



Ostkirchliche Studien

†

71. Band

2022

Heft 1

echter

Ostkirchliche Studien

Herausgegeben vom Ostkirchlichen Institut an der Universität Würzburg
(Gesellschaft für Ostkirchenforschung mbH)

Begründet von Hermenegild M. Biedermann OSA

Schriftleitung: Christian Hannick, Carolina Lutzka und Mihai-D. Grigore
unter Mitarbeit von Hannelore Tretter
Verlag **echter**, Würzburg

ISSN 0030-6487

Erweiterter Redaktionsbeirat

Azat Bozoyan, Erevan
Heinzgerd Brakmann, Bonn
Marcello Garzaniti, Florenz
Vassa Kontouma, Paris
Philippe Luisier SJ, Rom
Natalija Ju. Suchova, Moskau

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes

Dr. Aleksandr Andreev, nab. Obvodnogo kanala 17, St. Petersburg 191167, Rossija
Prof. Dr. Marcello Garzaniti, Ordinario di Slavistica, Università degli Studi di Firenze, Via della Pergola, 60, I-50121 Firenze

Prof. Dr. Christian Hannick, Ostkirchliches Institut an der Universität Würzburg, Steinbachtal 2a, 97082 Würzburg

Ph.D. David Heith-Stade, Institut für Historische Theologie, Theologie und Geschichte des christlichen Ostens, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstraße 8–10, A-1010 Wien

OKR Prof. Dr. Martin Illert, EKD, Herrenhäuser Str. 12, 3419 Hannover

Prof. Dr. Christian Lange, Lehrstuhl für Alte Kirchengeschichte, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Würzburg, Bistraße 14, 97070 Würzburg

Fr. Arsenius Mikhail PhD, St. Athanasius & St. Cyril Theological School, 3901 Westerly Place, Newport Beach, CA 92660, USA

Prof. Dr. Stanisław Nabywaniec, Instytut Historii, Al. Rejtana 16, PL 35-310 Rzeszów

Prof. Dr. Hermann-Josef Röhrig, Hauptstraße 43, 37327 Wingerode

Dr. habil. Dietmar Schon o.p., Am Ölberg 5, 93047 Regensburg

Ass.-Prof. Dr. Eva Maria Synek, Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht Universität Wien, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien

Dr. Roman Winter, Goethe-Universität Frankfurt, FB06 Evangelische Theologie, Systematische Theologie, IG-Nebengebäude 711, Norbert-Wollheim-Platz 1, 60629 Frankfurt am Main

Anmerkungen zur Rezeption der biblischen Figur des Ijob in der frühen syrischen Literatur im Vergleich zur jüdischen und qur’ānischen Ijobrezeption¹

Christian Lange, Würzburg

1. Einleitung

Die Spätantike hat in den letzten Jahrzehnten in der akademischen Wissenschaft ein umfangreiches neues Interesse erweckt.² So hat bereits in den 1970er Jahren der irische Althistoriker Peter Brown angeregt, den Übergang von der Antike zum Mittelalter als eine *Transformation* oder *Metamorphose* der antiken in die mittelalterliche Welt über einen längeren Zeitraum hinweg zu verstehen.³

Geographisch wurde in diesen wissenschaftlichen Diskursen gerade in der Geschichtswissenschaft dabei der Blick über die Grenzen des Imperium Romanum hinaus in Richtung des Persischen Reiches erweitert: So integrierte der österreichische Byzantinist Johannes Preiser-Kapeller in seiner in Wien im Jahr 2018 erschienenen Studie das Sassanidenreich in seine Darstellung und legte seinen Schwerpunkt auf die Verknüpfungen im „eurasisch-afrikanischen Raum“.⁴ Diese Verbindungslien zeigt ebenfalls

¹ Dieser Beitrag stellt eine um Anmerkungen versehene ausführlichere Fassung desjenigen Vortrages dar, den der Verfasser auf dem zu Ehren von Hartmut Bobzin (Erlangen) im Mai 2022 in Erlangen durchgeführten Symposium gehalten hat. Der Verfasser dankt Jarmila Geisler (Erlangen) für ihre Unterstützung bei der Analyse des Ijobbildes im Qur’ān sowie bei dessen Kommentatoren. Sein Dank gilt in gleicher Weise besonders Robert Kitchen (Saskatchewan), der ihm seine bisher unveröffentlichte englische Übersetzung der beiden *Homiliae in Job* des Jacob von Sarug (+ 521) bereitwillig zur Verfügung gestellt hat. Darüber hinaus zu Dank verpflichtet ist er Lucas van Rompay (ehemals Duke University), Kristian Heal (Brigham Young University), Georges Tamer (Erlangen) sowie Katharina Pultar (Würzburg) für die kritische Diskussion einzelner Aspekte. Schließlich will er Andreas Knöll (Erlangen) sowie Emma Mill (Würzburg) für die kritische Durchsicht und Carolina Lutzka (Würzburg) für die Anpassung an die Regeln der Zeitschrift *Vergelt's Gott* sagen. Biblische Texte werden in diesem Beitrag nach der Einheitsübersetzung zitiert, Stellen aus dem Qur’ān nach der Übersetzung von Hartmut Bobzin (*Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*, München 3²⁰¹⁹).

² So notiert die britische Gelehrte Averil Cameron: „The period of nearly eighteen years since the publication of *The Mediterranean World in Late Antiquity* has seen a veritable explosion in the amount of publications on the period“ (Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity 395–700 AD*, London–New York 2012, S. XI). Als besonders intensiv diskutierte Forschungsfelder nennt Averil Cameron an dieser Stelle unter anderem *the Roman-Persian Wars, the Religious Divisions in the seventh century, the wider cultural linguistic and religious landscape, the decline or disappearance of Byzantine urbanism, the circumstances under which Islam itself developed* (vgl. S. XI).

³ Peter Brown, *The World of Late Antiquity AD 150–750*, New York 1971.

⁴ Johannes Preiser-Kapeller, *Jenseits von Rom und Karl dem Großen. Aspekte der globalen Verflechtung in der langen Spätantike, 300–800 n. Chr.*, Wien 2018, S. 10.

das im Jahr 2020 in fünfter Auflage erschienene Werk *Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert* des Tübinger Althistorikers Mischa Meier auf.⁵ Seit diesem Jahr 2022 publiziert der Harrassowitz-Verlag in Wiesbaden unter dem Titel *Sasanian Studies. Late Antique Iranian World* eine eigene neue Fachzeitschrift, welche sich besonders mit dem Sassanidenreich beschäftigen will.⁶

Relationshistorisch wird der Qur'ān seit den Untersuchungen beispielsweise der Berliner Orientalistin Angelika Neuwirth,⁷ der in den Vereinigten Staaten arbeitenden Gelehrten Gabriel Reynolds⁸ und Sidney Griffith⁹ oder des Tübinger katholischen Fundamentaltheologen Karl-Josef Kuschel¹⁰ zunehmend als ein Werk der Spätantike verstanden; und der israelische Religionswissenschaftler Guy Stroumsa hat in seiner Oxfordner Studie *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity* aus dem Jahr 2015 aufgezeigt, wie sehr die drei Religionen des (rabbinischen) Judentums, des (patristischen) Christentums und des Islam in der Spätantike interagiert und um die Rezeption oder Transformation von biblischen

Wörtlich schreibt der österreichische Byzantinist: „Er [sc. dieser Band] soll jedoch, dem Untertitel der Reihe, in der er erscheint, gemäß, in sechs ‚globalhistorischen Skizzen‘ zumindest einen Eindruck vermitteln von der Ausdehnung, Dichte, Wirkung und Entwicklung der Verflechtungen zwischen mehr oder weniger entfernten Weltgegenden Afro-Eurasiens, an denen Westeuropa eben nur als westlichste Peripherie und nicht im Zentrum Anteil nahm“ (Ebenda, S. 10).

⁵ Mischa Meier, Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Afrika vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, München 52020, bes. S. 1090–1091. Dort legt der Tübinger Althistoriker dar: „Vor allem aber sollte dadurch, daß ab etwa 500 nur noch der ehemalige Osten und der Westen des Imperium Romanum als Großräume thematisiert wurden, eine bisher vernachlässigte Zäsur (s. u.) herausgearbeitet werden, an der eine einheitliche ‚Reichsgeschichte‘ in eine multipolare Verflechtungsgeschichte übergehen muß. Mit diesem Vorgehen sollte nicht zuletzt auch innerhalb der Diskussion um die Konzeptualisierung der Spätantike als Phase der Transformation oder der Zäsuren und Brüche, die inzwischen die Forschung polarisiert, ein alternativer Weg vorgestellt werden. Es sollte im Verlauf der Darstellung deutlich geworden sein, daß dem Konzept dieses Buches ein Ansatz zugrunde liegt, der Kontinuitäten, die *longue durée* von Entwicklungen und Vorstellung eines sich über Jahrhunderte hinweg erstreckenden, regional phasenverschobenen, von Verdichtungs- und Kumulationseffekten in sehr unterschiedlicher Weise getragenen Prozeß betont; gleichzeitig bleiben aber auch harte Brüche und Schockmomente zu konstatieren, Ereigniscluster, die dauerhafte Konsequenzen zeitigten, und Geschehnisse, die man als herbe Einschnitte wird interpretieren müssen“ (Ebenda, S. 1090–1091).

⁶ Zur Beschreibung der Ziele der neuen Fachzeitschrift vgl. den Internetauftritt: https://www.harrassowitz-verlag.de/titel_6556.shtml (aufgerufen am 28. Juli 2022).

⁷ Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 42017, bes. S. 107.

⁸ Gabriel Reynolds, The Qur'ān and its Biblical Subtext, Abingdon 2010, bes. S. 35–36.

⁹ Sidney Griffith, The Bible in Arabic. The Scripture of the ‚People of the Book‘ in the Language of Islam, Princeton/Oxford 2013, bes. S. 214

¹⁰ Karl-Josef Kuschel, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern 2017, bes. S. 24

Stoffen, Inhalten und Personen für ihre eigenen religiösen Anliegen miteinander gerungen haben.¹¹ Diese interreligiösen Diskurse hätten, zusammen mit binnenchristlichen, auch der eigenen religiösen Identitätsfindung der unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften in der (Spät-)antike gedient.¹² Insofern lässt sich festhalten, daß heute die historische Periode der Spätantike zumindest mit Blick auf den östlichen Mittelmeerraum und das Sassanidenreich zeitlich häufig bis in das 7. Jh. ausgedehnt wird.¹³

Es ist das Ziel dieses Beitrages, zu der wissenschaftlichen Diskussion um die interreligiösen Interaktionen zwischen dem rabbinischen Judentum, dem patristischen Christentum und dem frühen Islam in der so verstandenen (Spät-)Antike beizutragen.¹⁴ Dies soll in diesem Beitrag durch eine Fokussierung auf die Rezeption der biblischen Person des Ijob geschehen. Zur Wahl dieser biblischen Figur haben in erster Linie zwei Gründe den Ausschlag gegeben: Zum einen wurde dieser Aufsatz für das Symposium aus Anlaß des 75. Geburtstages des Erlanger Orientalisten und Qur'ānübersetzers, Hartmut Bobzin, verfaßt, das im Mai 2022 an der Friedrich-Alexander-Universität in Erlangen stattgefunden hat; und dieser hat sich in seiner Marburger Dissertation aus dem Jahr 1974 mit den Tempora im Ijobdialog beschäftigt.¹⁵ Zum anderen hat der Heidelberger Alttestamentler Manfred Oeming in seinem 2017 erschienenen Eintrag in der *Encyclopedia of the Bible and its Reception* dargelegt: „The enumeration of [sc. the early Christian] commentaries, homilies, hymns, or detailed explanations should alone make clear just how intensively the early church dedicated itself to Job.“¹⁶

Weil sich unter den in diesem Artikel aufgelisteten Werken aus der patristischen Epoche des Christentums zwar eine ganze Reihe von griechi-

¹¹ Guy Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, bes. S. 1–20.

¹² Zu den Fragen der Identitätsstiftung am Beispiel der christologischen Erweiterung der Apostolischen Kirche des Ostens im Perserreich vgl. Gerrit Reinink, *Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq*, in: *Religious Origins of Nations?*, hg. v. Bas ter Haar Romeny, Leiden 2010, 217–250.

¹³ So sieht beispielsweise der Würzburger Althistoriker Rene Pfeilschifter ein entscheidendes Argument für diese Festlegung auf den Übergang von der Spätantike zum Mittelalter in der historischen Beobachtung gegeben, daß im östlichen Mittelmeerraum durch das Aufkommen des Islam das Christentum nicht mehr so weitergegeben werden konnte, wie dies im lateinisch-sprachigen Westen auch nach dem Ende der römischen Herrschaft möglich gewesen sei (*Rene Pfeilschifter, Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2017).

¹⁴ Zu diesem Forschungsansatz vgl. Christian Lange, *Der Prophet Jona in den heiligen Schriften undexegetischen Traditionen des Judentums, Christentums und Islams als Beispiel der interreligiösen Diskurse*, in: Erlanger Jahrbuch für Interreligiöse Diskurse 1 (2021), S. 193–223.

¹⁵ Hartmut Bobzin, *Die ‚Tempora‘ im Hiobdialog*, Marburg/Lahn 1974.

¹⁶ Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 335–346, hier Sp. 336.

schen wie lateinischen Autoren, mit Ephraem dem Syrer († 373) aber nur ein Repräsentant des syrisch-sprachigen Christentums befindet,¹⁷ – und auch weil der aus Singapur stammende Bibelgelehrte Choon-Long Seow in seiner umfangreichen Einleitung in die Kapitel 1 bis 21 des biblischen Ijobbuches nur auf Aphrahahat († 345), Ephraem († 373) und Pseudo-Ephraem (wohl 4. Jh.) eingeht,¹⁸ es aber eine Reihe von weiteren frühen Bezügen auf Ijob in der erhaltenen frühen syrischen Literatur gibt¹⁹ – ist es das Anliegen der folgenden Ausführungen, die Rezeption der biblischen Figur des Ijob in der (Spät-)Antike gerade auch in der christlich-syrischen Literatur näher zu beschreiben²⁰ – zumal Hartmut Bobzin in seine Studie neben der Septuaginta und der Vulgata auch die „Peschitta [und die] Targume“ einbezogen hat, also gleichsam über den Tellerrand des masoretischen Textes der *Biblia Hebraica* hinausgeblickt hat.²¹ Es geht auf den folgenden Seiten also nicht um eine exegetische Diskussion des kanonischen Ijobbuches oder seine Auslegung des Ijob, sondern vielmehr um die spätantike Rezeption der biblischen Figur des Ijob in der frühen syrischen Literatur im Vergleich zur nicht-syrischen christlichen patristischen, jüdisch(-rabbinischen) und frühen islamischen Ijobrezeption.²²

In einem ersten Abschnitt werden in diesem Beitrag daher die Referenzen auf Ijob in den erhaltenen frühen Texten aus der syrischen Literatur

¹⁷ Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, Sp. 336.

¹⁸ Choon-Long Seow, Job 1-21. Interpretation and Commentary, Cambridge 2013, S. 179–180. Der Bibelwissenschaftler bezieht sich für diese Einschätzung auf eine Expositio in Job, welche unter dem Namen Ephraems († 373) überliefert worden ist. Zu ihrer Einschätzung als mögliches Werk aus der „Schule Ephraems“ vgl. die Erörterung unten S. 10.

¹⁹ Zur Auflistung dieser erhaltenen Texte aus der frühen syrischen Literatur vgl. die Beschreibung unten S. 8–13.

²⁰ Zur Bedeutung des syrisch-sprachigen Christentums für die gesamte christliche Tradition vgl. Sebastian Brock, Zum Geleit, in: Syrische Kirchenväter, hg. v. Wassilios Klein, Stuttgart 2004, S. 7; Dietmar Winkler, Die ‚Apostolische Kirche des Ostens‘. Eine kurze Einleitung zur Kirchengeschichtsschreibung und zur Terminologie, in: Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, hg. v. Wilhelm Baum – Dietmar Winkler, Klagenfurt 2000, S. 9–11.

²¹ Hartmut Bobzin, Die ‚Tempora‘ im Hiobdialog, s. v. Zur Textüberlieferung des masoretischen Textes im Vergleich zu anderen hebräischen (z. B. Qumran-Bibel), aramäischen (Targumim) oder griechischen (Septuaginta) Versionen vgl. Erich Zenger, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2016, S. 11–36.

²² Zum Bild des Ijob im biblischen Ijobbuch vgl. als Einführung und Überblick Markus Witte, Art. Hiob / Hiobbuch, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hiob-hiobbuch/ch/82d171b888518e9d5b5ee7f1c3d94359/>. Vgl. auch Gabriele Oberhänsli-Widmer, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen 1998, S. 19–40; Choon-Long Seow, Art. Job (Book and Person) II Hebrew Bible / Old Testament, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 14 (2017), Sp. 305–321.

vorgestellt und analysiert.²³ Diese werden daraufhin in einen Vergleich mit Grundzügen des Ijobbildes in der neutestamentlichen, der frühchristlichen, der griechischen wie der lateinischen patristischen christlichen Literatur gestellt.²⁴ In einem dritten Schritt erweitert ein Blick auf die jüdische und die qur'ānische Interpretation des Ijob die Perspektive der bis dahin eher binnenschriflichen Untersuchung.²⁵ Eine vergleichende interreligiöse Darstellung zeigt danach Grundzüge von möglichen Verflechtungen und Vernetzungen zwischen den Auslegungen in den drei Religionen in der (Spät-)Antike auf, um sich auf diese Weise der Rezeption der biblischen Figur des Ijob diskursiv weiter anzunähern.²⁶ Durch dieses Vorgehen wollen die folgenden Überlegungen einen Beitrag zu den interreligiösen Diskursen leisten, denen sich die Erlanger Alma Mater von Hartmut Bobzin besonders verpflichtet weiß.²⁷

²³ Zu diesem Überblick vgl. die Darstellung auf den Seiten 14–31.

²⁴ Vgl. hierzu unten S. 31–58.

²⁵ Die früher in Oregon lehrende Judaistin Judith Baskin hat in Bezug auf den Forschungsstand zur gegenseitigen Verflechtung von Auslegungstraditionen im rabbinischen Judentum und den christlichen patristischen Schriften festgehalten: „Jews and Christians in late antiquity shared not only a common text of inspiration, but also common physical and cultural environments. It is not surprising that each body of exegesis should reflect some knowledge of the traditions of the other. Much scholarship on Jewish-Christian contact has concentrated on apparent patristic knowledge of Jewish sources. Origen and Jerome, for example, are known to have consulted contemporary Rabbis, and to have occasionally incorporated what they learned into their elucidation of specific scriptural passages; such Fathers as Ambrose and Cyril of Alexandria made frequent use of Philo's commentaries. Parallels of this kind are readily discovered in an examination of patristic writings on Job [...] Similarly, it is apparent that rabbinic commentators were often aware of and affected by Christian exegetical trends. Examples of such influences, however, have been pointed out and discussed rather less frequently than cases of rabbinic elements in rabbinic literature“ (Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition*, Chico 1983, S. 2).

²⁶ Die methodische Vorgehensweise dieses Beitrags entspricht daher dem Ansatz, sich durch einen Vergleich der Auslegungstraditionen in den heiligen Schriften und deren Auslegungen diskursiv der Rezeption von biblischen Figuren in den drei Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams anzunähern. Zu diesem Ansatz vgl. Christian Lange, *Der Prophet Jona in den heiligen Schriften und exegethischen Traditionen des Judentums, Christentums und Islams als Beispiel der interreligiösen Diskurse*, S. 193–223.

²⁷ In diesem Sinne beschreibt es der Gründungsdirektor des Bayerischen Forschungszentrums für Interreligiöse Diskurse (BaFID) an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als die Aufgabe des Forschungsverbundes, „Grundlagenforschung [zu betreiben], um Diskurse zwischen Judentum, Christentum und Islam in Geschichte und Gegenwart aufzudecken, zu analysieren und im zweiten Schritt die Forschungsergebnisse, insofern sie gesellschaftspolitisch relevant sind, in die Gesellschaft hinein zu transferieren“ (Georges Tamer, Geleitwort, in: *Erlanger Jahrbuch für Interreligiöse Diskurse* 1 [2021], S. 5–10, hier S. 5).

2. Zur Rezeption der biblischen Figur des Ijob in der frühen syrischen Literatur

2.1 Übersicht über die erhaltenen frühen syrischen Schriften, die sich mit der biblischen Figur des Ijob auseinandersetzen

Aus der Frühzeit der syrisch-aramäischen Literatur ist eine Reihe von Texten erhalten, die sich mit der biblischen Figur des Ijob rezeptiv-diskursiv beschäftigen: Den Anfang macht im vierten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung der im Perserreich lebende Aphrahat († 345), der „Persische Weise“, der in seinen „Unterweisungen“ (*Demonstrationes*) wahrscheinlich in den Jahren 336 bis 345 an mehreren Stellen auf Ijob ein geht.²⁸ Ediert worden sind diese „Unterweisungen“ von dem französischen Gelehrten Jean Parisot in den ersten beiden Teilbänden der *Patrologia Syriaca* I.1 und I.2 (1894 und 1907).²⁹ In den Jahren 1991 und 1992 hat sie der Bamberger Patristiker Peter Bruns in das Deutsche übersetzt.³⁰

Zeitlich wahrscheinlich etwas später als Aphrahat († 345) hat sich zunächst innerhalb, dann aber ebenfalls jenseits der Grenzen des Perserreiches, innerhalb des Imperium Romanum, Ephraem der Syrer († 373) an verschiedenen Stellen seines Werkes mit Ijob befaßt.³¹ Den längsten Abschnitt dieser Beschäftigung enthält der *Sermo de Ninive et de Jona*, den der Mettener Benediktinermönch Edmund Beck im Jahr 1970 im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 311–312 (Script. syr. 134–135) herausgegeben und in das Deutsche übertragen hat.³²

Angesichts der Tatsache, daß sowohl der griechisch-sprachige Historiker Sozomenus († um 450) als auch das syrisch überlieferte *Testamentum Ephraemi* die Namen von Schülern Ephraems überliefern, führt die wissenschaftliche Forschung weitere Texte, die unter dem Namen des syrischen Theologen überliefert sind, nicht auf diesen selbst, sondern auf eine

²⁸ Zur Datierung der *Demonstrationes* des Aphrahat († 345) vgl. Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschuß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922, S. 31; Sebastian Brock, Art. Aphrahat, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahat>].

²⁹ Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Paris 1894–1907 (PS I.1–I.2).

³⁰ Aphrahat. Unterweisungen, übs. v. Peter Bruns, Freiburg u.a. 1991 (FC 5/1–2)

³¹ Ephraem der Syrer hat sein Leben in Nisibis (bis 363) sowie nach dem Verlust der Stadt an die Perser in Edessa (ab 363) verbracht. Auf Grund von Anspielungen auf die persischen Belagerungen der Stadt Nisibis erscheint es wahrscheinlich, daß Ephraem sich mit der biblischen Person des Ijob bereits in Nisibis auseinandergesetzt hat. Später nutzt er die biblische Position des Ijob aber auch in Edessa (ab 363) für seine theologische Argumentation. Zu diesen Anspielungen auf Ijob bei Ephraem vgl. die Hinweise unten S. 19.

³² Des heiligen Ephräm des Syrsers Sermones II, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1970 (CSCO 311–312, Script. syr. 134–135), S. 1–40/1–53.

von ihm begründete „Schule“ zurück.³³ Als Zöglinge Ephraems benennen die griechische wie die syrische Überlieferung die Namen von Aba (*Abban*), Zenobius (*Zēnobion*), Abraham (*Abraam*), Mara (*Maran*), Simeon (*Symeōna*), Paulonas (*Paylōnan*) und Aranad (*Aranad*).³⁴ Unter ihnen ragt Mar Aba (4. Jh.) hervor,³⁵ den das vielleicht aus diesem Schülerkreis Ephraems stammende *Testamentum Ephraemi* als „staunenswerten Mann“ (*gābrā d-tādmūrtā*) bezeichnet.³⁶ Von ihm ist ein *Sermo de athleta Joab* erhalten, dessen zehnzeugliches Überbleibsel der französische Gelehrte François Nau in der *Revue d'Orient chrétien* 7 (1912) herausgebracht hat.³⁷ Ob Mar Aba aber deshalb mit dem Autor eines Ephraem zugeschriebenen *Sermo ad Montanos* identisch ist, welcher die längsten Teilstücke dieser rezeptiven Auseinandersetzung mit der biblischen Figur des Ijob enthält, bleibt indes unklar.³⁸ Der bereits erwähnte Herausgeber der meisten der unter der Zuweisung zu Ephraem überlieferten Schriften, Edmund Beck, hat den *Sermo* im Jahr 1973 ebenfalls im CSCO (334–335, Script. syr. 149–150) zusammen mit einer deutschen Übersetzung ediert.³⁹

³³ Bereits Anton Baumstark hat in seiner Geschichte der syrischen Literatur eine „Schule“ von Ephraem angenommen (Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 66). Für eine solche „Schule“ spricht beispielsweise die Vermutung, daß die unter dem Namen Ephraems überlieferten *Commentarii in Diatessaron* wahrscheinlich von einem oder mehreren dieser Schüler Ephraems überarbeitet und herausgegeben worden sind (vgl. Christian Lange, *The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, Louvain 2005 [CSCO.Subs. 118], S. 66–67).

³⁴ In der griechischen Überlieferung werden diese Namen bei *Sozomenus*, *Historia Ecclesiastica*, hg. u. übs. v. Günther Hansen, Turnhout 2004, Buch 3, Kapitel 16, Abschnitt 4, S. 404, Z. 1–6, genannt. In der syrischen Tradition finden sich die gleichen Namen im *Testamentum Ephraemi*: Abraham (Z. 447), Simon (Z. 453), Mara (Z. 465), Zenobius (Z. 473) (Pseudo-Ephraem, *Testamentum*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1973 [CSCO 334–335, Script. syr. 148–149], S. 43–68 / S. 53–80 [dt. ÜS Beck, S. 67]). Zu einer Einschätzung des historischen Wertes der Schrift vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 33–34.

³⁵ Zu Aba und seinen Werken vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 66; Lucas van Rompay, Art. Aba (ca. 400), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aba>]. Angekündigt ist ein Eintrag auf dem neuesten Stand der Forschung von Lucas van Rompay in: The Brill Encyclopedia of early Christianity. Der Verfasser dankt Lucas van Rompay, daß er ihn in die Druckfahnen dieses Beitrags hat Einsicht nehmen lassen.

³⁶ Pseudo-Ephraem, *Testamentum*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 441 [dt. ÜS Beck, S. 66].

³⁷ Fragments de Mar Aba, disciple d'Ephrem, hg. u. übs. v. François Nau, in: *Revue de l'Orient chrétien* 7 (1912), S. 69–73.

³⁸ In seinem Eintrag im Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage drückt Lucas van Rompay die Hoffnung aus: „[...] future research hopefully will be able to delineate the disciple's contribution and to bring him out of his master's shadow“ (<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aba>).

³⁹ Des heiligen Ephraem des Syrys Sermones IV, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1973 (CSCO 334–335, Script. syr. 148–149), S. 28–43 / S. 35–52.

Gleichermaßen noch nicht final geklärt ist in der wissenschaftlichen Forschung schließlich die Herkunft einer *Expositio in Job*, welche Joseph Assemani und Petrus Mubarak im Jahr 1740 in Rom unter der Autorenangabe Ephraems († 373) herausgegeben haben.⁴⁰ Die besondere Herausforderung hinsichtlich dieser Schrift besteht darin, daß sich die beiden Herausgeber für ihre Edition des syrischen Textes auf die so genannte *Catena Severi* beziehen, eine Zusammenstellung von verschiedenen Kommentaren zu Büchern des Alten Testamentes, welche ein westsyrischer Mönch mit dem Namen Severus im Jahr 861 im Kloster der Hl. Barbara in der Nähe von Edessa zusammengestellt hat.⁴¹ Neben der syrischen Fassung gibt es von diesem Werk ebenfalls armenische Fragmente.⁴² Da in der erhaltenen überarbeiteten Fassung der *Catena Severi*⁴³ Zitate aus Schriften des westsyrischen Gelehrten Jacob von Edessa († 708) sowie Auszüge aus dem Opus des griechisch-antiochenischen Kirchenvaters Johannes Chrysostomus († 407)⁴⁴ in syrischer Übertragung mit Textstücken, welche Ephraem dem Syrer († 373) zugeschrieben werden, vermischt sind, ist es schwierig, den entsprechenden Ursprung der einzelnen Texte und Abschnitte zu klären.⁴⁵ Auf Grund der sprachlichen wie inhaltlichen Analyse eines von ihm untersuchten Teilstückes aus der *Catena* kommt der frühere Groninger Gelehrte Gerrit Reinink jedoch zu dem Ergebnis, daß „the fragment [sc. die *Expositio in Job*] may represent post-Ephremian Edessene tradition“, während er die Autorschaft Ephraems selbst ablehnt.⁴⁶ Trotz der problematischen textlichen Überlieferung bezieht dieser Beitrag daher die *Expositio in Job* als mögliches Produkt einer „ephraemi-

⁴⁰ Ephraem Syri Opera omnia II, hg. v. Joseph Assemani – Petrus Mubarak, Rom 1740, S. 1–19.

⁴¹ Zur *Catena Severi* vgl. Lucas van Rompay, Art. Severos, commentary of the monk, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Severos-Commentary-of-the-monk>].

⁴² Charles Renoux, Vers le commentaire de Job d’Ephrem de Nisibe, in: Parole de l’Orient 6–7 (1975–1976), S. 63–68.

⁴³ Die *Catena Severi* ist nicht in der Fassung überliefert, welche der Mönch Severus selbst verfaßt hat, sondern in einer Überarbeitung des Mönches Shem’un von Hisn Manṣur, der selbst weitere Textauszüge z. B. aus syrischen Übersetzungen des Werkes des griechisch-alexandrinischen Kirchenvaters Cyrillus von Alexandria († 444) eingefügt hat. Zu dieser Revision der *Catena Severi* vgl. Lucas van Rompay, Art. Severos, commentary of the monk, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Severos-Commentary-of-the-monk>].

⁴⁴ Zur Rezeption der biblischen Figur des Ijob bei Johannes Chrysostomus vgl. die Beschreibung unten S. 43–45.

⁴⁵ Für eine solche Untersuchung vgl. Bas ter Haar Romeny, Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the Monk Severus, in: Malphono w-Rabo d-Malphone, hg. v. George Kiraz, Piscataway 2008, S. 535–557, bes. S. 540–543.

⁴⁶ Gerrit Reinink, Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq, in: Religious Origins of Nations?, hg. v. Bas ter Haar Romeny, Leiden 2010, S. 237 (Anm. 61).

schen Schule“ in die Betrachtung der frühen Ijobrezeption in der syrischen Literatur mit ein.⁴⁷

Wohl auf das folgende fünfte Jahrhundert sind demgegenüber syrische *Commentarii in Job* anzusetzen, welche in der einzigen Handschrift des Textes, *BL add. 18.814* (7./8. Jh.), als Werk des Johannes von Apamea (erste Hälfte 5. Jh.) – oder Johannes dem Einsiedler (*iḥīdāyā*) – bezeichnet werden.⁴⁸ Der niederländische Religionswissenschaftler Lucas van Rompay hat die Fragmente des Kommentares in der Ausgabe des *Le Muséon* aus dem Jahr 2006 herausgeben und in das Englische übersetzt. Van Rompays Untersuchungen haben allerdings das Ergebnis erbracht, daß das Werk eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt, weil die wenigen erhaltenen Blätter der Schrift durchgehend aus der griechischen Septuaginta zitieren, nicht aber aus der syrischen Peschitta.⁴⁹ Die Übertragung der Überbleibsel aus dem Griechischen in das klassische Syrische scheint, so vermutet es der Gelehrte, im Jahr 430 angefertigt worden zu sein, da Nestorius von Constantinopel († 451) zwar wegen seiner Ablehnung des Ehrentitels der Theotokos, der Mutter Gottes, zwar bereits attackiert, aber noch nicht als verurteilt angesehen wird – was bekanntlich auf der von Cyrillus von Alexandria († 444) dominierten Teilsynode der (ost-)römischen Reichskirche in Ephesus im Jahr 431 geschehen ist.⁵⁰ Als Übersetzung eines ursprünglich griechischen Werkes nehmen diese *Commentarii in Job* insofern eine Sonderrolle unter den ursprünglich in syrischer Sprache abgefaßten Schriften ein.

⁴⁷ Der Verfasser dankt Lucas van Rompay für seine wertvollen Hinweise in einem Emailaustausch zu dieser Frage. Die Entscheidung, die *Expositio in Job* trotz ihrer Schwierigkeiten in die Liste der syrischen Schriften einzubeziehen, folgt seiner Anregung.

⁴⁸ Zur Edition vgl. „An ascetic reading of the Book of Job. Fragments from a Syriac commentary attributed to John the Solitary“, hg. v. Lucas van Rompay, in: *Le Muséon* 119 (2006), S. 1–24. In der Londoner Handschrift wird die Schrift bezeichnet als „Erklärung der Leiden des besonders Bewundernswerten von Mar Johannes dem Einsiedler“ (*pūšāqā d-hāšē d-myātrūta d-māry yūhānān 'yhydāyā*) [S. 3]. Zu Johannes von Apamea vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 226; Robert Kitchen, Art. Yohannan Ihidaya John the Solitary of Apamea (first half of 5th cent.), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Yohannan-Ihidaya>].

⁴⁹ Der niederländische Gelehrte formuliert seine Grunderkenntnis folgendermaßen: „The conclusion that presents itself, therefore, is that we are dealing with a Syriac translation of a commentary originally written in Greek, in which the Septuagint and the Greek New Testament were the underlying biblical versions“ (Lucas van Rompay, An ascetic reading of the Book of Job, S. 10).

⁵⁰ Lucas van Rompay, An ascetic reading of the Book of Job, S. 10. Zur Verurteilung des Nestorius von Constantinopel († 453) auf dem von Cyrillus von Alexandria († 444) beherrschten Konzil von Ephesus (431) vgl. Dietmar Winkler, Nestorius (um 380–450/451), in: Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen 1,2, hg. v. Gregor Maria Hoff – Ulrich Körtner, Stuttgart 2012, S. 148–165, bes. S. 148–150.

Während die Schriften der beiden frühen syrischen Autoren Aphrahat († 345) und Ephraem († 373) auf die Zeit der ungeteilten syrischen Christenheit zurückgehen,⁵¹ stammen die zeitlich nächsten erhaltenen schriftlichen Texte, die auf die biblische Person des Ijob eingehen, aus der Zeit nach den konfessionellen Spaltungen des syrischen Christentums ab dem fünften und vor allem sechsten Jahrhundert.⁵² Erst vor drei Jahren, im Jahr 2019, hat der US-Amerikaner William Potter eine *Homilia in Job* des ostsyrischen Theologen und Gründungsdirektors der Schule von Nisibis, Narses/Narsai von Edessa († 501),⁵³ digital kritisch ediert und in das Englische übersetzt, so daß das Werk dieses Autors aus der Apostolischen Kirche des Ostens im Perserreich nun für die wissenschaftliche Forschung erschlossen ist.⁵⁴ Diese Neuausgabe ermöglicht einen Vergleich der Auslegung des Ijob bei diesem hervorgehobenen Repräsentanten des ostsyrischen Christentums mit seinem westsyrischen Zeitgenossen und theologischem Rivalen Jacob von Sarug († 521),⁵⁵ dessen beide *Homiliae in Job* Paul Bedjan im fünften Band der *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* herausgegeben hat.⁵⁶ Auf diese Weise können Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der west- und der ostsyrischen Auslegung des Ijob skizziert werden.

⁵¹ Zu der Rezeption der Schriften Ephraems des Syrers in allen syrischen Traditionen vgl. Robert Murray, Art. Ephraem Syrus, in: TRE 9 (1982), Sp. 755–762, hier Sp. 757; André de Halleux, Mar Éphrem théologien, in: Parole de l’Orient 4 (1973), Sp. 35–54, hier Sp. 53–54.

⁵² In erster Linie auf Grund der Unterschiede im Christusglauben spaltete sich das syrisch-sprachige Christentum im Imperium Romanum in die pro-chalcedonischen Kirchen (z. B. die Maronitische Kirche) sowie die anti-chalcedonischen syrisch-orthodoxe Kirche. Dazu kam die Apostolische Kirche des Ostens im Perserreich. In der Neuzeit entstanden weitere, aus der syrischen Tradition hervorgehende Kirchen, z. B. die katholischen Ostkirchen sowie reformatorische Gemeinschaften. Vgl. als Überblick Christian Lange – Karl Pinggéra, Einleitung, in: Die altorientalischen Kirchen. Geschichte und Gegenwart, hg. v. Christian Lange – Karl Pinggéra, Darmstadt 2012, S. ix–xiv.

⁵³ Zu Narsai von Edessa († 501) vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 109–113; Lucas van Rompay, Art. Narsai, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Narsai>].

⁵⁴ Narsai’s Homily on Job. A digital Edition and Translation with Introduction, hg. v. William Potter [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>].

⁵⁵ Barhādbšābbā berichtet in seiner Geschichte der Schule von Nisibis, daß Narses († 501) und Jacob († 521) miteinander um die Gunst der Gläubigen konkurrierten. Demnach habe Narses († 501) es unternommen, poetische Hymnen zu verfassen, um auf die Überzeugungskraft der poetischen Dichtungen Jacobs († 521) reagieren zu können. Zu einer englischen Übersetzung des entsprechenden Abschnitts vgl. Sources for the Study of the School of Nisibis, hg. u. übs. v. Adam Becker, Liverpool 2008, S. 69.

⁵⁶ Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis V, hg. v. Paul Bedjan, Leipzig 1910, S. 180–202 (Homilia Nr. 156) und S. 202–289 (Homilia Nr. 157)). Kristian Heal hat eine kritische Neuedition mit englischer Übersetzung angekündigt (vgl. <http://syri.ac/editions/table?keys=job>), die allerdings noch nicht erschienen ist.

Daß schließlich des Narses – nach der Zählung der Schulgeschichte des Barhādbšābbā – Nachfolger als Direktor der Schule von Nisibis, Elyšā bār Quzbāyē (6. Jh.),⁵⁷ eigene *Commentarii in Job* herausgegeben hat, kann aus zwei Zitaten aus diesem Werk im Kommentar zum gesamten Alten Testament des ostsyrischen Exegeten Iš’ōdād von Merw aus dem 9. Jahrhundert erschlossen werden.⁵⁸ Bis auf diese zwei Auszüge ist das exegetische Werk aus der die Theologie der Apostolischen Kirche des Ostens im Perserreich prägenden Schule von Nisibis leider nicht erhalten.⁵⁹ Für die ostsyrische Exegese des Ijob erweist es sich überhaupt insgesamt als besonders unglücklich, daß die *Commentarii in Job* des „Rabban“, des griechisch-antiochenischen Theologen Theodorus von Mopsuestia († 428), bis auf wenige Zitate – beispielsweise in der griechischen Überlieferung oder wiederum bei Iš’ōdād von Merw im 9. Jh.⁶⁰ – nicht erhalten geblieben sind, weil die Kommentare des Bischofs von Mopsuestia in Kilikien die gesamte Schultradition der Apostolischen Kirche des Ostens im Perserreich entscheidend geprägt haben, bis sie im 8. Jh. von Hēnānā von Nisibis in Frage gestellt worden sind.⁶¹

⁵⁷ Zu Elyšā vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 114–115; Lucas van Rompay, Art. Elisha’ bar Quzbaye (early 6th cent.), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Elisha-bar-Quzbaye>]. Barhādbšābbā sagt: „Nach dem Tod des Narsai übernahm Mar Elyšā bar Quzbāyē die Aufgabe der Übersetzertätigkeit sieben Jahre lang“ (Barhādbšābbā, Causa fundationis scholarum, hg. u. übs. v. Addai Scher, Paris 1908, S. 387, Z. 4–5).

