

# Beredte Sprachlosigkeit im Ijobbuch

## Körpererfahrung an den Grenzen von Weisheit und Wissen

JÜRGEN VAN OORSCHOT

„Schweigen ist ein doppelter Nullpunkt der Sprache, der aus dem Sprechen stammt, in den das Sprechen mündet. Es kommt als Unterbrechung und als Grenze vor. [...] In der einfachen Paradoxie, daß man übers Schweigen reden muß und zugleich nicht reden kann wie über eine andere Sache, manifestiert sich der genannte Doppeleindruck.“<sup>1</sup>

In mehrfacher Hinsicht kann das alttestamentliche Ijobbuch als Unterbrechung und Grenze verstanden werden. Mit seinem Streit um die Leiden des Gerechten unterbricht es die wortreichen schul- und (aus)bildungsmäßigen Selbstverständlichkeiten altorientalischer und frühjüdischer Weisheits- und Wissenskultur. Mit den Erfahrungen dieses Leidenden sind exemplarisch die Grenzen individuellen Unheils beschrieben. Damit reiht es sich in die gemeinorientalische Tradition der nach ihm oft so benannten Ijob- oder (besser) Auseinandersetzungsliteratur<sup>2</sup> ein. Zu Recht ist immer wieder diskutiert worden, ob sich mit dem Ijobbuch, speziell mit der Ijobdichtung und ihrer Gottesrede am Schluss, die alttestamentliche Weisheit nicht an ihr Ende geschrieben habe.<sup>3</sup> Auch die sukzessive Entstehung des Buches kann als ein Ringen mit der Aporetik der ursprünglichen Dichtung verstanden werden. Schritt um Schritt versuchen die weisheitlichen Verfasserkreise wieder zu einer Sprache zurückzufinden, die es ihnen angesichts des Ijobsgeschicks erlaubt, Menschen für ihren Umgang mit der Welt und ihrem Leben das notwendige Wissen und die entsprechenden Handlungsoptionen zur Verfügung zu stellen.<sup>4</sup>

Aber nicht nur das Gesamtwerk weist diese Analogie zur Funktion des Schweigens auf. Das Thema selbst durchzieht die Reden des Buches. Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Beobachtung, dass die Thematik des

---

<sup>1</sup> KAMPER/WULF, Unterbrechung, 1.

<sup>2</sup> Der Begriff der Auseinandersetzungsliteratur geht auf SITZLER, Vorwurf, zurück. Im mesopotamischen Raum ist etwa der sogenannte *Sumerische Ijob* aus dem 3. vorchristlichen Jt., die babylonische Dichtung *Ludlul bēl nēmeqi* aus dem ausgehenden 2. Jt. v.Chr. oder die redaktionell um 800 v.Chr. abgeschlossen vorliegende *Babylonische Theodizee* zu nennen. Mit dem frühjüdischen Ijob verbinden diese Werke die Problematisierung einer als gerecht gedachten Weltordnung, vorgeführt am Geschick eines einzelnen Menschen, verknüpft mit der Schuldfrage und einer diesseitigen Vergeltung von Gut und Böse. Im ägyptischen Kulturraum gibt es ebenfalls eine lange Tradition zur Ijobproblematik, wie an Werken wie den *Mahnworten des Ipu-wer*, dem *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba* oder den *Harfnerliedern* abzulesen ist, vgl. weiter zur späten demotischen Weisheitstheologie LICHTHEIM, *Wisdom*; QUACK, *Literaturgeschichte*; HOFFMANN/QUACK, *Anthologie*.

<sup>3</sup> SPIECKERMANN, *Satanisierung*, 431–444.

<sup>4</sup> Zur Genese des Buches vgl. VAN OORSCHOT, *Entstehung*, 165–184.

Schweigens und Verstummens bzw. der wechselseitige Verweis der Beteiligten auf das Ungenügen der Sprache vor allem in der Dichtung wiederholt an herausgehobenen Stellen zu finden ist. Sowohl die Reden der Freunde als auch diejenigen Ijobs gehen auf diesen Topos ein. Auf unterschiedliche Weise wird dabei vorgeführt, was Sprache nach weisheitlicher Pragmatik leisten soll und was sie in der gegebenen Situation nicht mehr zu leisten vermag. Die Inszenierung der Auseinandersetzung setzt dabei dieses Scheitern bereits voraus und versucht durch den Verweis auf ergänzende Sprachspiele und -welten im Kultus und im Rechtsleben, Abhilfe zu schaffen. Zusätzlich, und damit wird auf spezifische Weise ein Konnex zwischen Schweigen und Körperverständnis deutlich, meldet sich in der Sprache der Klage der Körper zu Wort.<sup>5</sup> Oder wenn man diese metaphorische und in der Sache unangemessene Rede mit dem Körper als Subjekt vermeiden will: Eine beredete Sprachlosigkeit, deren Worte ihre deutende und fördernde Kraft verloren haben, wird konfrontiert mit Körpererfahrungen, die den Protest gegen die Ohnmacht des Redens artikulieren. Diese Konfrontation wirft sowohl auf die Körpervorstellungen als auch auf das weisheitliche Reden und Schweigen ein bezeichnendes Licht. Zugleich wird mit der folgenden Skizze ein erster Versuch zu Sprachlosigkeit und Schweigen im Ijobbuch vorgelegt, denn obwohl der Topos vor allem in der verwandten ägyptischen Weisheit wiederholt thematisiert wird, gibt es dazu für das Ijobbuch nach meiner Kenntnis noch keine Untersuchungen.

## 1. Schweigen als gemeinschaftskonformes Handeln – der Schweiger

Um zunächst den Charakter und die Dimension der Sprachlosigkeit zu erfassen, mit der wir es im Ijobbuch zu tun haben, lohnt ein Blick auf die verwandte ägyptische Weisheit. Dabei wird sehr schnell deutlich, dass die ägyptisch-alttestamentlichen Schweigetopoi klar von deren späterer Verwendung nach der Zeitenwende unterschieden sind. In ihnen geht es – um einige plakative Kategorisierungen zu benennen – in ihren primären Ausprägungen nicht um Askese oder Frömmigkeit und damit auch nicht um eine Ausgestaltung des Gottesverhältnisses. Auch extreme Formen der Selbstminderung bis hin zur Abtötung der Wahrnehmung und des Empfindens finden sich erst bei den koptischen Anachoreten. Nach einer kleinen Studie von Emma Brunner-Traut zum „Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens“<sup>6</sup>, der diese Kategorien entnommen sind, wurde diese spätere Weiterentwicklung durch die Weisheit des alten Ägypten beeinflusst. Die ägyptische Weisheit bildet im Unterschied zu diesen

---

<sup>5</sup> Auch vom Schweigen des Körpers weiß man nur sprachlich, wie auch sein Reden von Menschen, solange er es vermag, sprachlich begleitet wird. Allein an Grenzen unterbleibt dies oder wird es unmöglich, so etwa in Schmerzerfahrungen, die den Menschen keine Distanz mehr zu sich erlauben und ihn somit ganz in seinem Körper gefangen nehmen, ohne dass er sich mit Worten und damit sich selbst betrachtend und aussagend gegenüberreten kann; vgl. GRÜNY, Aspirin, 7–32.

