Nach dem TestHi erscheint Sitidos:

- als *Königin*, die zur *Sklavin* absteigt, die ihren erwerbsunfähigen Mann versorgt und so selbst Subjekt und Objekt der Klage wird;
- als *Bettlerin*, die ihre kaum für sie ausreichende Nahrung mit Hiob teilt;
- als vom Satan *Entehrte*, die ihr Haar für Nahrung gibt, und als *Verführte*;<sup>111</sup>
- als *Dialogpartnerin* des Satans und Hiobs, wobei die in Hiob 2,9<sup>LXX</sup> angelegte Struktur fortgeschrieben wird und die Parallelität zu den Dialogen zwischen Tobit und Hanna zunimmt;
- als *pietätvolle Mutter*, die sich um die ordentliche Bestattung ihrer Kinder sorgt, wodurch sie nicht nur dem jüdischen Ideal entspricht,<sup>112</sup> sondern auch motivisch in die Nähe der biblischen Rizpa (2 Sam 21,8–14) und der griechischen Antigone gerät;
- als *Visionärin*, *Beterin* und in *Gott Getröstete*.

In dieser Gesamtschau entspricht das Bild der Sitidos dem Porträt einer אִשָּׁת־הֵייל (γυνή ἀνδρεία), wie es in Spr 31,10–31 gezeichnet wird.

<sup>110</sup> Siehe dazu auch BEGG, Comparing Characters 442.

<sup>111</sup> Die These, dass Sitidos damit auf die Seite des Satans gehöre wie Hiob auf die Gottes (so VAN DER HORST, Images 100), trifft angesichts der Schilderung des Todes der Sitidos in TestHi 39,6 nicht zu.

<sup>112</sup> Vgl. Sir 38,16–23; Tob 1,17–19 und dazu SCHÜNGEL-STRAUMANN, Tobit 62–64.

Damit steht das Bild der Frau Hiobs im TestHi quer zu dem in der späteren jüdischen und christlichen Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte vorherrschenden (aber nicht ausschließlichen) negativen Bild.<sup>113</sup>

Schwierig zu beantworten ist die Frage, welche konkreten religions- und sozialgeschichtlichen Faktoren auf die Ausmalung des Bildes der Sitidos gewirkt haben. Insgesamt fällt die im Vergleich mit jüdischen Texten der Antike – nicht mit klassisch-griechischen Texten wie den Tragödien – hohe Präsenz von Frauenfiguren im TestHi auf,<sup>114</sup> wobei sich auch partielle Hinweise auf eine weibliche Autorenschaft finden (TestHi 49,3; 50,3; 51,3f). RUSSELL P. SPITTLER, der mit einer therapeutischen Herkunft der Grundschrift des TestHi rechnet,<sup>115</sup> führt die Ausgestaltung des Bildes der Frau und der Töchter Hiobs auf die besondere Rolle von Frauen in der ägyptisch-jüdischen Gruppe der Therapeuten<sup>116</sup> zurück. Doch hat BERNDT SCHALLER zu Recht jegliche Verbindung zwischen dem TestHi und essenischem oder therapeutischem Gedankengut bestritten. Wahrscheinlich hat der in der paganen griechischen Umwelt in hellenistisch-römischer Zeit einsetzende gesellschaftliche Bedeutungszuwachs von Frauen,<sup>117</sup> der im Hauptstrom der jüdischen Literatur eher (aber nicht durchgehend) zu einer Abwertung der Frau führte,<sup>118</sup> hier positiv abgefärbt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass sich im TestHi insgesamt der Rückgang des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erfolges von Juden im nachptolemäisch-römischen Alexandria und der Umgang mit dieser Defiziterfahrung widerspiegelt, was die Verfasser des TestHi auch an den Frauenfiguren vor Augen führen.<sup>119</sup>

113 Siehe dazu ausführlich SEOW, *Job's Wife* 351–355.

114 Vgl. VAN DER HORST, *Images*; STANDHARTINGER, *Frauenbild* 75; OMERZU, *Erbe* 57ff, und OBERHÄNSLI-WIDMER, *Hiob* 78, die 107 Verse von insgesamt 388 Versen des TestHi mit weiblichen Akteuren zählt.

115 SPITTLER, *Testament of Job* 833f (Kapitel 46–53, möglicherweise auch Kapitel 33, gingen erst auf eine montanistische Überarbeitung zurück); zur Annahme eines essenischen oder therapeutischen Hintergrundes des TestHi siehe schon KOHLER, *Testament* 273, und PHILONENKO, *Testament (Thérapeutes)*; PHILONENKO, *Testament (Introduction)* 15f; sodann RUSSELL, *Pseudepigrapha* 60.

116 Siehe dazu Philo, *De vita contemplativa* 28–29; 32–33; SWIDLER, *Women* 66ff. Zur Tradierung des zumindest hinter TestHi 46–53 stehenden Stoffes auf eine jüdische Gruppe von Frauen mit pneumatischen Fähigkeiten siehe OMERZU, *Erbe* 88.