⁵⁸ Zu Iš’ōdād von Merw vgl. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 234; Lucas van Rompay, Art. Isho’dad of Merv (fl. ca. 850) [Ch. of E.], in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Ishodad-of-Merv>].

⁵⁹ Die beiden Zitate aus dem verlorenen Werk des Elyšā (5. Jh.), die Iš’ōdād von Merw (9. Jh.) wiedergibt, beziehen sich auf (i.) Ijob 39,13: „Elyšā sagt: Jeder Vogel wird ein geflügeltes Tier genannt, weil er die Luft zerteilt und auf seinen Flügeln schwebt.“ Das Wort šabbāhīn [bedeutet]: „Diese Vögel sind prächtig und lieblich, wenn sie fliegen und aufsteigen“ (Išo’dad, *Commentarii in Vetus Testamentum*, hg. u. übs. v. Ceslas van den Eynde, Louvain 1962 (CSCO 229/230, Script. syr. 96/97), S. 262 Z. 8–10); sowie auf (ii.) Ijob 41,13: „Sein [sc. des Krokodils] Atem zündet flammende Kohlen an, das heißt: entflammt sie. Elyšā [sagt]: Wenn es ausatmet, kommen heiße Kohlen aus ihm heraus“ (Išo’dad, *Commentarii in Vetus Testamentum*, hg. u. übs. v. Ceslas van den Eynde, S. 264, Z. 16–17).

⁶⁰ Ein frühes dieser Zitate aus dem verlorenen Werk des Theodorus von Mopsuestia († 428) findet sich in der Auslegung des Išō’yāhb über Ijobs Herkunft, wo der Text lautet: „Aber gemäß dem gesegneten Dolmetscher [verhält es sich] anders: „Der gesegnete Ijob, sagt er [sc. Theodorus von Mopsuestia († 428)], war unter allen Nationen bekannt, und die Heldenataten seiner Tugend sowie seiner Prüfung wurden von jeder Nation und jedem Stamm und jeder Generation und jedem Mund immer wieder weitergegeben“ (Išo’dad, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Ceslas van den Eynde, S. 235, Z. 11–14).

⁶¹ Zur Bedeutung der Schriften des Theodorus von Mopsuestia († 428) für die Apostolische Kirche des Ostens und ihre theologische Schule in Nisibis vgl. Baumstark,

Auf Grund dieser Überlieferungslage konzentriert sich dieser Beitrag auf die erhaltenen syrischen Schriften, die eine Zeitspanne von der Mitte des vierten bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts umfassen, also die drei Jahrhunderte vor der Entstehung des Qur’ān. Geographisch-politisch stammen sie sowohl aus dem Imperium Romanum als auch aus dem östlich von diesem gelegenen Reich der Perser. Was ihre literarische Gattung angeht, so behandeln sowohl poetische Homilien als auch Prosaschriften die biblische Person des Ijob. Fragmente von eigenständigen Kommentaren zum biblischen Ijobbuch sind erst mit Elyšā bār Quzbāyē (6. Jh.) erhalten – es sei denn, die Ephraem († 373) zugeschriebene *Expositio in Job* stammte bereits aus dem ausgehenden 4. oder beginnenden 5. Jh.⁶² Inwieweit dieser Übergang zur direkten Kommentierung des biblischen Buches, die dann mit Iš’ōdād von Merw im neunten Jahrhundert ihre Fortsetzung findet, von den verlorengegangenen *Commentarii in Job* des Theodorus von Mopsuestia († 428) bzw. deren syrischer Übersetzung inspiriert gewesen sein mögen, muß auf Grund der fehlenden Überlieferung derzeit leider unklar bleiben.

2.2 Die Rezeption der biblischen Figur des Ijob in der erhaltenen frühen syrischen Literatur

2.2.1 Zur Rezeption des Ijob bei Aphrahāt († 345)

Bezüge zur biblischen Person des Ijob werden bereits, wie es Sebastian Brock ausdrückt, im „first major literary work in Syriac“,⁶³ den *Demonstraciones* des Aphrahāt, sichtbar. Der „Persische Weise“ geht an insgesamt 12 Stellen auf den biblischen Ijob ein. In dem Bild, das er von der biblischen Figur zeichnet, lassen sich vier Facetten unterscheiden: Auf der einen Seite betrachtet der in Persien schreibende christliche Autor Ijob als einen der „Gerechten“ und stellt ihn in eine Reihe mit anderen biblischen Vätern wie Abraham, Noach, Isaak oder Jacob. In *Demonstratio 1* zählt er Ijob unter die „Gerechten“ (*zādyqē*), die „in all dem, was sie im Glauben taten, überragend (*'tnāzāḥw'*) gewesen seien“;⁶⁴ denn der biblische Ijob habe selbst gesagt, er werde „in Gerechtigkeit [...] ausharren (*māzdyqūty ēhāmsēn*) (Ijob 27,6)“.⁶⁵ Ijob sei deshalb ein Beispiel für Demut (*r̥hēm 'yōb*

Geschichte der syrischen Literatur, S. 102–103. Zur Einschätzung des Hēnānā in jüngeren Arbeiten vgl. Philipp Wood, The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq, Oxford 2013, S. 131 Anm. 30.

⁶² Zu der Diskussion der Entstehungszeit dieser *Expositio in Job* vgl. die Erörterung oben S. 10.

⁶³ Sebastian Brock, Art. Aphrahāt, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahāt].

⁶⁴ Aphrahāt, *Demonstraciones*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Unterweisung 1, Kapitel 16, S. 37, Z. 23–24 [dt. ÜS Bruns, S. 94; Z. 4–6].

⁶⁵ Ebenda, Unterweisung 1, Kapitel 16, S. 40, Z. 2–4 [dt. ÜS Bruns, S. 94, S. 10–12].

mākykūtā) (Ijob 1–2)⁶⁶ und ein Exempel dafür, daß der „Höchste [...] die Niedrigen“ erhöhe, während er „die Hohen [...] demütig[e] zur Schmach“.⁶⁷ Gott sei nämlich mit den „Armen im Geiste“, den „Gottesfürchtigen“ (*l-dāhlāwhy d-lāhā*), d. h. „denen, die ihren Besitz nicht mit der Gottesfurcht verknüpft hätten“⁶⁸ – wie Abraham, „der seinen Geist für Gott arm machte“; wie Isaak und Jakob, die „als Reiche vor ihm [sc. Gott] Wohlgefallen gefunden“ hätten; und wie Ijob, der zwar „reicher als alle Söhne des Ostens“ gewesen sei (Ijob 1,3), der aber, als er „durch seine Söhne und seinen Besitz versucht wurde, [...] Gott [so sehr] als den[jenigen] [geliebt habe], der ihm alles gegeben hatte (*rhem l-mān d-yāhēb l-ēh*), [daß er ihn nicht] lästerte (*w-lā gādēp 'll lāhā*)“.⁶⁹ Der Feind der Menschen, der „Böse“ (*bysā*), habe Ijob aus diesem Grunde beneidet, doch habe Ijob „den Feind und Widersacher der Gerechten“ beschämmt.⁷⁰ In *Demonstratio* 23 erklärt Aphrahat deshalb, daß Ijob von Gott ebenso in seiner Bitte „für seine Freunde“ erhört worden sei, wie Gott das Flehen des Noach und des Daniel erhört habe.⁷¹

Darüber hinaus dient Ijob Aphrahat als „Vorbild der rechten Armenfürsorge“⁷² denn dieser sei „Auge [...] den Blinden [...] und Fuß den Lahmen“ (Ijob 29,15) gewesen.⁷³ Er habe diejenigen, die „ohne Kleidung“ gewesen seien, mit der „Schur [s]einer Schafe gewärmt.⁷⁴ Er habe Waisen „geholfen“, wenn er „sie an [s]einer Tür [gesehen habe]“.⁷⁵ Er habe die Witwen „nicht mit leeren Händen weggeschickt“⁷⁶ und „[s]eine Tür dem Gast geöffnet“.⁷⁷ Aus diesem Einsatz für die Armen zieht Aphrahat die Schlußfolgerung, Ijobs widriges Schicksal sei diesem „nicht wegen [s]einer Sünden [...] widerfahren (*w-lā hwā mēṭūl h̄tāhāy gādšāny hālēn*)“.⁷⁸

⁶⁶ Aphrahat, *Demonstrationes*, hg. u. übs. v. *Jean Parisot*, Unterweisung 9, Kapitel 13, S. 440, Z. 8 [dt. ÜS Bruns, S. 268, Z. 20].

⁶⁷ Ebenda, Unterweisung 9, Kapitel 13, S. 440, Z. 6–7 [dt. ÜS Bruns, S. 268, Z. 19–20].

⁶⁸ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 17, S. 924, Z. 6–9 [dt. ÜS Bruns, S. 472, S. 21–24].

⁶⁹ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 17, S. 924, Z. 10–16 [dt. ÜS Bruns, S. 472, S. 24–31].

⁷⁰ Ebenda, Unterweisung 9, Kapitel 13, S. 440, Z. 9–11 [dt. ÜS Bruns, S. 268, S. 22–23].

⁷¹ Ebenda, Unterweisung 23, Kapitel 5, S. 17, Z. 21–S. 20, Z. 2 [dt. ÜS Bruns, S. 533, Z. 20–26].

⁷² So faßt Peter Bruns den Inhalt von *Demonstratio* 20, Kapitel 15, zusammen (Aphrahat, *Demonstrationes* – Unterweisungen, hg. v. *Peter Bruns*, S. 460, Z. 12–13).

⁷³ Aphrahat, *Demonstrationes*, hg. u. übs. v. *Jean Parisot*, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 6–7 [dt. ÜS Bruns, S. 470, Z. 9–10].

⁷⁴ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 7–8 [dt. ÜS Bruns, S. 470, S. 10–11].

⁷⁵ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 9–10 [dt. ÜS Bruns, S. 470, Z. 11–13].

⁷⁶ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 10–12 [dt. ÜS Bruns, S. 470, Z. 13–14].

⁷⁷ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 15–17 [dt. ÜS Bruns, S. 470, Z. 20].

⁷⁸ Ebenda, Unterweisung 20, Kapitel 15, S. 917, Z. 21 [dt. ÜS Bruns, S. 470, Z. 27–28].

Die Schicksalsschläge, die Ijob getroffen hätten, gehen für Aphrahat insofern auf die Aktivitäten des Bösen zurück.

In *Demonstratio 6* beschreibt der Persische Weise dabei in seiner Exege-
se von Ijob 2,9 den biblischen Ijob als standhaft im Glauben, der auch
dann aufrecht geblieben sei, als der Widersacher ihn „durch seine Kinder
und seinen Besitz“ versucht habe.⁷⁹ Als er Ijob „nicht [habe] überwälti-
gen“ können, habe der Böse deshalb den Umweg über eine „Tochter
Evas“ (*l-bārt Hēwā*) gewählt, die bereits „Adam hatte zugrunde gehen las-
sen (*d-fāb't l-'dām*)“, um „durch ihren Mund (*b-pūmāh*) Ijob, den gerechten
Mann (*l-'yōb gābrā zādyqā*), [aufzufordern]: ‚Schmähe Gott!‘“ (Ijob 2,9).⁸⁰
Doch der habe diesen Plan verworfen.⁸¹ Aphrahat akzentuiert in seiner
Auslegung von Ijob 2,9 insofern besonders, daß die Ehefrau des Ijob die-
sen nicht aus eigenem Antrieb dazu aufgefordert habe, Gott zu lästern,
sondern hebt hervor, daß Ijobs Gemahlin von dem Bösen als ein Medium
mißbraucht worden sei, durch welches der Widersacher der Menschen
letztlich selbst zu Ijob gesprochen habe.⁸² Aphrahat sieht Ijobs Frau inso-
fern eher als Opfer der Aktivitäten des Bösen denn als aktive Gottesläste-
rin.

Schließlich stuft Aphrahat Ijob deshalb als einen der „Weisen“ (*ḥākymē*)
ein, weil dieser seinen Besitz nicht auf diese diesseitige Welt ausgerichtet
habe, sondern auf den jenseitigen Himmel – worin er die Worte des Herrn
vorweggenommen habe, der den Gläubigen angeraten habe, sie sollten
sich „ihre Freunde im Himmel erwerben und auch dort ihre Schätze anle-
gen“ (Lk 16,9; 12,33).⁸³ Angesichts solcher Aussagen erscheint die Ijobre-
zeption bei Aphrahat als von asketischen Idealen geprägt.⁸⁴ In dieser
Schwerpunktsetzung sind dem Persischen Weisen weitere Texte aus der
frühen syrischen Literatur gefolgt.⁸⁵

⁷⁹ Aphrahat, *Demonstrationes*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Unterweisung 6, Kapitel 3, S. 257, Z. 22–23 [dt. ÜS Bruns, S. 190, Z. 3–4].

⁸⁰ Ebenda, Unterweisung 6, Kapitel 3, S. 257, Z. 25–27 [dt. ÜS Bruns, S. 190, Z. 6–9].

⁸¹ Ebenda, Unterweisung 6, Kapitel 3, S. 257, Z. 27 – S. 260, Z. 1 [dt. ÜS Bruns, S. 190, Z. 9].

⁸² Eine andere Sichtweise der Ehefrau des Ijob bietet beispielsweise der *Sermo II*, der wahrscheinlich aus der Schule Ephraems des Syrers († 373) in Edessa, stammt. Zur Stelle vgl. *Pseudo-Ephraem, Sermo II*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1970 (CSCO 305–306, Script. syr. 130–131), Z. 682–683 [dt. ÜS Beck, S. 34]. Vgl. hierzu auch unten S. 20.

⁸³ Aphrahat, *Demonstrationes*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Unterweisung 22, Kapitel 10, S. 29–25 [dt. ÜS Bruns, S. 507, Z. 22–28].

⁸⁴ Zu den asketischen Motiven in den *Demonstrationes* des Aphrahat vgl. Sebastian Brock, Art. Aphrahat (<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahat>).

⁸⁵ Zu solchen Akzentuierungen in weiteren Schriften aus der frühen syrischen Literatur vgl. unten S. 20–21.

2.2.2 Zur Rezeption des Ijob bei Ephraem dem Syrer († 373)

Vielleicht von Stellen wie Ijob 7,1 („Ist nicht Kriegsdienst des Menschen Leben auf der Erde“) oder auch dem Aufruf zum Dulden im Leid aus dem neutestamentlichen *Jakobusbrief* (Jak 5,10–11)⁸⁶ beeinflußt, prägt die Zusammenfassung der biblischen Ijoberzählung in Ephraem des Syrers († 373) *Sermo de Ninive et de Jona* die Überzeugung, daß das Leben der Menschen ein beständiger Kampf mit dem Bösen sei. In diesem Mēmrā ruft der wohl frühe nisibenische Ephraem⁸⁷ die Menschen – in diesem Fall die Bewohner seiner Heimatstadt – dazu auf, den Bösen „im Gebet (*b-zlūtā*)“ zu besiegen,⁸⁸ wie ihn „Job, der gerecht[e] (*kīnā*), de[r] uralt[e] (*qādmāyā*) besiegt habe“.⁸⁹ Von dessen Sieg hätten „sogar die stummen Tiere gehört (*hāyūtāyā hārṣātā*)“.⁹⁰ Ephraem ermuntert die Gläubigen einerseits dazu, in dieser Auseinandersetzung mit den Anfeindungen und Verlockungen des Bösen die „Panzerrüstung“ (*l-tānūrāykōn*) ab-⁹¹ sowie das Bußkleid (*sāqē*) als „neue“ Rüstung⁹² anzulegen,⁹³ um sich dann andererseits mit dem „siegreichen Fasten“ (*zāwmā nāzychā*) zu gürten⁹⁴ – dann werde der Sieg über den Bösen „der größte von all unseren Siegen (*rābā hy mēn kūl zākūtān*)“ sein.⁹⁵

Überhaupt betrachtet Ephraem den Bösen als den eigentlichen Feind sowohl des Ijob als Person als auch der Menschen in ihrer Gesamtheit; in *Hymni de Ecclesia* 1,3 erklärt der syrische Dichter, daß der Böse überall seine Fallen auslege und „den Schatz seiner Listen (*'wtrā d-sēn 'tēh*)“ ausgebreitet habe, „um Job zu fangen (*d-nēšāwdhyhy*)“.⁹⁶ Doch hätten seine „Tau sende von Schlingen“ nicht verfangen, so daß Ijob über ihn, den Bösen,

⁸⁶ Zur Diskussion der Stelle vgl. unten S. 31–35.

⁸⁷ Ephraems († 373) Leben wird gewöhnlich in zwei Lebensabschnitte geteilt, da der in Nisibis aufgewachsene Theologe seine Heimatstadt nach deren Übergabe an die Perser im Jahr 363 verlassen und sich in Edessa niedergelassen hat. Da der Sermo von Nisibis handelt, läßt sich vermuten, daß die Schrift vor Ephraems († 373) Verlassen von Nisibis entstanden ist. Zu diesen beiden Perioden von Ephraems Leben vgl. Sebastian Brock, *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Kalamazoo 1992, S. 16–17.

⁸⁸ Ephraem Syrus, *Sermo de Ninive et de Jona*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1970 (CSCO 311–312, Script. syr. 134–135), Verse 801–802, S. 15, Z. 18 [dt. ÜS Beck, S. 19, Z. 34].

⁸⁹ Ebenda, Verse 775–776, S. 15, Z. 5 [dt. ÜS Beck, S. 19, Z. 17–18].

⁹⁰ Ebenda, Verse 777–778, S. 15, Z. 6 [dt. ÜS Beck, S. 19, Z. 19].

⁹¹ Ebenda, Vers 805, S. 15, 20 [dt. ÜS Beck, S. 20, Z. 1].

⁹² So faßt Edmund Beck die Bedeutung des Verses auf; vgl. Ephräüm des Syrers *Sermones II*. Übersetzung, S. 20, Anm. 2.

⁹³ Ephraem Syrus, *Sermo de Ninive et de Jona*, Vers 806 [dt. ÜS Beck, S. 20, Z. 1].

⁹⁴ Ebenda, Vers 810, S. 15, Z. 22 [dt. ÜS Beck, S. 20, Z. 5].

⁹⁵ Ebenda, Verse 815–816, S. 15, Z. 25 [dt. ÜS Beck, S. 20, Z. 10–11].

⁹⁶ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 1, Vers 3, S. 2, Z. 3–4 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 3–5].

„gesiegt“ habe, „um uns zu beschämen (*d-zākē l-kūārān*)“.⁹⁷ Dem „Jäger der Vielen (*sāyēd sāgyē*)“ sei daher nichts anderes übriggeblieben, als zu „wehklag[en]“,⁹⁸ denn des Bösen „Sieg [sei] durch den einen [einzelnen] [sc. Job] besiegt“ worden (*d-zākūtēh b-hād azdākyt*),⁹⁹ so hebt Ephraem hervor, dem „der Besitz [...] zur Probe (*d-hwā qānyinā kūrā l-qānyēh*)“ geworden sei¹⁰⁰. Durch Langmut gegenüber dem Verlust von „vergänglichen Schätzen (*b-nēksē būrē*)“ auf Erden habe sich Ijob auf diese Weise den „unvergänglichen [Schatz] (*hw d-l-’lām ’ubēd qnynē*)“ im Himmel erworben.¹⁰¹ In *Hymni de Paradiso* 12,11 warnt Ephraem die Gläubigen des weiteren davor, daß der Böse Gott angefleht habe, die „Sinne der Gläubigen prüfen [zu dürfen] im Ofen der Versuchungen (*d-r ’ynāykōn nbāqā kūrā d-nēsyānā*)“;¹⁰² und in *Carmina Nisibena* 18,7 unterstreicht er eigens, daß Ijob den Bösen dadurch besiegt habe, daß er „Körper und Geist (*pāgrēh w-r ’yānēh*)“ vor der Versuchung trainiert habe, weswegen er ebenso über den Satan triumphiert habe, wie Joseph im Schlafgemach (Gen 39,12), wie Ananias im Ofen (Dan 1,7) oder wie Daniel in der Löwengrube (Dan 14,30).¹⁰³

Während solche Aussagen Ephraems eine inhaltliche Nähe zu den eher von asketischen Vorstellungen geprägten Ausführungen des Aphrahat aufweisen, geht der syrische Dichter in anderen Punkten über seinen etwas älteren Zeitgenossen hinaus: Zum einen stellt Ephraem an zwei Stellen Ijob mit dem Christus selbst in einen Vergleich: In *Hymni de Nativitate* 18,35 unterstreicht der syrische Dichter, daß Ijob seine Leiden „für sich selber (*mētūl nāpšēh*)“ ertragen, während „unser Herr [...] für uns Speichel und Schläge (*rāwqā w-nēgdē*), Dornen und Nägel (*kūbē w-zēzē*)“ erduldet habe;¹⁰⁴ und in *Hymni contra Haereses* 43,2 beschreibt Ephraem, daß der Christus, dessen Vater (*dāmā hw l-’bāwhy*), „dem Bösen [die Erlaubnis] [gegeben habe], durch Job beschämmt zu werden (*d-yāhēb l-ēh l-byšā d-nābhēt b- ’yōb*)“, derselbe sei, der es den Dämonen nach Mt 8,31 gestattet habe, in Schweine einzufahren.¹⁰⁵ Zum anderen bezieht sich Ephraem zwei Mal auf die Stelle Ijob 31,1 („Einen Bund schloß ich mit meinen Augen, / nie

⁹⁷ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 1, Vers 4, S. 2, Z. 9–10 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 10–11].

⁹⁸ Ebenda, Strophe 1, Vers 4, S. 2, Z. 9 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 11].

⁹⁹ Ebenda, Strophe 1, Vers 4, S. 2, Z. 9 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 11].

¹⁰⁰ Ebenda, Strophe 1, Vers 4, S. 2, Z. 11–12 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 13–14].

¹⁰¹ Ebenda, Strophe 1, Vers 4, S. 2, Z. 13 [dt. ÜS Beck, S. 2, Z. 14–15].

¹⁰² Ephraem Syrus, *Hymni de Paradiso*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 12, Vers 11, S. 52, Z. 14–15 [dt. ÜS Beck, S. 48, Z. 20–22].

¹⁰³ Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 18, Vers 7, S. 49, Z. 11–14 [dt. ÜS Beck, S. 59, Z. 10–13].

¹⁰⁴ Ephraem Syrus, *Hymni de Nativitate*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 18, Vers 35, S. 98, Z. 6–10 [dt. ÜS Beck, S. 88, Z. 18–21].

¹⁰⁵ Ephraem Syrus, *Hymni contra Haereses*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 43, Vers 2, S. 171, Z. 1–5 [dt. ÜS Beck, S. 152, Z. 12–16].

eine Jungfrau lüstern anzusehen“): In *Hymni de Ecclesia* 33,1 preist der syrische Dichter Ijob dafür, daß er „seine Augen in Zucht hielt und seinen Geist (*d-nākēp 'ynāwhy 'm tār'ytā*)“,¹⁰⁶ und in *Carmina Nisibena* 21,4 ermahnt Ephraem die Gläubigen, „einen Bund mit [ihren] Augen wie Job (*qyāmā 'yk 'yōb*)“, in ihrem „Mitleid wie David (*mrāhmānūtāk*) und in ihrer Neidlosigkeit wie Jonathan (*'tyzūtāk*)“ zu schließen.¹⁰⁷

Von Aphrahaf hebt sich Ephraem schließlich durch zwei Anspielungen auf seinen zeit- wie theologieschichtlichen Hintergrund ab: Auf der einen Seite erbittet er in *Carmina Nisibena* 9,1 Gottes Erbarmen für seine von den persischen Armeen belagerte Heimatstadt Nisibis mit dem Argument, daß doch auch Ijob dessen Gerechtigkeit (*kīnūtāk*) die Kraft dazu gegeben haben, seinen Leiden zu widerstehen.¹⁰⁸ Auf der anderen Seite benutzt Ephraem die Dialoge zwischen Gott und Ijob in *Hymni de Fide* 9,4 als Argument, um die Gläubigen dazu anzuhalten, nicht weiter über die „Geheimnisse des Erstgebor[e]nen“ nachzudenken, da bereits Ijob „nicht imstande [gewesen sei], über Sichtbares Rede zu stehen (*la sāpēq d-'ll gālyāta nmālēll*)“¹⁰⁹ – während diese danach strebten, durch kritisches Forschen und Nachdenken das unerreichbare Wesen Gottes erforschen zu wollen.¹¹⁰ Ephraembettet demnach die biblische Figur des Ijob in seine anti-arianische Argumentation in Edessa ein.¹¹¹

2.2.3 Die Rezeption des Ijob in der Schule Ephraems

Da sich Ephraem insofern mehrfach mit der Figur des Ijob auseinandergesetzt hat, erscheint es gut nachvollziehbar, wenn sich auch in Schriften, die aus seinem Schülerkreis aus dem ausgehenden vierten oder frühen fünften Jahrhundert aus Edessa stammen könnten, Bezüge zu Ijob beobachten lassen. Im *Testamentum Ephraemi* werden dabei Ephraem selbst die Worte in den Mund gelegt, daß er sich nicht als würdig erachte, zusammen mit den Märtyrern bestattet zu werden; denn auch Noach, Daniel

¹⁰⁶ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 33, Vers 1, S. 82, Z. 7–8 [dt. ÜS Beck, S. 80, Z. 6–7].

¹⁰⁷ Ephraem Syrus, *Carmina Nisibena*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 21, Vers 4, S. 55, Z. 18–20 [dt. ÜS Beck, S. 68, Z. 12–15].

¹⁰⁸ Ebenda, Strophe 9, Vers 1, S. 26, Z. 13–14 [dt. ÜS Beck, S. 30, Z. 25–27].

¹⁰⁹ Ephraem Syrus, *Hymni de Fide*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 9, Vers 4, S. 43, Z. 27–S.44 Z. 2 [dt. ÜS Beck, S. 30, Z. 24–30].

¹¹⁰ Zu Ephraems († 373) Argumentation gegen die Arianer vgl. zusammenfassend Edmund Beck, Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen, Rom 1953, bes. S. 111–125.

¹¹¹ Zur Datierung der *Hymni de Fide* auf Ephraems Schaffensperiode in Edessa aufgrund von Anspielungen auf die religiöse Situation in Edessa vgl. Edmund Beck, Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben, Rom 1949, bes. S. 62.

und Ijob würden ihre Verwandten nicht erhören¹¹² – was in den Augen von Edmund Beck eine Anspielung auf die Ankündigung des unerbittlichen Gottesgerichtes aus Ez 14,14 darstellen könnte, in Bezug auf das die biblische Überlieferung erklärt, daß in einem Land, das sich von Gott abwende und das deshalb dessen ausgestreckte Hand treffe, nur die drei Genannten Noach, Daniel und Ijob alleine gerettet würden, „um ihrer Rechtigkeit willen“ (Ez 14,14).¹¹³ In *Sermo VI* wird Ijob in einer Reihe mit standhaften Gerechten wie Noach aufgelistet, der „über jenes sündige Geschlecht“ getrauert habe, weil „er wußte, daß es in der Flut der Wasser des Zorn[gerichtes] zugrunde gehen werde“;¹¹⁴ oder wie „Abraham, Isaak und Jakob“, die „in einem schmerzvollen, gequälten Leben, in Bedrängnissen und Versuchungen in dieser Welt gelebt und [...] hinübergegangen seien“.¹¹⁵ Im Anschluß an diese Auflistung fragt Pseudo-Ephraem: „Wer könnte erzählen die Prüfung, in die Job eintrat, der eine Jahreswoche lang auf dem Mist saß“ und viel geweint habe, „da er sah, wie die Würmer sein Fleisch verzehrten und fraßen?“¹¹⁶ Vor einem solchen Hintergrund erinnert der namenlose Verfasser in *Sermo V* daran, daß die Menschen in dieser sündigen Welt nicht verzagen sollten, weil sich auch Ijob angesichts der „Übel der Welt (*d-hzā byšātāh*)“ nach „dem [Schicksal] der Fehlgeburt gesehnt habe (Ijob 3,16).¹¹⁷ In *Sermo IV* wird allerdings dargelegt, daß die „Gerechten“ den Bösen – beispielsweise durch „die Almosen ihrer Hände (*b-zēdqātā d-mēn 'ydāyhūn*)“ – gequält hätten,¹¹⁸ „wie Job“; und in *Sermo II* wird schließlich dargelegt, daß Ijob zwar seine Frau geliebt, aber auch „ihren Makel (*hzā māwmāh*)“ erkannt habe (Ijob 2,10).¹¹⁹ Hat beispielsweise Aphrahat Ijobs Ehepartnerin eher in Schutz genommen und ihre Aufforderung an ihren Ehemann, er solle doch Gott lästern und dadurch seinem Leiden ein Ende bereiten (Ijob 2,9) auf den Bösen zurückgeführt, der durch die Frau des Ijob gesprochen habe, so betrachtet sie Pseudo-Ephraem an dieser Stelle offenbar eher als „mit Makeln“ behaftet, also als aus eigenem Antrieb handelnd.¹²⁰

¹¹² Pseudo-Ephraem, *Testamentum*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 159–162, S. 47, Z. 39–40 [dt. ÜS Beck, S. 58, Z. 21–24].

¹¹³ Pseudo-Ephraem, *Sermo VI*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, S. 58, Anm. 5.

¹¹⁴ Ebenda, Z. 87–90, S. 82, Z. 19–20 [dt. ÜS Beck, S. 111, Z. 3–5].

¹¹⁵ Ebenda, Z. 95–98, S. 83, Z. 2–3 [dt. ÜS Beck, S. 111, Z. 9–12].

¹¹⁶ Ebenda, Z. 99–105, S. 83, 4–7 [dt. ÜS Beck, S. 111, S. 13–16].

¹¹⁷ Pseudo-Ephraem, *Sermo V*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 178–181, S. 70, Z. 6–8 [dt. ÜS Beck, S. 96, Z. 19–23].

¹¹⁸ Pseudo-Ephraem, *Sermo IV*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 831–832, S. 52, Z. 21 [dt. ÜS Beck, S. 69, S. 29].

¹¹⁹ Pseudo-Ephraem, *Sermo II*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 682–683, S. 25, Z. 7 [dt. ÜS Beck, S. 34, Z. 7–8].

¹²⁰ Aphrahat, *Demonstrations*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, *Unterweisung 6*, Kapitel 3 [dt. ÜS Bruns, S. 190]. Vgl. auch oben S. 16.

Drei weitere längere Anspielungen auf Ijob weist darüber hinaus der pseudo-ephraemische *Sermo ad Montanos* auf. Im ersten der drei Abschnitte vergleicht der unbekannte syrisch-sprachige Autor die Eremiten, die Adressaten seiner Predigt, mit den Adlern aus Ijob 39,27–30.¹²¹ Er erklärt, daß diese wie die Adler, „auf steilen Felsspitzen (*'l šnā šqypē*)“ (Ijob 39,28) lebten.¹²² Ihre „Beute“ (Ijob 39,29) seien ihre Gebete (*mētqāryā hy gēr šlūta sydā*).¹²³ Wenn sie „Blutleckten“ (Ijob 39,30), dann entspreche dieser Vers dem „Blut Christi (*'l dmēh d-mšyħā*)“, nach dem sie – wohl in den eucharistischen Gaben – verlangten;¹²⁴ und wenn sie, die Asketen, in die Ferne blickten (Ijob 39,29), dann richteten sie ihren Blick auf „die kommende Welt (*lā hwā b-hānā 'lmā hw 'lā b-rūħāqā b- 'lmā d- 'tyd*)“.¹²⁵ Die Eremiten seien des weiteren wie die „Steine der Wüste“ von Ijob 5,23. Ihr Vorteil bestehe darin, daß „sie nicht in einen Bau hineingezwängt und nicht mit Lehm beschmiert (*d-lā 'trēbsyn b-qnynā w-lā 't̄ēr̄ēš b-t̄āyna*) würden.“¹²⁶ Auch hätten sie nicht „die Meißeel des Meisters der Zerstörung, des Satan, herausgehauen (*w-lā 'trū mēnhūn 'skydāwy d- 'wmānā mħablānā sātānā*)“¹²⁷ – im Gegensatz zu den „Steinen des bewohnten Landes, [...] welche mit Füßen getreten, [...] weggeworfen und mit Lehm beschmutzt „würden.“¹²⁸ Schließlich seien die Eremiten wie die Wildesel, denen ihre Last abgenommen worden sei (Ijob 39,5);¹²⁹ denn sie seien frei vom „Joch der Welt (*nyrāh d- 'lmā*)“ und der „Knechtschaft des Besitzes (*w-šū 'bādhūn d-qnymē*)“, so daß sie „über die Menge der Ländereien (*'l sūgāā d-qūryē*)“¹³⁰ lachen könnten.¹³¹ Wie diese ungezähmten Lasttiere, welche „jedes Kraut mit Füßen“¹³² träten (Ijob 39,8), träten die Brüder „alle Leckerbissen der Welt (*pūnāqāwhy d- 'lmā*)“.¹³³

Anders als der *Sermo ad Montanos*, thematisiert der ebenfalls zu Ephraems Schülerkreis zählende Ābā in den erhaltenen Fragmenten aus seinem *Sermo de athleta Joab* die Frage, weshalb Gott Ijob nach dem Bestehen seiner Prüfungen zwar sieben Söhne und drei Töchter geschenkt habe, deren Anzahl aber nicht ebenso verdoppelt habe, wie diejenige von

¹²¹ Pseudo-Ephraem, *Sermo ad Montanos*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, S. 34, Z. 2 – S. 35, Z. 14 [dt. ÜS Beck, S. 42, Z. 10 – S. 43, Z. 29].

¹²² Ebenda, S. 34, Z. 7 [dt. ÜS Beck, S. 43, Z. 19].

¹²³ Ebenda, S. 34, Z. 12 [dt. ÜS Beck, S. 43, Z. 24].

¹²⁴ Ebenda, S. 34, Z. 19 [dt. ÜS Beck, S. 43, Z. 1–2].

¹²⁵ Ebenda, S. 34, Z. 20–22 [dt. ÜS Beck, S. 43, Z. 4].

¹²⁶ Ebenda, S. 30, Z. 11–12 [dt. ÜS Beck, S. 38, Z. 1–2].

¹²⁷ Ebenda, S. 30, Z. 12–13 [dt. ÜS Beck, S. 38, Z. 2–3].

¹²⁸ Ebenda, S. 30, Z. 22–23 [dt. ÜS Beck, S. 38, Z. 14–16].

¹²⁹ Ebenda, S. 32, Z. 6 [dt. ÜS Beck, S. 40, Z. 1–2].

¹³⁰ Ebenda, S. 32, Z. 8. [dt. ÜS Beck, S. 40, Z. 5].

¹³¹ Ebenda, S. 32, Z. 6 [dt. ÜS Beck, S. 40, Z. 2–3].

¹³² Pseudo-Ephraem zitiert Ijob 39,8 mit der Peschitta als „Er tritt auf jede grüne Pflanze“ (*w-'l kūl yūrā dā'ēš*), S. 32, Z. 13–14 [dt. ÜS Beck, S. 40].

¹³³ Pseudo-Ephraem, *Sermo ad Montanos*, S. 32, Z. 16–17 [dt. ÜS Beck, S. 40, Z. 15–16].

Ijobs Tieren.¹³⁴ Ābās Antwort lautet: Es sei gerecht, daß Gott den Besitz des Ijob verdoppelt habe, weil die Tiere nicht für die Auferstehung bestimmt seien.¹³⁵ Weil sich Ijobs Kinder deshalb einmal – im Unterschied zu den Tieren – in der eschatologischen Endzeit der Auferstehung erfreuen dürften, sei es hinnehmbar, wenn Gott Ijob „nur“ ebenso viele Kinder neu geschenkt habe, wie er vor den Versuchungen durch den Bösen besessen habe, weil der Vater bei der Auferstehung der Toten wieder mit seinen ersten zehn Kindern (Ijob 1,2) vereint werde, welche ihm der Böse genommen habe (Ijob 1,19).¹³⁶ Auf diese Weise wird, so scheint der Gedankengang Ābās zu sein, die Anzahl der Kinder des Ijobs am Ende der Zeiten dann doch ebenso gleichermaßen verdoppelt, wie die seiner Tiere; und aus diesem Grunde erscheint ihm Gottes Handeln letztlich als gerecht.

Die Ephraem zugeschriebene *Expositio in Job* weist schließlich einige Eigenheiten gegenüber der bisher skizzierten Ijobrezeption auf: So ist Ijob in dieser Schrift beispielsweise ein König (*mālkā*), ein Priester (*kāhānā*) und ein Prophet für die Völker (*wā-nbāyā d- 'mmē*).¹³⁷ Seine drei Freunde stehen in dem Text für das jüdische allgemeine Priester- (*rāz kūmrē*), das Tempelpriester (*kōhnē*)- und das Prophetentum (*nābyē*).¹³⁸ Eine allegorische Deutung bietet die Schrift des weiteren zu Ijob 14,7 („Denn für den Baum besteht noch Hoffnung, / ist er gefällt, so treibt er wieder, / sein Sprößling bleibt nicht aus“), indem Pseudo-Ephraem das Wiederaufblühen eines gefällten Baumes durch frisch gepflanzte Triebe auf die gesamte Menschheit (*kūlēh 'nāšāyā*) bezieht, welche durch die Taufe in ihren ursprünglichen Zustand (*l-hūlmānā qādmāyā*) vor dem Sündenfall zurückversetzt wird, da diese nach dem Tod und der Auferstehung des Christus (*b-māwtēh d-māryā*) in diesen verlorenen Urzustand wiederum neu eingepflanzt worden sei.¹³⁹ Der Text bezieht sich hier auf ein Bild, das, wohl aus nicht-

¹³⁴ Ābā, *Sermo de athleta Joab*, hg. u. übs. v. *François Nau*, Fragment 6, S. 71, Z. 5–14. Das Fragment steht auf fol. 44^v in der Handschrift BL add. 17,194.

¹³⁵ Ābā, *Sermo de athleta Joab*, hg. u. übs. v. *François Nau*, Fragment 6, S. 71, Z. 9.

