

Tomasz KLIBENGAJTIS
 Universität Warschau

HIOBS WEIB IN DER EXEGESE DER LATEINISCHEN KIRCHENVÄTER Ein Beitrag zur patristischen Frauenforschung

Dic aliquod verbum in Deum et morere
 (Hiob 2, 9)

Die feministischen Theologien, welche eine theologische Konsequenz der Frauenbewegung darstellen, sind sicherlich als „ein Zeichen der Zeit“ nach Lk 12, 56 zu werten und damit in die restliche Theologie der Gegenwart einzubeziehen¹ Der gesellschaftliche, kulturelle und kirchliche Kontext, in dem sich viele Frauen von heute als benachteiligt und den Männern nicht gleichgestellt betrachten, lässt sie kritisch nach der Rolle der Frau in der Gesellschaft, in der Kultur und in der Kirche fragen. Obwohl aus männlicher Sicht vieles in Ordnung zu sein scheint, ist die Entwicklung der Frauenbewegung und der feministischen Theologien sicherlich auf ein vorhandenes Defizit zurückzuführen. Da ein Gläubiger alle Zeichen der Zeit auf Gott und seine Offenbarung zurückführen sollte, fragen sich auch die gläubigen Frauen, ob die Unterordnung der Frau unter den Mann – für viele Frauen absolut unannehmbar – tatsächlich gottgewollt oder biblisch verankert sei² Ist überhaupt das Christentum für Frauen annehmbar, da – den Ansichten mancher feministischen TheologInnen entsprechend – gleich in der ältesten christlichen Tradition die Gottebenbildlichkeit nur dem Manne vorbehalten sei, die Frau hingegen könne sich Gott nur dann nähern, wenn sie auf ihre Weiblichkeit verzichte³ Sicher

¹ Eine gute historische Übersicht besonders über die Anfänge der Feministischen Theologie findet sich bei: H. P i s s a r e k - H u d e l i s t, *Feministische Theologie – eine Herausforderung?*, „Zeitschrift für Katholische Theologie“ 1981 H. 103, S. 289–308, 400–425.

² Edith Ann M a t t e r, *Christ, God and woman in the thought of St Augustine*, [in:] *Au York* 2000, S. 165.

³ Kari Elisabeth B ø r r e s e n, *Gender and exegesis in the Latin Fathers*, „Augustinianum“ 40:2000 H. 1, S. 66; dies., *La femnologie d'Augustin et les droits humains des femmes*, „Au-

lich ist der „feministische Ansatz“ – welcher beinahe alles Theologische daraufhin untersucht, ob und wie frauenrelevant ist es – etwas, was die ganze Theologie bereichert. Die beinahe unüberschaubare Literatur zum Thema Frauen und Theologie deutet auch darauf hin, dass es sich bei den feministischen Theologien um eine überaus effiziente Strömung handelt.

Die Auseinandersetzung mit ihr ist allerdings alles andere als einfach, da ihre Bestimmung und Eingrenzung schwer fällt. Denn was ist die feministische Theologie überhaupt? Ist es eine Theologie, die „von Frauen für Frauen“ gemacht wird? Ist es eine Theologie, die sich mit „dem Weiblichen an sich“ auseinandersetzt? Ist es eine Theologie des Widerspruches gegen das Bisherige? Diese Fragen werden von den verschiedenen Vertreterinnen der feministischen Theologie verschieden beantwortet. Wollte man aber in den verschiedenen feministischen Theologien – denn deren Vertreterinnen ziehen es vor von verschiedenen Theologien anstatt von einer Theologie zu sprechen⁴ – nach einem gemeinsamen Nenner suchen, so wäre dieser wohl mehr im Widerstand gegen die bisherige theologische Sicht – als in einer positiven Darstellung des eigenen Standpunktes zu finden. Ist diese Vereinfachung zulässig, so sehen die feministischen Theologien den gemeinsamen Gegner im Patriarchalismus, der auf verschiedene Art und Weise in der Religions- und Theologiegeschichte verwirklicht worden sei. Diese Entwicklung hat dazu geführt, dass die Frauenunterdrückung vom Patriarchalismus verschuldet und theologisch gerechtfertigt, Frauen zu Menschen zweiter Klasse degradierte und es immer noch tut⁵. Dennoch ist nicht das Christentum an sich schuld, sondern seine patriarchalistische Einwurzelung und seine Hermeneutik. Da das Christentum, so manche feministische Theologinnen, fast ausschließlich von Männern „gemacht“ und verbreitet wurde, war es von vornherein zum Androzentrismus verurteilt. Heute gilt es „die weibliche Erfahrung“ sowohl in der Bibel als auch in der Tradition sichtbar zu machen und aus ihr heraus das Christentum neu zu interpretieren. Daher wird alles, was einer „männlichen Perspektive“ entstammt von mancher feministischen Theologin als für die Frauen irrelevant erklärt⁶. So meint beispielsweise Elisabeth Cady

gustiniana“ 54:2004 H. 1/4, S. 328; Rosemary Radford Ruether, *Misogynism and virginal feminism in the Fathers of the Church*, [in:] *Religion and sexism: images of women in the Jewish and Christian traditions*, ed. R. R. Ruether, New York 1974, S. 156, 160.

⁴ So Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Feministische Theologien in verschiedenen Kontexten*, „Concilium“ 32:1996 H. 1, S. 1.

⁵ K. E. Børresen, *La feminologie d'Augustin...*, S. 325–326.

⁶ María José d. Rosado Nunes, *Die Stimme der Frauen in der lateinamerikanischen Theologie*, „Concilium“ 32:1996 H. 1, S. 6–8; R. R. Ruether, *Sexismus und die Rede von Gott*, Gütersloh 1985; Ellen Wainwright, „Gott“ in *feministischer Theologie: ein neues Wagnis der religiösen Imagination*, „Concilium“ 37:2001 H. 1, S. 82–91.

Stanton, dass die Bibel ein Buch von Männern für Männer und eine gegen die Frauen gerichtete Waffe sei, welche erst einer weiblichen Neuinterpretation bedarf, bevor sie auch für Frauen annehmbar sein wird⁷ Aus dieser Sicht ist die Entstehung der „Women’s Bible“ und der damit verbundenen feministischen Exegese erklärbar. Diese Exegese, welche auf der „Hermeneutik des Verdachts“ fußt, stellt sich in den Dienst einer „feministischen Befreiungshermeneutik“⁸ Sie richtet ihren Verdacht auf die männlich-theologische Perspektive, von welcher sie sich – gleichsam in einer neuen Befreiungstheologie – zu befreien hofft⁹ Eine Befreiung sei deswegen notwendig, da beinahe die ganze bisherige Theologiegeschichte eine Unterdrückungsgeschichte darstellt. So setzt beispielsweise Letty Russel „die sogenannte ‘klassische’ Theologie mit dem gleich, was von weißen, männlichen europäischen Theologen geschrieben worden ist“ und was gerade deswegen nicht „völlig logisch, objektiv und vorurteilsfrei“ sein kann¹⁰ Diese Sicht des Christentums als der Religion der weißen Europäer erwies sich für manche VertreterInnen der feministischen Theologie als so störend, dass sie für die Abkehr der Frauen vom Christentum plädierten und den Ausweg aus dieser patriarchalistischen Sackgasse in Richtung einer neuen Gaiareligion wiesen, welche eigentlich eine Rückkehr zu den alten chthonisch-heidnischen Kulturen darstellt¹¹ Von dieser neuen nachchristlichen Religion wird erwartet, dass sie eine Abkehr vom ‘Entweder-Oder’, ‘Gut-oder-Schlecht’, ‘Wahr-oder-Falsch’ des christlich-abendländischen Alten werden soll und zugleich eine Hinkehr zum versöhnlich-umfassenden ‘Sowohl-Als-Auch’ des Neuen weisen wird¹².

Die eben erwähnten negativen Aspekte der feministischen Theologien sollten nicht dazu führen, die positiven Impulse, welche der gesamten Theologie durch diese Strömung zuteil wurden, außer Sicht zu lassen. Niemals zuvor gab es eine so intensive Forschung über weibliche Bibelgestalten, weibliche Heilige und Theologinnen, weibliche Aspekte in der Moraltheologie, um nur wenige Forschungsschwerpunkte zu nennen, wie es jetzt geschieht. Dennoch führt die Lektüre mancher feministischen Beiträge zur Frage, warum die feministischen TheologInnen den männlichen

⁷ *The Original Sourcebook of Women in Christian Thought*, ed. Elisabeth A. Clark, Herbert Richardson, San Francisco 1996, S. 246–258.

⁸ E. Schüssler Fiorenza, *Biblische Grundlegung*, [in:] *Feministische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, hrsg. von Maria Kassel, Stuttgart², 1988, S. 25f.

⁹ M. J. Nunes, *Die Stimme...*, S. 6.

¹⁰ Letty M. Russell, *Feministische Theologie heute: Reflexionen aus der Sicht einer weißen Amerikanerin*, „Pastoraltheologie“ 85:1996 H. 4, S. 182.

¹¹ Mary Grey, *Geschlecht und Gotteserfahrung*, „Concilium“ 37:2001 H. 1, S. 11–12.

¹² L. M. Russell, *Feministische Theologie heute...*, S. 180–181, 185–188.

Theologen die Fähigkeit zur Objektivität so gänzlich absprechen. Ist denn ein Mann wirklich unfähig, Allgemeines, beide Geschlechter Betreffendes, zu entdecken und auszusprechen? Verfallen feministische TheologInnen nicht der Ursünde des Sexismus *à rebours*, indem sie eine Diskriminierung mit umgekehrten Vorzeichen betreiben? Führt ihre Einstellung nicht zur Entstehung eines neuen Dualismus, in dem Frauen das Gute und Männern das Böse zugeordnet wird? Impliziert dieser Standpunkt nicht weitreichende Konsequenzen für die Wissenschaft selbst, da eine Wissenschaftlichkeit im Sinne eines transsubjektiven Diskurses in Frage gestellt wird, wenn man – den Grundsätzen der feministischen Theologien entsprechend – zwischen einer Wissenschaft für Frauen/Männer, Hetero/Homosexuelle, Schwarze/Weiße etc. unterscheidet? Richtete sich ein Wissenschaftler oder eine Wissenschaftlerin bislang nach den objektiven oder wenigsten als objektiv geltenden, Kriterien seiner/ihrer wissenschaftlichen und geschlechtsunabhängigen Methode, so scheint es für manche keine Rolle mehr zu spielen, was oder wie geforscht wird, sondern wer – Mann oder Frau – es tut¹³ Diese Gefahr wird auch seitens jener TheologInnen gesehen, welche der radikal-feministischen Theologie kritisch gegenüberstehen. So spricht Susanne Heine von der „Raserei der Negation“ derer, welche „aus ihrem Verletztsein und ihren negativen Erfahrungen eine negative Theorie bilden und sie damit als allgemeingültig erklären“, ¹⁴ sowie vom „Bekenntnis zum Methodenmord“, wobei der „»männlichen Kopftheologie« die weiblichen Emotionen kontradiktorisch gegenübergestellt werden“¹⁵ Vielleicht resultiert die fehlende Annahme der männlichen Objektivität auch aus den postmodernen philosophischen Prämissen, wonach man nicht von der Wahrheit schlechthin, sondern nur von subjektiven Teilwahrheiten sprechen kann. Wo immer die Gründe für diesen Ansatz liegen sollten, wird bei der feministischen Beweisführung meist auch historisch argumentiert, indem man der ältesten christlichen Tradition eine Art ‘sexistische Erbschuld’ unterstellt.

¹³ Das Problem einer neuen theologischen Methode wird auch von den feministischen TheologInnen gesehen. So stellt E. Schüssler Fiorenza fest, dass die bisherige traditionelle, theologische Methodik für die feministischen Theologien unangebracht sei: E. Schüssler Fiorenza, *Feministische Theologien...*, S. I. Nunes (*Die Stimme...*, S. 6) zeigt methodologische Parallelen mit der Befreiungstheologie auf. G. L. Schaab (*Feminist theological methodology: toward a kaleidoscopic model*, „Theological Studies“ 62:2001 Nr. 2, S. 341–365) spricht vom „kaleidoskopischen“ Modell der feministischen Methodologie.

¹⁴ Susanne Heine, *Frauen der frühen Christenheit: zur historischen Kritik einer feministischen Theologie*, Göttingen 1986, S. 9–10.

¹⁵ Ebd., S. 12.

MISOGYNISMUS DER KIRCHENVÄTER? Eine Literaturübersicht

Die Literatur zum Thema Frauen im frühen Christentum ist mittlerweile sehr umfangreich geworden, wovon beispielshalber die Literaturangabe in Anne Jensen's Monographie „Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?“ zeugt¹⁶ Etwas dürftiger fällt der Literaturbefund zum Thema „Frauensicht der Kirchenväter“ aus, denn zu diesem Thema äußerten sich nur wenige Autoren, was nicht weiter verwunderlich ist, wenn man nach der Methode fragt, welche zur Bewältigung dieses überaus umfassenden Themas zu wählen ist. Sollte man alle Kirchenväter auf die Termini „Frau“, „Jungfrau“, „Herrin“ etc. untersuchen, wie es Silvia Soennecken bei Augustinus getan hat?¹⁷ Oder wäre es besser nur einige, möglichst wenig kontroverse, Kirchenväter zu wählen und zusammenfassend, wenn auch verkürzt, ihre Ansichten als repräsentativ wiederzugeben, wie es Graham Gould in „Women in the writings of the Fathers: language, belief and reality“¹⁸ getan hat? G. Gould untersucht darin hauptsächlich die Frauensicht der Kappadokier, wobei er auch manche kontroverse Ansichten von Johannes Chrysostomus und Hieronymus bespricht. Dennoch erscheint dieser Aufsatz sicherlich zu kurz und zu wenig quellenfundiert, um als eine umfassende Studie zum Thema „Kirchenväter über Frauen“ betrachtet zu werden.

Sicherlich verfügt der Aufsatz „Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church“ von Rosemary Radford Ruether sowohl über eine ausreichende Länge als auch über eine beachtliche Quellenfundierung, um dieses Thema ausreichen zu besprechen¹⁹ Dennoch ist die Autorin, welche zu den führenden feministischen TheologInnen unserer Zeit zählt und eine „gelernte“ Patristikerin ist, teilweise so sehr in ihrem pole-

¹⁶ Aktueller Forschungsstand siehe: Anne Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Münster–Hamburg–London ²2003 (Theologische Frauenforschung in Europa, Bd. 9), S. 26–32, 456–477 (Literaturverzeichnis).