<sup>6</sup> BRUNNER-TRAUT, Lebenslehren, 173–216.

Ausprägungen von Frömmigkeit<sup>7</sup> mit der Figur des Schweigers eine Idealgestalt der Ethik aus, bei der die Sprache als Teil des Sozialverhaltens verstanden wird. Rechtes Reden und rechtes Schweigen bemessen sich daran, inwieweit der Umgang mit den Worten das Zusammenleben in den verschiedenen sozialen Zusammenhängen fördert oder schädigt. Ziel der Bildung und Ausbildung eines Weisen ist eine passende Rede zur rechten Zeit am rechten Ort. Wer in dieser Weise aus und in der Ma'at oder, alttestamentlich gesprochen, aus und in der *zedaga* redet, weiß auch um den Moment, in dem es zu schweigen gilt. Und so kann man sich in beiden Kulturen nicht nur durch *שפת־צדק* ודבר ישרים „rechte/gerechte Lippen und aufrichtige Worte“<sup>8</sup> einen guten Ruf erwerben. Das rechte Schweigen gehört nach altägyptischer Weisheit ebenfalls zu den Erziehungszielen. „Lass deinen Namen bekannt werden, indem dein Mund schweigt.“ – so heißt es in der Lehre des Kagemni.<sup>9</sup>

Der Grundgedanke eines sich in Reden und Schweigen niederschlagenden Sozialverhaltens wird dann unterschiedlich ausgestaltet. Unverkennbar spiegeln sich darin die Themen weisheitlicher Erziehung und Ausbildung und damit der pragmatischen Verankerung solcher Texte. Dazu zählt die Mahnung zu einem selbstbeherrschten Umgang mit seinen Gefühlen. Schon die Bezeichnungen für die Antitypen zum Schweiger weisen darauf hin, was es zu vermeiden gilt.<sup>10</sup> Der sozial verträgliche und so auch für den Einzelnen förderliche Umgang mit dem Wort schließt weiter die Verschwiegenheit und den Verzicht auf üble Nachrede und Verleumdung ein. An solcher Art innerer Zersetzung des Gemeinwesens beteiligt sich der weise Schweiger nicht. Er fügt sich vielmehr konstruktiv in das soziale Miteinander ein. Ein weises, der Ma'at entsprechendes Verhalten zeigt sich zudem in Höflichkeit und Respekt gegenüber denjenigen, die in der Ordnung des Staates oder in Folge sozialer Anerkennung höher gestellt sind.<sup>11</sup> Aber nicht allein in dieser defensiven Weise trägt rechtes Reden und Schweigen zum Erhalt von Sozialgemeinschaften und Staat bei. Jan Assmann spricht in diesem Zusammenhang vom „Ideal des ‚einklangstiftenden‘ Redens“. Solche Art Rede versteht sich darauf, „durch den rechten Gebrauch des Wortes Streit zu schlichten, Trost zu spenden, sowie keine Tränen zu verursachen, Mißverständnisse und Dunkelheiten aufzuklären und als ‚befriedender Mund‘ zu wirken“. Neben der Belehrung ist damit die ganze Bandbreite weisheitlicher Redekunst angesprochen, die uns erneut als selbstverständlicher Hintergrund im Ijobbuch begegnen werden. Der Weise befördert durch sein Reden immer neu die Reintegration in die Ordnung, sprich: in das Handeln der Gottheiten. Zugleich befriedet dieser Mund nicht nur andere. Weise Worte sind

<sup>7</sup> Zur diachronen Differenzierung zwischen der älteren ägyptischen Weisheit und der Spätzeit vgl. etwa schon ASSMANN, Weisheit, 11–72.

<sup>8</sup> Spr 16:13. Das Sprichwort bindet zusammen mit Spr 16:12 die rechte Rede an die durch den König garantierte gerechte Ordnung.

<sup>9</sup> Kagemni I, 12–II, 1 (Übersetzung nach BRUNNER, Weisheit, 133–136).

<sup>10</sup> Zum Hitzkopf vgl. BRUNNER-TRAUT, Schweiger, 769–762. Eine abweichende Einordnung der Typologie von Schweiger und Hitzkopf vertritt FISCHER-ELFERT, Ma'at.

<sup>11</sup> Amenemope 26,2f.

zugleich „ein Reden, das den Redenden selbst in Einklang mit der Gesellschaft hält.“<sup>12</sup>

## 2. Schweigen als gemeinschaftskonformes Handeln im Ijobbuch

Auch wenn es alttestamentlich nicht zur Ausbildung eines entsprechenden Typos des Schweigers kam, so lassen sich etwa in den älteren Proverbientexten<sup>13</sup> die gleichen Grundmuster zu rechtem Reden und Schweigen finden. Dies verwundert nicht, teilt die alttestamentliche Weisheit doch mit der ägyptischen die praktischen Herausforderungen einer Sippen- und Schulweisheit. Es gilt, über das rechte Reden und Schweigen das Sozialverhalten zu prägen. Hierzu liegt mit Walter Bühlmanns Untersuchung „Vom rechten Reden und Schweigen“ aus dem Jahre 1976<sup>14</sup> bereits eine einschlägige Arbeit vor, in der sich verfolgen lässt, zu welcher Ausprägung diese Pragmatik in der älteren Weisheit führt.

Auch das Ijobbuch kennt diesen basalen weisheitlichen Topos, führt ihn allerdings in einer Aporetik vor. Ich werde drei zu unserem Thema einschlägige Stellen aus den Freundesreden und eine aus einer Ijobrede vorführen. An ihnen lässt sich ablesen, wie angesichts des leidenden Gerechten weder Reden noch Schweigen Einklang herstellen kann.

Die programmatische Rede des Eliphaz<sup>15</sup> in Ijob 4f beginnt mit einem doppelten Bezug auf weises Reden und Schweigen, indem erfolgloses und erfolgreiches Reden einander gegenübergestellt werden. Dabei sind die Rollen anders verteilt, als man es erwarten sollte. Zunächst leitet Eliphaz die nach der Eingangsklage Ijobs folgenden Streitgespräche in Ijob 4:2a damit ein, dass er deren vermutliche Wirkung antizipiert. Die an Ijob gerichteten Worte der Belehrung und Tröstung werden ihn ermüden und ärgerlich machen (לָאֵל).<sup>16</sup> Später wird das Motiv des Ermüdens wieder aufgegriffen und nun übernimmt bezeichnenderweise Gott die Rolle der weisheitlichen Rede. Nach Ijob 16:6f ist er es, der Ijob zermürbt. Dies geschieht jedoch nicht durch Worte, sondern durch körperliches Leiden und durch die Zerstörung seines sozialen Umfeldes. Ijob wird in seiner körperlichen und sozialen Integrität destruiert.<sup>17</sup> In demselben Kapitel 16 wird dann auch zum ersten Mal im Buch auf

<sup>12</sup> ASSMANN, Reden, 196.