¹³⁶ Ebenda, Fragment 6, S. 71, Z. 8–14: „Er [sc. Gott] hat ihm [sc. Ijob] keine Kinder in doppelter Zahl gegeben, aber weil die Tiere nicht für die Auferstehung [bestimmt] sind, handelt er [sc. Gott] gerecht, indem er sie [sc. seine Tiere] ihm in dieser Welt in doppelter Zahl gibt. Was [hingegen] die Kinder betrifft, weil sie nicht wie die Tiere vergehen, sondern in der Auferstehung wieder auferstehen, handelte er [sc. Gott] dennoch mit Gerechtigkeit (*twb kyānāyt bēd*), indem er [sc. Gott] ihm [sc. Ijob] nur zehn gab, weil [ihn] die ersten [zehn Kinder auch] erhalten bleiben, und er [sc. Ijob] wird sie [sc. seine ersten zehn Kinder] bei der Auferstehung in der neuen Welt [wieder]finden, nach dem Zeugnis der Weisen.“

¹³⁷ Pseudo-Ephraem, *Expositio in Job*, hg. v. *Joseph Assemani – Petrus Mubarrak*, S. 2, Z. 1–3. Allerdings ist zu beachten, daß auch das jüdische *Testamentum Iobi Ijob* als einen König betrachtet: *Anonymous, Testamentum Iobi*, hg. v. *Sebastian Brock*, Kapitel XXXI, S. 41, Z. 15–16 [dt. ÜS *Schaller*]. Vgl. hierzu unten S. 62.

¹³⁸ Pseudo-Ephraem, *Expositio in Job*, S. 3, Z. 14–15.

¹³⁹ Ebenda, S. 6, Z. 10–17.

biblischen jüdischen Überlieferungen stammend, über Ephraem Eingang in die syrisch-sprachige Theologie gefunden hat.¹⁴⁰ In ähnlicher Weise habe Ijob die Offenbarung des Emmanuel im Fleisch (*l-gālyāneh d-bābsār d-’mānwēl*) am Ende der Zeiten vorhergesagt.¹⁴¹ Schließlich schildert der namenlose Verfasser, in Übereinstimmung mit Aphrahah,¹⁴² aber im Gegensatz zum Autor von *Sermo II*,¹⁴³ die Gemahlin des Ijob wohlwollender, weil er darlegt, daß sie vom Bösen als ein Instrument für seinen Willen (*d-tēhwē mānā d-zēbyānēh*) gegen ihren Ehemann eingesetzt worden sei.¹⁴⁴

2.2.4 Die Rezeption des Ijob in den fragmentarisch erhaltenen anonymen *Commentarii in Job* (Pseudo-Johannes von Apamea)

Aus diesem bisher aufgezeigten Raster der Beschäftigung mit Ijob fallen die syrischen *Commentarii in Job* spürbar heraus, die ihr Herausgeber, Lucas van Rompay, wie oben gezeigt, für eine Übersetzung aus dem Griechischen hält.¹⁴⁵ Die anonyme und nur fragmentarisch erhaltene syrische Schrift behandelt die Abschnitte Ijob 2,8–3,12 und springt dann zu Ijob 29,13. Die Aufforderung von Ijobs Ehefrau aus Ijob 2,9,¹⁴⁶ ihr Mann solle sich angesichts seines Elends von Gott lossagen, deutet der Kommentator – im Gegensatz zu Aphrahah, der diese auf eine Einflüsterung des Bösen zurückgeführt hatte¹⁴⁷ – als Abfall vom apostolischen Glauben (*hrtā haymānūtā lūqbāl hy d-šlyhē*).¹⁴⁸ Ijobs Antwort, sie solle nicht reden wie die „Frauen ohne Verstand“ (Ijob 2,10),¹⁴⁹ setzt der unbekannte

¹⁴⁰ Zu diesem Bild in der syrisch-sprachigen Theologie vgl. Sebastian Brock, *The Luminous Eye*, S. 85–97. In *Commentarii in Genesim* 2,23 beschreibt Ephraem, daß Adam und Eva die Vergöttlichung im Menschsein erreicht hätten, wenn sie der Versuchung widerstanden hätten, vom Baum der Erkenntnis zu essen.

¹⁴¹ Pseudo-Ephraem, *Expositio in Job*, S. 8, Z. 34–35.

¹⁴² Aphrahah, *Demonstraciones*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, *Unterweisung* 6, Abschnitt 3 [dt. ÜS Bruns, S. 190]. Vgl. zur Stelle auch oben S. 16.

¹⁴³ Pseudo-Ephraem, *Sermones II*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 682–683 [dt. ÜS Beck, S. 34]. Vgl. zur Stelle auch oben S. 20.

¹⁴⁴ Pseudo-Ephraem, *Expositio in Job*, Kapitel 2, S. 63, Z. 7–9.

¹⁴⁵ Zur Einordnung des Werkes vgl. die Erörterung oben S. 11.

¹⁴⁶ Der syrische Autor folgt hier der Septuaginta (*alla eipon ti rēma eis kyrion kai teleuta*) gegen die syrische Peschitta, welche liest: „Schmähe deinen Gott und stirb“ (*zāhā l-lāhāk w-mūt*) [Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Lucas van Rompay, Kapitel I, S. 3, Z. 9 (*mār mēltā lāwāt māryā w-šālēm*) [engl. ÜS S. 6]. Zu den Textzeugen vgl. die Anmerkungen des Herausgebers auf S. 11.

¹⁴⁷ Zu Aphrahats († 345) entsprechender Auslegung vgl. die Darstellung oben S. 16.

¹⁴⁸ Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Lucas van Rompay, Kapitel II, S. 3, Z. 11–12 [engl. ÜS, S. 6–7].

¹⁴⁹ Auch an dieser Stelle ist die Lesung des Pseudo-Johannes „wie eine von den unvernünftigen Frauen sprichst du“ (*hosper mia tōn aphronōn gynaikōn elalēsas*) gleichermaßen näher an der Septuaginta als an der Peschitta (*l-mānā lām 'yk ḥdā mēn hālyn nēšē d-b-dlā t'mā mlālty*); Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Lucas van Rompay, Kapitel III, S. 4, Z. 1 [engl. ÜS S. 7]. Für den biblischen Textvergleich vgl. die Auslegung des Herausgebers auf S. 12.

griechische Autor mit den „unklugen Lehrmeinungen der Häretiker“ (*tār'ytē d-hērētyqē lā hākymtē*) gleich,¹⁵⁰ die er näher als diejenigen definiert, welche die Tradition der Apostel (*b-māšlmānūtā d-šlyhē*) ablehnten,¹⁵¹ nach welcher Maria als die „Mutter Gottes“ (Theotokos) bezeichnet werden sollte (*d-l-yāldāt 'lāhā māryām māslyā*)¹⁵² und den Christus als einen gewöhnlichen Menschen ansähen (*w-mēšyāhā bārnāšā nētkārāz*).¹⁵³ Die drei Freunde des Ijob aus Ijob 2,11 (Elifas aus Teman, Bildad aus Schuach und Zofar aus Naam), stehen bei Pseudo-Johannes für die Juden, die Griechen und die Barbaren;¹⁵⁴ sie repräsentieren also nicht das jüdische Priester-, Tempelpriester- oder Prophetentum wie bei der Ephraem dem Syrer zugeschriebenen *Expositio in Job*.¹⁵⁵ Das Böse, das nach Ijob 2,11 „über ihn gekommen war“, (Ijob 2,11) symbolisiert für den Verfasser der *Commentarii* schließlich diejenigen Übel, welche über die Kirche durch den Antichristen kommen werden, zu dessen Fürstreitern die drei Freunde des Ijob zu dessen Zeit würden.¹⁵⁶ Es sei daher erforderlich, so fährt die Schrift fort, daß sie – d. h. wohl die drei Freunde des Ijob ebenso wie die Juden, die Griechen und die Barbaren – letztlich durch die Arche der Kirche (*b-qābūtā 'dnytā*) gerettet würden,¹⁵⁷ weil auch der Herr in Joh 10,16 ausgesagt habe, er kümmere sich in gleicher Weise um die Schafe, die „nicht aus diesem Stall“ seien.¹⁵⁸ Ijobs Klage aus Ijob 3,11, weshalb er nicht bereits im Mutterschoß habe sterben können, bezieht der Ausleger auf das Paradies,¹⁵⁹ das den Sündenfall des Menschen habe miterleben müssen.¹⁶⁰ Schließlich faßt Pseudo-Johannes den „Mund der Witwe“ aus Ijob 29,13¹⁶¹ als die „Gesichtsöffnung der Seele“ auf, auf welche nach Gal 6,14 „die

¹⁵⁰ Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. *Lucas van Rompay*, Kapitel III, S. 4, Z. 2 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵¹ Ebenda, Kapitel III, S. 4, Z. 7 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵² Ebenda, Kapitel III, S. 4, Z. 7 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵³ Ebenda, Kapitel III, S. 4, Z. 8 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵⁴ Ebenda, Kapitel V, S. 4 Z. 13 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵⁵ Ebenda, S. 3, Z. 14–15. Vgl. hierzu auch oben S. 22.

¹⁵⁶ Ebenda, Kapitel V, S. 4, Z. 14–15 [engl. ÜS S. 7].

¹⁵⁷ Ebenda, Kapitel V, S. 4, Z. 22 [engl. ÜS S. 8]. Das Bild, daß die Arche der Kirche sündige wie gerechte Menschen rette, ist ein verbreitetes Bild in der patristischen Literatur. Im lateinisch-sprachigen Westen ist es beispielsweise Augustinus († 430), der erklärt, daß es beide Arten von Menschen in der Arche der Kirche gebe (Augustinus, *De Fide et Symbolo*, hg. v. Josef Zycha, Wien 1900 [CSEL 5,3], Kapitel XXVII,49).

¹⁵⁸ Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, Kapitel V, S. 4, Z. 27–29 [engl. ÜS S. 8].

¹⁵⁹ Ebenda, Kapitel VIII, S. 5, Z. 18 [engl. ÜS S. 9].

¹⁶⁰ Ebenda, Kapitel VII, S. 5, Z. 14–16 [engl. ÜS S. 9].

¹⁶¹ Auch hier folgt der syrische Kommentar (Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, Kapitel XII, S. 5, Z. 30 [engl. ÜS S. 9]) der Lesart der Septuaginta (*stoma de chēras me eulogēsen*) gegen die syrische Peschitta („Ich habe das Herz der Witwe mit Freude gefüllt“ (*w-lēbā d'rmāltā hādyt*)); vgl. den Kommentar von Lucas van Rompay auf S. 14.

Welt gekreuzigt sei“;¹⁶² denn die Seele dessen, dessen einzige Hoffnung auf dem Herrn ruhe, und die aller Besitztümer dieser Welt entledigt sei, sei sicher verwitwet.¹⁶³

2.2.5 Zur Rezeption des Ijob in der *Homilia in Job* des Narses von Edessa († 501)

In seiner *Homilia in Job* konzentriert sich der ostsyrische Theologe Narses von Edessa († 501) wohl am Ende des fünften Jahrhunderts auf die Rahmenerzählung von Ijob 1,1–2,13.¹⁶⁴ Der Exeget aus der Apostolischen Kirche des Ostens im persischen Reich der Sassaniden deutet das Ijob widerfahrende schlimme Schicksal ebenfalls vom Bösen her;¹⁶⁵ denn der sei es gewesen, der Gott darum ersucht habe, Ijob testen zu dürfen,¹⁶⁶ und der in der Prüfung dem Diener Gottes unterlegen sei¹⁶⁷ – weswegen, so legt es Narses dar, der Herr Ijob als Beispiel für die Namen der „Gerechten“ (*ršm dūkrānā d-šmāyhōn*) in die Schrift eingeschrieben¹⁶⁸ und mit einer Krone geschmückt habe,¹⁶⁹ damit er durch diese besonderen Menschen als Wegweiser (*ayk hādyē*) allen Menschen einen Weg zur Befreiung bereite;¹⁷⁰ denn durch Ijob habe die Menschheit die Dämonen besiegt.¹⁷¹

Drei Mal gestattet es Gott nach der Auslegung des Narses von Edessa nämlich dem Bösen, Ijob zu bedrängen – und zwar zunächst durch seine Besitzungen,¹⁷² durch welche der Widersacher versucht habe, „das Gebäude seiner Seele zu schwächen“.¹⁷³ Doch Ijob habe ihn durch seine Ausdauer (*byād hūmsānēh*) überkommen.¹⁷⁴ Zunächst habe der Böse nämlich dem Ijob sein Vieh und seine Esel,¹⁷⁵ seine Schafherden¹⁷⁶ und

¹⁶² Der syrische Kommentar gibt hier das Griechische „auf mich ist die Welt gekreuzigt“ (*emoi kosmos estaurōtai*) mit *d-ly lma zāqyp* wieder (Pseudo-Johannes, Commentarii in Job, Kapitel XII, S. 5, Z. 30–31 [engl. ÜS S. 9]; vgl. auch die Einschätzung des Herausgebers auf S. 17).

¹⁶³ Pseudo-Johannes, Commentarii in Job, Kapitel XII, S. 5, Z. 31–33 [engl. ÜS S. 9].

¹⁶⁴ Vgl. die Einleitung zur elektronischen Edition [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>] von William Potter, S. 25.

¹⁶⁵ In diesem Sinn schreibt Narses: „Der Böse näherte sich [sc. dem Höchsten], um Ijob, den Gerechten, zu verleumden, nicht aber, um Opfer der Liebe darzubringen, wie die Gerechten“ (Narses Edessenus, Homilia in Job, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 63–64).

¹⁶⁶ Die Anklage des Bösen gegen Ijob beschreibt Narses († 501) in einer längeren Rede; vgl. Narses Edessenus, Homilia in Job, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 121–139.

¹⁶⁷ Ebenda, Z. 28.

¹⁶⁸ Ebenda, Z. 5.

¹⁶⁹ Ebenda, Z. 8.

¹⁷⁰ Ebenda, Z. 6.

¹⁷¹ Ebenda, Z. 30.

¹⁷² Ebenda, Z. 149.

¹⁷³ Ebenda, Z. 150.

¹⁷⁴ Ebenda, Z. 154.

¹⁷⁵ Ebenda, Z. 165.

Kamele genommen;¹⁷⁷ doch den drei Pfeilen des Bösen (*gērē*) sei es nicht gelungen, Ijobs Schirm (*b-zāynēh d'-yōb*) zu durchdringen,¹⁷⁸ obwohl er dem Überbringer der zweiten Schreckensnachricht den Vorwurf in den Mund legt, Gott danke Ijob seine Gerechtigkeit schlecht.¹⁷⁹ Als der Böse daraufhin eingesehen habe, daß er Ijob auf diese Weise nicht besiegen könne,¹⁸⁰ habe er sich, so legt es Narses dar, in einem weiteren Schritt gegen Ijobs eigene Kinder gewandt, weil er angenommen habe, daß „die Liebe zu den Kindern ihn (sc. Ijob) dazu anstiften werde, sich gegenüber Gott zu beschweren“¹⁸¹ denn dem Widersacher der Menschen sei bewußt gewesen, daß die Liebe zu den eigenen Kindern einen jeden Menschen zu einem Gefangenen (*'syār*) mache.¹⁸² Doch auch in diesem Kampf, in welchem er seinen vierten Pfeil verschossen habe, sei der Böse von Ijob beschämzt worden.¹⁸³ Ijob habe sich nämlich durch die Gnade seines Herrn getröstet und sei deshalb standhaft geblieben.¹⁸⁴ Noch einmal habe der Böse daraufhin eine neue Waffe gegen Ijob gerichtet und dessen Körper selbst zum Ziel der Zerstörung gemacht,¹⁸⁵ den „Tempel seines Leibes (*l-hāykāl pāgrēh*)“.¹⁸⁶ Doch der „Athlet der Gerechtigkeit“ (*tlytā d-zādy-qūtā*)¹⁸⁷ sei auch in dieser Arena mit der Krone des Sieges begränzt worden,¹⁸⁸ weil der Böse zwar das Gebäude von Ijobs Leib zerstört, aber dadurch dessen Seele gestärkt habe.¹⁸⁹ Dieses siegreichen Kampfes wegen habe ihn Gott in seine heiligen Schriften eingeschrieben,¹⁹⁰ weil er ein Vorbild dafür sei, daß Gott seinen Athleten keine irdischen Preise aussetze,¹⁹¹ sondern eine große Belohnung (*rāb pūr 'nā*).¹⁹² Ijob solle deshalb ein „Spiegel für unsere eigene [sc. menschliche] Schwäche sein“,¹⁹³ in dessen Folge die Menschen ebenso, wie dieser, geistig in den Leiden unseres Leibes siegreich wären¹⁹⁴ und in seiner Ausdauer das Ziel für unseren Glau-

¹⁷⁶ Narses Edessenus, Homilia in Job, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 172.

¹⁷⁷ Ebenda, Z. 186.

¹⁷⁸ Ebenda, Z. 190.

¹⁷⁹ Ebenda, Z. 177.

¹⁸⁰ Ebenda, Z. 203.

¹⁸¹ Ebenda, Z. 234.

¹⁸² Ebenda, Z. 236.

¹⁸³ Ebenda, Z. 238.

¹⁸⁴ Ebenda, Z. 256.

¹⁸⁵ Ebenda, Z. 270.

¹⁸⁶ Ebenda, Z. 279.

¹⁸⁷ Ebenda, Z. 315.

¹⁸⁸ Ebenda, Z. 320.

¹⁸⁹ Ebenda, Z. 323.

¹⁹⁰ Ebenda, Z. 350.

¹⁹¹ Ebenda, Z. 355.

¹⁹² Ebenda, Z. 362.

¹⁹³ Ebenda, Z. 365.

¹⁹⁴ Ebenda, Z. 366.

ben errichten sollten.¹⁹⁵ Narses rezipiert die biblische Figur des Ijob insofern als ein Vorbild für diejenigen Menschen, welche den Kampf gegen die Anfeindungen des Bösen bestanden haben. William Potter merkt dazu an: „We can therefore understand Narsai, in his Homily on Job, to be explaining what specifically makes Job worthy of inclusion on a list of righteous exemplars and the specific ways Job’s narrative might prove effective for Christian formation.“¹⁹⁶ Doch nicht nur das – darüber hinaus sei Ijob auch ein „Ascetic Icon“, ein Beispiel für die syrischen Einsiedler.¹⁹⁷ Aus diesem Grunde interpretierte Narses die Auseinandersetzung zwischen dem Bösen und Ijob auch als einen Kampf (*gōnā*),¹⁹⁸ und Ijob entweder als einen „Athleten“ (*ātlytā*)¹⁹⁹ oder einen „Athleten der Gerechtigkeit“ (*tlytā d-zādyqūtā*).²⁰⁰ In dieser Feindschaft besteht Ijob deshalb, weil er als Unschuldiger (*tāmymā*) Gott Dank gesagt,²⁰¹ und Gott durch seine Ausdauer (*hūmsānēh*) bestätigt habe, daß er „weder gesündigt noch sich beschwert habe“.²⁰²

2.2.6 Zur Rezeption des Ijob in den beiden Homilien des Jacob von Sarug († 521)

Wie sein etwas älterer ostsyrischer Zeitgenosse und Rivale Narses von Edessa († 501), betrachtet auch der westsyrische Theologe und Dichter Jacob von Sarug († 521) das Leben der Menschen als einen Kampf (*qārbā*) mit dem Bösen.²⁰³ In dieser Fehde mit dem Bösen sei Ijob, der „Athlet“ (*tlytā*), siegreich gewesen.²⁰⁴ Vor seinem Wettstreit mit dem Widersacher der Menschen sei Ijob „gewöhnlich (*šāḥym*)“ gewesen, nach seinem Sieg hingegen „berühmt (*tnāzāh*)“²⁰⁵ – und das sowohl „unter den Völkern und unter [allen] Sterblichen (*w-’tābāh b-’mmē w-b-’mwātā*)“.²⁰⁶

¹⁹⁵ Narses Edessenus, *Homilia in Job*, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 368.

¹⁹⁶ William Potter, Einleitung zur Online-Edition [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>], S. 19. Nach der Meinung von William Potter beschreibt Narses († 501) die biblische Person des Ijob als „an exemplary ascetic intended to aid and lead other ascetics in their pursuit of God“ (S. 2).

¹⁹⁷ William Potter, Einleitung zur Online-Edition [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>], S. 20.

¹⁹⁸ Narses Edessenus, *Homilia in Job*, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 199. Aus diesen griechischen Fremdwörtern schließt William Potter auf das Maß des griechischen Einflusses auf die ostsyrische Schule von Nisibis (vgl. William Potter, Einleitung zur Online-Edition [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>], S. 5).

¹⁹⁹ Narses Edessenus, *Homilia in Job*, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 206.

²⁰⁰ Ebenda, Z. 243.

²⁰¹ Ebenda, Z. 267.

²⁰² Ebenda, Z. 268.

²⁰³ Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job I*, hg. v. Paul Bedjan, S. 180, Z. 7–8.

²⁰⁴ Ebenda, S. 181, Z. 16.

²⁰⁵ Ebenda, S. 181, Z. 17.

²⁰⁶ Ebenda, S. 181, Z. 18.

In diesem Scharmützel habe sein Gegner, der Böse, so unterstreicht es Jacob von Sarug, Ijobs Siegeskrone erst durch sein vergebliches Prüfen des biblischen Helden selbst geschaffen (*kālyla gbäl lēh b'ldbābēh*).²⁰⁷ Ijob sei insofern erst groß geworden, so legt es der westsyrische Poet dar, „durch die Auseinandersetzung [sc. mit dem Bösen] (*b'-lāt tāktūšā yrēb*)“,²⁰⁸ denn während der Athlet ruhig (*bhyl*) und unschuldig (*tāmymāyt*) da gesessen habe, habe ihn der Böse in dem trügerischen Kampf seiner Listen (*b-dārā nākylā d-'wmānūtēh*) herausgefordert.²⁰⁹ Das Mittel, mit dem Ijob in der Konfrontation mit diesem besteht, ist für Jacob von Sarug die verborgene Rüstung (*zāynā kāsyā*), welche der Gerechte (*kynā*) angelegt habe²¹⁰ – eine Formulierung, die an die „Rüstung“ des Fastens erinnert, mit der sich Ijob nach der Auslegung Ephraems des Syrers bekleidet habe.²¹¹ In diesem Zusammenhang verwendet Jacob von Sarug in seiner zweiten *Homilia in Job* das Bild vom „geheimen Schiff des Glaubens“ (*ēlpā kāsytā d-hāymā-nūtā*), das Ijob über die Flut und den Himmelslauf getragen habe.²¹² In der Theologie Ephraems beschreibt das Verbogene (*kāsywtā*) in der Regel das Göttliche bzw. an dieser Stelle vielleicht den göttlichen Beistand, mit dem sich Ijob, vor den Augen des Bösen verborgen, für den Wettstreit gerüstet habe.²¹³ Da Jacob von Sarug aus dem theologischen Zugang Ephraems des Syrers geschöpft hat,²¹⁴ erscheint eine solche Anlehnung an den syrischen Dichter durch Jacob an dieser Stelle gut möglich.

Wie für Ephraem²¹⁵ und Narses von Edessa,²¹⁶ ist Ijob darüber hinaus auch für Jacob von Sarug unschuldig an seinem Schicksal; denn während der Böse den Ringkampf mit dem Gerechten mutwillig angestoßen habe (*bād dārā rāhyb*), habe dieser in seiner Unschuld verweilt (*yātēb b-tāmy-mūtēh*).²¹⁷ Der Böse sei siegessicher in den Kampf mit Ijob eingetreten.²¹⁸ Niemals habe er erwartet, Ijob in der Auseinandersetzung die Siegeskrone

²⁰⁷ Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job I*, hg. v. Paul Bedjan, S. 182, Z. 4.

²⁰⁸ Ebenda, S. 182, Z. 2.

²⁰⁹ Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job II*, hg. v. Paul Bedjan, S. 207, Z. 3–4.

²¹⁰ Ebenda, S. 209, Z. 13.

²¹¹ Zu diesem Bild bei Ephraem dem Syrer († 373) vgl. die Darstellung oben S. 17.

²¹² Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job II*, hg. v. Paul Bedjan, S. 213, Z. 6–7.

²¹³ Zum Bild von dem „Verbogenen“ in der Theologie Ephraems des Syrers vgl. Sebastian Brock, *The Luminous Eye*, S. 27–29.

²¹⁴ Sebastian Brock, Art. *Ya'qob of Serugh* (ca. 451–521), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Yaqub-of-Serugh>).

²¹⁵ Vgl. zu dieser Auslegung bei Ephraem dem Syrer die Darstellung oben S. 16–17.

²¹⁶ Zu dieser Interpretation der Ijobüberlieferung bei Narses von Edessa vgl. die Erörterung oben S. 25–27.

²¹⁷ Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job II*, hg. v. Paul Bedjan, S. 206, Z. 17–20.

²¹⁸ Jacobus Sarugensis, *Homilia in Job I*, hg. v. Paul Bedjan, S. 182, Z. 10.

überlassen zu müssen (*lw d-nkāllēh 'thāpāt*).²¹⁹ Umso mehr wiegt für Jacob des Ijobs Sieg über den Bösen.²²⁰

Schließlich scheint auch Jacob von Sarug die Ehefrau des Ijob dadurch in Schutz zu nehmen, daß er davon ausgeht, daß durch sie der ringkämpfende Gegner (*dārā*), d. h. der Böse, Ijob besiegt habe (*māzākē lāk*).²²¹ Der westsyrische Theologe fragt, wann der Böse jemals ohne sie, d. h. entweder die Frau insgesamt – wohl in Bezug auf Eva – oder die Frau des Ijob, seine Schlinge für die Menschen (*pāhā*) oder ohne ihre Verschlagenheit seine Fallen in der Schöpfung habe platzieren können.²²² Daher habe Ijob erkannt, daß seine Frau vom Ankläger der Menschen in Versuchung geführt worden sei (*d-nētnēgdēt*), und darauf abgezielt (*w-tān*), daß er seine Ehefrau nicht an den Satan verliere (*d-lā tēsdāk šēd sātānā*).²²³

2.2.7 Zusammenfassung

Die näher besprochenen erhaltenen Texte aus der frühen syrischen Literatur zeigen einige Gemeinsamkeiten auf: So erscheint Ijob in ihnen überwiegend als einer der biblischen „Gerechten“, der den Feind der Menschen, den Bösen, durch seine Standhaftigkeit und sein Vertrauen auf Gott besiegt habe.²²⁴ Zum Lohn dafür habe ihn Gott, so legt es beispielsweise Narses von Edessa dar, in die heiligen Schriften eingeschrieben,²²⁵ weswegen sogar die stummen Tiere von seinem Sieg über den Gegner gehört hätten.²²⁶ Da der Widersacher immer wieder die Menschen versuche, sollten sich die Gläubigen für die Auseinandersetzung mit dem Bösen wappnen und ihre Rüstungen, wie das Gebet oder das Fasten, anlegen.²²⁷ Das Beispiel des biblischen Ijob zeige ferner, so argumentieren etwa Ephraem der Syrer oder Narses von Edessa, daß die Menschen gut daran täten, ihren Blick nicht auf die irdischen Besitzungen zu legen, sondern

²¹⁹ Jacobus Sarugensis, Homilia in Job I, hg. v. *Paul Bedjan*, S. 182, Z. 10.

²²⁰ Ebenda, S. 184, Z. 1–2.

²²¹ Jacobus Sarugensis, Homilia in Job II, hg. v. *Paul Bedjan*, S. 244, Z. 6.

²²² Ebenda, S. 245, Z. 12.

²²³ Ebenda, S. 250, Z. 13–14.

²²⁴ Aphrahat, Demonstrationes, hg. u. übs. v. *Jean Parisot*, Unterweisung 1, Abschnitt 16 [dt. ÜS *Brunn*, S. 94]; Ephraem Syrus, Sermo de Ninive et de Jona, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Verse 777–778 [dt. ÜS *Beck*, S. 19]; Pseudo-Ephraem, Sermo VI, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Z. 87–90 [dt. ÜS *Beck*, S. 111]; Narses, Homilia in Job, hg. u. übs. v. *William Potter*, Z. 5.

²²⁵ Narses Edessenus, Homilia in Job, hg. u. übs. v. *William Potter*, Z. 350.

²²⁶ Ephraem Syrus, Sermo de Ninive et de Jona, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Verse 777–778 [dt. ÜS *Beck*, S. 19].

²²⁷ Ebenda, Verse 801–802 [dt. ÜS *Beck*, S. 19]; Narses Edessenus, Homilia in Job, hg. u. übs. v. *William Potter*, 366–368.

auf die himmlischen, die geistigen Dinge²²⁸ – eine Vorgehensweise, durch welche Ijob den Sieg über den Bösen errungen habe.²²⁹ Überhaupt erscheint das Bild des Ijob in mehreren frühen syrischen Schriften als von asketischen Vorstellungen geprägt – gerade bei Aphrahat, Pseudo-Ephraem oder Narses von Edessa.²³⁰

Unterschiedlich fällt in den frühen syrischen Texten die Einschätzung der Rolle der Ehefrau des Ijob aus: Während sie beispielsweise Aphrahat, ebenso wie Jacob von Sarug,²³¹ eher in Schutz nimmt und ihre Aufforderung an ihren Mann aus Ijob 2,9, dieser solle doch Gott lästern, auf eine Einflüsterung des Bösen zurückführt,²³² stuft sie Pseudo-Ephraem als „mit Makeln behaftet“ ein, weil sie eben ihren Mann dazu angestiftet habe, sich gegen Gott aufzulehnen.²³³ Die unter dem Namen Ephraems überlieferte *Expositio in Job*, die vielleicht ebenso wie der *Sermo II* einer Schule Ephraems in Edessa entstammt, blickt demgegenüber wiederum wohlwollender auf Ijobs Gemahlin.²³⁴ Die syrisch erhaltenen *Commentarii in Job* des Pseudo-Johannes deuten ihre Aussage wieder anders – nämlich als einen Abfall vom apostolischen Glauben.²³⁵ Insofern unterscheiden sich in diesem Punkt die frühsyrischen Interpretationen der Aufforderung der Ehefrau des Ijob, dieser solle endlich Gott lästern und dadurch seinem Leiden ein Ende bereiten (Ijob 2,9).

Allgemein fällt jedoch auf, daß die frühen syrischen Texte eher wenig allegorische Deutungen des Ijob bieten, wie es eher der griechisch-antiochenischen Exegese des Theodorus von Mopsuestia zu entsprechen

²²⁸ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 1, Vers 4 [dt. ÜS Beck, S. 2]; Narses Edessenus, *Homilia in Job*, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 355–362.

²²⁹ Ephraem Syrus, *Hymni de Ecclesia*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 1, Vers 4 [dt. ÜS Beck, S. 2].

²³⁰ In der Einleitung zu seiner Edition der *Homilia in Job* des Narses († 501) gelangt William Potter insofern zu der Schlußfolgerung: „Narsai’s interpretation of Job fits both the wider Mesopotamian Christian ascetic tradition, and Narsai’s own ascetic vision. Asceticism in the Homily on Job exhibits clear resonances with the Mesopotamian Christian ascetic tradition represented by the anonymous Book of Steps and by such figures as Aphrahat (d. 364), Ephrem, and, in particular, John the Solitary (early 5th C). Moreover, Narsai’s own understanding of asceticism guides both the terms Narsai employs to praise Job as righteous and the manner in which he tells Job’s narrative“ (William Potter, Einleitung zur Online-Edition, S. 20).

²³¹ Zu Jacob von Sarugs Sichtweise auf die Ehefrau des Ijob vgl. die Darstellung oben S. 28–29.

²³² Aphrahat, *Demonstrationes*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Unterweisung 6, Abschnitt 3 [dt. ÜS Bruns, S. 190]. Vgl. zur Stelle auch oben S. 16.

²³³ Pseudo-Ephraem, *Sermones II*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Z. 682–683 [dt. ÜS Beck, S. 34]. Vgl. zur Stelle auch oben S. 20.

²³⁴ Pseudo-Ephraem, *Expositio in Job*, hg. v. Joseph Assemani – Petrus Mubarak, Kapitel 2, S. 63, Z. 7–9. Zur Stelle vgl. auch oben S. 23.

²³⁵ Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Lucas van Rompay, Kapitel 2, S. 3, Z. 11–12 [engl. ÜS, S. 6–7]. Vgl. zur Stelle auch oben S. 23.

scheint;²³⁶ lediglich Ephraem der Syrer hebt in *Hymni de Nativitate* 18,35 besonders hervor, daß „unser Herr [...] für uns Speichel und Schläge, Dornen und Nägel“ erduldet habe, während Ijob seine Leiden „für sich selber“ habe ertragen müssen²³⁷ – wie er in *Hymni contra Haereses* 43,2 darlegt, daß der Sohn dem göttlichen Vater gleiche, da dieser dem Bösen die Erlaubnis gegeben habe, „durch Job beschämten zu werden“ – in der gleichen Weise, wie es der göttliche Sohn aus seiner göttlichen Vollmacht heraus den Dämonen gestattet habe, in die Schweine einzufahren (Mt 8,31).²³⁸

Von solchen beschriebenen Besonderheiten in der Auslegung des Ijob-buches weichen die nur fragmentarisch erhaltenen syrischen *Commentarii in Job* des Pseudo-Johannes von Apamea (5. Jh.) signifikant ab – was sich vielleicht damit erklären dürfte, daß es sich bei ihnen, wie Lucas van Rompay gezeigt hat, um eine Übersetzung eines griechischen Werkes in das Syrische handelt, weswegen ihre Rezeption der biblischen Person des Ijob von anderen Rezeptionen in der frühen syrischen Literatur deutliche Abweichungen aufweist.²³⁹

Wie aber ist diese Auslegung des biblischen Ijob im Vergleich zu anderen Werken aus dem frühen Christentum einzuordnen?

3. Die syrische Ijob-Rezeption im Vergleich zur anderen christlichen Literatur

3.1 Die Rezeption des Ijob in den neutestamentlichen Schriften

In seinem Eintrag in der *Encyclopedia of the Bible and its Reception* spricht der britische Bibelwissenschaftler Steve Moyise von „two quotations of Job in the NT (Rom 11:35; 1 Cor 3:19), a reference to him by name (Jac 5:11) and at least two possible allusions (Matt 21:9, Phil 1:19).“²⁴⁰ Der aus Singapur stammende biblische Exeget Choon-Long Seow erkennt zwei „explicit references“ zum biblischen Ijob – nämlich in 1 Kor 3,19 und Jak 5,11;²⁴¹ und der Berliner Alttestamentler Markus Witte stellt im *Wissenschaftlichen Bibellexikon* vier solcher Bezüge her, indem er, über

²³⁶ Zur Diskussion des Einflusses der Exegese des Theodorus von Mopsuestia († 428) auf Narses von Edessa († 501) und die ostsyrische Exegese mit weiterführender Literatur vgl. die Einleitung von William Potter zu seiner elektronischen Edition [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>], S. 15–18.

²³⁷ Ephraem Syrus, *Hymni de Nativitate*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 18, Vers 35 [dt. ÜS Beck, S. 88].

²³⁸ Ephraem Syrus, *Hymni contra Haereses*, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Strophe 43, Vers 2 [dt. ÜS Beck, S. 152].

²³⁹ Zu diesen Besonderheiten in der Auslegung unter der frühen erhaltenen syrischen Literatur vgl. die Darstellung oben S. 23–25.

²⁴⁰ Steve Moyise, Art. Job (Book and Person) III. New Testament, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 321–322.

²⁴¹ Seow, Job 1–21, S. 167.

1 Kor 3,19 und Jak 5,11 hinausgehend, Röm 11,35 als Bezug auf Ijob 41,3 und Phil 1,19 als Referenz zu Ijob 13,16 deutet.²⁴² Diese unterschiedlichen Aussagen aus der jüngeren Forschung weisen darauf hin, daß es nicht einfach ist, Anspielungen auf Ijob in den neutestamentlichen Schriften klar zu identifizieren.²⁴³ Worin sich die Lehrmeinungen in der Forschung allerdings einig sind, ist die Identifizierung, daß der Apostel Paulus im ersten Brief an die Korinther die Stelle Ijob 5,13 zu zitieren scheint.²⁴⁴ Darüber hinaus kennzeichnet der zu den katholischen Briefen des Neuen Testaments zählende und vielleicht vom Ende des 1. Jh. stammende *Jakobusbrief*²⁴⁵ die Person des Ijob als Dulder: „Brüder, im Leiden und in der Geduld nehmt euch die Propheten zum Vorbild, die im Namen des Herrn gesprochen haben. Wer geduldig alles ertragen hat, den preisen wir glücklich. Ihr habt von der Ausdauer des Ijob gehört (*tēn hypomonēn Iōb ēkousate*) und das Ende gesehen, das der Herr herbeigeführt hat. Denn der Herr ist voll Erbarmen und Mitleid“ (Jak 5,10–11).²⁴⁶

Mit Blick auf die Rezeption des Ijob in der frühen syrischen Literatur sind in diesem Ausschnitt aus dem *Jakobusbrief* zwei Aussagen bemerkenswert: Zum einen rechnet der Verfasser des *Jakobusbriefes* Ijob unter die Propheten, die im Namen des Herrn gesprochen hätten (*tous prophētas hoi elalēsan en tō onomati kyriou*) (Jak 5,10)²⁴⁷ und den Menschen in ihrem

²⁴² Markus Witte, Art. *Hiob / Hiobbuch*, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hiob-hiobbuch/ch/82d171b888518e9d5b5ee7f1c3d94359/>].

²⁴³ Zu der methodischen Herausforderung, diese Bezüge zu Ijob zu identifizieren, vgl. Manfred Oeming, Art. *Job (Book and Person)* V. Christianity, Sp. 335.

²⁴⁴ Das griechische Neue Testament zitiert Ijob 5,13 als „er ergreift die Weisen in ihrer List“ (*ho drassomenos tous sophous en tē panourgia autōn*), was dem masoretischen Text der Hebräischen Bibel (*b-’rmōm*) entspricht. Die Septuaginta hingegen liest: „Er ergreift die Weisen in Klugheit“ (*ho katalambanōn sophous et tē phronēsei*), wobei unklar bleibt, ob die Weisheit Gottes oder diejenigen der Weisen gemeint ist. Die syrische Peschitta des Alten Testaments bietet hier eine klare Antwort, indem sie „er faßt die Weisen in ihrer Klugheit (*āḥēd hākymē b-ḥēkmāthūn*)“ setzt.

²⁴⁵ Zur Einordnung des *Jakobusbriefes* unter den neutestamentlichen Schriften vgl. Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2017, S. 461–477.

²⁴⁶ Zur Auslegung der Stelle vgl. Rudolph Hoppe, *Jakobusbrief*, Stuttgart 1989, S. 109–110; Christoph Burchard, *Der Jakobusbrief*, Tübingen 2000, S. 201–203; Rainer Metzner, *Der Brief des Jakobus*, Leipzig 2017, S. 285–291.

