

GABRIELLE OBERHÄNSLI-WIDMER

Hiobtraditionen im Judentum

Hiobtraditionen im Judentum

Gabrielle Oberhänsli-Widmer – Freiburg im Breisgau

1. Fragestellung

Eine Vielzahl von Hiobtraditionen kennt das Judentum, Traditionen, die man in folgende Hauptstränge unterteilen kann: das alttestamentliche Hiobbuch, eine frühjüdische Hiobliteratur, das klassisch-rabbinische Schrifttum von Targumim, Midraschim und Talmudim, die Liturgie, die mittelalterlichen Kommentare und schließlich das moderne und postmoderne Schaffen, das vorwiegend philosophisch und literarisch ausgerichtet ist.

Ziel meiner Überlegungen ist es im Folgenden, die Zusammenhänge dieser Stränge in skizzenhaften Strichen aufzuzeichnen, wobei ich im vorgegebenen Rahmen das Hiobbuch der Hebräischen Bibel als bekannt voraussetzen kann. Wenn ich versuchen werde, die einzelnen Stränge der Hiobtraditionen auseinander zu lösen und kausal wieder zusammenzufügen, so heißt die Fragestellung konkret: Wie setzt sich die talmudisch-rabbinische Hiobtradition von der frühjüdischen ab, und weshalb? Welche Gründe hat die rabbinische Kritik an Hiob? Mit welchen Konsequenzen – beispielsweise für Liturgie und Exegese? Die talmudische Stellungnahme zu Hiob ist m.E. die eigentliche Schlüsselstelle der jüdischen Hiobrezeption. Abrunden werde ich meinen Gedankengang mit einem Ausblick auf die Moderne, denn Hiobs Revival in der jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts ist – auf dem Hintergrund der Tradition gesehen – eher unerwartet. Der so umrissene Bogen soll mithin erklären, in welchen Epochen der jüdischen Literaturgeschichte Hiob marginalisiert wurde, in welchen er demgegenüber portiert wurde, warum und wie.¹

¹ Zu einer ausführlichen Darstellung dieser These verweise ich auf meine Monographie: G. Oberhänsli-Widmer, *Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur*, Neukirchen-Vluyn 2003.

2. *Der frühjüdische Hiob: das Testament Hiobs*

Bereits die Notiz aus Ezechiel 14,12–14, die Hiob in einem Atemzug mit Noah und Daniel (oder Danil) aufzählt,² ebenso wie das Sondergut der Septuaginta, das u.a. von Hiobs königlicher Stellung, seinem Stammbaum oder von seiner Auferstehung von den Toten spricht, verweisen darauf, dass es wohl bereits in (später) alttestamentlicher Zeit Hiobtraditionen gegeben hat, die das biblische Hiobbuch überlappen. Ohne hier auf diese Texte einzugehen, wähle ich den frühjüdischen Text aus, der mit der LXX-Fassung des Hiob eng verquickt ist und der gleichzeitig das wichtigste Zeugnis der frühjüdischen Hiobtradition darstellt: das *Testament Hiobs*. Dieses *Testament Hiobs* ist zudem das Werk, auf welches die Rabbinen bei ihrer Einschätzung der Gestalt Hiobs immer wieder kontrapunktisch Bezug nehmen werden.

Zunächst ganz kurz die Eckdaten und der Inhalt dieses Textes. Das *Testament Hiobs* ist ein pseudepigraphisches, griechisch verfasstes Werk eines anonymen jüdischen Autors,³ geschrieben um die Zeitenwende, ca. im 1. Jh. vor oder nach Chr., der Entstehungsort war eventuell Ägypten.⁴ In 53 Kapiteln erzählt hier der lebenssatte Hiob – wohlgermerkt in der ersten Person – seinen zehn Kindern aus zweiter Ehe sein bewegtes Leben. Dadurch, dass Hiob schon zum Auftakt in wiedergewonnenem Reichtum und umringt von seinen »neuen Söhnen und Töchtern« auftritt, sind die Würfel von Anfang an gefallen: Beruhigt zurückgelehnt können Hörer und Leserinnen dem Drama folgen, wissen sie doch bereits jetzt, dass Hiobs schwere Prüfung sich ganz in Minne auflösen muss. Die Handlung ist auf einer Oberflächenebene zwar lose am biblischen Plot orientiert, doch die Abweichungen zeugen von einer völlig anders ausgerichteten theologischen Botschaft.

Hier die in den Monolog Hiobs eingekleidete Handlung: Ausgangspunkt von Hiobs schwerer Prüfung ist seine Berufung, bei der ihn eine göttliche Lichtgestalt vollumfänglich in die Ränke Satans einweiht und Hiob – unter der Bedingung wackeren Widerstandes gegen den Bösen – doppelte Belohnung in Aussicht gestellt wird, und das gleich zweimal doppelt: nämlich in dieser und in der kommenden Welt. So bricht Hiob auf und zerstört das Heiligtum des Teufels, womit er dem Satan einen handfesten Grund zur Befindung liefert – dies in

2 »12 Und es erging das Wort des Herrn an mich: 13 Menschensohn, wenn ein Land sich gegen mich versündigt, indem es treulos handelt, und ich meine Hand gegen es ausstrecke und ihm den Brotstab zerbreche und eine Hungersnot hinschicke und Mensch und Tier darin ausrotte, 14 gesetzt den Fall, diese drei Männer sind in seiner Mitte: Noah, Daniel und Hiob, so werden sie um ihres loyalen Verhaltens willen ihr Leben retten – das ist der Ausspruch des Herrn.«

3 S.P. Brock, *Testamentum Iobi, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, Leiden 1967, 1–59.

4 Zur genaueren bzw. kontroversen Einschätzung des Werkes vgl. M.A. Knibb/P.W. Van der Horst (Hgg.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge 1989.

auffälliger Gegensatz zum alttestamentlichen Text, wo Satan Hiob willkürlich befehdet hat. Zwangsläufig unternimmt nun Satan seinerseits einen Rachefeldzug gegen Hiob mit dem aus dem biblischen Modell bekannten Ablauf: Hiob verliert Hab und Gut, all seine Kinder und seine körperliche Integrität. Wohl folgen dann auch in kurzen Erzählsequenzen die weiteren biblisch vorgegebenen Handlungsteile – Konfrontation mit den Freunden, Epiphanie, Umschwung und Rehabilitierung –, den Plot des frühjüdischen *Testamentes Hiobs* dominieren indes andere Episoden.