<sup>13</sup> Zur kurzen Übersicht über die Entstehung des Spr-Buches vgl. WITTE, Sprüchebuch, 434ff.

<sup>14</sup> BÜHLMANN, Reden.

<sup>15</sup> Zur These von Ijob 4f als Musterrede vgl. WITTE, Leiden, 78–81.

<sup>16</sup> Die Bedeutung des Begriffs umfasst beide Komponenten und beide schwingen hier auch mit. Dies zeigt der Blick auf die Wiederverwendung der Wurzel (nun in einer Hif.-Form) in Ijob 16:7, bei der deutlich die körperlichen Folgen im Vordergrund stehen. Die Aussage kann kaum, wie bei FOHRER, Hiob, 136, aus einem psychologisch gedeuteten Geschehensablauf der Reden verstanden werden, als sollte hier darauf angespielt werden, dass Ijob „von seinem Ausbruch mitgenommen und erschöpft“ sei.

<sup>17</sup> Schon in Ijob 4:5 wird Ijobs Zustand mit diesem Begriff beschrieben, allerdings ohne die Ursache dafür anzugeben.

einen Zusammenhang zwischen dem wirkungslosen Wort und dem beredten Körper hingewiesen. Aber dazu später.

Mit der Eingangsbemerkung des Eliphaz in Ijob 4 steht mithin schon zu Beginn der Auseinandersetzung deren Ergebnis im Raum, das konträr zu den Absichten weisheitlicher Rede steht. Schon die Grundfassung der Dichtung setzt dies also voraus. Im Kontrast zu den wirkungslosen Wortführern wird dann Ijob in einem Rückblick als ein Weiser stilisiert, dessen Umgang mit dem Wort erreichte, was Eliphaz und den zwei Mitstreitern verwehrt bleibt. Ijobs Worte führten Hilfsbedürftige und Schwache wieder in die Gemeinschaft der Vitalen zurück. Die Stärkung und Wiedereingliederung in die lebensfördernde Ordnung erfolgte durch Zurechtweisung (סר' Ijob 4:3a)<sup>18</sup> und durch die aufrichtende Rede (מליך Ijob 4:4a). Wieder im Einklang mit der schöpferischen Ordnung erneuerte sich den Menschen auch die Kraft (Ijob 4:4b).

Die Eingangssentenz des Eliphaz schließt, wie zu Beginn der Streitreden dramaturgisch notwendig, mit einer rhetorischen Frage (Ijob 4:2b), welche die Unmöglichkeit des Schweigens festhält. Die notwendigen Worte zurückzuhalten, das hieße seiner Aufgabe als Weiser nicht nachkommen, sprich: dies ist unmöglich.<sup>19</sup>

Im Verlauf der ersten Freundesrede finden sich noch drei Mal (Ijob 4:12; 5:1; 5:8) Hinweise auf unsere Thematik. Alle Stellen gehen dezidiert über die weisheitliche Behandlung des Themas hinaus. In Ijob 4:12 wird mit der Sentenz „Zu mir stahl sich ein Wort, mein Ohr vernahm davon ein Flüstern“ die Beschreibung eines nächtlichen Offenbarungserlebnisses eingeleitet. Die dann in Ijob 4:17–21 formulierte Lehre von der Unreinheit und Sündhaftigkeit des Menschen als Geschöpf leitet sich also nicht aus der Erfahrung der Weisen ab, sondern geht analog zum prophetischen Wortempfang auf eine Mitteilung Gottes zurück. Auch die beiden anderen Stellen, die vom Reden oder Hören handeln, setzen das Scheitern weisheitlicher Paradigma voraus. Ganz im Sinn psalmistischer Gebetstradition wird Ijob in Kap. 5:8 empfohlen, Gott anzurufen, sonst werde ihn soundso niemand hören (Ijob 5:1). Der Weise, um Erhellung eines Lebensrätsels ersucht, verweist auf das Gebet und somit auf eine Klärung der Ijobfragen, die jenseits seiner Möglichkeiten liegt.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Der Begriff gehört zu den zentralen Termini weisheitlicher Sprache und kann das erzieherische Reden und Handeln von Eltern oder von weisen Pädagogen (Ijob 4:5) bezeichnen, darüber hinaus in theologisierter Rede auf JHWH (Ijob 5:17) bezogen werden; vgl. etwa auch Spr 19:18, zugleich auch Dtn 8:5 und Sir 4:17.

<sup>19</sup> Anspielungsreich ist die parallele Verwendung des Begriffs עצר in Ijob 29:9, einem Abschnitt, der die Reaktion der Fürsten auf Ijobs Auftritt in früheren Zeiten festhält: Sie legen die Hand auf den Mund und halten ihre Rede zurück. Mit den gleichen Begriffen wird vorgeführt, welche Wirkung die weisheitliche Belehrung Ijobs hatte. Das Verstummen und Schweigen entspricht an dieser Stelle der aufmerksamen Ruhe bei einem Lehrvortrag.

<sup>20</sup> Schon die Grundfassung der Dichtung, zu der Ijob 5:1.8 zu rechnen ist (vgl. u.a. WITTE, Leiden, 191), formuliert in diesem Horizont. Einer redaktionellen Ergänzungsschicht gehören Ijob 4:12–21 zu; vgl. EBD. und VAN OORSCHOT, Entstehung, 183. Dies gilt trotz des Versuchs von SCHERER, Trost, 40–47, durch die Neubestimmung des Verhältnisses von Weisheit und Prophetie indirekt diesen Abschnitt als selbstverständlichen Teil *einer* Eliphazrede plausibel zu machen. Seine Differenzierung zwischen „Gegensatz“ und „unterschiedlichen Schwerpunkten“ (46) bleibt zu

Trotz dieser Signale oder vielleicht gerade auf Grund der durch sie markierten Infragestellung wiederholen nachfolgende Freundesreden mehrfach die weisheitlichen Selbstverständlichkeiten zum Topos. So gilt es, sich nach den Forschungsergebnissen (הקרה) der Väter zu richten und sich auf ihre Ergebnisse zu gründen (וכונן להקרה אבותם) Ijob 8:8b):

„Frage doch die frühere Generation, und beachte das, was ihre Väter forschten. Sind sie es nicht, die dich belehren, zu dir reden, und aus ihrem Herzen kommen ihre Worte?“ (Ijob 8:8.10)