²⁴⁷ Die syrische Peschitta liest: „die Propheten [...], die gesprochen haben im Namen des Herrn.“ Rudolf Hoppe merkt zu dieser Zählung des Ijob unter die israelitischen Propheten an: „Im Judentum war die Erinnerung an exemplarische Gerechte der Glaubensgeschichte lebendig [...], an deren Bedeutung sich auch die christliche Tradition gebunden sah (Hebr 11; 1 Clem 4–19). Dieser Überlieferung ist Jakobus verpflichtet. Um das Schicksal der Propheten weiß auch Mt 5,12 und ganz besonders die deuteronomistische Prophetentradition, jedoch steht das gewaltsame Prophetengeschick hier nicht im Hintergrund, geht es Jakobus doch ausschließlich um die Glaubenshaltung der Propheten, die geduldig im Namen des Herrn verkündet haben“ (*Rudolf Hoppe, Der Jakobusbrief*, S. 109).

Leiden und in ihrer Duldungsfähigkeit ein Vorbild sein sollten (*hypodeigma labete, adelphoi, tēs kakopathias kai tēs makrothymias*)“ (Jak 5,10)²⁴⁸ – was an verschiedene Reihungen erinnert, in denen Ijob unter anderen mit Abraham, Isaak und Jakob bei Aphrahat²⁴⁹ oder Josef, Ananias und Daniel bei Ephraem in eine Verbindung gebracht wird.²⁵⁰ Zum anderen verweist der Autor des Schreibens auf das Ende, das der Herr so glücklich für Ijob herbeigeführt habe (*kai to telos kyriou eidete*) (Jak 5,11) – was vielleicht auf den Schluß der Rahmenerzählung des biblischen Ijobbuches (Ijob 42,10–17) verweisen könnte. Allerdings geht die Mehrheitsmeinung in der exegetischen Forschung heute davon aus, daß sich der Verfasser des *Jakobusbriefes* neben dem biblischen Ijobbuch auch auf die mündliche oder hellenistisch-jüdische Tradition gestützt haben könnte, wie sie sich im *Testamentum Iobi* manifestiere.²⁵¹

Für eine solche Referenz auf das *Testamentum Iobi* an dieser Stelle spricht sich zum Beispiel der frühere Bonner Neutestamentler Rudolf Hoppe aus, wenn er darlegt: „Daß in Vers 11 zum Beleg der Langmut die Gestalt des Ijob eingebracht wird, mag angesichts des spannungsvollen Verhältnisses des alttestamentlichen Ijob zu seinem Gott überraschen. Um so wichtiger ist die Ijobrezeption im hellenistisch-jüdischen *Testamentum Hiob* (außerbiblische Schrift zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und 2. Jh. n. Chr.), die den Ijob im Kampf für Gott seine Existenz einsetzen läßt und dem Leidenden das Wort in den Mund legt: ‚Laßt uns doch geduldig sein, bis der Herr voller Mitleid sich unser erbarmt‘ (26,5; vgl. 4,6; 5,1).“²⁵² Wie Rudolf Hoppe, ist sein früherer Heidelberger Fachkollege Christoph Burchard ebenfalls davon überzeugt: „Er [sc. der Autor des *Jakobusbriefes*] liest nicht aus Hi [sc. dem biblischen Ijobbuch] ab, was er unter Hiobs Ausdauer versteht [...], sondern schreibt es ihm zu. Das entspricht einem haggadischen Hiobbild, das auch in TestHi [sc. dem *Testamentum Iobi*] begegnet.“²⁵³ In Übereinstimmung mit dieser Einschätzung geht auch Choon-Long Seow davon aus, daß sich der Autor des *Jakobusbriefes* an dieser Stelle auf eine mündliche Tradition („as if citing an oral tradition“)

²⁴⁸ Die syrische Peschitta liest: „Wir halten für gesegnet diejenigen, die geduldig geblieben sind (*d-säybärw*). Ihr habt gehört von der Ausdauer des Ijob (*msāybārnūtā*) und ihr habt das Ende (*hārtā*) gesehen, das der Herr für ihn gemacht hat.“

²⁴⁹ Zu der Stelle Demonstratio 20,17 bei Aphrahat († 345) vgl. die Beschreibung oben S. 14.

²⁵⁰ Zu der Stelle aus Carmina Nisibena 18,7 bei Ephraem († 373) vgl. die Darstellung oben S. 18.

²⁵¹ Demgegenüber argumentiert jedoch der Berliner Neutestamentler Rainer Metzner: „Jakobus scheint also einer frühjüdischen Hiobtradition nahezustehen. Es ist jedoch nicht sicher, ob er das Testament des Hiob kannte oder benutzte. Das Verb ἔκουσαte kann sich auch auf mündliche Hiobberichte beziehen, von denen die Adressaten gehört haben“ (Rainer Metzner, Der Brief des Jakobus, S. 289).

²⁵² Rudolf Hoppe, Der *Jakobusbrief*, S. 109–110.

²⁵³ Christoph Burchard, Der *Jakobusbrief*, S. 202.

stütze, wie sie in der jüdischen Schrift des *Testamentum Iobi*²⁵⁴ zum Ausdruck komme, da das zitierte griechische Wort für Duldsamkeit (*hypomonē*) im heute überlieferten biblischen Ijobbuch nur an einer Stelle, in Ijob 14,19, vorkomme, wo es das hebräische Wort für „Hoffnung“ (*tiqwâ*) wiedergebe.²⁵⁵ Daraus formuliert der in den Vereinigten Staaten lehrende Wissenschaftler die These: „From the outset, then, early Christian understanding of Job depended on both OG [sc. die Septuaginta] and the story represented by T.Job [sc. das *Testamentum Iobi*] – what was written and what was heard. Job is seen as an example of a person of virtue.“²⁵⁶ Wie die genannten Wissenschaftler, hält der Alttestamentler Manfred Oeming gleichermaßen einen solchen Einfluß des jüdischen *Testamentum Iobi* auf den christlichen *Jakobusbrief* für möglich, wenn er ausführt, daß diese jüdische Schrift von vielen („many“) „to be Christian in nature“ angesehen worden sei: „The Epistle of James transmits the narrative framework of the book of Job and, in accord with oral tradition, presents Job as the patient sufferer *par excellence* [...].“²⁵⁷ Das *Testamentum Iobi* deute Ijob in gleicher Weise als „the epitome of a man in need, whom his wife nurtures.“²⁵⁸ Schließlich hat die Religionswissenschaftlerin Judith Baskin in ihrer umfangreichen Untersuchung zur Rezeption des Ijob in der frühchristlichen und patristischen Literatur dargelegt: „Although the Testament may have originally been intended for the edification of a small ascetic community, its influence was far more pervasive, entering even into some late rabbinic texts. It is reflected too in the New Testament where James 5:11 proclaims: ‘Behold, we call those happy who were steadfast, you have heard of the steadfastness of Job [...].’ Even though Pope Gelasius (482–496) removed the Testament of Job from the Apocrypha, that book’s patient Job [...] became the model for subsequent Christian interpretation.“²⁵⁹

Diese vorgetragenen Argumente erlauben die Arbeitshypothese, daß die Rezeption des Ijob im neutestamentlichen *Jakobusbrief* in der Tat von solchen jüdischen Traditionen beeinflußt ist, wie sie in dem *Testamentum Iobi* vorkommen – und daß dieses auf diese Weise und darüber hinaus seine Wirkung in der christlichen Rezeption der biblischen Figur des Ijob entfaltet hat.

²⁵⁴ Zu der Schrift und ihrem Ijobbild vgl. die Darstellung unten S. 61–65.

²⁵⁵ Der Bibelwissenschaftler schreibt wörtlich: „The Greek term *hypomonē*, translated as ‚patience‘ in KJV, is closer to the usage in T. Job than to OG, where it appears only once (in 14:19, translating Hebrew *tiqwâ*, ‚hope‘)“ (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 167).

²⁵⁶ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 167.

²⁵⁷ Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, Sp. 335.

²⁵⁸ Ebenda, Sp. 336.

²⁵⁹ Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 32.

3.2 Die Rezeption des Ijob in der frühen christlichen Literatur

3.2.1 Die Rezeption des Ijob im ersten Clemensbrief (96)

Das im *Jakobusbrief* gezeichnete Portrait von Ijob als „example of Christian conduct“²⁶⁰ teilt unter den frühen christlichen Schriften der erste *Clemensbrief* – ein Schreiben der römischen Kirche an diejenige von Korinth in Griechenland, das vielleicht aus dem Jahr 96 stammt²⁶¹ und von der späteren Tradition dem Bischof Clemens von Rom († 97) zugeschrieben worden ist.²⁶² Auf der einen Seite reiht der Verfasser Ijob unter die biblischen Propheten Elija, Elischa und Ezechiel ein, welche die Ankunft des Christus verkündet hätten (*kērussontes tēn eleusin tou Christou*),²⁶³ sowie mit Abraham und Mose, die ein gutes Zeugnis empfangen hätten (*emartyrēthe megalōs*).²⁶⁴ In Anlehnung an Ijob 1,1, beschreibt der Autor des Briefes Ijob auf der anderen Seite aber auch als gerecht (*dikaios*), untadelig (*amemptos*), aufrichtig (*alēthinos*), gottesfürchtig (*theosebēs*); sowie als einen Menschen, der „alles Böse (*apechomenos apo pantos kakou*) [mied]“.²⁶⁵ Trotz diesen Auszeichnungen habe Ijob, so legt es der erste *Clemensbrief* dar, jedoch an sich selbst gezweifelt, als er ausgesagt habe, niemand sei „rein von Schmutz“ (*katharos apo rypou*), selbst wenn sein Leben nur einen einzigen Tag währe. Während das römische Sendschreiben die Stelle aus dem biblischen Ijobbuch (Ijob 14,4) hier nur kurz berührt, hat sie in der Auseinandersetzung zwischen Augustinus von Hippo († 430) und Julianus von Eclanum († 455) im 5. Jh. eine richtungsweisende Bedeutung gewonnen.²⁶⁶

²⁶⁰ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168. Zur Auslegung des Ijob in der patristischen Literatur vgl. auch Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 32–43.

²⁶¹ Dies ist der Datierungsvorschlag des Herausgebers des Briefes, Joseph Fischer (Die Apostolischen Väter, hg. v. Joseph Fischer, Darmstadt 101993, S. 20).

²⁶² Zur Diskussion der Frage nach dem Verfasser des Schreibens vgl. Joseph Fischer, Die Apostolischen Väter, S. 16–18.

²⁶³ Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios, hg. u. übs. v. Joseph Fischer, Kapitel 17, Abschnitt 2, S. 46, Z. 3–6.

²⁶⁴ Ebenda, Kapitel 17, Abschnitt 5–7, S. 46, Z. 11–17. Zur Auslegung der Stelle vgl. auch Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 35–36.

²⁶⁵ Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios, Kapitel 17, Abschnitt 3, S. 46, Z. 8–10. Die Epistola ad Corintios bietet hier die gleichen Adjektive wie die Septuaginta zu Ijob 1,1: alēthinos, amemptos, dikaios, theosebēs; lediglich die Enthaltsamkeit gegenüber allem Bösen gibt die Septuaginta anders wieder mit: „er enthielt sich von einer jeden bösen Tat“ (*apechomenos apo pantos ponērou pragmatos*). Die syrische Peschitta liest „Er enthielt sich des Bösen“ (*w-sātē mēn byštā*), ist also näher beim Clemensbrief als bei der Septuaginta. Ihre Lesung stimmt mit dem masoretischen Text überein: „Er wandte sich vom Bösen ab“ (*w-sār mērā'*).

²⁶⁶ Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios, Kapitel 17, Abschnitt 4, S. 46, 10–11. Die Lesung stimmt mit dem Text der Septuaginta von Ijob 14,4 (*katharos apo rypou*) überein. Die syrische Peschitta liest hingegen: „Wer könnte etwas hervorbringen, das frei von Schmutz ist?“ (*mānū nēthēl dākyā mn tāmā*). Der masoretische Text

Eine über diese Kennzeichnung des Ijob als Dulder hinausgehende Auslegung bietet der erste *Clemensbrief* allerdings in Kapitel 26, in welchem Ijob 19,25–26 als Text herangezogen wird, um die leibliche Auferstehung der Toten zu begründen.²⁶⁷ Dort fragt der Verfasser des römischen Schreibens seine korinthischen Empfänger: „Halten wir es nun für besonders erstaunlich, wenn der Schöpfer die Auferstehung aller (*anastasis poiēsetai*), die ihm in der Zuversicht rechtschaffenen Glaubens heilig gedient haben (*tōn hapantōn tōn hosiōs autō douleusantōn en pepoithēsei pisteōs agathēs*), bewirken wird [...]“²⁶⁸ Als Beleg für die in dieser Anfrage spürbar werdende theologische Überzeugung, daß der Schöpfer die Auferweckung von den Toten auch wirklich herbeiführen werde, zieht der Autor neben Ps 3,6 auch die Stelle Ijob 19,26 heran, wo er liest: „Du wirst auferwecken dieses mein Fleisch (*kai anastēsis tēn sarka mou*), das dies alles erduldet hat (*tautēn tēn anatlēsan tauta panta!*)“²⁶⁹ In dieser Leseart weicht der erste *Clemensbrief* zwar leicht von der griechischen Septuaginta ab, die nicht vom „Fleisch“ (*tēn sarka mou*), sondern von der „Haut“ (*anastēsai to derma mou*) des Ijob redet; allerdings bezieht sich auch die Septuaginta auf die Wiedererweckung der Toten, da sie Ijob den Herrn darum ersucht läßt, er möge seine „Haut, die solches geduldig ertrug, [...] auferstehen lassen (*anastēsai to derma mou to anatlōn panta*)“.²⁷⁰ Wie die griechische Septuaginta, verknüpfen die syrische Peschitta und die lateinische Vulgata gleichermaßen eine solche Verbindung von Ijob 19,26 mit der Frage nach der Auferstehung der Toten: Die syrische Peschitta bezieht die Stelle auf das Ende der Zeiten (*b-swpā*), welches „meine [sc. Ijobs] Haut und mein Fleisch“ (*w-ll mēšky hū 'tkrēk w-ll bēsry*) berührten. In gleicher Weise sagt Ijob in der lateinischen Vulgata aus, er werde am Ende der Zeiten auferstehen (*in novissimo de terra resurrectus sim*) und den Herrn in seiner Haut und in seinem Fleisch sehen (*et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea video Deum*). Insofern weisen diese christlichen Textfassungen der Ijobtradition eine Gemeinsamkeit gegenüber dem masoretischen Text der *Biblia Hebraica*²⁷¹ auf, welche die Stelle lediglich als ein Schau Gottes – ohne die Frage nach der Auferstehung der Toten näher zu diskutieren – deutet, da Ijob in der masoretischen Version seine Überzeugung

lautet demgegenüber: „Welcher Reine könnte von einem Unreinen kommen?“ (*my ytēn māhōr mytāmē lō*). Zur Stelle vgl. auch die Diskussion unten S. 50–53.

²⁶⁷ Zu dieser Rezeption des Ijob in der frühen Kirche vgl. *Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person)* V. Christianity, Sp. 336.

²⁶⁸ Clemens Romanus, *Epistola ad Corinthios*, Kapitel 26, Abschnitt 1, S. 58, Z. 12–15.

²⁶⁹ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168.

²⁷⁰ Choon-Long Seow merkt deshalb an: „[T]he translation of Job 19:25–26 in OG [sc. der Septuaginta] is used as a proof text for the doctrine of bodily resurrection (1 Clem. 26:3)“ (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168).

²⁷¹ Zur Bedeutung des masoretischen hebräischen Textes vgl. *Erich Zenger, Einleitung in das Alte Testament*, S. 40–45.

zum Ausdruck bringt, er werde vor Gottes Angesicht treten, „nachdem sie meine Haut und meinen Leib zerschlagen haben ('ōry nyqpiū zōt w-mybēsāry)“. Choon-Long Seow zieht aus dieser Beobachtung für den ersten Clemensbrief die Schlußfolgerung: „Thus, Clement exhorts the Corinthians to obey God rather than the leaders of sedition, be humble, and believe in the resurrection, for true power lies not in this world but in the resurrection“,²⁷² und die jüdisch-rabbinische Exegese könnte auf diese christliche Vereinnahmung des Ijob als Zeugen für die Auferstehung der Toten durch frühchristliche Schriften reagiert haben.²⁷³

3.2.2 Zur Rezeption des Ijob bei Justinus Martyr († 165)

Diente die Septuaginta-Version²⁷⁴ des biblischen Ijobbuchs dem Verfasser des ersten Clemensbriefes (96) auf diese Weise dazu, Ijob als Zeugen für die Auferstehung der Toten heranzuziehen, so gebraucht ihn, wahrscheinlich ebenso in Rom, um die Mitte des 2. Jh. Justinus Martyr († 165) in seinem *Dialog mit dem Juden Trypho* (*Dialogus cum Tryphone*) als Beispiel für Menschen, die, wie Abraham, Isaak, Jakob oder Noach, bereits vor der Verkündigung des Gesetzes Gott auf dem Sinai (Ex 34,1–24) erkannt und gedient hätten: „Sie haben doch keineswegs die genannten Gebote beobachtet!“,²⁷⁵ hält Justinus († 165) fest. Die Geschehnisse um Ijob werden auf diese Weise in die Zeit der Vorfäder verlegt, in die Zeit vor Mose.²⁷⁶ So kann Ijob zu einem der Gerechten „vor dem Gesetz“ werden.²⁷⁷ In der Analyse von Judith Baskin zählt Ijob deshalb für Justinus Martyr zu den Gerechten „unter den Völkern“, die „some partial revelation of the true religion of Christ“ gehabt hätten.²⁷⁸ Ijob ist demnach für Justinus Martyr

²⁷² Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168.

²⁷³ Zu dieser Interpretation des Ijob vgl. beispielsweise die Darstellung unten S. 35–36.

²⁷⁴ Zu dem Zusatz in der Septuaginta hinsichtlich Ijob 42,17 als Beleg für die Auferstehung des Ijob vgl. die Darstellung unten S. 59.

²⁷⁵ Justinus Martyr, *Dialogus cum Tryphone*, hg. v. Miroslav Marcovich, Kapitel 46, Abschnitt 3 (dt. ÜS Hauser). Zur Betonung der Herkunft des Ijob aus den Völkern in der patristischen Exegese vgl. Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 32).

²⁷⁶ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168. In den Augen des Bibelwissenschaftlers folgt Justinus Martyr († 165) damit einer jüdischen Tradition, die bereits im Aristeasbrief und im *Testamentum Job* sichtbar werde: „Arguing against the importance of keeping the Law, Justin cites Abraham, Isaac, Jacob, Noah, and Job, among others, as people who were righteous before the Law existed (Dialogue with Trypho, 46.3). As already in OG, the fragment of Aristeas the Historian, and T. Job, the story is placed in the ancestral period of Israel's history: before the time of Moses, thus before the Law“ (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168). In gleicher Weise legt Judith Baskin dar: „Patristic exegetes are unanimous that Job was a gentile; most writers agree that he was an Idumean, a descendant of Esau, and identical with Jobab of Genesis 36:33. In this they follow the traditions present in the addendum to the Septuagint version of Job“ (Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 32).

²⁷⁷ Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 34–35; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168.

²⁷⁸ Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 34.

also nicht nur ein Zeuge dafür, daß Gott bereits vor der Verkündigung des Gesetzes seine Gerechten unterstützt habe, er wird in der Analyse von Judith Baskin sogar zu einem Repräsentanten der Völker, während die Juden Jesus nicht als den Christus anerkannt hätten.²⁷⁹ Bei Justinus Martyr findet sich deshalb der in der patristischen Literatur weit verbreitete Topos, daß die „Kirche aus den Völkern“ das alte Bundesvolk abgelöst habe, als dieses durch die Verehrung des Goldenen Kalbes am Sinai den Bund mit Gott gebrochen und seinen Sohn, den Erlöser, nicht erkannt habe (Ex 32,1–15).²⁸⁰

3.2.3 Die Rezeption des Ijob bei Tertullianus von Carthago († nach 220)

Gegenüber solchen Interpretationen des Ijob-Stoffes kehrt um die Wende vom 2. zum 3. Jh. im lateinisch-sprachigen Nordafrika Tertullianus († nach 220) wieder eher das vom neutestamentlichen *Jakobusbrief* her bekannten Bild von Ijob als dem Dulder hervor, wenn er Ijob in seiner Schrift *De Patientia* den Christen als einen der Kriegshelden Gottes vorhält, der weder durch den Verlust seines Besitzes noch durch den Tod seiner Lieben oder seine körperlichen Leiden dazu zu bewegen gewesen sei, von Gott abzufallen:²⁸¹ „So hat dieser Krieges- und Siegesheld Gottes (*operarius ille uictoriae Dei*), nachdem er alle Geschosse der Versuchung mit dem Panzer (*lorica*) und dem Schild der Geduld (*clipeoque patientiae*) abgewehrt, auch die volle Gesundheit seines Leibes und den frühen Besitz doppelt von Gott wiedererlangt (*a Deo recuperauit et quae amiserat conduplicata possedit*).“²⁸² Seine Kinder habe Ijob jedoch von Gott nicht wieder zurückzuhalten wollen, sondern sich, so legt es der nordafrikanische Kirchenvater dar, dieses Wiedersehen auf den Tag der Auferstehung aufgespart, so daß er „für jetzt Kinderlosigkeit freiwillig, um nicht ohne irgend eine Übung der Geduld zu leben (*ne sine aliqua patientia uiueret*)“,²⁸³ auf sich genommen habe. Die Bildsprache von Kampf und Auseinandersetzung, deren sich der Lateiner Tertullianus hier befleißigt, erinnert an Begriffe und Ausdrücke der frühen syrischen Literatur bei Ephraem²⁸⁴ oder Narses von Edessa.²⁸⁵

²⁷⁹ Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 34.

²⁸⁰ Zu diesem ekklesiologischen Topos etwa in der frühen syrischen Literatur vgl. Sebastian Brock, The Luminous Eye, S. 116–122.

²⁸¹ Zum Ijobbild bei Tertullianus († nach 220) vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 36; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 180.

²⁸² Tertullianus, *De Patientia*, hg. v. Jean-Claude Fredouille, Kapitel 14, Abschnitt 6, S. 108, Z. 22–25 [dt. ÜS Kellner].

²⁸³ Ebenda, Kapitel 14, Abschnitt 7, S. 108, Z. 25–29 [dt. ÜS Kellner].

²⁸⁴ Ephraem Syrus, *Sermo de Ninive et de Jona*, hg. u. übs. v. Edmund. Beck, Verse 775–776 [dt. ÜS Beck, S. 19]. Vgl. auch oben S. 17.

²⁸⁵ Narses Edessenus, *Homilia in Job*, hg. u. übs. v. William Potter, Z. 199. Vgl. hierzu auch oben S. 25–27.

3.2.4 Zusammenfassung

In der frühen christlichen Literatur erscheint Ijob insofern auf der einen Seite als Dulder und Kriegsheld, der den Kampf mit dem bösen Widersacher der Menschen für sich entschieden habe. Auf der anderen Seite bezieht sich der erste *Clemensbrief* (96) auf Ijob als Zeugen für seine theologische Aussage von der Auferstehung der Toten,²⁸⁶ während ihn Justinus Martyr († 165) insofern als Begründung für seine Ablehnung der Sinaitora heranzieht, als er sein Wirken in die Zeit vor der Verkündigung des mosaischen Gesetzes verlegt.²⁸⁷ Wenn aber Ijob wie Abraham oder Noach von Gott als Gerechte angesehen worden seien, bevor dem Volk das Gesetz mit all seinen Geboten gegeben wurde, dann seien, so argumentiert Justinus Martyr, die Gebote der Sinaitora auch nicht für alle Gläubigen verbindlich.²⁸⁸

3.3 Die Rezeption des Ijob in der griechisch-sprachigen patristischen Literatur

3.3.1 Die Rezeption des Ijob in der griechisch-alexandrinischen patristischen Literatur

In der alexandrinischen Richtung der griechisch-sprachigen patristischen Literatur haben sich in chronologischer Abfolge unter anderen Clemens von Alexandria († 215), Origenes († 253), Athanasius († 373) oder Didymus Caecus (= der Blinde) († 398) am biblischen Ijob gerieben.²⁸⁹

3.3.1.1 Die Rezeption des Ijob bei Clemens von Alexandria († 215)

Die alexandrinische Exegese des Ijob trägt einerseits die traditionellen Züge: So preist Clemens von Alexandria († 215) entweder am Ende des zweiten oder am Anfang des dritten Jahrhunderts Ijob als einen

²⁸⁶ Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios, hg. u. übs. v. Joseph Fischer, Kapitel 26, Abschnitt 1, S. 58, Z. 12–15. Zu der Diskussion vgl. auch oben S. 35–36.

²⁸⁷ Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone, hg. v. Miroslav Marcovich, Kapitel 46, Abschnitt 3 (dt. ÜS Hauser). Vgl. auch oben S. 37.

²⁸⁸ Diesen Gedanken entfaltet Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone, hg. v. Miroslav Marcovich, Kapitel 11, Abschnitt 2: „Nun aber habe ich ja gelesen, Tryphon, daß schließlich noch ein Gesetz kommen soll und ein Bündnis, welches alle Bündnisse übertrifft, und an welchem jetzt alle Menschen, die Anspruch auf Gottes Erbe machen, festhalten müssen. Das auf dem Horeb gegebene Gesetz ist bereits veraltet und gehört euch allein, das unsere aber ist für alle Menschen überhaupt. Ist aber ein Gesetz gegen ein anderes aufgestellt, so abrogiert es das frühere, und ein späteres Bündnis hebt in gleicher Weise das frühere auf. Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und verlassen können wir uns auf den Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung, kein Gebot folgt“ (dt. ÜS nach Hauser).

²⁸⁹ Zum Bild des Ijob in diesen Werken vgl. die Übersicht von Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 168–173.

Menschen, der „durch seine ganz außerordentliche Selbstbeherrschung (*enkrateias hyperbolē*) und durch seinen überragenden Glauben (*kai pisteōs hyperochē penēs men ek plousiou*) als ein gutes Beispiel ausgezeichnet“ worden sei, da er den Versucher beschämt (*dysōpōn ton peirasanta*) und seinen Schöpfer in allem gepriesen habe (*eulogōn ton plasanta*).²⁹⁰ Wie die Syrer oder der Lateiner Tertullianus,²⁹¹ betont Clemens von Alexandria die asketischen Aspekte der Ijobrezeption, wenn er in Bezug auf Ijob 1,21 erklärt, Ijob werde nicht „nackt an Besitztümern“ in den Schoß der Erde zurückkehren, weil dies etwas „Geringes und Gewöhnliches“ wäre, sondern als ein „Gerechter“ (*hōs dikaios*), d. h. „nackt von Bosheit und Sünde (*gymnos apeisi kakias te kai hamartias*) und nackt von dem körperlosen Schattenbild (*kai aeidous eidōlou*), das die begleit[e], die ungerecht gelebt hätten (*tois adikōs biōsasin*).²⁹²

3.3.1.2 Die Rezeption des Ijob bei Origenes von Alexandria († 253)

Zeitlich etwas später als Clemens († 215), verweist der alexandrinische Gelehrte Origenes († 253), dessen Homilien zu Ijob sowie deren lateinische Übersetzung durch Hilarius von Poitiers († 367) nicht erhalten sind,²⁹³ in seiner Abwehrschrift auf die Argumente des antiken Philosophen Celsus gegen das Christentum *Contra Celsum* diesen in die Zeit vor Mose („das an Alter sogar den Moses übertrifft“ [*archaioterō kai Mōy-seōs*])²⁹⁴ – weswegen er Ijob, in der gleichen Weise wie Justinus Martyr,²⁹⁵ als ein Exempel für Gottes Gerechte, die vor dem Gesetz gelebt haben, anführt.²⁹⁶ Neben diesem Bezug auf Ijob als Argument in der Diskussion um die Freiheit der Christen von der Sinaitora bietet der alexandrinische Theologe eine Zusammenfassung des Schicksals des Ijob in Kapitel 43 des sechsten Buches ebendieses Werkes: Demnach habe es sich der Böse von

²⁹⁰ Clemens Alexandrinus, Stromateis, hg. *Annewies van den Hoek*, Buch 4, Kapitel 5, Abschnitt 2, S. 88, Z. 4–9 [dt. ÜS *Stählin*].

²⁹¹ Zu diesen Parallelen in der frühen syrischen Literatur oder bei Tertullianus († nach 220) vgl. beispielsweise oben S. 15, 17 und 38.

²⁹² Clemens Alexandrinus, Stromateis, hg. v. *Annewies von den Hoek*, Buch 4, Kapitel 25, Abschnitt 160, S. 322, Z. 4–5 [dt. ÜS *Stählin*]. Im Kommentar gibt der Übersetzer ins Deutsche zu erkennen, daß er hier eine Anspielung auf Platon, Phaidon p. 81 CD, erkenne. Zur Stelle vgl. auch die Auslegung bei *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 169.

²⁹³ *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 169.

²⁹⁴ Origenes, *Contra Celsum*, hg. v. Michael Fiedrowicz u. übs. v. Claudia Barthold, Buch 6, Kapitel 43, S. 1094, Z. 26.

²⁹⁵ Zu dieser Datierung der Ijoberzählung bei Justinus Martyr († 165) vgl. die Beschreibung oben S. 37.

²⁹⁶ *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 169. Der Bibelwissenschaftler schreibt hierzu: „One might surmise that he had an anti-Jewish agenda in this dating of the book, since he portrayed Job as a Gentile who feared God and was righteous before the Law existed (thus, too, Justin Martyr)“ (S. 169).

Gott ausbedungen, daß er Ijob mit der Vernichtung seines Besitzes sowie seiner Kinder und dann mit Aussatz am ganzen Körper habe quälen dürfen.²⁹⁷ In seiner Schrift *De Oratione* fügt Origenes aber hinzu, daß Ijob trotz all dieser Widrigkeiten Gott nicht gelästert, sondern den Herrn geopriesen habe (*epimenei eulogōn ton kyrion*),²⁹⁸ so daß der Böse durch seine Geduld „als Lügner erwiesen“ worden sei (*pseudēs apodeiknytai*).²⁹⁹

Über diese bereits aus der christlichen Tradition bekannte Rezeption der Figur des biblischen Ijob als dem großen Dulder hinaus macht Origenes Ijob in seiner Auseinandersetzung mit dem Bösen auch zu einem Vorfänger für den Christus³⁰⁰ – allerdings mit dem Hinweis versehen, daß, während Ijob lediglich zwei Kämpfe siegreich zu bestehen gehabt habe, sei der dreifache Kampf mit dem Bösen für den Christus selbst aufgehoben worden, in dem „unser Erlöser als Mensch erkennbar dreimal den Feind besiegte“ (*ta tria nikēsantos tou kata ton anthrōpon sōtēros hēmōn nooumenou ton echthron*)³⁰¹ Insofern „prefigures [Ijob the] Christ“,³⁰² schließt Choon-Long Seow daraus, und wird dadurch zu einem „exemplary champion who has personally triumphed over the power of chaos and has therefore empowered Christians to do the same“.³⁰³

3.3.1.3 Zur Rezeption des Ijob bei Athanasius von Alexandria († 373)

Einen Bezug zum eigenen Leben, das selbst von mehrmaliger Flucht und Vertreibung von seinem Bischofssitz in Alexandria geprägt war,³⁰⁴ stellt, ebenso wie Ephraem der Syrer hinsichtlich der Belagerungen seiner Heimatstadt Nisibis durch die Perser,³⁰⁵ rund 100 Jahre nach Origenes († 253) Athanasius von Alexandria († 373) her. In seiner *Apologia de Fuga sua*, mit der er sich offenbar gegen Vorwürfe von Seiten seiner Gegner, er habe

²⁹⁷ Origenes, *Contra Celsum*, hg. v. Michael Fiedrowicz u. übs. v. Claudia Barthold, Buch 6, Kapitel 43, S. 1094, Z. 27–S. 1096, Z. 4.

²⁹⁸ Origenes, *De Oratione*, hg. u. übs. v. Maria-Barbara von Stritzky, Kapitel 30, Abschnitt 2, S. 266, Z. 19–20.

²⁹⁹ Ebenda, Kapitel 30, Abschnitt 2, S. 266, Z. 1–13.

³⁰⁰ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 169. Allgemein merkt Manfred Oeming zu dieser typologischen Auslegung des Ijob in der griechisch-sprachigen Patristik an: „Most often typology constituted the hermeneutical foundation: Job acted as an adumbration of Christ, his suffering analogous to that of Jesus“ (Manfred Oeming, Art. Job [Book and Person] V. Christianity, Sp. 336).

³⁰¹ Origenes, *De Oratione*, hg. u. übs. v. Maria-Barbara von Stritzky, Kapitel 30, Abschnitt 2, S. 266, Z. 29–33.

³⁰² Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 169.

³⁰³ Ebenda, S. 170.

³⁰⁴ Zum Leben des Athanasius († 373) und seinen Exilen und Fluchten vgl. als Überblick Karin Metzler, Art. Athanasius von Alexandrien, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. Siegmar Döpp – Wilhelm Geerlings, Freiburg i. Br. u.a. 21999, S. 58–63, hier S. 58.

³⁰⁵ Zu dieser Anspielung auf seine eigenen Erfahrungen in seinem Leben bei Ephraem dem Syrer († 373) vgl. die Darstellung oben S. 19.

sich dem Tod als Märtyrer durch die Flucht entzogen, zu wehren sucht,³⁰⁶ verweist der Bischof der ägyptischen Metropole auf das Vorbild des Ijob, indem er unterstreicht, daß Ijob, der mit großem Mut ausgestattet gewesen sei (*en andreia megas egnōsthē*), ebenfalls eher seine Leiden geduldig ertragen als den Tod gesucht habe (*epeidē zōn tousautous kai tēlikoutous hyme-meine ponous, ὃν οὐδειμίαν αἰσθῆσιν ελαμβανεν, εἰ τελευτῆσας ἐν*).³⁰⁷ Deswegen hätten auch die Väter eine solche Lebensweise gepflegt (*hoi makarioi pateres toiautēn eichon tēs politeias tēn anagōgēn*), nach der sie sich nicht fürchteten (*diōkomenoi en gar ouk edeiliōn*), wenn sie verfolgt wurden, sondern vielmehr ihre Seelenstärke unter Beweis stellten (*alla kai mallon edeikuon heautōn tēn tēs psychēs andreian*), indem sie sich an dunklen und engen Orten verbargen (*en pnigērois kai skoteinois topois heautous katakleiontes*) und einer strengen Lebensweise folgten (*kai sklērōs heautous agontes*).³⁰⁸ Durch diesen Bezug auf die eigenen Lebensumstände differiert die Rezeption der biblischen Person des Ijob bei Athanasius von den anderen erhaltenen Texten aus der griechisch-alexandrinischen Tradition.

3.3.1.4 Zur Rezeption des Ijob bei Didymus Caecus († 398)

Zum Ende des 4. Jh. verwendet schließlich Didymus Caecus († 398) in seinen *Commentarii in Job* die biblische Person des Ijob dazu, um das Spannungsverhältnis zwischen der göttlichen Vorherbestimmung des menschlichen Daseins einerseits und der menschlichen Freiheit andererseits näher zu diskutieren.³⁰⁹ Er tut dies dadurch, daß er aus den Ereignissen, die Ijob widerfahren seien, zwei Schlußfolgerungen zieht: Zum einen diejenige, daß „nichts von dem Übel, welches die Menschen treffe, ohne Gottes Einwilligung gesch[ehe] (*ektos tēs tou theou synchōrēseiōis ginetai*)“;³¹⁰ und zum anderen, daß Ijob die höchste Tugend (*eis akron aretēs phthasanta*)³¹¹ deshalb erreicht habe, weil er sich in jeder Weise vom Bösen ferngehalten habe³¹² – „[d]enn dann besitzt einer die Tugend wirklich, wenn er sich von den entgegengesetzten Verhaltensweisen vorsätzlich fernhält (*hotan*

³⁰⁶ Choon-Long Seow merkt diesbezüglich daher an: „The Arians accused Athanasius of cowardice because he had fled rather than face death. So in *Apologia de Fuga sua* (PG 25, 643–679), he argued that sometimes it is more courageous to flee than to die, for in flight one may suffer even more terribly than in death. He cited Job, who was considered ‘a man of mighty fortitude’ precisely because he chose to endure his suffering rather than death to end his pain (PG 26, 665)” (Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 171).

³⁰⁷ Athanasius, *Apologia de Fuga sua*, hg. v. Walter Opitz, Kapitel 17,4, S. 80, Z. 12–14 [dt. ÜS Ottmar Strüber].

³⁰⁸ Ebenda, Kapitel 17,4, S. 80, Z. 14–18 [dt. ÜS Strüber].

³⁰⁹ Vgl. hierzu Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 171.

³¹⁰ Didymus Caecus, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Albert Henrichs, Hypothesis, Band 1, S. 24, Z. 10–13.

³¹¹ Ebenda, S. 36, Z. 3–4.

³¹² Ebenda, S. 36, Z. 2–3.

tōn enantiōn diatheseōn prohairesei apechētai”³¹³ Deshalb habe sich Ijob aus eigener Entscheidung (*kai tou autexousiou phanerōsis*)³¹⁴ durch seine Duld-samkeit (*karterias peri kai hypomonēs*) und seine Verachtung der weltlichen Dinge (*kai tēs tōn adiaphorōn kataphronēse*),³¹⁵ wie z. B. Geld (*hōs chrēmatōn legō*), Besitz (*kai ktēmatōn*) oder Kinderreichtum (*kai polypaidias kai eupaidias*),³¹⁶ die an sich weder gut noch schlecht seien, ausgezeichnet.³¹⁷ Er habe nämlich mit dem Bösen gekämpft (*epolemei*) und dessen „schlechten Ein-gebungen“ nicht nachgegeben (*hōs peiran dechesthai tōn phaulōn autou enthymēseōn*).³¹⁸

3.3.1.6 Zusammenfassung

Insofern zeigt sich in der Rezeption des Ijob bei den griechisch-sprachigen Alexandrinern einerseits die bereits bekannte traditionelle christliche Exegese von Ijob als dem Dulder und Kämpfer mit dem Bösen. Allerdings verweist Origenes († 253) den historischen Ijob ebenso in die Zeit vor das Gesetz, wie es Justinus Martyr († 165) bereits in der Mitte des 2. Jh. getan hat.³¹⁹ Athanasius von Alexandria († 373) nutzt Ijob allerdings andererseits dazu, um zu erklären, weshalb er sich in der Flucht nicht das Leben genommen, sondern seine Leiden ertragen habe – spielt also ebenso auf den zeitgenössischen Hintergrund an, wie Ephraem der Syrer († 373) auf die Belagerungen von Nisibis;³²⁰ und bei Origenes von Alexandria († 253) wird Ijob durch seine Händel mit dem Bösen zum Vorläufer für den Christus, den der Böse zwar ebenso wie Ijob, allerdings insgesamt drei Mal, wie seinen Vorläufer ohne Erfolg versucht habe.³²¹

3.3.2 Die Rezeption des Ijob in der griechisch-antiochenischen patristischen Literatur

Gegenüber diesen Repräsentanten der griechisch-alexandrinischen Richtung, ist die griechisch-antiochenische Auslegung des Ijob insbesondere durch die Namen des Theodoretus von Cyrus († 460), des Theodorus von Mopsuestia († 428) und des Johannes Chrysostomus († 407) geprägt.³²²

³¹³ Didymus Caecus, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Albert Henrichs, Hypothesis, Band 1, S. 36, Z. 5–7.