Da ist zunächst die aufopfernde und breit ausgeführte Rolle der Sitidos, der ersten Frau Hiobs – dies in eklatantem Kontrast zur alttestamentlichen Frau Hiobs, deren Part sich bekanntlich auf den Satz »Verfluche Gott und stirb!« beschränkt (Hiob 2,9). Ganz anders Sitidos: Sie nimmt den Niedergang Hiobs ohne zu klagen hin, unterstützt den Gatten bedingungslos, opfert sich für ihn bis zur Selbstaufgabe, ja verkauft selbst ihr Haar für drei Brote, denn: »Was nützt mir mein Haar, solange mein Mann hungert?« (*Testament Hiobs* 23,8).⁵ Überhaupt sind die Frauenrollen auffällig ausladend gestaltet: Nicht nur Sitidos beherrscht mehrere Szenen, sondern auch die Magd Hiobs und namentlich seine drei Töchter, welche zum Schluss die wunderwirkenden Gürtel ihres Vaters erben, in Zungenreden verfallen und zu engelhaften Wesen aufsteigen. Dabei geht die Atmosphäre einmal vom Tragischen (so vorwiegend bei Sitidos) zum Burlesken über (bei der Magd), dann wiederum kippt sie ins Esoterisch-Mystische (bei den Töchtern).

Mehrmals unterbrechen lyrische Einlagen die Handlung, etwa mit Liedern auf die Vanitas dieser Welt, sodass das Werk durch den wilden Wechsel an Szenen, Akteuren und Stimmungen wiederholt an ein antikes Drama erinnert.

Die eigentliche Differenz zwischen alttestamentlichem Hiobbuch und frühjüdischem Testament liegt indes in der Ausgestaltung des Protagonisten, denn fern von dem aus der Bibel bekannten religiösen Anarchisten ist der frühjüdische Hiob so unüberbietbar und ausschließlich devot, dass er beispielsweise selbst die seinen Körper zerfressenden Würmer als von Gott gegeben und willig hinnimmt mit den Worten (*Testament Hiobs* 20,9):

Und sooft ein Wurm herauskroch, nahm ich (ihn) und legte (ihn) an dieselbe Stelle und sprach: Bleibe an dem Ort, an den du gelegt wurdest, bis du einen anderen Befehl bekommst, von dem, der über dich gebietet.

Dieser Hiob vertritt denn auch in keiner Weise die Positionen seines biblischen Doubles, da ihn an sich bloß zwei Anliegen interessieren: die soziale Fürsorge einerseits, die Auferstehung der Toten andererseits. Einzig um diese Themen

5 Hier und bei den folgenden Zitaten verwende ich die kommentierte Übersetzung von B. Schaller, *Das Testament Hiobs*, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. III, Gütersloh 1978, 303–387.

kreisen die theologischen Diskussionen im *Testament Hiobs*. Auf diese beiden Aspekte werde ich anschließend in der frühjüdisch-rabbinischen Diskussion zurückkommen.

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.

Bevor sich nun zusätzlich der rabbinische Hiob zu seinen ungleichen Doppelgängern gesellt, ein zusammenfassender Blick auf das *Testament Hiobs*: Die seltsam synkretistische Mischung hat die Forschung zu äußerst kontroversen Einschätzungen geführt, weist doch der literarische Mix dieses Textes eine Nähe zu recht disparaten Strömungen auf: Hellenismus, Apokalyptik, Qumran, Mystik (wobei sich hier das Spektrum von der Thronwagenmystik über das Zungenreden bis hin zur Magie erstreckt) – die Liste ließe sich leicht verlängern.⁶ Eine eindeutige Zuweisung zu einem konkreten geistigen Umfeld ist kaum möglich, muss im vorliegenden Kontext aber auch nicht getroffen werden, denn hier geht es darum, wie die Rabbinen auf das *Testament Hiobs* reagieren, beziehungsweise wie die talmudischen Weisen Hiob sehen.

3. Der talmudisch-rabbinische Hiob

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. Folglich muss das rabbinische Bild Hiobs aus vereinzelt, in Midraschim und Talmudim verstreuten Puzzleteilen rekonstruiert werden. Die wichtigsten dieser Passagen sind ein Appendix aus den *Avot de Rabbi Nathan*, die Mischna *mSota* V,5 mit den dazugehörigen Stellen in der Tosefta und der Gemara, *Bereschit Rabba* 57,4 sowie eine längere Motivsammlung zu Hiob im Babylonischen Talmud, im Traktat *Baba Batra* 14b–16b.⁷ Obwohl bekanntlich im talmudischen Schrifttum bei jedem Diskussionspunkt konträre Meinungen laut werden, so lässt sich doch in der Darstellung Hiobs eindeutig eine Stoßrichtung ablesen.

