



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Reden ist Silber – Schweigen ist Gold“!?

Eine Analyse der Rolle des Schweigens in den Dialogen des Hiobbuches
und Betrachtung, inwiefern sich die Untersuchungsergebnisse auf gegenwärtige
Versöhnungsprojekte übertragen lassen

Verfasserin

Livia Stiller

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag.theol.)

Wien, April 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 041

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Evangelische Fachtheologie

Betreuer:

Dr. Stefan Fischer, Privatdoz.

Meiner Mutter

Vorwort

Das Hiobbuch hat eine weitreichende Rezeption erfahren. Die Leidensgeschichte Hiobs dient dazu, unfassbare Ereignisse in der Geschichte literarisch und auch religiös zu bewältigen. In den Krisenjahren des 20. Jahrhunderts, im Rahmen der sogenannten *Theologie nach Auschwitz*, ist Hiob eine literarische Figur zur Deutung des Holocaust geworden. Im Kontext der Befreiungstheologie steht Hiob als Exempel der unschuldig leidenden Armen in der Welt. Des Weiteren wurde Hiob auch als Vorbote, Wegbereiter oder Vorläufer Christi bestimmt. Die Vorstellung eines leidenden Gottesknechtes kann aber auch ein Hoffnungsbild in der Not eines jeden Menschen sein und motivieren, Gott zu vertrauen sowie neuen Mut schöpfen zu können.

Das Hiobbuch hat immer wieder viele Autoren inspiriert. Besonderes Augenmerk liegt seit den letzten Jahren auf einer genaueren Auslegung des Dialogteils, mit welchem auch ich mich in meiner Diplomarbeit näher beschäftigen möchte. Dabei möchte ich der Frage nachgehen, unter welchen Bedingungen Dialog gelingen kann, was ihn fördert oder behindert und inwiefern er schließlich zur Versöhnung zwischen verfeindeten Gruppen beitragen könnte.

Versöhnung braucht Verständigung, welche ohne Verständnis nicht fruchten kann. Verständnis kann nur durch Austausch von Erfahrungen, Meinungen und Ansichten stattfinden. Dies setzt einen Dialog voraus, der aus einem Schweigen und einer Zurücknahme der eigenen Position entsteht und den Anderen in seiner Andersartigkeit respektiert.

Das Buch Hiob nimmt dabei eine exemplarische Stellung im AT ein, wenn es um Dialog in Ausnahmesituationen geht, welcher zwischen unterschiedlichen Personen existentielle Fragen behandelt. In meiner Diplomarbeit werde ich mich einer Analyse des Schweigens in verschiedenen Dialogsituationen beschäftigen, wobei ausgewählte alttestamentliche Textstellen den Blick auf divergente Umstände und Hintergründe des Schweigens ermöglichen. Es stellt sich dabei die Frage, inwiefern Schweigen den Beginn einer jeden Kommunikation und eines erfolgreichen Dialogs darstellt, bei welchem sich die Dialogpartner gleichberechtigt gegenüberstehen. Nach diesen allgemeinen Fragestellungen, die Kommunikationsstruktur betreffend, werde ich näher auf die Gespräche im Hiobbuch eingehen und die Reden Hiobs gegenüber seiner Frau, seinen Freunden und Gott. Dabei soll hinterfragt werden, wie viel Verständnis der Protagonist Hiob bei Gott und bei seinen Freunden findet und wie er sich zu seinen Dialogpartnern verhält. Anhand dieser Untersuchungen möchte ich die Grundvoraussetzungen eines gelingenden Dialoges erschließen, um schließlich einen Gewinn für die Dialogarbeit in gegenwärtigen Versöhnungsprojekten zu ziehen.

Um den Gegenwartsbezug und die heutige Relevanz des Hiobbuches nicht aus den Augen zu verlieren, setze ich zunächst bei einem konkreten Versöhnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern, an welchem ich selbst im März 2014 teilgenommen habe, an. Bei jenem Versöhnungsprojekt sind Fragen über die Dialogarbeit zwischen verfeindeten Gruppen aufgetreten, welche im Anschluss anhand des Hiobbuches exemplarisch aufgegriffen werden sollen. Abschließend wird ein Alternativvorschlag für weiterführende Versöhnungsprojekte vorgestellt.

Gliederung:

1. Verständigung, Verständnis, Versöhnung – ein Friedensprojekt zwischen Israelis und Palästinensern und die Frage nach gelingendem Dialog	8
2. Sprachanalytische Begriffsdefinitionen und Fragestellungen des Dialogs – <i>Schweigen als Beginn gelingender Kommunikation</i>	11
2.1 <u>Kommunikation</u>	11
2.2 <u>Rede</u>	12
2.3 <u>Gespräch und Dialog</u>	13
2.4 <u>Konflikt-Dialog</u>	15
2.5 <u>Beredtes Schweigen</u>	18
3. Schweigen als Bedingung des Dialogs – thematische Studie über das „Schweigen“ im AT	19
3.1 <u>Vom Schweigen Abrahams (Gen 22,1-13)</u>	20
3.1.1 Kontext	20
3.1.2 Exegese	22
3.2 <u>Vom Schweigen der Prophetensöhne (2. Kön 2,6)</u>	24
3.2.1 Kontext	24
3.2.2 Exegese	24
3.3 <u>Vom Schweigen des Volkes (Jes 36,21)</u>	26
3.3.1 Kontext	26
3.3.2 Exegese	27
3.4 <u>Vom Schweigen der vornehmen Gemeindevorsteher (Neh 5,8)</u>	27
3.4.1 Kontext	27
3.4.2 Exegese	28
3.5 <u>Schweigen hat seine Zeit (Koh 3,7)</u>	29
3.5.1 Kontext	29
3.5.2 Exegese	30
4. Wenn Leid die Sprache verschlägt – Bewältigungsversuche und Anteilnahme im Buch Hiob	32
4.1 <u>Einleitende Bemerkungen</u>	32
4.1.1 Entstehungszeit und Entstehungsort	32
4.1.2 Gattung	33
4.1.3 Erzählperspektive	33
4.1.4 Erzählzeit	34
4.1.5 Schauplätze	34
4.1.6 Aufbau	35
4.1.7 Kontext	36

4.2 <u>Das Gottesbild im Hiobbuch – Dialog Gottes mit dem Satan</u>	37
4.3 <u>Dialoge und die Rolle des „Schweigens“ im Buch Hiob</u>	40
4.3.1 Dialog mit der Frau Hiobs	41
4.3.1.1 <i>Vom törichtem Reden und Verkennen der Lage Hiobs</i>	41
4.3.1.2 <i>Hiobs Reaktion auf seine Frau</i>	43
4.3.2 Dialog mit den Freunden	44
4.3.2.1 <i>Die Freunde als literarische Figuren</i>	45
4.3.2.2 <i>Das Theologieverständnis der Freunde</i>	46
4.3.2.3 <i>Von Ratgebern und Besserwissern</i>	48
4.3.3 Dialog mit Elifas	50
4.3.3.1 <i>Erste Rede Elifas' (Kap. 4-5)</i>	50
4.3.3.2 <i>Hiobs erste Antwort auf Elifas (Kap. 6-7)</i>	52
4.3.3.3 <i>Zweite Rede Elifas' (Kap. 15)</i>	53
4.3.3.4 <i>Hiobs zweite Antwort auf Elifas (Kap. 16-17)</i>	56
4.3.3.5 <i>Dritte Rede Elifas' (Kap. 22)</i>	56
4.3.3.6 <i>Hiobs dritte Antwort auf Elifas (Kap. 23-24)</i>	58
4.3.4 Dialog mit Bildad	59
4.3.4.1 <i>Erste Rede Bildads (Kap. 8)</i>	59
4.3.4.2 <i>Hiobs erste Antwort auf Bildad (Kap. 9-10)</i>	61
4.3.4.3 <i>Zweite Rede Bildads (Kap. 18)</i>	62
4.3.4.4 <i>Hiobs zweite Antwort auf Bildad (Kap. 19)</i>	63
4.3.4.5 <i>Dritte Rede Bildads (Kap. 25)</i>	63
4.3.4.6 <i>Hiobs dritte Antwort auf Bildad (Kap. 26-27)</i>	64
4.3.5 Dialog mit Zofar	64
4.3.5.1 <i>Erste Rede Zofars (Kap. 11)</i>	64
4.3.5.2 <i>Hiobs erste Antwort auf Zofar (Kap. 12-14)</i>	66
4.3.5.3 <i>Zweite Rede Zofars (Kap. 20)</i>	67
4.3.5.4 <i>Hiobs zweite Antwort auf Zofar (Kap. 21)</i>	68
4.3.6 Das Lied von der Weisheit Gottes (Kap. 28)	68
4.3.7 Monolog über Hiobs früheres Leben und konträre Schilderung seiner gegenwärtigen Situation (Kap. 29-30)	69
4.3.8 Dialog mit Elihu	70
4.3.8.1 <i>Erste Rede Elihus (Kap. 32-33)</i>	70
4.3.8.2 <i>Zweite Rede Elihus (Kap. 34)</i>	72
4.3.8.3 <i>Dritte Rede Elihus (Kap. 35)</i>	72
4.3.8.4 <i>Vierte Rede Elihus (Kap. 36-37)</i>	72
4.3.9 Gottesreden	73
4.3.9.1 <i>Erste Rede Gottes aus dem Wettersturm (Kap. 38-40,2)</i>	73
4.3.9.2 <i>Hiobs erste Antwort auf Gott (Kap. 40,3-40,5)</i>	75
4.3.9.3 <i>Zweite Rede Gottes aus dem Wettersturm (Kap. 40,1f.6-41,26)</i>	76
4.3.9.4 <i>Hiobs letzte Antwort auf Gott (Kap. 42,1-42,6)</i>	77
4.3.10 Rechtfertigung Hiobs gegenüber seinen Freunden (Kap. 42,7-17)	78

4.3.11 Schweigen im Hiobbuch – exegetische Belegstellen im Überblick	80
4.3.11.1 <i>Das Schweigen des Hiobs</i>	81
4.3.11.2 <i>Das Schweigen der Freunde</i>	84
4.3.11.3 <i>Das Schweigen Gottes</i>	86
4.3.11.4 <i>Schweigen als Staunen und Bewunderung der</i>	87
4.3.11.5 <i>Orte des Schweigens Schöpfung</i>	88
4.3.12 Mit der Weisheit am Ende – vom Schweigen der Theologie	88
4.3.12.1 <i>Hiobs Freunde – die Besserwisser</i>	89
4.3.12.2 <i>Gott – einfach unfassbar!</i>	90
 5. Monologische Dialoge – Scheinkommunikation oder Gespräch auf Augenhöhe	 91
 6. Dialog zwischen verschiedenen Identitäten – durch Empathie zum Verständnis	 99
 7. Auswertung der Analyse – im Bezug auf das Versöhnungsprojekt „Hearts of Flesh – Not Stone“	 102
 8. Schweigeminute – im gemeinsamen Gedenken an die sowohl verbindende als auch trennende Geschichte	 109
 9. Ist Reden Silber und Schweigen ist Gold? – Schweigen als unverzichtbare Komponente in der Veröhnungsarbeit	 119
 10. Von den Kostbarkeiten des Redens und Schweigens im Dialog – zehn Abschlussthesen für zukünftige Versöhnungsprojekte	 121
 11. Literaturverzeichnis	 123

1. Verständigung, Verständnis, Versöhnung – ein Friedensprojekt zwischen Israelis und Palästinensern und die Frage nach gelingendem Dialog

Das trilaterale Projekt, „*Hearts of Flesh – Not Stone: Does Meeting the Suffering of the Other Influence Reconciliation in the Middle of Conflict?*“, wird von Universitäten aus Deutschland (Jena), Israel und Palästina organisiert. Innerhalb von fünf Jahren (Beginn September 2012) Planungs-, Organisations- und Durchführungsphase (zwei Exkursionen) soll die Bereitschaft zur Versöhnung zwischen Einzelpersonen und Gruppen durch Begegnung mit ihrer Geschichte, Vergangenheit und Gegenwart untersucht werden. Die Projektanalyse, welche sich im besonderen Maße mit „*suffering of the other*“ beschäftigt, fokussiert auf die Bedeutung von Verständigung bzw. wie und warum Gruppen mehr oder weniger offen für Versöhnung sind. Die Studie überprüft mögliche Veränderungen zwischen den Palästinensern und den jüdisch-israelischen TeilnehmerInnen, v.a. in Bezug auf folgende Indikatoren und zentrale Fragestellungen, welche den Willen zur Versöhnung reflektieren:

1. Was braucht es für die Akzeptanz der anderen Identität?
2. Eine Betrachtung kollektiver Erzählungen der *in-group* und der „anderen“ Gruppe.
3. Was sind die Barrieren und fördernden Faktoren (persönliche/situative/kulturelle/religiöse Faktoren) der Wahrnehmung und Anerkennung des Leidens des Anderen?

Des Weiteren sind Glaube, Werte und Erfahrungen sowie berufliche Positionen und Zukunftsperspektiven der Partizipanten Bestandteil der Untersuchung. Letztendlich sollen alle Elemente, welche die Gruppenidentität stärken, betrachtet werden.

Die Projektgruppe besteht aus Gelehrten verschiedener Disziplinen, welche sich gegenseitig ergänzen, miteinander im gegenseitigen Austausch stehen und voneinander lernen wollen. Von der Idee getragen, dass Elemente des Friedens und der Versöhnung bereits mitten im Konflikt liegen, orientiert sich die Projektarbeit an der Philosophie von Friedrich Hölderlin.¹

Bisherige Untersuchungen von Projekten der letzten 20 Jahre haben sich mit historischen Erfahrungsschilderungen auseinandergesetzt sowie die kulturellen Unterschiede im Dialog zwischen Israelis und Palästinensern aufzuzeigen versucht.² Diese Projekte konnten bereits verdeutlichen, dass durch die unmittelbare Begegnung mit dem Leiden des anderen die eigene sowie die andere Perspektive im besonderen Maße wahrgenommen wird und ein Dialog begünstigt stattfinden kann. Besonderer Schwerpunkt des Projektes „*Hearts of Flesh – Not*

1 Siehe Mieth, G.: Friedrich Hölderlin, 155f. Die philosophischen Ansätze von Hölderlin näher auszuführen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

2 Vgl. Bar-On, D.: Bridging the Gap.

Stone“ ist die Auswirkung einer solchen Begegnung auf Veränderungen in der palästinensisch-israelischen Gesellschaft. Die Begegnung beider Konfliktgruppen findet in Auschwitz, als Dreh-, Angel- und schließlich Ausgangspunkt des Konfliktes, statt. Spezifisch ist in diesem Projekt die Untersuchung, wie sich die palästinensischen Partizipanten, welche sich selbst als *“Opfer der Opfer des Holocaust“* bezeichnen, mit der Vergangenheit der Täter auseinandersetzen. Beide Gruppenidentitäten sind von unterschiedlichen Interessen geprägt: Während die Täter das Bedürfnis haben, Empathie und Verständnis zu erlangen, haben die Opfer den Wunsch der Kontrolle. Dabei stellt sich die auch die Frage, inwiefern nicht beide Gruppen sowohl Täter als auch Opfer zugleich sind und die Schuld für anhaltende Konflikte nicht vorschnell dem Anderen in die Schuhe geschoben wird.

Der von dem französischen Literaturwissenschaftler, Kulturanthropologen und Religionsphilosophen René Girard analysierte *Sündenbockmechanismus* wirkt einer dauerhaften Versöhnung und Befriedung von Konflikten entgegen.³ Wie Ulrich Körtner in seiner Evangelischen Sozialethik beschreibt, geht es um die Unterscheidung von Opfern und Tätern „sowie um das Problem, dass Versöhnung nicht auf Kosten der Opfer geschieht“⁴, wobei sowohl auf israelischer als auch auf palästinensischer Seite v.a. die Opferidentität hervorgehoben wird, so dass nicht von einer klassischen Täter-Opfer-Zuschreibung ausgegangen werden kann. Immer wieder werden die Opfer zu Tätern und die Täter zu Opfern, wodurch ein *apology-forgiveness cycle*⁵ entsteht. Diesen *apology-forgiveness cycle* zwischen den Konfliktparteien gilt es wahrzunehmen und zu unterbinden, damit Versöhnung stattfinden kann. Um diesen Kreislauf unterbinden zu können, bedarf es einer Kommunikation zwischen den Gruppen. Im Versöhnungsprojekt wurde schnell deutlich, dass auf beiden Seiten ein großes Bedürfnis bestand, sich über Erfahrungen auszutauschen und in den Dialog über Vergangenheit und Gegenwart zu treten. Vergangenheit und Gegenwart bilden dabei einen weiteren *cycle*. Von Generation zu Generation werden die Schilderungen der Vergangenheit weitergegeben und beeinflussen auch die Wahrnehmung der Gegenwart. Im Dialog gilt es, diesen Kreislauf zu beenden, indem ein gegenseitiges Verständnis über die Situation des anderen geschaffen wird.

Bedauerlicherweise wurde den Teilnehmenden am Projekt während der gesamten Gedenkstättenfahrt keine Möglichkeit des Austausches gegeben, beide Gruppen blieben eher getrennt voneinander und kamen kaum in Kontakt miteinander. Die ersten Tage fanden in Krakau statt, wo sich die TeilnehmerInnen mit der jüdischen Geschichte vor dem Holocaust auseinander-

3 Vgl. Girard, R.: Der Sündenbock.

4 Körtner, U. H.-J.: Evangelische Sozialethik, 146.

5 Harth, N. S.: Emotional Responses to Rejection of Gestures of Intergroup Reconciliation, 815ff.

setzten. Doch schon am ersten Tag kam es zu einer unreflektierten Identifikation der Palästinenser mit der Geschichte der Juden, wurden vorschnell Parallelen gezogen, welche wiederum auf Unverständnis der Israelis stießen. Die Fronten prallten unkontrolliert aufeinander und es wurde schnell klar, dass der Konflikt nicht nüchtern betrachtet werden kann, da die TeilnehmerInnen persönlich von dem Schicksal ihrer Verwandten und von Schicksalsschlägen aus jüngster Vergangenheit selbst betroffen sind. Da fällt es verständlicherweise schwer, durch ein bloßes Ventilieren von Geschichtswahrheiten auf scheinbar wundersame Weise plötzlich zur Einsicht und Überwindung der Kontroversen zu kommen. Es handelt sich letztlich um einen generationsübergreifenden Konflikt, in welchem subjektive Wahrheiten weitergegeben werden und erst allmählich mit psychologisch-pädagogischer Vorarbeit ein Loslösen von vorgeprägten Meinungsbildern angeregt werden muss, um objektive Fakten⁶ aufnehmen zu können. Darüber hinaus bedarf es aber einer Auseinandersetzung mit der jeweils anderen Position. Die Begegnung mit dem Anderen sollte hierbei nie ohne gegenseitigen Respekt und sensible Rücksichtnahme stattfinden. Geht es letztlich nicht beiden Konfliktparteien um eine respektvolle Anerkennung ihrer jeweiligen Situation? Respekt, verstanden als Anerkennung des anderen, ist mit der Anerkennung der Menschenwürde verbunden,⁷ welche einen enorm wichtigen Stellenwert in Versöhnungsprozessen der heutigen Zeit einnimmt.⁸

Um aber auf das andere Meinungsbild eingehen zu können und dem Anderen respektvoll gegenüber zu treten, wird ein Schweigen vorausgesetzt, welches vor bloßen Behauptungen und vorschnellen Urteilen schützen kann. Oftmals sind die Konfliktparteien von ihren eigenen Positionen, Glaubens- und Wertvorstellungen und ihren bisherigen Erfahrungen vorgeprägt; sie scheinen gar nicht mehr bereit zu sein, auf die Geschichte des anderen zu hören. Daher braucht es ein wahres Schweigen, ein Zurücknehmen der eigenen Meinung, um den anderen in seiner Andersartigkeit wahrnehmen und anerkennen zu können.

Fragestellungen des Projektes und schließlich auch meiner Diplomarbeit sind u.a.: Wie können Vorurteile überwunden und die Konfliktparteien aus ihren Täter- und Opferrollen herausgelöst werden? Welche Wege könnte es geben, um eine erfolgreiche Verständigung zu ermöglichen, welche zum gegenseitigen Verständnis führt? Könnten biblische Texte zum

6 Dass es generell keine objektiven Wahrheiten gibt, wird von Foucaults Skeptizismus bestritten. (vgl. Müller, F. S.: Skepsis und Geschichte, 47).

7 1992 veröffentlichte die Knesset zwei Gesetze, welche die Menschenwürde und -rechte ins Zentrum des israelischen Gesetzes rückte. Des Weiteren haben die Bewegungen des arabischen Frühlings Menschenwürde als zentrales Motiv und Ziel für ihren Protest gegen nicht-demokratischen rechtsverweigernde Regierungen. Die Menschenwürde wurde erstmals nach dem zweiten Weltkrieg 1948 auf internationaler Basis anerkannt als universelles Prinzip – als Antwort auf das Leiden des Anderen – „*a 'never again' reaction to Nazi barbarism.*“ (Morsink, J.: The Universal Declaration of Human Rights, 36-40).

8 Siehe O'Malley, M.: A Performative Definition of Dignity, 78f.

Grundverständnis von Dialog beitragen? Inwiefern ist „Schweigen“ die Grundvoraussetzung eines gelingenden Dialoges mit dem Ziel der Versöhnung?

Im folgenden Kapitel möchte ich zunächst sprachanalytische Grundbegriffe klären, um im weiteren Verlauf anhand exemplarischer Perikopen die Dialogstrukturen, v.a. im Hiobbuch, präziser analysieren und auf Fragestellungen kommunikativer Prozesse in der Versöhnungsarbeit differenziert eingehen zu können.

2. Sprachanalytische Begriffsdefinitionen und Fragestellungen des Dialogs – Schweigen als Beginn gelingender Kommunikation

Unter welchen Bedingungen kann eine Konversation, welche eine Veränderung der Gesprächshaltung zweier Gesprächspartner bewirkt, stattfinden? Wann ist ein Dialog *geglückt*? Was macht einen Dialog aus? Wann entsteht Dialog? Oder geht es den Gesprächspartnern nur um eine bloße Vermittlung von Lebensweisheiten oder kognitiver Inhalte?

Menschliches Dasein beruht auf interpersonalen Kommunikationsprozessen, in denen sich der Mensch als Individuum definiert und sich durch die im Dialog ereignende *Anerkennung*⁹ seiner Person von anderen Personen abgrenzt. Um die sich ereignenden Gespräche im Hiobbuch und die Rolle des Dialoges im Versöhnungsprojekt näher bestimmen zu können, möchte ich zunächst auf einige Grundbegriffe der Kommunikation näher eingehen. Bei der späteren Analyse scheint es mir sinnvoll, ein Gesamtbild kommunikativer Strukturen nicht aus den Augen zu verlieren, wodurch eine reflektierte Bewertung der jeweils zu untersuchenden dialogischen Prozesse erfolgen kann. Dabei wird anhand diverser Merkmale herausgestellt, wann es sich um wirkliche Kommunikation handelt, wann man eher vom Dialog sprechen kann, was jenen von einem Konflikt-Dialog unterscheidet und welche Rolle ein beredtes Schweigen in kommunikativen Prozessen übernimmt.

2.1 Kommunikation

Nach Welke-Holtmann stellt Kommunikation, definiert als Verwendung von Zeichen jeglicher Art, eine Grundkonstante menschlichen Lebens dar. Demnach kann der Mensch nicht ohne Kommunikation sein. Des Weiteren wird Kommunikation selbst in höherer bzw. weiterer Entwicklung und Ausdifferenzierung als der Faktor bezeichnet, der das Menschsein

9 Ulrich Körtner sieht in der Anerkennung der Person eine moralische Komponente: „*Moral basiert also auf der Notwendigkeit der Stellungnahme zu dem mit der interpersonalen Kommunikation gegebenen Anspruch auf Anerkennung der Person.*“ (Körtner, U. H. J.: Evangelische Sozialethik, 99).

an sich ausmacht.¹⁰ Wie der dialogische Personalismus Martin Bubers oder Emmanuel Lévinas verdeutlicht, wird sich der Mensch erst durch die Begegnung mit einem *Du* seiner *Selbst* bewusst. In der Kommunikation findet darüber hinaus auch die gegenseitige Anerkennung der Gesprächspartner statt.

In kommunikativen Prozessen geht es immer um einen *Informationsaustausch* zwischen *Einheiten*, welche fähig sind, diese Informationen aufzunehmen bzw. auch wieder abzugeben. Dabei bestimmt die Richtung des Informationsaustausches, welche dieser Einheiten *Sender* und *Empfänger* ist.¹¹

Jede Kommunikation birgt die Gefahr in sich, zum Selbstgespräch zu werden. Kommunikation wird dann zum Selbstgespräch, wenn der andere lediglich der eigenen Argumentation dient und somit zur „*Prothese für die Erweiterung des 'Ich'*“ wird. Umgekehrt kann natürlich auch das „*'Ich'* zur *Instanz des eigentlichen Selbstverständnisses des 'anderen'*“¹² werden.

Auf diese Weise wird einer Kommunikation mit Gesprächscharakter eher entgegengewirkt, so dass kein Dialog im eigentlichen Sinne stattfinden kann und es sich eher um aneinandergereihte Vorträge bzw. Reden handelt.

2.2 Rede

Nach Klaudia Engljähringer geht es in Reden nicht (nur) um eine reine Vermittlung von Inhalten, denn „*im Reden sind Personen engagiert.*“¹³ Demnach ist Reden ein zwischenmenschlicher Vorgang, welcher konkrete Folgen hat.

Rede, Vorträge, Referate oder Vorlesungen erfüllen lediglich den Zweck, einen Tatbestand vorrangig *rational* aufzuhellen. Die sachbetont-informierende Rede wirkt dadurch oft eher unpersönlich.¹⁴

Der Begriff *Rede* umfasst nach Martin Panzenböck alle Arten von Informationsübermittlung, welche lediglich einer *Einwegkommunikation*¹⁵ entsprechen und eine rezeptive Lernhaltung beim Zuhörer auslösen.

Oftmals dienen Reden aber auch der Verschleierung der eigentlichen Absicht, wie z.B. die eigene Meinung durchzusetzen oder etwaige Unsicherheiten zu überspielen. Kennzeichen

10 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 17.

11 Vgl. Abraham, W.: Terminologie zur neueren Linguistik, 365.

12 Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 63f.

13 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 13.

14 Vgl. Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 50.

15 Panzenböck, M.: Rede, 108.

einer solchen *Verschleierungsrede*¹⁶ sind: absolut gesetzte Behauptungen¹⁷ aufstellen, universale Werturteile verbalisieren, Fragen ständig ausweichen sowie Überlegenheit demonstrieren.

Novalis beschreibt eine Rede als ein *monologes Drama*¹⁸ und drückt damit bereits die Einseitigkeit aus, welche einen Dialog eher verhindert, statt zu begünstigen.

Ausschweifende, monologische Reden sind daher für eine Kommunikation, in welcher es um einen Austausch von Wissen und gleichwertige Begegnung zweier Gesprächspartner gehen soll, eher kontraproduktiv und in Dialogprozessen daher zu vermeiden.

Doch wann entsteht ein Gespräch und was begünstigt dialogische Prozesse?

2.3 Gespräch und Dialog

Die Begriffe *Gespräch* und *Dialog* können grundsätzlich synonym gebraucht werden, sofern sie als eine *Grundkategorie menschlicher Verständigung* gelten. Dabei kann ein Gespräch als *interaktive Kommunikation* oder *intentional zentrierte Interaktion* bezeichnet werden.¹⁹

Im Gegensatz zum Monolog bedeutet Dialog immer *Zwiegespräch*, und zwar unabhängig von der Anzahl der daran Beteiligten. Im Dialog wechseln sich Rede und Antwort, welche daher auch in Beziehung zueinander stehen müssen, ab. Damit dieses Zusammenspiel auch gelingen kann, bedarf es einem Aufgeschlossenheit für die Positionen des Anderen.²⁰ Dabei bildet *Zuhören*, also partizipierendes Schweigen, die Grundvoraussetzung für jeden kommunikativen Prozess.

Elemente, welche bei einem Gespräch vorhanden sein müssen, sind nach Welke-Holtmann folgende:

- Mindestens zwei Interaktionspartner bzw. -partnerinnen, die am Gespräch teilnehmen.²¹
- Die Gesprächsteilnehmenden müssen sich über ein (oder mehrere) Thema(ta) frei austauschen können.
- Im Austausch ist mindestens ein SprecherInnenwechsel vorausgesetzt.²²

16 Siehe Panzenböck, M.: Rede, 93f.

17 Das oftmals und gern verwendete Stilmittel der *rhetorischen Frage* kann auch bewusst eingesetzt werden, um eigene Standpunkte klarzumachen. Vorausgesetzte bzw. vermittelte Erkenntnisse oder Einsichten werden durch die rhetorische Frage nachdrücklich unterstrichen, ohne dass eine explizite Antwort vom Hörer erwartet wird. Damit rückt rhetorisches Fragen im eigentlichen Sinne in die Nähe des Feststellens bzw. einer Behauptung. (vgl. Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 47).

18 Zitiert nach Schmidt, L.: Schlagfertige Definitionen, 191.

19 Vgl. Lewandowski, T.: Linguistisches Wörterbuch 1, 223.

20 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 49.

21 Selbstgespräche zählen in diesem Sinne also nicht zu den Gesprächen.

22 Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 19.

Ein fairer SprecherInnenwechsel lässt dann eine *Wechselbeziehung* zwischen *Sprecher- und Hörerrollen* entstehen, die mit einem Wechsel von *Themainitiierung und -akzentuierung* einhergeht.²³ Im entstandenen Dialog gehen „Anrede und Erwiderung“, die nach Helmut Henne so bezeichneten *universalen Kategorien dialogischen Sprechens*, fließend ineinander über.²⁴

Dann ist ein Dialog ein Zusammenspiel verschiedener GesprächspartnerInnen. Ohne eine Bezugnahme auf die *Sprechhandlung*²⁵ des Dialogpartners, würde es sich nur um eine Aneinanderreihung von Monologen handeln.²⁶

Ein Gespräch setzt sich aus unterschiedlichen, aber ineinander übergehenden Phasen zusammen. Beginnend mit einer *Gesprächseröffnung* wird die soziale Beziehung der Gesprächspartner definiert.²⁷ Es geht um eine, für den weiteren Verlauf einer Unterhaltung entscheidende, Rollendefinition. Ein Gespräch mit einem Chef wird anders verlaufen, als ein netter Plausch mit einer Kollegin – werden andere Themen besprochen und auch ein anderes Vokabular verwendet. Nach der Gesprächseröffnung folgt die *Gesprächsmitte*, welche dann die Entfaltung der zu besprechenden Themen enthält. Eine erneute Initiierung leitet dann die *Gesprächsbeendigung* ein.²⁸

Die eben vorgestellten Grundvoraussetzungen bilden die Basis eines jeden Dialoges. Darüber hinaus ist zwischen verbalen und nonverbalen Mitteln (Betonung, Zwischenlaute, Gestik, Mimik) zu unterscheiden, die ebenfalls in jedem Gespräch eine wesentliche Rolle spielen. Dazu zählen auch *deiktische Ausdrücke* sowie bestimmte Voraussetzungen bezüglich des Wissens, der Annahmen und Unterstellungen, Absichten und Erwartungen.²⁹

Wie hier bereits deutlich wird, ist ein Gespräch nicht bloß ein Informationsaustausch zwischen Einheiten sondern ein äußerst komplexes Geschehen auf verschiedenen Ebenen.³⁰ Einerseits setzt ein Dialog voraus, dass Informationen aufgenommen und verarbeitet werden, andererseits sind Aussagen dem Gegenüber anzupassen bzw. partner- und situationsgerecht eindeutig zu formulieren.³¹

Die Gesprächspartner sollen in einem Dialog die Möglichkeit des Austausches haben und

23 Vgl. Henne, H. (u.a.): Einführung in die Gesprächsanalyse, 14.

24 Vgl. Henne, H. (u.a.): Einführung in die Gesprächsanalyse, 13.

25 Friedrich Schlegel definiert einen Dialog als *eine Kette oder ein Kranz von Fragmenten*, welche den von Welke-Holtmann beschriebenen Sprechhandlungen entsprechen. (Siehe Schlegel, F.: Athenäums-Fragmente und andere Schriften, 32).