¹⁷ Silvia Soennecken, *Misogynie oder Philogynie? Philologisch-theologische Untersuchungen zum Wortfeld Frau bei Augustin*, Frankfurt am Main 1993. Die Autorin untersucht die Termini: *femina, mulier, coniux, uxor, matrona, virgo, virago, sanctimonialis, castimonialis, vidua, concubina, praelex, ministra, ancilla, famula, serca, domina, mater, filia, soror, germana, sponsa*, welche bei Augustinus synonym für „die Frau“ stehen.

¹⁸ Graham Gould, *Women in the writings of the Fathers: language, belief and reality*, [in:] *Women in the Church*, ed. J. Sheils, D. Woods, Oxford 1990 (Studies in Church History 27), S. 1–13.

¹⁹ R. R. Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church*, [in:] *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Tradition*, ed. R. R. Ruether, New York 1974, S. 150–183.

mischen Eifer befangen, dass man beinahe von einer 'ideologischen Verblendung' sprechen kann. Im Aufsatz findet man neben manchen ausgezeichneten Passagen, wie etwa über die wachsende Spiritualisierung aller antiken Religionen²⁰ oder über die 'monistische' Spiritualität der griechischen Kirchenväter²¹, auch Fragmente, welche mit der wissenschaftlichen Objektivität schlicht unvereinbar sind. R. R. Ruether meint beispielsweise, dass die Väter viel glücklicher gewesen wären, wenn sie den zweiten Satz der Bibelstelle: „Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1, 27) auslassen könnten, da sie in ihren Schriften nur den ersten Teil, ohne eine Anspielung auf den zweiten zitierten²². Aber als Beweis für diese Vorgehensweise werden nur zwei Werke: *De Incarnatione* von Athanasius und *De Principiis* von Origenes angeführt, als ob sie repräsentativ für die ganze Patristik ständen. Die Tendenz der Autorin, äußerst radikale Thesen aufzustellen, sie aber nicht ausreichend oder überhaupt durch Quellen zu beweisen, wird im Verlaufe der ganzen Argumentation deutlich. So wird die Ansicht, dass die Kirchenväter die Frau entweder „als Hure, Ehefrau oder Jungfrau“²³ sahen, durch Zitate belegt, die von einem ganz anderen Sachverhalt handeln²⁴. Besonders schlecht scheint dabei Augustinus wegzukommen, welchem von der Autorin außer Misogynismus auch eine Art Sexbesessenheit nachgesagt wird²⁵. Die These, wonach laut Augustinus, „the seat of this disordered affection due to sin is the male penis“²⁶, wird m.E. durch die angeführten Quellen überhaupt nicht bewiesen²⁷. Ebenso kontrovers ist die These, dass Frauen ihre Rechte auf persönliche und ökonomische Autonomie, welche verheirateten Frauen in der Antike zustanden, durch die vom Christentum gepredigte Unterordnung eingebüßt hatten und in die „unnatürliche Rolle der Jungfrau“ gedrängt wurden²⁸.

²⁰ Ebd., S. 150–153.

²¹ Ebd., S. 153–156.

²² Ebd., S. 153.

²³ Ebd., S. 163.

²⁴ Ebd., S. 181 (Fußnote 33): Johannes Chrysostomus, *Epist. Ad Eph., hom. 13; hom. 22, hom. 26, 8*. Die *hom 13* handelt von großen weiblichen Bibelgestalten, deren Beispiel die bequemen Männer, die eigentlich „das Haupt“ der Frauen sein sollten, zur Nachahmung anspornen soll. In der *hom. 22* wird hauptsächlich über die Sklaverei gesprochen und in diesem Kontext der Unterschied zwischen dem Gehorsam der Ehefrau und des Sklaven erörtert. Die von Ruether angeführte *hom. 26, 8* ist in den Chrysostomus-Homilien zum Epheserbrief gar nicht vorhanden, welche nur 24 Homilien zählen.

²⁵ R. R. Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism...*, S. 163.

²⁶ Ebd., S. 162.

²⁷ Ebd., S. 181 (Fußnote 31): *De Civitate Dei*, 14, 24; *De Grat. Chri. et de Pecc. Orig.* 2, 41; *De Nupt. et Concup.* I, 6–7, 21, 33.

²⁸ Ebd., S. 165.

Die These, dass das Christentum doch zur Emanzipation der Frau oder, wie es A. Jensen nennt, zum 'egalitären Ethos' beigetragen hatte, hat sich mittlerweile bei den meisten ForscherInnen durchgesetzt²⁹ Etwas milder und ausgewogener geht R. R. Ruether mit Hieronymus um, dem sie wärmere Gefühle für diejenigen Frauen nachsagt, welche – wie er selbst – den Weg der Askese wählten³⁰ Man kann der Autorin zustimmen, dass die griechischen Kirchenväter anders für die Keuschheit als die Lateiner argumentierten³¹ Doch ihr Fazit, dass wir „a full-bodied Hebrew sense of creation and incarnation as male and female“ brauchen³², scheint aus der patristischen Sicht verfehlt. Denn für die Kirchenväter bedeutete die Hinwendung zum Göttlichen ein Verlassen des Körperlichen samt all seinen männlichen und weiblichen Befangenheiten. Die Arbeit von Ruether gehört, trotz der oben genannten Defizite, zu den meistzitierten Aufsätzen zum Thema „Kirchenväter und Frauen“, obwohl sie von manchen Autoren, besonders im Augustinuskontext, kritisiert wird³³

Von der großen Augustinuskennerin Kari Elisabeth Børresen wurde hingegen ein überaus empfehlenswerter Aufsatz mit dem Titel „Gender and exegesis in the Latin Fathers“ verfasst³⁴, in dem quellenfundierte, kompetente und synthetische Ansichten der Kirchenväter über die Geschlechter zusammengefasst wurden. Die Autorin geht darin von der dreifachen Typologie: (a) androcentric monism, (b) androcentric dualism and (c) holistic monism³⁵ aus und spricht vom *patristic 'feminism'* bei dem die Gottähnlichkeit der Frauen sowohl bei der Erschaffung als auch bei der Erlösung gesehen wird. Als Vertreter dieser Richtung werden der Nicht-Lateiner Clemens Alexandrinus und Augustinus genannt³⁶ Der Aufsatz von Børresen behandelt die 'Gender-Frage' unter dem Gesichtspunkt der Gottebenbildlichkeit des Menschen, was die Auslassung anderer Aspekte der Frauensicht der Kirchenväter verständlich macht. Ein anderer Ansatz

²⁹ A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter...*, S. 433: „Diese Neudefinition weiblichen Selbstverständnisses im Widerspruch zur biologischen Bestimmung war sicher ein wesentlicher Beitrag zur Emanzipationsgeschichte“

³⁰ R. R. Ruether, *Misogynism and Virginal Feminism...*, S. 175.

³¹ Ebd., S. 176–179.

³² Ebd., S. 179.

³³ Larissa Seelbach, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen“ *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin*, Würzburg 2002, S. 207; Cornelius P. Mayer, *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin: zur Veröffentlichung einer längst fälligen, umfassenden und gründlichen Studie über ein vielerörtertes Thema*, „Augustiniana“ 54:2004 H. 1/4, S. 377; E. A. Matter, *Christ, God and woman...*, S. 172.

³⁴ K. E. Børresen, *Gender and exegesis in the Latin Fathers*, „Augustinianum“ 40:2000 H. 1, S. 65–76.

³⁵ Ebd. S. 66.

³⁶ Ebd., S. 67–68.

ist bei Peter R. L. Brown zu finden³⁷, welcher die patristische Frauenfrage aus dem soziologischen Kontext deutet.

Da von dem methodologischen Ansatz der Forschungsbefund abhängt, ist es manchmal besser, die Fragestellung möglichst einzugrenzen, um auf konkrete Fragen konkrete Antworten zu erhalten. So ist das Ziel des vorliegenden Aufsatzes, die Exegese der lateinischen Kirchenväter zu Hiob 2, 9 zu untersuchen und anhand ihrer nach eventuellem Misogynismus der Kirchenväter zu fragen.

HIOBS WEIB IN DER LITERATURÜBERSICHT

Hiobs Weib eignet sich m.E. gut zum Prüfstein des patristischen Misogynismus, da sie etwas – den biblischen Maßstäben gemäß – Verdammungswürdiges tut, wenn sie ihrem leidgeplagten Mann rät, Gott zu verfluchen und zu sterben (Hiob 2, 9). So kann es die patristische Exegese gar nicht vermeiden, ihre Haltung zu kritisieren, und wenn man misogynie Untertöne erwarten kann, dann wohl im Rahmen dieser Kritik. Hiobs Weib blieb lange von der Forschung unbeachtet. Wurden ihr bis zur Jahrtausendwende nur vier Aufsätze gewidmet³⁸, so brachte die Arbeit „Job’s wife as hero: a feminist-forensic reading of the book of Job“³⁹ von F. Rachel Magdalene nebst dem Aufsatz von Silvia Schroer⁴⁰ den großen feministischen Durchbruch in der Hiobs-Weib-Forschung. Beachtenswert ist besonders der Essay von F. R. Magdalene, welcher von hohen Kompetenzen der Autorin in den Bereichen Altes Testament, Altorientalische Rechtsgeschichte und Feministische Exegese zeugt. Überaus hilfreich ist die dort vorgestellte und besprochene – meist englischsprachige – Literatur, welche den Eindruck vermittelt, dass die Autorin tatsächlich alles im jahrelangen Studium zusammengetragen hatte, was je in Bezug auf Hiobs

³⁷ Peter R. L. Brown, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York 1988.

³⁸ Zefira Gitay, *The Portrayal of Job’s Wife and Her Representation in the Visual Arts*, [in:] *Fortunate the eyes that see: essays in honor of David Noel Freedman in celebration of his seventieth birthday*, ed. Astrid B. Beck, Grand Rapids, Mich. – Cambridge 1995, S. 516–26; Céline Mangán, *The Attitude to Women in the Prologue of Targum Job*, [in:] *Targumic and Cognate Studies: essays in honour of Martin McNamara*, ed. Kevin J. Cathcart, Michael Maher, Sheffield 1996, S. 100–110; V. Sasson, *The literary and theological function of Job’s wife in the book of Job*, „Biblica“ 79:1998 H. 1, S. 86–90; Gerald West, *Hearing Job’s Wife: Toward a Feminist Reading of Job*, „Old Testament Essays“ 4:1991, S. 107–131.

³⁹ F. Rachel Magdalene, *Job’s wife as hero: a feminist-forensic reading of the book of Job*, „Biblical Interpretation“ 4:2006 Nr. 3, S. 209–258.

⁴⁰ Silvia Schroer, *Das Buch Ijob feministisch lesen?*, „Bibel und Kirche“ 59:2004 H. 2, S. 73–77.

Weib veröffentlicht wurde. Sicherlich bemerkenswert ist F. R. Magdalenes Ansatz, die Geschichte Hiobs, besonders seine Reden mit/gegen Gott, aus der Perspektive des Neu-Babylonischen Rechtssystems zu betrachten und die Dialoge des Hiobsbuches als eine Art Gerichtsrede zu sehen⁴¹ Kontrovers dagegen erscheint ihre Gleichsetzung der Prüfung Hiobs mit der willkürlichen, bis zur Folter reichenden Gewalt politischer Systeme, wobei Hiob die Opfer-, Gott die Täterrolle zugewiesen wird. Diese Perspektive erlaubt es Hiobs Frau, die Rolle der unbeugsamen Rebellin einzunehmen, welche zu Recht Gott – dem Peiniger – lästert und Hiob selbst zu seiner Integrität verhilft⁴² So kann Hiobs Weib allen Leidenden – so die Autorin – als ‘Modell des Widerstandes’ dienen⁴³ Diese Sicht von Hiobs Weib steht und fällt natürlich mit der theologischen Sicht des Gottesbildes des Hiobbuches. Denn würde man im, zugegeben bis zum Äußersten prüfenden Gott, keinen folternden Tyrannen, sondern den gütig Liebenden sehen, dessen Prüfungen Hiobs Sicht von Gott, der Welt, der Gesellschaft und sich selbst weiten, so wäre auch die Beurteilung von Hiobs Weib eine andere. Obwohl die Gottessicht der Autorin aus der Perspektive der klassischen Theologie fragwürdig erscheint, schließt ihr Aufsatz in der Hiobsforschung eine beachtliche Lücke. Aus ihrer Arbeit geht auch hervor, dass bislang die Thematik Hiobs Weib bei den Kirchenvätern von niemandem untersucht wurde. Magdalene erwähnt zwar Autoren, welche ältere Zeugnisse zu Hiobs Weib untersuchten, doch aus den angeführten Seitenangaben geht hervor⁴⁴, dass es sich unmöglich um eingehende patristische Untersuchungen handeln kann⁴⁵ Somit kann der vorliegende Aufsatz dazu dienen, eine Lücke in der Hiobs-Weib-Forschung zu schließen.

HIOBS WEIB IN DER TEXTGESCHICHTE

Hiob 2, 9 in der Lesung der Septuaginta und der Vulgata

Obwohl die lateinischen Kirchenväter ab Tertullian († nach 220) ihre Werke auf lateinisch verfassten, mussten sie unter Zuhilfenahme der ers-

⁴¹ F. R. Magdalene, *Job's wife as hero...*, S. 216–231.

⁴² Ebd., S. 232–235.

⁴³ Ebd., S. 257.

⁴⁴ Leider waren diese Beiträge zur Zeit der Niederschrift dieses Aufsatzes nicht einsehbar.

⁴⁵ Ebd., S. 210 (Fußnote 5); C. Newsom, *The Book of Job*, [in:] *New Interpreter's Bible*, ed. L. E. Keck u. a., vol. 4, Nashville 1994–2002, S. 328–334; C. M. McGinnis, *Playing the Devil's Advocate in Job*, [in:] *The Whirlwind: Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse*, ed. S. L. Cook, C. L. Patton, J. W. Watts, New York 2001 [JSOTSup 336], S. 128–133.

ten lateinischen Bibelübersetzungen, welche in die *Vetus Latina* mündeten, die Bibel auf griechisch lesen. So war das Alte Testament, welches sie anführten, das der Septuaginta und nicht das des hebräischen Originals, welches der Vulgata zugrunde gelegt wurde⁴⁶ Diese Unterschiede treten bei der zu besprechenden Hiob 2, 9-Stelle deutlich zu Tage, da sich dort die Lesungen der LXX von der althebräischen Lesung, welche der Vulgata und den späteren neusprachlichen Lesungen zugrunde lag, deutlich unterscheiden.