Da ist zunächst der Midrasch *Avot de Rabbi Nathan*, eine Art Gemara zum Mischna-Traktat *Pirque Avot*. In ihm klingt die überaus wohlwollende Einschätzung Hiobs mehrmals wie ein Echo auf das *Testament Hiobs* an: Unter Verwendung frühjüdischer Topoi wird hier auch rabbinisch Hiobs Großzügigkeit beschrieben, so etwa mit dem Motiv von den vier Türen des Hauses Hiobs,

6 Zu dieser Kontroverse mit ihren Verfechtern vgl. Oberhänsli-Widmer, *Hiob* (s. Anm. 1), 89ff.

7 Zu einer ausführlichen Analyse des talmudisch-midraschischen Hiob vgl. Oberhänsli-Widmer, *Hiob* (s. Anm. 1), 120–166.

welche den Notleidenden aller vier Himmelsrichtungen stets offen gestanden haben;⁸ und selbst das burleske Motiv mit den Würmern erfährt eine Reminiscenz, wenn es heißt:

Und die Würmer bohrten Löcher über Löcher in sein Fleisch, bis sie untereinander Streit angingen. Was machte Hiob? Er nahm den einen Wurm und legte ihn auf sein Loch, und den anderen Wurm legte er auf dessen Loch. Er sagte zu ihnen: Das ist mein Fleisch und ihr streitet euch darum.

Die Hiob grundsätzlich günstig gesinnte Passage aus *Avot de Rabbi Nathan* ist indes nur noch als Appendix in einem Manuskript des Textes überliefert, und bereits da taucht eine Figur auf, welche Hiobs Tugenden in den Schatten zu stellen droht: der Erzvater Abraham.⁹

Ein nächster Text, die Mischna *mSota* V,5 diskutiert die Art von Hiobs Frömmigkeit: Diente Hiob Gott nur aus Furcht oder aus Liebe? Die Tosefta sowie die Gemara des Palästinischen und Babylonischen Talmud beantworten die Frage kontrovers, doch wiederum, indem sie Hiob als Gegenfolie den musterhaften Abraham entgegenhalten: Abraham diente Gott ganz aus Liebe, Hiob diente ihm wohl ebenfalls aus Liebe, oder vielleicht doch nur aus Furcht?¹⁰

So verwundert es kaum, dass eine der längsten und aufschlussreichsten Passagen des rabbinischen Hiob in *Bereschit Rabba* 57,4 im Zusammenhang mit der Bindung Isaaks erscheint. Nach der – rabbinisch gesprochen – zehnten und letzten Prüfung Abrahams fürchtet der Erzvater weitere Prüfungen, weitere Leiden, worauf Gott ihm zusichert: »Du brauchst dich nicht zu fürchten, bereits ist einer geboren, der sie (die von Abraham befürchteten zusätzlichen Leiden) auf sich nehmen wird« – Hiob. Es folgt dann die auch für die heutige Forschung noch immer aktuelle Frage nach der Datierung Hiobs: »Wann lebte Hiob?« Vierzehn verschiedene Möglichkeiten schlugen die Rabbinen vor, deren zeitliche Ansätze hunderte, ja mehr als eineinhalb tausend Jahre divergieren, indem sie sich von der Ära des ersten Patriarchen über die Epoche des Exodus, der Stämme, der Richter etc. bis in das rabbinische Zeitalter selber erstrecken und nicht zuletzt in der über- oder außerzeitlichen These münden: »Hiob hat nie gelebt und ist nie erschaffen worden« – er war nur ein Gleichnis.¹¹ Das Gefüge des Textes impliziert dementsprechend eine überraschend innovative Erklärung für das Leiden Hiobs als das Leiden des unschuldigen Frommen: Hiob ist derje-

8 *Testament Hiobs* 8,7; dieses – offensichtlich wandernde – Motiv der vier Türen findet sich zudem auch auf Abraham bezogen im *Testament Abrahams* A I.

9 Salomo Schechter, (Schneur Zalman), *Avot de Rabbi Nathan*. Edited from Manuscripts with an Introduction, Notes and Appendices, Wien 1887, 163–164 (Nachdruck Israel; hebr.).

10 *tSota* VI,1; *pSota* V,7,20c; *bSota* 31a.

11 Der Nachsatz (»er war nur ein Gleichnis«) ist in *Baba Batra* 15a explizit ausformuliert und wird – von dieser Stelle ausgehend – in der jüdischen Hiobrezeption immer wieder sentenzhaft nachhallen.

nige, der stellvertretend für Abraham leidet, nachdem Abraham sein Übermaß an Pein mit der *Aqedat Jizchaq* musterhaft bewältigt hat – und das wohlgermerkt, ohne auch nur im Leisesten aufzubegehren.

Die umfassendste Zusammenstellung rabbinischen Hiobmaterials findet sich schließlich im Traktat *Baba Batra* 14b–16b des Babylonischen Talmud. Lose dem Handlungsverlauf des alttestamentlichen Hiobbuches entlanggehend, äußern die Weisen eine ganze Reihe erstaunlicher Informationen und markiger Dikta: So wird keinem Geringeren als Mose die Verfasserschaft des Buches Hiob zugeschrieben; Hiob war einer der sieben Propheten, die für die weltlichen Völker weissagten; Hiob versündigte sich zwar laut Hiob 2,10 nicht mit seinen Lippen, wohl aber mit seinem Herzen, ja er schmähte und lästerte Gott und leugnete sogar die Auferstehung der Toten; Hiobs Vieh durchbrach den »Zaun der Weltordnung«; Hiob selber »wollte die Schüssel auf ihre Mündung stülpen ... wollte die ganze Welt vom Strafgericht befreien«; Hiob schielte nach fremden Frauen, während Abraham vor lauter Tugend nicht einmal seine eigene Frau anzuschauen wagte; und was in *Baba Batra* 14b mit Hiob begonnen hat und immer mehr zu einer Demontage ausartet, endet in *Baba Batra* 16b mit einer nicht zu überbietenden Glorifizierung Abrahams, indem der Erzvater Israels den Mann aus dem Lande Uz einmal mehr gänzlich in den Schatten stellt.