Eigenes Suchen nach Einsicht hat darin seine Richtung, die Vorfahren zu befragen (Ijob 8:8a). Ihr Reden vermittelt Erkenntnis. Der heute Lebende braucht nicht mehr als die Worte, die aus dem „Herzen“ der Älteren kommen (Ijob 8:10). Diese erfahrungsgesättigte, bewährte und mit dem Wesen, „der Zentralinstanz im Inneren des Menschen“<sup>21</sup> verbundene Reden kann und soll ihn orientieren. Der Verweis darauf, dass diese Worte der Alten aus ihrem „Herzen“ hervorgehen, dient an dieser Stelle zusätzlich dazu, einem hitzigen und wortreichen Ijob weise Menschen gegenüberzustellen, die gelassen in ihrer Erfahrung und Erkenntnis ruhen. Die damit etwa in Spr 14:30 analog verbundene Gegenüberstellung von Eifer und Ruhe – „Leben für den Leib ist ein gelassenes Herz, Eifern aber ist Knochenfraß.“ – erinnert an das ägyptische Gegensatzpaar des Hitzigen und des Schweigers. Anthropologisch ist mit dem „Herz“ die Mitte der Person und somit das steuernde Zentrum angesprochen.<sup>22</sup> Wenn Ijob sich an den weisen Vorfahren orientiere, flauere auch die stürmische Suada von Worten ab (Ijob 8:2). Erkenntnissuche wird hier also ganz auf Tradition gegründet und, nimmt man die Darstellung beim Wort, zugleich als lebendiges Befragen und Belehren gedacht. Diese Stilisierung nimmt also sowohl für die mündliche Lehre als auch für die schriftliche Tradition die Autorität der alten Weisen in Anspruch. Deren Autorität dient in der Bildad-Rede dazu, die maßlosen Einwurfe der vorangehenden Ijobrede mit ihrem Vorwurf einer Rechtsbeugung durch Gott (Ijob 8:3) zurückzuweisen. Auch an einer späteren Stelle, in der zweiten Eliphastrede, wird ganz in den Spuren der basalen Erfahrungsweisheit jeder menschliche Rückgriff auf Erkenntnisquellen, die jenseits der Erfahrung liegen, kategorisch zurückgewiesen (Ijob 15:7–10). Dazu zählt auch der Rekurs auf vermeintlich himmlische Einsichten eines Urmenschen, der vor der Welt erschaffen wurde.<sup>23</sup>

---

allgemein, eine Debatte zu Wittes Vorschlag führt er nicht (53). Wenn Scherer das Verhältnis der polaren Beschreibung zum Geschick von Reinen und solchen, die Unrecht tun (4:7f) im Gegenüber zu der ethisch nicht differenzierenden Vergänglichkeitsansage über allen Menschen (4:20f) herausstellt, was sich „nicht unproblematisch in Einklang bringen lässt“ (53), dann stellt er sich damit der Problematik solcher unterschiedlicher Aussagen nicht. Seine Interpretation der „Mehrdimensionalität“ (57), des „Aspektreichtum(s)“ (54) minimiert in der Folge dann leider die Unterschiede zwischen diesen Aspekten, was aus meiner Wahrnehmung häufig die Konsequenz einer auf Einheitlichkeit zielenden Interpretation darstellt.

<sup>21</sup> So versucht KRÜGER, Herz, 103–118, hier 109, die weisheitliche Funktion von *leb* zu fassen.

<sup>22</sup> Wesentliche Aspekte der mit dem „Herz“ verbundenen atl. Rede finden sich bei FREVEL, Herz, 250–252, wobei die vielfach üblichen Klassifizierungen von ganzheitlicher und aspektiver Denkwiese einer kritischen Überprüfung zu unterziehen wären; vgl. VAN OORSCHOT, Anthropologie.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Ps 90:2; Spr 8:25 und Ez 28:11–17.

Damit nimmt diese Eliphasede ein Argument vorweg, das ohne Anspielung auf einen Mythos vom Urmenschen in der Gottesrede wieder auftauchen und dort gegen den rebellierenden Ijob in Anschlag gebracht werden wird (Ijob 38:4–7). Die Spannung zur Offenbarungsschilderung in Ijob 4:12–21 ist offensichtlich.

In nächster Steigerung greift die Zophar-Rede in Ijob 11:2–5 auf dieselben Motive zurück. Sie konfrontiert dabei weisheitliche Normalität mit deren Pervertierung in der Ijobsituation. Allein dem Weisen steht es danach zu, viele Worte zu machen. Nur er dürfe sich „Mann der Lippen“ (Ijob 11:2) nennen. Verstummen soll der Spötter und nicht der gestandene Mann. Wie bereits in der Eliphasede markiert der diese Einleitung abschließende Wunsch in Ijob 11:5 erneut die Hilflosigkeit der Weisheit. Der weise Redner wünscht sich, dass Gott dem Streitgegner antwortet und Gottes Lippen sich öffnen. Die Wirkungslosigkeit aller wortreichen Entgegnungen und Mahnungen wird hier erneut vorweggenommen. Oder anders formuliert: Die Verfasser der ursprünglichen Dichtung formulieren bereits von einem Standort jenseits einer sozial funktionsfähigen, zu ihrer integrativen Leistung fähigen Weisheit.

Zuletzt ist in dieser Reihe zur Thematik des Schweigens und rechten Redens, die Eingangssentenz der zweiten Eliphasede zu nennen. Sie stellt prägnant Reden als wirkmächtiges Handeln vor. Zwei rhetorische Doppelfragen benennen den Antitypos zu einem weisen Umgehen mit dem Wort: „Windige Erkenntnis“ (Ijob 15:2),<sup>24</sup> ein „Wort, das nichts bewirkt“ und „Reden, die ohne Nutzen sind“ (Ijob 15:3). Deutlich ist durchgehend, dass der Wortgebrauch an seiner Wirkung gemessen wird. Wirkungsloses Reden, oder wie es in der Metaphorik heißt, eine mit Ostwinden gefüllte Brust, ist als verfehltes Handeln abzulehnen. Weisheitliche Rede, die ohne Effekt bleibt, zerstört die Gottesfurcht (Ijob 15:4). Die Logik ist schlicht und zeigt die feste Verwurzelung unserer Thematik in weisheitlichem Denken. Da die Ehrfurcht vor Gott die Summe weisheitlicher Bemühung ist,<sup>25</sup> mindert jede Infragestellung der Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit weisheitlichen Redens auch die Gottesfurcht. In Ijob 15:4 wird der Gottesfurcht als einer in der Weisheit vielfach ethisch verstandenen Größe eine Haltung der Frömmigkeit an die Seite gestellt: die Minderung des Nachdenkens vor Gott (Ijob 15:4b):

„Tatsächlich zerstörst du die Gottesfurcht und verkürzt das Nachdenken vor Gott.“

Beschrieben wird ein Kreislauf an Untaten: Wirkungslose Worte zerstören die Ehrfurcht vor Gott und diese Schuld lehrt „deinen Mund“, wie es Ijob 15:5a formuliert. So spricht sich Ijob selbst das Urteil (Ijob 15:6). Anders formuliert: Leeres Gerede spricht sich selbst das Urteil.

Und – so könnte man im Sinn der Ijobreden fortsetzen – derart Redende sollten besser verstummen:

„Wenn ihr doch endlich schweigen würdet! Denn dies gereichte euch zur Weisheit.“ (Ijob 13:5)

<sup>24</sup> Vgl. Jes 26:18; 41:29; Jer 5:13; Hos 8:7; Mi 2:11; Ijob 16:3 und Koh 1:14; 5:15.

<sup>25</sup> Vgl. etwa Spr 19:23 oder 16:6.