LXX	Vulgata	Einheitsübersetzung	Hebräisch/Translit.
χρόνου δὲ πολλοῦ πρὸ βεβηκότος εἶπεν αὐτῷ ἢ γυνὴ αὐτοῦ μέχρι τίνος καρτερήσεις λέγων	Dixit autem illi uxor sua adhuc tu permanes in simplicitate tua benedic Deo et morere.	Da sagte seine Frau zu ihm: Hältst du immer noch fest an deiner Frömmigkeit? Lästere Gott, und stirb!	<p>וְהָיָה כִּי יִשְׁתָּוֶה לִּי אִשְׁתִּי וְאֵין עִוָּן עָלַי וְאֵין מַחְשָׁבָה עָלַי וְאֵין מַחְשָׁבָה עָלַי וְאֵין מַחְשָׁבָה עָלַי</p> <p>wattō'mer lô 'istô 'ōdkā mahāzīq Bəʔummāṭékā bārēk 'ēlōhīm wāmūt</p>
<p>[1] ἰδοὺ ἀναμένω χρόνον ἔτι μικρὸν προσδεχόμενος τὴν ἐλπίδα τῆς σωτηρίας μου [2] ἰδοὺ γὰρ ἠφάνισται σου τὸ μνημόσυνον ἀπὸ τῆς γῆς υἱοὶ καὶ θυγατέρες ἐμῆς κοιλίας ὠδίνες καὶ πόνοι οὓς εἰς τὸ κενὸν ἔκοπίασα μετὰ μόχθων [3] σύ τε αὐτὸς ἐν σαπρίᾳ σκωλήκων κάθησαι διανυκτερεύων αἴθριος [4] κἀγὼ πλαυῆτις καὶ λάτρις τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη καὶ οἰκίαν ἐξ οἰκίας προσδεχομένη τὸν ἥλιον πότε δύσεται ἵνα ἀναπαύσωμαι τῶν μόχθων καὶ τῶν ὀδυνῶν αἷ με νῦν συνέχουσιν [5] ἀλλὰ εἶπόν τι ῥῆμα εἰς κύριον καὶ τὴν λεύτα</p>			

Wie man aus der o.a. Tabelle erkennen kann, ist die LXX-Lesung viel länger, weil sie über eine Interpolation verfügt, welche dem hebräischen Text, auf dem die Vulgata-Übersetzung basiert, unbekannt ist. Dies ist bemerkenswert, da die gesamte LXX-Fassung des Hiobbuches um 20 Prozent kürzer ist als der masoretische Text, welcher der hebräischen Hiobfassung zugrunde liegt. Nichtsdestoweniger enthält die LXX-Version einige Textergänzungen, welche über den hebräischen Text hinausgehen⁴⁷ Hiob 2, 9 ist eine solche Stelle und da sie bei der Exegese einiger Väter eine wichtige Rolle spielt, sei sie hier angeführt:

Nach einiger Zeit sprach seine Frau zu ihm: Wie lange willst Du standhaft bleiben und sagen: [1] „Nun will ich noch eine kurze Zeit abwarten und der Hoffnung meiner Erlösung harren?“ [2] Sieh, verschwunden ist dein Angedenken von der Erde, verschwunden sind auch die Söhne und Töchter, die ich vergebens in meinem Mutterleib unter Schmerzen, Sorgen und Leid getragen habe. [3] Du selbst sitzt von Würmern zerfressen in der Fäulnis und nächtigst unter dem freien Himmel der Kälte ausgesetzt. [4] Ich aber streife als Landstreicherin und Tagelöhnerin von Ort zu Ort,

⁴⁶ Hubertus R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg–Basel–Wien 1994, S. 123.

⁴⁷ *The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, ed. James H. Charlesworth, New York–Toronto–Sindey–Auckland 1983, S. 831.

von Haus zu Haus umher und warte auf den Sonnenuntergang, damit ich mich von den Mühen und Schmerzen, die mich jetzt befallen, ausruhen kann. [5] Nun sprich aber ein Wort gegen den Herrn und stirb!⁴⁸

Die LXX-Lesung stellt, wie richtig S. Schroer anführt,⁴⁹ „eine erweiternde Deutung“ der Handlung von Hiobs Frau dar, deren Ratschlag, Gott zu lästern erst aus dem Lebenszusammenhang des Ehepaares verständlich wird. Es ist wichtig festzuhalten, dass das hebräische בָּרַךְ – „Bäräk“ im Hiobbuch in seiner ambivalenten Bedeutung von „segnen/fluchen“ gebraucht wird⁵⁰ Während die LXX-Version diese Ambivalenz mit εἰπὸν τὸ ῥῆμα εἰς κύριον – „sprich ein Wort gegen/in Bezug auf den Herrn“ recht gut beibehält, wählte die Vulgata mit „benedic Deo“ die euphemistische Fassung, während sich die meisten modernen Übersetzungen für die pejorative Version „lästern/fluchen“ entscheiden⁵¹ S. Schroer hat recht, dass es, von der Semantik des ambivalenten hebräischen Verbs ausgehend, durchaus möglich wäre, dass Hiobs Weib ihrem Ehemann rät, Gott zu segnen und im Frieden mit ihm zu sterben⁵² Dennoch hat sich die ganze altkirchliche Tradition, der Benedic-Deo-Übersetzung der Vulgata zum Trotz, für eine andere Leseweise entschieden.

Hiobs Weib im „Testamentum Hiobs“

Die oben angeführten Ergänzungen der LXX zu Hiobs Weib, welche später als die Septuaginta datiert werden⁵³, machen klar, dass durchaus ein Interesse an ihrer Person vorhanden war, welches vom protokanonischen Hiobbuch nicht gestillt wurde. So ist unter anderem die Entstehung des apokryphen *Testamentum Hiobs* (Tjob) zu erklären⁵⁴, welches um die Zeitrechnungswende (1 Jhd. vor Chr. – 1 Jhd. nach Chr.) entstanden ist, der Weisheitsliteratur zugerechnet wird und große Ähnlichkeiten mit dem *Testament der zwölf Patriarchen* aufweist⁵⁵ Im Tjob hört Hiobs Weib auf, anonym zu sein, denn das apokryphe Buch verleiht ihr gleich zwei Namen. In Tjob 1, 6 wird sie Dinah genannt und da Dinah in Gen 20, 31

⁴⁸ Hiob 2,9. 1–5. Übersetzung Tomasz Klibengajtis [= T. K.].

⁴⁹ S. Schroer, *Das Buch Ijob feministisch lesen?...*, S. 76.

⁵⁰ Ebd.; vgl. F. R. Magdalene, *Job's wife as hero...*, S. 209 (Fußnote 2 – Literatur).

⁵¹ So beispielsweise die französische *Traduction Oecuménique de la Bible*, die englische *New Jerusalem Bible*, die diversen deutschen Übersetzungen (*Revidierte Elberfelder, Einheitsübersetzung, Luther Bibel*) und die polnische *Biblia tysiaclecia*.

⁵² S. Schroer, *Das Buch Ijob feministisch lesen?...*, S. 76.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ *Testamentum Iob*, hrsg. von S. P. Brock, [in:] *Apocalypsi Baruchi Graece* (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, ed. A. M. Denis 2), ed. J. C. Picard, Leiden 1967.

⁵⁵ J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha...*, S. 831.

und Gen 46, 15 als Tochter von Jakob und Lea angeführt wird, so wird in Tjob Hiob als der Schwiegersohn eines der Zwölf Patriarchen dargestellt⁵⁶ Dinah wird auch von der jüdischen Literatur der ersten Jahrtausendwende als Hiobs Weib erwähnt⁵⁷, doch interessanterweise spielt nicht sie in Tjob die Hauptrolle, sondern eine andere Frau Hiobs namens Sitis.

Tjob enthält eine eigene Fassung der Hiobsgeschichte. Darin wird Hiob vom Satan deswegen heimgesucht, weil er ein Götzenbild zerstörte (Tjob 2, 1–4,11). Die Plagen Hiobs in Tjob sind denen im Hiobbuch recht ähnlich, doch wir erfahren mehr über seine mitgeplagte Gattin. Im ersten Stadium der gemeinsamen Versuchungen wird sie, um Hiob versorgen zu können, zur Sklavin (Tjob 21, 2–4):

[2] Mein erstes Weib trug einer Sklavin gleich Wasser in ein vornehm Haus. Und so verdiente sie das Brot, das sie mir brachte. [3] Da rief ich schmerzdurchzittert aus: »O diese Anmaßung der Herren dieser Stadt! Wie können sie gleich einer Sklavin meine Frau behandeln?« [4] Dann aber faßt ich wiederum mich in Geduld⁵⁸

Im zweiten Stadium, als ihre Arbeitgeber ihr die Nahrung einschränken, verkauft sie auf dem Markt ihr Haar und wird dabei vom Satan berührt (22, 1–23,11).

[1] Und nach elf Jahren nahmen sie ihr selbst das Brot, dass sie's mir nicht mehr bringen konnte. Sie überließen ihr kaum mehr die eigene Nahrung. [2] Und diese nahm sie hin und teilte sie zwischen sich und mir und sagte schmerz erfüllt: Weh mir! Bald kann er sich nicht mehr mit Brote sättigen. [3] So zögert sie nicht, zum Markte hinzugehen und von den Brotverkäufern Brot zu betteln um mir zum Essen es zu bringen. [...] [23, 8] „Was nützt mir nur auf meinem Haupt das Haar, wenn schon mein Gatte Hunger leidet?“ [11] Der Satan aber folgte ihr, indem er heimlich auf dem Wege ging, und er berührte ihr das Herz.

Daraufhin bricht sie in einer Klage aus, welche der LXX-Ergänzung zu Hiob 2, 9 sehr nahe kommt (24, 1–25,11). Ihre Beschwerde wird von einer poetischen Wehklage für Sitis (25, 1–8) durchbrochen, in welcher ihr voriger Reichtum – eine Parallele zum vorigen Reichtum Hiobs – kontradiktorisch zur jetzigen Armut dargestellt wird. Diese dichterische Passage gehört zu den wenigen poetischen Teilen des Tjob⁵⁹

⁵⁶ Ebd., S. 839 (Fußnote m).

⁵⁷ Ebd.; Ps-Philo 8, 7; Targum on Job 2, 9; jBB 15b; GenR (= Bere' šit Rabbah) 57, 4; vgl. 73, 9 und 80, 4.

⁵⁸ Die deutsche Übersetzung des Tjob nach: *Testament des Job*, [in:] *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, hrsg. und übersetzt von Paul Reissler, Heidelberg ³1975, S. 1104–1134.

⁵⁹ J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha...*, S. 839 (Fußnote m), 848 (Fußnote a).

24, [1] Mein Weib kommt näher; da schreit sie laut mit Wehklagen und spricht zu mir: Ach Job! Job! Wie lang sitzt du noch auf dem Düngerhaufen vor der Stadt und rechnest noch mit einer kurzen Weile und hoffest noch auf Rettung? [2] Ich zieh als Magd unstat von Ort zu Ort, denn von der Erde schwand mein Angedenken, die eigenen Söhne, meine Töchter, für die ich mich umsonst mit Schmerzen abgemüht. [...] [4] Tagsüber arbeite ich, die tief Unglückliche, und ängstige mich bei der Nacht, ob ich auch Brot verdiene, um's dir zu bringen. [5] Kaum noch erhalt ich meine eigene Speise, und diese teile ich mit dir. [6] Ich denk in meinem Herzen: »Wär's nicht genug für dich mit deinen Schmerzen? Du kannst dich nicht einmal am Brot mehr sättigen.« [7] Ich wagte es, zum Markt zu gehen; ich schämte mit nicht mehr und bettelte dort Brot.

25, [1] Wer aber staunte nicht, dass dies das Weib des Job, Sitidos, war? [2] Die hatte einen Thronsaal einstens, den vierzehn Vorhänge verhängten; man musste Tür und Tür durchschreiten, bis man zuletzt gewürdigt ward, vor sie zu kommen. [3] Und jetzt vertauscht sie gar um Brot ihr Haar. [4] Es trugen einstens ihre eigenen Kamele, vollbeladen, Güter in die Lande für die Armen. Jetzt gibt sie um das Brot die Haare her. [5] Schau! Sie, die einst zu Hause sieben feste Tische hatte, woran die Armen und die Fremden alle speisten, verkauft ihr Haar um Brot. [6] Schau! Sie, die ihre Füße wusch in einem Gold- und Silberbecken, geht nunmehr barfuss auf dem bloßen Boden und tauscht ihr Haar um Brot. [7] Sieh! Die sich einst in golddurchwirkten Byssus hüllte, trägt nunmehr Lumpen und tauscht ihr Haar um Brot. [8] Schau! Die einst Gold- und Silberlagerstätten hatte, verkauft ihr Haar um Brot. [9] Nun kurz! Job! Job! Der Worte find sind schon viel gemacht, und so erkläre ich dir bündig: [10] Es wurde mein Gebein durch meines Herzens Leid ganz aufgerieben. Steh auf! Nimm hier die Brote! Iß dich satt! Dann sprich ein Wort dem Herrn zu Trotz und stirb! [11] Dann bin ich frei von Kummer, den mir das Leiden deines Körpers macht.

Hiobs Antwort, mit der er seine Frau ermahnt, bildet den Gegensatz zu ihrer Ungeduld, zeigt seine Verbundenheit mit der Frau und erkennt den wahren Anstifter ihrer Handlung:

[26, 2] [Hiob:] Doch fühlte meine Seele sich nicht durch die Schmerzen so beschwert wie durch das Wort, das du soeben ausgesprochen: „Sprich doch ein Wort dem Herren zum Trotz und stirb!“ [3] Ganz gut ertrage ich, auch du erträgst der Kinder und der Habe Untergang. Willst du, dass wir dem Herren ein Wort jetzt aussprechen und so des großen Reichtums uns verlustig machen! [...] [6] Siehst du denn nicht den Teufel hinter dir, der deinen Sinn verwirrt, damit er mich auch in die Irre führe! Er will dich ja zu einem jener unverständigen Weiber machen, die ihrer Männer Einfalt täuschen. [27, 1] Dann wandte ich mich an den Satan, der hinter meinem Weibe stand, und sprach: Komm nur hervor! Versteck dich doch nicht länger!