4. Motive im frühjüdisch-rabbinischen Kontrapunkt

Mithin ist der Umstand, dass die talmudischen Weisen Hiob scharfer Kritik unterziehen, offensichtlich. Zwar scheinen sich die Rabbinen bei ihrem Hiobbild primär am kanonischen Text zu orientieren, sie kennen den außerkanonischen Hiob jedoch sehr wohl. So versuche ich im Folgenden zu zeigen, wie das talmudisch-midrassische Schrifttum mit gezielten Gegenpositionen zum Sondergut des *Testamentes Hiobs* die favorable frühjüdische Hiobfigur gezielt aufs Korn nimmt. Als ausgewählte Motive dienen mir dazu die Frauenfiguren, der Stammbaum und die soziale Position Hiobs, seine (frühjüdisch) sprichwörtliche Großzügigkeit sowie seine Haltung zur Auferstehungslehre.

Zunächst die Frauenfiguren in Hiobs Umfeld: Angesichts ihrer grundsätzlich misogynen Haltung erstaunt es kaum, dass die Rabbinen die beachtlichen Frauenparts des dramatischen *Testamentes Hiobs* auf eine einzige Notiz zusammenstreichen, nämlich die, dass die (zweite) Frau Hiobs Dina war, die Tochter Jakobs (*Bereschit Rabba* 57,4). Hiob wäre mithin als Schwiegersohn Jakobs ein direkter Verwandter Israels. Was nun vielleicht wie ein spielerischer *Schidduch*, eine arrangierte Antrauung, daherkommt, rührt indes in Tat und Wahrheit an eine der dringlichsten Fragen, welche die spätantiken Weisen überhaupt beschäftigt hat: Entstammte Hiob nun einem israelitischen Geschlecht oder nicht, war er ein Jude oder ein Goj?

Zur Abstammung Hiobs: Sowohl die Namen als auch die Patronyme und Gentilizia der Hebräischen Bibel weisen den Akteuren des Hiobbuches und

allen voran ihrem Protagonisten einen Ort außerhalb Israels zu: Hiob ist ein »Sohn des Ostens«, kein Sohn Israels – als ob sich die biblischen Autoren scheuen würden, so gewagte Reden gegen Gott wie diejenigen Hiobs einem Israeliten in den Mund zu legen. Das Sondergut der LXX schreibt Hiob in den Stammbaum Esaus sowie der Könige Edoms ein (LXX Hiob 42,17b–e), allerdings ohne jeden Anklang an die abwertende, später einsetzende Symbolik des rabbinischen Esau-Edom-Rom. Das *Testament Hiobs* 1,4–6 verhilft Hiob dann aber zu einer jüdischen Provenienz:

4 Er rief seine Kinder und sprach: Kommt her zu mir, meine Kinder! Stellt euch um mich herum, damit ich euch kundtue, was der Herr mir getan hat und was mir alles geschehen ist. 5 Ich bin euer Vater Hiob (Job), der mit viel Geduld sein Leben zugebracht hat. Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht aus dem Samen Jakobs, des Vaters eurer Mutter. 6 Ich stamme von den Söhnen Esaus ab. Der war Jakobs Bruder, dessen (Tochter wiederum) eure Mutter Dina ist, mit der ich euch gezeugt habe.

Gleich wie in der LXX entstammt Hiob vorerst auch hier dem in Genesis 36,33 erwähnten Esau-Nachkommen Jobab. Durch seine Heirat mit Dina sind Jobab/Hiobs Kinder indes bereits Juden (im Zitat: das »auserwählte Geschlecht aus dem Samen Jakobs«). Im Fortgang des *Testamentes Hiobs* wird der ursprünglich Jobab genannte Hiob dann aber durch das bereits erwähnte Berufungserlebnis selber in den Kreis der Auserwählten aufgenommen (2,11) und mehr noch: Durch seine Umbenennung von Jobab zu Job (2,1) und seine »Versiegelung« (sprich: Beschneidung) in 5,2 gehört er schließlich vollends zur Familie Israels.

Nicht so bei den Rabbinen: Unter den vierzehn Optionen, wann Hiob gelebt habe, welche in *Bereschit Rabba* 57,4 figurieren, sind beinahe alle insofern übereinstimmend, als Hiob einen nicht-jüdischen Zeitgenossen der Großen Israels darstellt, und sehr deutlich formuliert der Talmud (*Baba Batra* 15b):

Sieben Propheten weissagten über die weltlichen Völker, und zwar: Bileam, dessen Vater, Hiob, Eliphaz von Theman, Bildad von Schuach, Zophar von Naama und Elihu, der Sohn des Barachel von Buz.

Damit erweisen sich alle Protagonisten des Hiobbuches als Nichtjuden, und Hiob wird als Prophet über die weltlichen Völker im selben Atemzug wie Bileam genannt. Mithin gilt Hiob den Rabbinen nicht als Jude.

Ein vergleichbares Gefälle zeichnet sich dann auch beim sozialen Status Hiobs ab: Sowohl frühjüdische als auch rabbinische Weise wissen um ein politisches Wirken Hiobs in Ägypten, doch während Hiob – wie auch seine Freunde – im *Testament Hiobs* als König auftritt und über ganz Ägypten regiert (28,7), erwähnen ein paar wenige Rabbinen noch ein Amt Hiobs als Diener oder Ratgeber am pharaonischen Hof;¹² doch im Allgemeinen ist Hiob in Talmud und Midrasch nichts anderes als ein פְּלוֹנִי אֱלֹמוֹנִי, ein ganz gewöhnlicher Jedermann.

