

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Biblische Zeitschrift* 65 (2021). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Ziegert, Carsten

„Ich weiß, dass mein Erlöser lebt.“ Hiob 19,25–27 in der Septuaginta und in der Vulgata
in: *Biblische Zeitschrift* 65 (2021), pp. 134–150

Leiden: Brill 2021

<https://doi.org/10.30965/25890468-06501007>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Brill: <https://brill.com/page/selfarchiving/sharing-your-work-selfarchiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Biblische Zeitschrift* 65 (2021) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Ziegert, Carsten

„Ich weiß, dass mein Erlöser lebt.“ Hiob 19,25–27 in der Septuaginta und in der Vulgata
in: *Biblische Zeitschrift* 65 (2021), S. 134–150

Leiden: Brill 2021

<https://doi.org/10.30965/25890468-06501007>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

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

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

Ihr IxTheo-Team

„Ich weiß, dass mein Erlöser lebt.“
Hiob 19,25-27 in der Septuaginta und in der Vulgata

Abstract:

This article investigates the Septuagint and the Vulgate texts of Job 19:25-27 which have both been used as “proof texts” for the Christian doctrine of the resurrection of the dead. The respective Greek and Latin texts are thoroughly compared to the Hebrew MT, assuming that the proto-massoretic text was the supposed parent text of both versions. Some of the differences between the parent text and the translations can be explained by the fact that the unvocalized Hebrew text gave reason to “intelligent guesses”. Most original readings of the versions, however, can be shown to have resulted from theological interpretation. The Vulgate version, notably, seems to build not on the Hebrew text only but also on the Septuagint, in spite of Jerome’s commitment to the idea of *Hebraica veritas* and his normal practice to use a Hebrew parent text.

Keywords:

Job 19:25-27; resurrection; reception history; Septuagint; Vulgate; *Hebraica veritas*

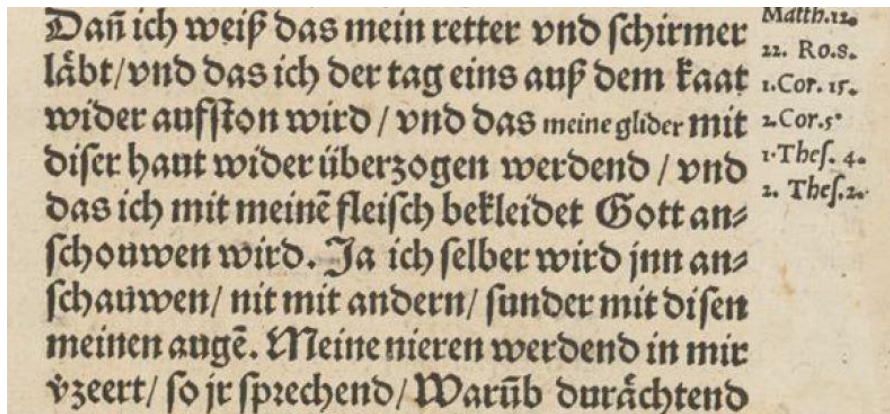
Zu Beginn des dritten Teils von Georg Friedrich Händels Oratorium „Der Messias“ (1741) thematisiert eine Sopranarie die Auferstehung von den Toten:¹

„I know that my Redeemer liveth,
and that he shall stand at the latter Day upon the Earth:
and though Worms destroy this Body,
yet in my Flesh shall I see God.
For now is Christ risen from the Dead,
the first Fruits of them that sleep.“

Der Text der Arie besteht in den ersten vier Zeilen aus einem Zitat von Hi 19,25-26 und in den letzten beiden Zeilen aus einem Zitat von 1 Kor 15,20. Durch diese Zusammenstellung wird der „Redeemer“ als Jesus Christus identifiziert. Die Arie begründet also die christliche Auferstehungshoffnung mit der Überwindung des Todes durch den Messias, dessen Leiden, Sterben und Auferstehung im zweiten Teil des Oratoriums besungen wurde. Diese Begründung entspricht dem Gesamtduktus des Kapitels 1 Kor 15, das in längeren Auszügen im dritten Teil des Oratoriums zitiert wird.

¹ [https://en.wikisource.org/wiki/Messiah_\(1749\)#16](https://en.wikisource.org/wiki/Messiah_(1749)#16), abgefragt am 2.7.2020.

Die Verwendung dieses Hiobtextes als „Beleg“ für die christliche Auferstehungshoffnung ist nun keine originelle Idee von Charles Jennens, der das Libretto für den „Messias“ geschrieben hat. Sie begegnet bereits in der *Epitome der Formula Concordiae* von 1577.² Und auch die Zürcher Bibel von 1531 präsentiert zu Hi 19,25-26 am Seitenrand die Stellenangabe „1. Cor. 15.“³



Dass der hebräische Text von Hi 19,25-26(27) von einer erhofften Auferstehung Hiobs spricht, wird in neuerer Zeit von der Mehrzahl der Forscher bestritten.⁴ Wie konnte es also zu dieser Rezeption kommen? Der Weg dorthin führt über die jüdische Septuaginta und die christliche Vulgata, die in ihrem Wortlaut zum Teil starke Unterschiede zum hebräischen (masoretischen) Text aufweisen. Im Folgenden sollen diese beiden Übersetzungen von Hi 19,25-27 genauer untersucht werden. Dabei besteht das Ziel darin, den besonderen Beitrag dieser beiden Übersetzungen zu einer christlichen Hiob-Rezeption, die die Auferstehung der Toten im Blick hat, zu ermitteln.

Methodisch wird es sich um einen präzisen kommentierenden Textvergleich der Septuaginta- und der Vulgatafassung von Hi 19,25-27 mit dem masoretischen Text dieser Passage handeln. Dieses Vorgehen ist natürlich nur dann sinnvoll, wenn es sich bei der jeweiligen hebräischen Vorlage dieser Übersetzungen um eine proto-masoretische Textform handelte. Für die Hiob-Übersetzung der Vulgata geht man davon aus, dass dies tatsächlich der Fall ist.⁵ Bei der Septuaginta liegt der Fall etwas komplizierter und ist

² Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche (Hg. I. Dingel), Göttingen 2014, 1222-1223.

³ <https://doi.org/10.3931/e-rara-7469>, abgefragt am 2.7.2020.

⁴ Siehe *David J.A. Clines*, Job 1-20 (WBC 17), Dallas, TX 1989, 463-466. Dagegen bildeten noch im 19. Jahrhundert solche Forscher, die in diesem Text einen Hinweis auf eine Auferstehung Hiobs sahen, eine ansehnliche Minderheit; vgl. *Julius Speer*, Zur Exegese von Hiob 19,25-27, in: ZAW 25 (1905) 47-140 (55-107).