Der Leser des Tjob erfährt noch, dass Sitis in einem Rinderstall (Tjob 40, 1–4) stirbt, während Hiob nachdem sich sein Schicksal gewandelt hatte, Dinah heiratet und zehn Kinder mit ihr hat. Demnach wäre sie, obwohl sie am Anfang des Tjob als Hiobs Weib genannt wird, seine zweite Frau, was manche Kommentatoren auch bestätigen⁶⁰

⁶⁰ Luisa Sutter R e h m a n n, *Das Testament des Hiob*, „Bibel und Kirche“ 59: 2004 H. 2, S. 80; vgl. dies., *Das Testament des Hiob. Hiob, Dina und ihre Töchter*, [in:] *Kompendium der*

Die hier vorgestellte Lese- und Textgeschichte macht klar, dass die ersten Kirchenväter auf eine lange Interpretationsgeschichte zurückblicken konnten, aus der sie, wenn auch nur implizit, reichlich schöpften.

HIOB 2, 9 IN DER LATEINISCHEN PATRISTIK Eine Einführung

Die Exegese der Hiob 2, 9-Stelle ist bei elf christlichen Autoren zu finden (Tertullian, Cyprian von Karthago, Hilarius von Poitiers, Zeno von Verona, Ambrosius von Mailand, Gaudentius von Brescia, Hieronymus, Augustinus, Victor von Vita, Cassiodor, Gregor der Große). Fünf von ihnen zählen, der Unterscheidung der Patrologie entsprechend⁶¹, zu den Kirchenvätern (Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Gregor der Große), die restlichen zu den Kirchenschriftstellern. Da die Patrologie insgesamt acht lateinische Kirchenväter *sensu stricto* kennt, kann man das gefundene Material durchaus als für die lateinische Patristik repräsentativ bezeichnen. Die restlichen der o.a. Autoren werden im vorliegenden Aufsatz der Einfachheit halber ebenfalls als Kirchenväter *sensus lato* bezeichnet, da diejenigen Defizite, welche jedem von ihnen zum Kirchenvater fehlen⁶², bei der Hiobs-Weib-Exegese keine Rolle spielen.

Die gesamte Hiob 2, 9-Exegese der lateinischen Kirchenväter macht keine dreißig Seiten Text aus. Einerseits ist es eine verschwindend kleine Menge, wenn man um den Gesamtumfang der lateinischen Patristik weiß, die 83 Migne-Volumina bis Isidor von Sevilla († 636) umfasst, mit welchem auch die patristische Epoche im Westen endet. Klein erscheint auch die Anzahl der Hiobs-Weib gewidmeten Kommentare, wenn man das rege Interesse der Väter am Hiobbuch berücksichtigt, welchem manch umfangreiches exegetisches Einzelwerk gewidmet wurde⁶³. Andererseits sind 30 Seiten, die nur von Hiobs-Weib handeln, gar nicht so wenig, wenn man die geringe Literaturanzahl zum Thema Hiobs-Weib in der Gegen-

feministischen Bibelauslegung, hrsg. von L. Schottroff, M. Th. Wacker, Gütersloh 1998, S. 465–473.

⁶¹ H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, S. 1–3.

⁶² Es handelt sich um die folgenden traditionellen Kriterien eines Kirchenvaters: (1) *Doctrina orthodoxa*, (2) *Sanctitas vitae*, (3) *Approbatio Ecclesiae* und (4) *Antiquitas*; vgl. H. R. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, S. 2.

⁶³ So z. B.: Ambrosius Mediolanensis, *De interpellatione Job et David*, PL 14, 797A–849B; unbekannter Autor (Hieronymus?), *Expositio interlinearis libri Job*, PL 23, 1402B–1480B; Hieronymus, *Liber Job*, PL 28, 1079A–1128A; ders., *Praefatio in librum Job*, PL 29, 61B; verschiedene Autoren, *Testimonia de libro Job*, PL 29, 59B–62A; Augustinus, *Annotationes in Job*, PL 34, 825–886; Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, PL 75, 509C – Pl. 76, 782A.

wart berücksichtigt. Um diese verhältnismäßig kleine Ausbeute von vornherein zu entschuldigen, muss man festhalten, dass Hiobs Weib bislang als keine große Frauengestalt des Alten Testaments betrachtet wurde. Nicht einmal im Hiobbuch selbst spielt sie eine der Hauptrollen, wie V Sasson richtig feststellt⁶⁴ Sie tritt nur an drei Stellen des Buches auf (Hiob 2, 9; 2, 10; 19, 17). In der erstgenannten Bibelstelle ist sie die eigentliche *persona agens*, in der zweiten wird sie von ihrem Mann angesprochen und in der dritten wird sie nur indirekt erwähnt. Am glorreichen Ende des Hiobbuches wird zwar gesagt, dass Hiob noch sieben Söhne und drei Töchter hatte (Hiob 41, 13), doch seine Frau wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, woraus das apokryphe *Testamentum Hiobs* die Schlussfolgerung zieht, dass es sich bei der Mutter der neuen Kinder um eine andere Frau handelte. Nicht nur von den Verfassern des kanonischen Hiobbuches wird ihre Rolle marginalisiert, auch die zeitgenössischen Bibelforscher tun das gleiche. So ist sie nach H. Strauß weniger als eigenständige Person anzusehen, mehr als ein literarischer Notbehelf der Hiobautoren, welcher dazu dienen soll „die Frömmigkeit Hiobs noch provokativer festzuhalten“⁶⁵ Diese textkritische und instrumentale Sicht von Hiobs Weib ist den Kirchenvätern selbstverständlich fremd, welche in der Schrift eine unter den Sinnbildern verborgene, höchste Realität und kein literarisches Konstrukt sahen. Obwohl ihre exegetische Ansätze, betrachtet man die Sterbedaten von Tertullian († nach 220) und Gregor dem Großen (†604) über vierhundert Jahre auseinanderliegen und somit manche theologische und kirchengeschichtliche Umwälzung mitgemacht hatten, erscheint die patristische Sicht von Hiobs Weib überraschend kohärent und in mehrere Traditionsstränge gegliedert.

Tertullian – Hiobs Weib „vom Unglück verzagt“

Die auf lateinisch verfasste theologische Literatur fängt bekanntermaßen mit Tertullian († nach 220) an, so ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich gerade bei diesem Kirchenschriftsteller die erste Hiobs-Weib-Exegese findet. Sie ist im vierzehnten Kapitel seines Traktates „Über die Geduld“ (*De patientia*) zu finden – einer Schrift, die verschiedene Beispiele der heroischen Geduld anführend auch Hiob aufzählt und in diesem Zusammenhang auf seine Frau zu sprechen kommt.

⁶⁴ V Sasson, *The literary and theological function of Job's wife...*, S. 87.

⁶⁵ H. Strauß, *Theologische, form- und traditionsgeschichtliche Bemerkungen zur Literaturgeschichte des (vorderen) Hiobrahmens: Hiob 1–2*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft“ 113:2001 H. 4, S. 563.

Was für eine Trophäe (*feretrum*) gegenüber dem Teufel hat sich Gott an diesem Manne aufgebaut, wie hat er ihn als das Panier seine Ruhmes über seinen Widersacher erhoben, indem er bei jeder herben Botschaft kein anderes Wort aus seinem Munde entschlüpfen ließ als: „Gott sei Dank“ und seiner Frau, die, vom Unglück schon verzagt gemacht, zu verkehrten Hilfsmitteln riet, Verweise gab⁶⁶

Tertullian stellt der Tapferkeit Hiobs die Verzagtheit seiner Frau entgegen. In ebendieser Verzagtheit sieht er auch den eigentlichen Beweggrund ihrer Handlung, ihrem Ehemann „zu verkehrten Hilfsmitteln“ zu raten. Sie wird von Hiob deswegen „zur Ordnung gerufen“, obwohl das lateinische *exsecror*, welches an dieser Stelle steht und eigentlich „verfluchen“ heißt, eine wirklich scharfe Zurechtweisung bedeutet. Diese ist aber eher als ein Tadel des Gatten an seine ebenbürtige, wenn auch irrende Partnerin anzusehen als ein männliches, an die Frau gerichtetes Machtwort, mit welchem, so V Sasson, Hiob „seine patriarchale Macht ausüben will“⁶⁷ Tertullian versetzt sich in die Lage der Frau: sie war verzagt, wollte helfen, hatte objektiv gesehen unrecht und wurde von Hiob, der die göttliche Ordnung anscheinend besser als sie verstand, zur Ordnung gerufen. Diese Sicht kann man beim besten Willen nicht als misogyn bezeichnen, was deswegen wichtig ist, weil die Exegese Tertullians einen wichtigen Grundstock der späteren exegetischen Tradition bildet.

Cyprian von Karthago – Hiobs Weib „vom Teufel bewaffnet“

Der Interpretationsansatz Tertullians wurde von Cyprian von Karthago († 258) weiterentwickelt, dessen theologisches Schaffen tief in Schuld Tertullians steht. Diese Abhängigkeit wird auch in der Schrift Cyprians „Von dem Segen der Geduld“ (*De bono patientiae*) deutlich, in welcher beinahe alle Motive der Tertullianischen Schrift „Über die Geduld“ (*De patientia*) enthalten sind und weiterverarbeitet werden. Daher ist es nicht verwunderlich, dass auch das Motiv Hiobs Weib von Cyprian modifiziert wurde:

Und damit ja nichts übrig bliebe, was Job in seinen Versuchungen nicht an sich erfahren hätte, waffnet der Teufel auch noch sein Weibe gegen ihn, indem er zu jener

⁶⁶ Tertulianus, *De patientia* XIV 4, [in:] *Corpus Christianorum* (CCh), Series Latina I: Tertuliani Opera, pars I: *Opera catholica*, Brepolis 1954, S. 315 (V 14–17); PL 1, 1270C–1271A. Übersetzung: H. Keller, *Tertullians ausgewählte Schriften. Über die Geduld*, München 1912 (BKV, Reihe 1, Bd. 7), S. 56.

⁶⁷ V Sasson, *The literary...*, S. 86; vgl. D. Clines, *Why is There a Book of Job, and What Does it Do to You if You Read it?*, [in:] *The Book of Job*, ed. W. A. M. Beuken, Leuven 1994, S. 2–20.

uralten Kunst seiner Bosheit greift, gleich als könnte er alle mit Hilfe eines Weibes täuschen und betrügen, wie er es am Anfang der Welt getan hat⁶⁸

Cyprian sieht in der Versuchung seitens der Frau Hiobs äußerste Versuchung. Sie rät ihm Gott zu verfluchen und zu sterben nachdem er schon seinen Besitz, seine Kinder und seine Gesundheit lassen musste⁶⁹. Dennoch sind diese Verluste, sowie das Verhalten der Frau, auf das Wirken des Teufels zurückzuführen, welcher wiederholt versucht, das paradiesische Paradigma (vgl. Gen 3, 1–7) – den Mann durch die Frau zu Fall zu bringen – im Falle Hiobs und seiner Frau zu wiederholen. Aber eben diesen Sünden- und Verführungsmechanismus stellt Cyprian mit der Benutzung des Konjunktivs („als könnte er alle mit Hilfe eines Weibes täuschen und betrügen“) in Frage. Wäre Cyprian davon überzeugt, dass der Teufel „alle mit Hilfe eines Weibes täuschen und betrügen“ kann, so hätte er wahrscheinlich einen Behauptungssatz formuliert. Im Falle eines konjunktivischen Fragesatzes aber stellt der Autor den darauffolgenden Satzinhalt in Frage, was man in diesem konkreten Falle dahingehend deuten kann, dass entweder (a) nicht alle durch die Frau verführbar sind, weil es mit Hiob wenigstens einen Nichtverführbaren gab; oder (b) die Frau als solche nicht als Verführungswerkzeug instrumentalisiert werden kann. Entschieden man sich für die zweite Leseweise, so wäre für Cyprian die Wiederholung der Paradiessünde samt ihren genderspezifischen Implikationen nicht zwingend notwendig. So wäre weder jeder Mann dazu verurteilt, durch eine Frau zu fallen, noch jede Frau dazu bestimmt, ihm als Versuchung zu dienen. Cyprian läßt im Fall von Hiobs Weib die Frage offen, doch seine gesamtheologische Sicht zeugt davon, dass er Frauen als den Männern ebenbürtig sah, was man unter anderem daraus erkennen kann, dass er weder ihre Standhaftigkeit in den Zeiten der Verfolgungen besonders lobt noch ihre Apostasie durch ihr Geschlecht entschuldigt⁷⁰.

Hilarius von Poitiers – Hiobs Weib: ein Fall von calumnia

Hilarius von Poitiers († 368) betrachtet Hiobs Weib in einem größeren moraltheologischen Zusammenhang. In seinem *Tractatus super Psalmos*

⁶⁸ Cyprianus Carthaginensis, *De bono patientiae* XVIII, CCh IIIa: *Sancti Cypriani episcopi opera*, pars II, Brepolis 1976, S. 128 (V 347) – 129 (V. 353); PL 4, 633C–634. Übersetzung: J. Bader, *Caecilius Cyprianus, Traktate I, Von dem Segen der Geduld*, München 1918 (BKV², Erste Reihe, Bd. 34), S. 305.

⁶⁹ Cyprianus Carthaginensis, *De bono patientiae* XVIII; PL 4, 633B–C; vgl. Job 1, 13–2, 8.

⁷⁰ Geoffrey D. Dunn, *Cyprian and women in a time of persecution*, „The Journal of ecclesiastical history“ 57:2006 Nr. 2, S. 212, 216.

bespricht er den Vers 134 des Psalms 118 (119): *Redime me a calumniis hominum: ut custodiam praecepta tua*. Dieser Vers, der sich nur geringfügig von der Vulgatafassung unterscheidet⁷¹, ist aufgrund der Schwierigkeiten mit der exakten Übersetzung des lateinischen *calumnia* nur unzureichend im Deutschen wiederzugeben. Das lateinische Substantiv *calumnia*, welches im Wörterbuch als „jedes schikanierende, ränkevolle, mit Lug und Trug umgehende, das wahre Sachverhältnis beeinträchtigende Verfahren“ angegeben wird⁷², besitzt im Lateinischen ein solch breites semantisches Spektrum, dass sich seine deutsche Wiedergabe nur mit einem Teilaspekt begnügen muss. Dies wird sowohl bei den deutschen Übertragungen von Ps 118, 134⁷³ als auch bei der *Calumnia*-Bestimmung des Hilarius deutlich:

Eine Verleumdung (*calumnia*) findet dann statt, wenn entweder einer guten Tat der Name einer Missetat zugeschrieben wird oder unter dem schmeichelnden Anschein das Gift der inneren Bosheit verborgen wird. Die Heuchelei (*calumnia*) rührt nicht unmittelbar von einer schlechten Gesinnung her, sie ist dennoch trügerisch und hinterlistig, weil mit ihr unter dem Vorwand der guten Absicht das Werk der Niedertucht wüthet⁷⁴

Im weiteren Textverlauf stellt Hilarius die Behauptung auf, dass es besonders schwierig sei sich vor solchen Menschen in Acht zu nehmen, die zwar Brüder und Freunde heißen, eigentlich aber Feinde sind. Wie diejenigen, welche „unter dem Anschein der ehelichen Eintracht“ ihren eigenen Ehepartnern „zum unvermeidlichen Übel“ werden⁷⁵ Hilarius gibt als Beispiel die Geschichten von Abel, Noe und Jakob an, die durch ihre eigenen Familienangehörigen geschädigt wurden⁷⁶ und kommt in diesem Zusammenhang auch auf Hiobs Weib zu sprechen:

Hiob, den stärksten Bezwingler des Teufels, hat einzig und allein seine Frau gesucht, damit er sich unterwerfe⁷⁷

⁷¹ Die Vulgatafassung lautet: *redime me a calumniis hominum et custodiam mandata tua*.