12 *pSota* 5,8,20cd; *Sanbedrin* 106a; *Exodus Rabba* 21,7.

Ein weiterer Vergleichspunkt ist das bereits mehrfach erwähnte soziale Engagement Hiobs: Wohl spricht der biblische Hiob im 31. Kapitel über sein gesellschaftliches Verhalten und beteuert, keine soziale Pflicht unterlassen zu haben, betrachtet man aber auf diesem Hintergrund Art und Ausmaß, wie der frühjüdische Hiob seine bedürftigen Zeitgenossen unterstützt, so erstaunt dann doch die Schilderung solch überbordender Fürsorge: So weiß das *Testament Hiobs* zu berichten von 42 Tischen, die als stete Einrichtung im Palaste Hiobs die Fremden und Witwen verköstigten (10,1.2), von Milchschwemme und wahren Butterbergen für die Untertanen (13,1–3), von Darlehen, die den armen Schuldnern erlassen wurden (11,11), von 7000 Schafen, deren Wolle Hiob für Waisen und Mittellose zur Verfügung stellte (9,2.3) – die Liste von Hiobs hyperbolischen Wohltaten könnte noch lange fortgeführt werden (Kapitel 9–15).

Ganz anders die Rabbinen: Dubios scheint ihnen Hiobs Umgang mit Witwen und Waisen, sodass beispielsweise Rava erläutert (*Baba Batra* 16a):

Rava legte aus: Was heißt es, wenn geschrieben steht (Hiob 29,13): »Der Segen des Verlorenen kam über mich, und das Herz der Witwe machte ich jubeln.« »Der Segen des Verlorenen kam über mich« – das lehrt, dass er Waisen ein Feld zu rauben, es zu meliorieren und es ihnen dann zurückzugeben pflegte. »Und das Herz der Witwe machte ich jubeln« – wenn irgendwo eine Witwe war, die niemand heiraten wollte, so ging er hin und gab ihr seinen Namen, dann kamen solche, die sie heirateten.

Eine gebrochene Großzügigkeit, die Abba Bar Samuel mit seinem Votum kaum wettmachen kann (*Baba Batra* 15b):

Rav Abba Bar Samuel sagte: Hiob war großzügig mit seinem Besitz. Üblich ist es, dem Verkäufer eine halbe Pruta zu geben. Hiob gab die ganze.

Angesichts dessen, dass die Pruta die kleinste Währungseinheit der Zeit war, nimmt sich diese Spendenfreudigkeit doch sehr mickrig heraus und wird schließlich ganz ins Zynische gezogen, wenn Rav Ze'ira zu Hiobs Großzügigkeit lakonisch meint (*pSota* 5,8,20d,27–29): »Vielleicht ging er großzügig darüber hinweg, dass man ihn verfluchte.« Infolgedessen wird die sprichwörtliche Großzügigkeit des frühjüdischen Hiob talmudisch gezielt attackiert und arg dezimiert.

Als letzter Aspekt in der Gegenüberstellung von frühjüdischer gegenüber rabbinischer Darstellung ein Blick auf die Auferstehungslehre: Unter den zahlreichen Ansätzen, die Theodizee anzugehen, vermeidet das alttestamentliche Hiobbuch – wenigstens auf der Literalsinnebene – die Möglichkeit einer Entlohnung von zu Unrecht erlittenem Leiden in einer kommenden Welt. Daher erweist sich die im *Testament Hiobs* vehement vertretene Auferstehungslehre unverkennbar als frühjüdisches Sondergut. Die ganzen Diskussionen mit den Freunden kreisen im hellenisierenden Drama einzig um dieses Thema, indem

Hiob der Vergänglichkeit dieser Welt die Herrlichkeit der überirdischen Welt entgegenhält. Hier ein Ausschnitt aus Hiobs Plädoyer (*Testament Hiobs* 33,3–5):

- 3 Mein Thron ist im Überirdischen,
 und seine Herrlichkeit und Pracht sind zur Rechten des Vaters.
 4 Die(se) ganze Welt wird vergehen,
 und ihre Herrlichkeit wird vernichtet,
 und die ihr anhängen, werden mit ihr untergehen,
 5 aber mein Thron steht im heiligen Land,
 und seine Herrlichkeit ist in der Welt des Unveränderlichen.

Den Beweis seiner Doktrin wird dieser Hiob schließlich persönlich liefern, endet doch das *Testament Hiobs* sozusagen mit einem paradoxen Happy End: Zwar stirbt Hiob, doch seine Seele wird von einem göttlichen Wesen in die Arme genommen und auf einem himmlischen Wagen nach oben entrückt (52,10).

Einmal mehr widerlegen die talmudischen Weisen auch diesen Ansatz. Wie in scharfer Replik auf die eben umrissene These heißt es (*Baba Batra* 16a):

»Die Wolke entschwindet und geht dahin, so steigt nicht herauf, wer ins Totenreich hinabging« (Hiob 7,9). Rava sagte: Daraus geht hervor, dass Hiob die Auferstehung der Toten leugnete.

Und mehr noch: Nicht nur, dass Hiob die Auferstehung leugnet, er wird auch keinen Anteil an der kommenden Welt haben (*Baba Batra* 15b). Dieses letzte Motiv demonstriert denn auch anschaulich die Methode der Rabbinen: 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.¹³

Rückblickend, auf der Basis der ausgewählten Motive, lässt sich auf jeden Fall feststellen, dass die frühjüdische und die rabbinische Hiobtradition deutlich auseinander klaffen: dort ein Vorbild – hier ein Lästere. Doch was steht hinter den divergierenden Ausgestaltungen der Hiobfigur und welche Konsequenzen hat die talmudische Ausgrenzung Hiobs für die spätere Hiobrezeption?