⁵ *Jason Soenksen*, Art. Job. Vulgate, in: THB 1C (2017) 198-202.

genauer zu begründen. Denn gerade die Septuaginta als vorchristliche jüdische Übersetzung wurde – unabhängig vom Hiobbuch – in der Vergangenheit intensiv dazu verwendet, den masoretischen *Textus receptus* an schwierigen Stellen zu emendieren. Die Frage nach der Vorlage der Übersetzung ist beim griechischen Hiobbuch, das in der ältesten, vorhexaplarischen Fassung um ein Sechstel kürzer ist als der masoretische Text, besonders dringlich. Dass die aktuelle Forschung mehrheitlich den proto-masoretischen Text als ursprünglicher ansieht und damit rechnet, dass der Übersetzer des Hiobbuches tatsächlich mit einer proto-masoretischen Vorlage arbeitete, hat verschiedene Gründe. Zum einen ist schon früh beobachtet worden, dass die griechische Hiob-Übersetzung insgesamt eher paraphrasierend ist und stark interpretierende Elemente enthält, die zum Teil theologisch motiviert sind.⁶ Hinzu kommt, dass der Text nicht nur die erwähnten Kürzungen aufweist, sondern auch erklärende Erweiterungen. Außerdem nehmen die Kürzungen im Verlauf des Buches zu, weshalb man annimmt, dass der Übersetzer seine Leser vor Redundanzen bewahren wollte.⁷ Folgerichtig ist deshalb, dass bei aktuellen Kommentierungen des hebräischen Textes die Tendenz vorherrscht, den masoretischen Text trotz vieler syntaktischer und lexikalischer Unschärfen möglichst selten zu emendieren.⁸ Beim konkreten Textvergleich der Septuaginta- und der Vulgatafassung von Hi 19,25-27 mit dem masoretischen Text wird jeweils nach den Übersetzungsentscheidungen zu fragen sein, mit denen sich die Unterschiede im Wortlaut erklären lassen.⁹ Das schließt weder Verlesungen aus noch die Möglichkeit, dass die Übersetzer den Konsonantentext anders vokalisiert haben als die späteren Masoreten.

⁶ Siehe *Gillis Gerleman*, *Studies in the Septuagint*. Vol. 1: Book of Job (AUL.N.F. 1/42/3), Lund 1946; *Henry S. Gehman*, *The Theological Approach of the Greek Translator of Job 1-15*, in: JBL 68 (1949) 231-240; *Donald H. Gard*, *The Exegetical Method of the Greek Translator of the Book of Job* (JBL.MS 8), Philadelphia, PA 1952; *Homer Heater*, *A Septuagint Translation Technique in the Book of Job* (CBQ.MS 11), Washington 1982.

⁷ Siehe *Brent A. Strawn*, *Art. Job. Masoretic Texts and Ancient Texts Close to MT*, in: THB 1C (2017) 158-168 (159-161); vgl. *Claude E. Cox*, *Art. Job. Septuagint*, in: THB 1C (2017) 175-181 (177); *Markus Witte*, *Art. Job / Das Buch Ijob / Hiob*, in: LXX.H 1 (2016) 407-421 (412-413); *Natalio Fernández Marcos*, *The Septuagint Reading of the Book of Job*, in: Willem A.M. Beuken (Hg.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven 1994, 251-266 (254, 261).

⁸ Siehe *Robert Althann*, *Art. Textual History of Job*, in: THB 1C (2017) 151-155 (154).

⁹ Für einen anderen Ansatz, der den griechischen Text unabhängig von seiner Entstehung und seiner Abhängigkeit von einem hebräischen Ausgangstext betrachtet, vgl. *N. Fernández Marcos*, *Reading* (s. Anm. 7) 252.

1. Die Septuagintafassung von Hiob 19,25-27

Für die Abfassungszeit der Hiob-Übersetzung rechnet man mit dem späten 2. Jh. v. Chr. Das lässt sich mit der Verwendung des griechischen Textes in der Schrift „Über die Juden“ eines unbekanntes Aristeas begründen, die ihrerseits von Alexander Polyhistor im 1. Jh. v. Chr. zitiert wird.¹⁰

In der folgenden Kommentierung sind Text und Verseinteilung der Göttinger Edition entnommen. Alternativen, die sich aus der Handschriftenlage ergeben, werden notiert.

1.1. Kommentierung

V.25: οἶδα γὰρ ὅτι ἀέναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς

וְאֲנִי יָדַעְתִּי אֲשֶׁר לִי הִי אֲשֶׁר יִזְכֹּר עַל-פְּרִי יְקוּם:

Zunächst fällt auf, dass der ὅτι-Satz in der Übersetzung nur ein Prädikat enthält, während im hebräischen Text zwei Aussagen mit einem *Waw copulativum* verbunden werden. Außerdem hat die hebräische Verbform יְקוּם erst in V.26a mit ἀναστήσαι eine Entsprechung. Eine Erklärung dafür wird sich aus der folgenden Analyse ergeben.

Die einleitende Konjunktion γὰρ wird nicht wörtlich mit καί, sondern mit postpositivem γὰρ übersetzt, eine Wiedergabe, die im Hiobbuch (neben δέ) häufig vorkommt.¹¹ Im Gegensatz zum hebräischen Text wird der Objektsatz in der Übersetzung nicht ansyndetisch, sondern mit ὅτι angeschlossen.

Anders als die späteren Masoreten, die hinter הִי einen trennenden Akzent gesetzt haben, um den Beginn eines neuen Kolons zu markieren, hat der Übersetzer הִי und יִזְכֹּר zusammengefasst.¹² Diese Kombination resultierte in der Wiedergabe ἀέναός ἐστιν, wobei wahrscheinlich auch die Verwendung des Partizips μέλλων durch יִזְכֹּר im Ausgangstext verursacht ist.¹³ Dadurch entsteht im Zieltext die Nuance des Unmittelbaren oder äußerst Wahrscheinlichen.¹⁴ Das Adjektiv הִי wird sonst in den Septuaginta-Übersetzungen nie mit ἀέναος wiedergegeben, letzteres kommt nur viermal vor und dient in den anderen

¹⁰ C. Cox, Job (s. Anm. 7) 175.

¹¹ Claude E. Cox, Job, in: James K. Aitken (Hg.), The T&T Clark Companion to the Septuagint, London 2015, 385-400 (390).

¹² Vgl. Samuel R. Driver / George B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job (ICC), Edinburgh 1921, Part II, 127.

¹³ Das wurzelverwandte Verb אָחַר pi. („zögern“) hat zumindest eine Bedeutungsnuance mit μέλλω gemeinsam.