³¹⁴ Ebenda, S. 24, Z. 19.

³¹⁵ Ebenda, S. 24, Z. 14–16.

³¹⁶ Ebenda, S. 24, Z. 17–19.

³¹⁷ Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 171.

³¹⁸ Didymus Caecus, *Commentarii in Job*, S. 40, Z. 13–17.

³¹⁹ Zu Justinus († 165) vgl. oben S. 37.

³²⁰ Zu dieser Anspielung auf den zeitgenössischen Hintergrund bei Ephraem († 373) vgl. oben S. 19.

³²¹ Zu dieser typologischen Deutung des Ijob bei Origenes vgl. die Darstellung oben S. 41.

³²² Zu einem Überblick über das Bild des Ijob in der antiochenischen Exegese vgl.

3.3.2.1 Zur Rezeption des Ijob bei Johannes Chrysostomus († 407)

In den erhaltenen Texten aus diesem Zweig der griechisch-sprachigen Bibelauslegung, insbesondere in denen des Johannes Chrysostomus († 407),³²³ dominiert das inzwischen bekannte Bild von Ijob als dem Kämpfer gegen den Bösen, welchen der Held mit der Hilfe Gottes für sich entschieden habe.³²⁴ In den erhaltenen *Commentarii in Job* des griechisch-antiochenischen Predigers charakterisiert dieser nämlich Ijob vor allem als einen frommen Menschen (*hoti ton theon eseben*).³²⁵ In seiner Auslegung des Rates der Engel vor Gott (Ijob 1,6–12) charakterisiert auch Johannes Chrysostomus Ijob als einen „Athleten“ (*ho athlētēs*), der die Arena zum Schauspiel betreten habe (*anoigetai loipon to theatron, epi to stadion ho athlētēs elketai*).³²⁶ Gott habe es daher gut eingerichtet, daß „der Anfang und die Ausgangslage des Kampfes ihre Begründung vom Widersacher her erfahren“,³²⁷ damit der Sieg des Athleten umso strahlender und die Niederlage des Bösen umso schmählicher zutage träten.³²⁸ Ijob sei deshalb ein Beispiel dafür, daß sich auch die Menschen „gleichgültig“ (*asympatheis*) gegenüber dem Besitz verhalten sollten,³²⁹ da Ijob im Unglück nicht nur Gott nicht gelästert, sondern diesen sogar noch gelobt habe (*edoxasen*).³³⁰ Ijobs Frau nimmt der griechisch-antiochenische Exeget dadurch in Schutz, daß er darlegt, sie sei zur Unterstützung des Mannes da, und nicht um ihn ins Straucheln zu bringen³³¹ – weshalb er viel Verständnis für diejenigen Kommentatoren aufbringe, die erklärten, nicht Ijobs Frau

Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 174–176.

³²³ Zur Interpretation des Ijob bei Johannes Chrysostomus († 407) vgl. *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 175–176.

³²⁴ Choon-Long Seow weist darauf hin, daß im 9. Jh. der ostsyrische Exeget Išō' dād von Merw (9. Jh.) eine syrische Version von *Commentarii in Job* des Theodoros von Mopsuestia († 428) gekannt habe, so daß er daraus die Auslegung des Ijob so zusammenfaßt: „According to Isho'dad, Theodore suggested that Job's name was well known among Semitic peoples and that his virtues were extolled in oral traditions known throughout the region, through various periods and in different languages. The author of the book was not Moses, as many Jews and Christians claimed, but an anonymous Israelite, who at some point during the postexilic period used an oral tale of Edomite origin as the framework of his story, which was then set in a dramatic style emulating a Greek tragedy and using idioms at home in Greek poetry in order to give the story wider appeal. Theodore's reconstruction was thus remarkably advanced, anticipating modern discoveries of the equivalents of Job in various cuneiform sources and modern arguments about the compositional history of the book and its date“ (*Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 174–175).

³²⁵ Johannes Chrysostomus, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Ursula und Dieter Hagedorn, S. 4, Z. 19.

³²⁶ Ebenda, S. 11, Z. 8–9.

³²⁷ Ebenda, S. 16, Z. 12–13.

³²⁸ Ebenda, S. 16, Z. 17–18.

³²⁹ Ebenda, S. 28, Z. 13–14.

³³⁰ Ebenda, S. 30, Z. 15.

³³¹ Ebenda, S. 42, Z. 20–21.

selbst habe ihren Ehemann dazu aufgefordert, Gott zu lästern, sondern dies sei der Böse selbst gewesen.³³² Wie der erste Clemensbrief (96), deutet Johannes Chrysostomus die Stelle Ijob 19,26 als Beleg für die Auferstehung aller Leiber (*peri anastaseōs sōmatōn*).³³³ Zum Abschluß seiner Exege- se fordert der (ab 397) Bischof von Konstantinopel die Leser dazu auf, Ijob als einer „vorbildlichen Gestalt“ (*archetypon*) nachzuahmen und „mit sei- ner Geduld wett[zu]eifern (*zēloutō tēn hypomonēn*)“;³³⁴ denn wenn die Gläubigen denselben Weg beschritten und sich den Anschlägen des Bösen widersetzen, dann erlangten sie diejenigen Güter, „die denen verspro- chen sind, die Gott lieben, durch die Gnade und Barmherzigkeit (*chariti kai philanthrōpia*) unseres Herrn Jesus Christus“.³³⁵

3.3.2.2 Zur Rezeption des Ijob bei Theodoretus von Cyrus († 460)

Theodoretus von Cyrus († 460) kommt in seiner *Historia religiosa* auf Ijob in Zusammenhang mit der Erzählung der syrischen Eremiten Thalassius und Limnaeus zu sprechen.³³⁶ In Übereinstimmung mit der klassischen Auslegung des Ijob, betrachtet der Bischof von Cyrus Ijob dabei als ein menschliches Vorbild in Bezug auf Ausdauer, Geduld und Standhaftigkeit gegenüber den Zerwürfnissen des Lebens.³³⁷ Der griechisch-antiochenische Exeget lobt aus diesem Grunde den syrischen Asketen Limnaeus dafür, daß er sich geweigert habe, ärztliche Hilfe anzunehmen (*iatrikēs epikourias apelausen*).³³⁸ Stattdessen habe er, wie Ijob, geduldig die Schmerzen mit den Mitteln des Glaubens bekämpft, die er als das Kreuzzeichen (*sphragida*), das Gebet (*proseuchēn*) und die Anrufung Gottes (*tou theou tēn epiklēsin*) angibt.³³⁹ „Darum“, so fährt seine Darstellung fort, „ließ der Gott des Alls auch zu, daß das Untier (*to thērion*) gegen den heiligen Leib (*kata tou hierou sōmatos*) wütete, um allen den Starkmut jener göttlichen Seele klar zu zeigen (*hina gymnēn hapasi tēs theias ekeinēs psychēs epideixē tēn karterian*). Wir sehen ja die gleiche Absicht (*tēn oikonomian horōmen*) auch in der Geschichte des edlen Job (*epi tou gennaiou Iōb*)“.³⁴⁰

³³² Johannes Chrysostomus, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Ursula und Dieter Hagedorn, S. 41, Z. 5–8.

³³³ Ebenda, S. 130, Z. 20–21.

³³⁴ Ebenda, S. 200, Z. 5–7.

³³⁵ Ebenda, S. 200, Z. 7–11.

³³⁶ Zur Auslegung des Ijob bei Theodoretus von Cyrus († 460) vgl. Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 177.

³³⁷ Choon-Long Seow, *Ijob 1–21*, S. 177.

³³⁸ Theodoretus Cyrensis, *Historia religiosa*, hg. v. Pierre Canivet – Alice Leroy-Moltinghen, Kapitel 22, Abschnitt 4, S. 128, Z. 13–15.

³³⁹ Ebenda, Kapitel 22, Abschnitt 5, S. 130, Z. 10–13 [dt. ÜS Gutberlet].

³⁴⁰ Ebenda, Kapitel 22, Abschnitt 6, S. 130, Z. 14–15 [dt. ÜS Gutberlet].

3.3.2.3 Zusammenfassung

Die besprochenen Textstellen aus der griechisch-antiochenischen Literatur belegen, daß sich sowohl Johannes Chrysostomus († 407) als auch Theodoretus von Cyrus († 460) am traditionellen christlichen Ijobbild ausrichten. Die bei Origenes von Alexandria († 253) spürbare³⁴¹ und sich später bei Hesychius von Jerusalem († 450) vertiefende³⁴² typologische Deutung findet sich bei den erhaltenen Antiochenern nicht. Wenn Choon-Long Seows Interpretation der Sichtweise des Ijob bei Theodorus von Mopsuestia († 428) zutrifft, dann hat der Bischof der Stadt in Kilikien dabei die Erzählung des Ijob darüber hinaus ebenso, wie der Alexandriner Origenes († 253) und vor ihm Justinus Martyr († 165) in Rom, in die Zeit vor dem Gesetz verwiesen, so daß Ijob zu einem Zeugen für die Gerechten vor dem Gesetz geworden ist.³⁴³

3.3.3 Zur Rezeption des Ijob in weiteren Texten aus der griechisch-patristischen Literatur

3.3.3.1 Zur Rezeption des Ijob bei Basilius von Caesarea († 379)

Neben den Exegeten in Antiochia und Alexandria haben weitere griechisch-sprachige Theologen die biblische Person des Ijob rezipiert.³⁴⁴ Als stellvertretend für die Interpretation der drei Kappadokier Basilius von Caesarea († 379), Gregorius von Nazianzus († 390) und Gregorius von Nyssa († 394), mag dabei vielleicht der älteste der drei Theologen angesehen werden, der in seiner 13. Predigt Ijob als den gerechten Dulder auslegt, der viele Güter „mit seiner Geduld sich gesammelt“ (*ek tēs hypomonēs heautō synelexen agatha*) habe.³⁴⁵ Daher ermahnt Basilius von Caesarea († 379) die Zuhörenden: „Zerbrich dir nicht den Kopf über das Gericht des Herrn (*tēn krisin*)! Liebe nur die Verfügungen seiner Weisheit (*ta para tēs autou sophias oikonomoumena*)! Was immer er dir gibt, das nimm mit Freuden an (*meta hēdonēs*)! Beweise in den Widerwärtigkeiten (*en tois algeinois*), daß du der früheren Freude würdig warst! — So sprach Job (*Tauta ho Iōb legōn*) und wehrte nicht bloß diesen Angriff des Teufels ab (*apekrousato kai tautēn tou diabolou tēn prosbolēn*), sondern brachte ihm auch eine vollstän-

³⁴¹ Zur typologischen Auslegung des Ijob bei Origenes († 253) vgl. die Darstellung oben S. 40–41

³⁴² Zu der typologischen Auslegung des Ijob bei Hesychius von Jerusalem († 450) vgl. unten S. 46–47.

³⁴³ Zum Verweis des Ijob in die Zeit vor dem Gesetz bei Justinus Martyr († 165) und Origenes († 253) vgl. oben S. 37 und 40.

³⁴⁴ Vgl. als Überblick Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 176–179.

³⁴⁵ Basilus Caesariensis, Homiliae, hg. v. Jean-Paul Migne, Predigt 21, Abschnitt 5, PG 31, Sp. 564, Z. 24–25 [dt. ÜS Stegmann].

dige, schmähliche Niederlage bei (*kai teleian autō tēs ēttēs aischynēn epēgage*).³⁴⁶

3.3.3.2 Zur Rezeption des Ijob bei Hesychius von Jerusalem († 450)

Während sich Basilius von Caesarea († 379) insofern eher an der überlieferten Auslegung des Ijob als Dulder orientiert, rezipiert im 5. Jh. Hesychius von Jerusalem († 450) in seinen *Homiliae in Job* die biblische Figur des Ijob neben dieser Interpretation³⁴⁷ allegorisch als Typos sowie als Propheten des Christus.³⁴⁸ In *Homilie 23* erklärt der Gelehrte aus Jerusalem bei seiner Exegese der Stelle Ijob 19,23–24, daß die Berichte über Ijob ein gutes Beispiel und eine Stütze für die anderen Gerechten seien³⁴⁹ – um zu ergänzen, daß Ijob dies zwar äußerlich so ausgeführt, innerlich aber damit den Christus repräsentiert (*arakēr nmanecductānelov*) habe, zu dem er selbst typologisch geworden sei.³⁵⁰ In *Homilie 19* interpretiert der Jerusalemer Exeget darüber hinaus die Aussage aus Ijob 16,17 („Doch kein Unrecht klebt an meinen Händen / und mein Gebet ist lauter“) als Vorwegnahme des Gebetes des Herrn am Kreuz (Lk 23,34), in welchem dieser seinen göttlichen Vater darum gebeten habe, seinen Kreuzigern ihre Schuld zu vergeben (Lk 23,34).³⁵¹ Ijob sei dadurch zu einem Propheten (*margarē*) und zu einem Menschen geworden, der das göttliche Wesen schauen könne (*astowacacēt*),³⁵² weshalb es ihm möglich gewesen sei, das Leiden des Christus bildhaft so im Voraus zu erahnen, „als sähe er es vor sich (*ibrew yandiman tesanelov*)“.³⁵³ Des Hesychius von Jerusalem *Homilia in Job* ist daher für Choon-Long Seow von der christlichen Liturgie der Heiligen Woche geprägt, die sich auf die biblische Person des Dulders und Typos des Christus bezogen habe, um auf den Sieg des Christus über Leiden und Tod am Kreuz während des Osterfestes vorzubereiten.³⁵⁴

³⁴⁶ Basilius Caesariensis, *Homiliae*, hg. v. Jean-Paul Migne, Predigt 21, Kapitel 12, PG 31, Sp. 561, Z. 45–51 [dt. ÜS Stegmann].

³⁴⁷ So erklärt Hesychius († 450) in seiner zweiten Homilie, daß Gott die Gerechten prüfe und seinen Soldaten dann im Kampf gegen den Widersacher beistehe (Hesychius Hierosolymitanus, *Homiliae*, hg. u. übs. v. Charles Renoux, S. 96, Z. 7–9).

³⁴⁸ Zu dieser Auslegung vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 173–174.

³⁴⁹ Hesychius Hierosolymitanus, *Homiliae* 23, hg. u. übs. v. Charles Renoux, S. 559, Z. 22–23.

³⁵⁰ Ebenda, S. 559, Z. 24–26.

³⁵¹ Ebenda, S. 488, Z. 11–12.

³⁵² Ebenda, S. 488, Z. 12–14.

³⁵³ Ebenda, S. 488, Z. 14.

³⁵⁴ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 173; in gleicher Weise merkt Manfred Oeming an: „The reading of the book thus belonged to the liturgy of the Holy Week“ – mit Blick auf den Zeugen für die Auferstehung der Leiber und den Vorläufer im Erdulden (Manfred Oeming, Art. Job [Book and Person] V. Christianity, Sp. 337).

3.4 Zur Rezeption des Ijob in der lateinischen patristischen Literatur

3.4.1 Zur Rezeption des Ijob bei Cyprianus von Carthago († 258)

Wie bei den griechisch-sprachigen Autoren im Osten des Imperium Romanum, lässt sich ebenso in der lateinischen patristischen Literatur im Westen die Deutung des Ijob als Dulder konstatieren.³⁵⁵ So stuft Cyprianus von Carthago († 258)³⁵⁶ in seinem Werk *De Mortalitate Ijob*, neben Tobit, als duldenden Sieger über die Bedrängnisse ein (*adflictus non uictus est sed probatus*)³⁵⁷ der in dem Bewußtsein, daß die Menschen vieles in dieser Welt von dem Bösen ertragen müßten, „inmitten seiner Kämpfe und Leiden“ (*in ipsis conflictationibus et doloribus suis*) allen Versuchungen – auch denen durch seine eigene Ehefrau – durch „die Geduld seines gottergebundenen Sinnes (*patientiam religiosae mentis ostendens*)“ widerstanden und sich nicht „mit seinen Lippen“ im Angesicht des Herrn versündigt habe (*nihil peccauit Iob labiis suis in conspectu Domini*).³⁵⁸ Darüber hinaus kommt der Bischof von Carthago in seiner Schrift *De dominica Oratione* auf Ijob zurück, wenn er diesen als einen Beleg dafür angibt, daß Gott den Menschen das Gebet entweder zur Strafe (*uel ad poenam*) oder zur Verherrlichung (*uel ad gloriam*) geschenkt habe.³⁵⁹ Wenn die Gläubigen nach dem Vorbild Ijobs „ein demütiges und unterwürfiges Bekenntnis (*dum praecedit humilis et summissa confessio*)“ vorausschick[ten]³⁶⁰ und alles „Gott zuschr[ieben, erhielten sie indes] all das von seiner liebevollen Güte gewährt (*praestetur*), was [sie] in Furcht und Ehrerbietung vor Gott flehentlich erbäten (*quidquid suppliciter cum timore et honore Dei petitur ipsius pietate*)³⁶¹. Der lateinisch-sprachige Nordafrikaner benutzt Ijob des weiteren dazu, um für ein ihm offenbar wichtiges Anliegen zu werben; denn in seinem Werk *De Opere et Eleemosynis* lobt er Ijob als Vorbild für alle Väter, die sich seiner Meinung nach ebenso um ihre Kinder sorgen sollten, wie dies Ijob getan habe: „Wenn du also deine Kinder wahrhaftig liebst (*si ergo uere filios tuos diligis*), wenn du ihnen die volle, süße Innigkeit der väterlichen Liebe entgegenbringst, dann mußt du umso mehr Gutes tun (*operari*

³⁵⁵ Als Überblick vgl. die Zusammenstellung von Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 180–196; Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, Sp. 336–337.

³⁵⁶ Zur Auslegung des Ijob bei Cyprianus von Carthago († 258) vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 181–182.

³⁵⁷ Cyprianus, *De Mortalitate*, hg. v. Manlio Simonetti, Kapitel 10, S. 21, Z. 137–139 [dt. ÜS Baer].

³⁵⁸ Ebenda, Kapitel 10, S. 21, Z. 147–148 [dt. ÜS Baer].

³⁵⁹ Cyprianus, *De dominica Oratione*, hg. v. Claudio Moreschini, Kapitel 26, S. 106, Z. 485–486 [dt. ÜS Baer].

³⁶⁰ Ebenda, Kapitel 26, S. 107, Z. 497–498 [dt. ÜS Baer].

³⁶¹ Ebenda, Kapitel 26, S. 107, Z. 497–500 [dt. ÜS Baer].

magis debes), um deine Kinder durch deine gerechten Werke Gott zu empfehlen (ut filios tuos Deo iusta operatione commendes).“³⁶²

3.4.2 Zur Rezeption des Ijob bei Zeno von Verona († 372)

Am Ende des 4. Jh. geht im nördlichen Italien der Bischof Zeno von Verona († 372) näher auf Ijob ein.³⁶³ In der Linie der traditionellen christlichen Ijobrezeption kennzeichnet Zeno Ijob als „gerecht und wahrhaft, ein[en] Mann, der sich fernhielt von allen Lockungen dieser Welt, lauter in seinem Wandel, lauterer noch in seinem Innern, dabei so umsichtig und untadelig, daß er durch das Zeugnis Gottes [selbst] belobt wurde“.³⁶⁴ Ijob habe daher den Verlust all seines Besitzes und sogar seiner Kinder geduldig (*qui mira patientia deum promeruit*) ertragen, den Bösen besiegt (*diabolum uicit*) und seine Gesundheit sowie sein Gut nicht nur wiedererlangt (*non perdidit*), sondern sogar verwandelt (*sed mutauit*).³⁶⁵ Während diese Auslegung des Ijob der klassischen christlichen Ijobrezeption entspricht, unterstreicht Zeno jedoch ebenso, wie Origenes von Alexandria³⁶⁶ und Hesychius von Jerusalem,³⁶⁷ daß der biblische Ijob durch diese Ausdauer zum Vorbild für den Christus geworden sei (*Christi imaginem praeferebat*), deutet diesen also typologisch.³⁶⁸ Der Bischof in Norditalien listet insgesamt 12 Vergleiche zwischen Ijob und dem Christus auf – beispielsweise, daß dieser sein irdisches Hab und Gut verloren habe, während der Herr bewußt seine himmlischen Güter „aus Liebe zu uns“ (*amore nostro*) aufgegeben und sich selbst arm gemacht habe, um uns reich zu machen (*dominus caelestia sua bona neglexit pauperemque se fecit, ut nos diuites faceret*);³⁶⁹ oder daß Ijob von seinen Freunden verhöhnt worden sei (*Iob amici sui insultasse perhibentur*), während den Herrn seine Priester und ihre Anhänger geschmäht hatten (*et domino sui sacerdotes, sui insultauere cultores*).³⁷⁰ Schließlich sei Ijob friedlich entschlafen (*Iob beatus quieuit in pace*), wäh-

³⁶² Cyprianus, *De opere et Eleemosynis*, hg. v. Manlio Simonetti, Kapitel 18, S. 67, Z. 371–373 [dt. ÜS Baer].

³⁶³ Als Überblick über seine Interpretation des Ijob vgl. Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 182.

³⁶⁴ Zeno Veronensis, *Tractatus*, hg. v. Bengst Löfstedt, Buch 2, Traktat 15, S. 60, Z. 7–10 [dt. ÜS Bigelmeier].

³⁶⁵ Ebenda, Buch 2, Traktat 15, S. 61, Z. 46–48 [dt. ÜS Bigelmeier].

³⁶⁶ Zur allegorischen Deutung des Ijob als Typos des Christus bei Origenes von Alexandria vgl. oben S. 40–41.

³⁶⁷ Zeno Veronensis, *Tractatus*, hg. v. Bengst Löfstedt, Buch 2, Traktat 15, S. 61, Z. 49–50 [dt. ÜS Bigelmeier].

³⁶⁸ Ebenda, Buch 2, Kapitel 15, S. 61, Z. 60–62 [dt. ÜS Bigelmeier]. Zu dieser Auslegung des Ijob vgl. auch Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 36.

³⁶⁹ Zur typologischen Auslegung des Ijob als Vorbild für den Christus bei Origenes († 253) vgl. oben S. 40–41 und bei Hesychius von Jerusalem († 450) oben S. 46–47.

³⁷⁰ Zeno Veronensis, *Tractatus*, Buch 2, Kapitel 15, S. 61, Z. 66–68 [dt. ÜS Bigelmeier]. Vgl. hierzu auch Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 36.

rend der Herr gepriesen werde von aller Zeit bis in Ewigkeit (*dominus autem manet benedictus in aeternum ante saecula et a saeculis et in cuncta saecula saeculorum*).³⁷¹

3.4.3 Zur Rezeption des Ijob bei Ambrosius von Mailand († 397)

Ebenfalls in Norditalien, allerdings in Mailand, befaßt sich etwa zeitgleich zu Zeno von Verona († 372) Bischof Ambrosius von Mailand († 397) mit der biblischen Figur des Ijob.³⁷² Ambrosius von Mailand wertschätzt dabei Ijob einerseits, wie es bereits aus der christlichen Tradition bekannt ist, als „im Glück wie im Unglück gleich untadelig (*secundis atque aduersis rebus irreprehensibilis*), geduldig (*patiens*), Gott genehm (*gratus Deo*) und wohlgefällig (*atque acceptus*)“.³⁷³ Ijob sei zwar von Leiden gequält worden (*uemabatur doloribus*), habe sich aber zu trösten gewußt (*sed se consolabatur*).³⁷⁴ In seinen Schicksalsschlägen wird Ijob für den Bischof von Mailand zu einem moralischen Vorbild für den Christus – wenn auch nicht zu einem Typos – denn, so führt es Ambrosius aus, während es im Reichtum leicht falle, Gott zu loben, falle dies umso schwerer, wenn einem Menschen der Reichtum genommen werde (*benedicit enim dominum iustus cum laborat, peccator cum luxuriatur*).³⁷⁵ Ijob habe sich deshalb gerade im Verlust und im Dulden als einer der Gerechten erwiesen (*quia probaturus iustum suum per huiusmodi exercitia, in quibus eius est probata patientia, magis dignum qui probaretur effecit*).³⁷⁶ „For Ambrose, then, Job was not a type of Christ, but a model of what the church and individual Christians can and should be“, faßt Choon-Long Seow zusammen.³⁷⁷

3.4.4 Zur Rezeption des Ijob bei Julianus von Eclanum († 455)

Im 5. Jh. ist die biblische Figur des Ijob im lateinisch-sprachigen Westen in der Auseinandersetzung über die Frage, ob die Natur des Menschen von Natur aus gut sei oder seit dem Sündenfall Adams und Evas als sündbehaftet angesehen werden müsse, dem so genannten Pelagianismus, zu

³⁷¹ Zeno Veronensis, Tractatus, Buch 2, Kapitel 15, S. 62, Z. 78–80 [dt. ÜS Bigelmeier]. Zur Gegenüberstellung zwischen Ijob und dem Christus vgl. die Gegenüberstellung bei Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 36–37; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 182.

³⁷² Als Überblick zu des Ambrosius' Deutung des Ijob vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 182–185.

³⁷³ Ambrosius, De Officiis Ministrorum, hg. v. Mauritius Testard, Buch 1, Kapitel 24, Abschnitt 113, S. 41, Z. 68–70 [dt. ÜS Niederhuber].

³⁷⁴ Ebenda, Buch 1, Kapitel 24, Abschnitt 113, S. 41, Z. 69–70 [dt. ÜS Niederhuber].

³⁷⁵ Ambrosius, Expositio in Psalmum CVXIII, hg. v. Michael Petschenig, Buch 14, Kapitel 16, S. 309, Z. 15–16.

³⁷⁶ Ebenda, Buch 14, Kapitel 16, S. 308, Z. 23–24.

³⁷⁷ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 183.

einem Argument in der Diskussion geworden.³⁷⁸ Auf der einen Seite erkennt dabei Julianus von Eclanum († 455)³⁷⁹ als Anhänger der Lehre des Pelagianismus – also der Lehre, daß die Natur des Menschen von sich aus in der Lage sei, frei von Sünde zu sein oder zu werden – in Ijob ein Argument im Kampf gegen die Meinung, daß die Natur des Menschen seit dem Sündenfall sündbehaftet sei, indem er Ijob als einen derjenigen Menschen benennt, welche, gleichsam als Exempel für die menschliche Natur als solche, bereits vor dem Gesetz in der Lage gewesen seien (*etiam sine Legis scriptae magisterio*), der Sünde zu widerstehen und tugendhaft zu leben (*quae tam ad repulsam peccatorum quam ad sectationem uirtutum omnium*).³⁸⁰ Ijob sei dadurch zum Vorbild für alle Späteren (*posteri*) geworden, damit diese erkennen könnten, daß ein tugendhaftes Leben für all diejenigen möglich sei, welche nach ihm strebten (*quod non sit inaccessa uirtus uolentibus*).³⁸¹ Ijob habe es schließlich verstanden, nicht vom Weg Gottes weggeführt zu werden, obwohl er seinen Besitz und seine Kinder verloren habe (*nec damnis nec orbitationibus est deductus*).³⁸² Der Herr prüfe nämlich seine Heiligen (*Dei sancti*) durch Versuchungen und Testfälle (*temptationes saepe tribulationesque patientur*) – nicht etwa deshalb, weil sich diese gegen ihn versündigt hätten (*non ex offensa*), sondern um ihre Hingabe unter Beweis zu stellen und für diese belohnt zu werden (*sed pro probatione deuotionis et augmento meriti*).³⁸³ Ijob sei dabei in all seinen Leiden standhaft geblieben (*reuerentiam in Deum nec inter tot aduersa constitutus amisit*);³⁸⁴ und selbst als ihm seine Frau Vorhaltungen gemacht habe (Ijob 2,9), habe er ihr geraten, den Willen Gottes nicht zu hinterfragen, sondern alles, was er an Gutem wie Schlechtem zuteile, mit einem dankbaren Herzen anzunehmen (*grato animo quae uidentur aspera, ut prospera quaeque, suspicere*).³⁸⁵

3.4.5 Zur Rezeption des Ijob bei Augustinus von Hippo († 430)

Nach den Untersuchungen von Choon-Long Seow ist die Rezeption des Ijob durch Augustinus von Hippo († 430) von dieser Auseinandersetzung

³⁷⁸ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 186. Zur Auseinandersetzung um den Pelagianismus vgl. Wolf-Dieter Hausehild – Volker Drecoll, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Gütersloh 2019, S. 396–405; Karl Suso Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. 1997, S. 285–295.

³⁷⁹ Zu seiner Sicht auf Ijob vgl. als Überblick Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 185–186.

³⁸⁰ Julianus Eclanensis, Expositio Libri Iob, hg. v. Lucas de Coninck, Prooem., S. 3, Z. 4–8.

³⁸¹ Julianus Eclanensis, Expositio Libri Iob, hg. v. Lucas de Coninck, Prooem., S. 3, Z. 12.

³⁸² Ebenda, Prooem., S. 3, Z. 13–14.

³⁸³ Ebenda, Prooem., S. 3, Z. 17–19.

³⁸⁴ Ebenda, zu Ijob 1,21, S. 7, Z. 127–128.

³⁸⁵ Ebenda, zu Ijob 2,10, S. 9, Z. 85–87.

um den „hero of the Pelagians“ her zu verstehen.³⁸⁶ In seinem *Tractatus in Evangelium Joannis* habe der lateinische Kirchenvater aus Nordafrika, in bewußter Abgrenzung gegenüber der Auslegung des Pelagius und seiner Anhänger, ausgeführt, daß kein Mensch ohne Sünde sei, „auch nicht einer wie Job (*nec qualis erat Iob*), dem der Herr ein solches Zeugnis gab (*cui Dominus testimonium perhibeat*), daß der Teufel ihm neidig wurde (*ut diabolus inuidet*) und ihn zu versuchen verlangte (*et postularet tentandum*), ihn versuchend aber überwunden wurde (*tentans superaretur*), damit jener bewährt würde (*ut ille probaretur*)“.³⁸⁷ Ijob habe sich in der Auseinandersetzung mit dem Bösen „bewähren“ dürfen (*ideo autem ille probatus est*) – nicht etwa deshalb, weil es Gott nicht bekannt gewesen sei, daß Ijob ein lobenswerter Mensch sei (*non quia latebat Deum coronandus*), sondern „damit er den Menschen als ein nachahmungswürdiges Beispiel bekannt würde (*sed ut innotesceret hominibus imitandus*)“.³⁸⁸ Schließlich habe Ijob selbst ausgesagt (*Etiam ipse Iob quid dicit?*), daß nicht einmal „das Kind“ rein sei, „dessen Leben erst einen Tag währt auf Erden (*nec infans, cuius est unius diei uita super terram*)“ (Ijob 14,4–5).³⁸⁹ Augustinus scheint die Stelle Ijob 14,4–5 hier offenbar in Anlehnung an die Septuaginta zu deuten, welche – im Gegensatz zum masoretischen Text der Biblia Hebraica,³⁹⁰ der syrischen Peschitta³⁹¹ oder der lateinischen Vulgata³⁹² – die Leseart bietet: „Denn wer wird rein sein von Schmutz? Gewiß keiner! Und wenn seine Lebensspanne auch [nur] einen Tag auf der Erde [dauert] (*ean kai mia hēmera ho bios autou epi tēs gēs*) [...].“ Insofern dienen Augustinus derartige Lesevarianten aus dem biblischen Ijobbuch offenbar als Argument in der Auseinandersetzung um den Pelagianismus, um zu unterstreichen, daß kein Mensch frei von Sünde sei – nicht einmal Ijob.³⁹³ Alle Menschen be-

³⁸⁶ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 186. Zu des Augustinus († 430) Exegese des Ijob vgl. Jean-Louis Déclais, *Les premiers Musulmans face à la tradition biblique. Trois récits pour Job*, Paris 1996, S. 55–60; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 186–187.

³⁸⁷ Augustinus, *In Johannis Evangelium Tractatus*, hg. v. Radbodus Willem, *Tractatus 41*, Kapitel 9, S. 362, Z. 14–16 [dt. ÜS Specht].

³⁸⁸ Ebenda, *Tractatus 41*, Kapitel 9, S. 362, Z. 16–18 [dt. ÜS Specht].

³⁸⁹ Ebenda, *Tractatus 41*, Kapitel 9, S. 362, Z. 18–19 [dt. ÜS Specht].

³⁹⁰ Der masoretische Text der Biblia Hebraica gibt die Stelle an mit: „Wer gibt zu, daß ein Reiner von einem Unreinen käme? Nicht einer; denn wenn festgelegt sind seine Tage (*yōmyaw*) und die Zahl seiner Monde (*mispār hādāšaw*), dann hast du festgesetzt (*'āṣyt*), daß er diese nicht überschreiten kann (*w-lō yā'bōrt*).“

³⁹¹ Die syrische Peschitta bietet den Text: „Wie könnte einer etwas Reines aus Unreinem hervorbringen? Keiner; denn wenn seine Tage festgesetzt sind (*yāwmāwhy*) und die Anzahl seiner Monate feststeht (*w-mēnyā d-yārhāwy*), dann hast du ein Gesetz geschaffen (*nāmūsā 'bdāt*), welches er nicht überschreiten kann (*d-lā nē'bār mēnēh*).“

³⁹² Die Vulgata setzt: *quis potest facere mundum de inmundo conceptum semine nonne tu qui solus es? breves dies hominis sunt numerus, mensuum eius apud te est. constituisti terminos eius qui praeterire non potuerunt.*

³⁹³ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 186.

dürfen daher, wie Ijob, der erlösenden Gnade durch den menschenfreundlichen Gott.³⁹⁴

Wie Justinus Martyr³⁹⁵ und Origenes von Alexandria,³⁹⁶ sieht der nordafrikanische Kirchenvater Ijob darüber hinaus als einen Gerechten und deshalb Angehörigen des Gottesstaates, der *civitas Dei*, außerhalb des Volkes Israel auf Grund ihrer Gemeinschaft mit den himmlischen Israeliten (*homines autem quosdam non terrena, sed caelesti societate ad ueros Israeli-teas supernae ciues patriae pertinentes*).³⁹⁷ In diesem Sinne interpretiert Augustinus in seiner Schrift *De Civitate Dei* Ijob als „heiligen und herrlichen Mann“ (*de sancto et mirabili uiro Iob*), „der weder geborener Israelit noch Proselyt, d. h. Ankömmling beim Volk Israel, sondern ein Idumäer der Abstammung nach“ (*qui nec indigena nec proselytus, id est aduena populi Israel fuit*) gewesen, und „in Edom geboren und dort gestorben“ (*sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est*) sei.³⁹⁸ Diesen habe Gott so ausgezeichnet, daß „ihm in Bezug auf Gerechtigkeit und Frömmigkeit (*quod ad iustitiam pietatemque adtinet*) kein Zeitgenosse zur Seite gestellt werden“ (*nullus ei homo suorum temporum coaequetur*) könne.³⁹⁹

3.4.6 Zur Rezeption des Ijob bei Hieronymus († 420)

Bei Augustinus' († 430) Zeitgenossen Hieronymus († 420) findet sich ebenfalls die traditionelle christliche Auslegung des Ijob.⁴⁰⁰ In seiner Epistula 118 *ad Julianum* bietet der lateinisch-sprachige Gelehrte eine Zusammenfassung des Lebens des Ijob: Dieser sei ein wohlhabender (*diues*) und mit Kindern reich beschenkter Mann (*et ditior pater*) gewesen, der auf einen Schlag von allem entblößt worden sei (*subito orbus et nudus est*).⁴⁰¹ Doch er habe sich nicht gegen den Herrn versündigt (*non peccasset*) und sich „frei

³⁹⁴ Zur Argumentation des Augustinus gegen den Pelagianismus vgl. als Einführung Volker Drecoll, Art. Pelagius, Pelagiani, in: Augustinus-Lexikon 4 (2018), Sp. 624–666.

³⁹⁵ Zu dieser Einschätzung des Justinus Martyr († 165) vgl. die Diskussion oben S. 37.

³⁹⁶ Zu dieser Datierung des Origenes († 253) vgl. die Besprechung oben S. 40.

³⁹⁷ Augustinus, *De civitate Dei*, hg. v. Bernard Dumbart und Alphons Kalb, Buch 18, Kapitel 47, S. 645, Z. 15–18 [dt. ÜS Schröder]

³⁹⁸ Ebenda, Buch 18, Kapitel 47, S. 645, Z. 18–21 [dt. ÜS Schröder]. Zur Auslegung der Stelle vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 30–41.

³⁹⁹ Augustinus, *De civitate Dei*, Buch 18, Kapitel 47, S. 645, Z. 21–23 [dt. ÜS Schröder]. Zur Argumentation des Augustinus († 430), daß Ijob ein Gerechter aus den Völkern und damit ein Angehöriger der *civitas Dei* sei, vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 40–41.

⁴⁰⁰ Zur Auslegung des Ijob bei Hieronymus († 420) vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 187. Zu Hieronymus' († 420) Kritik an der christlichen Tradition, die sich eher auf das Testamentum Iobi in bezug auf Ijobs Herkunft von Esau her stützte, vgl. die Erörterung bei Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 38–39.

⁴⁰¹ Hieronymus, *Epistulae*, hg. v. Isidor Hilberg, Brief 118, Abschnitt 3, S. 437, Z. 4–5 [dt. ÜS Bösch].

von törichten Reden“ gehalten (*nec quicquam locutus esset insipiens*), so daß sich sein Herr über den „Sieg seines Dieners“ gefreut (*exultans deus in uictoria famuli sui*), „der in dessen Geduld seinen eigenen Triumph wahrnahm (*et illius patientiam suum ducens triumphum*)“.⁴⁰² Weil Gott gewußt habe, daß „sein Held, dieser starke Recke (*sciens autem dominus athletam suum*), auch im heftigsten und schwersten Kampfe seinen Mann stellen würde (*immo uirum fortissimum etiam in ipso extremo perfectoque certamine posse superare*)“, habe er es dem Bösen erlaubt, den Ijob zu versuchen.⁴⁰³

Wie Augustinus, ist es Hieronymus allerdings ebenso ein Anliegen, zu unterstreichen, daß Ijob kein sündeloser Mensch gewesen sei; und wie dieser, bezieht sich Hieronymus in seinem *Dialogus adversus Pelagianos* auf die Stelle Ijob 14,4–5, welche er allerdings anders als der Bischof von Hippo Rhegius liest: „Die lächerliche Deutung eures Demosthenes [sc. des Pelagi] (*Ridiculamque illam expositionem Demonstehnis uestri*), Job habe nicht gesagt: ‚Wer wird rein von der Sünde sein‘ (*Quis erit mundus a peccato*), sondern: ‚Wer wird rein vom Schmutze sein‘ (*sed quis mundus a sorde*) übergehe ich. Er [sc. Pelagius] sucht auf diese Weise darzulegen, daß an den Schmutz der Windeln in der Kindheit (*sordes pannorum significari in infantia*), aber nicht an Laster und Sünde zu denken sei (*non uitia peccatorum*).“⁴⁰⁴ Aus diesem Beleg wird für Hieronymus deutlich, daß auch die Gerechten nicht rein von Sünde gewesen seien (*Iustos esse concedo, sine omni autem omnino peccato non assentior*).⁴⁰⁵ Diese theologische Aussage gewinnt er, sich abermals auf Ijob stützend, aus der Stelle Ijob 40,4–5, welche er, im Text nahe bei der Septuaginta,⁴⁰⁶ liest als: „Was soll ich hierauf

⁴⁰² Hieronymus, Epistulae, hg. v. Isidor Hilberg, Brief 118, Abschnitt 3, S. 437, Z. 5–8 [dt. ÜS Bösch].