13 *mSanhedrin* X,1: »Ganz Israel hat Anteil an der kommenden Welt ... Folgende haben keinen Anteil an der kommenden Welt: Wer sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht von der Thora herzuleiten ...«

5. Gründe der rabbinischen Ausgrenzung

Der Grund für die Ausgestaltung des frühjüdischen Hiob und seine Popularität liegt wohl darin, dass er ganz spezifische Anliegen seiner Epoche portiert hat: Da das griechische *Testament Hiobs* mit höchster Wahrscheinlichkeit außerhalb des Landes Israel geschrieben wurde, vertritt es dementsprechend Interessen einer Exilgemeinde, und in einer Minderheiten- oder Diasporagesellschaft stellt die soziale Obhut eine vorrangige Forderung dar. Die Auferstehung der Toten andererseits ist ein Hoffnungstopos in einer Zeit, die maßgeblich von jüdischem Märtyrertum geprägt war. Für die Frommen, die unschuldig ihr Leben für das Festhalten an ihrem Glauben eingesetzt hatten, wünschte und erträumte man sich eine Wiedergutmachung in der kommenden Welt mangels einer möglichen Wiedergutmachung in dieser Welt, wie sie noch dem alttestamentlichen Hiob vergönnt war.

Dass die talmudischen Weisen Hiob demgegenüber desavouieren, liegt nicht daran, dass sie diese frühjüdischen Desiderate von Fürsorge und Auferstehung nicht teilen würden. Ihnen ist indes die Botschaft des kanonischen Hiob suspekt, und um diese zu relativieren, mussten die Rabbinen auch das in ihrer Zeit zweifellos noch bekannte frühjüdische Hiobbild demontieren.

Ohne nun einer simplen Monokausalität aufzusitzen, so geht das Hauptargument der rabbinischen Ablehnung Hiobs doch dahin, dass den talmudischen Lehrern der Protagonist des alttestamentlichen Buches als religiöses Vorbild nicht nur ungeeignet, sondern geradezu frömmigkeitsschädigend erschien. Zudem widersprach der im Hiobbuch dargestellte Gott, der Züge eines unberechenbaren und launischen Weltenherrschers trägt, dem rabbinischen Konzept des barmherzigen, dem Menschen zugeneigten Gottes. Diese beiden Punkte bedürfen einer kurzen Ausführung.

Nicht zufällig ist Hiob in den angeführten rabbinischen Belegen immer wieder von Abraham überblendet worden, denn Hiob und Abraham galten als die beiden biblischen Figuren, die Gott ohne Grund und grausam geprüft hatte: Hiob mit der Zerstörung seiner Existenz, Abraham mit dem Befehl, seinen Sohn zu töten. Doch während Hiob aufbegehrte und nach Erklärungen suchte – rabbinisch ausgedrückt: »lästerte und schmähte« (*Baba Batra* 15b) –, schritt Abraham unverzüglich und ohne Nachfrage zur Tat. Und es ist diese Haltung des leidenden und geprüften Menschen, welche die Rabbinen zum Ideal erheben: die unbedingte und nicht hinterfragte Gottergebenheit eines Abraham.¹⁴

Ebenso wenig wie das Bild des Titelhelden entsprach das Gottesbild des Hiobbuches rabbinischer Erbauungslehre, richteten doch die Rabbinen ihr Bemühen stark darauf, Gott als barmherzigen und fürsorgenden Gott zu vermit-

14 Stéphane Mosès, Warum Isaak nicht geopfert wurde, in: ders., *Eros und Gesetz*, München 2004, 23–55 (französische Originalausgabe 1999).

teln, fern dem arbiträr agierenden Himmelsfürsten, welcher Hiob ungerührt dem Satan überließ.¹⁵

Um diesen Nachdruck, den die Rabbinen auf die Barmherzigkeit Gottes legen, zu veranschaulichen, kann man erstens auf eine ganze Reihe talmudischer Gottesbezeichnungen verweisen wie **רחמנא**, »der Barmherzige«, **אב הרחמים**, »der Vater des Erbarmens«, **בעל הנחמות**, »der Herr des Trostes«, oder **בעל הרחמים**, »der Herr des Erbarmens«. Zweitens taucht insbesondere die Tatsache, dass die Rabbinen das Tetragramm **יהוה** zum barmherzigen Aspekt Gottes an sich erklären, die Hebräische Bibel mit einem Schlag in ein neues – eben barmherziges – Licht, ist doch der Gottesname mit 6828 Belegen die mit Abstand häufigste Gottesbezeichnung im Alten Testament überhaupt. Und drittens illustrieren zahlreiche Midraschim die Allbarmherzigkeit Gottes. Unter ihnen wähle ich an dieser Stelle einen aus, der unmittelbar in die Hiobthematik hineingreift.

Der Babylonische Talmud malt sich in *Avoda Zara* 3b den göttlichen Tagesablauf aus, und zwar folgendermaßen: Drei Stunden versenkt sich der Heilige, gepriesen sei er, in das Studium der Thora; drei Stunden sitzt er über seiner ganzen Welt zu Gericht. Wenn er dann feststellt, dass die Welt Zerstörung verdient, erhebt er sich von seinem Thron der Gerechtigkeit und setzt sich auf den Thron der Barmherzigkeit. Drei Stunden erhält er die ganze Welt von den Hörnern der Stiere bis zu den Eiern der Läuse. Drei Stunden spielt er mit dem Leviathan. Ein solches Pensum scheint auch Gott zu ermüden, auf jeden Fall will der Text zeigen, wie umfassend der barmherzige Gott für jedes Detail seiner Schöpfung (im Zitat: für »jedes Ei jeder Laus«) sorgt.