⁷² Ausführliches: *Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch*, hrsg. von H. Georges, Bd. 1, Darmstadt 81998, S. 938–9.

⁷³ Die Einheitsübersetzung übersetzt „Gewalt“, die Rev. u. Unrev. Elberfelder – „Bedrückung“, die Lutherbibel (1912) – „Frevel“, die Rev. Lutherbibel (1984) – „Bedrückung“

⁷⁴ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos. In psalmum CXVIII*, CCh 61A: *Sancti Hilarii Pictavensis Episcopi. Tractatus super Psalmos, Tractatus in Psalmum 118*, Phe (XVII) 9–12, PL 9, 618B–C), Brepolis 2002, S. 166 (V. 4) – S. 167 (V. 18). Übersetzung T. K.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Abel: Gen 4, 8; Noe: Gen 9, 22; Jakob: Gen 27, 41–45.

⁷⁷ Hilarius Pictaviensis, *Tractatus super Psalmos. In psalmum CXVIII*, CCh 61A, S. 167 (V. 18); PL 9, 618D. Übersetzung T. K.

Aus dieser Aussage geht hervor, dass der Kirchenvater die Anfechtung Hiobs durch seine Frau als Hiobs einzige Versuchung ansieht. So wäre der Verlust der äußeren Güter (Vermögen, Kinder, Gesundheit) für Hilarius so belanglos, dass er nicht einmal den Namen der Versuchung verdiente. Hiobs wahre Versuchung scheint aus dem Inneren der ehelichen Gemeinschaft, durch die *calumnia* seiner Frau, zu kommen. Ihre Handlungsweise scheint alle Merkmale der Calumnia-Bestimmung des Hilarius zu tragen: (1) sie schreibt „dem guten Werke“ ihres Mannes, Gott treu zu bleiben, „eine schlechte Tat“, wahrscheinlich die der Dummheit oder der Naivität zu; (2) sie versteckt „unter dem schmeichelnden Anschein das Gift der inneren Schlechtigkeit“, da sie unter dem Vorwand der Fürsorge Hiob zur ewigen Verdammnis überreden will und (3) verbirgt dadurch sicherlich „das Gift der inneren Bosheit“ wenn nicht ihrer eigenen, dann der des Teufels; (4) sie vollzieht ferner mit ihrer Tat, die „nicht unmittelbar ihrer schlechten Gesinnung entstammt“ „unter dem Vorwand des guten Willens“ das Werk der diabolischen Niedertracht; (5) und somit könnte sie Hiob, hätte er auf sie gehört, „unter dem Vorwand der ehelichen Eintracht“ zum „unvermeidlichen Übel“ werden.

Im Gegensatz zu Cyprian, der in der Frau ein Werkzeug der teuflischen Versuchung zu sehen scheint, handelt die Frau nach Hilarius eigenständig. Man kann darin eine Art „Emanzipation zum Bösen“ sehen, denn ist die Gattin Hiobs nicht vom Teufel instrumentalisiert, so muss sie selbst die Konsequenzen ihrer Taten tragen. Hilarius Sicht scheint auch auf eine große Nähe von Hiobs Frau zu ihrem Mann zu weisen, denn nur so konnte sie ihm zu seiner „einzigen Versuchung“ werden.

Zeno von Verona – Hiobs Weib als schlechte Ratgeberin

Hiobs Weib wird von Zeno von Verona († 371), ähnlich wie bei Hilarius, als ein unabhängig handelndes Subjekt gesehen. Er schreibt über sie in seinem XV Traktat „Von Job“ folgendermaßen: „Sie forderte Hiob auf, dass er sündige“⁷⁸ Hiob jedoch, so Zeno, hörte ebenso wenig auf sie, wie auf den Rest seiner männlichen Berater:

Er ließ sich weder von seinem Weibe beeinflussen, das ihm zum Unerlaubten riet, noch hatte er seinen Freunden, die ihn verhöhnten, nachgegeben [...] ⁷⁹

⁷⁸ Zeno Veronensis, *Tractatus XV De Job*, CCh 22: Zenonis Veronensis *Tractatus*, Brepolis 1971, *Tractatus I* 15.6, S. 61 (V 42–48); PL 11, 442A. Übersetzung: A. Bigelmair, *Zeno von Verona Traktate, Vom Job*, München 1934 (BKV², Zweite Reihe, Band 10), S. 252.

⁷⁹ Zeno Veronensis, *Tractatus XV De Job*, PL 11, 441B. Übersetzung: A. Bigelmair, *Zeno von Verona...*, S. 252–253.

Obwohl Hiobs Gattin in einem Atemzug mit Männern genannt wird, wird sie von Zeno weit nachsichtiger als diese behandelt. Denn von Männern behauptet er, dass sie Hiob „verhöhnerten“, während ihm seine Frau nur „zum Unerlaubten“ riet. Obwohl eine Ratgeberin objektiv gesehen irren kann, so kann ihr die gute Absicht zu helfen, nicht abgesprochen werden. Ganz im Gegensatz zu Hiobs männlichen Beratern, welchen Zeno nur die böse Absicht zu schaden unterstellt. So sieht der Kirchenschriftsteller Hiobs Weib einerseits als den Männern ebenbürtig an, andererseits nimmt er sie, da er sie weit weniger verurteilt, ein wenig in Schutz. Diese frauenfreundliche und beinahe kavaliersmäßige Sichtweise ist sicherlich zu begrüßen, ob sie aber aus Zenos Überzeugung resultierte, dass Frauen als solche nachsichtiger zu behandeln seien, oder daher herrührte, dass er meinte, ihre Handlungsweise sei moralisch der der Männer überlegen, kann aus diesem Zusammenhang heraus nicht beantwortet werden.

Ambrosius von Mailand – die Frau als „die schlimmere Versuchung“

Ambrosius von Mailand († 397) ist der einzige unter den untersuchten Kirchenvätern, der in einem Teil seiner Hiobs-Weib-Exegese seinem Missmut über Frauen als solche Ausdruck verleiht. Das ist bei einem Autor, welcher einen Großteil seines Werkes den verschiedenen weiblichen Ständen⁸⁰. Maria und den weiblichen Bibelgestalten des Alten Testaments gewidmet hatte recht verwunderlich und ist, wie wir sehen werden, aus dem geschichtlichen und psychologischen Kontext, in dem seine Hiobs-Weib-Exegese entstand, zu erklären.

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern sieht Ambrosius in Hiobs Weib eher ein Mittel der Versuchung als eine eigenständige Person:

Nachdem Hiob seine Kinder und alles was er besaß, bis auf die Ehefrau, die ihm bloß zur Versuchung dagelassen wurde, verloren hatte [...] ⁸¹

Die Frau wurde „bloß zur Versuchung dagelassen“ und nicht etwa, um Hiob als Hilfe zu dienen. Dennoch wird ihr Einfluß insofern relativiert, da Ambrosius in ihrem Ratschlag, welcher in der Lesung der LXX angeführt wird, den Ansichten Hilarius und Cyprians entgegen, eine von vielen Versuchungen sieht und nicht die Versuchung schlechthin.

⁸⁰ Siehe: *De virginibus, De virginitate, De institutione virginis, Exhortatione virginitatis, De lapsu virginis consecratae, De viduis.*

⁸¹ Ambrosius Mediolanensis, *De interpellatione Job et David*, PL 14, 798B. Übersetzung T. K.

Versucht wurde Hiob durch die auf ihn einstürmenden schlechten Nachrichten, versucht wurde er auch durch seine Frau, welche sagte: »Sag etwas gegen Gott und stirb⁸²

An einer anderen, Hiobs Weib gewidmeten Stelle finden wir die „Eva-Hiobs-Weib-Parallele“ wieder, die schon von Cyprian angedeutet wurde. Ambrosius baut sie noch um die Antithese „Adam – Hiob“ aus und ergänzt mit dem Gegensatz „weise – unweise“:

Als er am ganzen Körper mit Geschwüren übersät durch den Rat seiner Gattin versucht wurde, erinnerte er sich an Adam, der auf ebendiese Weise verstoßen wurde, als er der eigenen Frau Glauben schenkte. Daher antwortete Hiob: »Du redetest wie eine der unverständigen Frauen (Job 2, 10)«. Hätte er auf sie wie auf eine Weise gehört, so wäre er selbst unweise gewesen⁸³

Man sieht auch am o.a. Fragment, dass Ambrosius die LXX benutzt, denn sein Hiobzitat 2, 10 ist eine wörtliche Übersetzung von: ὡςπερ μία τῶν ἀφρόνων γυναικῶν ἐλάλησας der LXX, während die Vulgata das eindeutige: *quasi una de stultis locuta es* vorweist. Adam ist, so Ambrosius, durch seine Frau gefallen, weil er ihrer falschen Argumentation gefolgt ist. Hiob ist diesem Schicksal entgangen, weil er den Fehlschluss seiner Frau, die ihm bislang richtig geraten hatte, erkannte. Hätte Hiob nicht bislang gute Erfahrungen mit der Urteilskraft seiner Gattin gemacht, hätte er ihr wohl kaum „Du redetest wie eine der unverständigen Frauen“ gesagt. Er wäre unweise gewesen, wenn er auf einen unweisen, nicht einen weiblichen, Rat gehört hätte.

Im Kontext der schon oben angedeuteten Adam-Hiob-Parallele gibt Ambrosius seiner Überzeugung Ausdruck, dass diese Versuchungen die schlimmeren (*asperiores*) sind, welche durch Frauen geschehen (*quae fiunt per mulieres*):

Durch die kaiserlichen Verordnungen werden wir bedrängt, durch die Worte der Heiligen Schrift aber bestärkt, welche da spricht: »Wie eine der Unverständigen hast Du geredet (Job 2, 10)«. Dies ist keine durchschnittliche Versuchung. Denn wir wissen, dass diese Versuchungen die schlimmeren (*asperiores*) sind, welche durch Frauen geschehen. Adam ist durch Eva gestrauchelt (Genesis 3, 6) und dadurch ist es geschehen, dass er von den himmlischen Geboten abgewichen ist. Nachdem er aber seinen Irrtum erkannt hatte, versuchte er – der Mitwisserschaft mit der Versucherin schuldig – sich zu verstecken, was ihm aber nicht gelang. Darum sprach Gott zu ihm: »Adam, wo bist Du? (Gen 39)« [...] Wegen einer einzigen Frau wolltest Du Dich von

⁸² Ambrosius Mediolanensis, *Epistolarum classis I. Ep. XX*, PL 16, 998D. Übersetzung T. K.

⁸³ Ambrosius Mediolanensis, *Exposition in psalmum Davin CXVIII (C). Sermo duodecimus*, PL 15, 1371B–C. Übersetzung T. K.

Gott, Deinem Herrn, abwenden, deswegen fliehst Du vor dem, den Du einst zu sehen verlangtest. Lieber wolltest Du Dich mit einer Frau verstecken und das Abbild der Welt, die paradiesische Stätte, die Gnade Christi verlassen⁸⁴

Diese Passage, in welcher wieder der Einfluß der LXX, sowie die ambrosianische Kenntnis der juristischen Terminologie (*conscientiae reus*) sichtbar wird, ist in einem Brief Ambrosius an seine leibliche Schwester und Ordensfrau Marcelina enthalten, welcher er sich in einer schwierigen Lage anvertraut. Den kirchenpolitischen Kontext dieses Briefes bildet die Auseinandersetzung des Kirchenvaters mit der Kaiserinmutter Justina, darauf spielt Ambrosius mit den Worten „durch die kaiserlichen Verordnungen bedrängt“ an. Zu der kirchlich-politischen Kontroverse zwischen dem Bischof und der Regentin kam es, als Justina Ambrosius befahl, die katholische *Basilica Portiana* den gotischen Arianern zu übergeben⁸⁵. Die Gründe für die Unannehmbarkeit dieses Befehls legt Ambrosius in dem schon erwähnten Brief an seine Schwester offen. Darin vergleicht er sich mit Hiob, dem der Teufel seinen ‚Reichtum‘ – das ist seine Gläubigen – zu nehmen gedenkt⁸⁶. Diese biblische Analogie beibehaltend setzt Ambrosius die Übergabe der Basilika mit einer Gotteslästerung gleich⁸⁷, denn würde er die Altäre – das Eigentum Gottes – den Arianern tatsächlich übergeben, so würde er nicht nur wie Hiob „etwas gegen Gott sagen“, sondern „etwas gegen Gott tun“⁸⁸.

Ambrosius war sicherlich kein Misogyne, denn ein solcher hätte sich wahrscheinlich in einer Krisensituation nicht an eine Frau gewandt. Auch

⁸⁴ Ambrosius Mediolanensis, *Epistolarum classis I. Ep. XX*, PL 16, 999A–B: *Urgemur igitur praeceptis regalibus, sed confirmamur Scripturae sermonibus, quae respondit: „Tamquam una ex insipientibus locuta es“ Non mediocris igitur ista tentatio; namque asperiores tentationes has esse cognovimus, quae fiunt per mulieres. Denique per Evam etiam Adam supplantatus est; eoque factum, ut a mandatis coelestibus deviare. Quo errore cognito, praevaricatricis grzesznicy conscientiae reus latere cupiebat, sed latere non poterat; et ideo ait ei Deus: Adam, ubi es? hoc est, quid eras ante? ubi nunc esse coepisti? ubi te constitueram? quo ipse transgressus es? Agnoscis esse te nudum, quia bonae indumenta fidei perdidisti. Folia sunt ista, quibus nunc velare te quaeris. Repudiasti fructum, sub foliis Legis latere cupis, sed proderis. Recedere a Domino Deo tuo propter unam mulierem desiderasti, propterea fugis quem videre quaerebas. Cum una muliere te abscondere maluisti, relinquere speculum mundi, incolatum paradisi, gratiam Christi.* Übersetzung T. K.