26 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 42.

27 Vgl. Henne, H.: Einführung in die Gesprächsanalyse, 21.

28 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 42f.

29 Vgl. Lewandowski, T.: Linguistisches Wörterbuch 1, 356f.

30 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 19.

31 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 49.

sich durch ihre Gedanken jeweils gegenseitig anregen können. Daher gilt das Gespräch auch als eine Methode der *kollektiven Wahrheitsfindung*³².

Im Dialog geht es immer auch um ein *Mobilisieren* des Gegenübers, zum Zweck voluntativer Beeinflussung. Mobilisieren stellt dabei eine Kommunikationsabsicht dar, welche darauf ausgerichtet ist, beim Hörer *Handlungsdispositionen*, *Verhaltensweisen* und *Handlungen* hervorzurufen.³³ Eine sowohl den Dialog in Gang bringende und mobilisierende, aber auch schnell den Dialog verhindernde Komponente ist der Appell. Oftmals kommt es in heftigen Auseinandersetzungen zu einem gegenseitigen Appellieren der Gesprächspartner. Dabei meint *Appellieren* in Streitgesprächen ein *nachdrückliches Veranlassen*:

„Der Sprecher wendet sich direkt an den Hörer, indem er bei ihm vorausgesetzte moralische Qualitäten (Verantwortungsbewusstsein, Solidarität, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit u.ä.) anspricht und so die Notwendigkeit zu handeln bewusst macht.“³⁴

Neben der bereits erwähnten Gesprächsgattung des *Streitgesprächs* unterscheidet Georg Bauer u.a. drei Gesprächstypen: *Klärungsgespräch*, *Selbstgespräch* und das *Überzeugungsgespräch*. Im Klärungsgespräch steht ein konkreter Sachverhalt zur Diskussion. Die Methode der Korrelation zwischen Frage und Antwort ermöglicht dabei ein reziprokes Aufeinandereingehen. Ansichten werden deutlich, Standpunkte angesprochen, Missverständnisse geklärt. Es wird offen und ehrlich, ohne Zurückhaltung und Scheu diskutiert. Das Selbstgespräch findet zwar in Anwesenheit eines sachkundigen Zuhörers statt, lässt jedoch keinen Dialog entstehen und ist nur einseitig bezogen. Hingegen im Überzeugungsgespräch versucht jeder Gesprächspartner, den anderen von seiner persönlichen Betrachtungsweise, seiner eigenen These, zu überzeugen. Dabei werden Gegenthesen gemieden oder einfach entkräftet bzw. bagatellisiert.³⁵

2.4 Konflikt-Dialog

Dialogfähigkeit ist eine wesentliche Kompetenz, neben *Problemlöse-* und *Entscheidungsfähigkeit*, welche es bei der Entwicklung einer gemeinsamen Konflikt- und Kommunikationskultur zwischen Nationen und Kulturen braucht.³⁶

Dialog findet immer zwischen Personen oder auch Gruppen statt. Das dialogische Prinzip Martin Bubers hebt dieses Miteinander zweier Personen im Dialog hervor. Dialog bildet nach

32 Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 10.

33 Vgl. Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 40.

34 Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 46.

35 Vgl. Bauer, G.: Rhetorik, 91-93.

36 Vgl. Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 11.

Bubers Verständnis somit die Brücke zwischen einem *Ich* und einem *Du*. In dieser Begegnung findet wirkliches Leben statt,³⁷ bzw. mit Martin Panzenböck gesprochen: „*Kommunikatives Verhalten in mitmenschlichen Beziehungen äußert sich vor allem im Dialog.*“³⁸ Findet demnach keine Begegnung statt, wird der Sinn menschlichen Lebens verfehlt. In dialogischen Prozessen sollte das *Ich* jedoch niemals das *Du* zum Objekt seiner eigenen Rede machen, wodurch es manipuliert werden kann. Wird das *Du* dennoch zum Objekt oder zur Sache, dann spricht Buber vom *Es*.³⁹

Eine Beziehung zwischen dem *Ich* und dem *Es* ist jedoch nicht mehr wechselseitig ausgewogen sondern einseitig, von einem Agierenden bestimmt, wodurch die Interessen und Meinungen des Anderen gar nicht mehr ernst genommen werden oder überhaupt zu Wort kommen können. Daher basieren Beziehung und Begegnung auf einem „*von Achtung geprägten Umgang zwischen einem Organismus und seiner Umwelt*“⁴⁰, zwischen dem *Ich* und dem *Du*.

Der Dialog, einen Konflikt betreffend, führt in einen Ausnahmezustand. In Konfliktsituationen sollen die Personen ihr Gegenüber aber nicht als Gegner wahrnehmen, den es zu vernichten gilt, sondern eine andere Person als *Du* annehmen, um dann als *Ich* mit diesem *Du* in die *gegenseitige kreative Anpassung* zu gehen. Der Weg des *Konflikt-Dialogs* ist dann der Versuch, in einer von starrer Abgrenzung geprägten Situation Begegnung zu ermöglichen.⁴¹

Im Konflikt-Dialog wird ein Veränderungsprozess in Gang gesetzt, durch welchen etwas Neues entstehen kann. Es handelt sich um eine Begegnung, durch welche sich die „*Starrheit eines festgefahrenen Konflikts in etwas Flexibles, Weiches*“ transformieren kann. Im Dialog kann demnach aus Abgrenzung Begegnung entstehen.⁴²

Das Ausüben konstruktiver Kritik ist im Konflikt-Dialogen durchaus erwünscht. Panzenböck spricht in diesem Falle vom *Kritikgespräch*, welches im Falle auftretender Konflikte durch notwendig gewordene Belehrungen oder Ermahnungen gekennzeichnet ist. Das Ziel jener Konflikt-Gespräche ist es, einen Zustand oder ein Verhalten seines Gegenübers kategorisch zu ändern.⁴³

Waibel fasst in vier Schritten zusammen, wie eine Begegnung im Konflikt-Dialog gelingen kann:

37 Vgl. Buber, M.: *Ich und Du*, 12.

38 Panzenböck, M.: *Rede*, 49.

39 Vgl. Buber, M.: *Ich und Du*, 12f.

40 Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 46-47.

41 Vgl. Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 53-54.

42 Vgl. Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 54.

43 Vgl. Panzenböck, M.: *Rede*, 103.

1. Perspektive wechseln statt verurteilen – *Changing*
2. Sich ausdrücken sowie Stimme und Sprache nutzen statt stumm zu bleiben bzw. stereotyp zu „quatschen“ – *Voicing*
3. Das Gegenüber respektieren statt übergehen – *Respecting*
4. Zuhören und Zeit schenken statt sich distanzieren – *Listening*.⁴⁴

In Konflikt-Dialogen ginge es jedoch nicht um eine Schlichtung unterschiedlicher Meinungen und Sichtweisen, denn „*Dialog meint nicht, dass man sich nur Freundlichkeiten sagt*“⁴⁵. Aggressionen seien einer der *vitalsten Instinkte* des Menschen,⁴⁶ welche den Dialog befruchten können, in dem etwas von der Ernsthaftigkeit und der Gefühlswelt des Gegenübers sichtbar wird.

Heftige Diskussionen, als integrierte Bestandteile von Konflikt-Dialogen, lassen etwas von der Ernsthaftigkeit von kommunikativen Prozessen erkennen. Der amerikanische Schriftsteller und Pazifist Randolph Silliman Bourne versteht die Diskussion als *Arena des Denkens*: „*Ohne Diskussion ist jede intellektuelle Erfahrung nur eine Übung in einer privaten Turnhalle*.“⁴⁷ Diskussionen sind in Dialogen daher durchaus wünschenswert, dennoch ist die Gefahr von etwaigen Ausschreitungen und Eskalationen einzudämmen. Dies bedarf sorgfältiger Mediation eines Gesprächsleiters/ einer Gesprächsleiterin, welche den Dialog immer wieder in die Bahnen lenkt.

Vorurteile, vorgeprägte Ablehnungen, stereotype Einstellungen und Antipathien sollten in Gesprächen beseitigt werden, um aggressive Verhaltensweisen möglichst einzudämmen bzw. vorzubeugen.⁴⁸ Gegenseitige Beschuldigungen, Vorhaltungen bringen den Dialog zum Erlahmen und sind daher eher kontraproduktiv. Vorwürfe oder Anklagen im Bezug auf nicht eingelöste Forderungen oder das in Abrede stellen von Fähigkeiten sowie positiver Verhaltensweisen, versetzen den Gesprächspartner in die unangenehme Situation, sich rechtfertigen zu müssen. Dabei ist der Angreifer stets im Vorteil, selbst wenn seine Anklagen ungerechtfertigt sind. Panzenböck stellt für den Betroffenen solcher Anschuldigungen zwei Handlungsmöglichkeiten in Aussicht: „*Er zeigt entweder Reue oder befreit sich von der Beschuldigung durch sachliche Richtigstellung*.“⁴⁹ Nicht selten sind aber aggressive Gegenbeschuldigungen die Folge, so dass das Gesprächsklima durch gegenseitige Beschuldigungen immer aggressiver wird.⁵⁰ Jedes Gespräch sollte daher vom Ziel getragen sein, Aggressionen möglichst abzubauen oder

44 Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 57f.

45 Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 123.

46 Vgl. Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 123.

47 Zitiert nach Schmidt, L.: Schlagfertige Definitionen, 40.

48 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 90.

49 Panzenböck, M.: Rede, 92.

50 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 92.

zumindest einzudämmen. Bemühen sich die Gesprächspartner nicht darum, so spitzen sich Konflikte zu, wobei weitere Aggressionen entstehen können bzw. gefördert werden.⁵¹ Um aufgetretenen Aggressionen entgegenzutreten und sie auflösen zu helfen, ist eine positive Grundeinstellung unter den Gesprächspartnern unerlässlich.⁵² Aggressionen sind demnach nur wünschenswert, wenn sie nicht das Gegenüber persönlich angreifen und verletzend werden. Auf eine andere Person projiziert, sind Aggressionen in kommunikativen Prozessen stets nicht bereichernd.

2.5 Beredtes Schweigen

Neben der Inhaltsebene ist menschliche Kommunikation immer auch dadurch geprägt, dass sie einen Beziehungsaspekt hat. Watzlawick stellt fest, dass jedes Verhalten im Grunde genommen Kommunikation ist, denn es ist unmöglich, *nicht nicht zu kommunizieren*⁵³.

Selbst ein Mensch, der schweigt und kein Wort äußert, drückt etwas aus. Es findet auch im Schweigen ein passiver, wenn auch nicht aktiver Informationsaustausch statt.⁵⁴

Das Schweigen kann in Dialogprozessen aber auch eine negative und zu vermeidende Rolle einnehmen. Wenn beispielsweise die Argumente zur sachlichen Klärung eines Problems ausgehen, wird der Partner mit Standpauken ohne Inhalt förmlich *tot geredet*, was bei jenem wiederum Aggressionen auslöst.⁵⁵

Schweigen kann in einem Gespräch eine Redeunterbrechung bewirken, die eine Pause entstehen lässt. Die Pause im Schweigen ermöglicht eine *geistige Besinnung* auf das Gesagte und erlaubt beiden Gesprächspartnern *gedankliches Nachvollziehen*.⁵⁶ Das Pausieren, bevor etwas Wichtiges gesagt wird, hebt darüber hinaus die Bedeutsamkeit des Gesagten hervor.

Nach dem amerikanischen Epigrammatiker Christian Nestell Bovee ist „*Schweigen, wenn nichts gesagt zu werden braucht, [...] die Beredsamkeit der Diskretion*“⁵⁷. Dies macht bereits deutlich, dass v.a. in scheinbar auswegslosen Konfliktsituationen, in Trauerarbeit oder bei Anteilnahmebekundigungen das Schweigen, wo Worte ihren Inhalt verlieren, als der beredtere Weg erscheint.

Welche Rolle Schweigen in alttestamentlichen Texten spielt und ob das Schweigen nicht eine Grundvoraussetzung für einen Neuanfang in scheinbar festgefahrenen Dialogprozessen

51 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 95.

52 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 96.

53 Watzlawick, P. (u.a.): Menschliche Kommunikation, 53.

54 Vgl. Cornelius, J.: Mediation und Systemische Therapie, 33.

55 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 92.

56 Vgl. Panzenböck, M.: Rede, 131.

57 Zitiert nach Schmidt, L.: Schlagfertige Definitionen, 208.

markieren kann, wird in der folgenden Studie anhand ausgewählter Perikopen näher beleuchtet.

3. Schweigen als Bedingung des Dialogs – *eine thematische Studie über das „Schweigen“ im AT*

Der Dialog des Menschen mit Gott ist immer wieder eine Besonderheit. Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament durchbricht Gott die Wirklichkeit⁵⁸ – der Dialog mit Gott bringt eine Wendung des Schicksals und eröffnet einen neuen Horizont. Bei den Propheten wird in Entrückungserfahrungen von einer Anteilnahme an himmlischen Dialogen und Ratsversammlungen berichtet. In den Berufungserlebnissen Moses, Jesajas und Jeremias wird geschildert, wie Menschen mit Gott in den Dialog treten. Die überwältigende und alles in Frage stellende Gottesbegegnung eröffnet neue Perspektiven und lässt die Dinge anders erscheinen. In den Dialogen geht es um menschliche Existenz, wird das Geschick des Berufenen und anderer bestimmt. Beispielerzählung sind: die Rettung der Israeliten aus Ägypten, die Vernichtung des Volkes wegen seiner Sünde (Jesaja) oder sogar positiv oder negativ über andere Völker (Jeremia).⁵⁹ Wie Jeremia, der sich bei Gott über diesen selbst wegen der ihm auferlegten Lasten beschwert und Gott heftig angreift, klagt auch Hiob gegen Gott und versucht, unmittelbar mit ihm zu reden und das Schweigen zwischen ihnen zu brechen.

Das Schweigen taucht nicht nur in den Berufungs- und Bekehrungsgeschichten auf, sondern wird auch in anderen Situationen als Bestandteil und Ausdrucksform menschlicher Kommunikation beschrieben. Anhand ausgewählter Beispiele soll anschließend verdeutlicht werden, wie das Schweigen in verschiedenen Situationen mehr sagen kann, als Worte es vermögen. Schweigen ist dabei Ausdruck der Verbundenheit zwischen Gott und dem Menschen oder der Furcht vor dem, was kommen mag. Schweigen kann jedoch auch als eine Art Schuldeingeständnis gedeutet werden. So wie das Reden, hat schließlich Schweigen seine Zeit.

58 Die Frage, ob die Gottesoffenbarung für Paulus äußerlich erfahrbar war (Apg 9,3f.) oder Gott seinen Sohn rein innerlich offenbarte (Gal 1,16) wird im Neuen Testament so nicht beantwortet. Meines Erachtens gehören äußerliche und innerliche Offenbarung untrennbar zusammen und beschreiben eine *Metanoia*, welche zu einer tiefgründigen Einsicht des Empfangenden führt und das Leben grundlegend verändert.

59 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 136.

3.1 Das Schweigen Abrahams (Gen 22,1-13)

Gott prüft Abraham (Gen 22,1). Diese Prüfung scheint ebenso grausam wie sinnlos zu sein und ist von einer gewissen Willkür Gottes geprägt. Gegenstand dieser Glaubens- und Gehorsamsprüfung ist der Auftrag zur Opferung Isaaks – Abrahams lange ersehntem, von Gott gegebenen Sohn.

3.1.1 Kontext

Ohne Reflexion oder Reaktion folgt auf den Auftrag Gottes der sachliche Bericht von der Ausführung des Befehls in den VV.3-10, was auch Gen 12,1-4 entspricht.⁶⁰ Wenn Gott etwas gebietet, muss die Aufgabe mit allen Konsequenzen durchgeführt werden. In einer Reihe von *Narrativen* wird der Erzählfluss in Gang gesetzt: Abraham begibt sich auf den Weg, sattelte seinen Esel, nahm zwei Knechte mit sich, spaltete das Holz, brach auf und ging. Die Dynamik, welche die vorangehenden Sätze (1b-3) bestimmt hatte, wird in V.4 unterbrochen. „Am dritten Tag“⁶¹ erblickt Abraham den Berg als Ziel seines Weges.⁶² Nun sind Abraham und Isaak auf sich gestellt⁶³ – die letzten Schritte müssen sie allein bestreiten.⁶⁴ Es ist auffallend, dass die Knechte keinen Anstoß bei der ungewöhnlichen Art der Opfervorbereitungen⁶⁵ erheben, die Vorgehensweise ihres Herrn Abraham nicht in Frage stellen und so auch nicht nach dem fehlenden Opfertier fragen. Sie schweigen und erheben keinen Einspruch.

In Parallelität zu V.3 („*er nahm [...] und sie gingen*“), liegt das Besondere in V.6 darin, wie nun der Vater die Lasten auf seinen Sohn und sich selbst verteilt, währenddessen er in V.3 die Lasten auf den Esel und die beiden Knechte verteilen konnte. Nun scheint Isaak die Spannung nicht mehr auszuhalten. Er bricht das Schweigen. Durch den Dialog zwischen Abraham und Isaak kommt es zu einer szenischen Darstellung, welche den Verlauf der

60 Zur Parallelität von Gen 12,1-9 und Gen 22,1-19 siehe Steins, G.: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22), 137.

61 Auch Ex 3,18; 5,3; 8,23 ist es ein Weg von drei Tagen zu der Stätte, an der die Israeliten in der Wüste Opfer darbringen wollen; es ist möglich, dass daran gedacht ist (vgl. Westermann, C.: Genesis, 439).

Drei Tage sind im AT eine übliche Frist zur Vorbereitung wichtiger Ereignisse (siehe Gen 31,22; 34,25; 40,20; 42,18). Kilian geht hingegen eher davon aus, dass der dritte Tag eine zufällige Zeitangabe sei (vgl. Kilian, R.: Isaaks Opferung, 53).

62 Zur Beschreibung der Ortsangabe siehe Steins, G.: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22), 118f.

63 Dabei spart der Verfasser jegliche Angaben über Dauer und Entfernung bis zur Opferstätte aus.

64 Die Ankündigung an die Knechte, „*wir wollen dort hingehen und anbeten*“, spielt auf eine Sitte an, nach welcher Reisende an Heiligtümern, die an ihrem Weg liegen, eine kurze Andacht halten. Diese Sitte wird in vielen Religionen der Frühzeit und auch bis in die Gegenwart praktiziert. Auffallend ist dabei jedoch, dass dies im AT nur an dieser einen Stelle Erwähnung findet (vgl. Westermann, C.: Genesis, 439).

65 Es ist eher üblich, dass das Opfertier, bevor man es auf das Holz zum Verbrennen legt, geschlachtet wird. (vgl. Lichtenberger, H.: Predigt über Gen 22,1-19, 319).

Geschehnisse verlangsamt.⁶⁶ Isaak wendet sich hilfesuchend an seinen *Vater*⁶⁷ und erwartet eine Erklärung; er möchte wissen, was hier vor sich geht. Abraham geht allerdings nicht auf seinen Sohn ein und verschweigt ihm den Auftrag, den er von Gott bekommen hat. Seine eher ausweichende Antwort, „*Gott wird sich ein Tier zum Brandopfer ansehen, mein Sohn!*“ (V.8), verweist lediglich auf Abrahams grenzenloses Vertrauen,⁶⁸ was er in Gott setzt und deutet darauf hin, dass ihr Schicksal in Gottes Händen liegt.⁶⁹ Dieser Satz bringt als Antwort die Hoffnung des Vaters auf Gottes Eingreifen und die liebende Hinwendung zu 'seinem' Sohn zum Ausdruck. Letztlich kann aber die Frage Isaaks nicht im eigentlichen Sinn beantwortet werden. Isaak kann wohl kaum von der Antwort befriedigt sein; trotzdem fragt er nicht weiter nach. Er hat wohl gespürt, dass er nicht mehr erwarten kann. Obwohl er bis zum Schluss keine klare Auskunft von seinem Vater erhält, folgt er ihm bedingungslos und voller Vertrauen, so wie Abraham dem Befehl seines Vaters, Gott, vertrauensvoll nachgeht.⁷⁰ Hätte Isaak nicht den Befehl in Frage stellen müssen und um sein von Gott geschenktes Leben kämpfen müssen?

In den VV. 9 und 10 wird der Dialog zwischen Vater und Sohn unterbrochen. Nun *gehen die beiden miteinander*⁷¹ schweigend weiter zum Opferplatz. Westermann spricht an dieser Stelle von einem „*kleine[n] Meisterwerk hebräischer Erzählkunst*“⁷².

Am Ort der Opferung angekommen, legt Abraham seinen Sohn Isaak lebend auf das Holz – vielleicht um den Tötungsakt so lang wie möglich hinauszuzögern, so als ob er nur darauf wartet, dass Gott, als Gott der Verheißung, von diesem Gebot absehen werde.

Die Spannung erreicht in V.10 ihren Höhepunkt: Abraham hat schon das Messer gegen seinen Sohn ausgestreckt, die Erlösung erfolgt durch das Eingreifen des Engels in letzter Minute, welcher das bedrückende Schweigen zwischen Vater und Sohn unterbricht und

66 Vgl. Fischer, S.: Von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese, 298.

67 Für die Vätergeschichten, welche den zweiten Teil der Genesis in den Kapiteln 12-50 ausmachen, ist das Wort „Vater“ an prominenter Stelle. Die Bezeichnung Gottes als „Vater“ reicht bis ins NT hinein, wodurch ein Bedeutungszusammenhang zwischen Alten und Neuen Bund hergestellt wird: die Vaterschaft Abrahams, Isaaks und Jakobs reicht über viele Generationen, so dass die Zeitgenossen Jesus sagen können: „*Abraham ist unser Vater*“ (Joh 8,39), und ein Zeitbogen gezogen wird. (vgl. Westermann, C.: Genesis, 3).

68 Das Reden von Gottesfurcht taucht im AT im Dtn, Ps und Weisheit auf. In der klassischen Quellentheorie wird die Gottesfurcht als ein für den Elohisten charakteristischer Begriff bestimmt. Siehe die elohistischen Stellen im Pentateuch in Gen 20,1-18; 22,1-19; 42,18; in Ex 1,(15) 17-21; 18,21; 20,18b-21 (vgl. Kilian, R.: Isaaks Opferung, 21).

69 Vgl. Rad, G. v.: Das Opfer des Abraham, 61.

70 Vgl. Kilian, R.: Isaaks Opferung, 55.

71 V.6 und V.8 rahmen das Gespräch zwischen Vater und Sohn durch das Stilmittel der *inclusio* „*So gingen die beiden miteinander*“ (ebd.).

72 Westermann, C.: Genesis, 439. Aufgrund der hohen Redekunst und der Dramatik der Geschichte gehört Gen 22,1-13 zu den „*großartigsten Erzählungen der Weltliteratur*“ (Oellers, N.: Abraham in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts, 172ff.).

beendet. Die folgenden VV.11f. gehören mit V.1 zusammen, bestätigen letztendlich die Erprobung Abrahams und bringen die große Entlastung und Freude über die Errettung des Kindes zum Ausdruck.⁷³ Die Handlung von V.10 wird dann in V.13 fortgesetzt, indem Abraham statt seines Sohnes einen Widder opfert.⁷⁴

3.1.2 Exegese

Dadurch, dass Gott Abraham selbstverständlich anredet, wie ein Mensch einen anderen, wird das nahe Verhältnis zwischen beiden hervorgehoben. Eine ähnliche Form des Ansprechens begegnet uns noch einmal in V.7 und V.11. Damit entsteht eine Analogie: So wie Abraham und sein Sohn durch das Anreden ihre Zugehörigkeit bekunden, so genügt auch ein bloßer Anruf Gottes, der – ohne sich erst erklären oder vorstellen zu müssen – in vertrauter Weise zu Abraham sprechen kann.⁷⁵

Aufgrund des überreichen Segens,⁷⁶ durch welchen die gesamte Familie Abrahams unter den Schutz Gottes gestellt wird, scheint die Grausamkeit des Gottesbefehls zur Opferung seines geliebten Sohnes einfach keinen Sinn zu ergeben.⁷⁷ Daher verwundert es, dass Abraham ohne aufzubegehren und scheinbar selbstverständlich, den Befehl gehorsam befolgen will.⁷⁸ Abraham stellt in der Ausführung des Gottesbefehls seinen bedenken- und widerspruchslosen Glaubensgehorsam unter Beweis, der in V.12 als Gottesfurcht ausgegeben und gelobt wird.⁷⁹

Trotz der Schwere der Prüfung, vertraut Abraham auf Gottes Segen und erweist sich schließlich als Held des jüdischen Glaubens.⁸⁰ Doch könnte man dies auch kritisch hinterfragen, erscheint der Glaubensheld Abraham als jemand, der keine Probleme damit hat,

73 Allerdings scheint es doch verwunderlich, dass trotz der immensen Entlastung des Vaters keine besondere gefühlsmäßige Reaktion auf die als *mysterium tremendum* erfahrene Wirklichkeit Gottes erfolgt. (vgl. Rad, G. v.: Genesis, 206).

74 Auch wenn Gott auf das Opfer des Sohnes verzichtet, muss ihm dennoch geopfert werden, wobei das Leben eines Tieres ohne weitere Diskussion, ohne weiteren Sinn oder Nutzen scheinbar sinnlos hingegeben wird, was aus heutiger, ethischer Sicht kaum nachvollziehbar sein dürfte.

75 Vgl. Rad, G. v.: Das erste Buch Mose, 204.

76 Im Segen von Gott an sein Volk liegt die Bedeutung der Vätergeschichte für die gesamte Volksgeschichte begründet. So heißt es in Gen 12,1-3: „In dir [Abraham] sollen gesegnet werden alle Sippen der Erde.“ (Westermann, C.: Genesis, 139f.).

77 „Isaak war für ihn die Bürgschaft, dass Gott für ihn und alle die Seinen da sein wollte.“ (Rad, G. v.: Das Opfer des Abraham, 31).

78 Vgl. Kilian, R.: Isaaks Opferung, 50.

79 Vgl. Rad, G. v.: Das erste Buch Mose, 206.

80 Mit Abraham beginnt die Auserwählung des Volkes Gottes, ihm wird der Segen zugesprochen, welcher das Volk Israel in seinem Schutz wissen lässt (vgl. Coats, G. W.: „Abraham's Sacrifice of Faith“, 390).

andere Menschen um seines eigenen Vorteils willen zu opfern.⁸¹ Diese Auslegungsmöglichkeit würde allerdings eine weitere Deutungsperspektive eröffnen, welche in dieser Arbeit nicht weiter verfolgt werden soll.

Abrahams Glaube steht jedoch über einem ethischen Erklärungsanspruch und stellt das *religiöse Geheimnis*⁸² als solches nicht in Frage. Um dieses Geheimnis akzeptieren zu können, abstrahiert Kant das Wort als „das Gesagte“ von dem Redenden, indem er aus dem *Inhalt* des Wortes schließt, dass Gott es nicht gesagt haben kann. So schreibt er im „Streit der philosophischen Fakultät mit der theologischen“,

„[d]ass es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er [der Mensch] zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch und die ganze Natur überschreitend dünken; er muss sie doch für Täuschung halten.“⁸³

Dem ist meiner Meinung nach zu widersprechen, da die eigentliche Herausforderung und die *Anfechtung* des Textes darin besteht, dass von Gott nicht nur Positives zu erwarten ist.⁸⁴ Obwohl die Anordnung zur Opferung seines Sohnes völlig überraschend für Abraham geklungen haben muss, war es doch derselbe, ihn zunächst segnende Gott, von dem dieser unerwartete Befehl kam.

Das in der Perikope beschriebene Gottesbild entspricht demnach einem Gott, welchem Opfer dargebracht werden müssen – ob dies gut ist oder nicht, wird nicht reflektiert. Was ist das für ein Gott, der Opfer benötigt, bei denen es zur Tötung von Lebewesen kommt? Hier wird die menschliche *ratio* außer Kraft gesetzt, aber auch der *fides* das Fundament entzogen, indem Gott seiner eigenen *promissio* widerspricht.⁸⁵ Auf der Probe stehen in dieser Versuchungsanordnung demnach nicht nur Glaube und Vertrauen Abrahams, sondern ebenso die *veracitas Dei* und die Wahrheit seiner Verheißungen.⁸⁶ Statt sich jedoch enttäuschend von Gott abzuwenden, hält Abraham gegen Gott an Gott fest und leistet Widerstand gegen den

81 Auch sonst scheut der „Glaubensheld“ Abraham nicht das Wohl der Anderen auf's Spiel zu setzen, zu seinem eigenen Vorteil und um Gott zu ehren. Bereits zweimal gab er ohne Skrupel seine Frau Sarah um seines eigenen Vorteils willen preis, als er die Ahnfrau verleugnete (Gen 12; 20; 26), zweimal überließ er Hagar ihrem Schicksal, um sich nicht mit Sarah auseinandersetzen zu müssen (Gen 16; 21). Da scheint es dann nur naheliegend, dass Abraham mit dieser Vorgeschichte auch seinen geliebten Sohn Isaak töten würde. Zur Vorgeschichte von Gen 22 siehe Kilian, R.: Isaaks Opferung, 68-71.

82 Ebd., 4.

83 Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, 72.

84 Eigentlicher Urheber der Anfechtung ist nach dem Augsburger Bekenntnis und seine Apologie zweifelsohne Gott (vgl. Beintker, H.: Art. Anfechtung. III. Reformations- und Neuzeit, 697).

85 Kilian sieht in der Versuchung Gottes einen „*Anthropomorphismus*“, da „*der Allwissende [...] doch um seinen Vertrauten Abraham auch ohne Versuchung wissen*“ musste (Kilian, R.: Isaaks Opferung, 51). Gott wird den Menschen v.a. durch seine menschlichen Eigenschaften zugänglich und kann letztendlich ja auch nur in menschlichen Kategorien gedacht und beschrieben werden.

86 Vgl. Steiger, J. A.: Ad Deum contra Deum, 138.

*Deus absconditus*⁸⁷. So soll nach Luther jeder Glaubende *ad deum contra deum* fliehen.⁸⁸

3.2 Vom Schweigen der Prophetensöhne (2. Kön 2,6)

3.2.1 Kontext

Die Erzählung von der *Entrückung Elijas*⁸⁹ ist von enormer wirkungsgeschichtlicher Bedeutung und beschreibt, durch die Verbindung der Elija- und Elischa-Traditionen, die Nachfolge⁹⁰ beider Prophetengestalten.⁹¹ Die Texte bieten keine vollständige Darstellung des Lebens und Wirkens, sondern beschränken sich auf bedeutsame Handlungen, Geschehnisse sowie Erzählungen von Kriegen und politischen Verwicklungen, in welchen Elischa als Wundertäter in Erscheinung tritt.⁹²

Elischas Einflusskreis erstreckt sich nicht nur von den Prophetenjüngern bis hin zu einzelnen Personen und Familien, sondern seine Wirkung erreicht auch das staatliche und politische Leben. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger Elija geht es Elischa nicht um den Kampf um die Erhaltung einer reinen JHWH-Religion. Elischa setzt sich für andere ein, um auf diese Weise auch die Macht JHWHs zu bezeugen.⁹³

3.2.2 Exegese

Die Perikope 2. Kön 2,3-6 ist Bestandteil des größeren Abschnittes 2,1-18, welcher durch den einheitlichen Stil, den geschlossenen Aufbau und das Fehlen störender Zwischenbemerkungen gekennzeichnet ist.⁹⁴

Es wird davon berichtet, wie der gemeinsame Weg Elijas und Elischas sie in den VV.2-3 nach Bet-El führt, in den VV.4-5 nach Jericho und schließlich in den VV.6-12 an den Jordan, wo Elija in den Himmel entrückt wird. Die anschließenden VV.13-18 gehören zur Gesamtkomposition des Textes und bilden den Abschluss der Erzählung, in welchem

87 Vgl. Härle, W.: Dogmatik, 280.

88 Vgl. Beintker, H.: Art. Anfechtung. III. Reformations- und Neuzeit, 699.

89 Mit der Entrückung Elijas setzt der *Elischa-Zyklus* ein. Die Geschichte Elischas nimmt dann mit seinem Tod in 2. Kön 13,14-21 ihre Ende (vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 205).