Auf diese Vorstellung nimmt *Baba Batra* 16a Bezug. Ausgehend von einer Volksetymologie, die aus dem Namen **איוב** die Wurzel **איב/איבו**, »befeinden«, heraushört, stellt Hiob Gott in penetranter Wiederholung die Frage:

Herr der Welt, vielleicht zog ein Sturm an dir vorüber und du verwechseltest Hiob (**איוב**) und Feind (**אויב**)?

Entrüstet weist Gott eine solche Verwechslung weit von sich und insistiert darauf, dass er jede kleinste Einzelheit genaustens im Blick habe, er verwechsle nicht einen Augenblick und einen anderen Augenblick, nicht ein Grübchen von einem Haar und einem anderen Haar, ja nicht einmal zwei Wassertropfen – um wie viel weniger **איוב** und **אויב**. Das Bild veranschaulicht mithin, dass Gott alles umsichtig regelt, dass Hiob, der Mensch, das nur nicht zu fassen vermag. Infolgedessen halten sich die Rabbinen ganz an diesen Gott, der überall zum Rechten

15 G. Oberhänsli-Widmer, Wie sich die Rabbinen Gott dachten. Spekulationen über die Gründe sich wandelnder Gottesvorstellungen, in: Juden in ihrer Umwelt. Akkulturation des Judentums in Antike und Mittelalter. Ringvorlesung an der Universität Bern WS 2005/6 (in Bearbeitung).

sieht, und machen offen Front gegen Hiob, indem etwa Rav und Rava Hiobs Voten sentenzhaft mit den Worten quittieren (*Baba Batra* 16a): »Erde in den Mund Hiobs – Solidarität dem Himmel gegenüber!«

Mit diesem Votum ist das rabbinische Urteil über Hiob definitiv gesprochen. Doch was bedeutet es nun für die nachfolgende Wirkungsgeschichte Hiobs im Judentum?

6. Konsequenzen der rabbinischen Ausgrenzung

Aufgrund der Tatsache, dass die talmudischen Weisen den Denkhorizont des Judentums beinahe monopolhaft bis zur Schwelle der Moderne prägen, hat die Ausgrenzung Hiobs dramatische Konsequenzen für Liturgie, Lehre und Exegese. Da Hiob den Rabbinen nicht als Jude, sondern als Prophet der Völker gilt, richtet sich seine Botschaft nur bedingt an Israel.

Die Popularität einer biblischen Figur geht meist Hand in Hand mit einer liturgischen Verankerung. So war Hiob auch in frühjüdischer Zeit in der Liturgie präsent, was sich daran zeigt, dass die frühesten erwähnten und frühesten erhaltenen Targumim Hiobtargume sind.¹⁶ Selbst die frühe rabbinische Literatur nennt Hiob noch im Zusammenhang mit Lesungen an Jom Kippur, Tisch'a be-Av oder im Rahmen des Trauerritus.¹⁷ In der Spätantike aber verschwinden die Hiob-Passagen mehr und mehr, bis nur mehr der berühmte Vers Hiob 1,21 (»Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen ...«) als Formel bei der Beerdigung übrigbleibt.

Dadurch, dass Hiob kein Platz in der synagogalen Lesung vergönnt war, wurde er zwangsläufig in der homiletischen und exegetischen Literatur vernachlässigt. So liegt uns kein durchgehender Hiobmidrasch vor,¹⁸ und auch die Kommentare zum Hiobbuch fallen bedeutend spärlicher aus als diejenigen zu den Büchern und Rollen, welche das liturgische Jahr begleiten. Dass Hiobkommentaren bloß sekundäre Aufmerksamkeit zuteil wurde, kann man u.a. dem Umstand entnehmen, dass die meisten Hiobkommentare nur als Manuskripte existieren, nicht gedruckt wurden, ihre Zuschreibungen unsicher sind und selbst heute erst wenige wissenschaftliche Editionen davon vorliegen.¹⁹

16 11QTargumJob; *Schabbat* 115a/b.

17 *mJoma* I,6; *Ta'anit* 30a; *Mo'ed Qatan* 20b/21a, 28b; *Bereschit Rabba* 57,4.

18 Die Edition von S. Wertheimer ist lediglich eine Kompilation verschiedener midraschischer Hiobfragmente: S. Wertheimer, *Midrasch Ijov*, in: *Batei Midraschot/Lehrhäuser*, II, Jerusalem 1903, 7-10 (hebr.).

19 A. Shoshana (Hg.), *The Book of Job, with the Commentaries of RaSHI, Rabbenu Jacob b. Meir Tam, and a Disciple of RaSHI, a Revised and Augmented Edition of RaSHI's Commentary based on the best Medieval Manuscripts with Source Notes, Variants and Comments, Introduction and Indices*, Jerusalem 1999 (hebr.); S. Jafet, *Perusch Raschbam le-Ijov – le-Toldot Gilujo schel ba-Perusch* [Der Kommentar des Raschbam zu Hiob – zur Entdeckungsgeschichte], Jerusalem 1999 (hebr.).