117 Siehe dazu POMEROY, *Women* xv–xix.

118 SWIDLER, *Women* 17.55.167f; ARCHER, *Role* 277ff.

119 KUGLER / ROHRBAUGH, *Woman* 43ff, besonders 58ff.

## 2.4 Hiob und seine Frau in den Targumim (11QTgJob; TgHi)

Mit dem TestHi hat die eigenständige Ausmalung des Porträts der Frau(en) Hiobs im Rahmen der spätantiken Literatur ihren Höhepunkt erreicht. Demgegenüber finden sich in den Targumim nur zarte Linien einer über das Bild der Frau im MT hinausgehenden Profilierung.

### 2.4.1 Hiob und seine Frau in 11QTgHiob (Kolumne II,6)

Das wohl im 1. Jahrhundert v. Chr. entstandene, in Höhle 11 in Qumran gefundene Targum (11QTgJob/11Q10) erlaubt aufgrund seines fragmentarischen Zustandes kaum eine Profilierung der Frau Hiobs.<sup>120</sup> So fehlt in dem erst mit Hiob 17,14 (Kolumne I,1) einsetzenden Fragment ein Pendant zu Hiob 2,9–10. Die zu Hiob 31,9–10 (Kolumne XVIII,2–3) erhaltenen Reste entsprechen dem MT; allerdings scheint der Übersetzer (aus Scham?) 31,10b ausgelassen zu haben.<sup>121</sup> Ob der Epilog, der mit Hiob 42,12 (Kolumne XXXVIII,10) abbricht, in irgendeiner Weise die Frau Hiobs erwähnte, ist nicht erkennbar.

Eine Differenz in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Hiob und seiner Frau verdient aber Beachtung: So bietet 11QTgHi Kolumne II,6 als Pendant zu Hiob 19,17a die Wortfolge רוח המכת לאנתתי. Die Wiedergabe ist umstritten. MICHAEL SOKOLOFF bestimmt המכת als 1. Person Singular Perfekt Haf'el von מַכָּךְ und übersetzt: „I lowered (my) spirit for my wife“.<sup>122</sup> Dementsprechend zeigt der Vers – soweit kontextuell erkennbar – wie in LXX den sich in seinem Leid selbst demütigenden Hiob, der (vergeblich) die Solidarität seiner Frau und die Achtung seiner patriarchalen Autorität einfordert. Sachlich entspricht dies der im MT ausgedrückten Isolationserfahrung Hiobs (vgl. Hiob 19,13–19). KLAUS BEYER hingegen interpretiert המכת als 3. Person Singular feminin Perfekt Haf'el und macht רוח zum Subjekt: „Ein Geist/Dämon hat meine Frau erniedrigt“.<sup>123</sup> Bezugspunkt wäre dann vermutlich die Rede der Frau in Hiob 2,9–10, die Hiob als vom Satan eingegeben betrachtete. Für ein solches Verständnis könnte auf TestHi 27,1–2 verwiesen werden, wo sich der hinter der Frau Hiobs stehende Satan dem

<sup>120</sup> Fragmente eines in Höhle 4 gefundenen Targums (4Q157) bieten nur Bruchstücke zu Hiob 3,5–9 und 4,16–5,4.

<sup>121</sup> GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR / VAN DER WOUDE, Qumran 123.

<sup>122</sup> SOKOLOFF, Targum 30f.108.216; ähnlich MAIER, Qumran-Essener I, 344; GARCÍA MARTÍNEZ / TIGCHELAAR / VAN DER WOUDE, Qumran 92f.

<sup>123</sup> BEYER, Texte (I) 285.623; vgl. auch MAIER, Qumran-Essener I, 334 (Anm. 722).

standhaften Dulder geschlagen gibt und sich selbst als „Geist“ (πνεῦμα) bezeichnet.<sup>124</sup> Der Gebrauch von מִן in 11QTgHi<sup>125</sup> spricht indes nicht für diese (grammatisch) mögliche Übersetzung von BEYER, sondern für die von SOKOLOFF und anderen vorgeschlagene Wiedergabe.

#### 2.4.2 Hiob und seine Frau in TgHiob (1,3; 2,9; 2,10; 19,17; 31,9–11; 18,12.15)

In dem schwer zu datierenden frühmittelalterlichen Targum, das relativ dicht am MT bleibt und verhältnismäßig wenig haggadische Ausschmückungen aufweist,<sup>126</sup> findet Hiobs Frau an folgenden Stellen Erwähnung:

1. In Hiob 1,3 werden in einer über den MT hinausgehenden Spezifikation der Besitzverhältnisse Hiobs seiner Frau als eigener Besitz 500 Eselinnen zugeschrieben, was sich tendenziell mit der Beschreibung des früheren Reichtums der Sitidos in TestHi 25 trifft. In Hiob 1,15 macht das Tg dann ausdrücklich Lilith, die Königin von Saba (vgl. 1 Kön 10/2 Chr 9) und Margod (Zamargod),<sup>127</sup> für den Raub der Eselinnen (und der Rinder) verantwortlich. Nach GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER steht hinter dieser targumischen Interpretation die rabbinische „Warnung vor weiblicher Herrschaft – Königin und Erzweib – über den Mann als Grundkonstellation fatalen Verhängnisses.“<sup>128</sup>
2. In Hiob 2,9 wird von der Mehrzahl der Tg-Handschriften, wie oben erwähnt, ausdrücklich der Name der Frau, Dina, genannt und

124 Zu מִן als Bezeichnung eines bösen Dämons siehe 1QGenAp 20,16.20.26.28–29; 4QTob<sup>a/b</sup> aram. (= 4Q196/197) 6,8; bErub 18b sowie einzelne Amulettinschriften bei BEYER, Texte (I) 693, und BEYER, Texte (Ergänzungsband) 412f.