90 Weitere Mitteilung über die Nachfolge siehe 1. Kön 9,1-14 und 1. Kön 13,14-21.

91 Dadurch, dass die Erzählung von der Bestimmung Elischas zum Nachfolger des Propheten berichtet, stellt sie einen Zusammenhang zwischen den beiden großen Prophetengestalten und ihrer Überlieferung im Rahmen des deuteronomistischen Geschichtswerkes her (vgl. Fritz, V.: Das zweite Buch der Könige, 12).

92 Vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 205.

93 Die in sich abgeschlossenen Erzählungen stammen aus Prophetenkreisen, in denen die Erinnerung an Elischa fortlebte. Es ist nicht davon auszugehen, dass die beschriebenen Vorgänge als Teile eines größeren Gesamtgeschehens zu verstehen sind. Allerdings ist an einigen Stellen eine Abhängigkeit von anderen biblischen Texten feststellbar, wie z.B. die Ankündigung der Geburt des Kindes in 4,15f, welche an die Verheißung der Geburt Isaaks in Gen 18,10-15 erinnert (vgl. Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige, 24).

94 Vgl. Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige, 29.

geschildert wird, was Elischa nach der Entrückung Elijas und mit Bezug darauf erlebt hat.⁹⁵

Bei den VV.2-6 handelt es sich um einen Nachtrag, in welchem die verschiedenen Prophetengruppen in Bet-El und Jericho Elischa auf das bevorstehende Ende der Wirksamkeit Elijas hinweisen. Der zweite Nachtrag in den VV.16-18 bestätigt auf indirekte Weise nochmal das besondere Ereignis der Entrückung.⁹⁶

Das Endziel der bevorstehenden Reise, welche im Auftrag JHWHs geschieht, gibt Elija gegenüber Elischa nicht preis. An einem neuen Ort angekommen, fordert Elija Elischa auf, zurückzubleiben. Vermutlich ahnte Elischa, was Elija bevorstand, so dass er ihn nicht allein gehen lassen und ihm beistehen wollte.⁹⁷

In Bet-El begegnen ihnen Prophetenjünger⁹⁸, welche von der bevorstehenden Entrückung bereits wissen. Die vertraute Verbindung Elischas mit den Prophetenjüngern überrascht nicht, da sich auch Elischa öfters in ihren Kreisen aufhielt (4,38; 6,1) und für ihren Lebensunterhalt sorgte (4,42; 5,22). Sein Leben ganz der Gemeinschaft zu widmen, kam für Elischa jedoch nicht in Frage. Dass die Prophetenjünger in ihrer Tätigkeit ernst zu nehmen und zu schätzen sind, zeigt auch ihr Wissen um die baldige Entrückung. Dennoch fordert Elischa sie auf zu schweigen, womit er vermutlich auch ihren Anspruch zurückweisen will, das einzig wahre Wort JHWHs zu verkündigen (1. Kön 20,36.42).⁹⁹

Mit dem zweimaligen Befehl Elischas zu schweigen, drückt Elischa seine Vormachtstellung gegenüber den Prophetenjüngern aus: „*Er antwortete: Auch ich weiß es. Seid nur still (הִחַשְׁתִּי)*!“ (2. Kön 2,3). In 2. Kön 2,5 fordert Elischa wiederholt zum Schweigen, mit demselben Wortlaut aus 2. Kön 2,3, auf: „*Er aber sprach: Auch ich weiß es. Also seid still!*“

Die darauffolgenden Verse beschreiben, wie Elija und Elischa gemeinsam, Seite an Seite, in Verbundenheit schweigend miteinander (2. Kön 2,6) ihrem bevorstehenden Schicksal entgegen gehen, so wie auch Abraham mit seinem Sohn schweigend zur Opferstätte geht.

Die Stellung Elijas ist auch im interreligiösen Vergleich von Interesse. Im Judentum ist die Gestalt des Elija bis heute lebendig und besonders in der liturgischen Symbolik von

95 Vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 206.

96 Fritz resümiert, dass die ursprüngliche Erzählung somit lediglich V.1b.7-11a.12-15 umfasst hat (vgl. Fritz, V.: Das zweite Buch der Könige, 12).

97 Die ablehnende Antwort ist jeweils in einer Schwurformel ausgedrückt (vgl. Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige, 30f.).

98 Die Bezeichnung „*Prophetenjünger*“ begegnet außer in 1.Kön 20,35 und Am 2,7,14 nur in den Elischageschichten (2. Kön 2,3.5.7.15; 4,1.38; 5,22; 6,1; 9,1). Mit diesem Ausdruck werden die Angehörigen der Prophetengilden bezeichnet, die an verschiedenen Orten (Bet-El, Jericho, Gilgal) ihren Sitz hatten. Ohne auf ein eigenes Familienleben zu verzichten (4,1), bildeten sie Gemeinschaften und besaßen dazu ihre eigenen Räume (6,1), in denen Versammlungen und gemeinsame Mahlzeiten stattfanden (4,38) (vgl. Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige, 31).

99 Vgl. Rehm, M.: Das zweite Buch der Könige, 31.

Bedeutung.¹⁰⁰ Wie auch Hiob als Glaubensheld im Christentum von Bedeutung ist, gilt Elia als Eiferer für Gott und damit als Vorbild.¹⁰¹ Auch wenn Elia im Qur'an selbst nicht als Prophet bezeichnet wird, sondern als Gottgesandter (Sure 27,123-132) und als Frommer (Sure 6,85), gilt er in der Volksfrömmigkeit als Prophet.¹⁰² Sowohl im Judentum sowie im Christentum als auch im Islam gilt Elia als Wundertäter und Nothelfer.¹⁰³

3.3 Vom Schweigen des Volkes (Jes 36, 21)

3.3.1 Kontext

Der Perikopenabschnitt Jes 36,21 gehört zur Einheit des geschichtlichen Anhangs¹⁰⁴ der vier Kapitel Jes 36-39,¹⁰⁵ welche von Sanheribs Bedrohung Jerusalems sowie von seinem Versuch, Hiskia zur Kapitulation zu bewegen, und seinem Abzug berichten.¹⁰⁶

Durch die von Rabschake überbrachte Frage des assyrischen Großkönigs an Hiskia („*Worauf vertraust du, dass du dich so sicher fühlst?*“) in 36,4 werden der Unglaube des Königs Ahas und das Vertrauen des Königs Hiskias gegenübergestellt (Kap. 36-37).

Der Mikrokontext der Perikope 2. Kön 2,6 beschreibt, wie der vom assyrischen König gesandte Bote Rabschake vergeblich versuchte, die Loyalität des Volkes gegenüber Hiskia zu erschüttern. Um dem Volk, nicht dem König Hiskia, entgegenzukommen und ihre Gunst zu gewinnen, sicherte Rabschake vermutlich gewisse Zugeständnisse im Falle einer Übergabe zu. Eine Kapitulation hätte für Hiskia sowohl die Abdankung von dem Thron als auch eine Deportation nach Assyrien bedeutet, so wie es gut 100 Jahre später Jojachin mit den Babyloniern erging. Nicht nur die Boten Hiskias, sondern auch Hiskia selbst zerreißen in ihrer

100 Elia wird am Ende des Tischgebets erwähnt, bei der Beschneidung ist ein Platz für ihn reserviert, des Weiteren dokumentiert der Elia-Stuhl die Funktion Elijas als Engel des Bundes (Mal 3,1). Darüber hinaus wird am Sederabend ein zusätzlicher Becher auf den Tisch gestellt, der für Elia bestimmt ist und auf die Erwartung des Kommens Elijas und damit des Messias' hinweist (vgl. Werlitz, Jürgen: Die Bücher der Könige, 342).

101 Die Gestalt des Elia hat auch das christliche Mönchtum inspiriert, in welchem der Gedanke seiner Wiederkunft vor dem Ende der Zeiten vertreten wird (vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 342).

102 Aufgrund seiner Entrückung gilt er als unsterblich und wird mit dem ebenfalls unsterblichen „grünen Propheten“ (*al-Chidr*) verglichen bzw. identifiziert (vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 343-344).

103 Vgl. Werlitz, J.: Die Bücher der Könige, 343f.

104 Vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1517.

105 Die Kap. 36-39 stellen auf der Ebene der Endkomposition die theologisch bedeutsame Mitte des Jesajabuches dar: Die Heilung des todkranken Königs Hiskias und die Rettung der tödlich bedrohten Stadt Jerusalem entfalten die Hoffnungsbotschaft der eschatologischen Rettung (vgl. Jüngling, H.-W.: Das Buch Jesaja, 435).

106 Einige Bestandteile der Kapitel 1-39 gehen vermutlich auf Worte des Propheten Jesaja zurück. (Bormann, L.: Bibelkunde, 132) Darüber hinaus stimmt der Text weitgehend mit 2. Kön 18-20 überein, in welchem Jesaja und der König Hiskia im Mittelpunkt des Geschehens stehen. (ebd., 134).

Not ihre Kleider¹⁰⁷ und hüllen sich in Trauergewänder.¹⁰⁸

3.3.2 Exegese

Der Abschnitt Jes 36,21-37,2¹⁰⁹ erzählt von dem Schweigen des Volkes und der Berichterstattung der Abgeordneten an den König.¹¹⁰

Das Schweigen des Volkes als Reaktion auf den von Rabschake vorgebrachten Vertragsvorschlag, drückt tiefe Verbundenheit zu ihrem König Hiskia aus, welcher dieses Schweigen so angeordnet hatte: „*Sie schwiegen aber still und antworteten ihm nichts; denn der König hatte geboten: 'Antwortet ihm nichts.'*“ (2. Kön 2,6) Es ist wohl nicht davon auszugehen, dass der König in aller Öffentlichkeit einen solchen Befehl verkündigt hätte, so dass die Anordnung wohl eher den Abgeordneten Hiskias oder den Bewachungstruppen gegolten hat. Die Gruppe der Empfänger dieses Verbotes hatte demnach selbst keine Vollmacht, sondern war lediglich dazu bevollmächtigt, die Botschaft des Rabschake zu empfangen und an den König weiterzugeben.¹¹¹

Als die Gefolgsleute Hiskias ihm die Botschaft übermitteln, treten sie in zerrissenen Kleidern vor ihn. Mit diesem Auftreten bezeugen sie, dass sie keine gute Nachricht zu bringen haben (Gen 37,29; 1. Sam 4,12ff; 2. Sam 1,2).¹¹²

3.4 Vom Schweigen der vornehmen Gemeindevorsteher (Neh 5,8)

3.4.1 Kontext

Die Bezeichnung Nehemia-Buch ergibt sich aus dem Inhalt.¹¹³ Das Nehemia- und das Esrabuch stehen im unmittelbaren Zusammenhang und bildeten ursprünglich ein Buch.¹¹⁴

Im Nehemia-Buch wird der Bericht von der Konsolidierung Israels nach dem Exil weitergeführt und beschrieben, wie nach dem Bau des Tempels die Stadtmauer Jerusalems wiederhergestellt wird. Soziale (*Schuldenerlass*), religiöse (*Tempelsteuer*) und politische

107 Dieses Motiv kehrt auch bei Josia wieder, welcher seine Kleider zerriss, als er die Worte des Gesetzbuches vernahm (2. Kön 22,11) (vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1389).

108 Vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1388f.

109 In dem zusammenhängenden Textabschnitt 36,21-37,4 wird im wesentlichen die Reaktion Hiskias auf die Berichterstattung seiner Unterhändler geschildert und von der Sendung einer Abordnung an Jesaja gesprochen (vgl. Jüngling, H.-W.: Das Buch Jesaja, 434).

110 Vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1384.

111 Vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1406.

112 Vgl. Wildberger, H.: Jesaja, 1406.

113 Vgl. Becker, J.: Esra. Nehemia, 5.

114 Vgl. Schunck, K.-D.: Nehemia, IX.

Maßnahmen (*Mauerbau, Bevölkerungspolitik*) sollen dazu beitragen, Israel eine dauerhafte Existenz zu sichern.¹¹⁵

In dem Abschnitt Neh 1-7 klagt Nehemia als Statthalter (Kap. 1), welcher mit dem Mauerbau beauftragt wurde und nach Jerusalem reist (Kap. 2), über den Zustand Jerusalems. Der Mauerbau wird allerdings nicht nur von den benachbarten Völkerschaften kritisiert (Kap. 4), auch innere Missstände behindern die Aktivitäten. Jene werden jedoch durch Nehemias Opferbereitschaft und Bescheidenheit überwunden (Kap. 5), so dass die Mauer vollendet werden kann (Kap. 6).¹¹⁶

Die Perikope Neh 5,8 ist dem Abschnitt Neh 5,1-13 zugeordnet, welcher aus zwei, inhaltlich aufeinander bezogenen Teilen besteht: Während der erste Teil (VV.1-5) die Gründe für die Klagen verschiedener jüdischer Bevölkerungsgruppen über ihre soziale Notlage benennt, führt der die VV.6-13 umfassende zweite Teil aus, wie Nehemia auf das Leiden des Volkes reagierte und welche konkreten Maßnahmen er zur Beseitigung der Missstände ergriff. Mit Klaus-Dietrich Schunck ist davon auszugehen, dass die in den VV.1-13 beschriebene soziale Krise während der Arbeiten an der Stadtmauer aufkam. Während dieser Zeit war ein Großteil der Bevölkerung verarmt, verschuldet und teilweise sogar versklavt. Diese Situation wurde nun noch dadurch verschärft, dass die Mehrzahl der arbeitsfähigen jüdischen Männer zur Arbeit an der Jerusalemer Stadtmauer verpflichtet wurde. Diese Männer konnten deswegen jedoch nicht der Arbeit auf den eigenen Feldern nachgehen, wodurch insgesamt der Ernteertrag verringert wurde oder sogar ausfiel, was v.a. bei der ärmeren Bevölkerung zu großen Hungersnöten und Schulden führte.¹¹⁷

3.4.2 Exegese

Nehemia ruft der sich vor ihm zusammengefundenen Versammlung in Erinnerung, wie seine Brüder und er jüdische Volksgenossen, die an Angehörige fremder Völker zum Sklavendienst verkauft worden waren, wieder freigekauft haben (vgl. Lev 25,47-49). Diese Argumentation soll verdeutlichen, dass es unangebracht erscheint, die nun erneut in Schuldklaverei geratenen jüdischen Mitbürger an Nichtjuden zu verkaufen, wodurch Nehemia und seine Brüder wiederum dazu gedrängt werden würden, diese zurückzukaufen. Mit diesen Worten prangert Nehemia ganz offensichtlich das Bewusstsein der Verbundenheit

115 Vgl. Bormann, L.: Bibelkunde, 94.

116 Vgl. Bormann, L.: Bibelkunde, 95.

117 Vgl. Schunck, K.-D.: Nehemia, 145.

und Zusammengehörigkeit aller Juden an und fordert die Vornehmen und Vorsteher der Gemeinde zu Solidarität auf. Davon abgesehen gibt Nehemia mit diesem Vorwurf des Verkaufs von jüdischen Sklaven an Fremde zu erkennen, dass es im Extremfall sogar zum Verkauf von Juden an Angehörige fremder Völker kam, welche als Pfand in die Sklaverei gerieten.¹¹⁸

Dieser Angriff Nehemias gegen die Gemeindevorsteher und Vornehmen bringt sie in Verlegenheit, so dass sie den Vorwürfen nichts mehr entgegenbringen können:

„und [Nehemia] sagte zu ihnen: Wir haben von unseren jüdischen Stammesbrüdern, die an andere Völker verkauft worden waren, so viele wie möglich losgekauft. Ihr aber, ihr wollt eure eigenen Stammesbrüder verkaufen, damit sie dann wieder an uns verkauft werden. Da schwiegen sie und wussten nichts zu erwidern“¹¹⁹.¹²⁰

Offensichtlich war der von Nehemia erhobene Vorwurf völlig berechtigt, so dass sich die Vornehmen und Gemeindevorsteher getroffen fühlten. Es bleibt ihnen in dieser Situation wohl nichts anderes übrig, als zu schweigen. Dieses Schweigen drückt kein Unwissen oder gar Ratlosigkeit aus, sondern steht vielmehr für ein Eingeständnis ihrer moralischen Schuld.¹²¹

3.5 Schweigen hat Zeit (Koh 3,7)

3.5.1 Kontext

Im Buch Kohelet wird der Versuch unternommen, griechische Weltdeutung und Bildung mit der israelitischen Weisheit zu verbinden.¹²²

So wie das Hiobbuch den Tun-Ergehen-Zusammenhang problematisiert, setzt sich auch Kohelet kritisch mit diesem weisheitlichen Verständnis auseinander.¹²³ Im weisheitlichen Duktus gibt der Tun-Ergehen-Zusammenhang dem Leben eine positive Perspektive, welche auf einer adäquaten Wechselbeziehung zwischen dem religiös-sittlichen und dem physisch-materiellen Geschehen begründet ist. Diese Wechselbeziehung ist nicht bloß ein immanentes Geschehen, sondern wird von Gott selbst bewacht.¹²⁴

Einerseits bestätigt Kohelet den Tun-Ergehen-Zusammenhang, welcher sich im täglichen

118 Vgl. Schunck, K.-D.: Nehemia, 152-153.

119 Schunck übersetzt mit „[...] und fanden kein Wort.“ (Schunck, K.-D.: Nehemia, 143).

120 Übersetzung siehe Becker, J.: Esra. Nehemia, 78f.

121 Vgl. Schunck, K.-D.: Nehemia, 153.

122 Vgl. Lohfink, N.: Kohelet, 9.

123 Kohelet, als weisheitliche Lehrschrift, wird in der Synagoge als Festlesung beim Laubhüttenfest vortragen. (vgl. Lohfink, N.: Kohelet, 5).

124 Vgl. Lauha, A.: Kohelet, 14f.

Leben erweisen würde. Ganzheitlich gesehen sei andererseits auch ersichtlich, dass die Weltordnung versage, selbst weisheitliche Ratschläge an ihre Grenzen kommen, ein Gelingen des Lebens durch richtige Taten und vorbildhaftes Verhalten nicht garantiert sei. Die ethische Weltordnung versagt, denn es lässt sich nicht beweisen, dass Gott den Gerechten belohnt und den Gottlosen bestraft: „*Es gibt Gerechte, die das trifft, was dem Tun der Frevler entspricht, und es gibt Frevler, die das trifft, was dem Tun der Gerechten entspricht*“ (Koh 8,14).

3.5.2 Exegese

Die Perikope Koh 3,7 ist Bestandteil der Einheit Koh 3,1-15, welche von dem Gedanken der Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der von Gott determinierten Zeit bestimmt wird. Die angeführten Beispiele in Verbindung mit der von Gott gegebenen Zeit, bilden keinen logischen Zusammenhang, sind allerdings verschiedenen Lebensgebieten entnommen und verdeutlichen auf diese Weise die Vielfalt des Daseins sowie die „*Allseitigkeit seines* [göttlichen] *Beobachters*.“¹²⁵ Die textgliedernde Anapher der *Zeit* (זֶמַן), wiederholt sich insgesamt 28mal und unterstützt den Grundtenor dieses Abschnittes: der Mensch ist unfrei, seine Möglichkeiten eingeschränkt.¹²⁶

Obwohl Kohelet im Abschnitt 3,1-15 als typischer Weisheitslehrer in Erscheinung tritt, zeigen seine Worte, dass er mit der schulweisheitlichen Lehre gebrochen hat. Viel zu oft bestimmten vermeintliche Ausnahmen die Regel, versagt die Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, erweist sich Gott als undurchdringlich.

Demnach gilt es in Anbetracht der Unberechenbarkeit der Welt, des menschlichen Glückes und Schicksals, aus Ehrfurcht vor Gott zu schweigen. In Koh 3,7 wird dies explizit eingefordert:

^a „[E]ine Zeit zum Zerreißen
und eine Zeit zum Zusammennähen,
^b eine Zeit zum Schweigen
und eine Zeit zum Reden.“¹²⁷

Während in den vorigen Versen der logische Zusammenhang zwischen den jeweils parallelen Doppelreihen klar war, erscheint es fraglich, ob V.7a mit V.7b überhaupt in gedanklicher Verbindung zueinander stehen. Die Antithesen setzen sich einerseits zusammen

125 Lauha, A.: Kohelet, 63.

126 Vgl. Lauha, A.: Kohelet, 63.

127 Übersetzung nach Lohfink, N.: Kohelet, 32.

aus „zerreißen“ (לִקְרֹעַ) und „zusammennähen“ (לְחַפֹּר), was im AT insgesamt nur viermal vorkommt; andererseits stehen sich „schweigen“ (לִחְשׁוֹת) und „reden“ (לְדַבֵּר) antithetisch gegenüber. Dabei wird jedoch deutlich, dass zwischen den Verben in V.7a, welche sich auf das alltäglich häusliche Leben beziehen, und den Verben in V.7b keine logische Verbindung besteht. Um einen gewünschten Parallelismus zu kreieren, wie dies auch in den vorhergehenden Versen der Fall ist, könnten „zerreißen“ (לִקְרֹעַ) und „schweigen“ (לִחְשׁוֹת) als zeremonielle Ausdrücke der Erschütterung und Trauer zu verstehen sein. Auf diese Weise würde das Bild des Zerreißens der Kleider einer orientalischen Sitte entsprechen, welcher als Ausdruck erschütterter Gefühle verstanden wird (Gen 37,34; Ri 11,35; Hi 2,12). Dieser Brauch hängt teilweise dann auch mit einem rituellen Schweigen zusammen (Hi 2,13; Ps 39,3).¹²⁸

Nach Lohfink könnte das *Zerreißen* auf das Zerreißen des Gewandes zu Beginn der Totenklage hindeuten und entsprechend das *Zusammennähen* ein Hinweis auf das Ende der Trauerzeit sein.¹²⁹ Während Lohfink die Frage nach einer Andeutung eines Trauerritus offen lässt, spricht sich Lauha gegen eine solche Interpretation aus. Die in der Aussage bildenden Antithesen „nähen“ und „reden“ würden nicht in den Vorgang von Trauerzeremonien passen.¹³⁰ Demnach muss die Spannung zwischen der Doppelreihe wohl bestehen bleiben, ist ein Erzwingen eines logischen Zusammenhangs zu vermeiden.

Ihr Nebeneinander könnte höchstens noch mit einem gewissen Offensein bzw. Geschlossenheit – in *chiastischer Ordnung* – zu verstehen sein. Selbst wenn man aber das Schweigen in Verbindung mit einer Trauersituationen sehen möchte, sei noch darauf hinzuweisen, dass das laute Wehklagen als Ausdruck des Leidens häufiger vorkommt (Gen 27,34; Hi 7,11; Ps 55,18; Jes 14,31; Jer 31,15; Mich 1,8).¹³¹

Das Schweigen als Form der Trauer, Anteilnahme und Gegenwartsbewältigung nimmt auch im Hiobbuch, wenn auch nur vereinzelt, dafür jedoch an wichtigen Wendepunkten, eine prominente Stellung ein.

Im folgenden Kapitel möchte ich, nach einer Einleitung zum Hiobbuch, die Dialogstrukturen zwischen Hiob, seiner Frau und seinen Freunden, aber auch den himmlischen Dialogszenen zwischen Gott und dem Satan näher beleuchten, um dann

128 Vgl. Lauha, A.: Kohelet, 67.

129 Vgl. Lohfink, N.: Kohelet, 32.

130 Vgl. Lauha, A.: Kohelet, 67.

131 Vgl. Lauha, A.: Kohelet, 67.

abschließend anhand ausgewählter exegetischer Belegstellen die Rolle des Schweigens in Dialogprozessen zu analysieren.

4. Wenn Leid die Sprache verschlägt – Bewältigungsversuche von Leid im Buch Hiob

4.1 Einleitende Bemerkungen

4.1.1 Entstehungszeit und Entstehungsort

Sowohl im Vergleich mit anderen Texten des Alten Orients als auch des Alten Testaments stellt das Hiobbuch eine literarische und theologische Größe eigener Art dar. Dennoch gibt es in der sumerisch-akkadischen Weisheitsliteratur Vorbilder und Parallelen, v.a. den Dialogteil betreffend als auch die Erörterung der komplexen Beziehung zwischen dem Handeln Gottes bzw. der Götter und dem Ergehen des Gläubigen.¹³² Zwischen dem 3. Jhd. und dem 5. Jhd. v. Chr. werden diese Werke vermutlich im kanaanäischen oder aramäischen Raum, v.a. in Israel, bekannt gewesen sein.¹³³ Durch die Voraussetzung des Monotheismus, welcher im 6. Jhd. als Grundlage jüdischen Glaubens galt,¹³⁴ hebt sich das Hiobbuch jedoch von parallelen Texten ab.

Das im Hiobbuch beschriebene Milieu deutet auf eine Zeit zwischen der Urgeschichte und den Erzeltern. Weder Tempel noch König existieren und es wird beschrieben, wie Hiob als Priester agiert (Hi 1,5; 42,8.9). Des Weiteren fügt sich die Langlebigkeit Hiobs von 140 Jahren, nach der Wiederherstellung seines Verlustes (42,16), in diese fiktive, erzählte Zeit ein.¹³⁵

Die Thematik des Leidens und die Frage nach Gott spielt darauf an, dass es zu der Zeit der Abfassung bereits Bedenken gegen die geläufige Vergeltungslehre gegeben hat.¹³⁶ Der eigentliche Anlass für die Abfassung der Hiobdichtung wäre somit die Erfahrung der Ferne Gottes, bei jedem unverschuldeten Leiden, gewesen.¹³⁷

132 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1777f.

133 Vgl. Zenger, E.: Einleitung in das Alte Testament, 339.

134 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1778.

135 Vgl. Heckl, R.: Hiob, 377.

136 Der Hiobdichter befindet sich in einer Epoche, in welcher die mythische Welt zusehends zurücktrat, die Menschen nach neuen Erkenntnissen strebten und die Distanz zwischen Gott und Mensch generell größer wurde. (vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 301; Wilde, de A.: Das Buch Hiob, 26f.58f.; Strauß, H.: Hiob, 52f.; Kaiser, O.: Das Buch Hiob, 105f.).

137 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 285; Weiser, A.: Das Buch Hiob, 14; Müller, H.-P.: Hiob und seine Freunde, 31ff; Kaiser, O.: Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben, 29.

4.1.2 Gattung

Das Buch Hiob zählt im hebräischen Kanon zum dritten Teil des Tanachs, den כְּתוּבִים/ Ketubim (Schriften).¹³⁸ Wie auch bei anderen alttestamentlichen Büchern ist das Buch nicht nach seinem Verfasser, sondern nach seinem Helden Hiob benannt.¹³⁹

Das Hiobbuch entspricht nach Sprache, Stil und Gedankeninhalt der Gattung des „Hymnus“¹⁴⁰ oder des „Klageliedes“ und gehört zur israelitischen Weisheitsdichtung.¹⁴¹

Während Spieckermann das Hiobbuch in die Krise der Weisheit einordnet,¹⁴² ist mit Fohrer die Weisheit im Hiobbuch am Ende.¹⁴³

In unserem *Plot*¹⁴⁴ der Geschichte handelt es sich wohl am ehesten um eine Krisengeschichte, wobei die Auflösung erst am Ende des Hiobbuches folgt. So gehen Prüfungen und deren Auflösung in einem Kreislauf ineinander über.

4.1.3 Erzählperspektive

Die Rahmenerzählung wird durch einen *auktorialen Erzähler* in der *Null-Perspektive*¹⁴⁵ dargeboten. Die restlichen Verse in Dialogform eröffnen durch die *interne Perspektive*¹⁴⁶ einen mittelbaren Zugang zu den Gefühlen und Gedanken der Figuren im Text.

Auf der textinternen Ebene gibt der *fiktive Erzähler* den Verlauf vor und bestimmt, wann die Figuren sprechen oder schweigen, kommentiert das Geschehen und charakterisiert die Personen. Mit dem Einsetzen der Dialoge tritt die Erzählerinstanz ab 3,1-42,6 zurück, wodurch „die Dialogpartner gleichsam wie auf einer Bühne vor der Leserschaft“¹⁴⁷ sitzen.

Durch die Dialoge wird die Anschlussfähigkeit der Haltungen und Meinungen der Protagonisten an die Erfahrungen heutiger Rezipienten ermöglicht, welche sich mal mehr, mal weniger mit Hiob und/ oder den Freunden identifizieren können.

138 Vgl. Wagner, A.: Zum protestantischen Schriftverständnis, 59. Die Ketubim umfassen Schriften wie die Psalmen, die Proverbien, die Megillot und die vier Geschichtsbücher.

139 Der Name Hiob kommt bereits in den Amarnabriefen vor, wo er als der eines Königs von Pi-hi-lim (Pella, fahil), eines Vasallen des Pharao, belegt ist (vgl. Weiser, A.: Das Buch Hiob, 27).

140 Vgl. Wanke, R. M.: Praesentia Dei, 224.

141 Siehe Zenger, E.: Einleitung in das Alte Testament, 344.

142 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1777.

143 Vgl. Fohrer, G.: Das Buch Hiob, 558.

144 Man unterscheidet drei verschiedene Typen: 1. *Krisengeschichte* mit dem Basiselement „Komplikation und Auflösung“; 2. *Figurenroman*, in dem die Handlungen der Figuren der Charakterisierung dienen; 3. *Dramatischer Roman*, in dem Handlungen und Figuren gleichgewichtig aneinander gebunden sind. (vgl. Utzschneider, H.: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 176).

145 Vgl. Utzschneider, H.: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 170.

146 Vgl. Genette, G.: Die Erzählung, 135.

147 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 12.

4.1.4 Erzählzeit

Die Verse weisen eine sehr hohe Dichte an Ereignissen in geraffter Form auf, was vor allem durch den hohen Anteil an direkten Wortwechseln verursacht wird. Rein formal bleibt die zeitliche Abfolge undefiniert durch das Fehlen von Zeitwörtern, außer in V.1 („Eines Tages“). Auf diese Weise werden der zeitlose Charakter des Hiobbuches unterstrichen und die Aussagen verallgemeinert, so dass die Erfahrungen Hiobs zu einem identifizierbaren Beispiel für jeden Gläubigen werden können.

Mit dem Einsetzen des Dialoges zwischen der Frau, den Freunden und Hiob wird das Erzähltempo durch *Isochronie* wieder gesteigert, da sich Erzählzeit und erzählte Zeit nahezu entsprechen.¹⁴⁸ Dadurch kann sich der Rezipient in die Situation der gesprochenen Rede, die ungefähr so lange dauert wie der Dialog bzw. die Rede selbst, hineinversetzen.¹⁴⁹

4.1.5 Schauplätze

Auffallend ist, dass *Himmel* und *Erde* einen Merismus formen.¹⁵⁰ Beide sind Wirkungsbereiche von Gott und dem Satan und bilden ein großes Ganzes. Himmel und Erde, als Orte des Geschehens, symbolisieren die Weite des Schöpfungswerkes Gottes, wobei im Himmel Gott lokalisiert wird, der über dem Ganzen steht, und die Erde der Wirkungsbereich des Satans sowie Hiobs, seiner Frau und seiner Freunde ist.

In gewisser Weise lässt sich eine Abstufung der Schauplätze feststellen. Die Perikope beginnt „oben“ im Himmel, setzt sich „unten“ auf der Erde fort und endet am äußersten Rand der Existenz und im einsamen Elend außerhalb der Zivilisation.

Nachdem Hiob seinen Besitz verlor und mit einer schweren Krankheit¹⁵¹ geplagt wurde, sitzt er als Aussätziger außerhalb des Dorfes in der *Asche*. Das Wort für Asche, **רָאֵפֶר**, kommt im Alten Testament an mehreren Stellen vor, an denen sich auch heute noch gebrauchte Redewendungen anlehnen: 2. Sam 13,19; Jes 58,5; Mal 3,21; Gen 18,27; Ez 28,18

148 Vgl. Utzschneider, H.: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung, 161.

149 **וַיִּאמָר** kennzeichnet jeweils den Rednerwechsel und leitet eine neue Rede ein. Dadurch werden die wörtlichen Reden parallel eingeleitet und der Text inhaltlich gegliedert.