⁸⁵ Vgl. H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie...*, S. 260; vgl. M. L. Colish, *Why the Portiana?: reflections on the Milanese basilica crisis of 386*, „Journal of Early Christian Studies“ 10:2002 Nr. 2, S. 361–372; T. D. Barnes, *Ambrose and the Basilicas of Milan in 385 and 386: the primary documents and their implications*, „Zeitschrift für Antikes Christentum“ 4:2000 H. 2, S. 282–299; G. Gottlieb, *Der Mailänder Kirchenstreit von 385/386. Datierung, Verlauf, Deutung*, „Museum Helveticum“ 42:1985, S. 3–86.

⁸⁶ Ambrosius Mediolanensis, *Epistolarum classis I. Ep. XX*, PL 16, 998B.

⁸⁷ Ebd., PL 16, 998D.

⁸⁸ Ebd., PL 16, 998C–999A.

die Aussage: *namque asperiores tentationes has esse cognovimus, quae fiunt per mulieres* – „denn wir wissen, dass diese Versuchungen die schlimmeren sind, welche durch Frauen geschehen“ ist nicht unbedingt misogyn zu deuten. Ambrosius schreibt, dass die Versuchungen „durch Frauen“ sozusagen wie durch ein Medium hindurch uns zuteil werden. Er schreibt nicht, dass sie „von Frauen ausgehen“, was wahrscheinlich *quae fiunt a mulieribus* geheissen hätte. Wenn Ambrosius diese Bemerkung in einem Brief an eine ihm nahestehende weibliche Leserin macht, so will er sie natürlich nicht mit einer misogynen Bemerkung kränken, sondern in seine Gedankengänge miteinbeziehen. Man kann diese Absicht an der Wir-Form erkennen, die nicht als *Pluralis maiestatis* interpretiert werden kann, da der Kirchenvater von sich selbst immer in der ersten Person Singularis spricht. So müssen wir annehmen, dass nach Ambrosius die durch die Frauen vermittelten Versuchungen – als Anfechtung zum Bösen verstanden – sowohl für Frauen als auch für Männer die gefährlicheren (*asperiores*) sind. Den Grund dafür können wir nur erahnen. Vielleicht sah Ambrosius Adams Fall, welcher durch eine Frau vermittelt wurde, als archetypisch in jedem und jeder von uns verankert? Vielleicht meinte er, dass man Frauen instinktiv mehr Vertrauen entgegenbringt? Vielleicht war er auch der Ansicht, dass die Ratschläge der Frauen, seien sie auch falsch, mit dem Anschein des guten Willens ummantelt sind? Denn Eva wollte Adam zur vollen Erkenntnis verhelfen, Hiobs Weib wollte die Leiden ihres Mannes beenden und Justina versuchte mit ihrer für Ambrosius unannehmbaren Entscheidung den Religionsfrieden – so wie sie ihn verstand – zu wahren. Da der Kirchenvater diese seine Ansicht seiner Schwester als eine allgemein akzeptierte Lebensweisheit mitteilte, konnte er ihrer Übereinstimmung sicher sein.

Gaudentius von Brescia – Hiobs Weib als die missgeleitete Helferin

Gaudentius von Brescia († nach 406) setzt in seinen Erörterungen die bisherige exegetische Tradition fort, in Hiobs Weib die ewige Eva und Hiobs äußerste Versuchung zu sehen. Doch im Gegensatz zu seinen Vorgängern untersucht er die eschatischen Konsequenzen einer Gotteslästerung etwas genauer:

Er wurde sowohl den Schmähungen seiner Freunde als auch – was viel schlimmer war – den Beleidigungen seiner Ehefrau ausgesetzt, die ihm nicht zur Linderung seiner Schmerzen sondern zur äußersten Versuchung unverseht dagelassen wurde. So bedrängte sie ihn, Worte der Gotteslästerung auszusprechen, was ihm, der schon so viel Unglück erlitten hatte, den sicheren Untergang bereitet hätte. »Sag etwas ge-

gen Gott und stirb«, meinte sie. Den Tod, der den Lästern den todsicher ereilt, schlägt die schlaue Schlange wieder einmal durch die Frau vor – den Tod als Heilmittel gegen das jetzige Elend. Und all das, um dem tapferen Krieger die Palme der Geduld zu entwenden und ihm als dem Besiegten den Untergang zu bereiten. Denn die Wut des Lästern trägt nicht zur Linderung seiner Schmerzen bei sondern sie steigert noch zusätzlich seine Todesqualen. Der Tod aber, der den Elenden kein Ende in Aussicht stellt, könnte bloß der Anfang jener Strafen sein, die Gott als Vergelter allen Lästern bereitet. Doch der selige Hiob erkannte das raffinierte Argument der alten Hinterlist, wodurch wieder einmal der Teufel durch die Frau das Todesgift verbreiten wollte, und antwortete mit den Worten: »Wie eine der unverständigen Frauen hast du geredet«, damit natürlich die eine bekämpfend, von der alles stammt⁸⁹

Eine Gotteslästerung würde, so Gaudentius, Hiobs Tod und seine ewige Verdammnis nach sich ziehen, deren Schweregrad eigentlich nicht auszumalen ist. Daher beruht der Ratschlag von Hiobs Weib auf einem Trugschluss, denn wollte sie ihrem Mann die jetzigen Schmerzen kurzzeitig ersparen, so würde sie, hätte er auf sie gehört, ihm Qualen ohne Ende bereiten. Auch hier kann ihr die Absicht zu helfen nicht abgesprochen werden, doch diese Absicht wird durch „die schlaue Schlange“ pervertiert, welche zum wiederholten Male „durch die Frau das Todesgift verbreitend“ das paradiesische Sündenschema wiederholen will. Hiobs Weib wird hier wieder als ein Mittel der Versuchung instrumentalisiert und entlastet, was man daraus ersehen kann, dass Hiob seine Antwort nicht an sie selbst, sondern an die durch sie sprechende Eva – die Mutter des Lebens – richtet.

Hieronymus von Stridon – Hiobs Weib als die große Abwesende der Hiobsgeschichte

Obwohl Hieronymus († 420) das Buch Hiob aus dem Hebräischen übersetzte und darüber zwei recht umfangreiche, kommentierende Werke (*Commentaria in Job*, *Expositio interlinearis libri Job*) verfasste⁹⁰, tritt Hiobs Weib in dieser Textfülle kaum auf. Es werden ihr bloß vier Textpassagen gewidmet, wovon sich zwei auf Job 19:17, drei auf Job 2:9 beziehen⁹¹. In den letzteren macht Hieronymus deutlich, dass Hiobs Weib zu den schlechten Ratgebern zählte, welche ihm zur Gotteslästerung rieten⁹²

⁸⁹ Gaudentius Brixiensis, *Sermones. Praefatio*, PL 20, 838A–C. Übersetzung T. K.

⁹⁰ Vgl. Hieronymus Stridonensis, *Commentaria in Job*, PL 26, 619–802B; PL 23; *Expositio interlinearis libri Job*, PL 23, 1407–1470B.

⁹¹ Ders., *Commentaria in Job*, PL 26, 658D; 666C; 692D; *Epistolae. Epistula Ad Paulam super obitu Blaesillae filiae XXXIX*, PL 22, 471; *Expositio interlinearis libri Job*, PL 23, 1411C.

⁹² Ders., *Commentaria in Job*, PL 26, 692D.

In einem Brief an seine monastische Weggefährtin Paula, die er nach dem Tod ihrer Tochter Blaesilla tröstet, führt er ihr Hiob als Beispiel „der unbesiegtten Geduld“ vor Augen. Im Vergleich mit Hiob, so Hieronymus, fallen doch die Heimsuchungen Paulas recht bescheiden aus:

Bedenke, wieviel Hiob ausgehalten hatte, und Du wirst sehen, dass Du zu wehleidig bist. Betrachte ihn, der mit zum Himmel gerichteten Augen, in Ruinen seines Hauses, unter Schmerzen seiner Geschwüre, nach zahlreichen Verlusten, nach dem Tod der Kinder noch durch die Hinterlist seiner Frau zum Äußersten versucht wurde und dennoch all das in unbesiegtter Geduld ertragen hatte. Ich weiß, was Du mir antworten wirst: All das war notwendig, um ihn in seiner Gerechtigkeit zu prüfen. So wähle auch Du aus zweien aus, was Du sein möchtest: entweder eine Heilige und geprüft werden oder eine Sünderin und sich ungerecht beklagen, wenn Du ohnehin weit weniger ertragen musst, als Du eigentlich verdienst⁹³

Obwohl, wie schon oben angedeutet, die Ausbeute zum Thema Hiobs Weib hier recht dürftig ausfällt, wird in diesem Text Hieronymus' Haltung zu Frauen deutlich. Beschritt erst eine Frau den Weg der Askese, so wurde sie ihm zur „entweiblichten“ Mitstreiterin und Kampfgefährtin, die er nach bestem Wissen und Gewissen beraten und unterstützen konnte. Diesen Zug des sonst recht polemischen Hieronymus stellten auch Ruether und Larissa Seelbach dar⁹⁴, wobei ich – den Ansichten der beiden Autorinnen entgegen – die Heiligkeit als „Transzendierung der Weiblichkeit“⁹⁵ als etwas Positives sehe, genauso positiv wie die Heiligkeit als die Transzendierung der Männlichkeit, wenn diese über Macht, Geld und Sex definiert wird. Da Hieronymus in Paula keine Dame der Oberschicht sah, die man delikat und galant über den Verlust der Tochter trösten sollte, sondern sie als eine abgehärtete Asketin betrachtete, konnte er sie mit Hiob gleichsetzen, welcher genauso wie sie seine Kinder verloren hatte. In diesem Kontext wird Hiobs Weib, deren Hinterlist Hieronymus erwähnt, zu den übrigen Plagen Hiobs gerechnet. Obwohl sie wie Paula eine Frau ist, stellt er die versuchende Frau – das ist Hiobs Weib – der versuchten Frau – das ist Paula – entgegen. Hieronymus scheint nicht davon auszugehen, dass die auf der Seite der Tugend stehende Paula mit ihrer auf der Seite der Versuchung stehenden Geschlechtsgenossin Solidarität empfinden wird. Paula hat sich in ihrer Askese auf die Seite Hiobs geschlagen

⁹³ Ders., *Epistula Ad Paulam super obitu Blaesillae filiae XXXIX*, PL 22, 471. Übersetzung T. K.

⁹⁴ R. R. Ruether, *Misogynism and virginal feminism...*, S. 175; L. Seelbach, „Wenn Männer nach den Schriften fragen würden, würde ich nicht mit Frauen reden“: oder: Marcelle als Lückenbüßerin?, „Augustiniana“ 54:2004 H. 1/4, S. 343–358.

⁹⁵ Vgl. L. Seelbach, „Wenn Männer nach den Schriften fragen würden“ ..., S. 348.

und das harte Entweder-Oder, welches der Kirchenvater am Ende seiner Aussage an sie richtet, ist eigentlich keine Rede eines Mannes an eine Frau, sondern eines Asketen an den Anderen.

Augustinus – Hiobs Weib als „Eva“, „Teufelsgehilfin“ und mitgeprüfte Ehegefährtin

Bei Augustinus († 430) findet die bisherige „Hiobs-Weib-Thematik“ ihren vorersten Höhepunkt und ihre volle Entfaltung. Das erklärt auch die Tatsache, dass sich beinahe die Hälfte aller Hiobs Weib betreffenden Texte bei Augustinus findet. Diese Textfülle kann daher nur ansatzweise und möglichst kondensiert dargestellt werden. Der Grund dieser Opulenz ist sicherlich in der immensen schriftstellerischen Fruchtbarkeit Augustins zu suchen, die wohl auch daher rührte, dass er zahlreiche Ansätze und Lösungen seiner Vorgänger überarbeitete und übernahm. Sie ist auch durch das speziell augustinische Interesse an der Erbsündenproblematik zu erklären, ein Interesse, das in einem Großteil der Exegese Augustins sichtbar wird. Dieser Ansatz wird auch im Kontext von Hiobs Weib deutlich, wobei Augustinus die schon vorhandene „Eva-Hiobs-Weib-Parallele“ verwendet und ausbaut. Seine zahlreichen Texte zum Thema Hiobs Weib lassen sich in drei große Themenbereiche ordnen. Erstens stellt er Eva und Hiobs Weib – im Kontext der Adam-Hiob-Parallele – einander entgegen. Zweitens vertieft er das Motiv Hiobs Weib als die Teufelshelferin. Drittens schildert er in Anlehnung an Basilius den Großen, wohlgermerkt als einziger der lateinischen Autoren, die Hiobsgeschichte aus der Perspektive von Hiobs Gattin.

Zwar wurde die Adam-Hiob-Parallele von Cyprian aufgegriffen und von Ambrosius weiterentwickelt, aber erst bei Augustinus findet sie ihre theologische Vollendung. So stellt der Bischof von Hippo Hiob als das positive Gegenbeispiel zu Adam dar, welcher, im Gegensatz zu seinem Vorvater, aus der Versuchung, die vom Weib ausging, siegreich hervorgegangen ist⁹⁶ Man sollte diese Aussage nicht dahingehend verstehen, dass Augustinus Männer Frauen entgegengesetzt und den ersteren, im Gegensatz zu den letzteren, positive Eigenschaften verleiht. Die These von der Gottesebenbildlichkeit der Frau bei Augustinus hat sich ja mittlerweile in der Augustinusforschung durchgesetzt⁹⁷ In der augustinischen Exe-

⁹⁶ Augustinus Hipponensis, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X*, PL 35, 2007; *Sermones suppositi de Scripturis (C, G), Sermo LII de beato Job*. PL 39, 1844.

⁹⁷ L. Seelbach, „Das weibliche Geschlecht ist ja kein Gebrechen“..., S. 171–223; C. P. Mayer, *Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin* S. 367–371; E. A.

gese stehen die Bibelgestalten symbolisch für den Menschen, der entweder – wie Adam – fallen oder – wie Hiob- der Sünde widerstehen kann.