⁴⁰³ Ebenda, Brief 118, Abschnitt 3, S. 438, Z. 14–16 [dt. ÜS Bösch].

⁴⁰⁴ Hieronymus, *Dialogus contra Pelagianos*, hg. v. Claudio Moreschini, Buch 2, Kapitel 4, S. 59, Z. 61–64 [dt. ÜS Schade].

⁴⁰⁵ Ebenda, Buch 2, Kapitel 4, S. 79, Z. 7–8 [dt. ÜS Schade].

⁴⁰⁶ Die Septuaginta bietet den Text: „Und welche Antwort soll ich darauf geben? Ich werde die Hand auf meinen Mund legen (*cheira thēsō epi stomati mou*). Einmal habe ich geredet (*hapax lelalēka*); und zum zweiten Male werde ich nicht [damit] fortfahren (*epi de tō deuterō ou prosthēsō*).“ In der lateinischen Vulgata bietet Hieronymus († 420) in ähnlicher Weise den Text: *qui leviter locutus sum respondere quid possum. manum meam ponam super os meam. unum locutus sum quod utinam non dixisset et alterum quibus ultra non addam* (Ijob 39,34–35). Die syrische Peschitta liest zu Ijob 39,34–35: „Ich bin unbedeutend (*bēzrēt ly*). Was sollte ich antworten? Ich lege meine Hände auf meinen Mund. Ich habe einmal mit Dir gesprochen und war nicht in der Lage, eine Antwort zu geben (*w-lā 'tēl pēthgāmā*). Ein zweites Mal werde ich [daher] nicht sprechen.“ Der masoretische Text der Biblia Hebraica ist: „Sieh. Ich bin gering (*qālōty*). Was sollte ich erwidern? Meine Hand habe ich auf meinen Mund gelegt. Einmal habe ich gesprochen, doch ich konnte keine Antwort geben (*w-lō 'ē'ēneh*). Ein zweites Mal fahre ich nicht fort.“ Die Lesevariante des Hieronymus († 420) ist also näher bei der Septuaginta als bei der Biblia Hebraica oder der syrischen Peschitta.

antworten (*Ego autem ad haec quid respondebo*)? Ich will meine Hand auf meinen Mund legen (*Manum ponam super os meum*). Einmal habe ich gesprochen (*semel locutus sum*); ich will nichts hinzufügen (*in secundo non addam*).⁴⁰⁷ Aus dieser Aussage schließt der Kommentator der Schrift, daß auch Ijob, der „makellose und gerechte Mann“ (*uere immaculatus et iustus sine querela*), der sich ohne zu Fehlen allen Bösen enthalten habe (*abstinent se ab omni malo*), auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen gewesen sei (*ut misericordia Dei indigeat*)⁴⁰⁸ – so, wie bereits in Spr 20,9 gefragt werde, wer denn sagen könne, er habe sein Herz so geläutert, daß er „rein sei von Sünde (*aut quis confidet mundum se esse a peccatis*)“?⁴⁰⁹

3.4.7 Zur Rezeption des Ijob bei dem römischen Papst Gregorius I. († 604)

Am Ende des 6. Jh. schließlich versteht der römische Papst Gregorius I. († 604), vielleicht vor dem Hintergrund der Kriege auf der italischen Halbinsel,⁴¹⁰ Ijob als einen Soldaten (*ubi enim infirmari Dei militem consipit*),⁴¹¹ der im irdischen Kampf der Versuchung, der *temptatio*, mit dem Beistand Gottes widerstanden habe, da ihm seine Leidensfähigkeit zum Schutzschild geworden sei (*illis opponunt scutum patientiae, istis iacula intorquent doctrinae*).⁴¹² Dadurch sei Ijob zu einem Typos des Christus geworden (*Beatus ergo Iob uenturi typum Redemptoris insinuat*), der selbst in einem menschlichen Leib zu den Menschen gekommen sei (*cum suo corpore*)⁴¹³ und in seinem Leiden dem Herrn vorhergegangen sei (*beatus Iob Redemptoris nostri in passione positi speciem tenet*)⁴¹⁴ – auch wenn der römische Papst Ijob dabei als einen gerechten Menschen „aus den Völkern“ betrachtet (*in auctoritatis reuerentia uita iusti gentilis adducitur*), der Gott erkannt habe, weil unser Herr die Erlösung von beiden erstrebte (*sicut ad redemptionem Iudeorum et gentilium uenit*), weswegen er sowohl von den Gerechten aus dem Volk [sc. des alten Bundes] wie aus den Völkern [sc. des neuen Bundes] habe gepiresen werden wollen (*ita se Iudeorum et gentilium*

⁴⁰⁷ Hieronymus, *Dialogus contra Pelagianos*, hg. v. Claudio Moreschini, Buch 2, Kapitel 4, S. 59, Z. 67–69 [dt. ÜS Schade].

⁴⁰⁸ Ebenda, Buch 2, Kapitel 4, S. 59, Z. 69–71 [dt. ÜS Schade].

⁴⁰⁹ Ebenda, Buch 2, Kapitel 4, S. 59, Z. 72–74 [dt. ÜS Schade].

⁴¹⁰ Dies ist die These von Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 193.

⁴¹¹ Gregorius I. Papa, *Moralia in Iob*, hg. v. Marcus Adriaen, Buch 31, Abschnitt 41, S. 1606, Z. 12–13.

⁴¹² Gregorius I. Papa, *Moralia in Iob*, Buch 3, Abschnitt 21, S. 140, Z. 3–6. Zur Auslegung des Ijob bei Papst Gregor I. († 604) vgl. Judith Baskin, *Pharaoh's Counsellors*, S. 41–43; Jean-Louis Déclais, *Les premiers Musulmans face à la tradition biblique*, S. 60–64; Chong-Long Seow, Job 1–21, S. 193–196; Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, Sp. 336–337.

⁴¹³ Gregorius I. Papa, *Moralia in Iob*, Buch 1, praef., Abschnitt 14, S. 20, Z. 50–51; vgl. auch Manfred Oeming, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, Sp. 337.

⁴¹⁴ Gregorius I. Papa, *Moralia in Iob*, Buch III, Abschnitt 26, S. 131, Z. 2–3.

prophetari uocibus uoluit).⁴¹⁵ Wie die namenlosen syrischen *Commentarii in Job*, welche unter dem Namen des Johannes von Apamea überliefert worden sind,⁴¹⁶ deutet der römische Papst die drei Freunde des Ijob als Häretiker (*haereticorum figuram exprimunt*), welche unter dem Vorwand, diesem Hilfestellung geben zu wollen (*sub specie consulendi*), tatsächlich in die Irre führen (*agunt negotium seducendi*)⁴¹⁷ und falschen Lehren anhingen (*quos sanctus uir redarguit cultui peruersorum dogmatum deseruire*).⁴¹⁸ Er bietet also eine vergleichbare Auslegung der drei Freunde des Ijob wie die aus dem Griechischen übersetzten *Commentarii in Job* des Pseudo-Johannes von Apamea.⁴¹⁹ Den Ratschlag der Ehefrau des Ijob, er solle endlich Gott schmähen und sterben (Ijob 2,9), stuft Gregorius in moralischer Hinsicht als irregeleitet (*male*) und in den Gedanken des Fleisches verhaftet (*carnalis cogitatio*), d. h. nicht auf Gott ausgerichtet, ein,⁴²⁰ weil es unter den Menschen des öfteren vorkomme, daß sich der Mensch auch im Inneren mit Prüfungen herumschlagen müsse, wenn er von außen getroffen werde (*Saepe enim ut dictum est, et foris flagellis atterimur et intus carnali suggestione fatigamur*).⁴²¹ Papst Gregorius teilt also eher eine negative Sicht der Gemahlin des Ijob, während sie griechisch-sprachige Exegeten, wie beispielsweise Johannes Chrysostomus,⁴²² und in der syrischen Literatur Aphrahat eher verteidigt haben, indem sie die Auffassung vertraten, der Gegenspieler der Menschen, der Böse, habe dieser die Aufforderung in den Mund gelegt, Ijob solle doch Gott lästern und dadurch seinem Leiden ein Ende setzen (Ijob 2,9).⁴²³ In einem moralischen Sinn versteht Papst Gregorius schließlich den Austausch zwischen Ijob und seinen drei Freunden als die Bewegungen der Seele, welche miteinander im Wettstreit lägen: „Consequently, Gregory employs the book of Job to develop an entire Christian ethics. Such moralizing interpretation [...] dominated the entire medieval age [...].“⁴²⁴

⁴¹⁵ Gregorius I. Papa, *Moralia in Job*, Buch I, praef., Abschnitt 5, S. 11, Z. 36–41.

⁴¹⁶ Zu dieser Auslegung vgl. die Darstellung oben S. 11.

⁴¹⁷ Gregorius I. Papa, *Moralia in Job*, Buch I, praef., Abschnitt 15, S. 20, Z. 57–59. Vgl. auch Manfred Oeming, Art. *Job (Book and Person)* V. Christianity, Sp. 337.

⁴¹⁸ Gregorius I. Papa, *Moralia in Job*, Buch XXIII, praef., Abschnitt 3, S. 1145, Z. 98–100.

⁴¹⁹ Pseudo-Johannes, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Lucas van Rompay, Kapitel III, S. 4, Z. 2 [engl. ÜS S. 7]. Vgl. hierzu auch oben S. 23–24.

⁴²⁰ Gregorius I. Papa, *Moralia in Job*, Buch III, Abschnitt 32, S. 154, Z. 2–3.

⁴²¹ Ebenda, Buch III, Abschnitt 32, S. 154, Z. 3–5.

⁴²² Johannes Chrysostomus, *Commentarii in Job*, hg. u. übs. v. Ursula und Dieter Hagedorn, S. 41, Z. 5–8. Vgl. hierzu auch oben S. 44.

⁴²³ Aphrahat, *Demonstrations*, hg. u. übs. v. Jean Parisot, Unterweisung 6, Kapitel 3 [dt. ÜS Bruns, S. 190]. Vgl. hierzu auch oben S. 17.

⁴²⁴ Manfred Oeming, Art. *Job (Book and Person)* V. Christianity, Sp. 337.

3.4.8 Zusammenfassung

Insofern lässt sich auch in der lateinischen patristischen Literatur die bereits bekannte Rezeption von Ijob als dem Dulder feststellen. In den lateinischen Texten finden sich indes wesentlich mehr Anspielungen auf den zeitgenössischen Hintergrund – beispielsweise in der Auseinandersetzung um den Pelagianismus zwischen Julianus von Eclanum einerseits und Augustinus wie Hieronymus andererseits.⁴²⁵ Papst Gregorius I. fällt durch seine Gleichsetzung der drei Freunde des Ijob mit Häretikern auf, was an die anonymen syrischen *Commentarii in Job* erinnert, welche Johannes von Apamea zugeschrieben werden, in denen die drei Freunde des Ijob als Juden, Griechen und Barbaren erscheinen.⁴²⁶ Gleichermaßen sticht seine moralische Auslegung des Ijob hervor, die er mit Ambrosius von Mailand gemein hat. Durch seine Standhaftigkeit wird Ijob auch in der lateinischen patristischen Literatur zum Vorläufer des Christus, weil er angesichts all der über ihn hereinbrechenden Schicksalsschläge nicht damit aufgehört habe, Gott zu preisen.⁴²⁷ Eine ausführlichere typologische Deutung des Ijob im Vergleich zu dem Christus bietet Zeno von Verona, der insgesamt 12 Übereinstimmungen feststellt, in welchem Ijob ein Vorläufer des Christus gewesen sei.⁴²⁸

3.5 Die Rezeption des Ijob in der syrisch-sprachigen Literatur im Vergleich zur griechisch- und lateinisch-sprachigen patristischen Tradition des Christentums

Diese Beispiele aus der griechischen und lateinischen patristischen Literatur bestätigen, daß die Ijobrezeption, welche die Texte aus der frühen syrischen Literatur widerspiegeln, Parallelen mit anderen frühen christlichen Werken aufweist: So ist Ijob gleichermaßen, wie bei den Syrern, einer der alttestamentlichen Gerechten (z. B. bereits im ersten *Clemensbrief* [96] oder bei Justinus Martyr [† 165]).⁴²⁹ Syrer wie Griechen (vor allem Johannes Chrysostomus [† 407])⁴³⁰ und Lateiner (z. B. Tertullianus von Carthago [† nach 220])⁴³¹ bedienen sich der Sprache von Kampf und Auseinandersetzung, welche Ijob, der Athlet, siegreich bestanden habe – durch seine Geduld, Ausdauer und Standhaftigkeit, welche bereits der neutesta-

⁴²⁵ Zu dieser Auseinandersetzung um die Deutung des Ijob vgl. die Darstellung oben S. 50–53.

⁴²⁶ Zu dieser Auslegung bei Pseudo-Johannes von Apamea (5. Jh.) vgl. die Beschreibung oben S. 24.

⁴²⁷ Zu dieser Exegese des Ambrosius von Mailand († 357) vgl. die Diskussion oben S. 50.

⁴²⁸ Zu dieser Parallelie vgl. die Erörterung oben S. 49.

⁴²⁹ Zu dieser Gemeinsamkeit vgl. oben S. 35 und 37.

⁴³⁰ Zu diesem Bild bei Johannes Chrysostomus († 407) vgl. oben S. 44.

⁴³¹ Zu dieser Bildsprache bei Tertullianus von Carthago († nach 220) vgl. S. 38.

mentliche *Jakobusbrief* lobend erwähnt.⁴³² Die Zeitumstände haben schließlich die Exegese des Ijob sowohl bei Ephraem Syrus († 373)⁴³³ als auch bei Athanasius von Alexandria († 373)⁴³⁴ oder im lateinischen Westen in der Diskussion um den Pelagianismus beeinflußt.⁴³⁵

Neben diesen Berührungspunkten thematisieren die griechischen und lateinischen Texte aber auch Aspekte der Ijobdeutung, die so bei den erhaltenen Syrern nicht im Mittelpunkt des Auslegungsinteresses stehen: So sind Justinus Martyr († 165),⁴³⁶ Origenes von Alexandria († 253)⁴³⁷ und wahrscheinlich auch Theodorus von Mopsuestia († 428)⁴³⁸ darum bemüht, Ijob als einen der Gerechten vor dem Gesetz zu beschreiben. Gleichwohl beziehen sich die frühen syrischen Schriften nicht auf die Stelle Ijob 19,25–26, um diese als Argument für die Lehre von der Auferstehung der Leiber der Verstorbenen anzuführen, wie der fröhle *Clemensbrief* (96)⁴³⁹ und Justinus Martyr († 165).⁴⁴⁰ Eine breiter angelegte Deutung des Ijob als moralischem Vorläufer des Christus, wie bei Ambrosius von Mailand († 357)⁴⁴¹ oder Gregorius dem Großen († 604) im lateinischen Westen,⁴⁴² bieten die erhaltenen frühen Syrer ebenso nicht – wie auch nicht die typologische Exegese des Ijob als Typos des Christus etwa bei Origenes († 253),⁴⁴³ Zeno von Verona († 372)⁴⁴⁴ oder Hesychius von Jerusalem († 450).⁴⁴⁵

Insofern reiht sich die fröhle syrische Deutung des Ijob zwar einerseits in gesamtchristliche Traditionen ein, wie sie vielleicht vom neutestamentlichen *Jakobusbrief* vorgezeichnet worden sein mögen, teilt aber gewisse besondere Akzente nicht, welche die griechische und lateinische Aus-

⁴³² Zu dieser Interpretation des Ijob im Jakobusbrief vgl. oben S. 32.

⁴³³ Zu Ephraems († 373) Bezug auf die Belagerungen seiner Heimatstadt Nisibis vgl. die Beschreibung oben S. 19.

⁴³⁴ Zu Athanasius' von Alexandria († 373) Rechtfertigung seiner Flucht in der Verfolgung mit dem Verweis auf Ijob, den Dulder, vgl. oben S. 41–42.

⁴³⁵ Zur Exegese des Ijob im Rahmen der theologischen Diskussion um den Pelagianismus zwischen Julianus von Aeclanum († 455) und Augustinus († 430) und Hieronymus († 420) vgl. die Diskussion oben S. 50–53.

⁴³⁶ Zu dieser Datierung bei Justinus Martyr († 165) vgl. die Beschreibung oben S. 37.

⁴³⁷ Zu diesem Akzent bei Origenes († 253) vgl. die Darstellung oben S. 40.

⁴³⁸ Zu dieser erschlossenen Position des Theodorus von Mopsuestia († 428) vgl. die Diskussion oben S. 46.

⁴³⁹ Zu dieser Deutung vgl. die Erörterung oben S. 35.

⁴⁴⁰ Zu dieser Exegese des Justinus Martyr († 165) vgl. oben S. 37.

⁴⁴¹ Zu dieser Eigenheit der Interpretation des Ijob bei Ambrosius von Mailand († 357) vgl. oben S. 50.

⁴⁴² Zu dieser Auslegung des Ijob bei Papst Gregorius dem Großen († 604) vgl. die Beschreibung oben S. 56.

⁴⁴³ Zur Typologie des Origenes von Alexandria († 253) vgl. oben S. 40–41.

⁴⁴⁴ Zu den typologischen Vergleichen zwischen Ijob und dem Christus bei Zeno von Verona († 372) vgl. oben S. 50.

⁴⁴⁵ Zur typologischen Exegese des Hesychius von Jerusalem († 450) vgl. oben S. 47.

legung der biblischen Figur gesetzt haben. Wie steht es aber nun um die jüdisch(-rabbinische) Deutung des Ijob?

4. Die frühe syrische Rezeption des Ijob im Vergleich zur jüdischen Auslegung

4.1 Zur Rezeption des Ijob in der jüdischen Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels

In der Diskussion der Ijobreferenz im neutestamentlichen *Jakobusbrief* ist bereits zutage getreten, daß die Mehrheitsmeinung in der exegetischen Forschung einen Einfluß der frühjüdischen Ijobrezeption auf das neutestamentliche Schreiben für wahrscheinlich hält.⁴⁴⁶ Umso spannender erscheint die Schlußfolgerung der Freiburger Judaistin Gabrielle Oberhänsli-Widmer, daß es „wohl bereits in (später) alttestamentlicher Zeit Hiobtraditionen gegeben“ habe, „die das biblische Hiobbuch überlappen“.⁴⁴⁷

4.1.1 Das Ijobbild in biblischen Schriften außerhalb des Ijobbuchs

Neben dem Sondergut der Septuaginta,⁴⁴⁸ zu welchem beispielsweise

⁴⁴⁶ Zu dieser Mehrheitsmeinung in der Forschung vgl. die Beschreibung oben S. 33–34.

⁴⁴⁷ *Gabrielle Oberhänsli-Widmer*, Hiobtraditionen im Judentum, in: Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Veritá am 14.–19. August 2005, hg. v. *Thomas Krüger* u.a., Zürich 2007, S. 315–328, hier S. 316. Judith Baskin schreibt zu der positiven Zeichnung des Ijob in der frühjüdischen Literatur: „Certainly it is this pious sufferer who was popularly known and remembered in other Jewish texts of late antiquity, sources such as the Septuagint version of the book of Job, and the pseudopigraphical Testament of Job“ (*Judith Baskin*, Pharaoh's Counsellors, S. 26). Choon-Long Seow schätzt das Bild des Ijob in dieser Second Temple Period ebenfalls positiv ein, wenn er zu dem Urteil gelangt: „Importantly, apart from the biblical MSS from Qumran, the portrayals of Job in this period all suggest to varying degrees a more positive view of the character of Job than what we find in MT – Job as patient and steadfast“ (*Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 111).

⁴⁴⁸ *Oberhänsli-Widmer*, Hiobtraditionen im Judentum, S. 316. Diese Besonderheiten der Septuaginta im Vergleich zum masoretischen Text der *Biblia Hebraica* beschreibt Jason Kalman folgendermaßen: „In the Old Greek (OG) version of Job which likely originated in Alexandria in the 2nd century BCE, the narrative is approximately 15–20% shorter than the Masoretic version. According to a supplement following 42:17 which provides a number of details absent from the Hebrew, Job was formerly identified as Jobab, was from the land of Austitis, on the borders of Idumea and Arabia, and was a descendant of Abraham through the line of Esau. He was assured of resurrection in exchange for his piety, which is far more pronounced in the OG than in the Hebrew. [...] Among the supplementary material found in the OG is an extended statement by Job's wife about the death of her children (2:9–10), that is indicative of a more expansive interest in the women who surround Job in Second Temple Literature“ (*Jason Kalman*, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323). Zu dem Sondergut der Septuaginta vgl. auch *Judith Baskin*, Pharaoh's Counsellors, S. 27–28; *Jean-Louis Déclais*, Les premiers Musulmans face à la tradi-

auch die Versicherung aus Ijob 42,17a gehört, daß Ijob auferstehen werde (*gegraptai de auton palin anastēsesthai meth' hōn ho kyrios anistēsin*),⁴⁴⁹ bezieht sich die Ijobspezialistin für diese Schlußfolgerung auf Stellen wie Ez 14,12–14, in der Ijob wohl bereits im 6. Jh. v. Chr.⁴⁵⁰ in eine Reihe mit Daniel und Noach als einer der Gerechten gesetzt wird, welche alleine – d. h. auch nicht ihre Töchter und Söhne – „um ihrer Gerechtigkeit willen“ gerettet würden, wenn sich ein Land gegen Gott versündigte.⁴⁵¹ Der in Cincinnati lehrende Professor für klassische hebräische Literatur Jason Kalman hat des weiteren auf das Beispiel des Propheten Ezechiel hingewiesen, der, wahrscheinlich im 2. Jh. v. Chr., in der Überlieferung des Buches Jesus Sirach⁴⁵² geschildert wird als ein Prophet Gottes, der des Ijob als eines Menschen gedacht habe, „der die Wege der Gerechtigkeit einhielt (Sir 49,9)“.⁴⁵³ Darüber hinaus hat der in den Vereinigten Staaten tätige Gelehrte auf die lateinische Vulgata-Version des Buches Tobit aufmerksam gemacht, in welcher „[b]oth men [sc. Tobit und Ijob] are caused

tion biblique. Trois récits sur Job, Paris 1996, S. 35–36; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 111–114.

⁴⁴⁹ Zur Auslegung dieses Zusatzes in der Septuaginta zu Ijob 42,17 vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 27–29. Die US-amerikanische Wissenschaftlerin schließt aus diesem Zusatz: „In one sentence the central issue of the Book of Job, the existence of unjustified suffering in the universe of a just God, is neatly vitiated. All present wrongs will be righted when we rise again“ (S. 29). Zur Herkunft des Sondergutes im Vergleich zur Biblia Hebraica vgl. Martina Kepper – Markus Witte, Job. Das Buch Ijob / Hiob, in: Septuaginta deutsch. Erläuterungen und Kommentare II. Psalmen bis Daniel, hg. v. Martin Karrer – Wolfgang Kraus, Stuttgart 2011, S. 2041–2126, hier S. 2125. Der Zusatz findet sich nicht in der syrischen Peschitta. Hier endet die Stelle, wie in der Hebräischen Bibel, mit den Worten: „Job wurde alt und zufrieden in seinen Tagen, und er starb (w-myti).“

⁴⁵⁰ Zur Datierung des Buches Ezechiel vgl. Frank-Lothar Hassfeldt, Art. VI. Das Buch Ezechiel, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2019, S. 599–617.

⁴⁵¹ Die Stelle lautet nach dem masoretischen Text der Biblia Hebraica: „Das Wort des Herrn erging an mich: Menschensohn, wenn sich ein Land gegen mich versündigt und mir die Treue bricht und wenn ich dann meine Hand gegen das Land ausstrecke, ihm seinen Vorrat an Brot entziehe, den Hunger ins Land schicke und Mensch und Tier ausrotte und wenn in diesem Land die drei Männer Noach, Daniel und Ijob leben würden, dann würden nur diese drei um ihrer Gerechtigkeit willen ihr Leben retten – Spruch Gottes, des Herrn.“ Vgl. auch Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 316. Zum Bezug auf diese Stelle bei Aphrahat († 345) vgl. oben S. 15.

⁴⁵² Zur Frage der Rezeption des Buches im Judentum vgl. Johannes Marböck, VIII. Das Buch Jesus Sirach, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2016, S. 502–512. Der inzwischen emeritierte österreichische Alttestamentler erkennt die Besonderheit dieses Buches darin, daß es „das einzige nichtkanonische Buch [sei], das im Judentum zeitweise wie ein kanonisches behandelt, d. h. zitiert wurde“ (S. 409).

⁴⁵³ Jason Kalman, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323. Zur Datierung des Buches vgl. Johannes Marböck, Art. VIII. Das Buch Jesus Sirach, S. 413.

to suffer despite their righteousness, or perhaps of it“⁴⁵⁴ – denn in Tob 2,12 wird in der lateinischen Übersetzung der Hl. Schrift erklärt: „Diese Versuchung (*hanc autem temptationem*) erlaubte der Herr jenem zu geschehen (*permisit Dominus*), damit den Späteren (*ut posteris daretur*) ein Beispiel seiner Geduld (*exemplum patientiae eius*) wie auch des heiligen Ijob (*sicut et sancti Iob*).“

4.1.2 Das Bild des Ijob in Aristeas' *De Judaeis*

Im 4. Jh. überliefert der christliche Bischof Eusebius von Caesarea († 340) in seiner Schrift *Praeparatio evangelica*, daß ein nicht näher beschriebener jüdischer Autor namens Aristeas in seinem Werk *Über die Juden* (*Peri Ioudaiōn*) auch über Ijob berichtet habe.⁴⁵⁵ Demnach sei Ijob ein Sohn des Esau (*ton Ėsau gēmanta Bassaran hyion en Edōm gennēsai Iōb*).⁴⁵⁶ Dieser habe im Lande Uz (*en tē Ausitidi chōra*) an den Grenzen von Idumea (*epi tois ho-rois tēs Idoumaias*) und Arabia (*kai Arabias*) gelebt.⁴⁵⁷ Er sei ein gerechter Mann (*genesthai d'auton dikaios kai polyktēnon*) gewesen, der viel Besitz angehäuft habe.⁴⁵⁸ Vorher habe er Jobab⁴⁵⁹ geheißen (*proteron Iōbab onoma-zesthai*).⁴⁶⁰ Als ihn die drei Könige Eliphas, Bildad und Elihu besucht hätten, um ihn in seinem Leiden zu trösten, habe er ihnen geantwortet, er werde in seinen Leiden gottesfürchtig bleiben (*emmenein auton en te tē eusebeia kai tois deinois*).⁴⁶¹ Dieser Mut habe Gott so gefallen (*agasthenta tēn eupsylian autou*), daß er Ijob von seinen Leiden befreit (*tēs te nosou auton apolysai*) und ihn zum Herrn über viele Besitztümer gemacht habe (*kai pollōn kyrion hyparxeōn poiēsai*).⁴⁶²

⁴⁵⁴ Jason Kalman, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323.

⁴⁵⁵ Der Textauszug findet sich in Kapitel 25 des Buches 9 des Werkes. Zur Auslegung des Bildes des Ijob in dem Textauszug vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 114; Jason Kalman, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323–324.

⁴⁵⁶ Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica*, hg. v. Karl Mras, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 6–7.

⁴⁵⁷ Ebenda, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 7–8.

⁴⁵⁸ Ebenda, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 8–11.

⁴⁵⁹ Zur Identifikation des Ijob mit Jobab im Werk *De Judaeis* des Aristeas sowie im *Testamentum Iobi* vgl. Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 29). Die Gelehrte führt zu der Identifikation aus: „Its origin seems to lie in the similarity of the names ‚Job‘ and ‚Jobab‘, as well as in well-established traditions that Job lived in patriarchal times. It may also reflect ancient lore linking the legendary Job to the land of Edom, which was believed to be the habitation of Esau’s descendants“ (S. 29).

⁴⁶⁰ Eusebius Caesariensis, *Praeparatio evangelica*, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 11.

⁴⁶¹ Ebenda, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 19–20.

⁴⁶² Ebenda, Buch 9, Kapitel 25, S. 518, Z. 21–22.

4.1.3 Das Bild des Ijob bei Philo von Alexandria († 40 n. Chr.) und Flavius Josephus († 100 n. Chr.)

Darüber hinaus argumentiert der jüdische Gelehrte Philo von Alexandria († 40 n. Chr.) in seinem Werk *De mutatione nominum* mit der Stelle Ijob 14,4, um darzulegen, daß nicht zu sündigen das Äquivalent zu rechtschaffinem Handeln sei (*to mē diamartanein ison kai to auto graphetai tō katorthounti*).⁴⁶³ Schließlich zählt der jüdische Historiker Flavius Josephus († 100) laut Jason Kalman in seiner Schrift *Contra Apionem* Ijob unter die Propheten.⁴⁶⁴

4.2 Das Bild des Ijob im *Testamentum Iobi*

Für das „wichtigste Zeugnis der frühjüdischen Hiobtradition“ hält Gabrielle Oberhänsli-Widmer indes das *Testamentum Iobi*, welches wohl aus dem 1. Jh. v. Chr. oder dem 1. Jh. n. Chr. stammt.⁴⁶⁵ Auf dieses Werk hätten „die Rabbinen bei ihrer Einschätzung der Gestalt Hiobs immer wieder kontrapunktisch Bezug“ genommen.⁴⁶⁶ In Bezug auf die möglichen Quellen der Schrift legt deren Übersetzer in das Deutsche, Berndt Schaller, dar, daß „[a]ls schriftliche Vorlage [...] eindeutig nur die Septuagintaübersetzung des biblischen Hiobbuches ausgemacht werden“ könne.⁴⁶⁷

Das *Testamentum Iobi* deutet Ijob von einer Erwählungssituation her, so daß sich, wie es Gabrielle Oberhänsli-Widmer auslegt, die Leser der Schrift „beruhigt zurücklehnen könnten, „wissen sie doch bereits, daß Hiobs schwere Prüfung sich ganz in Minne auflösen muß“.⁴⁶⁸ Gemäß dem Einleitungskapitel des *Testamentum Iobi* ist Ijob ein König (*sy ei lōbab*

⁴⁶³ Philo, *De Mutatione nominum*, hg. v. Roger Arnaldez, Abschnitt 48, S. 54, Z. 15–16; vgl. auch Jason Kalman, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 324.

⁴⁶⁴ Jason Kalman, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323.

⁴⁶⁵ Für diesen Datierungsvorschlag spricht sich Gabrielle Oberhänsli-Widmer aus (Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 316). Dagegen hält Brad Kirkegaard fest, daß „the date and provenance of the text remain topics of ongoing debate“ (Brad Kirkegaard, Art. Job, Testament of, Sp. 378). In gleicher Weise merkt Judith Baskin an: „There is no scholarly agreement on either the book’s date, or the milieu in which it was written, and certainly the book combines many diverse elements“ (Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 30).

⁴⁶⁶ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 316. Zum Ijobbild im *Testamentum Iobi* vgl. auch Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 30–32; Jean-Louis Déclais, *Les premiers Musulmans face à la tradition biblique*, S. 37–38; Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 118–119; Jason Kalman, Art. Ijob (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 323–324.

⁴⁶⁷ Berndt Schaller, Einleitung, in: Unterweisungen in lehrhafter Form, hg. v. Hermann Lichtenberger, Gütersloh 2001, S. 302–324, hier S. 306. Die gleiche Aussage trifft Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 118.

⁴⁶⁸ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 316.

ho symbasileus hēmōn),⁴⁶⁹ stammt von Esau ab (*ek tōn hyiōn Ēsau*),⁴⁷⁰ ist verwitwet,⁴⁷¹ hieß früher Jobab (*Egō gar eimi Iōbab*),⁴⁷² bevor ihm der Herr den Namen Ijob gegeben habe (*prin ē onomasai me Kyrios Iōb*),⁴⁷³ und wohnte „ganz in der Nähe eines (viel) verehrten Götzenbildes (*ōkoun to prin eggista eidōliou thrēskeuomenou*)“.⁴⁷⁴ Angesichts der Brandopfer, die diesem dargebracht wurden (*kai synechōs blepōn holokautōmata autō anapheromēna*), habe sich Ijob die Frage gestellt (*dielogizomēn*), ob dies der Gott sein könne, der den Himmel und die Erde und die Menschen gemacht habe (*houtos estin ho theos ho poiētas ton ouranon kai tēn gēn kai tēn thalassan kai hēmas autous*)?⁴⁷⁵ Nach der Einschätzung von Berndt Schaller literarisch wohl an Bekehrungserlebnisse wie für Asemath oder Abraham angelehnt,⁴⁷⁶ erweckt Gott Jobab/Ijob, setzt ihn darüber in Kenntnis, daß in dem Heiligtum der Teufel verehrt werde (*houtos hou ta holokautōmata prospherousin kai spendousin ouk estin theos, alla autē estin hē dynamis tou diabolou*),⁴⁷⁷ ermuntert Ijob, den Ort des Satan zu reinigen (*ean epicheirēseis katharistai ton topon tou Satana*),⁴⁷⁸ weswegen sich dieser „voll Zorn zum Kampf gegen“ (*meta orgēs*)⁴⁷⁹ ihn erheben werde (*epanastēsetai soi eis polemon*).⁴⁸⁰ Doch wenn Ijob ausharre (*all' ean hypomeinēs*),⁴⁸¹ werde Gott „[s]einen Namen berühmt unter allen Geschlechtern der Erde bis zum Ende der Welt (*poiēso sou to onoma onomaston en pasais tais geneais tēs gēs achri tēs synteleias tou aiōnos*)“⁴⁸² machen, seinen Besitz nicht nur „wieder erstatten“ (*kai palin anakampsō se epi ta hyparchonta sou*),⁴⁸³ sondern „doppelt wiedergeben“ (*kai apodothēsetai soi diplasion*),⁴⁸⁴ damit Ijob erkenne,

⁴⁶⁹ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel XXXI, S. 41, Z. 15–16 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁰ Ebenda, Kapitel I, S. 19, Z. 11 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷¹ Ebenda, Kapitel I, S. 19, Z. 12–13 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷² Ebenda, Kapitel II, S. 20, Z. 1 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷³ Ebenda, Kapitel II, S. 20, Z. 1–2 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁴ Ebenda, Kapitel II, S. 20, Z. 2–3 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁵ Ebenda, Kapitel II, S. 20, Z. 3–6 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁶ Zu den Parallelen (Flavius Josephus, *Antiquitates judaicae*, Kap. 14, Abschnitt 1–9, und in der Apocalypse des Abraham 8,1–9,8) vgl. Berndt Schaller, Übersetzung, in: *Unterweisungen in lehrhafter Form*, hg. v. Hermann Lichtenberger, Gütersloh 2001, S. 327–363, hier S. 327 (Anm. IIIa).

⁴⁷⁷ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel III, S. 20, Z. 10–12 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁸ Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 7–8 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁷⁹ Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 8–9 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸⁰ Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 8–9 [dt. ÜS Schaller]. Zu dem Motiv vgl. auch Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 316–317; Jason Kalman, Art. Ijob (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 324.

⁴⁸¹ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel IV, S. 21, Z. 11 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸² Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 12–13 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸³ Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 13–14 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸⁴ Ebenda, Kapitel IV, S. 21, Z. 14 [dt. ÜS Schaller].

daß Gott einem jeden Gutes vergelte, der auf ihn höre (*apodidous hekastō tō hypakouonti agatha*).⁴⁸⁵ Ijob werde sein wie ein Wettkämpfer (*hōs athlētēs*),⁴⁸⁶ der Schläge austeile (*pykteyōn*)⁴⁸⁷ und Schmerzen ertrage (*karterōn ponous*),⁴⁸⁸ um am Ende den Siegerkranz zu empfangen (*kai ekdechomenos ton stephanon*)⁴⁸⁹ und am Ende der Zeiten auferweckt zu werden (*kai egerthēsē en tē anastasei*).⁴⁹⁰ Durch die Zerstörung des Heiligtums bietet Ijob⁴⁹¹ – im Gegensatz zum biblischen Ijobbuch – einen „handfesten Grund zur Befindung“.⁴⁹² Dabei tritt Ijobs Einsatz in der Armenfürsorge hervor (*ēgalliōmēn hoti holōs par' emou lambanousin eis oikonomian tōn ptō-chōn*),⁴⁹³ und die Frau des Ijob gewinnt – im Vergleich zum biblischen Ijobbuch – eine positive Rolle,⁴⁹⁴ da sie als Dienerin arbeitet (*tēn prōtēn mou gynaika hydrophorousan eis oikon tinos euschēmonos hōs paidiskēn*),⁴⁹⁵ um Brot zu erlangen (*eōs an labē arton*),⁴⁹⁶ welches sie ihrem Ehemann bringen kann (*kai prosenenkē moi*),⁴⁹⁷ und sogar ihr Haar verkauft, damit sie für den Erlös aus dessen Verkauf ihrem kranken Ijob Brot kaufen kann (*Ti gar moi hē thrix tēs kephalēs pros ton peinounta andra mou*).⁴⁹⁸ Zum anderen wird Ijob im *Testamentum Iobi* zum Zeugen für die Auferstehung,⁴⁹⁹ da Sitidos, Ijobs Frau, überzeugt davon ist, daß sie dadurch einen Lohn für ihre Tätigkeit als Magd erhalten werde (*kai anaktēsomai pro tēs hypourgeias tēs douleias mou*),⁵⁰⁰ daß sie auferstehen werde (*anastēsomai*).⁵⁰¹ Dazu kommt, daß

⁴⁸⁵ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel IV, S. 21, Z. 15 – S. 22, Z. 1 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸⁶ Ebenda, Kapitel IV, S. 22, Z. 2 [dt. ÜS Schaller]. Zu diesem Bild von Ijob als Athleten Gottes vgl. auch *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 118.

⁴⁸⁷ Anonymus, *Testamentum Iobi*, Kapitel IV, S. 22, Z. 2 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸⁸ Ebenda, Kapitel IV, S. 22, Z. 2 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁸⁹ Ebenda, Kapitel IV, S. 22, Z. 2–3 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹⁰ Ebenda, Kapitel IV, S. 22, Z. 1 [dt. ÜS Schaller]. Zu Ijob als Zeugen für die Auferstehung im *Testamentum Iobi* vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 317.

⁴⁹¹ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel V, S. 22, Z. 5–11 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹² Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 316.

⁴⁹³ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel XI, S. 26, Z. 14–15 [dt. ÜS Schaller]. Zum besonderen Interesse des Ijob an der Armenfürsorge im *Testamentum Iobi* vgl. Gabriele Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 317–318.

⁴⁹⁴ Zu dem Vergleich zu der Frau des Ijob im biblischen Ijobbuch, in dem diese alleine dadurch auffällt, daß sie ihren Mann zum Abfall von Gott auffordert (Ijob 2,9), vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 317; *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 118–119.