125 Vgl. 11QTgHi III,4 (Hiob 20,3); XIII,6 (Hiob 28,25); XVI,4 (Hiob 30,15); XXXIII,8 (Hiob 39,26); XXXIV,6 (Hiob 40,10); XXXIV,8 (Hiob 40,12).

126 Zur Überlieferungs- und Kompositionsgeschichte von TgHi siehe MANGAN, Targum 5ff. An haggadischen Erweiterungen finden sich a. eine Betonung des Gesetzes (3,16ff; 5,7 [variatio]; 5,24; 11,8; 22,22; 24,13; 30,4 und viele andere), b. Bezüge zur Ur-, Früh- und Heilsgeschichte (3,5; 3,19; 4,8; 4,18; 5,12ff; 28,6; 31,33 und viele andere), c. Eschatologisierungen (1,6; 2,11; 3,17; 5,4; 11,17; 14,14; 15,21; 20,26; 28,5; 36,7) und d. ein Ausbau der Engelsvorstellung (3,3; 18,13; 20,27; 25,2; 28,7.22.27).

127 Die Angabe des Herrschaftsgebiets schwankt in den Handschriften. Die obige Übersetzung folgt MS 1 (= MS Cambridge, University Library Ee. 5.9 bei STEC, Text 53f.8\*); so auch MANGAN, Targum 25f.

128 OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob 40.

Hiob bzw. dessen Nachkommen dementsprechend in die Geschichte des Judentums eingefügt (vgl. TestHi 1,5f).

3. In Hiob 2,10 wird das Wort **גְּדִלָה** „Törl“ vor dem Hintergrund seiner Bedeutung „Schamlosigkeit / Schandtät“ (Gen 34,7) als Bezeichnung für eine Frau, die eine Schamlosigkeit (**קְלוּנָא**, Gen 34,7<sup>129</sup>) fern vom (*variatio* im) Hause ihres Vaters begeht, gedeutet. Gegenüber der religiösen Kritik an seiner Frau im MT erfolgt im Tg damit ihre moralische Disqualifikation (vgl. Dtn 22,21).<sup>129</sup> Entsprechend der in der Tora formulierten Sanktion konfrontiert Hiob somit seine Frau, die ihm selbst den Tod als Folge seines Fluchs vor Augen gestellt hat, indirekt mit dem Tod.
4. In Hiob 19,17 entspricht das Tg prinzipiell dem hebräischen Text, wobei das masoretische **הִנֵּנִי** wie in Vers 17b wie in LXX von **הִנֵּן** I „flehen“ abgeleitet wird.
5. In Hiob 31,9–11 folgt das Tg ebenfalls grundsätzlich dem MT. Dabei ist die Preisgabe der Frau im Fall des hypothetischen Ehebruchs Hiobs ähnlich doppeldeutig wie im MT formuliert (Vers 10a: **תִּשְׁמַטַּם עִם חוֹרֵךְ אֶתְחִי**).<sup>130</sup>
6. Indirekt erwähnt das Tg die Frau Hiobs noch im Rahmen der zweiten Rede Bildads in Hiob 18,12 und 18,15.

Die gesamte Rede in Hiob 18 beschreibt im masoretischen Text – wie alle Freundesreden im sogenannten zweiten Redegang (vgl. Hiob 15; 20) – das schlimme Schicksal des Frevlers, mit dem indirekt Hiob gleichgesetzt wird. Die Mehrzahl der Tg-Handschriften hat in der Einleitung zur Darstellung des Untergangs der **רְשָׁעִים** den expliziten Hinweis auf die Frevler ausgelassen (18,5), sodass die Identifikation der beschriebenen Figur mit Hiob noch fließender ist als im MT. TgHi 18,12b kündigt nun eine Erniedrigung für dessen Frau an (**וְצַעֲרָא מְכוּיָן לְאִנְתֵּיהּ**).<sup>131</sup> Nach TgHi 18,15 wird sie in einem fremden Zelt wohnen (**תִּשְׂרִי אִנְתֵּיהּ**).

<sup>129</sup> Vgl. dazu auch die Neufassung der Dina-Geschichte bei dem jüdisch-hellenistischen Epiker Theodotus (bei DENIS, *Fragmenta* 205f), nach der Dina das Haus Jakobs verlassen habe „während eines Volksfestes (*πανηγυρις*), um die Stadt zu besuchen“, und dazu STANDHARTINGER, *Frauenbild* 157.