Angesichts des offensichtlichen Leidens eines Ijob sollten sie, so die konträre Position in den Ijobreden, erschrecken und die Hand auf den Mund legen (Ijob 21:5). Die Logik ist in beiden Fällen die gleiche. Die Belehrung, die Ijob noch in Kap. 6:24 halb als Hilferuf und halb polemisch einfordert, hat sich als wirkungslos erwiesen. Was als Einklang stiftende Rede weisheitlich helfen sollte, trägt nun selbst zu seinem Leiden bei (Ijob 19:2). Und diese Leiden, verstanden als konkrete Gestalt der Vergänglichkeit (Ijob 7:1–10), gesteigert durch die anklagend-zerstörerischen Worte der Weisen, nötigen ihn zum Reden (Ijob 7:11). Der Charakter der Rede wechselt nun jedoch. Es ist geängstete Rede, ganz im Stil der Klagepsalmen. Hier könnte sich der Kreis durch den Hinweis der Freundesreden schließen, der Leidende solle sich an Gott wenden.<sup>26</sup> Ausweislich der Ijobreden, die jeweils den Fortgang der Auseinandersetzung initiieren, meldet sich Gott jedoch weder durch eine Belehrung noch durch ein Heilswort oder durch eine rechtliche Klärung zu Wort. Stattdessen, und hier wird der Topos vom Reden und Schweigen nun ergänzt, sprechen die Texte nun Körpererfahrungen an. Das Körpererleben markiert eine Widerständigkeit angesichts wirkungsloser oder zum Schweigen gebrachter Worte.

### 3. Körpererfahrungen als beredtes Schweigen

Gleich dreifach dokumentieren die Streitreden der Ijobdichtung Grenzen des Wortes als weisheitliche, kultische und rechtliche Rede. Das weisheitliche Lehren oder Trösten vermag die Sinnhaftigkeit der allgemein üblichen Ordnungs- und Interpretationskonzepte nicht neu zu begründen. Die Person eines gerechten Menschen, der nachhaltig Leid erlebt, widersteht einer suffizienten Deutung. In den Repliken Ijobs auf die Deutungsversuche der drei Freunde wird, wie wir sahen, die Wirkungslosigkeit dieser Rede festgehalten.

Schon durch die Freundesreden wird als alternatives Sprechen die Klage mit ins Spiel gebracht. Wir hatten uns bereits einige dieser Textsignale angesehen, die eine Ergänzungsbedürftigkeit weisheitlicher Worte signalisierten. Damit wird zwar die Suffizienz der Handlungsoptionen von Erziehung, Ausbildung und Erkenntnisgewinn via Erfahrung implizit in Frage gestellt. Jedoch entspricht das Nebeneinander und die wechselseitige Ergänzung von weisheitlicher und kultischer Pragmatik der Lebenswirklichkeit der altorientalischen Kulturen und auch dem perserzeitlichen, frühhellenistischen Judentum. Die Ijobdichtung spiegelt diese Komplementarität wider, was etwa an der Aufnahme von Klageelementen in den Reden des Ijob erkennbar ist. Eine Lösung wollen deren Verfasser damit jedoch nicht andeuten. Denn die Klage bleibt ohne Resonanz. Weder die Gottesrede aus dem

---

<sup>26</sup> An den entsprechenden Stellen der Freundesreden ist dies jedoch im weisheitlichen Paradigma gemeint. Ijob solle sich von Gott belehren lassen, so dass Gott mithin die Funktion der Freunde übernehme. Auch in den Elihureden taucht Gott als Lehrer auf, so wenn er in Ijob 33:14ff durch nächtliche Traumgesichte den Menschen warnt. Gott als unvergleichlicher Lehrer (Ijob 36:22) führt in das den Menschen Verborgene ein (Ijob 32:31f).

Sturmwind noch die Restitution Ijobs am Ende des Buches antwortet in einem kultischen Sinn auf die Klage. Wie sich das Verhältnis von Kultus und Weisheit auf den unterschiedlichen redaktionellen Ebenen des Buches darstellt, ist eine eigene Untersuchung wert. Ihre Zuordnung hat, undifferenziert betrachtet, etwas schwebend Unentschiedenes. Die kultische Option wird in den Raum gestellt, aber weder positiv noch negativ beschieden. Zu vermuten ist, dass die weisheitlichen Trägerkreise des Ijobbuches von den Prozessen einer Annäherung kultischer und weisheitlicher Rede nicht unbeeinflusst waren, bzw. diese nicht ignorieren konnten. Weisheitspsalmen und späte Redaktionen des Psalters aus dem 4. bzw. 3. Jh. v.Chr. dokumentieren solche Annäherung.<sup>27</sup> Ob die Art der Verwendung kultischer Rede im Ijobbuch auf eine kritische Distanz zu diesem Weg hindeutet, muss beim jetzigen Kenntnisstand offenbleiben.<sup>28</sup> So oder so: Worte der Klage öffnen Ijob keinen Weg.

Dies wird nicht zuletzt auch daran sichtbar, dass er den wiederholten Rat der Freunde, sich an Gott zu wenden, nicht im Sinn der Klage aufgreift. Vielmehr will er den Weg einer rechtlichen Auseinandersetzung beschreiten. Schon der Irrealis, in dem diese Forderung in Ijob 9:15–18 und in Ijob 9:32–35 vorgebracht wird, macht deutlich, dass eine rechtliche Rede aus der Perspektive der Ijobdichtung eine unmögliche Möglichkeit ist. Eine Aufforderung zur Rechtsauskunft mag an Gott gerichtet werden. Sie wird jedoch ohne Wirkung bleiben. In der Sprache des Rechts gesprochen: Es gibt kein Tribunal, vor das dieser Rechtsgegner geladen werden könnte (Ijob 9:32; 31:35–37). Und so durchzieht die Forderung nach rechtlicher Rede und das Wissen darum, dass dem Mensch Ijob diese Rede verwehrt wird, die Ijobdichtung bis in die letzten Worte des Protagonisten.

Blickt man auf die drei Bereiche von Weisheit, Kultus und Recht, in denen die Dichtung die Grenzen menschlicher Rede vorführt, so können große Teile der Streitreden als Ausdruck einer beredeten Sprachlosigkeit verstanden werden. Prägnant wird dies in Ijob 13 erkennbar. Nachdem Ijob nochmals seinen Wunsch, einen Rechtsstreit zu führen, ausgesprochen hat (Ijob 13:3), fordert er die Freunde auf, endlich zu schweigen (Ijob 13:5). Ihr weisheitliches Reden sei wirkungslos (Ijob 13:12) und in eine rechtliche Auseinandersetzung trauten sie sich als Anwälte Gottes nicht einzugreifen (Ijob 13:8–11). Auf das Scheitern solcher Worte reagiert Ijob mit einem Reden, das folgendermaßen eingeführt wird:

„Schweig vor mir und lasst mich reden, es komme über mich, was kommen mag.<sup>29</sup> Ich nehme mein Fleisch in meine Zähne und meine *naefaesch* nehme ich in meine Hand.“ (Ijob 13:13f)

<sup>27</sup> Deren Einfluss wird exemplarisch an der letzten großen Redaktion deutlich, die mit den Torapsalmen und Akrosticha dem heutigen Psalter eine markante Makrostruktur gab.