150 Eine ausführliche Darstellung meristischer Beispiele in der Bibel siehe Krašovec, J.: Der Merismus.

151 Über die Krankheit erfahren wir, dass sie ein quälendes Jucken verursacht: „Und er nahm sich eine Tonscherbe, um sich damit zu kratzen, während er inmitten der Asche saß.“ (Hi 2,8). Es ist zu vermuten, dass Hiob mit der trockenen Asche seine nässenden Wunden bestäubt, um sie zu desinfizieren und den Juckreiz einzudämmen. Ein Bild des abgrundtiefen Elends und Schmerzens. Im weiteren Verlauf erfahren wir weitere Begleitscheinungen der Krankheit: die Haut reißt auf, die Wunden eitern, Würmer setzen sich fest (Hi 7,5), Haut wird schwarz und geht zurück (Hi 30,30; 18,13), sein äußeres Erscheinungsbild ist entstellt (Hi 2,12), heftiges Fieber und Schmerzen (Hi 30,30), der Leib verzehrt sich (Hi 19,20; 30,18), Glieder drohen abzufallen (Hi 18,13; 30,17), Augen verlieren Sehfähigkeit (Hi 16,16), außerdem ist Hiob mit qualvoller Unruhe, Atemnot, Schlaflosigkeit und Angstträumen (Hi 7,4.13f; 30,17) sowie mit stinkendem Atem (19,17) geplagt.

sowie Num 19,9f. Besonders Num 19,9f kann bei der Interpretation des Aschehaufens in Hi 2,8 herangezogen werden. Wir erfahren aus dieser Stelle, dass die Asche außerhalb des Ortes angehäuft wurde.¹⁵² Darüber hinaus wird das Thema der Reinheit in Num 19,9f angesprochen; wer mit der Asche in Berührung gerät, ist bis zum Abend unrein. Hiob, der sich Tag und Nacht auf dem Aschehaufen aufhält, befindet sich demzufolge in einem dauerhaft unreinen Zustand, obwohl er reinen Herzens ist.

Mit dem Aschehaufen, auf dem Hiob ausgestoßen und allein sitzt, wird äußerstes Leid symbolisiert. Was bleibt da noch zu hoffen? Ist das überhaupt noch ein Leben? Seine Ehre wurde ihm genommen, er trauert über den Verlust seiner Söhne und ist von einer derartig entsetzlichen Krankheit geplagt, sodass er sich vermutlich nichts sehnlicher als den eigenen Tod wünscht. Das einzige, was Hiob bleibt, ist sein Leben, aber was ist das schon noch wert? Sein ganzer Körper, „*Gebein und Fleisch*“ (vgl. Hi 2,5), ist schon stark von den Qualen gezeichnet und seine Kräfte sind erschöpft.

Die Asche wird auch zum Ort der Reue und des Trostes Hiobs: „*Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße (וְנִחַמְתִּי) in Staub und Asche*“ (42,6). Hiob hat sich von dem Ort seines Aussatzes nicht wegbewegt. Die Asche ist nicht nur der Ort des Elends, sondern wird auch zu einem Ort der Buße, welche Hoffnung und einen Neubeginn verspricht.

4.1.6 Aufbau

Die Hiobnovelle in Prosadichtung (Prolog 1,1-2,13 und Epilog 42,7-17) und der poetisch gestaltete Dialogteil in Versdichtung (3,1-42,6) erweisen sich als voneinander unabhängig,¹⁵³ wobei die Versdichtung niemals ohne eine Einleitung, d.h. ohne die Rahmenerzählung, existiert haben wird.¹⁵⁴ Berichtet wird im Prolog und Epilog die Geschichte des vorbildlichen frommen und so der Überlieferung (Ez 14,14.20) bekannten Hiob, der aus großem Reichtum in großes Unglück geriet, Angehörige und Freunde ziehen sich zurück und selbst seine Frau wünscht ihm den Tod.

Im Folgenden soll die Handlung der Hioberzählung zusammenfassend vorgestellt werden, bevor näher auf die Dialogteile eingegangen wird.

152 Man kann davon ausgehen, dass er sein Dorf verlassen musste, da seine Krankheit wahrscheinlich sehr ansteckend war.

153 In den Kapiteln 32-37 handelt es sich nach Otto Kaiser um einen eingeschobenen Nachtrag der Elihureden. (vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 54).

154 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1778.

4.1.7 Kontext

Trotz der schweren Schicksalsschläge, dem Verlust seiner Kinder und seines Besitzes durch Naturkatastrophen, bewahrt Hiob dennoch seinen Glauben. Einst beliebt, reich und angesehen, bleibt er nun allein und einsam zurück, wird ausgestoßen von der Gesellschaft – sitzt mit einer schweren Krankheit geplagt außerhalb der Stadt in der Asche.¹⁵⁵ Da überrascht es nur, dass er dennoch so ruhig und widerspruchsfrei bleibt, denn „[e]r sündigte nicht mit seinen Lippen.“ (2,10). Dies steht in Parallelität zum Abschluss des ersten Kapitels: „bei alldem sündigte Hiob nicht und äußerte nichts Haltloses gegenüber Gott“ (1,22).¹⁵⁶ Der Prolog gilt als Voraussetzung für die sich anschließenden Dialoge mit Hiobs Freunden. Der Rahmen 2,11-13 und 42,7-9 enthält den „Schlüssel zum Verstehen und Beurteilen dessen, was in der langen Redeauseinandersetzung vor sich geht.“¹⁵⁷ In diesen Teilen wird die Betroffenheit geweckt, die den Wunsch zu trösten¹⁵⁸ hervorruft. Um Hiob zu trösten und ihm in seiner misslichen Lage beizustehen, haben sich die Freunde auf den Weg zu ihm gemacht. Sie bekunden ihre Anteilnahme in einem sieben Tage andauernden Trauerritus des Schweigens. Nach dem gemeinsamen Schweigen mit seinen Freunden, „ballt sich der Schmerz in [ihm] bis zum Ersticken zusammen, bis er sich in seinen Reden fast gewaltsam Luft schafft.“¹⁵⁹ Hiob eröffnet den Dialog mit seinen Freunden in einer bitteren Klage – er verflucht sich selbst, prangert aber Gott (noch) nicht an (3,1). Das Ausmaß des Elends Hiobs ist so groß, dass er den Tag seiner Geburt verwünscht (3,3). Das kommt der Aufforderung seiner Frau, „fluche Gott und stirb“ (2,9), sehr nahe und zeigt eine Spannung zu dem gerechten Hiob der Rahmenhandlung auf. Hiob bleibt fromm, er hadert aber auch mit seinem Glauben. Die Ambivalenz seiner Empfindungen wird u.a. durch das Wort „segnen“ ausgedrückt. Es kommt in der kurzen Hiobnovelle siebenmal vor (1,5.10f.21; 2,5.9; 42,12). Bezeichnet בָּרַךְ (in den verschiedenen Stammesmodifikationen) normalerweise das gute Gottesverhältnis, in welchem Gott Menschen segnet, Menschen einander segnen, erhält das Wort nach den Verlusten, die Hiob zu verzeichnen hat, seine Segenskraft und wandelt sich zum Fluch.

Das im Laufe der Dialoggänge zunehmende Hadern Hiobs und das Fluchen gegen Gott

155 Hiob stammt aus dem Land Uz (Hi 1,1), welches sowohl in Gen 36,28 als auch in Kgl 4,21 Erwähnung findet. Spieckermann geht davon aus, dass es wahrscheinlich südlich von Edom gelegen war (vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1777).

156 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 72.

157 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 15.

158 'Trösten' bedeutet im Hebräischen ursprünglich 'tief atmen, seufzen' und soll ausdrücken, dass man jemandem helfen und ihn unterstützen will, den inneren Schmerz soweit zu überwinden, dass er erleichtert aufatmen kann. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 136).

159 Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 137.

stellen Gott als Dialogpartner dar, der zwar nicht immer antwortet, aber der angeklagt werden kann und von dem Trost und Beistand erwartet werden dürfen. Letztlich muss Hiob einsehen, dass Gottes Weisheit höher ist als jede menschliche Vernunft; eben das gewährt Hiob Zuversicht und Vertrauen.

4.2 Das Gottesbild im Hiobbuch – *Dialog Gottes mit dem Satan*

Gott beschließt eine Wette mit dem Satan¹⁶⁰, welcher ihm als Mitglied des himmlischen Hofstaates gegenübertritt. Der Satan fordert Gott heraus, indem er behauptet, der Mensch könne nicht wahrhaft gottesfromm sein. Nur durch eine *Glaubensprobe* kann herausgestellt werden, ob diese Behauptung stimmt.¹⁶¹ Während im ersten Dialog der Besitz Hiobs preisgegeben wird, steht im zweiten Dialog Hiobs Gesundheit auf dem Spiel, da der Satan trotz der Bewährung Hiobs weiterhin an dessen Glaubenstreue zweifelt.

Zwei Positionen stehen sich gegenüber: Während Gott vehement seinen Knecht Hiob verteidigt und auf diese Weise zeigt, dass er ihn sehr schätzt und in seine Standhaftigkeit vertraut, tritt der Satan Gott selbstbewusst gegenüber und provoziert ihn in einem fast schon bedrohlich wirkenden Schwursatz in 2,5: „*wahrhaftig, er wird dir ins Angesicht fluchen*“. Sowohl Gott als auch der Satan sind sich ihrer Meinung sehr sicher und scheinen sich nicht davon abbringen zu lassen.

Die Wette zwischen Gott und dem Satan lässt ein harmonisches Gottesbild von einem liebenden Vater schonungslos zerbrechen. Auch wenn im Prolog das Böse zwar vom Satan kommt, ist es der allmächtige Gott, der es billigt und die schweren Schicksalsschläge über Hiob kommen lässt. Durch katastrophale Ereignisse soll Hiobs Frömmigkeit erprobt werden. Anhand schwerer Versuchungen (*tentationes*)¹⁶² aller Art, bei Luther „*des Teufels, der Welt und unser[e]s Fleisches*“¹⁶³, wird Hiob in jedweder möglichen Weise geprüft. Während Versuchungen des Fleisches und der Welt zu Tatsünden verleiten, führt die satanische Versuchung, welche Luther im Großen Katechismus zunehmend in den Mittelpunkt rückt, zum Unglauben gegenüber Gott:

„Aber sonderlich treibt [...] [der Satan], was das Gewissen und geistliche Sachen betrifft, nämlich,

160 Satan gehört zu den Himmelswesen und verkörpert daher keine widergöttliche Macht, obwohl er ein Menschenfeind zu sein scheint, der den Menschen als egozentrisches Wesen betrachtet, das nur auf seinen eigenen Vorteil aus ist. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 136).

161 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 136.

162 „*Tentare*“ hat u.a. den Sinn entweder von *probare* (Gen 22,1) bzw. *tribulation*, mit der Gott den Menschen prüft. Durch Trübsal versucht und prüft er uns, ob wir fest und standfest bleiben. (vgl. Schwarz, R.: Art. Anfechtung. II. Mittelalter, 691).

163 Luther, M.: Kleiner und Großer Katechismus, 15.

da[ss] man beide, Gottes Wort und Werk in Wind schlage und verachte, da[ss] er uns vom Glauben, Hoffnung und Liebe reiße, und bringe zu Mi[ss]glauben, falscher Vermessenheit und Verstockung; oder wieder[um] zur Verzweiflung, Gottes verleugnen und Lästerung, und anderen unzähligen greulichen Stücken.“¹⁶⁴

Doch Hiob gibt seinen Glauben nicht auf. Er bleibt seinem Gott treu. Sein Gottvertrauen, trotz der schweren Verluste und Qualen, ist ein Vorbild für jeden Gläubigen. Hat Gott dies bereits von vornherein gewusst oder ist er ein Restrisiko eingegangen? Auf der einen Seite scheint Gott sich beeinflussen zu lassen, aber auf der anderen Seite hat er das letzte Wort, wenn es um die Wettbedingung – das zu verschonende Leben Hiobs – geht.

Der Epilog beweist schließlich, dass Gott weiser ist als der Satan, da er doch vorhergesehen hatte, dass Hiob standhaft bleiben würde. Nach den Dialogen mit seinen Freunden wird Hiob von Gott gerechtfertigt, sein Besitz in gesteigerter Form zurückerstattet und das Familienidyll wiederhergestellt.

Trotz Happy End lässt Gott einige Fragen offen, bleibt Gott Ursache des Anstoßes, übersteigt unser Denkvermögen und die *reine Vernunft*¹⁶⁵. Gott muss eben *transzendental* bleiben, er kann nicht vernünftig gedacht werden und existiert er jenseits jeder empirischen Anschauung.

Hier schließt sich nicht zuletzt die *Theodizee-Frage*¹⁶⁶ an, welche nach der Sinnhaftigkeit des scheinbar von Gott verursachten Leides in der Welt und im eigenen Leben fragen lässt. Doch bereits das Aufkommen der Theodizee-Frage weist darauf hin, dass Gott in Anbetracht des Leidens in der Welt nicht ein nach unseren menschlichen Wertvorstellungen *moralischer* Gott ist, wie Kant im Rahmen der Aufklärung postuliert.¹⁶⁷ Gott kann nur Gott sein, wenn er unsere menschliche Vernunft, unseren Denkhorizont und unser Vorstellungsvermögen übersteigt und sich als das erweist, „*worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann*.“¹⁶⁸

Auch wenn nichts Größeres über ihn hinaus gedacht werden kann, kann er doch zum Gegenstand der Gedanken der Menschen werden, kann er kritisiert und bezweifelt werden. Gott hat den Menschen mit Vernunft begabt, Dinge, Geschehnisse und Ereignisse zu hinterfragen.

Hiob treibt seine Vernunft in den Wahnsinn – er kann keinen Sinn in seinem Schicksal erkennen. Er ist kein Beispiel für widerspruchsslosen Glauben, wie Abraham, und kann auch

164 Luther, M.: Kleiner und Großer Katechismus, 125.

165 Siehe Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft.

166 Nähere Ausführungen zum Theodizeeproblem siehe Härle, W.: Dogmatik, 439-455.

167 Vgl. Lachmann, R.: Judika (5. S. d. Passionszeit), 197.

168 Gottesbeweis nach Anselm von Canterbury, zitiert nach Rieger, R.: Contradictio, 31.

kein Vorbild dafür sein, wie auf Gott bedingungslos vertraut werden kann. Seine Geschichte zeigt uns aber, was es heißt, nicht nur in guten Zeiten, sondern auch in schlechten Zeiten mit Gottes Wirklichkeit und Güte zu rechnen. Gott kann immer ein Dialogpartner sein, zu welchem Hiob, trotz der Unbegreiflichkeit des göttlichen Handelns, flieht (*contra deum ad deum*). Auch wenn Hiob *ad deum contra deum* bis zum Schluss seinem Glauben treu bleibt, hadert er bitterlichst mit Gott, begehrt gegen ihn auf, protestiert, klagt und zweifelt. Hiob schreit Gott, dem „Menschenwächter“ (Hi 7,20; vgl. 7,17f. mit Ps 8,5f.; Hi 7,19 mit Ps 39,14), der über ihn spottet (Hi 9,23), dem jeder Rechenschaft enthobenen Rechtsverdreher (9,15.19-22.27-33), seine Anklage und Verzweiflung (16,18-22; 19,23-27) entgegen.¹⁶⁹ Gott ist schließlich der letzte Gesprächspartner Hiobs. In zwei Reden aus einem Wettersturm tritt Gott Hiob gegenüber und offenbart seine Allmacht.

Gott tritt in ambivalenter Weise in Erscheinung. Im Prolog zeigt er sich schonungslos und scheint ohne Skrupel die Frömmigkeit Hiobs zu überprüfen. Ähnlich wie in einem Laborexperiment macht er Hiob zu einem „Versuchskaninchen“, an welchem er austestet, wie viel Leid nötig ist, bevor ein Gläubiger vom Glauben abfällt.

In der Auseinandersetzung mit dem Satan hat sich Gott zu diesem „Experiment“ herausfordern lassen, um letztlich seine Allmacht zu demonstrieren. Ob es sich bei der Figur des Satans um eine fiktive Personifikation des Bösen oder um eine weitere Facette Gottes handelt, sei dahin gestellt. Dabei erscheint Gott nicht besser als der Satan, da er sich überhaupt auf eine derartig makabre Machtprobe auf Kosten eines frommen Menschen einlässt. Er gibt dem Satan quasi einen Freischein, alles an Hiob zu tun bzw. ihm anzutun, was dieser will und stellt somit Hiobs Standhaftigkeit auf die Probe. Obwohl Gott bereits nach der ersten schweren Prüfung erkannt haben muss, dass Hiob fromm bleibt und *umsonst*¹⁷⁰ bestraft wurde (2,3), lässt er dennoch weitere Schicksalsschläge über ihn kommen, auch wenn Hiob vom Tod verschont bleiben soll.¹⁷¹ Gerade der Tod wäre ihm jedoch eine Erlösung gewesen, denn Hiob kann den Qualen und Schmerzen kaum noch standhalten.¹⁷²

¹⁶⁹ Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1779.

¹⁷⁰ Ebach macht auf die Mehrdeutigkeit des *'umsonst'* aufmerksam, welches verschiedene Deutungs- und Interpretationsmöglichkeiten eröffnet: Zum einen kann *umsonst* bedeuten, dass Hiob ohne Lohn an Gott festhält und er nur solange fromm bleibt, wie es ihm gut ergeht. Zum anderen ist damit die Frage verbunden, ob sich Hiobs Frömmigkeit als *umsonst*, d.h. vergeblich und ohne Sinn erweisen wird, wenn es keinen Zusammenhang zwischen der Tun und dem Ergehen im Sinne eines Vergeltungsanspruches des Menschen gibt. Oder ist erst der Glaube wirklicher Glaube, der *umsonst*, d.h. ohne jeden Lohn- und Vergeltungsanspruch, besteht? (vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 58).

¹⁷¹ Die Hand, welche über Hiob ausgestreckt wird und ihm Verderben bringt (Hi 2,5), ist nach Spieckermann sowohl die Hand Gottes als auch die Hand des Satans. Es handle sich um ein und dieselbe vernichtende Hand. (vgl. Spieckermann, H.: Die Satanisierung Gottes, 434).

¹⁷² Der Tod gilt im Alten Testament auch als Bewährung wahrer Frömmigkeit. Dies kann im Gegensatz Hiob, wo der Tod eine Versuchung des Satans darstellt, ein Beweis der Glaubenstreue sein. (vgl. Hölscher, G.: Das

Obwohl Gott Hiob vor der Anklage des Satans rechtfertigt (2,3), lässt er sich dann doch erneut vom Satan herausfordern – auf Kosten seines treuen Knechtes, der die leidvolle Konsequenz des Wettfeuerns zwischen Gott und dem Satan trägt.

Bei genauerer Betrachtung dieser Stelle eröffnen sich etliche Fragen: Warum geht Gott überhaupt auf eine Wette mit dem Satan ein? Warum stellt er nicht weitere Bedingungen, um Hiob so weit wie möglich zur Seite zu stehen? Welche Rolle spielt er überhaupt in der ganzen Szene: Ist er der allmächtige Gott, der im Vorhinein weiß, dass Hiob fromm bleiben wird und so das Leiden Hiobs in Kauf nimmt, weil er ihm letztendlich sowieso alles in doppelter Menge zurückerstatten wird oder will Gott dem Satan lediglich seine Überlegenheit beweisen? Will er nur testen, wie stark die Frömmigkeit eines Menschen strapazierbar ist?

Die Erzählung provoziert die Auseinandersetzung mit einem Gott, der unverständlich, schlimmer noch: gegen sich selber und gegen sein Wort handelt.

Das im Hiobbuch vorgestellte Gottesbild wirft für die heutige Glaubenswelt der HörerInnen weitere Fragen auf: Wie kann ein liebender Gott zulassen, dass Unschuldige leiden? Warum greift er nicht ein? Ist nun der Satan die Ursache des Bösen oder kommt sowohl das Gute als auch das Böse von Gott?

Indem sich Gott vom Satan überhaupt herausfordern und reizen lässt, zeigt er eine menschlich-negative Seite, die man nur schwer mit dem Bild des „liebenden Vaters“ in Einklang bringen kann. Das gezeichnete Gottesbild könnte aber auch so verstanden werden, dass Gott neben Glück und Reichtum eben auch Elend und Armut zulässt, da der Glaube an ihn keine Absicherung für Wohlstand und Gesundheit bietet.

4.3 Dialoge und die Rolle des „Schweigens“ im Buch Hiob

Sowohl Hiobs Frau als auch seine Freunde scheinen eine logische Antwort zu kennen, denn nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang ist Hiob selbst für sein Leiden verantwortlich. In den Auseinandersetzungen sucht Hiob nach dem Sinn seiner Prüfungen und seines Leidens. Die Fronten prallen in den Dialogen aufeinander. Trotz den verzweifelten Anklagen seiner Frau und den heftigen Anschuldigungen seiner Freunde, hält Hiob an seiner Unschuld fest und wird durch eine finale Gottesrede schließlich gerechtfertigt.

Buch Hiob, 6).

4.3.1 Dialog mit der Frau Hiobs

4.3.1.1 Vom törichten Reden und dem Verkennen der Lage

In 2,9 wird Hiob, nach den Verlusten der Kinder und seines Besitzes, erneut auf die Probe gestellt und das von seiner eigenen Frau. Die Rede der Frau wird mit dem textgliedernden **וְהָאִמְרָא** eingeleitet.¹⁷³ Durch die Einführung der Frau in das Geschehen entsteht Inkohärenz. Sie wird nicht näher charakterisiert, bleibt namenlos und taucht nur an dieser Stelle auf.¹⁷⁴ Diese Unklarheit kann literarisch gewollt sein, da der Fokus nicht auf der Frau liegt, sondern auf ihrem personifizierenden Handeln. Dadurch wird die schwere Versuchung¹⁷⁵ und die harte Probe, auf die sie ihren Mann stellt, ins Zentrum gerückt. Auch wenn das Gespräch mit der Frau Hiobs stark gerafft ist,¹⁷⁶ bildet der knappe Dialog zwischen beiden die theologische Konsequenz aus den vorangegangenen Erfahrungen ab.¹⁷⁷

Hiobs Frau ist von den Verlusten ihres Mannes, v.a. als Mutter der verstorbenen Kinder, natürlich auch betroffen und kann die Angst vor weiterem, nicht enden wollendem Leid vermutlich nicht mehr ertragen. Wahrscheinlich befürchtete sie auch, ihr eigenes Leben zu verlieren, könnte sie vielleicht die Nächste sein, die sterben muss? Hin und her gerissen von Verzweiflung und Mitleid, lässt sie sich genau dorthin treiben, wo der Satan eigentlich Hiob gern sehen möchte (siehe Hi 1,11; 2,5).¹⁷⁸ Doch die Frau ist eben nicht, wie Eva im Paradies, *advocatus diaboli*, sondern Hiobs *alter ego*,¹⁷⁹ denn sie gibt dem Leiden Hiobs eine Stimme und spricht das aus, was seine Gedanken bereits geplagt haben muss: „*Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit?*“ Ihr Verhältnis zu Gott stimmt mit der These des Satans überein, dass Frömmigkeit nur solange Bestand hat, wie sie sich für den Menschen lohnt. Das verwendete

173 Auf ihren Mann Hiob wird nur verwiesen (לֹ). Im Zusammenhang mit seiner Frau (אִשְׁתּוֹ) folgen zwei Suffixe in 3.Sg.m. aufeinander, so dass ein Homoioteleuton vorliegt.

174 Die Septuaginta weist eine Erweiterung des masoretischen Textes auf, die das ganze Leid und Elend sowohl des Hiob als auch seiner Frau zum Ausdruck bringt, sowie die im Text entstandene Leerstelle füllen will: „9 Nachdem aber viel Zeit vorübergegangen war, sagte seine Frau zu ihm: Wie lange wirst du standhaft sein und sagen: 9a Siehe, ich warte noch eine kleine Zeit ab und erwarte die Hoffnung auf meine Rettung? 9b Denn siehe, ausgelöscht ist dein Andenken von der Erde, (die) Söhne und Töchter, die Geburtsschmerzen und Beschwernisse meines Schoßes, mit denen ich mich umsonst abgemüht habe mit Qualen. 9c Und du selbst sitzt im Moder des Gewürms und verbringst die Nacht im Freien. 9d Und ich irre umher, und zwar als Tageslöhnerin, von Ort zu Ort und von Haus zu Haus, (und) warte darauf, wann die Sonne untergehen wird, damit ich ausruhe von den Qualen und Beschwerden, die mich jetzt umfassen. 9e Also: Sage irgendein Wort zum Herrn und stirb!“ (Übersetzung aus dem Griechischen siehe Kraus, W. (u.a.) Septuaginta Deutsch (2009)) Auf eine Interpretation dieses Nachtrages kann in dieser Arbeit nicht näher eingegangen werden.

175 Die Frau tritt somit als letzte und schwerste Versuchung für Hiob in Erscheinung. (vgl. Weiser, A.: Das Buch Hiob, 35).

176 Eine weitere Raffung der Erzählung entsteht durch das Auftreten der Frau und der Erkrankung Hiobs. Es muss bereits eine gewisse Zeit zwischen den Verlusterfahrungen Hiobs und dem Aussatz vergangen sein, bevor sich die Frau an ihren Mann voller Verzweiflung wendet.

177 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 240.

178 Vgl. Weiser, A.: Das Buch Hiob, 36.

179 Vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 241.

Stilmittel der rhetorischen Frage (עֲדָךְ מַחְזִיק בְּתַמָּתְךָ) korrespondiert mit der gleich formulierten Feststellung Gottes in V.3. Sie soll unbeantwortet bleiben und ist schon fast vorwurfsvoll an Hiob gerichtet. Seine Frau bittet Hiob, dem Leiden ein Ende zu setzen. Dieses eindringliche Bitten stützt sich nicht auf eine Frage, einen Ratschlag oder eine Weisung, sondern will Hiob zu dem gewünschten Verhalten bzw. Handeln bewegen.¹⁸⁰

Mit zwei Imperativen fordert sie ihn auf, Gott zu fluchen und zu sterben. Was Gott selbst noch in seinem Menschenbild bestätigt (וְעֲדָנוּ מַחְזִיק בְּתַמָּתוֹ), wird schließlich vom Menschen in Frage gestellt (עֲדָךְ מַחְזִיק בְּתַמָּתְךָ). Somit entspricht die Frau dem Menschenbild des Satans, in dem sie genauso handelt, wie es der Satan vom Menschen in einer solchen Situation erwartet. Dabei verwendet die Frau dieselben Worte wie der Satan.¹⁸¹ Der Aufruf der Frau beinhaltet die vom Satan vermutete Folge der Prüfung: die Absage an Gott. „Fluchen“ (בִּרְךְ) steht im Piel und bezieht sich auf V.5, in welchem der Satan vorhersehen wollte, dass Hiob Gott flucht, wenn er geplagt wird. Durch den Intensivstamm wird die Aufforderung zum Fluchen besonders hervorgehoben.¹⁸² Der durch den Imperativ bewirkte Schwur ist nicht mit einer bloßen Aussage gleichzusetzen,¹⁸³ sondern hebt die existentielle Notlage der Frau angesichts ihres leidenden Mannes hervor und ist eng mit dem Wunsch nach Sicherheit und Rettung verbunden.¹⁸⁴ In einer derartigen Krisensituation hätte sie sich sicher gewünscht, dass das Paar zusammenhält. Hiob sucht jedoch vergeblich bei ihrem Mann, der sich immer mehr von den Menschen zurückzieht und sich in Schweigen hüllt – sie fühlt sich mit ihren Sorgen allein gelassen. Ihr Mann hätte das Elend vielleicht beenden können, stattdessen lässt er sie allein zurück. Es muss ein schwerer Schlag für sie gewesen sein, von ihrem eigenen Mann zurückgewiesen zu werden. Doch nicht nur sie stößt auf kein Verständnis ihres Mannes. Obwohl man davon ausgehen kann, dass sie als seine Ehefrau eine besonders starke Beziehung und Bindung zu ihrem Mann hat, kann sie ihm keinen Beistand leisten. Genau das Gegenteil scheint der Fall zu sein. Ihre Aufforderung stellt eine zusätzlich schwere Belastung und Versuchung für Hiob dar, denn er muss sich selbst

180 Über die rhetorische Frage als Stilmittel siehe Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 46.

181 Vgl. Horst, F.: Hiob 1-19, 27f.

182 „*Fluche Gott und stirb!*“ drückt darüber hinaus eine *kommissive* (z.B. Versprechen, Gelübde, Gelöbnisse, Drohungen, Wettern, Anerbieten, Verträge, Garantien) Sprechhandlung aus (vgl. Searle, J. R.: Linguistik und Sprachphilosophie, 117). Bei der Aufforderung der Frau zum Schwur handelt es sich um einen *direktiven Sprechakt* zur Erlangung einer *kommissiven Sprechhandlung* (vgl. Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 170).

183 Kreuzer beschreibt den Unterschied zwischen einer Aussage und einem Schwur, wobei Schwur und Eid dieselbe Bedeutung tragen, folgendermaßen: „*Es ist zweifellos die besondere Machthaltigkeit und damit Wirkmächtigkeit. Der Eid hat den Charakter eines 'Kraftwortes'*.“ (Kreuzer, S.: So wahr ich lebe, 180).

184 Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 170.

nichts sehnlicher gewünscht haben, als von den Schmerzen endlich erlöst zu werden. Sie sieht keinen anderen Ausweg, als Hiob aufzufordern, dieses Elend zu beenden und wendet sich dabei nicht nur gegen das Urteil Gottes, sondern auch gegen Gott selbst, der sich für die Standhaftigkeit Hiobs (vgl. Hi 2,3) ausgesprochen hat.

Hiobs Frau kann als Versucherin *par excellence* verstanden werden. Seine Makellosigkeit aufzugeben, Gott zu fluchen und als daraus folgende Konsequenz zu sterben, wäre eine Erlösung von seinen Schmerzen. Somit spricht seine Frau aus, was sich Hiob selbst wünscht und nimmt seine später folgenden Anklagen gegen Gott vorweg. Die Frau scheint bereits ihren eigenen Glauben aufgegeben zu haben, da sie zusehen musste, wie ihrer Familie und ihr selbst alles genommen wurde, wofür sie einst so dankbar waren. So kann sie es auch nicht nachvollziehen, wie es ihr Mann trotz Kummer und Leid schafft, Gott treu zu bleiben und ihn nicht zu verleugnen. Als *alter ego* Hiobs ist ihr Vorschlag, Gott zu fluchen, die eigentlich einzig logische Reaktion auf das offensichtliche Versagen des orientierungsstiftenden Tun-Ergehen-Zusammenhangs. Somit fungiert das Gespräch zwischen Hiob und seiner Frau sozusagen als Vorwegnahme der bevorstehenden Lösung.¹⁸⁵

4.3.1.2 Hiobs Reaktion auf seine Frau

Die Schwere der Anklage der Frau wirkt noch schmerzhafter, nachdem in 2,8 ein Bild des Elends und Jammers beschrieben wurde – man kann den leidenden Gottesknecht nur bedauern. In dieser Situation setzt seine Frau noch einen drauf, in dem sie sein Leiden direkt anspricht und ihn auffordert, sich davon zu erlösen. Hiob weist den verführerischen Vorschlag zurück und wertet ihn als gedankenloses Gerede ab. Er antwortet ihr mit einer Gegenfrage, die Gott, dem Geber aller Dinge, die Ehre erweist (vgl. V.10). Auffallend in 2,10 ist die Aneinanderreihung von Pielformen, welche die Bedeutung des Gesagten verstärken und dessen Inhalt Intensität verleihen. Hiob reagiert nun auf den Vorwurf seiner Frau und spricht zu ihr (וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ). Er vergleicht sie dabei mit einer törichten Frau.¹⁸⁶ הַנְּבָלֹת kommt von נָבַל, dessen Grundbedeutung „verwelken“, „abfallen“ ist. Gott zu fluchen bedeutet gleichzeitig auch vom Glauben abzufallen. In diesem Vers fällt auf, dass die Verben, außer am

185 Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 241.