¹⁴ Takamitsu Muraoka, A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Leuven 2009, s. v. μέλλω.

drei Fällen zur Wiedergabe von ׀ִיָּע.¹⁵ Möglicherweise wollte der Übersetzer durch die Wortwahl ἀέναιος ausdrücken, dass Gott mit anderer Qualität „lebendig“ ist als ein Mensch.¹⁶ Das setzt wohl voraus, dass es sich bei dem לָאֵל, auf den Hiob im Ausgangstext hofft, um Gott handelt. Bestritten wird dies von Auslegern, die den לָאֵל mit Hi 16,19; 19,7 als „Rechtsbeistand“ interpretieren, bei dem es sich nicht um Gott handeln könne, da dieser bereits Hiobs Ankläger sei.¹⁷ Für eine Identifikation mit Gott sprechen allerdings der direkte Gottesbezug in V.26.27 und der Hinweis in Hi 19,13-14, dass Hiob von seinen Verwandten, die die Funktion des לָאֵל ausfüllen könnten, verlassen wurde.¹⁸ In diesem Sinne wird auch der Übersetzer den hebräischen Text verstanden haben.

Das suffigiierte Substantiv לָאֵל wird durch das Verb ἐκλύω mit Objekts-Akkusativ με wiedergegeben, aufgrund des Partizips μέλλων jetzt als Infinitiv. Das Verb ἐκλύω wird zwar nur hier zur Wiedergabe von לָאֵל verwendet, allerdings erscheint das stammverwandte λυτρόω in Texten, die Gott als Retter charakterisieren (z.B. Ex 6,6; Jes 43,1). Andererseits sind zur Wiedergabe von לָאֵל Lexeme wie ἀγχιστεύω und ἀγχιστεύς sehr prominent, vor allem in familienrechtlichen Kontexten (Lev 25,25; Ru 2,20; 3,13).¹⁹ Dass der Übersetzer des Hiobbuches eine andere Wiedergabe gewählt hat, zeigt einmal mehr, dass er den Befreier Hiobs mit Gott identifiziert hat. Zusätzlich entsteht durch die umschreibende Wiedergabe ὁ ἐκλύειν με μέλλων eine konkret-persönliche und gleichzeitig futurische Nuance.

Als Entsprechung zu לָאֵל־יָּע dient ἐπὶ γῆς, wobei die Metonymie des Staubes, die die Vergänglichkeit des Lebens ausdrückt (Gen 2,7; 3,19; Hi 10,9), abgeschwächt erscheint. Da ἐπὶ γῆς jetzt eine Ortsangabe zum Infinitiv ἐκλύειν ist (während לָאֵל־יָּע eine Näherbestimmung zu יָּע darstellt), geht es im griechischen Text konkret um eine Befreiung „auf der Erde“, die nicht unbedingt postmortal zu verstehen ist. Eine alternative Deutung, die ἐπὶ γῆς der Verbform ἀναστήσαι (V.26a) zuordnet, ergibt sich (entgegen der Göttinger Edition) aus zwei wichtigen Handschriften des 4. Jahrhunderts: Codex Vaticanus bietet die Verse bzw. Halbverse zeilenweise und beginnt hier die neue Zeile mit ἐπὶ γῆς ἀναστήσαι.²⁰ Codex Sinaiticus bietet zwar keine Zeilentrennung, aber

¹⁵ Takamitsu Muraoka, A Greek – Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint, Leuven 2010, 4, 199.

¹⁶ Vgl. D. Gard, Method (s. Anm. 6) 41.

¹⁷ Vgl. D.J.A. Clines, Job (s. Anm. 4) 459.

¹⁸ Vgl. John E. Hartley, The Book of Job (NICOT), Grand Rapids, MI 1988, 293.

¹⁹ T. Muraoka, Index (s. Anm. 15) 37, 169; Edwin Hatch / Henry A. Redpath, A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books), Oxford 1897-1906, 18.

²⁰ Siehe https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1209/0790, abgefragt am 2.7.2020.

zumindest einen trennenden Punkt vor ἐπί γῆς.²¹ Und auch die lateinische Übersetzung des Hieronymus *iuxta Graecos* scheint diese Einteilung nahezu legen.²²

V.26a: ἀναστήσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα

תָּאָרְרָא יְרִיבְנִי קְפִי-תְּאַרְרָא

Die Optativform ἀναστήσαι (mit Akzentsetzung entsprechend der Göttinger Edition)²³ kann als partikelloser Potentialis gedeutet werden.²⁴ Der Übersetzer verwendet zwar durchaus die Partikel ἄν mit dem Potentialis,²⁵ dies geschieht allerdings nur in Fragesätzen. Eine Deutung als potenzieller Optativ ist also denkbar, ebenso plausibel ist die Deutung als kupitiver Optativ.²⁶ Das Verb קוּם (Qal) ist intransitiv, deshalb ist auffällig, dass der Übersetzer nicht die starke Aoristform ἀνασταίη mit intransitiver Bedeutung verwendet hat, sondern die schwache Aoristform ἀναστήσαι mit transitiver Bedeutung. Möglicherweise hat der Übersetzer statt der Qal-Form קוּם die transitive Hifil-Form קִיַּם gelesen. Inhaltlich deutet der griechische Text dadurch mehr als der hebräische eine Auferstehung vom Tod an.²⁷ Dass der Übersetzer in dieser Hinsicht die Textaussage verstärkt hat, wird durch Hi 14,14 gestützt, wo der Übersetzer eine (rhetorische) Frage des hebräischen Textes als Aussage wiedergegeben hat – zumindest ohne entsprechende Fragepartikel: ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος ζήσεται. Eindeutiger noch ist der (möglicherweise sekundäre) Zusatz in Hi 42,17a: γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ’ ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν.²⁸

²¹ Siehe <http://www.codexsinaiticus.org/de/manuscript.aspx?book=32&chapter=19&verse=25>, abgefragt am 2.7.2020.

²² Siehe PL 29, 86A: „*Scio enim quia aeternus est qui me resoluturus est. Super terram resurget cutis mea quae haec patitur.*“

²³ In der späteren Überlieferung erscheint auch der Infinitiv ἀναστήσαι, mit καί an ἐκλύειν (V.25) angeschlossen und dem Partizip μέλλων untergeordnet („der mich auf der Erde befreien und meine Haut aufrichten wird“). Codex Vaticanus enthält später hinzugefügte Akzente und Hauchzeichen (vgl. Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Greek Palaeography*, New York 1991, 74) und bietet den Infinitiv ἀναστήσαι ohne καί („der mich befreien wird, um meine Haut über der/die Erde aufzurichten.“)

²⁴ So G. Gerlemann, *Studies* (s. Anm. 6) 50-52, der vermutet, dass der Übersetzer bei den Reden der Freunde manche Aussagen durch den Potentialis abgeschwächt habe, etwa die, dass Sünder immer bestraft werden.

²⁵ Etwa in Hi 11,5 (πῶς ἂν ὁ κύριος λαλήσῃ) und in Hi 19,23 (τίς γὰρ ἂν δώῃ γραφῆναι τὰ ῥήματά μου).