<sup>28</sup> Sinnvoll wäre ein redaktionsgeschichtlich differenzierter Vergleich von Weisheitspsalmen und Ijobstrata zur Frage der Leistungsfähigkeit kultischer Rede, sprich: kultischer Praxis angesichts des Leidens von Gerechten. Die Weisheitspsalmen handeln explizit zu dieser Ijobthematik. Tun sie dies mit anderen Akzentsetzungen? Wo gibt es Parallelen zum Ijobbuch und den darin markierten Lösungen bzw. Aporien?

<sup>29</sup> Das nochmalige עַל־יָמָה ist als Dittographie zu streichen. Darauf weist der klare Parallelismus membrorum hin, der nicht im Sinn der neuen Zürcher Übersetzung durch ein „Wozu soll ich meinen

Im Protest gegen menschliches Gerede und göttliches Schweigen nimmt dieser Mensch sich selbst ganz unter seine Verfügungsgewalt. Seine *naefaesch* ist nun nicht in der Hand Gottes, wie es eine spätere Redaktion in Ijob 12:9f als allgemeine Einsicht und in Korrektur unserer Stelle postuliert:

„Wer von ihnen allen wüsste es nicht, dass die Hand JHWHs dies gemacht hat. In seiner Hand ist die *naefaesch* alles Lebenden und der Atem im Leib jedes Menschen.“<sup>30</sup>

Der Ijob der Grundfassung setzt durch sein Reden das eigene Leben aufs Spiel.<sup>31</sup> Ein Reden, mit dem er sich selbst präsent setzt, bedeutet höchstes Risiko. Die ansonsten nicht belegte parallele Aussage formuliert es drastisch: Das eigene Fleisch, der eigene Leib verbindet sich mit den widerständigen Worten. Der Kontrast ist überdeutlich: Es steht eine Rede, welche die Leiderfahrungen eines gerechten Menschen nicht aufnimmt, sie vielmehr ausgrenzen muss, um ein weisheitliches Ordnungsgefüge aufrecht erhalten zu können, gegen eine Rede, in der die eigene Existenz zu Worte kommt. Gegen Gottes Schweigen und gegen die theologische Rechtfertigung dieses Schweigens, nach der es keine rechtliche Auseinandersetzung eines Menschen mit Gott geben könne, beharrt dieser Mensch auf seiner, ihn selbst zur Sprache bringenden Rede. Körper, Leben und Worte verbinden sich hier und schaffen eine innerhalb der Dichtung neue Art des Redens.

Eine zweite Stelle aus den Ijobreden, Ijob 16:2–8, beleuchtet auf ihre Weise diese Verbindung. Nach einer einleitenden Klage über das leidige Gerede der vermeintlichen Tröster (Ijob 16:2–5) verdeutlicht sie die Unmöglichkeit des Schweigens für den leidenden Menschen:

„Wenn ich rede, hält sich mein Schmerz nicht zurück, doch wenn ich aufhöre, wird er nicht von mir gehn.“ (Ijob 16:6)

Hier liegt der Akzent nicht auf dem Willen zur Rede, zu der es keine Alternative gäbe. Alternativlos ist ein anderer Lebensausdruck: der Schmerz des Menschen. In der Ijobsituation ist dieser unausweichlich. Reden wird ihn nicht beseitigen und auch ein Schweigen Ijobs lässt ihn nicht verstummen. Ijobs Körper spricht eine klare Sprache – und dies als Folge des göttlichen Zornes. Drastisch beschreibt dies Ijob 16:9a, wenn es Gott einem wilden Tier gleich (vgl. Ijob 4:11) Ijob niederwerfen sieht. Auch die weitere Beschreibung des göttlichen Handelns in Ijob 16:12f greift auf eine Metaphorik zurück, die sonst auf Feinde oder Frevler angewandt wird.<sup>32</sup> Auffällig ist dabei, dass fast durchgängig körperliche Phänomene beschrieben werden. Der Leidende wird am Nacken gepackt und zerhackt (Ijob 16:12aß). Seine Nieren werden durchbohrt und die Galle ergießt sich auf die Erde (Ijob 16:13). So körperlich geschunden legt er sich den Sack um seine Haut (Ijob

---

Leib mit Zähnen verteidigen? Ich setze mein Leben aufs Spiel.“ aufgelöst und als rhetorische Frage mit nachfolgender Aussage undeutlich gemacht werden sollte.

<sup>30</sup> WITTE, Leiden, 191, ordnet diese Aussage seiner Majestätsredaktion zu; vgl. dazu VAN OORSCHOT, Entstehung, 179.

<sup>31</sup> Zur Formulierung in Ijob 13:14 vgl. Ri 12:3; 1 Sam 19:5; 28:21 und Ps 119:109.

<sup>32</sup> Wie ein Raubtier (Gen 37:33) fletscht Gott seine Zähne. Die Motivik wird sonst zur Kennzeichnung von Frevlern verwandt (Ps 112:10).

16:15a). Mit rotverweitem Gesicht und mit Augen, durch die nur noch Dunkel wahrgenommen wird, so von Gott zugrunde gerichtet, präsentiert der Text den Leidenden. Und statt eines Hilferufs an Gott oder Freunde verbleibt einzig eine Bitte an die (Mutter?) Erde. Ihr Inhalt illustriert erneut, dass menschliche Worte an ihr Ende gekommen sind. Statt eines Zeter- oder Klagegeschreis mit menschlicher Stimme solle sein Blut an ihn erinnern.<sup>33</sup> Die Erde solle es nicht zudecken, sondern dem Blut einen Platz erhalten. Paradoxerweise erwartet der auf seinen schmerzenden Körper reduzierte Mensch weiterhin Rechtsbeistand vom himmlischen Zeugen, Gott. Blickt ein mit Tränen genetztes Auge hinauf zu Gott, so ist es wiederum die Sprache des Körpers, die diese Erwartung ausdrückt.