186 Als „Tore“ werden im Alten Testament Menschen bezeichnet, die von niedriger Stellung und Gesinnung sind und deswegen als verachtenswert gelten. Das unaufrichtige Reden spielt bei den Toren eine besondere Rolle (Jes 9,16. 32,6; Prv 17,7); es führt in Bezug auf die Verbindung mit Gott zu Entfremdung (Jes 32,6b). Der Terminus entstammt nicht dem Weisheitsdenken, sondern „aristokratischer“ Beduinenmoral (siehe Hölscher, G.: Das Buch Hiob, 8).

Beginn, an zweiter Stelle stehen, was eher unüblich im Bibelhebräischen ist. Dadurch gewinnt das Gesagte an Bedeutung und es werden die Substantive hervorgehoben. Außerdem besteht in der Suggestivfrage, die Hiob seiner Frau stellt, antithetische Parallelität: Wenn wir das Gute von Gott annehmen (נִקְבֵּל), müssen wir doch auch das Böse von ihm akzeptieren.¹⁸⁷ Es liegt bei נִקְבֵּל kein direkter Aramäismus vor; höchstens eine vom Aramäischen ausgehende Neubelebung,¹⁸⁸ wobei dies auf eine spätere Abfassungszeit hinweisen würde. Die Anapher (נִקְבֵּל) im zweiten Teil wird inhaltlich modifiziert. Auf diese Weise werden das Gute und das Böse gegenübergestellt. Beides kommt von Gott – so sollte auch beides angenommen werden.¹⁸⁹ Hiob, der ein drittes Mal beim Namen genannt wird, erweist sich nach der Begegnung mit seiner Frau als der standhafte und gottestreue Mann. Dies steht dem vorgefertigten Menschenbild des Satans gegenüber. Außerdem steht die Treue Hiobs in Kontrastierung mit der Untreue der Frau und wird dadurch besonders akzentuiert. Hiob vertraut Gott – er legt sein Leben in Gottes Hände, so wie Gott das Leben Hiobs in die Hände des Satans gelegt hat.

4.3.2 Dialog mit den Freunden

In den aufeinander folgenden Reden der Freunde, mit jeweiligen Stellungnahmen und Antwortversuchen Hiobs, werden *Wahrnehmung, Betroffenheit, Interessen* und *Weltdeutung*¹⁹⁰ auf je unterschiedliche Weise und durch verschiedene Zugänge ausgedrückt.

Die drei Freunde (רֵעֵי)¹⁹¹ wollen Hiob in seinem Unheil (הָרָעָה) beistehen. Beide Substantive befinden sich auf einer ähnlichen Lautebene, wodurch bereits indirekt vorweg genommen wird, dass von den Freunden, statt Trost, weiteres Unheil, in Form von Anschuldigungen und Unverständnis, kommt. Bei der Ankunft ist davon aber zunächst noch nichts zu spüren, denn die folgenden VV.12-13 zeugen von wahrer Freundschaft, welche sich in großer Anteilnahme, Sensibilität, Respekt und Solidarität beweist.¹⁹²

Beim mitleiderregenden Anblick Hiobs können die Freunde nur weinen. Sie zerreißen ihre

187 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 16.

188 Vgl. Horst, F.: Hiob, 28.

189 Diese Redewendung spiegelt die Lebensauffassung der Weisheitslehre wider und ist vermutlich vom Hiobdichter hinzugefügt worden. (Vgl. Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 47).

190 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 13.

191 Der Terminus für Freund (רֵעֵי) kommt im Hiobbuch insgesamt 14mal vor. Dabei definiert Habel den Freundesbegriff wie folgt: „A friend is characterized by deep loyalty and close bonds of faithfulness [...].“ (Habel, N. C.: The Book of Job, 97).

192 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 18.

Kleider, werfen Staub über sich und dem Himmel¹⁹³ entgegen.¹⁹⁴ Nach einer Zeit des gemeinsamen Schweigens beginnt Hiob den Dialog und hält eine Rede, welche die Freunde unweigerlich zur Auseinandersetzung provoziert, in dem er grundsätzliche Fragen nach dem letzten Grund und der guten Ordnung von Welt und Leben stellt.¹⁹⁵ Im Gegenzug zu dem im Prolog beschriebenen erduldenen Gottesknecht schreit Hiob auf und klagt aus seiner Verletzung heraus Gott an.¹⁹⁶ Angeregt durch Hiobs Rede in Kap. 3 beginnt mit Kap. 4 eine vielschichtige Disputation, wobei sich die beteiligten Redner immer wieder gegenseitig direkt ansprechen.

4.3.2.1 Die Freunde als literarische Figuren

Bei der Kollektivbezeichnung „*die Freunde Hiobs*“ ist darauf hinzuweisen, dass es sich um unterschiedliche und eigenständige literarische Figuren handelt, welche in ihrer Eigenart wahr- und ernstgenommen werden müssen. Dabei könnte die Abfolge der Reden der drei Freunde, welche unterschiedliche Namen tragen und aus verschiedenen Herkunftsorten¹⁹⁷ kommen, auf Alter oder Erfahrung gründen.¹⁹⁸ Die zunächst, das sich anschließende dialogische Geschehen vorbereitende, eingeführten drei Freunde werden neben Hiob mit vollem Namen genannt.¹⁹⁹

Bei der Charakterisierung der drei Freunde als literarische Figuren kann an einer langen Forschungsgeschichte angeknüpft werden. Johann Gottfried Herder schreibt:

„Die drei Weisen sprechen charakteristisch, und Hiob überwindet sie als Weiser und als Dichter. Elifas ist der bescheidenste, sogar, dass er die erste Lehre, die er Hiob geben will, nicht selbst sagt, sondern einem Orakel in den Mund legt (5,12). Bildad greift Hiob mehr an, und Zo[f]ar übertreibt

193 In der Fachliteratur wird meist auf Ex 9, 8.10 verwiesen (siehe etwa Fohrer, G.: Das Buch Hiob, 106; Ebach, J.: Streiten mit Gott, 44), wo ebenso die Beschreibung „*himmelwärts*“ (הַשָּׁמַיִם) vorkommt und im Zusammenhang des sechsten Zeichens für den Pharao steht. Der dort verstreute Staub verursacht heftige Geschwüre an Mensch und Vieh in ganz Ägypten. In Jos 7,6 werden drei Gesten der Trauer beschrieben, u.a. die Geste des Werfens von Staub auf den Kopf, welche auch in 2. Sam 13,19 als Zeichen der Trauer Tamars genannt wird. (vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 97).

194 Dieser Gestus beschreibt einen Trauerritus und drückt die tiefe Anteilnahme der Freunde aus.

195 Vgl. Engljählinger, K.: Theologie im Streitgespräch, 36.

196 Artur Weiser charakterisiert den Übergang vom Schweigen hin zum Dialogteil von der „*Ruhe der Erzählung, welche die Vorgänge aus der Distanz von außen her und mit einer gewissen kühlen Zurückhaltung berichtete*“ hin zu einem Kapitel, in dem „*die Dinge von innen her gesehen und in dem glühenden Pathos eines in seiner Existenz unmittelbar getroffenen Menschen zum Ausdruck gebracht sind.*“ (Weiser, A.: Das Buch Hiob, 39).

197 Clines nimmt für die in 2,11 genannten Namen der Freunde sowie für Hiobs Herkunft nach 1,1 eine Verbindung mit Edom an. Den vier Freunden wären demnach Werte und Traditionen bzw. „*religiöse Ansichten, wie man sie von Nachkommen Abrahams erwarten würde*“ gemeinsam. (Clines, D. J. A.: Job, 59).

198 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 74.

199 Die Zahl drei hat dabei symbolische Bedeutung und drückt Vollständigkeit aus. (vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 87).

meistens nur, was Bildad sagte. Er verliert sich auch zuerst vom Schauplatze. Es sind drei Angriffe der Kämpfenden.“²⁰⁰

Alle drei Freunde zeichnen sich durch eine bestimmte Charaktereigenschaft und/ oder einer eigenen Theologie aus. Elifas von Teman, der älteste von ihnen, kann sich auf seine große Lebenserfahrung berufen und legitimiert seine Rede durch eine besondere Offenbarung. Bildad von Suah tritt hingegen eher als ein *selbstgefälliger Systemtheologe* auf, welcher sich auf die Überlieferung der Väter bezieht. Zofar von Naama erscheint als eher *schülerhaft* und 'junger Theologe', welcher „aufbrausend mit seinem Wissen um sich wirft.“²⁰¹

Des Weiteren sei auf die Arbeit von dem estländischen Theologen Urmas Nõmmik zu verweisen, welcher eine form- und traditionsgehistorische Studie zu den Freundesreden des Hiobdialogs herausgegeben hat.²⁰² In seiner Untersuchung geht er der ursprünglichen Gestalt der Freundesreden nach und legt besonderes Augenmerk auf den Aufbau und die Stilistik (*Kolometrie, Strophengefüge, Poetologie, Klangfiguren*). Seine Analyse bringt ihm zu der *conclusio*, dass die Freunde als individuell verschiedene Ratgeber mit Hiob in den Dialog treten.²⁰³

4.3.2.2 Das Theologieverständnis der Freunde

Die Freunde Hiobs treten als eine geschlossene Gruppe in Erscheinung, die eine Ansicht teilen (5,27). In den Dialogen werden die Argumente gegenseitig aufgenommen und bestätigt. Aufgrund der vehementen Widerrede Hiobs fühlen sich die Freunde jedoch weiterhin herausgefordert, ihre Position verstärkt zu vertreten und wehren die Angriffe Hiobs ab (15,7-10; Kap. 18). Es lässt sich im Verlauf der Freundesreden eine stärker werdende Verhärtung der jeweiligen Positionen Hiobs gegenüber bemerken, wenn es um die Frage nach seinem Schicksal geht. Andererseits tauchen durchgehend immer wieder Hinweise auf Sensibilität und Einfühlungsvermögen der Freunde auf (4,2; 11,13-19; 20,2-3). Sie sind und bleiben seine Freunde, wollen letztendlich nur sein Bestes (Kap. 5; 8; 11; 12). Die Spannung wird v.a. in der dritten Elifasrede (Kap. 22) deutlich, in welcher der Bezug auf das Leiden Hiobs zugunsten einer Verteidigung der eigenen theologischen Lehre immer weiter in den Hintergrund gerückt zu sein scheint. Die Freunde hören Hiob zwar reden, wollen ihn aber nicht verstehen und verstricken sich nur noch weiter in ihren theoretischen Denkmustern

200 Herder, J. G.: Johann Gottfried von Herder's sämtliche Werke, 131.

201 Kaiser, O.: Leid und Gott, 58.

202 Vgl. Nõmmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs.

203 Vgl. Nõmmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 272.

(11,4; 20,2-3; 22,13).²⁰⁴

Als Vertreter einer Vergeltungslehre bewegen sich die vier Freunde im Denkmuster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs²⁰⁵, welcher anfänglich auch von Hiob verteidigt wird. Dass Hiob dieselbe Theologie wie seine Freunde des Tun-Ergehen-Zusammenhangs vertritt, zeigt sich daran, dass er scheinbar selbstverständlich die Wendung seines Geschicks einfordert und vehement gegen die Vorwürfe seiner Freunde vorgeht. Da keine Besserung seines Schicksals eintritt, zerbricht seine Theologie – es kommt zum Konflikt und der Auseinandersetzung mit seinen Freunden.²⁰⁶

Im ersten Redegang (4-5.8.11) ist der Tun-Ergehen-Zusammenhang sowohl in der negativen Entfaltung im Schicksal des Frevlers ausgeführt, wie auch positiv als persönliche Verheißung an Hiob im Blick auf seine Zukunft. Besonderes Gewicht liegt dabei auf Hiobs Zukunftsperspektive, während vom Frevler eher allgemein gesprochen wird und nur zurückhaltend Parallelen zu Hiob gezogen werden. Die Reden im zweiten Redegang (15; 18; 20) gehen stärker auf das Ergehen des Frevlers ein, über welchen unausweichlich die Folgen seiner Taten kommen und ihn mit Gewalt überwältigen (Kap. 5). Dies wird in Kap. 18 noch gesteigert, wo Menschen dem Untergang nachhelfen und in Kap. 20, wo Gott selbst Vernichtung bringt. Besonders deutlich werden die indirekten Anspielungen an Hiob in Kap. 20. Im dritten Redegang spricht nur Elifas Hiob direkt an (Kap. 22). Zum ersten und einzigen Mal werden konkrete Vergehen Hiobs angeführt, welche ihn als gottlosen Frevler erscheinen lassen.²⁰⁷

Hiobs Schicksal scheint der Argumentation zu Folge besiegt – ein Ausweg besteht nur in einer Umkehr.

Die Freunde versuchen ihre Rede durch unterschiedliche Zugänge plausibel zu machen. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang weist dabei auf einen pragmatischen Weg der Werksgerechtigkeit. Zofar scheint von den anderen Freunden gelernt zu haben und wählt einen konfrontativen, aggressiven und hitzigen Weg der Anklage gegen Hiob. Gleichzeitig scheint er sensibel die innere Not Hiobs zu erkennen, findet jedoch trotzdem keine Lösung für das Problem seines Freundes. Er scheint mit seiner Weisheit am Ende zu sein, muss schließlich eine dritte Rede aussparen und verstummt.

Nachdem die drei Freunde, mit jeweiligen Antwortreden und Stellungnahmen Hiobs, sich

204 Vgl. Engjählinger, K.: Theologie im Streitgespräch, 75.

205 In Kapitel 25, der letzten Freundesrede, welche allerdings keine Anrede mehr an Hiob enthält, kommt der Tun-Ergehen-Zusammenhang jedoch nicht mehr zur Sprache. (vgl. Engjählinger, K.: Theologie im Streitgespräch, 74).

206 Fischer, S.: How God pays back, 26ff.

207 Vgl. Engjählinger, K.: Theologie im Streitgespräch, 74.

zu Wort gemeldet haben, lässt Elihu die Freunde als Unverständige erscheinen, welche an Hiob vorbei reden und ihn lediglich in ein festgefahrenes theologisches System zwingen.²⁰⁸ Elihu scheint sich noch am meisten auf Hiob einlassen zu können und versucht, auf ihn einzugehen, indem er immer wieder seine Reden aufgreift und im Gegenzug zu den drei Freunden, die Situation Hiobs treffender einschätzt. Scharf analysiert er dabei die Fehler Hiobs, zeigt Schwachstellen der Argumentation Hiobs und seiner Freunde auf und widerlegt sie. Seine Aufforderung zur Gottesfurcht ist in den Anfängen aller Weisheit begründet: „*Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Erkenntnis. Nur die Narren verachten Weisheit und Zucht*“. (Prov 1,7)

Alle Freunde vertreten eine in sich schlüssige Theologie, gehen in ihren Reden allerdings nicht auf die Not des Leidens von Hiob ein, verkennen die tatsächliche Situation ihres Freundes und drehen sich lediglich um die eigene Achse ihrer Argumentationen. Obwohl ihn seine Freunde nicht zu verstehen scheinen, wird Hiob in seiner Not nicht ganz allein gelassen, versuchen die Freunde trotz Unverständnis Anteil zu nehmen. Wenngleich die Freunde hart mit Hiob diskutieren und die Fronten aufeinander geraten, scheint die Freundschaft an sich nicht in Frage gestellt zu werden, trotz theologischer Differenzen.

Die multiplen Zugänge sind nicht zu vereinheitlichen, da sie letztlich auch die Vielfalt und Unbestimmtheit der Schöpfungsordnung widerspiegeln und in die soziale Verantwortung rufen. Im Anschluss an die Rede Gottes aus dem Wettersturm sind die verschiedenen Ansichten der Freunde im Sinne einer vielfältigen Schöpfungsordnung aufzufassen und machen lediglich die Undurchschaubarkeit der Wirkmächtigkeit Gottes im Schöpfungshandeln als *creatio prima* und *continua* deutlich.²⁰⁹

4.3.2.3 Von Ratgebern und Besserwissern

Während der Dialog mit der Frau noch in den Prolog gehört, markiert das Auftreten der Freunde, welche am Ende des Prologes in die Erzählung eingeführt werden (2,11-13), den Übergang von Prosaerzählung zur Dichtung.²¹⁰ Dass die Freunde sich extra für Hiob auf den Weg machen, um ihre Anteilnahme zu bekunden, zeugt bereits von ihrem guten Willen, Trost zu spenden (2,11) und ihrem Freund in seinem Leiden beizustehen. Im Weinen und den Gesten der Trauer²¹¹, als sie „ihn“ von Weitem sehen und erst nicht erkennen (2,12) und im

208 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 74.

209 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 85.

210 Vgl. Heckl, R.: Hiob, 337.

211 Das Zerreißen des Gewandes ist ein Zeichen der Trauer und greift die Geste Hiobs (1,20) auf. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 17).

Schweigen beim Anblick seines Schmerzes (2,13)²¹² zeigt sich eine tiefe Verbundenheit mit Hiob.

Sieben Tage und sieben Nächte saßen sie gemeinsam mit ihm auf der Erde und „es war nicht vorhanden ein Redender zu ihm ein Wort“ (וַאִין־דָּבָר אֵלָיו דָּבָר).²¹³ Das Part.Akt.m.Sg. (Qal) von דָּבָר kommt in der hebräischen Bibel insgesamt 31mal vor, in der Verneinung und mit dem Nomen דָּבָר „Wort“ als Objekt nur hier. Engljähringer resümiert, dass „[d]er Verzicht auf Worte [...] Charakter und Konturen der folgenden Auseinandersetzung als Redestreit schärfer hervortreten [lässt], und [...] eine bleibende Alternative und Ergänzung“²¹⁴ darstelle. Das Nomen „Wort“ kommt im Hiobbuch insgesamt 21mal vor, aber nur innerhalb des Redeteils und der beiden Übergänge. Innerhalb der Übergänge wird es jeweils das erste und das letzte Mal als direktes Objekt einer Verbform von דָּבָר, jeweils bezogen auf den Adressaten Hiob, verwendet. Durch diese beiden Wendungen (2,13: „kein Redender ein Wort zu ihm“ und 42,7: „es hat geredet JHWH diese Worte zu Hiob“) wird ein Rahmen um den Redeteil gespannt.²¹⁵

Nach dem gemeinsamen Schweigen eröffnet Hiob. Anschließend folgen zwei Redegänge (Kap. 4-14; Kap. 15-21), in denen Hiob jeweils seinen Freunden, in gleichbleibender Reihenfolge Eliphas, Bildad, Zofar, antwortet.²¹⁶ In Kap. 22-27 scheint ein dritter Redegang vorzuliegen, welcher sich durch die Dominanz der Antwortreden Hiobs von den beiden ersten Redegängen unterscheidet.²¹⁷

Im Anschluss an die Dialoge mit den Freunden folgt eine ausführliche Unschuldserklärung Hiobs, in welcher er zugleich Gott das letzte Mal herausfordert und anklagt (Kap. 29-31). In den Kap. 32-37 folgen vier Reden des vierten Freundes Elihu, der vermutlich die ganze Zeit anwesend war und reflektiert seine Position zusammenhängend darstellt.²¹⁸ Anschließend hält Gott, der bisher noch nicht auf die Anklagen gegen ihn eingegangen ist, eine pompöse Rede aus dem Wettersturm (Kap. 38ff.), auf welche Hiob nur bescheiden antworten kann (42,1-6).

212 In 2,13 wird darüber hinaus noch vom großen Schmerz gesprochen, der „sehr groß“ (כִּי־גָדֹל הַכָּאֵב מְאֹד) sei. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 17).

213 Die bewusst angegebene Zeitdauer von sieben Tagen, stellt einen *akzentuierten Kontrapunkt* zu den folgenden vielen Worten der 40 Kapitel dar. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 17).

214 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 17.

215 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 17.

216 Engljähringer sieht eine Spannung zwischen den heftigen Reden und dem „zunächst gewählten Verhalten schweigenden Naheseins.“ (Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 18).

217 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1779.

218 Spieckermann macht darauf aufmerksam, dass sowohl die Texte des Prologes und Epilogs als auch die Elihureden in einem theologischen Anreicherungsprozess hinzugefügt worden sind. (vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1779).

Im Folgenden möchte ich anhand einer genaueren Betrachtung der einzelnen Redegänge untersuchen, wie viel Verständnis die Freunde für die missliche Lage Hiobs aufbringen können, inwieweit sie sich von ihrer Voreingenommenheit lösen und auf Hiob eingehen. Oder handelt es sich bei den Reden der Freunde um Beispiele missglückter Kommunikation? Findet Dialog zwischen den Freunden statt oder handelt es sich lediglich um ein Referieren von persönlichen Interessen und um ein Verteidigen eigener Positionen?

4.3.3 Dialog mit Elifas

4.3.3.1 Erste Rede Elifas' (Kap. 4-5)

Elifas wendet sich als der Älteste der Freunde mit einem „Du“ zuerst an Hiob, als seinem Gegenüber, und spricht ihn direkt an. Nömmik charakterisiert Elifas als *Seelsorger*, welcher durch seine Rede Trost spenden will.²¹⁹ Sanft versucht er, Hiob zurechtzuweisen und rechtfertigt sein Reden damit, dass er sich nicht mehr zurück halten kann. Obwohl er von der Schuld Hiobs überzeugt ist, beginnt er nicht mit Schuldzuweisungen, hat er aufgrund seiner Erfahrungen vielleicht erkannt, dass bloße Anschuldigungen kontraproduktiv sind und den Dialog behindern.

Elifas geht auf Hiob und sein früheres Leben ein (4,3-4), in welchem er seelsorgerliche Tätigkeiten ausübte. Dieser Rückbezug soll Hiob Trost spenden. Aufgrund seiner Gottesfurcht und Unsträflichkeit habe Hiob nichts zu befürchten, da Gottesfürchtige, Unschuldige und Rechtschaffene nicht grundlos umkommen werden.

Die in 4,6-7 an Hiob gestellten drei Fragen sowie der Imperativ dienen der Aufforderung, die eigenen Grundsatz Einstellungen zu reflektieren, um wieder neuen Trost und Hoffnung zu finden. Ist Hiob unschuldig, kann ihm schließlich nichts passieren: „*Bedenke doch: Wo ist ein Unschuldiger umgekommen oder wo wurden die Gerechten je vernichtet?*“ (4,7) Diese rhetorische Frage enthält unterschiedliche Aussagen. Engljähringer macht auf zwei unterschiedliche Leseweisen aufmerksam. Einerseits kann 4,7 den vorausgehenden VV.2-6 oder andererseits den folgenden VV.8-11 zugeordnet werden:

„Zu 4,2-6 gezogen, würden die beiden Fragen aus V.7 die Absicht von V.6 unterstützen, Hiob zu bestärken; zu 4,8-11 gezogen, wo massiv der unausweichliche Untergang derer beschrieben wird, die Unheil pflügen und Mühsal säen, wäre der Vers eine erste, vielleicht noch ungewollte Anspielung auf die innere Konsequenz, die Hiobs Ergehen für seine moralische Beurteilung in den Augen seiner Umgebung hat.“²²⁰

219 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 142f.

220 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 44. Diese Mehrdeutigkeit deutet auf eine Eigenschaft menschlichen Redens hin: das Gesagte kann unterschiedliche Bedeutung gewinnen, je nachdem in welchen Zusammenhang es gebracht wird und was es bei dem Rezipienten an Emotionen auslöst.

Habel führt Hi 4,6-7 als Beispiel der *Ironie* an. Wörter wie (Gottes)Furcht (יִרְאַתֶּךָ), vollkommen (יָתֵּם) und Aufrechte (יִשְׁרָיִים) verweisen, ohne dass es Elifas bewusst sein kann, auf die Charakterisierung Hiobs durch Erzähler und Gott in den ersten beiden Kapiteln.

„Diese Anspielungen sind ein verbaler Kunstgriff des Poeten: Sie werden von Elifas in der Absicht verwendet, sich vergewissernd der Vergangenheit zu erinnern, von Hiob als sarkastischer Kommentar zu seiner Religiosität genommen, und vom Zuhörer als bedeutsame thematische Frage aufgefaßt, die es zu erforschen gilt.“²²¹

Elifas respektiert Hiob und schätzt ihn als gottesfürchtigen Mann, der nichts zu befürchten hat: „*Ist nicht deine Gottesfurcht deine Zuversicht, deine Hoffnung und Integrität deiner Wege?*“ (4,6). Dennoch fordert er ihn im weiteren Verlauf auf, sich nicht der Zurechtweisung Gottes zu widersetzen, da Gott auf diese Weise rettet (5,17-19).

Elifas schlägt Hiob vor, die Sache vor Gott zu bringen. In einem Hymnus stellt er Gott als den allmächtigen Schöpfer dar,²²² welcher in der Natur und am Menschen (5,8-16) wirkt. Darauf folgt eine zweite Reihe direkter Anreden an Hiob gegen Ende der ersten Elifasrede in 5,17.19-27. Somit bildet die Rede an und über Hiob einen Rahmen um Kap. 4 und 5.

Elifas kann aber nicht nur durch seine Rhetorik überzeugen. Wichtig ist ihm auch, seiner Rede Bedeutung zu verleihen, indem er seine Weisheit hervorhebt. In Wendungen wie: „*Ich habe gesehen*“ (4,8) oder mit indirektem Verweis auf die Freunde: „*Dies haben wir erforscht*“ (5,27) stellt Elifas seine weisheitliche Autorität unter Beweis.²²³ Aber nicht nur seine Weisheit, welche er aufgrund seines Alters und seiner Erfahrungen gewonnen hat, bestätigt sein Ansehen. Elifas' Erfahrung lehrt ihn: Wer Böses sät, wird Böses ernten (4,8; 5,6f). Seine theologische Argumentation gründet im Tun-Ergehen-Zusammenhang, welcher der Beweisführung für Gottes Gerechtigkeit und Güte dient.²²⁴ Er selbst stützt seine Erkenntnisse auf eine Gottesoffenbarung, wodurch seine Rede Authentizität gewinnen soll: nachts hörte er eine göttliche Stimme, welche ihn so beeindruckte, dass ihm die Haare zu Berge standen (4,15). Die Botschaft der göttlichen Stimme beinhaltete, dass kein Mensch vor Gott gerecht sein kann (4,17). Dies entspricht allerdings einer gängigen Lehre und birgt in diesem Sinne keine neue Erkenntnis in sich.²²⁵

221 Habel, Norman C.: The Book of Job, 121.

222 Der Bezug auf den Schöpfer, welcher das Geschick seiner Geschöpfe bestimmt, greift bereits auf die Gottesreden vor, in welchen sich Gott als allmächtiger Schöpfer aller Dinge präsentiert.

223 Elifas wird sich im Verlauf seiner Argumentation immer sicherer und ist davon überzeugt, dass Hiob einer Belehrung bedarf. Ab 4,8 konzentriert sich die Argumentation ausschließlich auf das eigene (Erfahrungs-) Wissen und Ratschläge. „*Die Rollenaufteilung zwischen dem Lehrenden Elifas und dem zu Belehrenden Ijob wird schon vor 5,27 immer deutlicher.*“ (Engljähriger, K.: Theologie im Streitgespräch, 48).

224 Vgl. Stettberger, H.: Empathische Bibeldidaktik, 485.

225 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 75.

Engljähringer macht auf eine Besonderheit der Rede Elifas aufmerksam: unter den in 5,20-22 aufgeführten Katastrophen, die Leben bedrohen und vernichten, ist die für das AT einmalige Formulierung „Peitsche der Zunge“ im mittleren V.21 auffallend. Erst in 19,2 wird durch Hiobs Frage an seine Freunde, wie lange sie ihn noch *mit Worten schlagen* wollen, veranschaulicht, wie sehr ihm die in 5,21 angeführten Plagen zugesetzt haben. Was Elifas in 5,20-26 sagt, mag von der Absicht getragen sein, Hiob zu ermutigen. Allerdings geht es an der aktuellen Wirklichkeit und ihren Tatsachen vorbei. In 4,5 hatte er noch wahrgenommen und angesprochen, was Hiob widerfahren war. Bereits seine einleitende Aussage über Hiobs Zukunft in 5,19 steht jedoch im Widerspruch zu dem, was sich ereignet hat und muss angesichts des tiefen Elends, in welchem er sich befindet, noch schmerzhafter und unerträglich für ihn geklungen haben.²²⁶

Trotz des feinfühligsten Anfangs der ersten Rede Elifas, wirken die Anspielungen auf Hiobs Leiden am Ende unsensibel und mit geringerem Anteil am eigentlichen Schicksal seines Freundes, so dass sich Hiob weniger aufgebaut als vielmehr weiter in seinem Kummer getroffen fühlt und in seiner ersten Antwort auf Elifas das Bild seines schmerz erfüllten Daseins aufnimmt.

4.3.3.2 Hiobs erste Antwort auf Elifas (Kap. 6-7)

In seiner Antwortrede wirkt Hiob mitleiderregend. Seine Worte versuchen, die Empathie seiner Zuhörer zu erregen. Die Konjunktivkonstruktionen machen die Möglichkeiten deutlich und deuten gleichzeitig auf das Elend und Leid, die Verzweiflung in Hiobs Situation: könnte doch dieses oder jenes geschehen (6,2.8). Da die Erfüllung seiner Hoffnungen ausbleiben scheint, wünscht sich Hiob schließlich den Tod (6,9). Gleichzeitig findet er Trost in der für ihn zweifellosen Tatsache, dass er die Worte des Heiligen nicht verleugnet hat (6,10). Seine Tadellosigkeit ist es letztendlich auch, welche ihn immer mehr hilf- und ratlos macht (6,13).

In Nächstenliebe, welche die Frucht vor den Allmächtigen sei (6,14), habe er sich immer als vorbildhaft erwiesen, beteuert er vor seinen Freunden. Hiob wirft seinen Freunden vor, sich zurückgezogen zu haben (6,21). Dem folgt die Aufforderung und die Bereitschaft, sich eines Besseren belehren zu lassen, falls er sich geirrt haben sollte – dann wäre er auch bereit, zu schweigen (6,24): „*Belehrt mich, so will ich schweigen und verdeutlicht mir, worin ich geirrt habe!*“

Im weiteren Verlauf seiner Rede macht er deutlich, dass Worte wichtig sind, Tadeln

²²⁶ Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 46f.

hingegen sinnlos und kontraproduktiv. Durch das Tadeln der Freunde fühlt sich Hiob in seiner Verzweiflung nicht wahr- und ernstgenommen – die Freunde scheinen seinen Kummer gar nicht zu sehen. Er wirft ihnen indirekt vor, selbst nicht der Pflicht der Nächstenliebe nachgekommen zu sein, indem sie scheinbar völlig willkürlich „*das Los werfen und [...] [den] Nächsten verschachern*“ (6,27). Hiob verteidigt sich, denn *er* lüge nicht (6,28). Selbst sieht sich Hiob nicht im Unrecht. Ohne weitere Reflexionen stellt er seine Unschuld dar und wirkt dadurch äußerst selbstbewusst, wenn nicht sogar überheblich. Aber sein Stolz ist gebrochen. Resignierend gesteht er, dass alles letztlich vergeblich erscheint. Seine mühevollen Arbeit war umsonst (7,3), denn obwohl er nach der Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhangs alles Mögliche getan hat, um Gottes Gunst zu gewinnen, wird er von Gott bestraft. Die Krankheit, mit welcher Hiob geplagt wird, führt letztendlich auch dazu, dass Hiob nichts Gutes mehr erwartet und eine eher pessimistische Sicht einnimmt (7,7). Nicht nur durch die Krankheit geschlagen, sondern auch in seinem Stolz verletzt, will er trotz seiner Angst, was eventuell noch auf ihn zukommen könnte, von der Betrübnis seiner Seele reden (7,11). Einerseits zeugt dies von der Authentizität seiner Rede, andererseits wird impliziert, dass er völlig voreingenommen von seiner individuellen Lage ist und sich dadurch nicht auf die Situation seiner Freunde einlassen kann bzw. auch nicht bereit zu sein scheint, ihre Argumentation nachzuvollziehen, zu reflektieren oder zu überdenken. Sein persönliches Leid stellt Hiob im weiteren Verlauf auf eine allgemeingültige Ebene, indem er vom „Menschen“ spricht, der „alle Stunden“ geprüft werde (7,18).²²⁷ Vorwurfsvoll beklagt er sich, dass Gott ihm keine Ruhe lässt (7,19). Sich über die Allmacht Gottes hinwegsetzend ist er sogar bereit, sich selbst unter die Erde zu legen, um zu sterben (7,21).