<sup>130</sup> Zum euphemistischen Gebrauch von **שָׁמַט** („dienen“) im Sinn von „Beischlaf ausüben“ siehe JASTROW, *Dictionary*, *sub voce*.

<sup>131</sup> Zu dem Vers gibt es, abgesehen von kleineren Varianten, sechs verschiedene Übersetzungen im Tg (siehe zum Phänomen der Mehrfachübersetzung STEC, *Text* 85ff.111ff). Der hier gebotene Text folgt Tg1 (bei STEC, *Text* 123\*), vgl. auch MANGAN, *Targum* 50. Im Hintergrund der targumischen Fassung steht wohl eine Interpretation des masoretischen **לְצַלְעוֹ** („für seinen Sturz“, vgl. **צָלַע**) auf der Basis von Gen 2,21–22 (**צַלְעַ** „Seite“ als *pars pro toto* für die Frau) (vgl. MANGAN, *Targum* 51).

ליה).<sup>132</sup> Beide targumischen Notizen liegen auf der Motivlinie, die Hiobs Frau als Gedemütigte zeigt, wie sie in Hiob 31,10 angedeutet, in Hi-LXX 2,9b–d fortgesetzt und in TestHi 21–25 breit ausgezogen ist.

Angesichts der weitgehenden Ausblendung der Frau Hiobs in der rabbinischen Reflexion<sup>133</sup> über das Buch Hiob und angesichts der negativen Deutung, die der Aufruf der Frau Hiobs בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמַת bereits in der frühesten Auslegungsgeschichte erfahren hat, soll hier aber auf eine im Midrasch mitgeteilte Position hingewiesen werden. So meine der Satz בְּרַךְ אֱלֹהִים וּמַת:

Bete zu Gott, dass du sterben kannst, sodass du die Welt als aufrechter und gerechter Mann verlassen kannst, bevor du Sünde und Leiden siehst. Tatsächlich ist es undenkbar, dass er (d. h. Hiob) eine gerechte Person war und seine Frau nicht.<sup>134</sup>

Auf dieser Linie einer positiven Würdigung der Frau Hiobs liegt schließlich auch der Lobpreis des Dulders in einer dem arabischen Dichter Wahb b. Munabbih zugeschriebenen arabischen Hiob-Legende aus dem 10. Jahrhundert:

O Rahma, gibt es jetzt jemanden, der dir gliche, dir, mit der die Engel gesprochen haben?<sup>135</sup>

### 3. Ein Ausblick

Die literarische Ausgestaltung der Frau(en) Hiobs, wie sie sich vor allem in der Hi-LXX und im TestHi zeigt, hat ihre Spuren hinterlassen: in der Kunst, in der Auslegungsgeschichte und in der Literaturgeschichte; in Letzterer ist es – wie in vom *reader-response-criticism* oder von feministisch-theologischen Ansätzen geprägten Exegesen –<sup>136</sup> besonders die Frau Hiobs, der das Interesse moderner Autoren und Autorinnen gilt.<sup>137</sup>

132 Hier beruht die Eintragung der Frau auf dem Verständnis des masoretischen תְּשׁוּבָה („es wird wohnen“) als 3. Person Singular feminin.

133 Siehe dazu OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob 170.

134 Leqet Midrashim zu Hiob 2,9 (zitiert nach GLATZER, God 46).

135 APT, Hiobserzählung 22; OEMING, Ijobs Frau 34ff. Zur positiven Darstellung der Frau Hiobs in der Kunst siehe SEOW, Job's Wife 359ff.

136 Siehe dazu einerseits CLINES, Job 1–20, 50–55, andererseits BRENNER (Hg.), Companion.

137 Siehe dazu ausführlich OBERHÄNSLI-WIDMER, Hiob 181ff, und LANGENHORST, Hiob 71ff; knapper jetzt OEMING, Ijobs Frau 36ff, und SEOW, Job's Wife 36ff.



Hiob selbst hat im Verlauf der antiken Redaktions- und Rezeptionsgeschichte immer mehr die Züge eines über sein Leiden erhabenen Philosophen angenommen. Eine solche „Philosophisierung“ und Anpassung an popularphilosophische Viten findet sich ja auch in der Darstellung anderer biblischer Figuren im jüdischen Schrifttum der hellenistisch-römischen Zeit, zumal bei Abraham und Mose.<sup>138</sup> Ikonographisch hat sich das vor allem in frühchristlichen abendländischen, aber auch in mittelalterlichen und in modernen Darstellungen Hiobs als Philosoph niedergeschlagen.<sup>139</sup> So könnte es durchaus reizvoll sein, auch einmal die Figurenkonstellation von Hiob und seiner Frau mit dem Gegenüber von Sokrates und seiner Frau Xanthippe zu vergleichen, zumal die Abschiedsszene in Platons *Phaidon* 59e–60a, der Lobpreis Xanthippes auf Sokrates in Aelians *Variae Historiae* (VH) 9,7 oder auch dessen Beschreibung von Sokrates als ἀνὴρ σόφρων καὶ δίκαιος καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐπὶ τοῦτοις σόφος in VH 2,13 im Gegenüber zu Hiob 1,1 hier schöne Ausgangspunkte böten.<sup>140</sup>



Abb. 1. AAGE JØRGENSEN, Umschlagbild zu F. A. LAMBERT, *Das Buch Hiob* (1919).