⁴⁹⁵ Anonymus, *Testamentum Iobi*, Kapitel XXI, S. 33, Z. 13–14 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹⁶ Ebenda, Kapitel XXI, S. 33, Z. 14–15 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹⁷ Ebenda, Kapitel XXI, S. 33, Z. 15 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹⁸ Ebenda, Kapitel XXIII, S. 34, Z. 18–19 [dt. ÜS Schaller].

⁴⁹⁹ Zu diesem Schwerpunkt im *Testamentum Iobi* vgl. Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 317–318.

⁵⁰⁰ Anonymus, *Testamentum Iobi*, Kapitel XL, S. 49, Z. 15 [dt. ÜS Schaller].

Ijobs Leib, von Gott für seine Treue belohnt, stirbt (*to de sōma autou peristallen epēnechтē eis ton taphon*),⁵⁰² während seine Seele auf einem himmlischen Wagen in den Himmel abgeholt wird (*labōn de tēn psychēn anepetasthē enankalisamenos autēn kai anebibasen epi to harma kai ōdeusen epi anatolas*).⁵⁰³ Die Freiburger Judaistik faßt daher die Akzentuierung des *Testamentum Iobi* gegenüber dem biblischen Ijobbuch folgendermaßen zusammen: „Mithin engagieren sich die zwei antiken ‚Hiobim‘ für sehr unterschiedliche Dinge: Rang der alttestamentliche Protagonist um die Theodizee und um eine Erklärung für das unverschuldete Leiden des Gerechten, so kämpft der frühjüdische Titelheld für die Armenfürsorge und den Auferstehungsglauben.“⁵⁰⁴

4.3 Zur Ijob-Rezeption in der jüdisch-rabbinischen Literatur

Gabrielle Oberhänsli-Widmer kommt in ihrer Untersuchung der Ijobrezeption in der weiteren jüdischen Literatur der (Spät-)antike zu dem Ergebnis: „Bei den rabbinischen Texten der talmudischen Zeit fällt zunächst auf, daß es keinen spezifischen Hiobmidrasch gibt, wie er für die übrigen poetischen Bücher der Bibel vorliegt.“⁵⁰⁵ Die judaistische Forscherin erkennt hierin unter anderen einen Beleg für eine Neuinterpretation des Ijob durch die jüdisch-rabbinischen Schriften gleichsam „vom Vorbild zum Lästerer“.⁵⁰⁶ Diese Wandlung erklärt sie in erster Linie mit zwei Beweggründen: Zum einen sei der frühjüdische Ijob den jüdisch-rabbinischen Autoren der Spätantike als „religiöses Vorbild nicht nur ungeeignet, sondern geradezu frömmigkeitsschädigend erschien[en].“⁵⁰⁷ Céline Mangan verweist deshalb darauf, daß den Rabbinen die Vorstellung, es gebe keinen Grund für Ijobs Leiden, als problematisch erschienen sei, weshalb der aramäische *Targum Job* die Aussage aus Ijob 2,10, bei all dem habe Ijob nicht mit seinen Lippen gesündigt, um den Zusatz ergänzt habe: „but in his minds he thought on words“ (Ijob 2,10 Targum Job).⁵⁰⁸ Die irische Forscherin deutet auf die gleiche Lesung im Traktat *Baba*

⁵⁰¹ Anonymus, *Testamentum Iobi*, Kapitel XL, S. 49, Z. 15 [dt. ÜS Schaller].

⁵⁰² Ebenda, Kapitel LII, S. 58, Z. 19–20 [dt. ÜS Schaller].

⁵⁰³ Ebenda, Kapitel LII, S. 58, Z. 17–18 [dt. ÜS Schaller].

⁵⁰⁴ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 318.

⁵⁰⁵ Ebenda, S. 318. Im Gegensatz zur der Freiburger Judaistin stellt Jean-Louis Déclais fest: „Strack-Stemberger (op. cit. 370) signalent l’existence d’un Midrash sur Job, qui pourrait dater du 3^e siècle et dont des extraits, conservés dans des recueils ultérieur, ont été publiés par Wertheimer“ (Jean-Louis Déclais, *Les premiers Musulmans face à la tradition biblique*, S. 39). Zum Ijobbild in der jüdisch-rabbinischen Literatur vgl. auch Ebenda, S. 38–53; Jason Kalman, Art. *Ijob* (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 324–327.

⁵⁰⁶ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 318–327, bes. S. 323.

⁵⁰⁷ Ebenda, S. 324.

⁵⁰⁸ Céline Mangan, *The Interpretation of Job in the Targums*, in: *The Book of Job*, hg. v. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, S. 267–280, hier S. 272.

Bathra des Babylonischen Talmuds hin und erklärt: „The tractate Baba Bathra (16a) in the Babylonian Talmud has the great Raba say: ‚with his lips he did not sin but he did sin within his heart‘, an opinion which neatly sums up the general Rabbinic position that such suffering as Job experienced must have had a reason, either as a punishment for wrongdoing or as atonement. Job’s sin would seem to be that he doubted the justice of God.“⁵⁰⁹ In gleicher Weise hält Judith Baskin fest: „Since, in rabbinic terms, Job’s suffering must have been merited, his misdeeds also demanded clarification. Some Rabbis chose to emphasize only the pious Job, while others considered the reasons for his severe punishments.“⁵¹⁰

Zum anderen, so fährt Gabrielle Oberhänsli-Widmer fort, habe das Gottesbild eines unberechenbaren und launischen Gottes dem „rabbinischen Konzept des barmherzigen, dem Menschen zugeneigten Gottes“ widersprochen.⁵¹¹ Deshalb sei Ijob immer stärker Abraham, der anderen biblischen Figur, „die Gott ohne Grund und grausam geprüft hatte“, gegenübergestellt worden; und je mehr dabei hervorgehoben worden sei, daß Abraham „unverzüglich und ohne Nachfrage“ daran gegangen sei, seinen erstgeborenen Sohn für Gott zu opfern, habe Ijob „aufbegehr[t] und nach Erklärungen [gesucht]⁵¹² Das Bild eines Gottes, der es zuläßt, daß sein Gerechter vom Bösen gequält werde, habe schließlich nicht dem rabbinischen Bild eines fürsorgenden Gottes entsprochen.⁵¹³ Während Ijob im *Testamentum Iobi* die Erwählungsdarstellung und die Herleitung von Esau her zu einer jüdischen Abstammung verhelfen,⁵¹⁴ hebt der

⁵⁰⁹ Céline Mangan, The Interpretation of Job in the Targums, S. 272. In deutscher Übersetzung lautet der entsprechende Abschnitt im Mischnatraktat Baba Batra 16a: „Bei all dem sündige Ijob nicht mit seinen Lippen“ (Ijob 2,9). Raba sagte: „Mit seinen Lippen sündigte er nicht, aber in seinem Herzen sündigte er“ (zitiert nach der Online-Ausgabe unter https://www.sefaria.org/Bava_Batra.16a.10?lang=bi [aufgerufen am 31. Januar 2022; mit deutscher Übersetzung an der Stelle]).

⁵¹⁰ Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 10.

⁵¹¹ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 324.

⁵¹² Ebenda, S. 324. Zur Gegenüberstellung von Ijob und Abraham vgl. auch Joanna Weinberg, Job versus Abraham: The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition, in: The Book of Job, hg. v. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, S. 281–286; Jason Kalman, Art. Ijob (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 326–327. Choon-Long Seow erklärt diese Abwertung des Ijob gegenüber Abraham mit dessen Herleitung von den Völkern her: „If Job were to be a model of faith, he must be recontextualized as a Jew. Or, if the Gentile background of Job were taken for granted, then it must be shown that he was not superior to Abraham, despite the praises of Job by the narrator and by God“ (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 122). In gleicher Weise argumentiert Judith Baskin: „From these comments we see that while some rabbinic exegetes would not deny the possibility of a righteous gentile, clearly few could countenance the notion that a gentile was more righteous than a father of Israel“ (Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 18).

⁵¹³ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 324–325.

⁵¹⁴ Zu dieser Herleitung der Abstammung des Ijob im *Testamentum Iobi* vgl. die Darstellung oben S. 62.

Mischna-Traktat *Baba Batra* 15b deshalb für den Talmud hervor, daß Ijob einer der sieben Propheten für die nicht-jüdischen Völker sei, wie Bileam, Ijob, Eliphas, Bildad, Zophar und Elihu.⁵¹⁵ Ist Ijob im *Testamentum Iobi* ein König,⁵¹⁶ wird er in der rabbinischen Literatur entweder zum Diener am Hof des Pharaos⁵¹⁷ oder zu einem „gewöhnliche[n] Jedermann“.⁵¹⁸ Wird Ijob schließlich im *Testamentum Iobi* als ein Zeuge für die Auferstehung der Toten angeführt,⁵¹⁹ so übernimmt der Mischna-Traktat *Baba Batra* Ijob auch diese Zeugenfunktion: „Wie die Wolke schwindet und dahingeht, so kehrt nicht wieder, wer in die Unterwelt hinabsteigt. Rabba sagte: Hieraus [geht hervor], daß Ijob die Auferstehung der Toten leugnete (*herap*).“⁵²⁰ Weil „die talmudischen Weisen den Denkhorizont des Judentums beinahe monopolhaft bis zur Schwelle der Moderne [ge]prägt hätten, ha[be] die Ausgrenzung Hiobs dramatische Konsequenzen für Liturgie, Lehre und Exegese“ gehabt.⁵²¹ Zu einer positiven Wiederentdeckung des Ijob sei es

⁵¹⁵ Baba Batra 15b [zitiert nach https://www.sefaria.org/Bava_Batra.15b.3?lang=bi; aufgerufen am 22.12.2021]; vgl. auch Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 321. Zur Diskussion um die Herkunft des Ijob aus den Völkern oder aus dem Volk in der rabbinischen Literatur vgl. auch Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 12–13; Celine Mangan, The Interpretation of Job in the Targums, S. 274–275, zur Einschätzung des Ijob als eines der Berater des Pharaos S. 276–277.

⁵¹⁶ Zu der sozialen Gleichrangigkeit des Ijob mit den drei befriedeten Königen, die ihn besuchen, vgl. die Beschreibung oben S. 62.

⁵¹⁷ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 321; vgl. auch Judith Baskin, Pharaoh's Counsellors, S. 10–11; Scott Noegel – Brannon Wheeler, Art. Job, in: Historical Dictionary of Prophets in Judaism and Islam, Lanham-London 2002, S. 270–272, hier S. 271; Jason Kalman, Art. Ijob (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 326–327.

⁵¹⁸ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 321.

⁵¹⁹ Zu diesem Bild im *Testamentum Iobi*, vgl. die Erörterung oben S. 63. Zur Diskussion im Targum Job hinsichtlich der Position des Ijob zur Auferstehung der Toten vgl. Celine Mangan, The Interpretation of Job in the Targums, S. 273.

⁵²⁰ Baba Batra 16a [zitiert nach: https://www.sefaria.org/Bava_Batra.16a.17?lang=bi; aufgerufen am 22.12.2021]. Vgl. auch Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 323. Zu der Methode, welche die rabbinische Literatur in dieser Frage in Bezug auf Ijob anwandte, merkt die Judaistin an: „Dieses letzte Motiv demonstriert denn auch anschaulich die Methode der Rabbinnen: Sie widerlegen einen an sich tugendhaften Zug des äußerst vorteilhaft skizzierten frühjüdischen Hiob mit einem biblischen Hiobzitat und unterziehen anschließend die Position des biblischen Hiob einer scharfen Kritik und lehnen auf diese Weise seine Person und seine Argumentation gleichermaßen ab. Im vorliegenden Fall heißt das konkret: Laut dem Zitat Hiob 7,9 gibt es keine Auferstehung, damit wird Hiob als Paradigma des Auferstehungsglaubens (wie ihn das Testament Hiobs plastisch ausmalt) entkräftet, dies wird Hiob dann wiederum angekreidet, weil bekanntlich die Auferstehung der Toten seit mischnaitischer Zeit einen unabdingbaren Grundsatz rabbinischen Denkens darstellt“ (S. 323).

⁵²¹ Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 326. Zur Ablehnung der Herleitung Ijobs von Esau, wie dies bei Aristeas' De Iudeis sowie im *Testamentum Iobi* geschieht, legt Judith Baskin dar: „It is significant that this genealogy does not appear in rabbinic texts. That the tradition was known to some Rabbis is

daher erst durch das säkulare Judentum des 20. Jahrhunderts gekommen.⁵²²

5. Zur Ijobrezeption im Qur’ān und dessen Kommentatoren

5.1 Zur Ijobrezeption im Qur’ān

Wie jüdische und christliche Schriften aus der (Spät-)Antike, bezieht sich auch der Qur’ān auf die biblische Figur des Ijob, den er Ayyūb nennt⁵²³ und unter die Propheten zählt, „though he is not necessarily sent to a particular people with a message“.⁵²⁴ John Antony rechnet Ijob/Ayyūb vielmehr unter diejenigen Propheten „among those God has guided, chosen and preferred to ordinary humankind [...], to whom he has given scripture [...], authority [...], prophethood and whose example is to be followed“.⁵²⁵ Da im Qur’ān von keinem Auftrag an Ijob/Ayyūb berichtet wird, er kein Buch erhält und keine Reaktion der Hörenden auf eine prophetische Botschaft sichtbar wird, sieht der australische Gelehrte „in bearing undeserved suffering“ Ijob/Ayyūbs prophetische „message“.⁵²⁶ Die Schrift des Islam geht in drei Suren auf Ijob/Ayyūbs ein:

5.1.1 Ijob/Ayyūb in Sure 6,83–90

In Sure 6,83–90 wird Ijob/Ayyūb unter den Nachfahren des Noach/Nūḥ zusammen mit David (Dāwūd), Salomo (Sulaimān), Joseph (Yusuf), Moses (Mūsā) und Aaron (Hārūn) auf- (Sure 6,84) und damit letztlich auf

clear from Jerome, who recounts that the Hebrews strongly deny that Job was a descendant of Esau. Rabbinic disapproval of his theory of Job’s origin most likely has to do with a rabbinic horror of Esau and his progeny, for in rabbinic literature Esau and his descendants, the Edomites, became synonymous with Israel’s greatest enemy, Rome, whether pagan or Christian” (*Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors*, S. 29).

⁵²² Georg Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz 1994; Gabrielle Oberhänsli-Widmer, *Hiobtraditionen im Judentum*, S. 327–328.

⁵²³ Zum Ijobbild im Qur’ān vgl. Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Darmstadt 1961 [= 1931], S. 411–412; Antony Johns, *Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job*, in: *The Journal of Qur’ānic Studies* 1 (1999), S. 1–25; Roberto Totolli, *Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature*, London–New York 2002, bes. S. 42–44; Scott Noegel – Brannon Wheeler, *Art. Job*, S. 270–272; Antony Johns, *Art. Job*, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān*, hg. v. Jane Dammen McAuliffe, Leiden 2003, Sp. 49–51; Choon-Long Seow, *Job 1–21*, S. 242–243; John Kaltner, *Art. Job (Book and Prayer)* VI. Islam, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 347–348.

⁵²⁴ Scott Noegel – Brannon Wheeler, *Art. Job*, S. 170.

⁵²⁵ John Antony, *Art. Job*, Sp. 49.

⁵²⁶ John Antony, *Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentations of Job*, S. 3.

Abraham (Ibrāhīm) zurückgeführt (Sure 6,83).⁵²⁷ Die genannten Personen seien von Gott geleitet und belohnt worden als Beispiele für diejenigen, „die Gutes tun“ (Sure 6,84).⁵²⁸ Sure 38,44 nennt vor diesem Hintergrund Ijob/Ayyūb explizit einen „guten Knecht“ (*ni ma l-`abdu*), weil er „bereit zur Buße“ (*awwābun*) gewesen sei (Sure 38,44)⁵²⁹ – wobei John Antony darauf aufmerksam gemacht hat, daß der Qur’ān, neben Ijob/Ayyūb, nur Salomo/Sulaimān mit dieser Formel bezeichne.⁵³⁰

5.1.2 Ijob/Ayyūb in Sure 21

Zwei weitere Stellen gehen im Qur’ān darüber hinaus näher auf das Schicksal des Ijob/Ayyūb ein: In Sure 21 erscheint Ijob/Ayyūb als ein Mensch, der vom Unglück erfaßt worden sei (Sure 21,83). Gott habe ihn jedoch erhört und das, „was an Unglück an ihm war“, von ihm genommen, so daß er „seine Familie“ zurückerhalten habe, „und mit ihr noch einmal so viel“ (Sure 21,84)⁵³¹ – und das, „aus Barmherzigkeit [von uns] und als Mahnung für die Dienenden“ (Sure 21,84).⁵³² John Kaltner legt den Abschnitt so aus: „The text lacks a narrative that describes these

⁵²⁷ Zur Auslegung der Stelle vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 412; John Antony, Art. Job, Sp. 49; John Kaltner, Art. Job (Book and Prayer) VI. Islam, Sp. 347. Roberto Totolli erkennt in der Prophetenlinie den Versuch, Muhammad als den legitimen Nachfolger und Vollender der biblischen Propheten darzustellen: „In these verses the Qur’ānic message establishes that Muhammad is the legitimate continuator of the Biblical tradition and is the sole heir of the progeny of the Israelite prophets that through Abraham goes back to Noah and Adam“ (Roberto Totolli, Biblical Prophets in the Qur’ān, S. 7). John Antony differenziert in diesem Vers zwischen zwei Gruppen von Propheten, wobei Ijob/Ayyūb, mit David und Salomo, zur zweiten gezählt werde. Dennoch sei die Beschreibung des Ijob/Ayyūb anders als diejenige Davids/Dāwūds und Salomos/Sulaimāns: „The contrast with Job could hardly be greater. There are no introductory phrases to identify him or to highlight his qualities. His words are a cry of pain. In contrast to Solomon he makes no request, unlike David he does not repent of any sin. God answers his cry with two commands, his obedience to both of which is ellipted. The laudatory formulae bestowed on him follow, not precede, the account given of him“ (Antony Johns, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job, S. 7).

⁵²⁸ John Kaltner beschreibt die Wohlthaten, welche die in Sure 6,83–90 erwähnten Personen von Gott erhalten, so: „[H]e is listed as one of eighteen individuals who, because of their good works, have been chosen by God to receive guidance and favour in the form of scripture, wisdom, and status as a prophet“ (John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347).

⁵²⁹ Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 412.

⁵³⁰ John Antony, Art. Job, Sp. 50.

⁵³¹ Zur Analyse der Verse vgl. Antony Johns, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job, S. 8–9.

⁵³² Zur Auslegung des Abschnitts vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411–412; John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347.

events in detail, but the pattern of human appeal, divine response, and restoration mirrors what takes place in the biblical story.”⁵³³

5.1.3 Ijob/Ayyūb in Sure 38

Länger als in Sure 21 ist der entsprechende Abschnitt in Sure 38,40–41.⁵³⁴ In ihm wird berichtet, wie Ijob/Ayyūb zu Gott ausruft, daß ihn der Satan „mit Übel und mit Pein“ geschlagen habe (Sure 38,41) – woraus nach Heinrich Speyer hervorgeht, daß Ijob/Ayyūb wußte, daß „der Satan Schuld an seinem Unglück hat und diesen bei Allah anklagt“, was sich aus der Rolle erkläre, welche „der Qoran dem Teufel als Verführer zuweist“.⁵³⁵ Wenn diese Schlußfolgerung zutrifft, dann weist die Einschätzung, daß der Böse die Verantwortung für Ijobs Leiden trage, eine Gemeinsamkeit sowohl mit dem biblischen Ijobbuch (Ijob 1,6–1,23) als auch mit dem *Testamentum Iobi* auf.⁵³⁶

Dem Qur’ān eigentlich ist die Erzählung, daß Gott Ijob/Ayyūb auftreibt, „mit [s]einem Fuß“ auf den Boden zu stampfen (*urkuḍ bi-riğlika*)“ (Sure 38,42), so daß ihm der Ort zu einem „kühle[n] Badeplatz (*muğtasalun bāridun*)“ mit einem Getränk werde (Sure 38,42).⁵³⁷ In der Auslegung der Ijobexegese sind in erster Linie drei Theorien für eine Herkunft dieser Besonderheit geäußert worden: Auf der einen Seite hat Heinrich Speyer vermutet, daß der Qur’ān hier auf die von Gen 21,9–21 her bekannte Überlieferung anspiele, wo Abraham Hagar und ihren Sohn in der Wüste Beerscheba mit einem Schlauch Wasser entläßt (Gen 21,14).⁵³⁸ Als dieser aufgebraucht gewesen sei, habe diese das Kind unter einen Strauch (Gen 21,15) geworfen und sich in die Nähe gesetzt, weil sie nicht mit ansehen konnte, „wie das Kind stirbt“ (Gen 21,16). Gott habe jedoch ihre Not erhört und einen Engel gesandt (Gen 21,17). Gott habe ihr die Augen geöffnet, so daß sie einen Brunnen erkannt habe, in welchem sie den Wasserschlauch wieder habe auffüllen können (Gen 21,19). Allerdings hat der

⁵³³ John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347.

⁵³⁴ Zur Auslegung der Sure vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411–412; Antony Johns, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job, S. 2–8; John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347–348.

⁵³⁵ Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411. Ebenso deutet John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347–348, die Stelle.

⁵³⁶ Anonymus, *Testamentum Iobi*, hg. v. Sebastian Brock, Kapitel IV, S. 21, Z. 8–9 [dt. ÜS Schaller]. Vgl. hierzu auch oben S. 63.

⁵³⁷ Zur Auslegung der Stelle vgl. Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411; John Antony, Art. Job, Sp. 50; John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347.

⁵³⁸ Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411, John Kaltner, Art. Job (Book and Person) VI. Islam, Sp. 347–348. Keinen solchen Bezug zu dieser Erzählung in Gen 21,9–21 stellen hingegen Scott Noegel – Brannon Wheeler, Art. Job, S. 171, her.

deutsche Orientalist darauf hingewiesen, daß Muhammad nur „Bruchstücke der Hagarerzählung gehört und mit der Hiobsgeschichte vermischt“ habe, weil sich der Prophet des Islam wohl „dagegen verwahrt“ hätte, „Ismā‘il, dem Stammvater der Araber, die Rolle zuzugestehen, die ihm nach Gen 21,9ff zugewiesen“ werde.⁵³⁹

Auf der anderen Seite hat Choon-Long Seow mögliche Vorlagen für diese eigenständige qur’ānische Erzähltradition sowohl in der „biblical story of Moses striking the rock at Massah and Meribah, a story of divine provision of water (Exod. 17:7; Num 20:1–13)“ als auch in der Reinigung des Naaman, die nach 2 Kön 5 ebenfalls durch ein Wasserbad stattfindet, erkannt.⁵⁴⁰

Demgegenüber wiederum hat Antony Johns den Abschnitt im Qur’ān in der Tradition anderer Erzählungen von plötzlich aufbrechenden Wasserquellen gesehen, wie sie etwa Sure 7,160 aufweise.⁵⁴¹ Im Gegensatz zu den anderen beiden Erklärversuchen, deutet Antony Johns die qur’ānische Besonderheit also aus dem Qur’ān selbst heraus und sieht demnach keine Vorlage aus der biblischen Tradition.

Sure 38,43 fährt daraufhin damit fort, daß Gott Ijob/Ayyūb „seine Angehörigen wieder“ geschenkt habe und „mit ihnen noch einmal so viel aus Barmherzigkeit“ (Sure 38,43). Für Roberto Totolli spiegelt diese Zeichnung des Ijob/Ayyūb „as a splendid servant of God, patient and often repenting to his Lord“, insofern Muhammads eigene Erfahrungen in Mekka wieder, „during his vicissitudes at the beginning of his preaching“.⁵⁴²

Schließlich enthält Sure 38,44 einen Abschnitt, der dazu auffordert, ein „Bündel (*diğtan*)“ in die Hand zu nehmen und zu schlagen und „nicht eidbrüchig“ zu sein (Sure 38,44). Vielleicht beeinflußt von der späteren islamischen Auslegung der Stelle, bezieht Heinrich Speyer den Vers auf die Frau des Ijob/Ayyūb, die nach Ijob 2,9 ihren Mann dazu aufgefordert hat, Gott zu lästern.⁵⁴³ John Kaltner hingegen hält demgegenüber fest, daß „nothing is said about what or whom Job should strike with the twigs, or to the content of the oath that has been sworn“. Folglich habe die islamische Tradition diese Lücken („gaps“) im Qur’ān gefüllt.⁵⁴⁵

⁵³⁹ Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411.

⁵⁴⁰ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 243.

⁵⁴¹ Antony Johns, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job, S. 5.

⁵⁴² Roberto Totolli, Biblical Prophets in the Qur’ān, S. 42.

⁵⁴³ Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, S. 411.

⁵⁴⁴ John Kaltner, Art. Ijob (Book and Person) VI. Islam, Sp. 348.

⁵⁴⁵ Ebenda, Sp. 348. Zu weiteren Anspielungen auf Ijob/Ayyūb in der islamischen Tradition vgl. Brannon Wheeler, Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis, New York 2002, S. 157–160; Jean-Louis Déclais, Les

5.2 Zur Ijobrezeption in der späteren muslimischen exegetischen Tradition

5.2.1 Zur Ijobrezeption bei at-Tabarī († 923)

Zu den Texten aus der islamischen Tradition, welche solche Lücken in der qur’ānischen Überlieferung geschlossen haben, zählt im 10. Jh. der christlichen Zeitrechnung der Bagdader Qur’ānexeget at-Tabarī († 923).⁵⁴⁶ Dieser wiederholt unter Berufung auf Wahb b. Munabbih († 728/732) die Erzählung davon, wie der Satan von Gott die Erlaubnis erbeten habe, Ijob/Ayyūb prüfen zu dürfen.⁵⁴⁷ Daraus zieht Choon-Long Seow die Schlußfolgerung, daß, ebenso wie im *Testamentum Iobi*, auch für at-Tabarī († 923) Ijob/Ayyūbs „suffering [...] undeserved“ gewesen sei.⁵⁴⁸ In gleicher Weise wird Ijobs/Ayyūbs Frau Rahma, positiv geschildert, weil sie sich als einzige ihrem wegen seiner Krankheit stinkenden Ehemann nähert und ihm all das bringt, wessen er bedarf.⁵⁴⁹ At-Tabarī († 923) zählt Ijob/Ayyūb unter die „Propheten Gottes“ (*nabīyu llāh*)⁵⁵⁰ und stuft ihn als einen Römer (*rağulan mina r-rūm*) ein.⁵⁵¹

5.2.2 Zur Ijobrezeption bei at-Ta’labī († 1036)

Mit der biblischen Figur des Ijob/Ayyūb beschäftigten sich rund 100 Jahre nach at-Tabarī († 923) die Erzählungen von Propheten und Gottesmännern (*Qisāṣ al-anbiyā’*) des Qur’āngelehrten at-Ta’labī († 1036).⁵⁵² In ihnen

premiers Musulmans face à la tradition biblique, S. 113–299; *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 243–247; *John Antony*, Art. Job, Sp. 50–51.

⁵⁴⁶ Zur Auslegung des Ijob/Ayyūb bei at-Tabarī († 923) vgl. *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 241–247; *John Antony*, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentations of Job, S. 3.

⁵⁴⁷ *At-Tabarī*, Historia, S. 322–324 [ÜS Brinner S. 140–142].

⁵⁴⁸ *Choon-Long Seow*, Job 1–21, S. 245. Die entsprechende Stelle lautet in Brinners Übersetzung: „Iblis, may God curse him, heard the angels respond by blessing Job when God mentioned and praised him. Desire and envy overcame him, and he asked God to give him power over Job in order to seduce him away from his religion“ (ÜS Brinner, S. 140, Z. 24–S. 141, Z.4.).

⁵⁴⁹ *At-Tabarī*, Historia, S. 363: „Iblis came to Job while he was bowing down, and blew into his nostrils a breath which set fire to his body and moved all over him until his nostrils a breath which set fire to his body until his body stank. The people of the town removed him from the town to a dung-heap outside the town, and no one but his wife would come near him [...] His wife visited him frequently, bringing whatever he needed“ [ÜS Brinner, S. 142, Z. 1–6].

⁵⁵⁰ *At-Tabarī*, Historia, S. 322 [ÜS Brinner, S. 140, Z. 1–2]; *at-Tabarī*, Tārīh, S. 322.

⁵⁵¹ *At-Tabarī*, Historia, S. 322 [ÜS Brinner, S. 140, Z. 4]; *at-Tabarī*, Tārīh, S. 322.

⁵⁵² Der Text ist in das Deutsche übersetzt und kommentiert worden von Heribert Busse (Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. – *Qisāṣ a-anbiyā’* oder ‘Arā’is al-mağalis von Abū Ishāq Ahmād b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta’labī, übs. u. komm. v. Heribert Busse, Wiesbaden 2006). Zu weiteren islamischen Auslegungen des Ijob vgl. *Antony Johns*, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur’ānic Presentation of Job, S. 3–8.

wird beispielsweise dargelegt, daß Ijob/Ayyūb, wie bei at-Tabarī, ein Rhomäer und von schöner Gestalt gewesen sei.⁵⁵³ Auf seiner Stirn habe eingeschrieben gestanden: „Der Erprobte und Geduldige“ (*al-mubtalā ṣ-ṣābiru*)⁵⁵⁴ Dieser von Gott erwählte Prophet⁵⁵⁵ sei „von reinem Herzen und mitleidig mit den Armen“ (*taqīyan rāḥīman bi-l-masākīn*) gewesen.⁵⁵⁶ In Übereinstimmung mit Sure 38,41, in welcher Ijob/Ayyūb erkennt, daß der Böse die Verantwortung für sein Unglück trägt, schildert auch at-Ta'labī, wie der Böse die Stimmen der Engel belauscht⁵⁵⁷ und sich von Gott ausbedingt, den Ijob/Ayyūb prüfen zu dürfen.⁵⁵⁸ Nach einer ausführlichen Beschreibung der Versuchungen, welche der Böse zusammen mit seinen Dämonen über Ijob/Ayyūb bringt, erlangt dieser schließlich von Gott Vergebung,⁵⁵⁹ woraufhin sich, wohl in Anlehnung an Sure 38,41, eine Quelle öffnet, durch deren Wasser Ijob/Ayyūb von seiner Krankheit geheilt wird.⁵⁶⁰

Ausführlicher geht at-Ta'labī auf Sure 38,44 ein: Wie bei at-Tabarī, ist es bei ihm der Böse, der an Ijob/Ayyūbs Frau Rahma herantritt, um sie dazu anzustacheln, ein Lamm zu opfern,⁵⁶¹ das ihr der Satan in der „Gestalt eines Mannes“ (*fi śūrati rāğulin*) mit der Zusicherung übergeben habe, Ijob/Ayyūb werde durch dessen Opferung Heilung erlangen.⁵⁶² Ijob/Ayyūb durchschaut jedoch den Plan des Bösen,⁵⁶³ schilt seine Frau dafür, daß sie nicht gerecht gegen den Herrn sei,⁵⁶⁴ verweigert Speise und Trank, die sie ihm gebracht hat,⁵⁶⁵ und droht ihr 100 Peitschenhiebe an, wenn er denn wieder von Gott geheilt worden sei.⁵⁶⁶ Sogleich darauf bereut Ijob/Ayyūb jedoch sein Verhalten,⁵⁶⁷ woraufhin ihn Gott durch die aus Sure 38,42 bekannte Wasserquelle reinigt.⁵⁶⁸ Auch Rahmas erbarmt

⁵⁵³ Brannon Wheeler zitiert den Damaszener Korangelehrten Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar b. Kaṭīr († 1373) der – unter Bezug auf Sure 6,4 – darlegt, daß Ijob/Ayyūb ein Nachfahre Abrahams sei. Es sei „also sound to say that his genealogy is from Esau b. Isaac“ (Wheeler, Prophets in the Quran, S. 157).

⁵⁵⁴ *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, übs. v. Heribert Busse, S. 199, Z. 11–14; Qisas al-anbiyā', S. 101.

⁵⁵⁵ *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, S. 199, Z. 17.

⁵⁵⁶ Ebenda, S. 199, Z. 23–2; Qisas al-anbiyā', S. 101.

⁵⁵⁷ *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, S. 200, Z. 7–8.

⁵⁵⁸ Ebenda, S. 200, Z. 11–19.

⁵⁵⁹ Ebenda, S. 207, Z. 10–11.

⁵⁶⁰ Ebenda, S. 207, Z. 14–19.

⁵⁶¹ Ebenda, S. 109, Z. 27–31.

⁵⁶² *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, S. 209, Z. 25–26; Qisas al-anbiyā', S. 108.

⁵⁶³ *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, S. 209, Z. 32.

⁵⁶⁴ Ebenda, S. 209, Z. 37.

⁵⁶⁵ Ebenda, S. 209, Z. 41–43.

⁵⁶⁶ Ebenda, S. 209, Z. 39–40.

⁵⁶⁷ Ebenda, S. 210, Z. 1–2.

⁵⁶⁸ Ebenda, S. 210, Z. 2–13.

sich Gott, indem er Ijob/Ayyūb dazu anweist, „von einem Baum hundert leichte und dünne Zweige abzuschneiden, sie zu einem Bündel zusammen zu binden und ihr damit einen einzigen Schlag zu versetzen (*an ya'ħuda ġamā'atan mina š-šaġari mablaġa mi'ati qađibin hifāfan fa-yadrubahā bi-hā darbatan wāhiđatan*)“.⁵⁶⁹ Wie bei at-Ta'bī, wird also auch bei at-Ta'labī Sure 38,44 auf die Frau des Ijob/Ayyūb bezogen, wobei deren Strafe durch Gott selbst abgemildert wird.

5.2.3 Zur Ijobrezeption bei 'Umar b. Kařīr († 1373)

Rund 300 Jahre nach at-Ta'labī († 1036), legt auch der Kommentator Abū l-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar b. Kařīr († 1373) die Erzählung von Ijob/Ayyūb aus.⁵⁷⁰ Der in Damaskus lehrende Exeget des Qur'ān beschreibt Ijob/Ayyūb als einen reichen und mit Kindern gesegneten Mann, der Gott auch weiterhin gepriesen habe, als ihm alles bis auf sein Herz und seine Zunge genommen worden sei.⁵⁷¹ In all diesen Prüfungen sei er „geduldig und aushaltend“ gewesen (*wa-huwa fi dālika kullihi šābirun muhtasabun*) und habe Tag und Nacht Gott gepriesen.⁵⁷² Auch seine Frau wird positiv geschildert, weil sie zu ihrem Mann in all dem Verlust hält und die Schicksalsschläge erträgt.⁵⁷³ Gott entlässt Ijob/Ayyūb daher von seinem im Zorn abgelegten Eid, seine Frau mit 100 Hieben zu strafen (Sure 38,44).⁵⁷⁴ Die Erzählung von der Quelle, welche sich für Ijob/Ayyūb öffnet (Sure 38,41) wird dadurch ausgeschmückt, daß Gott von seinem Diener alle internen wie externen Leiden hinweggenommen habe.⁵⁷⁵ Dadurch erhielt Ijob/Ayyūb seine Schönheit und seinen Reichtum zurück – aus Gnade Gottes (*rahmatan minnā*).⁵⁷⁶ Die Gläubigen sollten daher seinem Beispiel nacheifern, wenn sie körperlich, in Bezug auf ihren Besitz oder durch den Verlust ihrer Kinder littenten.⁵⁷⁷

⁵⁶⁹ *At-Ta'labī*, Historiae Prophetarum et hominum Dei, S. 211, Z. 11–15; *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 108. Zur Abmilderung dieser Bestrafung der Frau des Ijob/Ayyūb vgl. Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 245. Dort hält er fest: „God was so protective of Rahma that the suggestion was made that Job might take a hundred twigs 'all thin and soft' and bundle them together to hit her just once, thus fulfilling the letter of his oath (see al-Jalālayn on 38:44). Rahma was in fact an agent of divine grace (S. 245).

⁵⁷⁰ Ibn Kařīr, Historiae Prophetarum, übs. v. Rafiq Abdur Rahman, S. 185–189. Vgl. auch Brannon Wheeler, Prophets in the Quran, S. 158.

⁵⁷¹ Ibn Kařīr, Historiae Prophetarum, S. 186, Z. 10–16.

⁵⁷² Ebenda, S. 186, Z. 16–19; *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 269.

⁵⁷³ Ibn Kařīr, Historiae Prophetarum, S. 186, Z. 21–33.

⁵⁷⁴ Ibn Kařīr, Historiae Prophetarum, S. 189, Z. 6–7.

⁵⁷⁵ Ebenda, S. 188, Z. 16–21.

⁵⁷⁶ Ebenda, S. 188, Z. 22–24; *Qiṣaṣ al-anbiyā'*, S. 273.

⁵⁷⁷ Ibn Kařīr, Historiae Prophetarum, S. 188, Z. 24–29.

6. Vergleichende Gegenüberstellung

Bereits in der Auslegung von Jak 5,10–11 ist ausgeführt worden, daß heute eine Mehrzahl der exegetischen Studien Einflüsse der frühen jüdischen Ijobrezeption auf den neutestamentlichen Text annimmt.⁵⁷⁸ Die Beschreibung der Rezeption der biblischen Figur des Ijob in den christlich-patristischen, jüdisch(-rabbinisch)en und muslimischen Schriften erhärtet die Vermutung einer interreligiösen Interaktion der Ijobrezeption – insbesondere in Hinsicht auf das *Testamentum Jobi* und die christlich-patristische Literatur, über das der Tübinger Neutestamentler Michael Tilly ausführt, daß es in „griechischen, altkirchenslavischen und koptischen Manuskripten“ überliefert werde, sich also einer breiten christlichen handschriftlichen Überlieferung erfreue.⁵⁷⁹ Für diese Annahme sprechen (i.) das in der christlich-patristischen Literatur häufig verwendete Bild von Ijob als dem Athleten, der im Kampf mit dem Bösen siegreich besteht;⁵⁸⁰ (ii.) die Einordnung des Ijob als großen Dulder;⁵⁸¹ (iii.) die positive Einschätzung der Ehefrau des Ijob, die beispielsweise bei dem griechisch-antiochenischen Exegeten und Theologen Johannes Chrysostomus († 407) zutage tritt;⁵⁸² (iv.) oder die Berufung auf Ijob als Zeugen für die Auferstehung im ersten Clemensbrief (96) sowie bei Justinus Martyr († 165).⁵⁸³ Insofern scheint die grundlegend wohlwollende Interpretation des Ijob in der frühjüdischen Literatur ihren Einfluß auf die frühchristlichen Schriften und diejenigen der klassischen patristischen Zeit ausgeübt zu haben.⁵⁸⁴

⁵⁷⁸ Vgl. hierzu die Beschreibung des Forschungsstandes oben S. 32–34.

⁵⁷⁹ Michael Tilly, Art. Testament Hiobs, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [unter <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/testament-hiobs/ch/5841b50e7fc99ec26f2afef237293f5b/>].

⁵⁸⁰ Zu diesem häufig verwendeten Bild in der christlichen Auslegung vgl. zum Beispiel die Beschreibung oben S. 18, 26 oder 27.