²⁶ Vgl. Martina Kepper / Markus Witte, Art. Job. Das Buch Ijob / Hiob, in: LXX.E 2 (2011) 2055.

²⁷ M. Kepper / M. Witte, *Job* (s. Anm. 26) 2094.

²⁸ Vgl. G. Gerlemann, *Studies* (s. Anm. 6) 61.

Mit τὸ δέρμα μου liegt eine wörtliche Entsprechung zu עָרַי vor. Möglicherweise hat der Übersetzer קָרַא übersehen,²⁹ oder er hat es durch das Präfix ἀνα- des Verbs ἀνίστημι ausgedrückt.³⁰

Das Verb ἀναντλέω hat die Grundbedeutung „ausschöpfen“ und wird metaphorisch im Sinne von „geduldig ertragen“ verwendet.³¹ Das seltene hebräische Verb נָקַי pi. dagegen, das hier im unpersönlichen Plural verwendet wird, hat die Bedeutung „abschlagen, zerschlagen“.³² Eine Erklärung für diese Wortwahl des Übersetzers könnte sein, dass Gott nicht als Agens des „Zerschlagens“ erscheinen sollte.³³

V.26b: παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη

וּמִבְּשָׂרִי אֶחְזָק אֱלֹהִים:

Der griechische Text weicht in seinem Wortlaut so stark vom hebräischen ab, dass mit Verlesungen gerechnet werden muss, sei es durch den Übersetzer selbst, sei es auf der Ebene seiner Vorlage. Es ist gut denkbar, dass der Übersetzer nicht וּמִבְּשָׂרִי, sondern וּמִשָּׂרִי gelesen hat. Der Gottesname וְיָשׁ wurde im Judentum etymologisch als וְיָשׁ („der, der genügt“) gedeutet und in der Septuaginta gelegentlich mit ὁ ἰκανός wiedergegeben (Ru 1,20.21).³⁴ Der Hiob-Übersetzer dagegen zog ὁ παντοκράτωρ vor (z.B. Hi 5,17), verwendete aber auch (ὁ) κύριος (z.B. Hi 6,14), was in der gesamten Septuaginta üblicherweise das Tetragramm wiedergibt.³⁵ Der Übersetzer könnte also וּמִשָּׂרִי gelesen und mit παρὰ γὰρ κυρίου übersetzt haben.³⁶

Auch ταῦτα kann auf einer Fehlesung beruhen, nämlich der Lesung der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים als אֱלֹהִים, möglicherweise begünstigt durch Defektivschreibung.³⁷ Die Herkunft von συνετελέσθη muss unsicher bleiben. Eventuell ist eine Verlesung des Verbs חָזַק zu חָזַק denkbar,³⁸ dann müsste man zusätzlich mit dem Ausfall des Präfix-Konsonanten א für die 1. Person Singular rechnen.

²⁹ S.R. Driver / G.B. Gray, Job (s. Anm. 12) Part II, 128.

³⁰ Georg Beer, Der Text des Buches Hiob, Marburg 1897, 125.

³¹ Henry G. Liddell / Robert Scott / Henry S. Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford 1951, s. v.

³² Jacques Doukhan, Radioscopy of a Resurrection: The Meaning of *niqq'pû zō't* in Job 19:26, in: AUSS 34 (1996) 187-193 (192), vermutet hier das Verb נִקַּף nif. („gerinnen, erstarren“) und übersetzt: „And after my skin, all these things will stand up firm and real.“

³³ D.H. Gard, Method (s. Anm. 6) 41-42.

³⁴ Manfred Weippert, Art. וְיָשׁ Šaddaj (Gottesname), in: THAT 2 (1975) 873-881 (876).

³⁵ Vgl. M. Kepper / M. Witte, Job (s. Anm. 26) 2052.

³⁶ S.R. Driver / G.B. Gray, Job (s. Anm. 12) Part II, 128. Dagegen scheint D.H. Gard, Method (s. Anm. 6) 42, παρὰ γὰρ κυρίου für eine Wiedergabe von אֱלֹהִים zu halten, wobei er μοι als Wiedergabe von וּמִבְּשָׂרִי sieht.

³⁷ S.R. Driver / G.B. Gray, Job (s. Anm. 12) Part II, 128. D.H. Gard, Method (s. Anm. 6) 42, hält dagegen ταῦτα für eine Doppelübersetzung von קָרַא (V.26a).

³⁸ So D.H. Gard, Method (s. Anm. 6) 42.

V.27a: ἃ ἐγὼ ἐμαυτῶ συνεπίσταμαι

אֲשֶׁר אֲנִי אֵחָדָה לִּי

Die Übersetzung des hebräischen Relativsatzes ist mit Ausnahme des Verbs wörtlich. Die Wiedergabe des „Sehens“ durch das „Verstehen“ ist interpretierend.³⁹ Das Objekt des „Verstehens“ ist neutrisch und damit verallgemeinert. Möglicherweise wollte der Übersetzer den Eindruck vermeiden, man könne Gott sehen.⁴⁰

V.27b: ἃ ὁ ὀφθαλμός μου ἑώρακεν καὶ οὐκ ἄλλος

וְעֵינַי רָאוּ וְלֹא אֲחֵר

Der Übersetzer hat auch diese Wortfolge als Teil des vorangehenden Relativsatzes interpretiert und, abgesehen vom Numerus des Verbs und des Subjekts,⁴¹ wörtlich wiedergegeben.

V.27c: πάντα δέ μοι συντετέλεσται ἐν κόλπῳ

כָּל בְּלִיְתֵי בְּחֶקְי:

Während der hebräische Text die „Nieren“ nennt, die in der hebräischen Bibel den Sitz der Emotionen bezeichnen⁴² und die bei Hiob „verschmachten“ (vgl. Hi 11,20; 17,5; 33,21), spricht die griechischen Übersetzung davon, dass „alles vollendet ist“. Das Verb כלל wird in der Septuaginta häufig mit einer Form von συντελέω wiedergegeben.⁴³ Hinzu kommt, dass der Übersetzer möglicherweise anstelle von בְּלִיְתֵי die Wortfolge בְּחֶקְי gelesen und mit πάντα δέ μοι übersetzt hat.⁴⁴ Die Angabe ἐν κόλπῳ ist, bis auf das fehlende Possessivpronomen, direkte Wiedergabe von בְּחֶקְי. Durch die resultative Perfektform συντετέλεσται erscheint der hoffnungsvolle Aspekt verstärkt.

1.2. Auswertung

Der Übersetzer war durch einen schwierigen hebräischen Text herausgefordert, der an manchen Stellen mögliche Verlesungen begünstigte. Der generelle Charakter der Hiob-

³⁹ Das Verb הִתְחַלַּף wurde in Jes 26,11 mit Formen von γινώσκω und οἶδα wiedergegeben. Ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen dem Sehen und dem Verstehen liegt in Jes 6,9-10 vor.