Einmal auf diese Spur gestoßen, fällt mehr und mehr auf, wie häufig in diesen Texten die Schilderung von Körpererfahrungen die wirkungslosen Worte weisheitlicher Deutung bzw. Reintegration ersetzen. Das ermüdete Auge drückt Dauer und Intensität der Anfeindungen aus (Ijob 17:2), das ausdruckslos gewordene Auge den innerlich alles zerfressenden Ärger (Ijob 17:7a). Das Angesicht wird angespuckt und so der Mensch verspottet. Die Gliedmaßen, wörtlich: die Gebilde, die Formungen wurden schattengleich (Ijob 17:7b). Dem entspricht es, dass einem Toten gleich die *ruah* des Leidenden vernichtet ist (Ijob 17:1). Unter der Einwirkung Gottes gelangt Ijob in einen Zustand, den er sich selbst in der Eröffnungsklage in Ijob 3 ersehnte. Ruhe und Sorglosigkeit (Ijob 3:13.18.26), die dort mit dem Tod verknüpft wurden, bleiben hier nun allerdings aus, was den irrealen und hypothetischen Charakter der entsprechenden Stellen in Ijob 3 unterstreicht. Im Einflussbereich des Todes tritt nämlich nicht die erlösende Stille ein. Vielmehr meldet sich wortreich der leidende Körper. In der Inszenierung der Dichtung tritt so an die Stelle eines Ijob, der sich durch Worte mit dem Leiden auseinandersetzt, ein Ijob, dessen Körper zu seinem Sprachrohr wird. In der literarischen Darstellung greifen die Verfasser auf überkommene Motive zurück, um durch die Körperbeschreibungen die Sprachlosigkeit, sprich: Wirkungslosigkeit weisheitlicher Rede zu dokumentieren und der Rechtsforderung Ijobs Nachdruck zu verleihen.

Vom Ende der Dichtung her fällt dann ein bezeichnendes Licht auf diese Zuspitzung. Der polemische Aufgesang zur Gottesrede in Kap. 38:2f charakterisiert die Einlassungen Ijobs als „Worte ohne Einsicht“ und in ironischer Verkehrung der Verhältnisse fordert sie den ratlosen Menschen auf, Gott zu belehren. Die nachfolgenden rhetorischen Fragen dokumentieren in massiver Form die vom Ijobdichter vorausgesetzte Sprachlosigkeit des menschlichen Geschöpfes angesichts des unverständlichen Handelns seines Schöpfers, der noch das Chaotische mitgestaltet.<sup>34</sup> Ein späterer Ergänzter lässt in diesem Geist einen Ijob auf die Gottesrede reagieren und setzt so das Verstummen des Menschen in Szene:

„Da antwortete Ijob JHWH und sprach: ‚Sieh, ich bin zu gering, was soll ich dir erwidern? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet, und ich fahre nicht fort, zweimal und ich tue es nicht wieder!‘“ (Ijob 40:3–5)

<sup>33</sup> Die Parallele zur Kainsgeschichte (Gen 4:10) springt ins Auge.

<sup>34</sup> Dieses Moment hat vor allem KEEL, Entgegnung, herausgestellt. Die ursprüngliche Gottesrede findet sich in Ijob 38f\*.

Nun sind es nicht mehr die menschlichen Erfahrungen, die ratlos machen und zum Schweigen bringen. Jetzt wird streng theologisch argumentiert. Der Abstand zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt den Menschen nun vollends verstummen. Sein Körper und damit sein Leiden werden in den Gottesreden mit keinem Wort mehr erwähnt. Der Körper spielt theologisch jenseits der ursprünglichen Dichtung und ihrer Streitreden keine Rolle mehr. Entsprechend gibt auch der Gott der Rahmen-erzählung seinen Protagonisten dem Ankläger frei, indem er alles in dessen Verfügung, sprich: in seine Hand gibt. Nur seine *naefaesch* soll *satan* verschonen (Ijob 2:6). Das nackte Leben allein bleibt. Klagen kann eine *naefaesch* ohne Körper nicht mehr.<sup>35</sup> Und mit der gerade zitierten Reaktion auf Gottes Erscheinen verzichtet Ijob nun auch auf einen Rechtsstreit. Dies geschieht mit einer beredten Geste: Mit eigener Hand verschließt er seinen Mund. Mit eigener Kraft also unterbindet er weitere Rede. So reagierten die Fürsten früher, wenn Ijob auftrat (Ijob 29:9), und so empfahl er selbst es den Freunden, die vor seinen Worten verstummen sollten (Ijob 21:5). Nun bringt er sich selbst zum Verstummen, da dies die theologisch angemessene Haltung des Menschen vor Gott sei. Schweigen wird damit in diesen Strata der Dichtung<sup>36</sup> analog zur späten Weisheitstheologie Ägyptens zu einem Frömmigkeitsideal.

#### 4. Schlussüberlegungen

Dieser Durchgang hat deutlich gemacht, dass die relevanten Stellen, die vom Reden und Schweigen im Ijobbuch handeln, einen hohen heuristischen Wert haben. An der Leistungsfähigkeit der unterschiedlichen Rede lässt sich ablesen, welche religiösen und kulturellen Bereiche in die Auseinandersetzung um das Ijobproblem einbezogen sind und welchen Beitrag sie im Sinn der Verfasser zu leisten vermögen. Der erschließende und Konsens ermöglichende Charakter weisheitlicher Rede wird in der ursprünglichen Ijobdichtung zunächst *ad absurdum* geführt. Mit den Mitteln eben dieser Rede wird deren Wirkungslosigkeit im Widereinander der streitenden Parteien dargestellt. Das Leiden der Gerechten entzieht sich jeder suffizienten Erklärung; daher muss der Weise verstummen und den Menschen ratlos vor seinem Schöpfer stehen lassen. Selbst die Konfliktstellung kann durch weisheitliche Rede nicht angemessen erfasst werden, da deren Deutungsangebote die Situation letztlich verfehlen. Die Freundesreden stehen für solche unzureichende Sinngebung.

Rechtliche Rede führt hier einen Schritt weiter, da sie zumindest das Moment der Unschuld des Leidenden zum Ausdruck bringen kann. In dieser Funktion finden wir sie vor allem in den Ausführungen Ijobs. Drastisch halten diese Reden die Überzeugung seiner eigenen Gerechtigkeit fest, selbst um den Preis des Zweifels an Gottes Gerechtigkeit. Mag man darin ihren theologischen Grenzgang erkennen, so

---

<sup>35</sup> Das Blut kann noch klagen, da es nicht zum menschlichen Körper, sondern als Lebensgabe Gottes auf die Seite Gottes gehört.

<sup>36</sup> Redaktionsgeschichtlich greifen wir damit auf Texte der Gottesfurcht-Redaktion und der Niedrigkeitsbearbeitung zurück; vgl. VAN OORSCHOT, Entstehung, passim.

erreicht die rechtliche Rede an anderer Stelle ihre logische Grenze. Den Gegensatz zwischen der Schuldlosigkeit eines Menschen und seiner gleichzeitigen Leiderfahrung vermag auch sie weder verständlich zu machen noch gar aufzulösen.