<sup>138</sup> Siehe dazu den Beitrag von BEATE EGO in diesem Band.

<sup>139</sup> Beispiele finden sich von der Katakombenmalerei an über mittelalterliche Darstellungen bis zu AAGE JØRGENSEN (siehe unten Abb. 1); weitere Bilder bei HUBER, *Hiob* 82f nr. 46, und SEOW, *Job's Wife* 366.

<sup>140</sup> Vgl. auch Xenophon, *Symposion* 2,10–11. Zur altkirchlichen Parallelisierung von Sokrates und Hiob als Ideale eines wahrhaft philosophischen Umgangs mit dem Leiden siehe z. B. Gregor von Nazianz, *Epistel* 32.

*Bibliographie*

- Sämtliche nichtbiblischen, antiken griechischen Texte (einschließlich Philo, Josephus und der Kirchenväter) sind, sofern nicht auf eine besondere Ausgabe Bezug genommen wird, nach dem TLG zitiert: Thesaurus Linguae Graecae Workplace 8.0., CD-Rom, Silver Mountain Software 1993; 1999. Angaben aus dem babylonischen Talmud basieren auf der CD-Rom: The Soncino Babylonian Talmud, includes Soncino English Text, Talmud Hebrew Aramaic Texts, Rashi Commentary on the Talmud, www.bnpublishing.com, 2005.
- APT, N., Die Hiobserzählung in der arabischen Literatur, 1. Teil: Zwei arabische Hiobhandschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin herausgegeben, verglichen und übersetzt, Kirchwalden N.-L. 1913.
- APLOWITZER, V., Asenath, the Wife of Joseph. A Haggadic Literary-Historical Study: HUCA 1 (1924) 239–306.
- ARCHER, J., The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Greco-Roman Palestine, in: CAMERON, A. / KUHRT, A. (Hg.), Images of Women in Antiquity, London <sup>2</sup>1993, 273–287.
- BEER, G., Der Text des Buches Hiob untersucht, Marburg 1897.
- BEGG, C., Comparing Characters: The Book of Job and the *Testament of Job*, in: BEUKEN, W. A. M. (Hg.), The Book of Job (BETHL 114), Leuven 1994, 435–445.
- BEYER, K., Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung. Text, Übersetzung, Deutung. Grammatik / Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register, Göttingen 1984.
- BEYER, K., Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Aramaistische Einleitung. Text, Übersetzung, Deutung. Grammatik / Wörterbuch. Deutsch-aramäische Wortliste. Register. Ergänzungsband, Göttingen 1994.
- BOHLEN, R., Die Ehrung der Eltern bei Ben Sira. Studien zur Motivation und Interpretation eines familienethischen Grundwertes in frühhellenistischer Zeit (TThSt 51), Trier 1991.
- BRENNER, A. (Hg.), A Feminist Companion to Wisdom Literature (The Feminist Companion to the Bible 9), Sheffield 1995.
- BROCK, S. P. (Hg.), Testamentum Iobi, in: BROCK, S. P. (Hg.), Testamentum Iobi; PICARD, J.-C. (Hg.), Apocalypsis Baruchi graece (PVTG 2), Leiden 1967, 1–59.
- BROTTIER, L., L'actualisation de la figure de Job chez Jean Chrysostome, in: Centre d'Analyse et Documentation Patristique (Hg.), Le livre de Job chez les Pères (CBiPa 5), Strasbourg 1996, 63–110.
- BRUNNER, H., Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehren für das Leben, Düsseldorf / Zürich 1988.
- CLINES, D. J. A., Job 1–20 (Word Biblical Commentary 17), Dallas, Texas 1989.