Vom Menschen spreche ich. Im Paradiese besiegt, auf dem Misthaufen der Sieger. Dort wurde er vom Teufel durch das Weib besiegt, hier besiegt er das Weib und den Teufel⁹⁸

Da Augustinus die Bibelgestalten, ganz in der Tradition der alexandrinischen Exegese, dazu benutzt, allegorisch Spirituelles zu schildern, kann er beinahe beliebig vom Buchstabensinn abweichen. So symbolisieren bei ihm Hiobs Weib und Eva nicht das Weibliche, sondern die geschlechtsübergreifende Versuchung. Daher kann er Hiobs Weib als dieselbe Eva schildern, welche im Paradies Adam verführte⁹⁹, Hiob hingegen als Adam, der im Paradies Eva widerstehen konnte¹⁰⁰. Weil die Frau bei Augustinus die Versuchung personifiziert, wird sie mit dem Teufel – dem eigentlichen Anstifter zum Bösen – in Beziehung gebracht und auf diese Weise gewissermaßen von der Schuld freigesprochen. Die Antithese „Trösterin des Mannes“ (*mariti consolatrix*)¹⁰¹ – „Helferin des Teufels“ (*diaboli adiuvatrix*)¹⁰² ist oft bei Augustinus zu finden, gleich ob er von Eva oder von Hiobs Weib spricht. Er wiederholt die Ansicht seiner Vorgänger, wonach die Versuchung durch die Frau Hiobs schwierigste Versuchung darstellte. Er meint aber, dass Hiobs Weib deswegen verschont wurde, um dem Teufel einen unmittelbaren Zugang zu Hiob zu ermöglichen und somit zur seiner Helferin zu werden¹⁰³.

Matter, *Christ, God and Women...*, S. 168–170; K. E. Børresen, *Gender and exegesis...*, S. 72.

⁹⁸ Augustinus, *Enarrationes in Psalmos. Ps. XXXIV*, CChr 38, S. 305 (V. 46–50); PL 36, 327. Übersetzung T. K.

⁹⁹ Ebd. *Ps. XCVII*, CChr 39, S. 1374 (V.14) – 1375 (V. 28); PL 37, 1255. *Ps. XCIII*, CChr 29, S. 1320 (V. 22–46); PL 37, 1207. *Ps. CXXXIII*, CChr 40, S. 1936 (V. 15–28); PL 37, 1738.

¹⁰⁰ Ebd. *Ps. XCIII*, CChr 29, S. 1320 (V. 22–46); PL 37, 1207. *Ps. XCVII*, CChr 39, S. 1374 (V.14) – 1375 (V. 28); PL 37, 1255. *Sermo IV*, CChr 40, S. 1526 (V. 15–24); PL 37, 1382.

¹⁰¹ Ebd. *Ps. LV*, CChr 39, S.692 (V. 23) – 693 (V. 46); PL 36, 660. *Sermo IV*, CChr 40, S. 1526 (V. 15–24); PL 37, 1382. *Ps. XCVII*, CChr 39, S. 1374 (V. 14) – 1375 (V. 28); PL 37, 1255. *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus X*, PL 35, 2023. *Ps. XXX*, CChr 38, S. 221 (V. 15–21); PL 36, 255. *Ps. LV*, CChr 39, S. 692, 23 – 693, 46; PL 36, 660. *Ps. XC. Serm. 1*, CChr 39, S. 1256 (V. 21–27); PL 37, 1151. *Ps. CXLIV*, CChr 40, S. 2101 (V. 1) – 2102 (V. 21); PL 37, 1881. *Sermones de diversis*, PL 39, 1511.

¹⁰² Ebd. *Sermo IV*, CChr 40, S. 1526 (V. 15–24); PL 37, 1382. *Ps. XXX*, CChr 38, S. 221 (V. 15–21); PL 36, 255. *Ps. LV*, CChr 39, S. 692, 23 – 693, 46; PL 36, 660. *Ps. XC. Serm. 1*, CChr 39, S. 1256 (V. 21–27); PL 37, 1151. *Ps. CXLIV*, CChr 40, S. 2101 (V. 1) – 2102 (V. 21); PL 37, 1881.

¹⁰³ Ebd. *Sermo IV*, CChr 40, S. 1526 (V.15–24); PL 37 1382. *Ps. LV*, CChr 39, S. 692, 23 – 693, 46; PL 36, 660. *Sermones de diversis*, PL 39, 1511. *Sermones inediti*, PL 46, 913.

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern macht sich Augustinus über die Seelenverfassung von Hiobs Frau seine Gedanken und zwar in einer Passage, die starke Ähnlichkeiten mit einem Text von Basilius dem Großen († 379) aufweist:

AUGUSTINUS

Es war niemand da, der den jetzigen Tagelöhnern die alte Gastfreundschaft erwidert hätte. Die elegante Matrone musste von jetzt an in fremden Häusern dienen, sie – die früher in Häusern zu befehlen gewohnt war. Nach dem Sonnenuntergang, verrichtete sie gebrochen Geistes ihr tägliches Bittgebet und sah hoffnungsvoll der Nachtruhe entgegen. Weinend und mit müden Gliedern lebte sie in den darauffolgenden Tag hinein. Ihr, welche den Verlust der Kinder beweinte wurde gesagt sie solle dienen und keine Zeit für Tränen vergeuden. Zu diesem Zeitpunkt war sie praktisch schon Witwe, überall galt sie als Tagelöhnerin, nirgends war sie Herrin. Sie war weder unfruchtbar, noch war sie Mutter, daher beweinte sie den Tod der Früchte ihres Mutterleibes und sprach: »Sieh Gatte«, sagte sie, »was Du leidest: Sprich etwas gegen Gott und stirb«. Sie selbst aber hatte gesündigt, welche ihrem Ehemann die Barmherzigkeit vorenthielt¹⁰⁴

BASILIUS

Da nun der Feind nichts mehr aufzubieten wusste, kam er auf seine alte List zurück, verführte das Weib zu einem gottlosen, lästerlichen Entschlusse und suchte durch dasselbe den wackeren Kämpfer zum Falle zu bringen. Sein Weib, das in der langen Zeit überdrüssig geworden, stellte sich vor den Gerechten, beugte sich nieder, schlug die Hände zusammen über dem, was sie sah, hielt ihm die Früchte seiner Gottseligkeit vor, sprach einerseits vom früheren häuslichen Wohlstand und wies andererseits auf das gegenwärtige Unglück hin und auf das Leben, das er jetzt gegenüber früher habe, und welchen Dank er für seine vielen Opfer vom Herrn empfangen habe. Sie redete nur Worte, wie sie weiblichem Kleinmute entsprachen, die aber doch jeden Mann erschüttern und auch einem hochsinnigen den Kopf verdrehen konnten. »Flüchtig und eine Magd«, sprach sie, »irre ich umher; ich, eine Fürstin, muss dienen, muss auf die Hände meines Hausgesindes sehen, und ich, die ich einst viele ernährte, lasse mich jetzt gern von fremder Hand ernähren. Es wäre besser und schöner, er würde durch gottlose Reden das Zorneschwert des Schöpfers schärfen und sich von der Erde vertilgen, als das Schreckliche geduldig ertragen und so sich und seiner Gattin die Beschwerden des Kampfes verlängern«. Obschon Job diese Worte kränkten wie kein anderes Leid zuvor, sein Auge in Zorn erglühete und er gegen sein Weib wie gegen eine Feindin sich kehrte – was sagte er? »Was hast du wie ein törichtes Weib geredet?« »Lass ab, Weib«, sprach er, »von solchem Raten!

¹⁰⁴ Ebd. *Sermones suppositi de Scripturis. Sermo L. De beato Job*, PL 39, 1841. Übersetzung T. K.

Wie lange noch willst du mit solcher Rede unser gemeinschaftliches Leben verbittern? Du hast – ach, hätte Gott es verhütet! – über meinen Wandel Unwahres ausgesagt, hast mein Leben verleumdet. Jetzt glaube ich, zur Hälfte gottlos zu sein; die Ehe hat uns ja zu einem Leibe gemacht, und du bist auf Gotteslästerungen verfallen.« »Haben wir das Gute aus des Herrn Hand angenommen, warum sollen wir nicht auch das Böse ertragen?«¹⁰⁵

Beide Texte verfügen über die Kenntnis der LXX- Hiob 2, 9-Ergänzung, in welcher näher über das Schicksal von Hiobs Weib ausgesagt wird. Denn beide Texte sprechen von ihrem Schmerz wegen der verlorenen Kinder (Hiob 2, 9.3 LXX) und von ihrer Arbeit als Tagelöhnerin (Hiob 2, 9.4 LXX). Beide lassen auch die Kenntnis der Klage Sitidos aus Tjob 25, 1–11 durchblicken, in der von ihrem früheren Wohlstand gesprochen wird, obwohl der Basilius-Text hierzu mehr Parallelen aufweist. Textkritisch lassen sich mehrere Fragen stellen, die teilweise der weiteren Forschung zu überlassen sind: 1) Wenn Augustinus die LXX Hiob 2, 9 Ergänzung und das Tjob kannte, warum machte er in seinen übrigen Hiobs-Weib-Kommentaren keinen Gebrauch davon? 2) Kannte Augustinus, etwa über die Vermittlung von Ambrosius, die o.a. Passage von Basilius, wenn ja, warum ließ er sich nur teilweise von ihr inspirieren? 3) Ist etwa die Augustinus-Passage auf keine fremde Quelle zurückzuführen? Zusammenfassend lässt sich antworten, dass es wenig wahrscheinlich ist, dass Augustinus die LXX-Ergänzung kannte. Eine solche Stelle hätte ihn wahrscheinlich mehr als einmal inspiriert. Da seine Griechischkenntnisse bekanntermaßen mittelmäßig waren, ist auch unwahrscheinlich, dass er die LXX im Original las. Die Tatsache, dass er die Hiob 2, 9-Stelle ebenso wie seine Vorgänger in einer Fassung zitiert, die von der Vulgata abweicht, spricht für die Verwendung einer anderen lateinischen Übersetzung, nicht der LXX. Höchstwahrscheinlich ist die Basilius-Exegese über irgendeine Vermittlung – wahrscheinlich die des Ambrosius – zu Augustinus gelangt. Stellen wir aber die augustinische Verfasserschaft des o.a. Textes nicht in Frage, so muss man sich doch wundern, warum Augustinus diesen ‚femininen‘ Ansatz nur einmal verwendet hat. Doch alle Textkritik beiseite lassend, kann man seine, wenn auch einmalige, Absicht sich in die Lage der mitgeprüften Ehefrau hineinzusetzen nur begrü-

¹⁰⁵ Basilius Caesariensis, PG 31, 560. Übersetzung Anton Stegmann in: *Ausgewählte Homilien und Predigten des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen*, München 1925 (BDK², Reihe 1, Bd. 47), S. 357–358.

ßen. Denn erst aus dieser Perspektive heraus, welche das Tjob näher ausführte, ist ihr blasphemischer Ratschlag verständlich. Für das Frauenverständnis Augustins spricht die Tatsache, dass er – als einziger Lateiner – die tiefe weibliche Identitätskrise von Hiobs Weib sieht. Sie ist „weder unfruchtbar, noch Mutter“, was heißen will, dass sie nach den antiken orientalischen Maßstäben, welche den Wert einer Frau von ihrem Kinderreichtum abhängig machten, zu einem „unweiblichen Nichts“ wurde. Der Verlust der Kinder war somit für sie schwerer als der Verlust des äußeren Reichtums zu ertragen, da er den Verlust ihrer bisherigen Sinnggebung bedeutete. Augustinus sieht auch eine Art Solidarität im Glück und Unglück, die zwischen Hiob und seiner Frau bestand. Da ja sein Unglück das Unglück seiner Frau nach sich zog: „Hiobs wegen war sie Königin, sei- netwegen wurde sie zur Tagelöhnerin“¹⁰⁶ Er bescheinigt ihr dennoch eine gewisse geistige Kurzsichtigkeit, denn hätte sie die innere Schönheit ihres Mannes gesehen, so hätte sie ihn mehr geliebt und somit vermutlich auch besser in seinen Prüfungen unterstützt¹⁰⁷ Genauso wie Gaudentius von Brescia ist auch Augustinus der Ansicht, dass Hiobs Weib die schlimmen Konsequenzen der Höllenstrafen bei einer Gotteslästerung nicht bedacht hatte¹⁰⁸

Victor von Vita – Hiobs Weib bei der Christenverfolgung Afrikas

In der Zeit nach Augustinus ist eine originelle, von Augustinus unabhängige Hiobs-Weib-Exegese selten anzutreffen. Die nachaugustinischen Autoren machten sich nicht über Hiobs Frau als solche ihre Gedanken, sondern versuchten, vielleicht stärker als ihre Vorgänger, ihre Gestalt in den Kontext einer allgemeinen moralischen Unterweisung zu stellen. Diese Vorgehensweise wird beim Kirchenhistoriker und Hagiographen Victor von Vita († nach 484) deutlich, der in seiner *Historia persecutionis Africanae provinciae sub Geiserico et Hunirico regibus Wandalorum* verschiedene, der Erbauung dienende, Beispiele der Märtyrer aufzeigt. Darin wird auch ein gewisser Satorus genannt, welcher einst ein hohes Amt bei Huniricus bekleidet hatte dieses aber samt seiner ganzen Habe verlor, als er sich geweigert hatte zum Arianismus überzutreten¹⁰⁹ Seine Frau erwies

¹⁰⁶ Augustinus, *Sermones suppositi de scripturis*, PL 39, 1842. Übersetzung T. K.

¹⁰⁷ Augustinus, *Ps LV*, CChr 39, S. 692 (V 23) – 693 (V 46); PL 36, 660.

¹⁰⁸ Augustinus, *De excidio urbis Romae sermo*, CChr 46, S. 255 (V 154–168); PL 40, 720.

¹⁰⁹ Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africae provinciae*, [in:] *Monumenta Germaniae historica – Auctores Antiquissimi*, Bd. 3.1, München 1981, S. 12 (V. 11) – 13 (V 6); PL 58, 200B–202A.

sich als weniger tapfer; den sozialen Abstieg befürchtend, flehte sie ihn in Begleitung der Kinder an, die Familie nicht „dem Dienerstand anzugleichen“¹¹⁰ Victor sieht darin nicht nur eine konkret geschichtliche Wiederholung der paradiesischen Verführung¹¹¹, sondern eine Wiederholung der Geschichte Hiobs. Ebenso wie Hiobs Weib ist auch die Frau des Saturas von einer Kurzsichtigkeit geschlagen, wenn sie sich nur auf das Hier und Jetzt konzentriert.