Rückblickend lässt sich mithin sagen, dass Hiob in der jüdischen Antike als »größter Sohn des Ostens« und als frühjüdische Vorbildfigur eine beträchtliche Rolle gespielt hat, dann aber aufgrund der talmudischen Zensur von der Spätantike bis an die Schwelle der Moderne marginalisiert wurde. Nur wenig grundsätzlich Neues bietet das Mittelalter: So zieht etwa Maimonides die Hiobfigur als Paradigma seiner Prädestinationslehre heran,²⁰ Nachmanides integriert ihn in sein Seelenwanderungskonzept,²¹ doch erst die säkulare jüdische Literatur kreiert schließlich ganz neues, überbordendes Sondergut, dessen Highlights – wie etwa Joseph Roths Roman *Hiob* – Weltruhm erlangt haben. Zum Abschluss ganz kurz eine Erklärung zu dieser neuen jüdischen Hiobtradition.

7. *Hiobs Come-back im säkularen jüdischen Schrifttum*

Von den Hunderten von Hiobproduktionen des 20. Jahrhunderts²² geht ein maßgebender Teil auf jüdische Autoren und Autorinnen zurück. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie Hiob – in krassem Gegensatz zu den Rabbinen – als Juden sehen. Wie ist das zu erklären?

Der Rückgriff auf Hiob ermöglicht dem säkularen Judentum, sich von der Traditionsliteratur und damit von der Orthodoxie abzugrenzen, ohne jedoch das biblische Erbe aufgeben zu müssen. Zudem bietet Hiob von allen alttestamentlichen Akteuren die größte Angriffsfläche auf Gott, oder anders gesagt: Will man trotz aller religiöser Rebellion angesichts der Apokalyptik der Schoa die theologische Dimension nicht aufgeben, bietet sich keine biblische Gestalt besser an als diejenige Hiobs.

Auf diesem Hintergrund wird Bonze Schweig in der gleichnamigen Kurzgeschichte von Isaak Leib Perez zum kleinen jüdischen Hiob.²³ Mendel Singer aus Joseph Roths Roman *Hiob* ist vielen zum Inbegriff des vom Unglück verfolgten Juden überhaupt geworden.²⁴ Margarete Susman gestaltet Hiob in ihrer Studie

schichte des Kommentars], in: Tarbiz 66/1, 1997, 5–39 (hebr.); S. Jafet, *Perusch Rabbi Schmu'el Ben Meir (Raschbam) le-Sefer Ijov* [Der Kommentar des Rabbi Samuel Ben Meir (Raschbam) zum Buch Hiob], Jerusalem 2000 (hebr.).

20 G. Oberhänsli-Widmer, Ist auch Hiob unter den Philosophen? Maimonides' Interpretation des Hiob, *KuI* 17/1 (2002), 62–75.

21 Mose Ben Nachman, *Perusch le-Sefer Ijov* [Kommentar zum Buch Hiob], in: Chajjim Dov Chavel, *Kitve Rabbenu Mosche Ben Nachman* [Die Schriften unseres Rav Mose Ben Nachman], 2 Bde., Jerusalem 1963, Bd. I, 9–128 (hebr.); Chajjim Dov Chavel, *Perusche ha-Ramban al Nevi'im u-Khetuvim* [Die Kommentare des Ramban zu den Propheten und Schriften], Jerusalem 1986, 176–186 (hebr.).

22 Als Überblick dazu vgl. G. Langenhorst, *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*, Mainz 1994.

23 I.L. Perez, Bonze Schweig, in: ders., *Leben sollst du. Aus dem Jiddischen von Matthias Acher*, Freiburg i.Br. 1997, 15–27.

24 J. Roth, *Hiob. Roman eines einfachen Mannes*, Reinbek bei Hamburg 1979 (1930).

Das Buch Hiob und das Schickal des jüdischen Volkes zur Symbolfigur des leidenden jüdischen Volkes an sich heraus.²⁵ Und der israelische Schriftsteller Jossel Birstein schließlich erklärt in seinem Roman *Nenn mich nicht Hiob* das Schicksal Hiobs als das jüdische Erbe schlechthin – allerdings ohne jede Aussicht auf das aus dem biblischen Epilog bekannte Happy End.²⁶

8. Ausklang

Dieses düstere Fazit soll jedoch nicht am Ende stehen. Zum Schluss möchte ich die hebräische Literatur selber sprechen lassen. 1982 schreibt der israelische Dichter Dan Pagis das Gedicht *Predigt*, das verschiedenste Hiobtraditionen verdichtet und viele der vorausgehenden Gedanken abschließend nochmals anklingen lässt:

Schon zu Beginn waren die Kräfte ungleich: Satan ein großer Herr im Himmel, und Hiob Fleisch und Blut. Auch sonst war die Wette ungerecht. Hiob, seines Reichtums beraubt, Söhne und Töchter verloren, mit Aussatz geschlagen, wusste gar nicht, dass es eine Wette war.

Da er sich zu heftig beklagte, hieß ihn der Richter schweigen. Und siehe, weil er gestand und schwieg, besiegte er seinen Gegner, ohne es zu wissen. So wurde nun Hiob sein Hab und Gut zurückerstattet, und er bekam Söhne und Töchter – neue natürlich, und die Trauer über die früheren wurde von ihm genommen.

Wir könnten meinen, dass diese Entschädigung das Fürchterlichste von allem sei. Wir könnten meinen, dass das Schrecklichste die Unwissenheit Hiobs sei: nicht zu wissen, dass er gesiegt hatte, und über wen. Aber das Allerfürchterlichste ist, dass es Hiob überhaupt nicht gab, dass er nur ein Gleichnis war.²⁷

25 M. Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Frankfurt a.M. 1996 (1946).

26 J. Birstein, *Al tigrā li Ijov* [Nenn mich nicht Hiob], Bene Braq 1995 (hebr.).

27 Dan Pagis, *Predigt*, in: *Adam badui* [Erdichteter Mensch]. Gedichte hebräisch – deutsch, aus dem Hebräischen von Tuvia Rübner, Frankfurt a.M. 1993, 84f.