⁴⁰ Vgl. *D.H. Gard*, *Method* (s. Anm. 6) 42-43.

⁴¹ Die unvokalisierte Schreibung von עֵינַי kann allerdings auch als Singular (עֵינַי) gelesen werden.

⁴² *Bernd Janowski*, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen 2019, 155-157.

⁴³ *T. Muraoka*, *Index* (s. Anm. 15) 114, 232.

⁴⁴ Vgl. *J. Speer*, *Exegese* (s. Anm. 4) 130.

Übersetzung legt jedoch nahe, dass auch in diesem Text theologische Interpretationsleistungen des Übersetzers vorliegen.

Im griechischen Text wird hervorgehoben, dass es Gott selbst ist, der Hiob befreien wird. Der ewige Gott wird Hiob gewiss aus der Niedrigkeit des irdischen Daseins retten (V.25). Das tut er, indem er Hiobs „Haut“ aufrichtet (während im hebräischen Text ausgesagt wird, dass Gott sich selbst „aufrichtet“). Ob diese Wiederherstellung in V.26a als Wunsch (opt. cup.), als Möglichkeit (opt. pot.) oder auch als Wirklichkeit (spätere Überlieferung) ausgedrückt wird, muss wohl offen bleiben.

Die Vorstellung, Gott zu sehen, ist in der Übersetzung nicht mehr vorhanden. Dass es hierfür theologische Gründe gab, ist denkbar; allerdings wird Hi 42,5 („Nun hat mein Auge dich gesehen“) wörtlich wiedergegeben.⁴⁵ Statt davon zu sprechen, dass Hiob Gott sieht, betont der griechische Text, dass Gott selbst an Hiob wirkt (V.26b). Hiob „versteht“ die Tatsache seiner zukünftigen Rettung (V.27a), und der Aspekt der Hoffnung wird im Vergleich mit dem Ausgangstext verstärkt (V.27c).

Diese Beobachtungen entsprechen dem Befund, dass die griechische Übersetzung auch an anderen Stellen die Vorstellung einer Auferstehung widerspiegelt, die über den hebräischen Text hinausgeht.⁴⁶ Diese besonderen Akzentuierungen der Übersetzung von Hi 19,25-27 haben den Boden für frühkirchliche Rezeptionen des Textes bereitet, die explizit von einer Totenaufstehung sprechen. So führt Clemens von Rom im Jahr 96 oder 97 n. Chr. den griechischen Text von Hi 19,26a als Beleg für die christliche Auferstehungshoffnung an (1 Clem 26,3), und zwar in einer recht freien Paraphrase oder nach einer eigenständigen, sonst nirgends bezeugten Texttradition:⁴⁷

καὶ πάλιν Ἰὼβ λέγει· Καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην τὴν ἀναντλήσασαν ταῦτα πάντα⁴⁸

Auch Origenes verwendet die Passage in seinem Matthäuskommentar (ad 22,23), und zwar im Anschluss an ein Zitat von 1 Kor 15,29-32. Hierbei verwendet er die griechische

⁴⁵ Vgl. *D.H. Gard*, *Method* (s. Anm. 6) 42-43; *Hervé Tremblay*, *Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères Grecs. Unanimité d'une tradition* (EB.NS 47), Paris 2002, 488-490.

⁴⁶ *Donald H. Gard*, *The Concept of the Future Life According to the Greek Translator of the Book of Job*, in: *JBL* 73 (1954) 137-143 (gegen *N. Fernández Marcos*, *Reading* (s. Anm. 7) 264-265); vgl. auch *Sonja Feldmar*, *Eschatologische Fortschreibungen im Buch Hiob* (FAT II/111), Tübingen 2019, 92-93.

⁴⁷ Vgl. *Ernst Dassmann*, *Art. Hiob*, in: *RAC* 15 (1991) 366-442 (381); *Ernst Dassmann*, *Akzente frühchristlicher Hiobdeutung*, in: *JAC* 31 (1988) 40-56 (47). Zur Diskussion siehe *H. Tremblay*, *Job* (s. Anm. 45) 375-376.

⁴⁸ FC 15, 130.

Formulierung von Hi 19,26a, um seine spezielle Sicht einer *leiblichen* Auferstehung zu belegen:⁴⁹

ἢ τῷ ὑπὸ Ἰῶβ λεγομένῳ· Ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μου τὸ ἀνατλοῦν ταῦτα⁵⁰

Als noch wirkmächtiger hat sich allerdings die Vulgata-Übersetzung dieser Passage erwiesen.

2. Der Vulgata-Text von Hiob 19,25-27

Hieronymus begann sein Übersetzungsprojekt *iuxta Hebraeos* im Jahr 391. Die Arbeit am Hiobbuch war wahrscheinlich bereits 393 oder 394 abgeschlossen.⁵¹ Die vorher angefertigte Übersetzung *iuxta Graecos* entspricht in Hi 19,25-27 fast wörtlich der Septuagintafassung.⁵² Für die neue Hiob-Übersetzung dagegen verwendete Hieronymus eine Vorlage, die dem proto-masoretischen Text entspricht. Die Übersetzung bietet lesbares Latein, obwohl einige Hebraismen vorkommen. Gelegentlich findet man verdeutlichende Wiedergaben, die auf exegetischen Entscheidungen des Übersetzers beruhen (z.B. Hi 14,4).⁵³ Hieronymus selbst behauptet in der Vorrede, mal nach den „Worten“, mal nach dem „Sinn“ übersetzt zu haben.⁵⁴

2.1. Kommentierung

V.25a: *scio enim quod redemptor meus vivat*

יְהוָה לֹא יִפְּטֹר אֶת אֲנִי

Das Substantiv *redemptor* ist von dem Verb *redimere* („zurückkaufen, loskaufen, erlösen“) abgeleitet. In der Vulgata wird es zur Wiedergabe von לֹא יִפְּטֹר nur mit Bezug auf Gott verwendet (z.B. Ps 18,15; Jes 41,14), während in juristischen Kontexten *propinquus*

⁴⁹ Vgl. H. Tremblay, Job (s. Anm. 45) 296-299.

⁵⁰ PG 13, 1566C.

⁵¹ J. Soenksen, Job (s. Anm. 5) 198.

⁵² Siehe PL 29, 86A: „*Scio enim quia aeternus est qui me resoluturus est. Super terram resurget cutis mea quae haec patitur. A Domino enim mihi haec contigerunt, quorum ego mihi conscius sum, quae oculus meus vidit et non alius, et omnia mihi consummata sunt in sinu.*“

⁵³ J. Soenksen, Job (s. Anm. 5) 199-202.