- CLINES, D.J. A., *Job 21–37* (Word Biblical Commentary 18A), Nashville 2006.
- CLINES, D.J. A. (Hg.), *The Dictionary of Classical Hebrew, I–V*, Sheffield 1993–2001.
- COX, C.E., *Job. Provisional Edition*, in: *A New English Translation of the Septuagint and the other Greek Translations Traditionally Included under that Title [NETS]*, 2005, <http://ccat.sas.upenn.edu/nets/>
- DENIS, A.-M. (Hg.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis*, in: BLACK, M. (Hg.), *Apocalypsis Henochi Graece*; DENIS, A.-M. (Hg.), *Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt Graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis* (PVTG 3), Leiden 1970, 45–246.
- DESELAERS, P., *Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie* (OBO 43), Freiburg Schweiz / Göttingen 1982.
- Didymos der Blinde, *Kommentar zu Hiob* (Tura-Papyrus), I–II, herausgegeben, übersetzt, erläutert von Albert Henrichs (PTA 1–2), Bonn 1968; III, herausgegeben, übersetzt, erläutert von Ursula Hagedorn, Dieter Hagedorn und Ludwig Koenen (PTA 3), Bonn 1968; IV,1, herausgegeben von Ursula Hagedorn, Dieter Hagedorn und Ludwig Koenen (PTA 33,1), Bonn 1985.
- DIEHL, J.F., *Die Fortführung des Imperativs im Biblischen Hebräisch* (AOAT 286), Münster 2004.
- DIETRICH, M. / LORETZ, O., *Das Keret-Epos*, in: TUAT III, 1997, 1213–1253.
- Euripides, *Werke in drei Bänden. Aus dem Griechischen übertragen, eingeleitet und erläutert von D. Ebener* (Bibliothek der Antike. Griechische Reihe), Berlin / Weimar 1966.
- FITZMYER, J. A., *Tobit* (Commentaries on Early Jewish Literature), Berlin / New York 2003.
- FORBINGER, A., *Strabo Geographia, 1855–1898, neu gesetzte und überarbeitete Ausgabe*, Wiesbaden 2005.
- FRAZER, P. M., *Ptolemaic Alexandria, I–III*, Oxford 1972.
- FREUDENTHAL, J., *Hellenistische Studien, I–II. Alexander Polyhistor und die von ihm erhaltenen Reste jüdischer und samaritanischer Geschichtswerke*, Breslau 1875.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. / TIGCHELAAR, E. J. C. / WOUDE, A. S. VAN DER, *11Qtargum-*Job**, in: GARCÍA MARTÍNEZ, F. / TIGCHELAAR, E. J. C. / WOUDE, A. S. VAN DER, *Qumran Cave 11, II. 11Q2–18, 11Q20–31* (DJD 23), Oxford 1998, 79–180.
- GENTRY, P. J., *The Asterisked Materials in the Greek Job* (SBL Septuagint and Cognate Studies Series 38), Atlanta, Georgia 1995.
- GERLEMAN, G., *Studies in the Septuagint, I. Book of Job* (AUL N.F. Avd. 1. 43,2), Lund 1946.
- GESENIUS, W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, begonnen von D. Rudolf Meyer †, bearbeitet und herausgegeben von Dr. Dr. Herbert Donner, Dr. h. c., em. Professor an der Universität Kiel, Berlin / Heidelberg / New York* <sup>18</sup>1987–2007.

- GINZBERG, L., *The Legends of the Jews*, II, Philadelphia 1969 (Nachdruck); V, Philadelphia 1968 (Nachdruck).
- GLATZER, N.N., *The God of Job and the God of Abraham*: BIJS 2 (1979) 41–57.
- GRUEN, E.S., *Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition (Hellenistic Culture and Society 30)*, Berkeley / Los Angeles / London 1998.
- GRÜNBAUM, M., *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893.
- HAINTHALER, T., „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört“ (Jak 5,11). Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament (EHS.T 337), Frankfurt am Main u. a. 1988.
- HARTLEY, J.E., *The Book of Job (NIC)*, Grand Rapids, Michigan 1988.
- HEATER, H., *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job (CBQ.MS 11)*, Washington, D.C. 1982.
- HERZER, J., *Jakobus, Paulus und Hiob: Die Intertextualität der Weisheit*, in: KRÜGER, T. / OEMING, M. / SCHMID, K. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005 (ATHANT 88)*, Zürich 2007, 329–350.
- HOOGLAND VERKERK, D., *Job and Sitis: Curious Figures in Early Christian Funerary Art: Mitteilungen zur Christlichen Archäologie 3 (1997)*, 20–29.
- HORNUNG, E., *Das Totenbuch der Ägypter. Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, Düsseldorf / Zürich 1979 (Nachdruck 1997).
- HORST, F., *Hiob, I. Hiob 1–19 (BK 16,1)*, Neukirchen-Vluyn 1968 (<sup>4</sup>1983).
- HORST, P.W. VAN DER, *Images of Women in the Testament of Job*, in: KNIBB, M.A. / HORST, P.W. VAN DER (Hg.), *Studies on the Testament of Job (MSSNTS 66)*, Cambridge u. a. 1989, 93–116.
- HUBER, P., *Hiob. Dulder oder Rebell. Byzantinische Miniaturen zum Buch Hiob in Patmos, Rom, Venedig, Sinai, Jerusalem und Athos*, Düsseldorf 1986.
- JASTROW, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. With an Index of Scriptural Quotations*, New York 1996.
- Johannes Chrysostomos, *Kommentar zu Hiob. Herausgegeben und übersetzt von Ursula und Dieter Hagedorn (PTS 35)*, Berlin / New York 1990.
- JOÜON, P., *A Grammar of Biblical Hebrew. Translated and Revised by T. Muraoka, I–II (SubBi 14,1–2)*, Rom 2000.
- KESSLER, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, Darmstadt 2006.
- KNIBB, M.A. / HORST, P.W. VAN DER (Hg.), *Studies on the Testament of Job (MSSNTS 66)*, Cambridge u. a. 1989.
- KOHLER, K., *The Testament of Job*, in: KOHUT, G.A. (Hg.), *Semitic Studies in Memory of Rev. Dr. Alexander Kohut*, Berlin 1897, 264–338.
- KOKOSCHKA, O., *Hiob. Ein Drama (1917)*, in: KOKOSCHKA, O., *Vier Dramen*, Berlin 1919, 133–174.
- KUGLER, R.A. / ROHRBAUGH, R.L., *On Woman and Honor in the Testament of Job: JSPE 14 (2004) 43–64.*