4.3.3.3 *Zweite Rede Elifas' (Kap. 15)*

In Kap. 15,2-3 wird in reflektierender Weise auf die vorherige Rede Hiobs Bezug genommen. Elifas *antwortet* (ענה) auf Hiob (15,2-3.6). Die Antwort Elifas zielt darauf ab, Hiob *zurechtzuweisen* (יכח). Durch überzeugende Argumente wird Hiob deutlich gemacht, dass seine Weisheiten nicht einleuchtend wären. Elifas appelliert indirekt an Hiobs Gelehrtheit: wie könne er als weiser Mann solche *aufgeblasenen Worte reden* (15,2). Hiobs Erkenntnisse sind unbeständig wie Wind (רֵעַת־רוּחַ) und sein Bauch sei aufgeblasen mit

²²⁷ Zu Hiob als *Problemträger* siehe Rohde, M.: Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose, 28-39. Schwienhorst-Schönberger redet hingegen von Hiob als *Bedeutungsträger*. (siehe Schwienhorst-Schönberger, L.: Ein Weg durch das Leid, 11).

trockenem Ostwind (וַיִּמָּלֵא קָרָיִם).²²⁸ Das Sprechen steht im Vordergrund, was bereits durch die Ausdrucksvielfalt zum Vorschein gebracht wird.²²⁹ Zum Wortfeld des Sprechens gehört jedoch auch *Wort* (דְּבַר) und *Worte* (מִלָּה). Es werden jedoch nicht nur Vokabeln genannt, bei denen es um das Sprechen selber geht, sondern auch die „Sprach-Werkzeuge“ (V.5-6), welche Unrecht verbreiten: *Mund* (פֶּה), *Zunge* (לָשׁוֹן) und *Lippen* (שְׂפָתַיִם).²³⁰

In 15,4 wendet sich Elifas rückhaltslos an Hiob. Der folgende Vorwurf gegen Hiobs Verhalten wird mit einem anklagenden „*aber du*“ eingeleitet. Elifas wirft Hiob vor, Gott mit seinen Worten anzugreifen und sieht seine religiöse Grundhaltung in Gefahr.²³¹

Elifas Argumentation beruht auf der Weisheit des Alters und ist in die Tradition der Familie gestellt.²³² Während Elifas in der ersten Rede noch Milde walten lässt, verschärft er in der zweiten Rede den Ton: „*Was hast du erkannt, dass wir nicht erkannt hätten? Welche Einsicht hast du, die wir nicht haben? Sowohl Alte auch Ergraute sind unter uns, die länger gelebt haben als dein Vater.*“ (15,9.10). Die seelsorgerlich aufbauenden Worte der ersten Rede scheinen bei Hiob nicht auf fruchtbaren Boden gefallen zu sein, so dass Elifas ihn belehrt: „*Ich will dir erklären, höre mir zu!*“²³³ Und was ich geschaut habe, will ich erzählen!“ (15,17).²³⁴

Aufgrund seiner Verstrickung in seine eigene Schuld, wird Hiob jegliche Fähigkeit zur Einsicht abgesprochen (15,7-8). In 15,9 („*Was weißt du, das wir nicht wissen* (יָדַעְתָּ)²³⁵ ? [...]“) verfolgt Elifas dasselbe Ziel wie Hiob in 13,2 („*Was ihr wisst* (יָדַעְתִּי), *das weiß ich auch, [...]*“). Elifas hebt hervor, dass er und seine Freunde in keinerlei Weise hinter Hiob zurücktreten müssten. Auch die Altersunterschiede würden nichts an den Autoritätsansprüchen verändern. Trotz Ausschweifungen und allgemeinen Theologisierungen, welche im Kontext des *Problemträgers Hiobs*²³⁶ stehen, versucht Elifas immer wieder auf Hiobs existentielle

228 Der „Ostwind“ impliziert nach Fohrer sowohl Trockenheit als auch Heftigkeit und Ungestüm. (vgl. Fohrer, Georg: Das Buch Hiob, 266).

229 Köhlmoos weist auf eine „*Konzentration auf das Sprechen*“ zu Beginn der Freundesrede sowie im Zusammenhang mit direkten Anreden an Hiob hin. (vgl. Köhlmoos, Melanie: Das Auge Gottes, 119).

230 Vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 60.

231 Vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 61.

232 Elifas bezieht sich nicht nur auf seine erste Rede, sondern greift auch ein zuvor genanntes Argument Bildads in Kap. 8, von der seit Anfang der Welt tradierten Weisheit (15,7-8 bzw. 15,18-19), auf. (vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 63).

233 Mit dieser Aufforderung Elifas scheint der Versuch Hiobs, seine Freunde zum Zuhören zu bewegen (Kap. 13), vorerst gescheitert.

234 Übersetzung siehe Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 76.

235 יָדַע *erkennen* soll an beiden Stellen das aus den Reden der anderen Partei herausgehörte Ungleichgewicht zu korrigieren. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 62).

236 Siehe Uehlinger, C.: Das Hiob-Buch, 125.

Lage einzugehen. Dies geschieht, indem er die Fragen an Hiob wieder aufnimmt (V.11-13).²³⁷ Dabei ist die heftige Emotionalität von Hiobs Reaktion (15,12-13) für Elifas unbegreiflich.²³⁸

Obwohl Hiob in seiner vorausgehenden Rede (z.B. 12,2.3 oder 13,2.4.12) den Anspruch seiner drei Freunde, ihm aus einer überlegenen Position Ratschläge zu erteilen, zurückgewiesen hatte, scheint Elifas von dieser Rede unberührt. Hiob wird nicht direkt angesprochen, der Gehalt seiner Worte dafür umso schonungsloser. Das Wiederholen von bereits früher erwähnten Inhalten macht deutlich, dass es im Verlauf der Auseinandersetzung bisher zu keiner Veränderung der jeweiligen, scheinbar abgesteckten, sturen Positionen gekommen ist.²³⁹

Die Anklage steht im Tun-Ergehen-Zusammenhang und impliziert, dass Hiob etwas falsch gemacht haben muss, denn sonst würde es ihm wohl nicht so übel ergehen. Er muss wohl etwas vor seinen Freunden verheimlichen. An diesen Vorwurf schließt sich eine Rede über die Gottlosen an, welche verängstigt (15,20) ihr Dasein fristen²⁴⁰, da ihr Wohlstand nur scheinbar und ihr Wohlergehen nur von vorübergehender Dauer ist (15,17-35).

Das Argumentationsmuster des Elifas' lässt Gott eher funktional erscheinen, verstrickt sich Gott selbst in ein System von Belohnung und Bestrafung, so dass er auch die Gottlosen und Frevler *durch den Hauch seines Mundes hinwegraffen* (4,9 // 15,30) muss.²⁴¹

Darauf kann Hiob nur reagieren, indem er seinem Ratgeber entgegnet, dass sie ihn mit ihren Weisheiten nur langweilen (16,1).

237 In V.13a sei noch auf einen Hinweis im textkritischen Apparat hinzuweisen, welche **אֱלֹהִים** zu Gott (V.13a)

mit **עַל־אֱלֹהִים** gegen Gott wiedergibt, wobei meines Erachtens der masoretische Text mehr Sinn ergibt, da es v.a. um ein Streben Richtung Gottes geht, welches Hiob dann auch wieder näher zu Gott bringt.

238 15,12 kann auf zweifache Weise gelesen werden: 1. im Zusammenhang mit **מָה** (was) als Subjekt: „Was nimmt dir deinen Verstand“ (Diese Deutung befürwortet z. B. Habel, N. C.: The Book of Job, 245); oder 2. in Verbindung mit **לֵב** (Herz) als Subjekt. Die zweite Variante wird von Clines bevorzugt, aufgrund der Parallele zu V.12b, wo die „Augen“ (**עֵינָיו**) Subjekt sind. (vgl. Clines, D. J. A.: Job 1-20, 342) Des Weiteren wäre zu überlegen, ob mit **לֵב** Leidenschaft oder Verstand angesprochen sei, wobei letztere Möglichkeit häufiger vorkommt. (vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 247) Herz, Augen und Mund drücken die Körperlichkeit eines Menschen aus, welche das Zentrum der Auseinandersetzung und Angreifbarkeit Hiobs verdeutlichen. Das Herz ist der Sitz des Glaubens und der Innerlichkeit, der Reinheit vor Gott, welche von den Freunden in Frage gestellt wird; mit den Augen wird das äußere Elend des Hiobs wahrgenommen und mit dem Mund verbalisiert.

239 Vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 251.

240 Die harte und gnadenlose Rede in 15,20-35 über das verabscheuenswerte Leben eines Frevlers, steht anstelle der Zukunftsverheißungen für Hiob im ersten Redegang (siehe Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 63) und kann dadurch auch parallel und als Alternative gelesen werden: wenn Hiob uneinsichtig bleiben wird, ergeht es ihm so wie den Frevlern.

241 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 76.

4.3.3.4 *Hiobs zweite Antwort auf Elifas (Kap. 16-17)*

Hiob klagt seine Freunde an, leidige Tröster zu sein (16,2), denn sie sagen ihm nichts Neues und sprechen leere Worte (16,3). Er könnte, wenn er in ihrer Situation wäre, auch so reden (16,4-5) und beschuldigt sie, seine Lage nicht wirklich ernst zu nehmen. Seine Freunde scheinen nicht zu verstehen. Sich selbst als guter und verständnisvoller Tröster präsentierend, stellt er sich einerseits über seine Freunde und scheint sich für etwas Besseres zu halten. Andererseits kommt mit diesem Vorwurf auch sein verzweifelter Wunsch zum Ausdruck, auf Verständnis und Unterstützung seiner Freunde zu stoßen. Allerdings kann er sich auch nicht in die Situation der Freunde hineinversetzen, ist er doch in seinem eigenen Schicksal gefangen. Mitleiderregend hebt er seine Opferrolle hervor (16,10), indem er behauptet, andere hätten ihn ausgenutzt. Darüber hinaus beklagt er, dass nur über ihn gespottet werden würde und bittet Gott, ihn vor seinen Freunden zu rechtfertigen.

Im darauffolgenden Kap. 17 beklagt Hiob wieder, dass über ihn gespottet wird. Nicht nur die schwere Krankheit muss er überstehen, er muss sich sogar *ins Angesicht speien* lassen (17,6) und ist zum Gespött der Leute geworden. Trotz der Auswegslosigkeit seiner Lage besteht jedoch Hoffnung: der Gerechte, welcher am rechten Weg festhält, wird am Ende Stärke gewinnen (17,9). Obwohl hier unklar bleibt, worauf man eigentlich hoffen soll, kommt an dieser Stelle ein wichtiger Gedanke für die weitere Rezeptionsgeschichte in den Blick: Gott verschont nicht von Kummer und Elend. Im Glauben an Gott kann aber an der Hoffnung festgehalten werden, dass auch wieder bessere Zeiten kommen werden.

4.3.3.5 *Dritte Rede Elifas' (Kap. 22)*

Nachdem in den Kapiteln 18 und 20 die Worte an Hiob immer indirekter wurden, wendet sich Elifas nun seinem Freund erneut und intensiv zu. In Kap. 22 enthalten von den 29 Redeversen allein zwanzig eine direkte Hiobanrede.²⁴²

Elifas greift drei positive Eigenschaften Hiobs auf (*gerecht צַדִּיק*, *vollkommen תָּמִים*, *fürchten יִרְאַה*), verkehrt die bedeutsamste Eigenschaft jedoch ins Gegenteil. In 22,4-5 nimmt die Elifasrede der Dynamik der Dialoge entsprechend, aber dennoch eine erstaunliche Wendung: erstmals wird nicht nur Hiobs Gottesfurcht in Frage gestellt, sondern es werden ihm auch Vergehen unterstellt, die ein gnadenloses Gericht nach sich gezogen hätten.

Auffallend ist der inhaltliche Kontrast zu seinen ersten Worten, mit denen sich Elifas in 4,3-6 an Hiob gewendet hatte: da hatte er Hiob als einen Menschen beschrieben, der sich für

242 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 69.

Schwache stark macht – jetzt spricht er von seinem Freund als einem, der seine Stärke ausnutzt, um Schwache zu erniedrigen.²⁴³

Das bereits in der zweiten Rede gesteigerte Vergeltungsdenken verstärkt sich nochmals in der dritten Rede, in welcher Hiob ein regelrechter Sünden katalog präsentiert wird.²⁴⁴

Elifas verliert sich in Vorwürfen, in *deuteronomistischer Manier*, welche jedoch mit Hiobs Leben und seinem persönlichen Schicksal nicht mehr viel zu tun haben. Es handelt sich dabei um eine Auflistung typischer Vergehen, welche die Weisheit als Bestandteil rechter Lebensführung behandelt.²⁴⁵

„⁶Du hast deinem Bruder ein Pfand abgenommen ohne Grund, du hast den Nackten die Kleider entrissen; ⁷du hast die Durstigen nicht getränkt mit Wasser und hast dem Hungrigen dein Brot versagt; ⁸dem Mächtigen gehört das Land und sein Günstling darf darin wohnen;²⁴⁶ ⁹die Witwen hast du leer weggehen lassen und die Arme der Waisen zerbrochen.“ (22,6-9)

Ab 22,12 entfaltet er das Thema der Transzendenz Gottes. Mit einem direkten Bezug auf Hiobs Schicksal in 22,13, referiert Elifas in Zitatform die Position Hiobs in den VV.13-14, welche er jedoch nie so geäußert hat. Er legt demnach Hiob Worte in den Mund, welche ihm in seiner Argumentation nützlich erscheinen und zur Verdeutlichung seiner Meinung dienen.

Einig ist sich Elifas mit Hiob über die Einstellung der Frevler Gott gegenüber. Die provokativ-offene Frage, ob Hiob einen solchen Weg beschreiten wolle (22,15), sowie die im Zitat ausgedrückte Übereinstimmung mit Hiob in der Zurückweisung des Rates der Frevler (22,18b) verharmlosen die in den VV.4-11 gefällte Beurteilung Hiobs als Frevler. Es gibt aber noch Hoffnung für Hiob – die Möglichkeit der Veränderung bleibt bestehen (22,21-30).²⁴⁷

Letztendlich löst sich Elifas zunehmend vom Tun-Ergehen-Zusammenhang und räumt ein, dass Gott sich nicht an jenen binden lässt und selbst Schuldige errettet.

Am Ende erweist sich Elifas nochmals als Seelsorger, welcher quasi eine Lösung des Problems Hiob in Form von Verheißungen der Zuwendung Gottes in Aussicht stellt. Die Antwortreden Hiobs scheinen nichts an Elifas' Position und Meinung verändert zu haben. Immer noch spricht er Hiob schuldig und fordert zur Abkehr von einem vermeintlich unrechten Lebensweg auf, denn nur wenn Hiob zum Allmächtigen umkehrt,²⁴⁸ wird er

243 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 70.

244 Zur Liste der aufgeführten Vergehen siehe Ebach, J.: Streiten mit Gott, 15-17.

245 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 76.

246 V.8, der keine direkte Hiobanrede enthält, dürfte ein Zitat wiedergeben, welches den Beschriebenen in seiner Macht als den Gegenpol zu den schwachen Gruppen der Gesellschaft darstellt, an denen sich Hiob vergangen haben soll. (vgl. Hermisson, H.-J.: Von Gottes und Hiobs Nutzen, 309).

247 Das von Elifas verwendete Motiv der Finsternis (חַשְׁמַל) in V.11 steht dem Licht (אֵשׁ), welches nach V.28 über Hiobs Weg leuchten soll, entgegen. (Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 71) Dadurch tritt ein gewisses Schwarz-Weiß-Schablonen-Denken seiner Reden zu Tage, aus dessen Raster Hiob herausfällt, so dass Elifas an dem Schicksal seines Freundes vorbei redet.

248 Diese Aufforderung ist mit einer Mobilisierungsabsicht verbunden, welche eine Verhaltensänderung Hiobs

rehabilitiert (22,23a).²⁴⁹

22,29 enthält im Unterschied zu den vorhergehenden Versen keine Anrede an Hiob. Habel übersetzt **וְהָאֱלֹהִים** mit „du redest stolz“.²⁵⁰ Auf diese Weise kann der masoretische Text beibehalten werden, während **הַשְׁפִּילוּ** (*sie erniedrigen*) oft als Singular (mit Gott als Subjekt) gelesen wird.²⁵¹ So gesehen würde sich Elifas noch einmal auf die vorausgehenden Ausführungen Hiobs zum Geschick der Frevler beziehen und sie nach seiner eigenen Auffassung richtig stellen.²⁵² Demnach könnte V.29 wie folgt übersetzt werden: „Denn Er erniedrigt (Pluralis Majestatis), du aber redest stolz; wer seine Augen niederschlägt, dem hilft er.“

Elifas will Hiob in seiner zweiten Rede noch einmal dazu motivieren, sich mit Gott zu versöhnen.²⁵³

Der letzte Satz seiner Rede in 22,30 (**וְיִמְלֹךְ אִי-נֶקִי וְנִמְלֹךְ בָּרָא כִפְיָהּ**) enthält eine gewisse Ironie im Hinblick auf das Eintreten Hiobs für seine Freunde in 42,7-9 bzw. der Vorhersage der Wende von Hiobs Schicksal: „Er wird errettet, selbst wenn er nicht (unschuldig) rein ist [...]“.²⁵⁴

Elifas' Seelsorge erweist sich zwar als den Menschen zugewandt, dennoch folgt er festen theologischen Konzepten, was Hiob nicht mehr überzeugen kann.²⁵⁵

Elifas kann Hiob in seinem Denken nicht verstehen. Trotzdem bleibt er am Schluss seiner Rede in Empathie und Nähe mit ihm verbunden.

4.3.3.6 *Hiobs dritte Antwort auf Elifas (Kap. 23-24)*

Hiob geht es in seiner weiteren Argumentation darum, seine Unschuld zu beweisen. Er geht nicht direkt auf die Reden seiner Freunde ein und spricht sie auch nicht an. Demonstrativ wendet er sich an Gott – der einzigen Autorität, welcher er noch Beachtung schenkt. Da er sich seiner Unschuld völlig sicher ist, fordert er eine Antwort auf sein scheinbar sinnloses

bewirken will. Dabei sind „[f]ür das Mobilisieren [...] die Kommunikationsverfahren Anregen, Bitten, Aufrufen, Appellieren, Fordern, Anweisen, Befehlen charakteristisch.“ (Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 40).

249 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 76.

250 Vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 332.

251 Vgl. Hermisson, H.-J.: Von Gottes und Hiobs Nutzen, 316.

252 Zu Unrecht identifiziert Elifas frühere Aussagen Hiobs mit dem Denken der Frevler (V.13-14.17b). Das deutet daraufhin, dass er Hiob wohl reden gehört, ihm aber nicht wirklich zugehört hat. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 73).

253 Mit Ausnahme von V.29 enthalten alle Verse meist mehrere Imperative und/ oder Verheißungen, die Folge des geforderten Verhaltens wären. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 72).

254 Übersetzung nach Habel, N. C.: The Book of Job, 332.

255 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 76.

Leiden. Doch Gottes Antwort bleibt vorerst weiterhin aus. Gott schweigt. Dennoch verteidigt Hiob Gott und vertraut darauf, dass er ihm noch Antwort geben wird. In der aktuellen, jetzigen Situation hat ihn Gott aber verlassen, obwohl er seinen Weg kenne. Hiob versteht letztendlich sein Schicksal als Gottes Prüfung, die es zu bestehen gilt. Der Vertrauensaussage stellt er seine Mutlosigkeit entgegen. Er scheint hin und her gerissen – will an seinem Gottvertrauen festhalten, seine Schmerzen und sein Kummer treiben ihn aber immer wieder an den Rand der Verzweiflung. In seiner Rede bedient er sich stark metaphorischer Sprache. Durch Suggestivfragen²⁵⁶ versucht er, manipulierend Einfluss auf seine Freunde zu nehmen (24,25), was die darauffolgende Antwort Bildads provoziert.

4.3.4 Dialog mit Bildad

4.3.4.1 Erste Rede Bildads (Kap. 8)

Die gesamte Argumentation Bildads suggeriert, dass die ganze Problematik Hiobs mit einer eindeutigen Antwort erledigt werden könnte.²⁵⁷

In Kap. 8 verwendet Bildad Begriffe und Wendungen, die Hiob in seinen vorhergehenden Reden verwendet hatte. Dies zeigt, dass Bildad die Rede Hiobs aufmerksam verfolgt hat und so in der Lage ist, Hiobs Worten, die er selbst für bedeutungslos hielt (6,26), Gewicht zuzusprechen (8,2b).²⁵⁸ Auf die gesamte Rede bezogen zeigt die Verwendung früherer Ausdrücke Hiobs, dass Bildad nicht deren Intention und Inhalt erfasst hat. Es wird deutlich, dass er an Hiob vorbei redet und ihm in seiner Situation nicht weiterhelfen kann.²⁵⁹

Im Argumentationsmuster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (8,5ff.) wirft er Hiob vor, dass das Reden seines Mundes „ungestüm“ sei (8,2). Bildad bleibt in seiner Rede, in welcher er die Lehre von der *vergeltenden Gerechtigkeit Gottes* vertritt,²⁶⁰ deutlich kürzer und auch unkonkreter als Elifas. Das Argument der Gerechtigkeit Gottes dient als Anknüpfungspunkt: „*Meinst du, dass Gott das Recht verkehrt oder der Allmächtige Gerechtigkeit verkehrt?*“ (8,3).

Ohne jegliches Feingefühl und Beileidsbekundungen für den Verlust der Söhne Hiobs

256 Suggestivfragen versuchen im Gegenzug zur rhetorischen Frage, welche eine Meinungsgleichheit voraussetzt, die Antworten zu dirigieren und vorzugeben, wodurch sich der Sprecher über sein Gegenüber stellt.

257 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 49.

258 Die Passivität Hiobs in 7,21, sich von Gott suchen zu lassen, verkehrt Bildad in eine Aufforderung zur aktiven Suche nach Gott.

259 Der Verweis auf die Alten als maßgebende Autoritäten sowie das direkte Ansprechen von Vergehen der toten Kinder Hiobs, seine eventuelle Schuld im Zusammenhang mit seinem Geschick sind neu bei Bildad gegenüber Elifas (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 53).

260 Vgl. Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 13.

behauptet Bildad, dass sie selbst für ihr Schicksal verantwortlich gewesen wären (8,4). Bildad vertritt somit ein erbarmungsloses Gerechtigkeitsverständnis, in welchem das Kollektiv der Familie oder einer größeren Gemeinschaft, wie einer Sippe oder ein Volk, als verantwortliche Einheit verstanden wird.²⁶¹

Die Gerechtigkeit gewährleistet gleichzeitig ein zuverlässiges Eingreifen Gottes nach *kasuistischem Recht*. Gott hat sich an das Verhalten der Menschen gebunden:

„Wenn deine Söhne gegen ihn gesündigt haben, so verstieß er sie um ihrer Übertretung willen.
Wenn du nach Gott Ausschau halten wirst und zum Allmächtigen um Gnade flehst,
wenn du rein und aufrichtig bist,
ja, dann wird er deinetwegen aufwachen und wiederherstellen die Wohnung deiner
Gerechtigkeit.“²⁶² (Hi 8,4-6)

So wie Elifas (15,10), welcher älter ist und ihm als weises Vorbild gilt,²⁶³ führt auch Bildad als Beleg für Weisheit das Kriterium des Alters an. Bildad geht es jedoch nicht nur um Lebensweisheit, sondern er betont im traditionellen Sinne auch die über Generationen überlieferte Weisheit der Vorfahren²⁶⁴:

„Ja, frag doch die vorige Generation und achte auf das, was ihre Väter erforscht haben! Denn *wir*²⁶⁵ sind erst von gestern und wissen nichts, denn ein Schatten sind unsere Tage auf der Erde. Werden diese dich nicht lehren, es dir sagen und Worte aus ihrem Herzen hervorbringen?“²⁶⁶ (Hi 8,8-10)

Bildad bringt das Fass zum Überlaufen: spottend fordert er Hiob auf, durch ein reines und rechtes Leben Gott zum Aufwachen zu bringen. So könne auch seine Gerechtigkeit wieder hergestellt werden (8,6-8).²⁶⁷ Die seelsorgerliche Dimension kommt zum Tragen, wenn er Hiob vor diesem Hintergrund Lachen und Jubel verheißt (8,20). Bildad ist seinem Freund schließlich wohlwollend gesinnt und schließt seine erste Rede mit aufbauenden Worten, gehört Hiob doch auf die Seite der Gerechten (יָשָׁרִים). Darüber hinaus erwidert er Hiob, dass

261 Ansätze dieser Theologie finden sich bereits bei Ezechiel (Ez 3,18-20; 33,6-9) (vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 77).

262 Übersetzung Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 77.

263 Die Vorbildwirkung Bildads auf Elifas kommt in dem Verweis auf sein Forschen zusammen mit anderen zum Ausdruck: „Siehe, dies haben wir erforscht, so ist es“ (5,27) (vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 210).

264 Die Erfahrungen der Väter haben gezeigt, dass es jedem, der Gott vergisst, schlecht ergehen wird, denn „[e]r verlässt sich auf sein Haus, aber es hält nicht stand; er hält sich daran, aber es bleibt nicht stehen“ (8,15). Alles Irdische ist vergänglich und hat keinen Bestand, es wird zerfallen und ist nicht von Dauer. Das Vertrauen in Gott und die Zuversicht und Hoffnung des Glaubens geben Halt und Kraft, in jeder Lebenslage. In der Argumentation des Bildads meint dies jedoch ganz wörtlich verstanden und im Rahmen der gesamten Rede, dass Hiob den Halt unter dem Boden verliert (8,15), weil er offensichtlich sein Haus auf Sand gebaut zu haben scheint – sonst würde es ihm wohl nicht so schlimm ergehen.

265 Manche Argumente Bildads wiederholen, wenn auch mit eigenen Worten und teilweise verschobenen Akzenten, was Elifas bereits gesagt hat: Das „wir“ aus 5,27 steht mit dem aus 8,9 im Zusammenhang (vgl. Englähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 53).

266 Übersetzung siehe Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 77.

267 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 78.

Gott den Vollkommenen nicht verwerfe (8,21) und daher kein Grund zur Frustration bestünde, wie sie Hiob noch in 7,16 äußert.²⁶⁸

4.3.4.2 *Hiobs erste Antwort auf Bildad (Kap. 9-10)*

Hiobs Antwort, als Stellungnahme auf die Anklagen Bildads, ist mit zwei Kapiteln doppelt so lang wie Bildads Rede.

Hiob scheint von der ersten Rede Bildads unbeeindruckt und erwidert: „*Gott tut große Dinge (9,10), die nicht erforscht werden können.*“ Als ironische Antwort auf Bildads Rede ist dies auch als Reaktion auf den Sarkasmus seines Freundes zu werten.²⁶⁹ Dieser Erkenntnis schließt sich ein Gotteslob an, welches verdeutlicht, dass man im Angesicht Gottes nur sprachlos werden (9,14ff) und um sein Recht nur flehen kann. Das anfängliche Gotteslob wird zunehmend in ein pessimistisch-negatives Gottesbild verkehrt: von Gott komme nur Bitternis, er straft ohne Grund. Hiob scheint am Ende seiner Kräfte, resigniert und hadert mit Gott. Macht und Gewalt kommen von Gott (9,19) – selbst wenn Hiob unschuldig ist, könne er von Gott schuldig gesprochen werden, woraufhin Hiob aber erneut seine Unschuld beteuert (9,21). Ihm ist es wichtig, die Grenzen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs zu statuieren und seinen Freunden an seinem Beispiel zu verdeutlichen, dass Gott dieses Denkmuster überschreitet. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Freunde gründet auf einer *Systematisierung von Einzelerfahrungen* und einer Erhebung jenes Systems zur *Alleingültigkeit*,²⁷⁰ welche keine Ausnahmefälle zulässt. Demzufolge resümiert Hiob in seiner Rede, dass Gott folgerichtig ein ungerechter Richter sei, denn „*er bringt den Frommen um wie den Gottlosen*“ (9,22b). Verzweifelt klingt dann die Anklage Hiobs gegen Gott, den er beschuldigt, sich nicht um Gerechtigkeit zu kümmern. Gott bringt den Unschuldigen um, wie den Bösen (9,21.22).²⁷¹ In seiner Denkweise gibt es nur Gott – keinen Satan, denn „*[w]enn nicht er, wer anders sollte es tun?*“ (9,24)

Im Selbstmitleid aufgehend behauptet er, nichts Gutes erlebt zu haben. Selbst der Versuch, heiter zu bleiben, welchen er als Alternative selbst erwähnt, erscheint in Anbetracht seiner Lage obsolet. Zu stark erinnern ihn seine Schmerzen daran, dass er doch schuldig von Gott gesprochen wird – trotz seiner immer wieder erneut beteuerten Unschuld (9,29). Hiob versucht auch gar nicht zu reflektieren, was er versäumt haben könnte oder worin er vielleicht

268 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 52.

269 Bildad hatte Gott als schlafend bezeichnet, welcher nur aufwache, wenn Hiob rein und fromm wäre (8,6). (vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 78).

270 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 58.

271 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 78.

doch schuldig geworden ist. In seiner eigenen Argumentation gefangen, versucht er sich immer wieder in seiner Position zu bestätigen, anstatt Abstand zu gewinnen, um seine Situation neu zu betrachten. Im Gegenteil – es scheint alles umsonst. Was er auch macht, Gott wird ihn immer schuldig sprechen. Allein scheint er nicht gegen Gott anzukommen – er wünscht sich einen Schiedsrichter (9,33), welcher eine neutrale Position einnehmen sollte, um zwischen beiden Parteien, Gott und Hiob, zu vermitteln.

Auch im darauffolgenden Kap. 10 lässt Hiob seiner Klage freien Lauf und fleht gleichzeitig um Erbarmen. Selbstverständlich spricht er Gott an wie einen Menschen und versucht, mit ihm über sein Schicksal zu verhandeln. Doch eine Antwort Gottes bleibt aus. Hiob ist seiner Ratlosigkeit und seinen Zweifeln allein überlassen.

4.3.4.3 Zweite Rede Bildads (Kap. 18)

Bildads zweite Rede weist die Besonderheit auf, dass er seine beiden Freunde Elifas und Zofar direkt anspricht (18,2): „*Wie lang wollt ihr den Worten Grenzen setzen? Habt doch Einsicht; danach wollen wir reden.*“²⁷²

Mit einer ähnlichen Formulierung hatte Bildad in 8,2a („*Bis wann willst du noch so reden?*“) Hiobs Rede zu unterbrechen versucht. Hiob hatte bereits mit 16,3 ein „Ende“ der Reden seiner Freunde herbei gewünscht. Mit 18,2a fordert Bildad im Gegenzug beide Freunde auf, Hiob ohne Hemmungen entgegenzutreten.²⁷³

Bildad fühlt sich von Hiobs Rede verachtet und wirft ihm vor, sich für etwas Besseres zu halten. Die Rede vom Tun-Ergehen-Zusammenhang unterstützend hebt er hervor, dass der Gottlose bestraft werden wird.

Des Weiteren scheut er sich nicht davor, Hiob Überheblichkeit vorzuwerfen, da er so tue, als ob sich die ganze Welt nur um ihn drehen würde: „*Soll um deinetwillen die Erde verlassen werden, ein Fels von seiner Stelle wegrücken?*“ (18,4b)

In seiner Rede verwendet Bildad Bilder, welche im Kontrast zu den von Hiob gebrauchten Metaphern stehen: Der Erfahrung Hiobs, dass Sichergeglaubtes zerfallen kann (14,18), entgegnet Bildad die bewohnte Erde und beschreibt mit Hiobs eigenen Worten aus 14,18 das Bild eines Felsens, der für Dauerhaftigkeit und Unerschütterlichkeit einer gerechten Ordnung der Welt steht.²⁷⁴ Nichts kann diesen Felsen ins Wanken bringen. Die Beschreibung des

272 Dies ist die einzige Stelle in Hi 4-31, an der die drei Freunde Hiobs ausdrücklich Kontakt miteinander aufnehmen. Es bleibt dabei unklar, ob seine Worte nur an Elifas und Zofar gerichtet sind, was 18,2 nahelegt, oder ob er mit 18,3 nicht auch Hiob im Blick hat. (Engljähriger, K.: Theologie im Streitgespräch, 43).