⁵⁴ Siehe Hier., Praef. Iob: „*translatio [...] nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit.*“

vorherrscht (Lev 25,25; Ru 2,20; Num 35,19; Prov 23,11). Hieronymus hat also explizit gemacht, dass Hiob nicht auf menschliche, sondern auf göttliche Hilfe hofft.

V.25b: *et in novissimo de terra surrecturus sim*

וְאַחֲרָיוֹן עַל-עֶפְרָיִם יְקוּם:

Hieronymus verwendet *in novissimo* mit der allgemeinen Bedeutung „zuletzt“ als Wiedergabe von אַחֲרָיוֹן (1 Sam 29,2; Qoh 1,11) oder אַחֲרִית (Prov 20,21; Jer 5,31). Die christliche Interpretation dieses Ausdrucks als „jüngster Tag“, als der Tag der Auferstehung und des Gerichts, ist aufgrund von Vulgata-Stellen wie Joh 6,40 durchaus nachvollziehbar.⁵⁵

Zur Wiedergabe von עֶפְרָיִם hat Hieronymus öfter *terra* verwendet (z.B. Gen 3,14). Wenn das hebräische Wort allerdings nicht metonymisch, sondern mit einer konkreten Bedeutung verwendet wird, hat er *pulvis* bevorzugt (z.B. Gen 3,19). Die Wortwahl *terra* muss hier also nicht von der griechischen Wiedergabe ἐπὶ γῆς beeinflusst sein, auch wenn Hieronymus sich bei seiner Übersetzung *iuxta Graecos* bereits für *super terram* entschieden hatte. Allerdings verstärkt die Präposition *de* anstelle von *super*, der wörtlich-genaueren Wiedergabe von עַל, die Möglichkeit, den lateinischen Text im Hinblick auf eine Auferstehung zu deuten.

Der periphrastischen Ausdrucksweise *surrecturus sim* wird der Wunsch zugrunde liegen, den prospektiven Konjunktiv auf das Futur auszudehnen. Die Formulierung in der ersten Person kann auf der Lesung אֶקוּם („ich werde aufstehen“) beruhen oder aber – zusammen mit der Wiedergabe *de terra* – auf einer theologischen Interpretation durch den Übersetzer.⁵⁶

V.26a: *et rursum circumdabor pelle mea*

וְאַחֲרַי עוֹרִי נִקְפּוֹזָתָהּ:

Der Ausdruck *et rursum* entspricht וְאַחֲרַי (mit adverbialer Deutung), und *pelle mea* ist die Wiedergabe von עוֹרִי.

Die Entsprechung von *circumdabor* und נִקְפּוֹזָתָהּ ist auffällig. Möglicherweise hat der Übersetzer נִקְפּוֹ nicht als eine Form von נִקַּף (I) pi. („schlagen“) interpretiert, sondern als eine Form von נִקַּף (II) nif. („umzingelt werden“).⁵⁷ Dieses ist zwar erst im nachbiblischen Hebräisch bezeugt, während im biblischen Hebräisch die Wurzel נִקַּף (II)

⁵⁵ Joh 6,40: „*haec est enim voluntas Patris mei qui misit me ut omnis qui videt Filium et credit in eum habeat vitam aeternam et resuscitabo ego eum in novissimo die*“ (vgl. Joh 6,54; 12,48); ähnlich S. Feldmar, Fortschreibungen (s. Anm. 46) 93-94.

⁵⁶ So schon S.R. Driver / G.B. Gray, Job (s. Anm. 12) Part II, 128; G. Beer, Text (s. Anm. 30) 123; vgl. S. Feldmar, Fortschreibungen (s. Anm. 46) 94.

⁵⁷ S.R. Driver / G.B. Gray, Job (s. Anm. 12) Part II, 130.

nur im qal und hif. („umkreisen, umzingeln“) vorliegt. Hieronymus kann allerdings durch seine jüdischen Lehrer und Berater Zugang zu nachbiblischem Vokabular oder auch zu genau dieser Interpretation des Hiobtextes bekommen haben.⁵⁸ Das Pronomen תאז, das ja schwierig zu übersetzen ist, wäre dann unberücksichtigt geblieben, dasselbe gilt für die Pluralform des Verbs.

V.26b: *et in carne mea videbo Deum*

אֲשֶׁר מִבְּשָׂרִי אֶחְזֶה אֱלֹהִים:

Die Übersetzung entspricht im Wesentlichen der Form und dem Inhalt des hebräischen Textes. Eine Ausnahme bildet die Präposition מן, die zunächst eine Herkunft („von“) ausdrückt, hier aber wohl eher eine Trennung, sodass sich die Übersetzung „ohne“ anbietet (vgl. Hi 11,15; Jes 22,3; Jer 48,45; Num 15,24),⁵⁹ was ein postmortales, aber körperloses Schauen Gottes implizieren könnte. Dagegen wurde für Hi 19,26 vorgeschlagen, dass מן hier eine Herkunft ausdrücke und dass der Ausdruck mit „aus meinem Fleisch heraus“ wiedergegeben werden sollte.⁶⁰ Das könnte inhaltlich eher auf eine körperliche Heilung Hiobs hinweisen. Die dazu herangezogenen Vergleichsstellen, die zwar ebenfalls Verben des Sehens enthalten (Ps 33,13-14; Ct 2,9), überzeugen jedoch nicht, da dort mit מן der Standort des Betrachters („vom Himmel blickt er“) oder der Durchgang des Blicks („durch die Fenster“) bezeichnet wird.⁶¹ Möglicherweise hat Hieronymus den Ausdruck מִבְּשָׂרִי tatsächlich als „aus meinem Fleisch heraus“ gedeutet; denkbar ist aber auch, dass er durch die Übersetzung von V.26a bereits die Idee eines erneuerten Körpers im Blick hatte.

V.27a: *quem visurus sum ego ipse*

אֲשֶׁר אֶנִּי אֶחְזֶה לִּי

Auch hier hat Hieronymus den hebräischen Text inhaltlich genau wiedergegeben, wobei die verstärkende Nuance der suffigierten Präposition לְ durch *ego ipse* berücksichtigt wurde. Eine weitere Betonung wird durch die Verwendung der periphrastischen

⁵⁸ Vgl. *Alfons Fürst*, Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike, Freiburg 2003, 76-79. Speziell für das Hiobbuch vgl. noch Hier., Praef. Job: „*Memini me ob intelligentiam huius voluminis lyddeum quemdam praeceptorem qui apud Hebraeos primas habere putabatur, non parvis redemisse nummis.*“

⁵⁹ *Wilhelm Gesenius / Emil Kautzsch / Gotthelf Bergsträsser*, Hebräische Grammatik, Hildesheim 1962, §119w.

⁶⁰ *Norman C. Habel*, The Book of Job. A Commentary (OTL), Philadelphia 1985, 293-294.