- LANGENHORST, G., *Hiob, unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1)*, Mainz <sup>2</sup>1995.
- LEIPOLDT, J. (Hg.), *Umwelt des Urchristentums, III. Bilder zum neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin <sup>4</sup>1976.
- LESKY, A., *Die tragische Dichtung der Hellenen (SAW 2)*, Göttingen <sup>3</sup>1972.
- LEVIN, C., *Dina: Wenn die Schrift wider sich selbst lautet*, in: KRATZ, R. G. / KRÜGER, T. / SCHMID, K. (Hg.), *Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300)*, Berlin / New York 2000, 61–72.
- LIDDELL, H. G. / SCOTT, R. (Hg.), *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie. With a revised supplement 1996. New (ninth) edition, Oxford u. a. 1996 (Nachdruck)*.
- LUST, J. / EYNIKEL, E. / HAUSPIE, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, I–II*, Stuttgart 1992–1996.
- MAIER, J., *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer, I–II (UTB 1862–1863)*, München / Basel 1995.
- MANGAN, C., *The Targum of Job. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes (The Aramaic Bible 15)*, Collegeville, Minnesota / Edinburgh 1991.
- MIES, F., *L'espérance de Job (BETHL 193)*, Leuven u. a. 2006.
- OBERHÄNSLI-WIDMER, G., *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003.
- OEGEMA, G. S., *Poetische Schriften (JSRZ VI. Supplementa 1,4)*, Gütersloh 2002.
- OEMING, M., *Hiobs Monolog – der Weg nach Innen*, in: OEMING, M. / SCHMID, K., *Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid (BThSt 45)*, Neukirchen-Vluyn 2001, 57–75.
- OEMING, M., *Ijobs Frau (Sitidos) – von der Perserzeit bis heute*, in: HAUFF, A. M. VON (Hg.), *Frauen gestalten Diakonie, I. Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart 2007, 25–41.
- Olympiodor Diakon von Alexandria, *Kommentar zu Hiob. Herausgegeben von Ursula und Dieter Hagedorn (PTS 24)*, Berlin / New York 1984.
- OMERZU, H., *Das bessere Erbe. Die privilegierte Stellung der Töchter Hiobs im Testament Hiobs*, in: GRESCHAT, K. / OMERZU, H. (Hg.), *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*, Leipzig 2003, 57–93.
- OORSCHOT, J. VAN, *Die Entstehung des Hiobbuches*, in: KRÜGER, T. / OEMING, M. / SCHMID, K. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005 (ATHANT 88)*, Zürich 2007, 165–184.
- PHILONENKO, M., *Le Testament de Job et les Thérapeutes: Sem. 8 (1958) 41–53*.

- PHILONENKO, M., *Le Testament de Job. Introduction, traduction et notes: Sem. 18 (1968) 1–75.*
- POMEROY, S. B., *Women in Hellenistic Egypt From Alexander to Cleopatra*, New York 1984.
- RAHLFS, A. (Hg.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Duo volumina in uno*, Stuttgart 1935/1979.
- RAHNENFÜHRER, D., *Das Testament des Hiob und das Neue Testament: ZNW 62 (1971) 69–93.*
- RIGNELL, L. G., *The Peshitta to the Book of Job critically investigated with introduction, translation, commentary and summary*, edited by K.-E. Rignell, Kristianstad 1994.
- RIGNELL, L. G. (Hg.), *Liber Iob (Vetus Testamentum Syriace Iuxta Simplicem Syrorum Versionem II,ia)*, Leiden 1982.
- ROHDE, M., *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 26)*, Leipzig 2007.
- RÖMER, C. / THISSEN, H. J., P. Köln Inv. Nr. 3221: *Das Testament des Hiob in koptischer Sprache. Ein Vorbericht*, in: KNIBB, M. A. / HORST, P. W. VAN DER (Hg.), *Studies on the Testament of Job (MSSNTS 66)*, Cambridge u. a. 1989, 33–45.
- ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem (Bibliothek Suhrkamp 973)*, Frankfurt am Main 1988.
- RUSSELL, D. S., *The Old Testament Pseudepigrapha. Patriarchs and Prophets in Early Judaism*, London 1987.
- SCHALLER, B., *Das Testament Hiobs: JSHRZ III, 1979, 301–387.*
- SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Tobit übersetzt und ausgelegt (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament)*, Freiburg im Breisgau u. a. 2000.
- SEOW, C.-L., *Job's Wife, with Due Respect*, in: KRÜGER, T. / OEMING, M. / SCHMID, K. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005 (AThANT 88)*, Zürich 2007, 351–373.
- SILVERSTEIN, T. / HILHORST, A., *Apocalypse of Paul. A New Critical Edition of Three Long Latin Versions with Fifty-four Plates (COr 21)*, Genf 1997.
- SIMONS, J. J., *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. A Concise Commentary in XXXII Chapters (SFSMD 2)*, Leiden 1959.
- SODEN, W. VON, *Der leidende Gerechte Ludlul bēl nēmeqi – »Ich will preisen den Herrn der Weisheit«*, in: TUAT III, 1990, 110–135.
- SOKOLOFF, M., *The Targum to Job from Qumran, Cave XI (Barl-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture)*, Ramat-Gan 1974.
- SPITTLER, R. P., *Testament of Job (First Century B.C. – First Century A.D.). A New Translation and Introduction*, in: OTP I, 1983, 829–868.
- SPITTLER, R. P., *The Testament of Job: A History of Research and Interpretation*, in: KNIBB, M. A. / HORST, P. W. VAN DER (Hg.), *Studies on the Testament of Job (MSSNTS 66)*, Cambridge u. a. 1989, 7–32.