Diese logische Aporie löst auch die Sprache der Klage nicht auf. Jedoch erweitert sie, wie wir gesehen haben, die Ausdrucksvarianten, ohne dass damit zugleich die kultische Pragmatik übernommen würde. Die Verfasser entlehnen kultische Sprachmuster mit dem Ziel, Körpererfahrungen des leidenden Menschen zum Ausdruck zu bringen. Sie verbleiben jedoch im weisheitlichen Kontext einer Auseinandersetzungsliteratur. Dieser Verwendungszusammenhang bestimmt auch die Intention. Körperliches Erleben wird geschildert, um die unangemessene und wirkungslose weisheitliche Beschreibung und Sinngebung zu ersetzen. Damit wird sprachlich eine Wirklichkeit präsent gehalten, um sie vor der Eliminierung durch eine erfahrungsresistente weisheitliche Weltanschauung zu bewahren. Die Körperbilder des leidenden Menschen protestieren auf diese Weise gegen eine weisheitliche Deutungsvielfalt, die trotz ihrer Bandbreite zur Korrektur ihrer Verstehensmuster unfähig scheint. Dem steht ein sowohl sozial als auch theologisch isolierter Mensch gegenüber, dessen Schmerzen beredt der Tatsache Ausdruck geben, dass elementare Fragen unbeantwortet blieben. Dieser Mensch wagt in seiner existenziellen Haltlosigkeit zugleich eine neue Rede. Er formuliert Worte, mit denen er sich selbst zur Sprache bringt und sich so präsent setzt. Damit tritt er den wortreichen Hermeneuten entgegen, die weisheitlich und apologetisch von Welten reden, die ihnen fremd sind und deren Sinn sie auch durch ihre Rede nicht erschließen können.

Spätere Redaktionen, so die von mir seit 2005 so genannte Gottesfurcht-Redaktion, die erstmals eine Verbindung und Erweiterung der Ijobberzählung und Ijobdichtung vornimmt, führen diese ersten Sprachversuche, die wir uns eben besehen haben, fort.<sup>37</sup> Sie kehren zu weisheitlichen Redeversuchen zurück, wenn die Gottesfurcht-Redaktion Ijob als Lehrer einer aporetischen Weisheit vorstellt. Diese Weisheit präsentierte die ursprüngliche Dichtung in der Gottesrede uninterpretiert: Gott als unergründlicher Herr und Schöpfer der ambivalenten Wirklichkeit, der menschlichen Einsicht und Gerechtigkeitsforderung unzugänglich. Das Neue dieser Redaktion ist nun, dass sie die Einwilligung in diese *docta ignorantia* einfordert, so etwa in Ijob 28 oder in Gestalt der erweiterten Rahmenerzählung mit ihrem fraglos dulddenden Ijob. Wer auf alle Spekulation verzichtet und die Präsenz des undurchschaubar handelnden Gottes anerkennt, wird am Ende gesegnet. Dieser Segen kann weder eingeklagt noch abgeleitet noch verständlich gemacht werden. Diese skeptische Gottesfurcht gibt dem heute vorliegenden Ijobbuch seine logische Unausgeglichenheit und darstellerische Dynamik. Wenn der Mensch nun schweigt, soll dies Ausdruck seiner Frömmigkeit sein. So macht es ihm die in der jüdischen und christlichen Tradition bis ins 19. Jh. überwiegend rezipierte Gestalt des dulddenden Ijob vor. Dass dieses Verstummen sowohl theologisch als auch anthropologisch im Sinn des Ijobbuches nicht allein stehen kann, wurde anhand der Beiträge des Buches zu Sprache und Sprachlosigkeit deutlich. Dieser erste Versuch zum weis-

---

<sup>37</sup> VAN OORSCHOT, Entstehung, 176–179.

heitlichen Topos des Schweigens im Ijobbuch und seiner Bezüge mag auch ein neues Nachdenken zu den formgeschichtlichen Verhältnissen anregen. Sprache zeigte sich hier als Teil menschlichen Handelns. Im Reden und Schweigen schlagen sich Formen des Sozialverhaltens nieder, die zugleich untrennbar mit Körpererfahrungen verbunden sind. Der Hinweis auf diese körperliche und pragmatische Dimension erschließt nach meinem Verständnis auch die redaktionell und theologisch sowie anthropologisch differenzierten Verhältnisse des Ijobbuches.

## Literaturverzeichnis

- ASSMANN, J., Weisheit, Loyalität und Frömmigkeit, in: E. HORNUNG/O. KEEL (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Fribourg/Göttingen 1979, 11–72.
- , Reden und Schweigen, LÄ 5 (1984) 196.
- , Theologie und Weisheit im alten Ägypten, München 2005.
- BRUNNER, H., Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben (Die Bibliothek der Alten Welt), Zürich/München 1988.
- BRUNNER-TRAUT, E., Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens, in: E. HORNUNG/O. KEEL (Hg.), Studien zu altägyptischen Lebenslehren (OBO 28), Fribourg/Göttingen 1979, 173–216.
- , Schweiger, LÄ 5 (1984) 769–762.
- BÜHLMANN, W., Vom rechten Reden und Schweigen. Studien zu Proverbien 10–31 (OBO 12), Fribourg/Göttingen 1976.
- FISCHER-ELFERT, H.-W., Abseits von Ma'at. Fallstudien zu Außenseitern im Alten Ägypten (Wahrnehmungen und Spuren Altägyptens. Kulturgeschichtliche Beiträge zur Ägyptologie 1), Würzburg 2005.
- FOHRER, G., Das Buch Hiob (KAT 16), Gütersloh 1963.
- FREVEL, C., Herz, HGANT (2006) 250–252.
- GRÜNY, C., Zwischen Aspirin und Algodizee. Zum Problemfeld Schmerz und Sinn, Psychologie und Gesellschaftskritik 131 (2009) 7–32.
- HOFFMANN, F./QUACK, J.F., Anthologie der demotischen Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 4), Berlin 2007.
- KAMPER, D./WULF, C., Unterbrechung und Grenze. Einleitung, in: DIES. (Hg), Schweigen. Unterbrechung und Grenze der menschlichen Wirklichkeit, Berlin 1992, 1.
- KEEL, O., Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.
- KRÜGER, T., Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: A. WAGNER (Hg.), Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie (FRLANT 232), Göttingen 2009, 103–118.
- LICHTHEIM, M., Late-Egyptian Wisdom Literature in the International Context: a study of demotic instructions (OBO 52), Fribourg/Göttingen 1983.
- VAN OORSCHOT, J., Die Entstehung des Ijobbuches, in: K. SCHMID/M. OEMING/T. KRÜGER (Hg.), Das Buch Ijob und seine Interpretation (ATHANT 88), Zürich 2007, 165–184.
- , Zur Grundlegung alttestamentlicher Anthropologie – Orientierung und Zwischenruf, in: DERS./M. IFF (Hg.), Der Mensch als Thema theologischer Anthropologie. Beiträge in interdisziplinärer Perspektive (BThSt 111), Neukirchen-Vluyn 2010, 1–41.
- QUACK, J.F., Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte 3. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur (Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), Berlin 2009.
- SCHERER, A., Lästiger Trost. Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Ijobbuch (BThSt 98), Neukirchen-Vluyn 2008.
- SITZLER, D., Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (StOR 32), Wiesbaden 1995.

- SPIECKERMANN, H., Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Ijobbuch, in: I. KOTTSEPER u.a. (Hg.), „Wer ist wie du, HERR, unter den Göttern?“ Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels. Festschrift für O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444.
- WITTE, M., Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Ijob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Ijobbuches (BZAW 230), Berlin/New York 1994.
- , Das Sprüchebuch, in: J.C. GERTZ (Hg.), Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments, Göttingen<sup>3</sup>2009, 445–458.