⁶¹ Vgl. zur Kritik an der Deutung der Herkunft („aus ... heraus“) auch *Hans-Jürgen Hermisson*, »Ich weiß, daß mein Erlöser lebt« (Hiob 19,23-27), in: M. Witte (Hg.), Gott und Mensch im Dialog, FS O. Kaiser, Berlin 2004, 667-688 (686).

Konjugation mit Partizip Futur Aktiv ausgedrückt. Hier wird das „Sehen“ Gottes für die unmittelbare Zukunft erwartet oder als eine feste Hoffnung dargestellt.⁶²

V.27b: *et oculi mei conspecturi sunt et non alius*

וְעֵינַי רְאוּ וְלֹא אֲוִר

Auch in dieser Zeile wird – wohl mit derselben verstärkenden Intention wie in V.27a – die periphrastische Konjugation mit Partizip Futur Aktiv verwendet.

V.27c: *reposita est haec spes mea in sinu meo*

כָּלֹו כְּלִי־תִי בְּחֻקִּי:

Die offensichtlichen inhaltlichen Unterschiede lassen sich durch Interferenzen des Aramäischen erklären: Das aramäische Verb כָּלִי hat die Bedeutung „hoffen, vertrauen“, und das Substantiv כְּלִי bedeutet „Hoffnung“. In seiner unvokalisierten Vorlage hat Hieronymus wahrscheinlich eine *Figura etymologica* wahrgenommen und mit *reposita est haec spes mea* paraphrasiert.

Dagegen ist *in sinu meo* eine wörtliche Wiedergabe von בְּחֻקִּי.

2.2. Auswertung

Die Unterschiede der Vulgata-Übersetzung zur Septuagintafassung sind unübersehbar. Hieronymus hat sich nicht auf einen griechischen, sondern auf einen hebräischen Ausgangstext gestützt. Dabei ist es sogar wahrscheinlich, dass seine hebräische Vorlage der des Septuaginta-Übersetzers sehr ähnlich war.

Auch Hieronymus hatte also mit einem schwierigen hebräischen Text zu kämpfen, der gelegentlich Anlass zu Verlesungen oder unsicheren Deutungen gab (V.25b.26a) und dessen Verständnis zumindest an einer Stelle durch Interferenzen des Aramäischen bedingt war (V.27c). Darüber hinaus hat Hieronymus den Text theologisch interpretiert: Der *redemptor* ist Gott selbst (V.25a), die *redemptio* ist die Auferstehung von den Toten, die einen neuen Körper beinhaltet (V.25b.26ab), und die Hoffnung darauf ist gewiss (V.27). Da Hieronymus bei der Exegese von Bibelversen den Kontext berücksichtigt hat, ist anzunehmen, dass er auch beim Übersetzen nicht mechanisch Wort für Wort vorgegangen ist, sondern ebenfalls den Kontext zum Verständnis der jeweiligen Stelle

⁶² Vgl. *Hans Rubenbauer / Johann B. Hofmann*, Lateinische Grammatik, Bamberg 1995, §179. Dass Hieronymus „exzellentes Latein auf klassischem Niveau“ schrieb, bemerkt *A. Fürst*, Hieronymus (s. Anm. 58) 60.

hinzugezogen hat.⁶³ Die Passage aus dem Hiobbuch zeigt, dass das Konzept „Kontext“ für Hieronymus offensichtlich nicht nur den Kotext, also die direkte Textebene, umfasste, sondern auch den gesamtbiblischen Kontext und damit Texte wie 1 Kor 15. Dass Hieronymus den Text tatsächlich als Hinweis auf die Auferstehung verstand, wird in seinem Brief an Paulinus deutlich, wo er das Zitat von Hi 19,25-27 mit den folgenden Worten einleitet:

*“[...] resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de ea manifestius vel cautius scipsarit.”*⁶⁴

Und auch Augustinus, der der Übersetzung *iuxta Hebraeos* gegenüber kritisch eingestellt war,⁶⁵ bezeichnet in *De civitate Dei* eben diese Übersetzung der Hiob-Passage als eine Vorhersage der leiblichen Auferstehung:

*„[...] illud etiam, quod ait supra memoratus Iob, sicut in exemplaribus, quae ex Hebraeo sunt, invenitur: et in carne mea videbo deum, resurrectionem quidem carnis sine dubio prophetavit.”*⁶⁶

3. Ergebnisse und Folgerungen

In Kommentierungen des hebräischen Textes von Hi 19,25-27 wird diskutiert, ob Hiob in diesen Versen auf eine körperliche Wiederherstellung, eine juristische Rechtfertigung oder auf ein postmortales Schauen Gottes hofft.⁶⁷ Im Kontext des gesamten Hiobbuches greift eine einzelne Deutung wahrscheinlich zu kurz.⁶⁸ Im Alten Testament wird Israels Gott durchaus Macht über den Tod zugeschrieben (z.B. 1 Sam 2,6; Ps 139,18), und auch die Vorstellung einer postmortalen Existenz des Menschen ist im Alten Testament vorhanden (z.B. Ps 49,16; 63,4; 73,24-26).⁶⁹ Darüber hinaus waren solche Vorstellungen

⁶³ Heinrich Marti, Übersetzer der Augustin-Zeit. Interpretation von Selbstzeugnissen (STA 14), München 1974, 63.

⁶⁴ Hier., Epist. 53, 8, 3 (CSEL 54, 455).

⁶⁵ Aug., Epist. 71, 3-6; 82, 34-35 (FC 41, 161-167, 331-335).

⁶⁶ Aug., Civ. 22, 29 (CSEL 40/2, 661).

⁶⁷ Vgl. D.J.A. Clines, Job (s. Anm. 4) 463-466; Georg Fohrer, Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1988, 317-321.

⁶⁸ Gegen falsche Alternativen argumentiert auch H.-J. Hermisson, Erlöser (s. Anm. 61) 667, 684-686.

⁶⁹ Vgl. B. Janowski, Anthropologie (s. Anm. 42) 88-92.

auch im Rahmen der Gedankenwelt des Alten Vorderen Orients in unterschiedlichen Ausprägungen zu finden.⁷⁰

Deshalb erscheint die folgende These plausibel: Angesichts seines Leidens, dessen Ursache sich nicht befriedigend erklären lässt, das aber zumindest von Gott erlaubt, wenn nicht sogar bewirkt ist, hofft Hiob auf eine Begegnung und eine Kommunikation mit Gott, vielleicht erst im Moment des Todes, vielleicht sogar erst danach. Tatsächlich erlebt er diese Begegnung im Verlauf der später geschilderten Gottesreden (Hi 38,1-41,26), und schließlich kann er sagen: „Nun hat mein Auge dich gesehen“ (Hi 42,5).⁷¹ Hiob rechnet damit, dass Gott als sein אלהים ihn existenziell und umfassend wiederherstellt. Der hebräische Text ist sozusagen „offen“ für eine Deutung in Richtung einer Auferstehungshoffnung.⁷²

Sowohl die Septuaginta- als auch die Vulgata-Übersetzung von Hi 19,25-27 beruhen auf einem schwierigen hebräischen Ausgangstext, der für beide Übersetzungen vermutlich sehr ähnlich war. Da bereits im Ausgangstext die Möglichkeit angelegt ist, dass die Gottesbegegnung, auf die Hiob hofft, erst nach seinem Tod stattfindet, ist es nicht allzu verwunderlich, dass sich dies auch in den Übersetzungen widerspiegelt.