- STANDHARTINGER, A., *Das Frauenbild im Judentum der hellenistischen Zeit. Ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth' (AGJU 26)*, Leiden / New York / Köln 1995.
- STEC, D.M., *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition (AGJU 20)*, Leiden / New York / Köln 1994.
- STRAUSS, H., *Hiob, II. 19,1–42,17 (BK 16,2)*, Neukirchen-Vluyn 2000.
- SWIDLER, L., *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, New Jersey 1976.
- SYRING, W.-D., *Hiob und sein Anwalt. Die Prosatexte des Hiobbuches und ihre Rolle in seiner Redaktions- und Rezeptionsgeschichte (BZAW 336)*, Berlin / New York 2004.
- Tertullian, *Über die Geduld*, in: *Tertullians sämtliche Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Karl Ad. Heinrich Kellner, I. Die apologetischen und praktischen Schriften*, Köln 1882, 224–242.
- TREU, U., *Physiologus. Frühchristliche Tiersymbolik. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben*, Berlin 1981.
- UEHLINGER, C., *Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte*, in: KRÜGER, T. / OEMING, M. / SCHMID, K. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005 (ATHANT 88)*, Zürich 2007, 97–163.
- VOGELS, W., *Job's Empty Pious Slogans (Job 1,20–22; 2,8–10)*, in: BEUKEN, W.A.M. (Hg.), *The Book of Job (BETHL 114)*, Leuven 1994, 369–376.
- VOGT, E., *Tragiker Ezechiel*, in: *JSHRZ IV*, 1983, 113–133.
- WAHL, H.-M., *Elihu, Frevler oder Frommer? Die Auslegung des Hiobbuches (Hi 32–37) durch ein Pseudepigraphon (TestHi 41–43): JSJ 25 (1994) 1–17*.
- WALTER, N., *Fragmente jüdisch-hellenistischer Exegeten: Aristobulos, Demetrios, Aristeas*, in: *JSHRZ III*, <sup>2</sup>1980, 257–299.
- WALTKE, B.K. / O'CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake, Indiana 1990.
- WEBER, R. (Hg.), *Iob*, in: WEBER, R. (Hg.), *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, I. Genesis – Psalmi*, Stuttgart 1969, 731–766.
- WEINBERG, J., *Job versus Abraham. The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition*, in: BEUKEN, W.A.M. (Hg.), *The Book of Job (BETHL 114)*, Leuven 1994, 281–296.
- WIERNIKOWSKI, I., *Das Buch Hiob nach der Auffassung des Talmud und Midrasch, Teil 1*, Breslau 1902.
- WILSON, W.T., *The Sentences of Pseudo-Phocylides (Commentaries on Early Jewish Literature)*, Berlin / New York 2005.
- WITTE, M., *Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230)*, Berlin / New York 1994.
- WITTE, M., *Hiobs »Zeichen« (Hiob 31,35–37)*, in: WITTE, M. (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag (BZAW 354,2)*, Berlin / New York 2004, 723–742.

- WITTE, M., *Der leidende Mensch im Spiegel des Buches Hiob*, in: HADINGER, B. (Hg.), *Mut in Zeiten der Resignation. Betrachtungen zur Bestimmung des Menschen. Bericht über die Jubiläumstagung und Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Wolfram Kurz*, Tübingen / Wien 2004, 404–421.
- WITTE, M., *The Greek Book of Job*, in: KRÜGER, T. / OEMING, M. / SCHMID, K. / UEHLINGER, C. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14. – 19. August 2005* (AThANT 88), Zürich 2007, 33–54.
- WITTE, M., *Die literarische Form des Buches Hiob – Robert Lowth und seine Erben*, in: JARICK, J. (Hg.), *Sacred Conjectures. The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies 457), New York / London 2007, 92–123.
- WITTE, M. / KEPPEL, M., *Ijob / Liber Iob / Job / Hiob*, in: KRAUS, W. / KARRER, M. (Hg.), *Das Griechische Alte Testament in Übersetzung, LXX.D, I: Übersetzung*, Stuttgart 2009, 1007–1056; *II: Erläuterungen*, Stuttgart (im Druck).
- ZIEGLER, J. (Hg.), *Iob (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum XI,4)*, Göttingen 1982.