Es wäre doch schlimm, oh Weib, wenn bloß die bittere Süße dieses Lebens vorhanden wäre. Du dienst, Gattin, der Hinterlist des Teufels. Würdest Du Deinen Gatten tatsächlich lieben, so würdest du niemals den eigenen Mann in die Gefahr des zweiten Todes bringe¹¹²

Mit dem „zweiten Tod“ ist natürlich die ewige Verdammnis gemeint (Off 2, 11; 20, 6; 20; 14; 21, 8), welche nach Victors Ansicht den Abtrünnigen bereitet wurde, zu welchen auch Saturas zu rechnen gewesen wäre, hätte er auf seine Frau gehört.

Cassiodor – Hiobs Weib „von unreinen Geistern angetrieben“

Während sich Victor von Vita auf die Geschichtsschreibung seiner afrikanischen Provinz konzentrierte, ist eines der Lieblingsthemen Cassiodors († um 580) die *Psychomachia*, d.h. der Kampf der Seele gegen die eigenen Schwächen und die von Außen anstürmenden Versuchungen. Da den Ansichten der Wüstenväter folgend auch Cassiodor meinte, dass sich alle Mittel gegen die Versuchungen in der Heiligen Schrift, besonders aber in den Psalmen, befinden, so konfrontiert er in seinem Psalmenkommentar alle mögliche Lebenslagen mit dem Bibelwort, welches er dort untersucht. In diesem Kontext kommt er in seinem Kommentar zum Psalmvers 38 (37), 13 auf Hiob und sein Weib zu sprechen:

Und fügte hinzu: „Welche mein Unheil suchten und nichtig redeten“ Er [Hiob] bezeichnete damit die Ehefrau, die von unreinen Geister angetrieben ihn vom Leiden befreien wollte, indem sie dem überaus heiligen Manne riet, von Ungerechtigkeit des Herrn zu sprechen, und sagte: »Sprich ein Wort gegen den Herrn und stirb (Job 2, 9)«¹¹³

¹¹⁰ Ebd., S. 12 (V 23–30).

¹¹¹ Ebd., S. 12 (V 20–23): *Accedit ad maritum alia Eva consilio magistrata serpentis (Gen. III) Sed ille Adam non fuit, qui illecebrosa vetitae arboris poma contingeret: quia non indigens, sed Saturated vocabatur, saturatus ab ubertate domus Dei, et torrente deliciarum ejus potatus.*

¹¹² Ebd., S. 12 (V 32–35); PL 58, 201B. Übersetzung T. K.

¹¹³ Cassiodorus Vivariensis, *Expositio in Psalterium*, PL 70, 276B. Übersetzung T. K.

Textkritisch ist anzumerken, dass Cassiodor hier beim Hiobszitat die LXX-Lesung benutzt, obwohl zu seiner Zeit die Vulgata schon recht verbreitet war. Hiobs Frau wird hier nicht vom Teufel selbst, sondern von „unreinen Geistern angetrieben“, die ihre gute Absicht zu helfen gleichwohl pervertierten. Dennoch wird ihre Eigenständigkeit von Cassiodor nicht im Ganzen in Fragen gestellt, da er an einer anderen Stelle davon spricht, dass sie mit ihrem Vorschlag Hiobs „Gerechtigkeit herabsetzte“¹¹⁴ Woanders rechnet er sie zu falschen Ratgebern, „welche zwar dem körperlichen Wohlergehen schmeicheln, dadurch aber den Seelen schaden, indem sie ihnen heimliche Wunden zufügen“¹¹⁵

Gregor der Große – Hiobs Weib als die Figur des Unvollkommenen

Gregor der Große († 604) ist der letzte Autor, der sich in der lateinischen Patristik mit dem Thema Hiobs Weib befasst. Er tut es nicht gerade ausführlich, obwohl er Hiob seinen großen Traktat *Moralia in Hiob* widmete. Darin bringt er eine neue Variation über das Thema Hiobs Weib als die Teufelsgehilfin, indem er die Versuchung Hiobs mit der Belagerung einer Stadt vergleicht. Hiobs Weib wird die wenig schmeichelhafte Rolle der „fünften Kolonne“ zugeordnet, da sie mit jenen Stadtbürgern gleichgesetzt wird, die sich während der Belagerung zwar innerhalb der Stadt aufhalten, dennoch selbst nicht an den Sieg glaubend zum Untergang der Belagerten beitragen¹¹⁶ Mit dieser Kriegsmetapher drückt Gregor die Einheit des Ehepaares Hiobs aus, denn nur aufgrund der Zusammengehörigkeit des Ehepaares¹¹⁷ konnte der Teufel die Taktik wählen „entweder [Hiob] durch Nöte zu zerbrechen oder durch Überredungskünste gefügig zu machen“¹¹⁸ Daher vergleicht Gregor Hiobs Weib mit einer Leiter, die der Teufel dazu benutzte, um ins Herz des Mannes hinaufzusteigen¹¹⁹ Doch dieser recht instrumentale Vergleich mindert nicht ihre eigene Verantwortung, denn sie wurde, nach Gregor, deswegen vom Teufel unverehrt gelassen, damit er „durch die Pfeile ihrer Worte“ Hiobs Wunden vergrößern konnte¹²⁰ Sie habe leider zu jenen schwachen Persönlichkeiten gehört, derer sich der Teufel mit Vorliebe bei der Versuchung der

¹¹⁴ Ebd., PL 70, 278C.

¹¹⁵ Ebd., PL 70, 500A–B. Übersetzung T. K.

¹¹⁶ Gregorius Magnus, *Moralia in Job. liber I*, Praefatio IV, CChr 143, S. 15 (V 74) – 15 (V 26); PL 75, 521C–522A.

¹¹⁷ Ebd., PL 75, 605A.

¹¹⁸ Ebd., PL 75, 604C.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Gregorius Magnus, *Homiliae in Ezechielem*, PL 76, 1025D.

Starkén bedient¹²¹ Daher wird sie von Gregor zur Figur des geistig Unvollkommenen erklärt, denn sie stelle „die fleischliche Erkenntnis, welche dem Geist trotzt“¹²², sowie die „fleischlichen Christen“ dar¹²³, die als unvollkommen sich dennoch im Schoß der Kirche befinden. Die Exegese Gregors fasst die bisherigen, wichtigsten exegetischen Ansatzpunkte zusammen und schreitet vom konkreten Verhalten einer konkreten Frau über die für beide Geschlechter verbindliche Tatsache, dass man in einer guten Ehe den einen Ehepartner mittels des anderen beeinflussen kann, und endet schließlich damit, dass Hiobs Weib zu einem geistigen und übergeschlechtlichen Abstraktum wird.

* * *

Mit der letztgenannten Entwicklung nähern wir uns schon dem Kern der patristischen Exegese, welche letztendlich darauf zielt, dem Menschen seine geistige Dimension zu zeigen, in welcher er sich aller, auch genderspezifischen, Beschränkungen entledigt. Obwohl bei den untersuchten Texten die androzentrische Perspektive der Schreibenden durch ihre Konzentration auf die Situation Hiobs, selbst wenn sie von seinem Weib sprechen, sichtbar wurde, schlossen sie in der Verurteilung der Frau Hiobs nicht, von einer Stelle bei Ambrosius abgesehen, nicht auf ihre Weiblichkeit. Im konkreten Fall der Versuchung Hiobs wurde der Frau die Rolle der Versuchenden, dem Mann die Rolle des Versuchten zugewiesen, was als eine Wiederholung des paradiesischen Paradigmas dargestellt wurde. Diese Auslegung, die sich darauf bezog, dass Hiob im Gegensatz zu seiner Frau standhaft geblieben war, ist aber nicht als misogyn zu werten. Wurde aber die Situation Hiobs auf andere Lebensbereiche übertragen, so finden wir, etwa bei Hilarius, eine geschlechtsübergreifende Argumentation, die besagt, jeder Christ und jede Christin sollte Hiob, nicht seine Frau, nachahmen. Bei Augustinus verliert zudem die Weiblichkeit oder Männlichkeit der besprochenen Figuren gänzlich ihre Bedeutung, da er sie bloß als Symbole geistiger Prozesse sieht – eine Entwicklung, die bei Gregor ihren Abschluss findet. Obwohl alle Väter Hiobs Weib solche Tugenden wie Mitleid, Loyalität, Barmherzigkeit und Liebe bescheinigen, sie als eine ebenbürtige Partnerin in der Ehegemeinschaft ansehen und sie vor ihrer eigenen Handlung in Schutz nehmen, verwendete keiner von ihnen, von Augustinus abgesehen, diese Passagen der LXX oder des *Testa-*

¹²¹ Ders., *Epistolae. Epistola XVIII. Ad Joannem episcopum*, PL 77, 741A.

¹²² Ders., *Moralia in Job*, PL 75, 630C.

¹²³ Ebd., PL 75, 618B.

mentum Jobs, welche näher die Lage der Frau schildern. An der Unverfügbarkeit der LXX kann es nicht gelegen haben und wie oft die Väter das *Testamentum Jobs* benutzten, muss der weiteren Forschung anheim gestellt werden. Vielleicht lag diese Weglassung doch an der androzentrischen Perspektive, der die Kirchenväter von der feministischen Theologien angeklagt werden? Resümierend lässt sich über die untersuchten Passagen sagen: Androzentrismus – ja, Misogynismus – nein.

Wenn sich also in den patristischen Texten zu Hiobs Weib kein Misogynismus finden lässt, so muss man vielleicht die Ansichten über den Misogynismus der Väter etwas vorsichtiger formulieren. Denn viele der Anklagepunkte sind bei einer genaueren Textuntersuchung nicht haltbar. Manchmal muss man sich auch mit der Ansicht zufrieden geben, dass nicht alles, was uns heute interessiert, gleichermaßen für die früheren Christengenerationen relevant war. Die Fragestellung mancher heutigen Genderstudien würde sicherlich den Kirchenvätern fragwürdig erscheinen, da sie dem Gender und dem Geschlecht keine besonders positive Rolle zuwiesen. Das Gender, als das Vielfältige, wurde von ihnen als etwas Vorübergehendes und Unvollkommenes betrachtet, etwas was den Menschen hindert, sich ganz und unbeschränkt dem göttlichen Einen hinzugeben. Das Gender (siehe Gal 3, 28) und das mit der Zeit nachlassende Geschlechtliche ist in Hinblick auf das Göttlich-Ewig-Eine, darin wir letztendlich aufzugehen hoffen, ohnehin belanglos. So meinte beispielsweise Origenes († 253), dass die Heilige Schrift keine Unterteilung der Männer und Frauen dem Geschlecht nach kenne und keine Geschlechtsdifferenz vor Gott gelte, weil Menschen nicht nach körperlichen, sondern der Seele nach in Männer und Frauen unterteilt werden¹²⁴ Dieser origenische Ansatz wurde gewissermaßen in der Eschatologie des Maximus Confessors († 662) weiterentwickelt, wonach bei der Auferstehung des Fleisches die Unterteilung der Menschheit in zwei Geschlechter aufgehoben sein wird¹²⁵ Diese eschatologische Perspektive vor Augen haltend sollten wir uns vielleicht fragen, ob es sinnvoll ist, das Leben in ‚Genderkämpfen‘ zu verbringen, anstatt alles Trennende hinter sich zu lassen, um dorthin zu gelangen, wo Gott „Alles in allem“ (1 Kor 15, 28) ist.

¹²⁴ Origenes, *Homiliae in Iosuae*, Hom. 9, 9; PG 12, 878C: *Non enim novit Scriptura divina secundum sexum separationem virorum ac mulierum facere. Etenim apud Deum sexus nulla discretio est, sed pro animi diversitate vel vir, vel mulier designatur.*

¹²⁵ Maximus Confessor, *Ambiguorum liber*, PG 91, 1305B–D; 1309A–D.

ŻONA HIOPA W EGZEGEZIE ŁACIŃSKICH OJCÓW KOŚCIOŁA Przyczynek do badań nad feminologią w patrystyce.

Streszczenie

Niektóre kierunki współczesnych teologii feministycznych oskarżają całą tradycję chrześcijańską, a szczególnie Ojców Kościoła, o mizogynizm. Oskarżenia te nie zawsze bywają dostatecznie udokumentowane źródłowo, gdyż dotychczas nikt nie zadał sobie trudu przebadania wszystkich wątków kobiecych u wszystkich Ojców Kościoła. Niniejszy artykuł zamierza przebadać ewentualny mizogynizm Ojców w tym wąskim zakresie ich twórczości jakim jest egzegeza Job 2, 9. Żona Hioba wzywająca swojego męża do złorzeczenia Bogu jest z pewnością przykładem kobiety błędzącej, a sposób jej strofowania przez Ojców z pewnością zaświadczy o ich stosunku do kobiet jako takich. Po przedstawieniu współczesnego stanu badań dotyczących żony Hioba, zaprezentowane zostaną różne lekcje Job 2, 9 występujące w LXX, w Wulgacie oraz w tłumaczeniach współczesnych wraz z problematyką z tych różnic wynikającą. Następnie ukazane zostaną fragmenty na temat żony Hioba występujące w starotestamentalnym apokryfie *Testamentum Hiobs* – tekście znanym niektórym Ojcom. Kolejno przedstawiona zostanie egzegeza Job 2, 9 występująca w pismach: Tertuliana, Cypriana z Kartaginy, Hilarego z Poitiers, Zenona z Werony, Ambrożego, Gaudentego z Brescii, Hieronima, Augustyna, Wiktora z Wity, Kasjodora oraz Grzegorza Wielkiego. U prawie wszystkich tych autorów pojawiają się takie wspólne wątki jak: (1) dobra wola i miłość żony Hioba wykorzystana przez posługującego się nią szatana; (2) krótkowzroczność jej postępowania; (3) paralelizm kuszenia Hioba przez żonę i Adama przez Ewę; (4) symbolizm żony Hioba jako strony kuszącej w zmaganiach wszystkich wierzących. Oprócz jednej wypowiedzi Ambrożego, która padła w kontekście jego konfliktu z cesarzową Justyną, żaden z wymienionych autorów nie przypisuje negatywnych walorów ani kobiecości żony Hioba ani kobiecości jako takiej. Natomiast Augustyn – jako jedyny odchodząc od androcentrycznej perspektywy pozostałych Ojców – empatycznie ukazuje położenie żony Hioba. Augustyn najprawdopodobniej wykorzystał w tym celu wcześniejszy tekst Bazylego Wielkiego, który w swym opisie żony Hioba posłużył się LXX i *Testamentum Hiobs*. Analiza patrystycznej egzegezy Job 2, 9 nie potwierdziła tezy o mizogynizmie Ojców Kościoła, potwierdzając jednak androcentryzm ich teologicznego podejścia.