Der Vergleich der griechischen und der lateinischen Übersetzung mit dem hebräischen Ausgangstext führt zunächst zu den folgenden Ergebnissen: In der jüdischen Septuaginta-Übersetzung wird die implizite Hoffnung auf eine Auferstehung sprachlich verstärkt und konkretisiert. Hiob hofft, dass Gott selbst in der unmittelbaren Zukunft eingreifen und „seine Haut aufrichten“ wird. Auch in der christlichen Vulgata ist es Gott selbst, der eingreift. Hier erscheint Hiobs Hoffnung noch konkreter als in der Septuaginta, denn in der Vulgata wird explizit ausgedrückt, dass Hiob vom Tod auferstehen und mit einem neuen Körper umgeben wird. Zu betonen ist hier noch einmal, dass es sich höchstwahrscheinlich jeweils um eine Vorlage des proto-masoretischen Texttyps handelte, also nicht etwa um eine hebräische Vorlage, die diese theologischen Konkretionen bereits enthielt. Gleichzeitig ist einzuräumen, dass einige dieser Konkretionen durch die Schwierigkeit des unvokalisierten Ausgangstextes, der gelegentlich zu Verlesungen Anlass gab, begünstigt wurden. Das ändert jedoch nichts an

⁷⁰ Vgl. *John H. Walton*, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament*, Grand Rapids, MI 2018, 306-312; ausführlicher *Klaas Spronk*, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (AOAT 219), Kevelaer 1986, 86-236.

⁷¹ Vgl. *Rainer Kessler*, »Ich weiß, daß mein Erlöser lebet«. Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25, in: *ZThK* 89 (1992) 139-158 (156-157).

⁷² Vgl. *Johannes Schnocks*, *Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung*, Göttingen 2009, 50; ähnlich *H.-J. Hermisson*, *Erlöser* (s. Anm. 61) 687-688; *N.C. Habel*, *Job* (s. Anm. 60) 309.

dem Ergebnis, dass eine Auferstehungshoffnung, die im hebräischen Text nur sehr implizit anklingt, im Lauf der Zeit eine *zweifache* Steigerung erfahren hat. Das ist speziell für die Vulgata erstaunlich, deren Konkretisierungen noch über die der Septuaginta hinausgehen. Denn beim Übersetzungsprojekt des Hieronymus bestand ja die Innovation gerade darin, für alttestamentliche Texte den hebräischen Ausgangstext zum Maßstab aller Übersetzungsentscheidungen zu machen. In seinem Brief an die Goten Sunnia und Fretela (ca. 403), in dem er die Textgrundlagen der verschiedenen Psalter-Übersetzungen erklärt, nennt er das als *Hebraica veritas* bekannt gewordene Prinzip:

*„[...] si quando inter Graecos Latinosque diversitas est, ad Hebraicam confugimus veritatem“.*⁷³

Deshalb wäre zu erwarten gewesen, dass Hieronymus bei seiner Übersetzung von Hi 19,25-27 die theologischen Eigenheiten der Septuagintafassung korrigiert. Die Untersuchung hat dagegen gezeigt, dass sich der hohe Anspruch der *Hebraica veritas* nicht immer aufrecht erhalten ließ. Gerade bei einem lexikalisch und grammatisch derart anspruchsvollen Text ist nachvollziehbar, wenn der Übersetzer bereits bestehende Übersetzungen um seines eigenen Verständnisses willen konsultiert. Gleichzeitig war Hieronymus natürlich von seiner eigenen christlichen Auferstehungshoffnung geprägt. Diese wurde durch die Lektüre der Septuagintafassung von Hi 19,25-27 bestätigt, einer Textform, die ja bereits in der frühen Kirche als Beleg für die Auferstehung verwendet wurde.⁷⁴ Dass insbesondere Origenes in seinem Kommentar zu Mt 22,23 die Septuagintafassung des Hiobtextes als Beleg für die Auferstehung verwendete, wie oben erwähnt,⁷⁵ wird Hieronymus nicht unbekannt gewesen sein, da er das exegetische Werk des Origenes geschätzt, übersetzt und ausdrücklich gelobt hat.⁷⁶ Seine Übersetzung *iuxta Hebraeos* war somit nicht ganz frei von der Prägekraft der Septuaginta, und es ist durchaus wahrscheinlich, dass Hieronymus auch bei anderen Texten stärker von der Septuaginta Gebrauch gemacht hat, als es seinen hermeneutischen Prinzipien entsprach. Dies sollte durch weitere vergleichende Untersuchungen bestätigt werden. Für diese Vermutung könnte auch die These von Schulz-Flügel sprechen, dass Hieronymus bei seinem Plädoyer für die *Hebraica veritas* keinen „Urtext“ im strengen Sinne der

⁷³ Hier., Epist. 106, 3 (CSEL 55,249); zur Sache vgl. A. Fürst, Hieronymus (s. Anm. 58) 102-106.

⁷⁴ Vgl. H. Tremblay, Job (s. Anm. 45) 505-506.

⁷⁵ S. o. Abschnitt 1.2.

⁷⁶ A. Fürst, Hieronymus (s. Anm. 58) 35-36, 61, 81-82.

philologischen Textkritik im Blick hatte, und dass er den Septuagintatext aufgrund seines Alters und seiner kirchlichen Nutzung durchaus für approbiert hielt.⁷⁷

Wie dem auch sei: Die Septuaginta- und vor allem die Vulgatafassung dieses Hiob-Textes haben ihre Wirkkraft im Lauf der Jahrhunderte weiter entfaltet. Und auch die europäischen Übersetzungen der Neuzeit, die ihrerseits in der Theologie und in der Kunst rezipiert wurden, sind – trotz des humanistischen Ideals „ad fontes“ – auch von der Vulgata beeinflusst.

⁷⁷ Siehe dazu *Eva Schulz-Flügel*, Hieronymus, Feind und Überwinder der Septuaginta? Untersuchungen anhand der Arbeiten an den Psalmen, in: A. Aejmelaeus / U. Quast (Hg.), *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*. Symposium in Göttingen 1997, Göttingen 2000, 33-50 (41-42, 48).