273 Vgl. Engljähriger, K.: Theologie im Streitgespräch, 65.

274 Vgl. Engljähriger, K.: Theologie im Streitgespräch, 66.

Geschickes des Frevlers unterstreicht seine Argumentation und gilt als Warnung (18,5-21).

Es scheint, als ob es beiden Gesprächspartnern jeweils unerträglich ist, sich gegenseitig zuzuhören, kommen sie in ihren Argumenten nicht gegeneinander an.²⁷⁵

Während Hiobs Erfahrung davon zeugt, dass eine Welt zusammenbrechen kann, hält Bildad an einer in Gerechtigkeit geordneten Welt fest. Obwohl Hiob enttäuscht von seinen Freunden zu sein scheint und sich missverstanden fühlt (vgl. 16, 2-5), rückt Bildad ihn immer mehr in die Richtung eines Frevlers, um vehement an seiner eigenen Weltanschauung festzuhalten.

4.3.4.4 *Hiobs zweite Antwort auf Bildad (Kap. 19)*

Der Grundtenor der zweiten Antwort Hiobs ist abermals vorwurfsvoll. Bei den Freunden findet er keinerlei Unterstützung – sie plagen und verhöhnen ihn. Erneut gibt er sich einsichtig und ist bereit die Konsequenzen zu tragen, falls er falsch gehandelt haben sollte. In seiner Argumentation wirkt er jedoch leicht überheblich und arrogant, wodurch er die weiteren Stellungnahmen der Freunde provoziert. Seine Hybris besteht darin, einerseits den Freunden vorzuwerfen, sie könnten Gottes Handeln nicht verstehen, andererseits bildet er sich ebenfalls ein, Gott zu ergründen. Wo jedoch „das Wissen um Gott in ein Wissen über Gott umschlägt, ist der Mensch hybrid geworden.“²⁷⁶

Wie verzweifelt Hiob aber trotz der nach außen demonstrierten Sicherheit ist, zeigt sein bitterliches Flehen um Erbarmen bei den Freunden: „*Erbarmt euch über mich, erbarmt euch, meine Freunde, denn die Hand Gottes hat mich getroffen. Warum verfolgt ihr mich wie Gott und könnt von meinem Fleisch nicht satt werden?*“ (19,21f.)

4.3.4.5 *Dritte Rede Bildads (Kap. 25)*

Die letzte Rede Bildads ist eine einzige Lobrede auf Gott, welche seine Allmacht und Grenzenlosigkeit herausstreicht. Durch das Stilmittel der rhetorischen Frage wird schnell klar, dass niemand Gottes Größe übersteigen kann, denn „[w]er will seine Scharen zählen? Und über wem geht sein Licht nicht auf? Und wie kann ein Mensch gerecht sein vor Gott? Und wie kann rein sein ein von einer Frau Geborener?“²⁷⁷ (25,3-4)

275 Vgl. Fohrer, G.: Das Buch Hiob, 300.

276 Kaiser, O.: Leid und Gott, 61.

277 Die in Bildads dritter Rede demonstrierte Allmacht Gottes als Schöpfer bereitet die noch folgenden Gottesreden aus dem Wettersturm vor.

4.3.4.6 *Hiobs dritte Antwort auf Bildad (Kap. 26-27)*

Hiob klagt Bildad an, ein schlechter Freund und Helfer zu sein. Die rhetorische Frage in 26,14b suggeriert, dass niemand die Macht Gottes verstehen kann: „*Wer will aber den Donner seiner Macht verstehen?*“

Im darauffolgenden Kapitel verteidigt er sich selbst und zeigt sich zunehmend uneinsichtig, denn warum sollte er von seiner Unschuldsbeteuerung abweichen (27,5f). Gleichzeitig will er aber seine Freunde belehren und behauptet, Gottes wahres Wesen zu kennen (27,11f).

4.3.5 *Dialog mit Zofar*

4.3.5.1 *Erste Rede Zofars (Kap. 11)*

Zofar wird als ein guter und vorbildlicher Weisheitsschüler präsentiert. Dies zeigt sich schon durch den regelmäßigen Strophenaufbau, welcher sich aus vier Bikola pro Strophe mit Unterstrophen aus zwei Bikola zusammensetzt.²⁷⁸

Nach der Rede Hiobs in den Kap. 9 und 10 fühlt sich Zofar, ähnlich wie zuvor Elifas nach 4,2, direkt konfrontiert und herausgefordert, auf die Rede Hiobs zu antworten. Schnell wird durch diese Reaktion klar, dass es keinen Konflikt auf einer reinen theoretischen Ebene auszutragen gilt, denn die beteiligten Personen sind auch emotional stark betroffen.²⁷⁹

Aggressiv und hitzig wirft er Hiob vor, ein überheblicher Schwätzer zu sein (11,2), mit dem Gott nicht mehr redet. Mit 11,2 spricht Zofar seine Befürchtungen aus und greift damit das spätere Urteil Elihus²⁸⁰ über die Reden der Freunde vorweg: „*Muss langes Gerede ohne Antwort bleiben? Muss denn ein Schwätzer immer recht haben?*“ Einerseits fühlen sich Zofar und seine Freunde herausgefordert, Stellung gegenüber den Reden Hiobs zu beziehen. Andererseits scheint es immer schwieriger zu werden, sich gegen Hiob zu behaupten.²⁸¹ Dass sich Zofar auf die höchst mögliche Autorität beruft, um seine Argumente zu bekräftigen, ist ein Hinweis auf seine beginnende Ohnmacht gegenüber den Lehren²⁸² seines angreifbaren

278 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 278.

279 Vgl. Köhlmoos, M.: Das Auge Gottes, 118-122.

280 Elihu bemängelt, dass die drei Freunde keine Antwort auf das Leiden Hiobs finden konnten und sich von Hiob, der sich selbst für gerecht hält, verunsichern lassen. „*Aber Elihu [...] ward zornig über Hiob, weil er sich selber für gerechter hielt als Gott. Auch ward er zornig über seine Freunde, weil sie keine Antwort fanden und doch Hiob verdamnten.*“ (32,2-3).

281 Vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 54.

282 Engljähringer macht darauf aufmerksam, dass Hiob nie den Anspruch erhoben habe, eine „Lehre“ zu formulieren, denn im Gegensatz zu seinen Freunden spricht er von „Erfahrung“, welche mit der gebräuchlichen Lehre des Tun-Ergehen-Zusammenhangs in Konflikt geraten ist und diese zunehmend in Zweifel zieht. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 55).

Freundes.²⁸³

Die Größe der Weisheit (11,7-11) stellt er der Vermessenheit Hiobs gegenüber,²⁸⁴ indem er die Allmacht Gottes porträtiert.²⁸⁵ Zofar greift Hiobs Gerede scharf an und wirft ihm vor, nicht die wahre Größe Gottes zu erkennen. Niemand könne es mit Gott aufnehmen, so dass es überheblich von Hiob ist, mit Gott verhandeln und ihm ein Gesprächspartner sein zu wollen. Seinem Anliegen, Hiob in seiner Rede zu ermutigen, wird er durch die Vorwürfe nicht gerecht. Seine Rede erweist sich als kontradiktorisch. Ähnlich Elifas in 5,17-26 und Bildad in 8,5-7 versucht Zofar in seiner Rede Hiob eindringlich ein bestimmtes Verhalten nahezulegen, das er in Hiobs Situation für richtig und angemessen hält (11,13-14)²⁸⁶ und das seiner Meinung nach positive Folgen nach sich ziehen wird (11,15-19).²⁸⁷

Während bei Elifas und Bildad der Akzent auf die Beschreibung einer guten Zukunft, im physisch-materiellen Sinn gelegt wird, fordert Zofar verstärkt zur innerlich spirituellen Neuausrichtung Hiobs auf, verbunden mit einem tiefen Vertrauen in Gottes Gerechtigkeit.²⁸⁸

Hiob soll seine Hoffnung wieder auf Gott setzen. An dieser Stelle kehrt Zofar wieder zu seiner anfänglichen Absicht, Trost zu spenden, zurück. Er fühlt sich Hiob wieder nahe, hat seine innere Not erkannt. Ob er sie wirklich auch verstanden hat, wie es Engljähringer behauptet, möchte ich bezweifeln, da Zofar dennoch tief im Denken des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verstrickt zu sein scheint. Dieses Denken führt aber gleichzeitig auch zu der Zuversicht, dass das Schicksal Hiobs wieder ins Positive gewendet werden kann: „*Dann würdest du alle Mühsal vergessen und so wenig daran denken wie an Wasser, das verrinnt, [...] und du dürftest dich trösten, dass Hoffnung da ist, [...]*.“ (11,16.18) Diese Verse zeugen

283 „Wo Ijobs und auf ihre Wiese auch der Freunde Weisheit ans Ende kommt, soll Gott selber diese aus seiner umfassenden Sicht und auch in ihren verborgenen Seiten bekanntmachen.“ Die VV.2-3 sowie der Wunsch in V.5, Gott möge Hiob in die Tiefen der Weisheit einführen, könnten nach Engljähringer als Hinweis auf eine erste Ratlosigkeit Zofars und seiner beiden Freunde gelesen werden. Die rhetorischen Frage deuten bereits an, dass Hiob gerechtfertigt bleiben würde, während seine Freunde verstummen. (vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 55; 60).

284 Damit nimmt er vorweg, was Hiob im Lied von der Weisheit Gottes (28,20-28) und in der Gottesrede aus dem Sturm begegnet (38,4ff.).

285 Der Weg zur Weisheit ist für Hiob begrenzt, denn Gott selbst müsste sich an Hiob wenden (ähnlich argumentiert Elifas in 5,13, wenn er die Grenzen menschlicher Weisheit aufzeigt). Gott selber ist transzendent und dem menschlichen Erkennen unzugänglich. Damit will Zofar vermutlich Hiob darauf hinweisen, dass es ihm nicht möglich sein wird, in seiner herausfordernden oder gar blasphemischen Weise einen einsichtigen Zusammenhang in der Ordnung der Welt und ihrem Gott festzustellen. (vgl. Engljähringer, Klaudia: Theologie im Streitgespräch, 60).

286 Die Häufungen von Wenn-Dann-Konstruktionen (11,13-15) unterstützen die Argumentation des Tun-Ergehen-Zusammenhangs.

287 Als warnendes und bedrohliches Gegenbild stellt Zofar in 11,20 das Geschick der Frevler dar. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 57).

288 Mehrere Ausdrücke, wie die Aufnahme und positive Umkehrung früherer Aussagen Hiobs aus Kap. 3; 6f. und 9f., weisen in diese Richtung. Zu den entsprechenden Belegstellen siehe Habel, N. C.: The Book of Job, 205f.

von Zofars Einfühlsamkeit und Sensibilität.²⁸⁹

Dieses Hoffnungsbild mündet am Ende seiner ersten Rede jedoch wieder in einem bedrohlich wirkenden Zukunftsszenario. Allerdings zeugen die Kategorien *Unrecht* (11,14) und die Gleichordnung Hiobs zu den *Frevlern* (V.20) davon, dass Zofar das Leiden seines Freundes nicht wirklich nachvollziehen konnte. Durch diese Doppeldeutigkeit wird Hiob aufgefordert, Gott wieder näher zu kommen, von dem er sich ja im eigentlichen Sinne nie entfernt hat. Insofern läuft die Argumentation im Rahmen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ad absurdum.

Zofar redet an seinem Freund vorbei und unterstellt ihm schuldhaftes Tun, wodurch er ihm Unrecht tut und seine eigentliche Situation verkennt. Die Anschuldigungen bringen Hiob schließlich wieder in eine Verteidigungsposition, welche nicht ermöglicht, sich ernsthaft mit den wohl im Grunde genommen gut gemeinten Ratschlägen auseinanderzusetzen. Daher erweist sich Zofar als „*unreifer Seelsorger*“²⁹⁰, der von seinem Standpunkt nicht abzuweichen scheint und von der Schuld Hiobs überzeugt bleibt (11,14).

4.3.5.2 *Hiobs erste Antwort auf Zofar (Kap. 12-14)*

Ironisch urteilt er über alle drei Freunde: „*Wirklich, ihr seid Leute, und mit euch wird die Weisheit aussterben!*“ (12,2) Hiob reagiert mit derselben Aggressivität auf Zofar, wie sein Freund auf ihn. Verärgert begibt er sich in eine Abwehrhaltung, denn er lässt sich nicht für dumm verkaufen und ist auch nicht geringer zu achten als die Freunde. Aus der Antwort Hiobs lässt sich entnehmen, dass er Zofar für altklug hält. In dieser Antwortrede scheint ihn sein Stolz zu beherrschen. Die Rede Zofars hat ihn provoziert und herausgefordert, sich zu behaupten. Hiob sieht sich gleichberechtigt sowie gleichwertig und möchte von seinen Freunden den gebührenden Respekt entgegengebracht bekommen. Statt mit gutem Vorbild voran zu gehen, beschuldigt er seine Freunde: sie seien „*Lügner*“ und „*unnütz*“ (13,4). Obwohl er gerade die Freunde kritisiert hat, sie seien nicht respektvoll ihm gegenüber, macht er es ihnen gleich. Dabei bezieht er Gott in seine Argumentation mit ein (13,5), welcher in Parallelität zur Weisheit gesetzt wird: „*Hättet ihr geschwiegen, so wäret ihr weise geblieben*“. Die Freunde hätten dann weise gehandelt, wenn sie geschwiegen und sich in ihren vorschnellen Urteilen zurück genommen hätten. Hiob sehnt sich danach, endlich verstanden zu werden. Er warnt die Freunde davor, in Gottes Namen zu reden und für Gott Partei zu ergreifen. Dabei könne man Gott nicht täuschen, wie den Menschen. Dies verweist auf eine

289 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 58.

290 Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 79.

Kritik an dem Tun-Ergehen-Zusammenhang, welcher ein Schema repräsentiert, nach welchem sich Gott in bestimmte Formeln und Regeln pressen lässt. Gott ist aber Gott, weil er das menschliche Denkvermögen übersteigt und kann auch nur auf diese Weise Gott bleiben. Vor diesem Gott will sich Hiob verantworten, denn nur Gott kann richten und er muss auch nur vor ihm Rechenschaft ablegen. Die Hoffnung auf einen gerechten Gott bleibt bestehen „*Denn ein Baum hat Hoffnung, auch wenn er abgehauen ist; er kann wieder ausschlagen, und seine Schösslinge bleiben nicht aus.*“ (14,7)

4.3.5.3 Zweite Rede Zofars (Kap. 20)

Hiobs Rede scheint Zofar so sehr provoziert zu haben, dass er sich zu einer weiteren Rede herausgefordert sieht. Vom eigentlichen Trösten, weswegen die Freunde zu Hiob gekommen sind, ist im zweiten Redegang, wie auch schon zuvor bei Elifas in Kap. 15 und Bildad in Kap. 18 wenig geblieben. Die Argumentation läuft zunehmend auf eine Verteidigung der Vergeltungslehre hinaus.²⁹¹

Die Rede ist von einer heftigen Gefühlsregung Zofars bestimmt, welcher von Hiob beschämt wurde. Dies steht mit dem Urteil Hiobs in 19,3 („*Ihr habt mich nun zehnmal beschimpft und schämt euch nicht, mir so zuzusetzen*“) und der ersten Rede Zofars in 11,3 („*Soll dein Gerede Männer zum Schweigen bringen, dass du spottest und niemand dich beschämt?*“) im Widerspruch.²⁹² Zwischen Hiob und Zofar kommt es zu einem Ringen darum, nicht selbst als „Beschämter“ aus dem Streit hervorzugehen.²⁹³

Er versucht das Leiden Hiobs zu relativieren, was Hiob selbst nicht bereit ist zu tun. Menschen haben zu jeder Zeit gelitten – Hiob sei keine Ausnahme. Besitz, den Hiob verloren hat, mache nicht glücklich – wie auch das Schicksal seines Freundes zeigt. Mit zunehmender Aggressivität vergleicht er Hiob mit den Gottlosen, von denen er ihn zuvor noch unterschieden hatte. Den *Geist der Einsicht* (אִרְיָה מִבִּינָה) (20,3) in Anspruch nehmend, verweist er nicht wie seine Vorredner auf Alter und Tradition, sondern auf Gesetzmäßigkeiten, die seit Anbeginn der Menschheit bestehen (20,4).²⁹⁴

Daneben wirft er Hiob Hochmut und Gottlosigkeit vor, wobei er möglicherweise die

291 Engljähringer erkennt eine Steigerung von Kap. 15 über Kap. 18 hin zu Kap. 20, insofern, dass nach Kap. 15 der Frevler den Folgen seines Tuns ausgeliefert ist, nach Kap. 18 schon Menschen dabei nachhelfen und nach Kap. 20 Gott selber als Garant dieser Verknüpfung erscheint. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 68).

292 Vgl. Clines, D. J. A.: Job 1-20, 482.

293 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 67.

294 Vgl. Murphy, R. E.: The book of Job, 57.

Erzählung vom Turmbau zu Babel anklingen lässt: „*Wenn auch sein Hochmut bis zum Himmel hinaufreichen würde und seine Spitze die Wolken anrühren würde, würde er doch wie Kot dauerhaft vergehen.*“ (20,6-7) Das derbe und für keine Verharmlosung oder Verschönerung Platz lassende Bild des Kots eröffnet einen langen Abschnitt über den unabwendbaren Untergang des Gottlosen (20,7-28). Somit vertritt Zofar, auf konsequentere Art und Weise als das bei Elifas der Fall gewesen ist, die Ansicht eines direkten Eingreifens Gottes innerhalb eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs.²⁹⁵ Auf das Schicksal der Gottlosen fokussiert, wird der Bezug auf Hiobs Schicksal immer härter und deutlicher formuliert, ohne ihn jedoch wirklich zu treffen.²⁹⁶

Trotz der klaren Anklagen und Bezüge, vermag Zofars Weisheit keine befriedigende Antwort auf die Situation des Hiobs zu finden, so dass sich eine dritte Rede nicht anschließt.

4.3.5.4 Hiobs zweite Antwort auf Zofar (Kap. 21)

Hiob fordert seine Freunde abermals und eindringlich auf, ihm wirklich ernsthaft zuzuhören: „*Höret, ja hört doch meine Rede! Das wäre [wahrer] Trost von euch!*“ (21,2) Hiob wünscht sich, angehört und getröstet zu werden. Doch er stößt nur auf Ablehnung und kann keinen Halt bei seinen Freunden finden. Die Freunde erweisen sich als *schlechte Ratgeber* und *mittelmäßige Seelsorger*,²⁹⁷ welche an ihrem eigentlichen Anliegen, Hiob zu trösten, scheitern.

4.3.6 Das Lied von der Weisheit Gottes (Kap. 28)

Die Kap. 26-31 bilden eine lange Rede Hiobs. In der Mitte jenes Abschnittes befindet sich das Weisheitsgedicht in Kap. 28, welches „*rückblickend ein Urteil auf die Verborgenheit der Weisheit unter den Menschen, vorausblickend ein Hinweis auf ihre Anwesenheit allein in Gottes Gegenwart*“²⁹⁸ ist.

In diesem Lied der Weisheit, welches an die Stelle einer dritten Rede Zofars getreten ist, beschreibt Hiob, wie nur Gott den Weg zur Weisheit kenne, und nicht die Freunde. Weisheit ist die Furcht vor dem Herrn. Das Böse zu meiden sei die Einsicht. Hier ist allerdings zu

295 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 79.

296 Vgl. Holbert, J. C.: The skies will uncover his iniquity, 171-179.

297 Generell könnte das Hiobbuch als Appell an einen jeden Theologen gelten, welche sich nur allzu oft als schlechte Seelsorger entpuppen. Kaiser schlägt daher einen praktisch-empirischen Zugang zur Theologie des Hiobbuches vor. (Kaiser, O.: Leid und Gott, 54).

298 Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

hinterfragen, inwiefern Hiob selbst diesen Anforderungen, die er selbst aufstellt, gerecht wird.

Das Lied der Weisheit dient v.a. der Aufforderung zum Gotteslob. Es wird in der vierten Rede Elihus (37,24) wieder aufgegriffen und steht schließlich im Zusammenhang mit den Gottesreden. Dabei ist mit 28,28 bereits die Quintessenz der Erörterungen erreicht:²⁹⁹ „*Siehe, die Furcht des Herrn, das ist Weisheit, und meiden das Böse, das ist Einsicht.*“

4.3.7 Monolog über Hiobs früheres Leben und konträre Schilderung seiner gegenwärtigen Situation (Kap. 29-31)

Nach der dritten Rede Bildads scheint der Dialog mit den Freunden vorerst erschöpft, so dass Hiob nur noch auf Gottes Antwort hoffen kann. Das Kap. 29, in welchem Hiob das Glück seines früheren Lebens schildert, steht konträr zu dem darauffolgenden Kap. 30, in welchem Hiobs jetziges Unglück beschrieben wird. In Kap. 29 beschreibt Hiob Gott als seinen wahren Freund, der stets an seiner Seite war. Er war angesehen und beliebt, nun aber gilt er dem *gottlosen Volk* (30,8) zum Gerede. Alle scheinen gegen ihn zu sein, wollen ihn zu Fall bringen und niemand gebietet Einhalt (30,12-13). Hiob gibt dennoch nicht auf. Selbstkritisch fragt er sich, was er eigentlich sagen und antworten würde, wenn Gott nachforschen bzw. sich an ihn wenden würde (31,14). An dieser Stelle besteht ein erster, wenn auch vorsichtiger Ansatz einer Selbstreflexion. Hiob überlegt, was Gott ihm wohl vorzuwerfen habe. Hiob scheint nur Gott als einzige Autorität ernstzunehmen. Während er nicht auf das mehrmalige Drängen seiner Freunde, über etwaige Fehler oder Versäumnisse seines früheren Lebens nachzudenken und jene einzugestehen, eingeht, scheint er vor Gott gesprächsbereiter. Wie auch schon die Namensherleitung zu Hiob verdeutlicht, ist es Gott, den er sucht und den er zur Rede stellen will.³⁰⁰ Doch Gott schweigt und antwortet ihm nicht, so dass Hiob schließlich selbstrechtfertigend seine Makellosigkeit hervorhebt und unterstreicht (31,30), da Gott scheinbar auch nichts gegen seine Frömmigkeit einzuwenden zu

²⁹⁹ Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 80.

³⁰⁰ Fohrer lehnt eine Verbindung zu *Jobab* (Gen 10,29) sowie eine Herleitung des Namens von dem Verb *'ib* ab, welche eine symbolische Bedeutung nahe legen würde, so dass Hiob mit „der Anfeinder“ oder „der Angefeindete“ zu verstehen sei (Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 61). Mit Albright sei darauf hinzuweisen, dass der Name vielmehr in seiner vorisraelitischen Form für die Zeit des 20.-14. Jhd. v. Chr. belegt sei, sich in der Form *Ajjabum* in den ägyptischen Ächtungstexten aus dem 20./18. Jahrhundert als Bezeichnung eines Landes oder seine Bewohner findet (Albright, W. F.: The Egyptian Empire in Asia in the twenty-first Century B.C., 239) und in einer ägyptischen Liste von Sklaven und Sklavinnen aus dem 18. Jahrhundert belegt sei (Albright, W. F.: North-West-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the eighteenth Century B.C., 222-233). Später begegnet er in der Form *A-ja-ab* in den Armanabriefen als Name eines Königs von Pella, eines Vasallen des Pharao. Schließlich wurde *'Ajja-'abu* zu *'Aj-jabum* (*'Ajjabu*), woraus die hebräische Form *'iioob* entstand. Demnach bedeutet er „*Wo ist der (mein) Vater?*“, wobei sich „Vater“ auf Gott bezieht. (Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 61).

haben scheint.

Nach mehreren Versuchen der Kontaktaufnahme und Herausforderung Gottes erreichen seine Bemühungen um eine persönliche Begegnung und um einen Dialog mit Gott in den Kap. 29-31 ihren Höhepunkt. Der Wunsch der Wiedererlangung des früheren Segens und die provokativ wirkende Gegenüberstellung seiner jetzigen Lage deuten bereits an, dass der Dialog mit Gott nur vernichtend verlaufen kann: „[p]rometheisch möchte er dem herausgeforderten Gott sein Glück entreißen, titanisch tritt er ihm in seinem Siegesbewusstsein entgegen.“³⁰¹ Doch Gott lässt sich nicht von einem Menschen herausfordern und anklagen. Gott beansprucht die ganze andere Autorität, welche sich nicht auf einen Dialog einlässt.

In den folgenden Reden Elihus wird dieses Machtgefälle zwischen Gott und Mensch aufgegriffen.

4.3.8 Dialog mit Elihu

Unvermittelt wird Elihu nach den ausführlichen Diskursen mit Hiob und seinen Freunden als vierter Freund eingeführt. Seine Reden stehen zwischen dem Abschluss der Reden Hiobs (31,40b) und der Antwort Gottes an Hiob (38,1). Wenn auch manches dafür spricht, die Elihu-Reden als einen späteren Einschub im Wachstumsprozess zu betrachten,³⁰² so ist doch ihre Bezugnahme auf die vorhergehenden Reden der Freunde nicht zu missachten.

Das Auftreten Elihus wird von Fohrer unter drei Gesichtspunkten dargestellt:

„Er *will* reden, obwohl er jung ist, weil sich das Alter entgegen seinen Erwartungen nicht als weise bewährt hat (V.6-10). Er *kann* reden, weil die genaue Beobachtung der Freundesreden ihm gezeigt hat, dass er über andere Gründe als sie verfügt, gegen die auch Hiob nichts vorgebracht hat (V.11-14). Er *muss* schließlich reden, weil es ihn so sehr drängt, dass er einfach nicht mehr schweigen kann (V.15-22).“³⁰³

In den Elihu-Reden (Kap. 32-37) wird die Gerechtigkeit Hiobs bestritten und der Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt.³⁰⁴

4.3.8.1 Erste Rede Elihus (Kap. 32-33)

Elihu wirft den Freunden vor, letztendlich keine Antwort auf Hiobs Leid gefunden und Hiob trotzdem ohne treffende Argumente verdammt zu haben. Sowohl Hiob als auch seine Freunde haben geredet, ohne wirklich etwas zu sagen. Elihu hat bisher geschwiegen, war aber

301 Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 144.

302 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 54.

303 Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 88.

304 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

vermutlich die ganze Zeit anwesend.³⁰⁵ Da er jünger als die anderen Freunde zu sein scheint (32,4), hat er sich bisher, vielleicht aus Respekt vor den älteren Theologen, zurück gehalten. Das jetzige Schweigen der drei Freunde (32,1) ist nun die Voraussetzung dafür, dass Elihu eine neue Rede eröffnet, verbunden mit der Aufforderung Hiobs, ihm zuzuhören (33,1). Die folgende Rede beginnt er mit der Erklärung, dass alle Menschen gleich sind vor Gott (33,6f.). Dieses Statement begünstigt den Dialog auf gleichberechtigter Ebene.

In seiner Rede bezieht sich Elihu auf die Rede Hiobs, indem er ihn an mehreren Stellen zitiert und sich zu dem bereits Gesagten positioniert. Dabei verwirft er schonungslos Hiobs Ansichten und Einstellungen. Aber auch den drei Freunden tritt er zornig (32,2) gegenüber. Er spricht ihnen ihre annoncierte Altersweisheit ab, gründet jedoch gleichzeitig seine Autorität auf eine geistgewirkte Einflussnahme Gottes (32,8-10.18-20), denn er ist „voll von Worten, weil [ihn] [...] der Geist in [s]einem Inneren bedrängt“ (32,18). Nachdem die Freunde ihn ausfragen, warum er erst jetzt seine Stimme erhebt, folgt eine ausführliche Rechtfertigung, eingebettet von theologischen Abhandlungen.

Obwohl seine Rede auch einen aggressiven und vorwurfsvollen Unterton hat, geht Elihu direkt auf Hiob ein, indem er ihn beispielsweise zitiert: „Du hast geredet vor meinen Ohren, den Ton deiner Reden höre ich noch: 'Ich bin rein, ohne Missetat, unschuldig und habe keine Sünde'“ (33,8-9). Elihu hingegen verteidigt Gottes Macht (33,12) und argumentiert gegen Hiobs Anklage, dass Gott nicht zu ihm sprechen würde, da Gott sich in Träumen (33,15), durch Krankheiten (33,19-22), Engel (33,23) und Gebetserhörungen (33,26) offenbare. Er hat erkannt, dass Gott mehr als ein Mensch (33,12f) ist. Gott lässt sich nicht in Schemata pressen.

„Siehe“ הִנֵּה (32,11.12; 33,2.6.7.10.12.29)/„Hört mir zu“ שְׁמַעְה־לִּי (32,10)/„Höre doch“ שְׁמַע־נָא (33,1)/„Merke auf, Hiob, und höre mir zu!“ הִקְשֵׁב אֵיּוֹב שְׁמַע־לִּי (33,31) sind Aufmerksamkeitsmarker, welche anzeigen, dass das Folgende von entscheidender Bedeutung ist. Als rhetorische Signale betonen sie, dass er etwas Wichtiges bekundet. Hiob soll jetzt schweigen und sich auf die Rede Elihus einlassen:

„Merk auf, Hiob, und höre mir zu und schweige, damit ich reden kann! Hast du aber etwas zu sagen, so antworte mir. Sage an, ich will dir gern recht geben! Hast du aber nichts, so höre mir zu und schweige; ich will dich Weisheit lehren.“³⁰⁶ (Hi 33,31-33)

Elihu unterbreitet ihm die Möglichkeit, seine Rede zu unterbrechen und lädt damit implizit

305 Die Intensität der Kommunikation versucht Alonso-Schökel am Auftreten Elihus aufzuweisen:

„Plötzlich kam ein Leser – eine Gestalt aus dem Publikum – der, unfähig, sich noch länger zu beherrschen, auf die Bühne sprang und zu reden begann, als habe er eine Rolle im Bühnenstück. [...] [Er ist ein Eindringling im Blick auf die Konzeption des Buches, ein impulsiver Freiwilliger im Blick auf die Bühnenhandlung; er bezeugt die provokative Kraft des Buches. Dazu wurde das Buch verfaßt: um das Publikum in Rollenträger zu verwandeln.“ (Alonso-Schökel, L.: Towards a Dramatic Reading, 48).

306 Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers in der Überarbeitung von 1965.

zum Dialog mit ihm ein. Gleichzeitig zeigt er sich aber nur bereit, sich zurückzunehmen, wenn Hiob auch etwas von Bedeutung zu sagen habe. Dabei macht Elihu deutlich, dass Hiob seine Sichtweisen zu ändern habe, wenn er als Dialogpartner ernst genommen werden will. Überraschenderweise geht Hiob nicht unmittelbar nach dem ersten Vortrag Elihus auf ihn ein und hält keine Antwortrede, so dass sich noch zwei weitere Reden Elihus anschließen.

4.3.8.2 Zweite Rede Elihus (Kap. 34)

Erneut beansprucht Elihu ungeteilte Aufmerksamkeit, „*Hört mir zu!*“ (34,2), und fordert seine Hörer auf, von der Erkenntnis Gottes zu lernen. In seiner zweiten Rede sucht Elihu nach einem gemeinsamen Urteil, welches jeder bekennen kann (34,4). Es wird also nach einem Kompromiss gesucht, mit dem alle am Gespräch Beteiligten leben könnten. Auch in der zweiten Rede bezieht sich Elihu auf seinen unmittelbaren Gesprächspartner Hiob und zitiert ihn (34,5-6). Elihus Argumentation bewegt sich, wie auch die Theologien der drei Freunde, in dem theologischen Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, denn Gott „*vergilt dem Menschen, wie er verdient hat, und trifft einen jeden nach seinem Tun*“ (34,11).

Seine zweite Rede endet mit maßlosen Beschuldigungen gegen Hiob (34,36f). Es scheint, als ob er Hiob gar nicht zu Wort kommen lassen will, so dass er eine dritte Rede anschließt.