⁵⁸¹ Zu dieser Einschätzung des Ijob im *Testamentum Jobi* vgl. oben S. 62 sowie in der neutestamentlichen Literatur oben S. 32–34.

⁵⁸² Zur positiven Rolle der Frau des Ijob im *Testamentum Jobi* (vgl. S. 63–64) und bei Johannes Chrysostomus († 407) vgl. oben S. 44.

⁵⁸³ Zur Berufung auf Ijob als Zeugen für die Auferstehung der Toten im *Testamentum Jobi* vgl. oben S. 64 sowie in der christlich-patristischen Auslegung S. z. B. S. 36.

⁵⁸⁴ Judith Baskin hält zu dem Einfluß des *Testamentum Iobi* und des Aristeasbriefes auf die christliche Exegese fest: „Such tests as the Testament of Job and a Life of Job, written by a certain Aristeas, had glorified the pious sufferer of Job 1 and 42 as an innocent and paradigmatic model of patience under duress. The outraged and outspoken Job of the rest of the book is totally ignored in these works, which had an immense impact on Christian views of Job“ (Judith Baskin, Pharaoh’s Counselors, S. 22).

Sowohl Jason Kalman⁵⁸⁵ als auch Choon-Long Seow⁵⁸⁶ und Judith Baskin⁵⁸⁷ vermuten des weiteren in der umgekehrten Hinsicht, daß die christlich-patristische positive Rezeption der biblischen Figur des Ijob zu einer Neubewertung des Ijob in der jüdisch-rabbinischen Literatur geführt habe, welche die Freiburger Judaistin Gabrielle Oberhäsli-Widmer unter der Überschrift „vom Vorbild zum Lästerer“ beschrieben hat.⁵⁸⁸ Choon-Long Seow faßt diese neue Rezeption des Ijob in der jüdisch-rabbinischen Literatur so zusammen: „The condemnatory view of Job, which became increasingly prevalent in the third and fourth centuries, conceded that he was a Gentile, as Christians insisted, since Job was to them a prefigure of Christ and a prototype of the pious Christian. So the rabbis insisted that Job was inferior to Abraham and, indeed, was a rebel, blasphemer, and heretic;“⁵⁸⁹ und Judith Baskin bekräftigt: „Although there are few novelties in amoraic discussions of Job, insistence by some Palestinian Amoraim on Job’s Israelite origin appears to be directed against Christian glorification of Job as a gentile witness to Christ.“⁵⁹⁰

In der Tat fällt auf, daß die Schriften der jüdisch-rabbinischen Literatur Ijob in einen Vergleich zu Abraham stellen und ihn diesem gegenüber abwerten,⁵⁹¹ unter die Propheten für die Völker einreihen⁵⁹² und erklären, daß Gott Ijob nicht ohne Grund bestraft habe.⁵⁹³ Darüber hinaus hat Gabrielle Oberhäsli-Widmer beschrieben, wie die jüdisch-rabbinischen Schriften auch Ijobs Sorge für die bedürftigen Armen abgewertet hätten⁵⁹⁴ – was gleichermaßen auf eine Reaktion auf die christliche Betonung dieses Aspektes des Ijobbildes hindeuten könnte.⁵⁹⁵ Die auf diese Weise von den beiden Wissenschaftlern postulierte Reaktion der jüdisch-rabbinisch-talmudischen Literatur auf die frühjüdische Auslegung aus der Zeit des

⁵⁸⁵ Jason Kalman, Art. Ijob (Book and Person) IV. Judaism, Sp. 326: “Furthermore, in his dialogues he (sc. Ijob) challenged God’s authority [...], attempted to place himself on the same level as God [...] and generally expressed incorrect views of the deity (PesRab 38). These heresies may also reflect anti-Christian polemic, particularly since early patristic literature identified Job as a prophet of the resurrected Christ.”

⁵⁸⁶ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 122.

⁵⁸⁷ Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 10.

⁵⁸⁸ Gabrielle Oberhäsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 323.

⁵⁸⁹ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 122.

⁵⁹⁰ Judith Baskin, Pharaoh’s Counsellors, S. 10.

⁵⁹¹ Zu dieser Gegenüberstellung des Ijob mit Abraham vgl. die Darstellung oben S. 66–67.

⁵⁹² Zur Deutung des Ijob als einen Propheten aus den Völkern in der rabbinischen Literatur vgl. die Erörterung oben S. 60–62 und 66.

⁵⁹³ Zu dieser Deutung in der rabbinischen Literatur vgl. die Beschreibung oben S. 65–66.

⁵⁹⁴ Zu dieser Abwertung des Ijob in der rabbinischen Literatur vgl. Gabrielle Oberhäsli-Widmer, Hiobtraditionen im Judentum, S. 322.

⁵⁹⁵ Zu dieser Betonung des Gedankens der Armenfürsorge vgl. zum Beispiel die Beschreibung dieses Motivs bei Aphrahat S. 15.

Zweiten Tempels und die christlich-patristische Ijobrezeption scheint daher gut möglich.

Was schließlich den Qur’ān angeht, so ist bemerkenswert, daß dieser Ijob/Ayyūb unter die Gerechten des alten Israel einreicht, wie dies sowohl Ez 14,12–14 als auch die christliche patristische Literatur tun (Sure 6,44). Während ihn die jüdisch-rabbinische Literatur indes in einen Vergleich mit Abraham/Ibrāhīm setzt, stellt ihn der Qur’ān ganz in die Tradition der Gerechten Gottes von Abraham/Ibrāhīm her (Sure 6,44), ordnet Ijob/Ayyūb also in die Traditionslinie von Abraham her ein. Wie im *Testamentum Jobi*, ist dem qur’ānischen Ijob/Ayyūb bewußt, daß sein Leiden vom Bösen selbst verursacht wird (Sure 38,41). Choon-Long Seow hält daher fest: „Accordingly, as in T. Job and in Christian interpretation, but in contrast to much of Jewish tradition, Job’s suffering is underserved.“⁵⁹⁶ Die Erzählung von der Wasserquelle, die Ijob/Ayyūb von seinem Leiden befreit, stellt nach der Einschätzung von Heinrich Speyer eine Referenz auf die biblische Erzählung von Gen 21,9–21 dar. Demgegenüber geht sie nach Choon-Long Seow entweder auf Mose zurück, der durch das Schlagen seines Stabes auf Felsen aus diesen Wasser hervortreten läßt (wie in Ex 17,7 oder Num 38,41), oder auf die Reinigung des Naaman durch ein reinigendes Bad (2 Kön 5),⁵⁹⁷ zu der sich so keine Parallele in der christlich-patristischen Literatur findet – wohl aber zu der positiven Rolle der Ehefrau des Ijob, die, wie in den späteren Qur’ānkommentaren, ihren Mann mit Speisen versorgt und arbeiten muß, um diese Nahrung für ihren leidgeprüften Ehemann zu erlangen.⁵⁹⁸ Die Versuchung durch den Bösen, die zur Androhung von 100 Stockhieben führt (Sure 38,44), erscheint freilich als ein Eigengut des Qur’ān bzw. von dessen Kommentatoren.

Und die frühe syrische Literatur? Die scheint sich in das Bild einzureihen, welches der neutestamentliche *Jakobusbrief* und das *Testamentum Jobi* von Ijob zeichnen: Hier begegnet uns Ijob in den Listen der „Gerechten“,⁵⁹⁹ wird für seine Duldsamkeit den Menschen als ein nachahmens-

⁵⁹⁶ Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 245.

⁵⁹⁷ Zur Diskussion dieser Einschätzungen von Heinrich Speyer und Choon-Long Seow vgl. oben S. 69–70.

⁵⁹⁸ Zu dieser Tätigkeit der Frau des Ijob im *Testamentum Iobi* vgl. die Darstellung oben S. 63–64. Choon-Long Seow merkt zu dieser positiven Beschreibung der Frau des Ijob/Ayyūb an: „Thus, like Job’s wife in T. Job, Rahma is view more positively than in the Hebrew version. She was a Muslim (al-Kisā’i), indeed, a model of the ideal Muslim woman“ (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 245).

⁵⁹⁹ Zur Auffassung von Ijob als einem der alttestamentlichen Gerechten in der frühen syrischen Literatur vgl. oben S. 30. Choon-Long Seow verweist besonders auf die Parallele zwischen den erhaltenen syrischen Schriften und dem Qur’ān in Bezug auf die Einschätzung des Ijob als Propheten: „Job is mentioned in four passages in the Qur’ān [...], where he is a prophet, as also in Jewish and Christian traditions going back to Ben Sira (Sir 49:19). This view was emphasized especially by Chris-

wertes Beispiel vor Augen geführt⁶⁰⁰ und als Athlet im Kampf mit dem Bösen beschrieben.⁶⁰¹ Wie im *Testamentum Jobi*, erscheint Ijob darüber hinaus als Vorbild für die Armenfürsorge.⁶⁰² Als Typos des Christus, wie ihn die griechisch-alexandrinische Exegese, Hesychius von Jerusalem († 450) oder Zeno von Verona († 371) interpretieren, rezipieren die erhaltenen frühen syrischen Texte den Ijob indes nicht⁶⁰³ – auch wenn Ephraem der Syrer († 373) einen Vergleich zwischen Ijob und dem Christus anstellt.⁶⁰⁴ In gleicher Weise sind die frühen syrischen Schriften eher weniger daran interessiert, ihn ebenso, wie es das *Testamentum Jobi* oder der erste *Clemensbrief* (96) und Justinus Martyr († 165) tun, als einen Zeugen für die Auferstehung der Leiber anzuführen. Die fröhlsyrische Rezeption der biblischen Figur des Ijob erscheint insofern einerseits von der neutestamentlichen wie der frühjüdischen Exegese des Ijob beeinflußt, zugleich aber auch eigenständig mit ihrem Schwerpunkt auf den asketischen Aspekten, die gerade bei Aphrahah († 345), Ephraem († 373) und dessen Schule am Ende des 4. Jh. deutlicher akzentuiert werden. Was nun heißt das für die (spät-)antike Ijobrezeption insgesamt?

7. Perspektivische Schlußfolgerung

Die näher besprochenen Beispiele aus der christlich-patrhistischen, rabbinisch-jüdischen wie qur’ānischen Literatur in der (Spät-)Antike zeigen, daß eine jede der drei religiösen Traditionen die biblische Person des Ijob in der Spätantike unterschiedlich rezipiert, sich mit dieser also diskursiv auseinandersetzt hat – wobei verschiedene binnen- wie interreligiöse Beeinflussungen wahrscheinlich erscheinen.⁶⁰⁵ So hat *binnenreligiös* die jüdisch-rabbinische Literatur die Person des biblischen Ijob anders rezi-

tian exegetes writing in Syriac (so Aphrahah, Pseudo-Ephrem, and a manuscript illumination of the Rabbula Gospels)" (Choon-Long Seow, Job 1–21, S. 243).

⁶⁰⁰ Zu Ijob als dem vorbildlichen Dulder in der frühen syrischen Literatur vgl. oben S. 29.

⁶⁰¹ Zum Bild von Ijob als dem Athleten im Kampf mit dem Bösen in der frühen syrischen Literatur vgl. beispielsweise oben S. 16–17 und 26.

⁶⁰² Zu Ijob als Vorbild in der Fürsorge für die Armen vgl. zum Beispiel die Beschreibung oben S. 15

⁶⁰³ Zur Deutung des Ijob als Typos des Christos in der alexandrinischen Exegese sowie bei Hesychius von Jerusalem († 450) vgl. die Darstellung oben S. 40–41 und 46–47.

⁶⁰⁴ Zu diesem Vergleich zwischen Ijob und dem Christus bei Ephraem dem Syrer († 373) vgl. oben S. 18.

⁶⁰⁵ Die Untersuchung entspricht daher dem Diskursbegriff in den historischen Wissenschaften, wie ihn der Düsseldorfer Achim Landwehr formuliert hat, wenn er davon spricht, unter Diskursen verstehe man „ein hermeneutische[s] Verfahren, um dem Problem nachzugehen, welche Umstände dazu geführt haben, solche Erscheinungen als Wirklichkeit hervorzubringen“ (Achim Landwehr, Historische Diskursanalyse, Frankfurt am Main u.a. ²2018, S. 92).

piert als die jüdischen Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels.⁶⁰⁶ Interreligiös erscheinen darüber hinaus weitere Interaktionen zwischen den Texten aus den drei Religionen wahrscheinlich – etwa in der Frage, ob Ijob/Ayyūb sein Leiden (wie im rabbinischen Judentum) selbst verursacht oder unverschuldet auf Grund der Aktivitäten des Bösen in sein Schicksal hineingeraten ist (so im patristischen Christentum wie im Qur’ān).⁶⁰⁷ Die zwischen den Religionen in deren formativer Phase in der Spätantike differierende Rezeption der biblischen Person des Ijob trug insofern durch „Anziehung wie Abstoßung“ zu der jeweiligen Identitätsfindung in den drei Religionen in der Spätantike bei, wie der Judaist Peter Schäfer diese Prozesse beschreibt.⁶⁰⁸ Diese diskursive Interaktion zwischen Judentum, Christentum und Islam weiter zu untersuchen, bleibt daher eine gemeinsame Aufgabe der interdisziplinären Forschung; denn sie hilft uns einerseits dabei, in einer pluraler werdenden Gesellschaft die Entwicklung der eigenen theologischen Religion im interreligiösen Diskurs tiefer zu durchdringen, und andererseits die wechselseitige Verflochtenheit der drei Weltreligionen des Judentums, des Christentums und des Islams noch besser zu reflektieren.⁶⁰⁹ Es ist eben viel im Fluß in der Erforschung der Spätantike.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ Zu dieser neuen Rezeption der biblischen Figur des Ijob im rabbinischen Judentum vgl. die Erörterung oben S. 64–67.

⁶⁰⁷ Zu diesem Ergebnis der vergleichenden Gegenüberstellung der differierenden Ijobrezeptionen vgl. die Beschreibung oben S. 74–77.

⁶⁰⁸ Mit diesen Worten beschreibt der Judaist Peter Schäfer insbesondere das Verhältnis zwischen dem rabbinischen Juden- und dem patristischen Christentum (vgl. Peter Schäfer, *Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung*, Tübingen 2015, bes. S. 15–17).

⁶⁰⁹ Peter Schäfer äußert in seiner Schrift *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, daß es häufig an dieser Bereitschaft zur interdisziplinären Kooperation in den Altertumswissenschaften mangle (Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010, S. VII).

⁶¹⁰ Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity*, S. XI.

8. Bibliographie

8.1 Übersicht über die benutzten Quellenausgaben

Ābā, Homilia de athleta Joab

Fragments de Mar Aba, disciple d'Ephrem, hg. u. übs. v. *François Nau*, in: *Revue de l'Orient chrétien* 7 (1912), S. 69–73.

Ambrosius Mediolanus, De Officiis Ministrorum

Sancti Ambrosii Mediolanensis de Officiis, hg. v. *Mauritius Testard*, Turnhout 2000 (CChr.SL 15).

Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften III. Von den Pflichten der Kirchendiener (De Officiis Ministrorum, übs. v. *Johannes Niederhuber*, Kempten-München 1917 (BKV 1/32).

Ambrosius Mediolanus, Expositio in Psalmum CVXIII

Sancti Ambrosii Opera V. Expositio in Psalmi CVXIII, hg. v. *Michael Petschenig*, Wien-Leipzig 1913 (CSEL 62).

Anonymus, Testamentum Iobi

Testamentum Iobi. Apocalypsis Baruchi Graece, hg. v. *Sebastian Brock*, Leiden 1967, S. 1–59.

Das Testament Hiobs, übs. v. *Berndt Schaller*, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band III, Lieferung 1–7. Unterweisungen in lehrhafter Form, hg. v. *Hermann Lichtenberger*, Gütersloh 2001, S. 302–363.

Aphrahat, Demonstrationes

Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes, hg. u. übs. v. *Jean Parisot*, Paris 1894–1907 (PO I.1–I.2).

Aphrahat. Unterweisungen, übs. v. *Peter Bruns*, Freiburg i. Br. u.a. 1991 (FC 5/1–2).

Aristeas, De Judaeis

Zitiert in: Eusebius, Werke VIII. Die Praeparatio evangelica, hg. v. *Karl Mras*, Berlin 1954–1956.

Athanasius, Apologia de Fuga sua

Athanasius, Werke. 2. Band. Die Apologien. Apologia de Fuga sua. Apologia secunda, hg. v. *Walter Opitz*, Berlin 1938, S. 68–86.

Athanasius der Große 295–373. Apologia de Fuga sua. Rechtfertigung wegen seiner Entweichung, übs. v. *Ottmar Stüber*, Kempten 1836.

Augustinus Hippomensis, De civitate Dei

Sancti Aurelii Augustini de civitate Dei libri XI–XXII, hg. v. *Bernard Dombart* und *Alphons Kalb*, Turnhout 1955 (CChr.SL 48).

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat, übs. v. *Alfred Schröer*, Kempten-München 1911–1916 (BKV 1/16+28).

Augustinus Hippoensis, De Fide et Operibus

Sancti Aureli Augustini de fide et symbolo et alia, hg. v. Josef Zycha, Wien 1900 (CSEL 5,3).

Augustinus Hippoensis, Tractatus in Euangelium Ioannis

Sancti Aurelii Augustini In Johannis Evangelii Tractatus CXXIV, hg. v. Radbodus Willem, Turnhout 1954 (CChr.SL 36).

Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Vorträge über das Evangelium des hl. Johannes, übs. v. Thomas Specht, München 1913–1914 (BKV 1/8).

Baba Batra

Zitiert wird die Online-Ausgabe unter https://www.sefaria.org/Bava_Batra?tab=contents [aufgerufen am 22.12.2021].

Bārḥādbšābbā, Causa fundationis scholarum

Mar Barhadbšabba ‘Arbeye, évêque de Halwan (VI^e siècle). Cause de la fondation des Écoles, hg. u. übs. V. Addai Scher, Turnhout 1981 (= Paris 1901), (PO 4), S. 327–397.

Sources for the Study of the School of Nisibis, hg. u. übs. v. Adam Becker, Liverpool 2008, S. 69, Z. 3–9.

Basilius Caesariensis, Sermones

S.P.N. Basilii, Caesareae Cappadociae archiepiscopi, Opera omnia quae exstant, hg. v. Jean-Paul Migne, Paris 1857 (PG 31).

Des Heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen Bischofs von Cäsarea Ausgewählte Schriften II. Ausgewählte Homilien und Predigten, übs. v. Anton Stegmann, München 1925 (BKV 1/47).

Biblia

Novum Testamentum graece, hg. v. Kurt Aland u.a., Stuttgart 2⁶1979.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Alfred Rahlfs, Stuttgart 1979.

The Syriac Peshitta Bible with English Translation. The Book of Job, hg. u. übs. v. Georg Kiraz und Jonathan Loopstra, River Road 2016.

Das Neue Testament in syrischer Überlieferung 1. Die großen katholischen Briefe, hg. v. Barbara Aland in Verbindung mit Andreas Juckel, Berlin-New York 1986.

Clemens Alexandrinus, Stromateis

Clément d’Alexandrie. Les Stromates IV, hg. v. Annewies van den Hoek, Paris 2001 (SC 463).

Clemens von Alexandrien. Teppiche, übs. v. Otto Strählin, München 1936–1938 (BKV 2/17+19+20).

Clemens Romanus, Epistola ad Corinthios

Die Apostolischen Väter, hg. u. übs. v. Joseph Fischer, Darmstadt 101993.

Cyprianus Carthagiensis, De Dominica Oratione

Sancti Cypriani Episcopi Opera. De Dominica Oratione, hg. v. *Claudio Moreschini*, Turnhout 1986 (C.Chr.SL IIIa), S. 87–113.

Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften. Über das Gebet des Herren (De dominica oratione), übs v. *Julius Baer*, München 1918 (BKV 1/34).

Cyprianus Carthagiensis, De Mortalitate

Sancti Cypriani Episcopi Opera. De Mortalitate, hg. v. *Manlio Simonetti*, Turnhout 1986 (C.Chr.SL IIIa), S. 15–32.

Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften. Über die Sterblichkeit (De Mortalitate), übs v. *Julius Baer*, München 1918 (BKV 1/34).

Cyprianus Carthagiensis, De Opere et Eleemosynis

Sancti Cypriani Episcopi Opera. De Opere et Eleemosynis, hg. v. *Manlio Simonetti*, Turnhout 1986 (C.Chr.SL IIIa), S. 53–72.

Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften. Über gute Werke und Almosen (De Opere et Eleemosynis), übs. v. *Julius Baer*, München 1938 (BKV 1/38).

Didymus Caecus, Commentarii in Job

Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tury-Papyrus), in vier Bänden, hg. u. übs. v. *Albert Henrichs*, *Ursula Hagedorn*, *Dieter Hagedorn* und *Ludwig Koenen*, Bonn 1968–1985.

Eli šā bar Quzbaye, Commentarii in Job

Die Zitate aus dem verlorengegangenen Werk des Elišā finden sich in:

Commentaire d’Išo’dad de Merv sur l’Ancien Testament III. Livres des Sessions, hg. u. übs. v. *Ceslas van den Eynde*, Louvain 1962–1963 (CSCO 229/230, Script. syr. 96/97).

Ephraem Syrus, Carmina Nisibena

Des heiligen Ephräm des Syrers Carmina Nisibena I, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1961 (CSCO 218/219, Script. syr. 92/93).

Ephraem Syrus, Hymni contra Haereses

Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen contra Haereses, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1957 (CSCO 169/170, Script. syr. 76/77).

Ephraem Syrus, Hymni de Ecclesia

Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Ecclesia, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1960 (CSCO 198/199, Script. syr. 84/85).

Ephraem Syrus, Hymni de Fide

Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Fide, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1955 (CSCO 154/155, Script. syr. 73/74).

Ephraem Syrus, Hymni de Nativitate

Des heiligen Ephräm des Syrs Hymnen de Nativitate (Epiphania), hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1959 (CSCO 186/187, Script. syr. 82/83).

Ephraem Syrus, Hymni de Paradiso

Des heiligen Ephräm des Syrs Hymnen de Paradiso und contra Julianum, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1957 (CSCO 174/175, Script. syr. 78/79).

Ephraem Syrus, Sermo de Ninive et de Jona

Des heiligen Ephräm des Syrs Sermones II, hg. u. übs. v. *Edmund Beck*, Louvain 1970 (CSCO 311/312, Script. syr. 134/135), S. 1–40/1–53.

Gregorius I. Papa, Moralia in Iob

S. Gregorii Mgni Moralia in Iob (in 3 Bänden), hg. v. *Marcus Adriaen*, Turnhout 1979–1989 (CChr.SL 143).

Hesychius Hierosolymitanus, Homiliae

Hésychius de Jérusalem Homélies sur Job. Version Arménienne (in 2 Bänden), hg. u. übs. v. *Charles Renoux*, Turnhout 1983 (PO 42/190–191).

Hieronymus, Dialogi contra Pelagianos

S. Hieronymi Presbyteri Opera III. Opera Polemica 2, Dialogus adversus Persagianis, hg. C. Moreschini, Turnhout 1990 (C.Chr.SL LXXX).

Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Schriften I. Dialog gegen die Pelagianer (Dialogi contra Pelagianos libri III.), übs. v. *Ludwig Schade*, München 1914 (BKV 1/52).

Hieronymus, Epistulae

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae III. LXXI–CXX, hg. v. *Isidor Hilberg*, Wien 1996 (CSEL IV).

Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe 2, übs. v. *Heiner Bösch*, München 1936–1937 (BKV 2/16–18).

Ibn-Katīr, Historiae Prophetarum

Ibn Katīr, Qiṣāṣ al-anbiyā’, hg. v. *Halīl al-Mīs*, Beirut 1985.

Ibn Kathir, Stories of the Prophets. Appendix including the Life of Mohammad, the Last of the Prophets, übs. v. *Rafiq Abdur Rahman*, New Delhi 2006.

Išō'dad, Commentarii in Vetus Testamentum

Commentaire d'Išō'dad de Merv sur l'Ancien Testament III. Livres des Sessiones, hg. u. übs. v. *Ceslas van den Eynde*, Louvain 1962–1963 (CSCO 229/230, Script. syr. 96/97).

Iulianus Eclanensis, Expositio libri Job

Iuliani Aeclanensis Expositio libri Iob. Tractatus Prophetarum Osee Iohel et Amos, hg. v. *Lucas de Coninck*, Turnhout 1977 (CChr.SL 88).

Jacobus Sarugensis, Homiliae in Job

Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis V, hg. v. Paul Bedjan, Leipzig 1910, S. 180–202 (Homilia Nr. 156) und S. 202–289 (Homilia Nr. 157).

Johannes Chrysostomus, Commentarii in Job

Johannes Chrysostomus. Kommentar zu Hiob, hg. u. übs. v. Ursula und Dieter Hagedorn, Berlin–New York 1990.

Justinus Martyr, Dialogus cum Tryphone

Iustinus Martyris Dialogus cum Tryphone, hg. v. Miroslav Marcovich, Berlin–New York 1997.

Justinus, Dialog; Pseudo-Justinus, Mahnrede, übs. v. Philipp Hauser, Kempten–München 1917 (BKV 1/33).

Narses Edessenus, Homilia in Job

Narsai's Homily on Job. A digital Edition and Translation with Introduction, hg. v. William Potter [<https://ir.vanderbilt.edu/handle/1803/9601>; aufgerufen am 26. Juli 2022].

Origenes Alexandrinus, Contra Celsum

Origenes. Contra Celsum. Gegen Celsus, hg. v. Michael Fiedrowicz, übs. v. Claudia Barthold, Freiburg i. Br. u.a. 2012 (FC 50/1–5).

Origenes Alexandrinus, De Oratione

Origenes. Über das Gebet, hg. u. übs. v. Maria-Barbara von Stritzky, Berlin–Boston–Freiburg i. Br. u.a. 2014.

Philo Alexandrinus, De Mutatione nominum

De mutatione nominum. Introduction, traduction et notes, hg. u. übs. v. Roger Arnaldez, Paris 1964.

Pseudo-Ephraem, Sermo ad Montanos

Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1973 (CSCO 334/335, Script. syr. 147/148), S. 28–43 / S. 35–52.

Pseudo-Ephraem, Expositio in Job

Ephraem Syri Opera omnia II, hg. u. übs. v. Joseph Assemani und Petrus Mubarak, Rom 1740, S. 1–19.

Pseudo-Ephraem, Sermones

Des heiligen Ephräm des Syrers Sermones I, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1970 (CSCO 306/307, Script. syr. 131/132).

Des heiligen Ephräm des Syrers Sermones III, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1972 (CSCO 320/321, Script. syr. 138/139).

Pseudo-Ephraem, Testamentum Ephraemi

Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones IV, hg. u. übs. v. Edmund Beck, Louvain 1973 (CSCO 334/335, Script. syr. 147/148), S. 43–68/S. 53–80.

Pseudo-Johannes, Commentarii in Job

An ascetic reading of the Book of Job. Fragments from a Syriac commentary attributed to John the Solitary, hg. u. übs. v. *Lucas van Rompay*, in: *Le Muséon* 119 (2006), S. 1–24.

Qur’ān

Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von *Hartmut Bobzin* unter Mitarbeit von *Katharina Bobzin*, München 2019.

Sozomenus, Historia ecclesiastica

Sozomenos. *Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte [in vier Bänden]*, hg. u. übs. v. *Günther Christian Hansen*, Turnhout 2004 (FC 73/1–4).

At-Tabarī, Historiae

At-Tabarī, Tārīḥ at-Tabarī. Tārīḥ ar-rusul wa-l-mulūk, Bd. 1, hg. v. *Muhammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm*, Kairo 1960.

The History of al-Tabarī II. Prophets and Patriarch, übs v. *William M. Brinner*, New York 1987.

At-Ta’labī, Historiae prophetarum et hominum Dei

At-Ta’labī, Kitāb Qiṣāṣ al-anbīya’, Kairo 1891.

Islamische Erzählungen von Propheten und Gottesmännern. – *Qiṣāṣ a-anbiyā’ oder ‘Arā’is al-maġalis von Abū Ishāq Aḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm at-Ta’labī*, übs. u. komm. v. *Heribert Busse*, Wiesbaden 2006.

Tertullianus, De Patientia

Tertullien. *De la Patience*, hg. v. *Jean-Claude Fredouille*, Paris 1984.

Tertullian. *De Patientia. Über die Geduld*, übs. v. *Heinrich Kellner*, München 1912 (BKV 1,7), S. 34–59.

Theodoreetus Cyrensis, Historia religiosa

Théodoret de Cyr. *Histoire des Moines en Syrie*, hg. u. übs. v. *Pierre Canivet – Alice Leroy-Molinghen*, Paris 1979 (SC 257).

Theodoret von Cyrus († 466). *Historia religiosa. Mönchsgeschichte*, übs. v. *Konstantin Gutberlet*, München 1926 (BKV 1/50).

Zeno Veronensis, Sermones seu Tractatus

Zenonis Veronensis *Tractatus*, hg. v. *Bengt Löfstedt*, Turnhout 1971 (C.Chr.SL XXII).

Zeno von Verona (um 370). *Sermones seu Tractatus. Predigten und Ansprachen*, übs. v. *Andreas Bigelmaier*, Kempten–München 1934 (BKV 2/10).

8.2 Verzeichnis der verwendeten Literatur

- Baskin, Judith*, Pharaoh's Counsellors. Job, Jethro, and Balaam in Rabbinic and Patristic Tradition, Chico 1983.
- Baumstark, Anton*, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922.
- Beck, Edmund*, Die Theologie des Hl. Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben, Rom 1949 (Studia Anselmiana 21).
- Ders.*, Ephraems Reden über den Glauben. Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen, Rom 1953.
- Brock, Sebastian*, Art. Aphrahat (fl. first half of 4th cent.), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage (<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aphrahat>; aufgerufen am 27. Juli 2022).
- Ders.*, The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian, Kalamazoo 1992.
- Ders.*, Art. Ya'qub of Serugh (ca. 451–521) [Syr. Orth.], in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Yaqub-of-Serugh>; aufgerufen am 5. August 2022].
- Ders.*, Zum Geleit, in: Syrische Kirchenväter, hg. v. *Wassiliос Klein*, Stuttgart 2004, S. 7–9.
- Ders.*, Art. Ya'qub of Serugh (ca. 451–521) [Syr. Orth.], in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Yaqub-of-Serugh>; aufgerufen am 5. August 2022].
- Brown, Peter*, The World of Late Antiquity AD 150–750, New York 1971.
- Ders. – Glen Bowerstock – Oleg Grabar* (Hg.), Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World, Cambridge Massachusetts 1999.
- Burchard, Christoph*, Der Jakobusbrief, Tübingen 2000 (Handbuch zum Neuen Testament 15/I).
- Cameron, Averil*, The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395–700, London/New York 2011.
- Déclais, Jean-Louis*, Les premiers Musulmans face à la tradition biblique. Trois récits sur Job, Paris 1996.
- De Halleux, André*, Mar Éphrem théologien, in: Parole de l'Orient 4 (1973), Sp. 35–54.
- Drecoll, Volker*, Art. Pelagius, Pelagii, in: Augustinus-Lexikon 4 (2018), Sp. 624–666.
- Frank, Karl Suso*, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. 1997.

- Griffith, Sidney*, The Bible in Arabic. The Scripture of the ‚People of the Book‘ in the Language of Islam, Princeton/Oxford 2013.
- Hainthaler, Theresia*, „Von der Ausdauer Ijobs habt ihr gehört“ (Jak 5,11): Zur Bedeutung des Buches Ijob im Neuen Testament, Frankfurt am Main 1998.
- Hauschild, Wolf-Dieter – Drecoll, Volker*, Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Gütersloh 2019.
- Hoppe, Rudolf*, Der Jakobusbrief, Stuttgart 1989 (Stuttgarter Kleiner Kommentar zum Neuen Testament 15).
- Jones, Arnold*, The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey, Oxford 1964.
- Johns, Antony*, Narrative, Intertext and Allusion in the Qur‘anic Presentation of Job, in: *Journal of Qur‘ānic Studies* 1 (1999), S. 1–26.
- Ders.*, Art. Job, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān* III, hg. v. *Jane Dammen McAuliffe*, Leiden 2003, Sp. 49–51.
- Kalman, Jason*, Art. Job (Book and Person) IV. Judaism, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 322–335.
- Kaltner, John*, Art. Job (Book and Prayer) VI. Islam, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 347–348.
- Kepper, Martina – Witte, Markus*, Job. Das Buch Ijob / Hiob, in: *Septuaginta deutsch. Erläuterungen und Kommentare* II. Psalmen bis Daniel, hg. v. *Martin Karrer und Wolfgang Kraus*, Stuttgart 2011, S. 2041–2126.
- Kirkegaard, Brad*, Art. Job, Testament of, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 14 (2017), Sp. 378–80.
- Kitchen, Robert*, Art. Yohannan Ihidaya John the Solitary of Apamea (first half of 5th cent.), in: *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage* [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Yohannan-Ihidaya>; aufgerufen am 26. Juli 2022].
- Krause, Jens-Uwe*, Geschichte der Spätantike. Eine Einführung, Tübingen 2018.
- Kuschel, Karl-Josef*, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern 2017.
- Landwehr, Achim*, Historische Diskursanalyse, Frankfurt a. M. u. a.,²2018.
- Lange, Christian*, Der Prophet Jona in den heiligen Schriften und exegetischen Traditionen des Judentums, Christentums und Islams als Beispiel der interreligiösen Diskurse, in: *Erlanger Jahrbuch für Interreligiöse Diskurse* 1 (2021), S. 193–223.

- Ders. – Pinggéra, Karl, Die altorientalischen Kirchen. Geschichte und Gegenwart, Darmstadt 2012.*
- Ders., The Portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron, Louvain 2005 (CSO Subs. 118).*
- Langenhorst, Georg, Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung, Mainz 1994.*
- Mangan, Céline, The Interpretation of Job in the Targums, in: The Book of Job, hg. v. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, S. 267–280.*
- Maraval, Pierre, Le Livre de Job chez les Pères, Strasbourg 1996.*
- Marböck, Johannes, Art. VIII. Das Buch Jesus Sirach, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2019, S. 502–512.*
- Meier, Mischa, Geschichte der Völkerwanderung. Europa, Asien und Antike vom 3. bis zum 8. Jahrhundert, München 2020.*
- Metzler, Karin, Art. Athanasius von Alexandrien, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, hg. v. Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. Br. u.a. 1999, S. 58–63.*
- Metzner, Rainer, Der Brief des Jakobus, Leipzig 2017 (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 14).*
- Moyise, Steve, Art. Job (Book and Person) III. New Testament, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 14 (2017), Sp. 321–322.*
- Murray, Robert, Art. Ephraem Syrus, in: Theologische Realenzyklopädie 9 (1982), Sp. 755–762.*
- Neuwirth, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2017.*
- Noegel, Scott – Wheeler, Brannon, Art. Job, in: Historical Dictionary of Prophets in Islam and Judaism, Lanham–London 2002, S. 170–172.*
- Oberhängli-Widmer, Gabrielle, Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen 1998.*
- Dies., Hiobtraditionen im Judentum, in: Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità am 14.–19. August 2005, hg. v. Thomas Krüger u.a., Zürich 2007, S. 315–328.*
- Oeming, Manfred, Art. Job (Book and Person) V. Christianity, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 14 (2017), Sp. 335–346.*
- Pfeilschifter, René, Die Spätantike: Der eine Gott und die vielen Herrscher, München 2014.*

Preiser-Kapeller, Johannes, Jenseits von Rom und Karl dem Großen. Aspekte der globalen Verflechtung in der langen Spätantike, 300–800 n. Chr., Wien 2018.

Reinink, Gerrit, Tradition and the Formation of the ‘Nestorian’ Identity in Sixth- to Seventh-Century Iraq, in: Religious Origins of Nations?, hg. v. *Bas ter Haar Romeny*, Leiden 2010, 217–250.

Reynolds, Gabriel, The Qur’ān and its Biblical Subtext, Abingdon 2010.

Rompay, Lucas van, Art. Aba (ca. 400), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Aba>; aufgerufen am 5. August 2022].

Ders., Art. Elisha‘ bar Quzbaye (early 6th cent.), in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Elisha-bar-Quzbaye>, aufgerufen am 5. August 2022].

Ders., Art. Isho‘dad of Merv (fl. ca. 850) [Ch. of E.], in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Ishodad-of-Merv>; aufgerufen am 5. August 2022].

Ders., Art. Narsai, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Narsai>; aufgerufen am 5. August 2022].

Ders., Art. Severos, commentary of the monk, in: Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage [<https://gedsh.bethmardutho.org/entry/Severos-Commentary-of-the-monk>; aufgerufen am 26. Juli 2022].

Schäfer, Peter, Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung, Tübingen 2015.

Ders., Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen 2010.

Schnelle, Udo, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2017.

Seow, Choon-Long, Job 1–21. Interpretation and Commentary, Grand Rapids 2003.

Ders., Art. Job (Book and Person) II Hebrew Bible / Old Testament, in: Encyclopedia of the Bible and its Reception 14 (2017), Sp. 305–321.

Speyer, Heinrich, Die Biblischen Erzählungen im Qoran, Darmstadt 1961 [= 1931].

Stroumsa, Guy, The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity, Oxford 2015.

Tamer, Georges, Geleitwort, in: Erlanger Jahrbuch für Interreligiöse Diskurse 1 (2021), S. 5–10.

- Ter Haar Romeny, Bas, Ephrem and Jacob of Edessa in the Commentary of the Monk Severus, in: Malphono w-Rabo d-Malphone, hg. v. George Kiraz, Piscataway 2008, S. 535–557.*
- Tilly, Michael, Art. Testament Hiobs, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/testament-hiobs/ch/5841b50e7fc99ec26f2afef237293f5b/>; aufgerufen am 5. August 2022].*
- Totolli, Roberto, Biblical Prophets in the Qur’ān and Muslim Literature, London–New York 2002.*
- Weinberg, Joanna, Job versus Abraham: The Quest for the Perfect God-Fearer in Rabbinic Tradition, in: The Book of Job, hg. v. W.A.M. Beuken, Leuven 1994, S. 281–286.*
- Wheeler, Brannon, Prophets in the Quran. An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis, New York 2002.*
- Winkler, Dietmar, Die ‚Apostolische Kirche des Ostens‘. Eine kurze Einleitung zur Kirchengeschichtsschreibung und zur Terminologie, in: Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, hg. v. Wilhelm Baum und Dietmar Winkler, Klagenfurt 2000, S. 9–12.*
- Ders., Nestorius (um 380–450/451), in: Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen 1,2, hg. v. Gregor M. Hoff und Ulrich Körtner, Stuttgart 2012, S. 148–165.*
- Witte, Markus, Art. Hiob / Hiobbuch, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet [<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/hiob-hiobbuch/ch/82d171b888518e9d5b5ee7f1c3d94359/>; aufgerufen am 5. August 2022].*
- Wood, Philipp, The Chronicle of Seert. Christian Historical Imagination in Late Antique Iraq, Oxford 2013.*
- Zenger, Erich, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: Einleitung in das Alte Testament, hg. v. Erich Zenger, Stuttgart 2019, S. 11–36.*