4.3.8.3 Dritte Rede Elihus (Kap. 35)

Die Anschuldigungen, mit denen er seine zweite Rede beendet hat, setzt er in der dritten Rede fort. Hiob würde stolze Rede mit Unverstand (35,16) halten. Es wundert Elihu dabei nicht, dass Gott seinen Ankläger nicht erhört, denn er lässt sich nicht anklagen (35,13).

4.3.8.4 Vierte Rede Elihus (Kap. 36-37)

Elihu beansprucht abermals alle Aufmerksamkeit. Er fordert Hiob auf, sich nicht vom Zorn verleiten zu lassen (37,2). Gott sei unbegreifbar (37,5), wodurch Hiob deutlich werden soll, dass er eben nicht alles über Gott wissen kann. Dennoch bleibt Hoffnung – nachdem erst alles verdunkelt erscheint, wird es letztendlich klar werden (37,21). Jedoch wird Gott für die Menschen immer unerreichbar bleiben.

Der Schluss der Elihu-Reden leitet zur Gottesrede über, weshalb bereits Fragen vorweggegriffen werden (37,15-18), welche im Anschluss von Gott selbst beantwortet werden. Dass zwischen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, und dem Menschen, als Geschöpf,

ein unüberwindbarer Unterschied besteht, wird in 37,19-20 deutlich.

In allen vier Reden Elihus kommt zum Ausdruck, dass Gott in allen Bereichen den Menschen überlegen ist und kein Ansehen der Person kennt. Elihus Argumentation mündet in der Aufforderung zur weisheitlichen Gottesfurcht (37,24),³⁰⁷ was bereits im Lied der Weisheit anklingt: „*Darum fürchten ihn die Menschen, und er sieht keinen an, wie weise sie auch sind.*“

4.3.9 Gottesreden

4.3.9.1 Erste Rede Gottes aus dem Wettersturm (Kap. 38-40,2)

Nach den Freundesreden, welche den Hintergrund für den „Dialog“ zwischen Hiob und Gott bilden und das Problem der ambivalenten Erfahrung und der begrenzten Möglichkeiten der menschlichen Rede von Gott in Erscheinung treten lassen,³⁰⁸ wird Hiob zunehmend in die Verzweiflung getrieben, klagt gegen Gott und verlangt nun endlich Antwort von der einzigen Instanz, welche dazu in der Lage wäre.

Nach den diversen Anschuldigungen und Anklagen Hiobs, lässt sich Gott schließlich doch auf Hiob ein und eröffnet die Kommunikation mit ihm. So wie er bereits Elia abholte oder sich dem Ezechiel offenbarte, erscheint Gott auch Hiob im Sturm.³⁰⁹ Gott erweist sich bereits zu Beginn in der Anrede (38,2f) sowie durch eine Reihung rhetorischer Fragen, durch welche Hiobs Unwissenheit herausgestellt wird (38,2.4ff), als der Überlegenere. Damit überwinden die Gottesreden nicht nur aufgrund ihres Inhaltes, sondern auch durch ihre Art der Ansprache alles menschliche Reden.³¹⁰

Die ursprünglich unmittelbar an Hiobs Unschuldsbeteuerung in 29-31 anschließende Antwort Gottes in Kap. 38f geht in keinerlei Weise auf die Anklagen Hiobs ein und ist deshalb teilweise als ein sekundärer Texteschub interpretiert worden. Nach Spieckermann sei diese Sicht jedoch nicht plausibel, da „*[i]nnerhalb der Dramaturgie der urspr[ünglichen] Redekomposition nach den beiden aporetischen Dialoggängen Hiobs mit seinen Freunden*“³¹¹ die Rede Gottes und die Antwort Hiobs die folgerichtige Konsequenz bilden. Der Verweis auf

307 Dem Urteil Georg Fohrers zu urteilen, erweist sich Elihu nicht nur als aufbrausend und wütender Freund, sondern erweist sich auch als *gelehrter*, wenn auch etwas *geschwätziger* Theologe. Dennoch sind seine Vorträge als sorgsam aufgebaut zu würdigen, in welchen er auf eine bestimmte Weise argumentiert und darüber hinaus eine besondere Art von Weisheitstheologie vertritt. (vgl. Fohrer, G.: Die Weisheit des Elihu, 94).

308 Die Argumente der Dialogpartner werden zunehmend monotoner, wodurch der Rede Gottes jedoch wieder besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden kann. (vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 299f.).

309 Vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 82.

310 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 284f.

311 Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

Gottes souveränes Walten als Schöpfer und Erhalter des Kosmos wird den Anklagen Hiobs entgegengesetzt.³¹²

Keel spricht bei den Gottesreden von einem *Streitgespräch*³¹³, in welchem es nach Klaudia Engljähriger nicht nur um eine inhaltliche Auseinandersetzung geht. Vielmehr soll hier ein Verhältnis von Person zu Person erklärt werden, „in dem sich einer vom anderen zu Unrecht angeklagt fühlt“.³¹⁴ So massiv, wie Gott von Hiob angeklagt und angegriffen wird, kann er nicht mehr schweigend die Vorwürfe erdulden und weist nun alle Beschuldigungen zurück – Hiob sieht sich nicht mehr in der Lage, dem mächtigen Herrn der Schöpfung etwas entgegenzusetzen und hört den Reden Gottes stillschweigend zu.

Gott berichtet davon, dass ihn ein Hofstaat bei der Einweihung der Welt (wie ein Tempel oder Palast) gerühmt und geehrt hat. Gott ist es, der das Weltgeschick in seinen Händen hält. Das Meer bringt er aus seinem Mutterschoß hervor, wickelt es wie ein Kleinkind in Windeln (38,8.9).³¹⁵ Als mächtiger Gott beherrscht er alle Dimensionen, welche teilweise selbst für den Menschen unerreichbar sind (38,12-17).

Bereits in seiner ersten Rede macht Gott deutlich, dass er in und an der Schöpfung wirkt, wobei eine vollkommene Ordnung im göttlichen Sinne im Bereich des Menschen nicht zu verwirklichen sei.³¹⁶ Als *Chaosbekämpfer* ordnet Gott seine Schöpfung immer wieder neu. Die Geschöpfe, welche in die Schöpfung hinein wirken und die Ordnung „stören“, sind von Gott gewollt, denn sie wurden von ihm geschaffen. Es handelt sich also nach Othmar Keel um ein *dynamisches Ordnungsprinzip*,³¹⁷ welches voraussetzt, dass Gott die einzige Instanz ist, die wieder Ordnung ins Chaos bringen kann. Allerdings schafft er es nicht immer und die Welt bleibt auch sich selbst überlassen.

Gott bleibt dennoch allmächtig und präsentiert sich als „undurchdringliches Geheimnis“³¹⁸. Er ist zu allem in der Lage und kann es sogar in der Wüste regnen lassen (38,26-28). Wasser und Wüste signalisieren nach Keel die Rückkehr des Chaos – die Verbindung beider Elemente im Akt der Bewässerung der Wüste, ist hingegen im Alten Orient stets ein Kosmos schaffender, man könnte auch sagen ein Kultur schaffender Akt. Orientiert am Schöpfungsbericht ginge es bei der Darstellung demnach, um eine Umwandlung der Wüste in Kulturland.³¹⁹

312 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

313 Vgl. Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob, 54.

314 Engljähriger, K.: Theologie im Streitgespräch, 163.

315 Vgl. Grohmann, M.: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen, 106.

316 Vgl. Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob, 59.

317 Vgl. Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob, 61.

318 Vgl. Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob, 57.

319 Weitere Belegstellen finden sich bei Jes 41,18-20; 43,1 (vgl. Keel, O.: Die Welt der altorientalischen

Während Fohrer im Regnen auf die unbewohnte Einöde eine gewisse Sinnlosigkeit wahrnimmt,³²⁰ hat sich mir eine weitere Deutungsmöglichkeit beim Studium des Textes erschlossen, welche das existentielle Problem Hiobs in den Blick nimmt. In diesem Interpretationsrahmen ist die Gottesrede als Metapher zu verstehen. Der Bezug auf die Schöpfung begreift Hiob als Bestandteil eines großen Ganzen. Die Bilder der Wüste und des Wassers verstehe ich als Metaphern des indirekten Trosts, welche ein Hoffnungsbild zeichnen: selbst in der menschenleeren, einsamen Wüste, in welcher kein Leben mehr möglich ist, kann Gott es wieder regnen lassen, kann etwas Neues entstehen. Wasser als Symbol des Lebens wirkt in dem Bereich des Todes. Selbst in die äußerste Leblosigkeit kann Gottes Wundermacht eingreifen, kann er Veränderung in ausweglosen Begebenheiten und einen Neuanfang schaffen. Hiob befindet sich in einer scheinbar ausweglosen Situation. Er sitzt in der Asche, einer Metapher für Tod und Sterben: „*Erde zu Erde, Asche zu Asche, Staub zu Staub.*“ Diese liturgisch lutherische Bestattungsformel spielt auf die alttestamentliche Wendung in Gen 3,19 an: „*Denn Staub bist du und zu Staub sollst du wieder werden*“. Geplagt von einer äußerst schweren Krankheit, welche Hiob zum Aussätzigen macht, scheint es keine Hoffnung mehr zu geben, so dass er scheinbar nur noch den Tod erwartet kann. Doch trotz der scheinbaren Ausweglosigkeit zeigt der Kreislauf der Schöpfung, dass Gott in alle Bereiche hinein wirkt, so dass Hiob an der Hoffnung auf Besserung festhalten kann.

Die Gottesreden lediglich aus der Sicht Hiobs als *Problemträger*³²¹ und somit als bloßes Paradebeispiel für das Leiden vieler Menschen zu interpretieren, würde einer seelsorgerischen Intention Gottes widersprechen und implizieren, dass Gott im Grunde genommen am persönlichen Leiden Hiobs vorbei redet.

4.3.9.2 *Hiobs erste Antwort auf Gott (Kap. 40,3-40,5)*

Nachdem Gott in seiner ersten Rede seine uneingeschränkte, grenzenlose Macht und Größe gegenüber Hiob demonstriert hat, scheint es nicht verwunderlich, dass die erste Antwort Hiobs nur sehr spärlich ausfällt:

„Siehe, ich bin zu gering, was kann ich dir antworten? Ich lege meine Hand auf meinen Mund. Einmal habe ich geredet und will nicht mehr antworten, und zweimal und will es nicht wieder tun.“³²²

Bildsymbolik, 131f. (Abb.202)).

320 Fohrer, G.: Das Buch Hiob, 507.

321 Zu Hiob als *Problemträger* vgl. „Die Hiobfigur als Rolle“, [in:] Rohde, M.: Der Knecht Hiob, 28-39 und Keel, O.: Jahwes Entgegnung an Ijob.

322 Bei dieser Antwort handelt es sich um einen Zahlenspruch. (vgl. Stolz, F.: Von der Weisheit zur Spekulation, 56).

Die erste Antwort auf Gott fällt, im Vergleich zu den ausführlichen Antworten Hiobs auf die Freundesreden, bezeichnend kurz aus. Hiob scheint verlegen und traut sich nicht, Gott etwas zu entgegnen. Er legt die Hand auf seinen Mund und will von nun an im Angesicht Gottes schweigen. Einerseits könnte man diese Rede als trotztige Abwehrreaktion gegenüber Gott interpretieren, da Hiob ihm sowieso nichts entgegenzubringen vermag. Andererseits kann damit auch eine Einsicht zum Ausdruck kommen, dass sein Reden gegenüber Gott letztendlich nichts sagen kann und es nun an der Zeit ist, vor Gott zu schweigen.³²³ Von den Menschen verlassen, von seinen Freunden nicht verstanden und von Gott ins Leiden gestürzt, schweigt er.³²⁴ Hiob nimmt eine Demuthaltung ein und bringt zum Ausdruck, wie in der Gottesbegegnung die menschliche Existenz erschüttert und in Frage gestellt worden ist. Gleichzeitig scheint dieses Schweigen in Hiob einen neuen Weg zu eröffnen – er besinnt sich und begreift, die Schwächen seiner eigenen Argumentation. Er bekennt, dass er ohne Einsicht geredet habe.³²⁵ Auch wenn er den Grund seines Leidens nicht erfährt, offenbart sich ihm Gottes sinnvolles und weises Handeln, welches für den Menschen undurchschaubar bleiben wird. Obwohl in der Antwort Gottes der Bezug zu Hiobs persönlichem Leiden offen bleibt, erfährt Hiob in der Gottesbegegnung eine gewisse Genugtuung, ist beruhigt und fühlt sich als Teil der Schöpfung in Gott wieder geborgen. Er hört auf, gegen Gott aufzubegehren und schweigt in Ehrfurcht.

4.3.9.3 Zweite Rede Gottes aus dem Wettersturm (Kap. 40,1f.6-41,26)

In der zweiten Rede aus dem Wettersturm wird das Ausmaß der Größe Gottes und seine Allmacht durch weitere Beschreibungen von Naturphänomenen zum Ausdruck gebracht.³²⁶ Alles hat er unter Kontrolle. Nichts ist dem Zufall überlassen, alles ist geplant und von Gott bestimmt. Seine suggestiven Fragen implizieren, dass ihm im Grunde genommen niemand das Wasser reichen kann. Gott zeigt sich aber großzügig und erwidert, dass er sogar bereit wäre, sich belehren zu lassen: „*Ich will dich fragen; lehre mich!*“ (40,7). Dies ist allerdings eher eine leere Floskel, welche höchstens die Sympathie beim Gegenüber erwecken kann, jedoch aber Hiobs Begrenztheit deutlich werden lässt und zeigt, mit wem er es eigentlich

323 Die einzig angemessene Reaktion Hiobs kann nur in Schweigen bestehen (vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 284).

324 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 59.

325 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 145.

326 In dieser zweiten Gottesreden dient der Gebrauch ägyptischer Vorstellungen (Behemot, „Nilpferd“ (40,15-24) und Leviathan, „Krokodil“ (40,25-41,26)) der Darstellung, Gottes Beherrschung chaotischer, schöpferungsfeindlicher Mächte. (vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1781).

aufnehmen wollte. Gott bringt die Massen zum Schweigen – ihm kann niemand etwas entgegnen. Der Protest gegenüber Gottes satanischen Handelns (16,9; 30,21), verbunden mit der abgründigen Gotteserfahrung, wird in den Gottesreden für nichtig erklärt. Bereits im Sprachgestus kommt die Überlegenheit Gottes zum Ausdruck, welche den menschlichen Denkhorizont überschreitet.³²⁷

4.3.9.4 *Hiobs letzte Antwort auf Gott (Kap. 42,1-42,6)*

Hiob zeigt sich zum Schluss einsichtig – er hat *erkannt* (42,2). In seiner Antwortrede zitiert er Gott und bezieht sich auf dessen Rede. Kommentierend nimmt Hiob die Einleitung der Gottesrede (38,2f) in 42,3f. auf, wodurch deutlich wird, dass er die in ihr implizierte Zurechtweisung angenommen hat.³²⁸ Er gesteht sich seine Schuld ein, denn er habe *unweise* geredet (42,3). Nach all den Diskussionen und Auseinandersetzungen mit seiner Frau und seinen Freunden, ist er nun dem begegnet, der zum Gegenstand der Anklagen wurde. Durch sein Leiden ist Hiob Gott ganz nah gekommen. Hiob hat mit seinem Vertrauen in Gott nie gehadert und Gott als Ansprechpartner nicht aus dem Blick verloren. Es handelt sich dabei laut Ebach aber nur scheinbar um ein grenzenloses Gottvertrauen, denn dieses Vertrauen führe eher zu einer *angstvollen Reduktion der Erwartung an und in Gott*.³²⁹ Nur im bedingungslosen Gottvertrauen kann aber die Gottesferne im Leiden überwunden werden, auch wenn das Leiden an sich nicht beendet wird.³³⁰

Hiob erkennt schließlich selbst, dass er sich in seinen Reden gegen Gott verrannt hat: „*Ich habe geredet und nicht verstanden. Außergewöhnliches ist mir begegnet und ich habe es nicht erkannt*“ (42,3). Die Gottesrede aus dem Wettersturm führt bei Hiob zu einer neuen Gotteserkenntnis, welche seine vorige belanglos werden lässt. Er bekennt: „*Ich hatte von dir nur vom Hörensagen vernommen; aber nun hat mein Auge dich gesehen*.“³³¹ *Deshalb widerrufe ich und bereue in Staub und Asche.*“³³² (42,5.6)

Gott kann nicht aus dem Hörensagen einer religiösen oder theologischen Tradition erkannt werden, sondern erst in der lebendigen Begegnung, im Dialog mit ihm, in der Kommunikati-

327 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1781.

328 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

329 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 62.

330 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 285.

331 Dies erinnert an das neutestamentliche Thomasbekenntnis, der erst zu glauben bereit ist, als er den auferstandenen Christus gesehen hat. (Joh 20,24-31)

332 Hiobs letzte Worte in 42,6 lassen dabei offen, ob er *in* Staub und Asche *bereut* oder *über* Staub und Asche *getröstet* ist (aufgrund der zwei Verständnismöglichkeiten von אָפּן) (vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1781).

on mit ihm. Dabei meint die Gottesschau keine bloße Sinneswahrnehmung, sondern eine Begegnung im *personalen Sinn*, die eine vertraute Gemeinschaft bewirkt.³³³

In der vorbehaltlosen Hingabe an Gott und in der Gemeinschaft mit ihm, die durch den Dialog begründet wird, *trägt* und *erträgt* Hiob sein Geschick, auch wenn sich unmittelbar nach dem Dialog mit Gott an seinen äußeren Umständen nichts verändert hat,³³⁴ wurde er innerlich berührt und gestärkt, fand wahrhaften Trost bei Gott.³³⁵

In der anschließenden Erzählung von der Rechtfertigung Hiobs in 42,7-10 wird dann hervorgehoben, dass Hiob Zuverlässiges, Wahres über Gott geredet habe – im Gegensatz zu den Freunden.³³⁶

4.3.10 Rechtfertigung Hiobs gegenüber seinen Freunden (Kap. 42,7-17)

Nach der zweiten Antwort Hiobs endet der Dialogteil und es folgt der Epilogteil, welcher eine formale Zäsur markiert. Nach einer kurzen Einleitung des Erzählers schließt sich eine weitere direkte Rede Gottes an.³³⁷

An dieser Stelle liegt das Hauptaugenmerk und Interesse weniger auf Hiob, als auf den drei Freunden (wie auch schon in 2,11-13),³³⁸ insofern sie „Redende“ sowohl *zu* Hiob als auch *über* Gott sind.³³⁹

In 42,7-9 treibt Gott die Handlung voran, was durch die Verbindung seines Eigennamens mit *reden* (רָבַר) und *sagen* (אָמַר) (42,7) eingeleitet wird. In 42,7-8 ist er dann Subjekt des Zornes der Freunde und gibt aus seiner Machtposition Anweisungen zur Auflösung der Konflikte zwischen Hiob und seinen Freunden.³⁴⁰ Zuerst spricht Gott die drei Freunde über Elifas an und konfrontiert sie mit seinem Zorn und seinem schlechten Urteil über ihre Reden.³⁴¹ Nachdem die Freunde den Auftrag Gottes der Sühneleistung erhalten haben, führen

333 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 145.

334 Nach der Begegnung mit Gott wird Hiob (noch) nicht *äußerlich* gerechtfertigt. Nach wie vor sitzt er, von einer schweren Krankheit geplagt, in der Asche und schabt seine nässenden Wunden. Doch *innerlich* scheint sich eine Transformation vollzogen zu haben, welche ein bedingungsloses Vertrauen an Gott ermöglicht, wodurch Hiob wieder neue Kraft schöpfen und seine Schmerzen ertragen kann.

335 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 146.

336 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1781.

337 Vgl. Heckl, R.: Hiob, 337.

338 Es ist wieder nur von drei Freunden die Rede, wodurch die Reden Elihus sekundär wirken. Die drei Freunde stehen somit jeweils am Übergang (2,11-13) zwischen Prolog und Dialogteil sowie Dialogteil und Epilog (42,7). (vgl. Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 83).

339 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 21.

340 Hiobs Name wird in dem kurzen Abschnitt 42,7-9 sechsmal genannt, davon allein viermal in der Wortverbindung „mein Knecht Hiob“ (עַבְדִּי אִיּוֹב) und einmal bezogen auf „sein Gesicht“ (פְּנֵי אִיּוֹב). (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 19).

341 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 18.

sie ohne Widerrede das aus, was er angeordnet hat.³⁴²

Die Situation zwischen den Dialogpartnern hat sich verändert. Während in 2,11 die drei Freunde von sich aus zu Hiob kommen (zweimal **בוא**), werden sie in 42,7-9 von Gott zu ihm geschickt (zweimal **הלך**).³⁴³ Beschenken sie Hiob bei ihrer Ankunft mit sieben Tagen und sieben Nächten Schweigen und harren mit ihm in der Asche aus, so opfern sie am Ende des Buches sieben Jungstiere und sieben Widder.³⁴⁴ Nun schweigen die Freunde wieder und Hiob redet und leistet Fürbitte für sie. Im Akt der Fürbitte liegt eine große Kraft der Verständigung und Zuwendung Hiobs an seine Freunde. Die heftigen Anschuldigungen und anstrengenden Disputationen scheinen nun hinter ihnen zu liegen, die Vorwürfe scheinen vergeben und vergessen. Im Handeln am Nächsten liegt die wahre Gnade der Verständigung – im Aufeinanderzugehen die erfüllende Begegnung, welche die Versöhnung zwischen den Freunden schafft.

Somit erfüllt sich erst in 42,11 (**וַיְנַחֲמוּ לֹא וַיְנַחֲמוּ**) die in 2,11 genannte Absicht der drei Freunde, Hiob zu trösten (**לְנַחֵם לֹא וַיְנַחֲמוּ**). Dennoch behält Gott das „letzte Wort“ in Rede- und Erzählteil, wobei indirekt auch die Worte Satans, der Frau Hiobs und Elihus (v.a. in 42,8) aufgenommen werden.³⁴⁵

Im Gnadenakt Gottes wird Hiob vollends gerechtfertigt. Damit geht Gott als Sieger des Wettstreits zwischen ihm und Satan hervor und erweist, dass wahrer Glaube alle Krisen bewältigen kann. Hiobs Glauben hat sich bewährt und die schweren Prüfungen bestanden. In *'getroster Verzweiflung'*³⁴⁶ [zitiert nach Martin Luther], aber *unbedingtem Vertrauen*³⁴⁷ auf Gott hat Hiob an der Hoffnung auf Erlösung festgehalten.³⁴⁸ Die Quelle der Kraft lag für Hiob stets bei Gott, der in jeder Lebenslage, ob in Not oder im Wohlergehen, Hoffnung und

342 Dabei handeln sie wie die treuen Knechte des Abraham und führen bedingungslos den erteilten Befehl aus.

Der Unterschied zwischen den Knechten Abrahams und den Freunden besteht dann jedoch darin, dass es sich bei den Freunden um eine Sühneleistung als Bekenntnis der eigenen Schuld handelt und bei den Knechten Abrahams um ein bloßes, unhinterfragtes Ausführen einer Anordnung.

343 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 21.

344 Im Zusammenhang dieses Opfers von sieben Stieren und sieben Widdern sei auf Num 23,1 verwiesen (siehe etwa Habel, N. C.: The Book of Job, 584).

345 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 21f.

346 Vgl. Härle, W.: Dogmatik, 64.

347 Im klassischen Griechischen kann das Substantiv *pistis* nicht nur „Vertrauen“, sondern auch die Eigenschaft, die Vertrauen begründet, also „Vertrauenswürdigkeit“ oder „Treue“ bedeuten. (vgl. Hooker, M. D.: Art. Glaube, 947).

348 Der Ethnologe und Psychotherapeut Bernd Rieken, welcher eine Untersuchung über die Katastrophenbewältigung der Überlebenden des Lawinenunglücks in Galtür in Österreich von 1999 durchgeführt hat, stellt fest, dass „[d]er Glaube und die Gespräche mit Gott [...] Trost spendet, Halt und Kraft gegeben [haben].“ So kann Glauben in Ausnahmesituationen der Krise, in existentieller Not oder in der Trauerbewältigung zwar zur Anfechtung werden, aber darüber hinaus neue Hoffnung geben und die „immer wiederkehrende Frage des 'Warum'“ überwinden helfen. (vgl. Rieken, B.: Schatten über Galtür?, 5).

Zuversicht schenken kann.³⁴⁹

Nach dem Ausgang der Geschichte und der Rechtfertigung bestätigt Gott eigentlich den Tun-Ergehen-Zusammenhang und das Denken der Freunde.³⁵⁰ Doch auch hier zeigt er seine unfassbare Größe. Gott lässt sich nicht definieren oder in eine Logik fassen – er ist und bleibt der ganz Andere,³⁵¹ der sich der menschlichen Auffassungsgabe vollends entzieht. Statt die Freunde in ihrem gotteslobenden Reden zu bestätigen und zu rühmen, bestraft und tadelt er sie. Statt Hiob zu bestrafen und zu tadeln, welcher ihn aufs Bitterlichste anprangert und heftig anklagt, bestätigt und rühmt er ihn.³⁵² Gott zeigt sich dabei nicht nur bereit, Hiob zu erhören, sondern auch auf ihn zu hören, wenn es um das Urteil über die Freunde geht (42,8), welche nicht zu hart bestraft werden sollen.

Mit der Rechtfertigung Gott gibt er Hiob Recht und hebt hervor, wie seine Freunde falsch über Hiob gesprochen haben. Obwohl die Freunde nach den langen Auseinandersetzungen und dem Beharren auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang letztlich nicht zu Unrecht in ein negatives Licht gestellt werden, trifft am Ende des Hiobbuches nicht genau das zu, was die Freunde 'prophezeit' hatten?³⁵³ Nachdem Hiob sich mit seinem Kummer eindringlicher an Gott wendet und von ihm eine Antwort und Lösung einfordert, erhält er dabei nicht nur eine Antwort auf seine Fragen, sondern bekommt seine Verluste und darüber hinaus alles zurückerstattet, genauso wie es Hiobs Freunde vorausgesagt hatten. So bekräftigt Jürgen Ebach:

„Die Freunde haben das Richtige vorausgesagt, sie haben durch ihre Mahnungen, die Hiob trafen, und mehr noch durch ihre Reden, die seine Lage nicht treffen konnten, Hiob dazu gebracht, nicht vom Diskurs mit ihnen Antwort und Lösung zu erwarten, sondern allein von Gott selbst. Was also hätten wir Hiobs Freunden vorzuwerfen?“³⁵⁴

4.3.11 Schweigen im Hiobbuch – exegetische Belegstellen im Überblick

Die Rolle des Schweigens nimmt eine besondere Stellung im Buch des Hiobs ein. Es bestimmt in unterschiedlichen Wendungen den Verlauf der Erzählung.

Zunächst bildet Schweigen die Voraussetzung für den Dialog Hiobs mit seinen Freunden. Im Laufe des Gesprächs werden die Reden der Freunde dann aber wieder zunehmend kürzer bis die Freunde schließlich verstummen. Demnach werden die Reden von einem jeweiligen

349 Siehe Drewermann, E.: Nur die Liebe lehrt uns glauben, 66.

350 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 60f.

351 Im theologischen Verständnis Karl Barths tritt Gott als der ganz Andere dem Menschen gegenüber. Jede Gottesbegegnung kann nur von Gott aus initiiert werden.

352 Die Botschaft der Rahmenerzählung würde nach Otto Kaiser demnach lauten: „*Der Mensch, der auch im unverschuldeten Leid an Gott festhält, wird erfahren, dass ihn Gott nicht im Stiche lä[ss]t. Sondern erneut segnet.*“ (vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 55).

353 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 60.

354 Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 60.

Schweigen und Verstummen aller Weisheit gerahmt (*Schweigen – Reden – Schweigen*).

Diese Abfolge korrespondiert wiederum mit den von Helmut Henne benannten Gesprächsphasen³⁵⁵: Die Gesprächseröffnung bildet das sieben Tage andauernde *Schweigen*. Das Bild der schweigenden Freunde drückt ihr Entsetzen und ihre Entrüstung über das Leiden ihres Freundes aus. Die Rollen, welche für die sich anschließenden Auseinandersetzungen entscheidend sind, werden verteilt: die Freunde wenden sich aus einer eher übergeordneten Position an den sozial gefallenen Hiob. In den *Reden*, welche die Gesprächsmitte bilden, werden dann die Themen entfaltet, bevor Gott die Gespräche beendet und Hiob sowie seine Freunde im Angesicht der Größe Gottes nur noch *schweigen*³⁵⁶ können. Dabei hat sich allerdings der Beweggrund des Schweigens der Freunde bei ihrer Ankunft im Vergleich zu dem Schweigen der Freunde und Hiobs nach den Gottesreden aus dem Wettersturm grundlegend verändert: Das Schweigen aus Trauer und Entsetzen mündet in ein bewunderndes Schweigen aus Staunen und Verehrung.

Im folgenden Kapitel möchte ich anhand ausgewählter Belegstellen die Bedeutung des Schweigens exemplarisch entfalten.

4.3.11.1 Das Schweigen des Hiobs

Was mag in Hiob in den sieben Tagen des Schweigens mit seinen Freunden vorgegangen sein. Konnte er das Bemühen seiner Freunde überhaupt wahr- und annehmen?

In Hi 3,1 eröffnet er den Dialog und beendet die Zeit des Schweigens. Damit wird der Anschluss zwischen der Erzählsituation und dem Reden hergestellt.³⁵⁷ Jedoch wird nun von einem anderen Hiob, als er noch im Prolog beschrieben wurde, berichtet. Sieben Tage hatte er alles vorbildhaft ertragen, hat geschwiegen und sich nicht über sein Elend brüskiert (2,10). Aus Betroffenheit heraus beginnt Hiob nun zu sprechen. Alles bricht auf einmal aus ihm heraus, was eventuell in ihm während dieser Zeit vorgegangen sein muss. Dabei folgt kein Gespräch mit seinen Freunden, sondern vielmehr ein *Schwall von Worten*³⁵⁸. Das nach außen hin vorbildhafte Verhalten Hiobs und sein inneres Befinden stehen in großer Spannung zueinander. Im Verlauf der Reden wendet sich Hiob immer mehr von seinen Freunden ab und

355 Zu den unterschiedlichen *Gesprächsphasen* siehe Kapitel 2.3.

356 Wie in Gen 22 Gott dem Abraham keine Erklärung für sein Verhalten und die grauenvolle Prüfung abgibt, bleibt der eigentliche Sinn der Hiobsprüfungen Hiob, seinen Freunde sowie heutigen Rezipienten verschlossen. Sowohl Hiob als auch seinen Freunden bleibt nun nichts anderes übrig, als aus Ehrfurcht und Bewunderung Gottes zu schweigen.

357 Der mit Kap. 3 einsetzende Redeteil besteht überwiegend aus direkter Rede, die wiederholt von dem auktorialen Erzähler unterbrochen wird, wodurch ein Erzählfaden durch die einzelnen Kapitel gewoben wird. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 24).

358 Fischer, S.: Hiobsbotschaften, 73.

Gott zu, dem allein er Rechenschaft schuldig ist. Er steht vor ihm und kann nicht anders. Nur Gott vermag, ihm zu helfen.³⁵⁹

6,24: Hiob erklärt sich bereit, zu schweigen (אַחֲרִישׁ), insofern ihn die Freunde eines Besseren belehren können. Er will keine falschen Wahrheiten verbreiten und zeigt seinen guten Willen, aus etwaigen Fehlern zu lernen. Bisher ist er sich aber keiner Fehler bewusst und fordert die Freunde auf, ihm Gründe für ein vorgeworfenes, fehlerhaftes Verhalten zu nennen. Die von den Freunden angebrachten Erklärungen werden jedoch gar nicht ernst genommen oder überdacht – viel zu schnell kommt Hiob in eine Verteidigungsrolle; redet, statt erst bedacht zu schweigen.

13,5: Hiob fordert die Freunde auf, *sich still zu geben* (מִי־יִתֵּן הִחָרַשׁ תַּחֲרִישוּן), obwohl er selbst nicht bereit ist, zu schweigen und die Reden der Freunde zu überdenken. Hätten die Freunde geschwiegen, wären sie wohl weiser gewesen (וַיִּתְּהִי לָכֶם לְחִכְמָה). Es folgt eine Aneinanderreihung von anklagenden rhetorischen Fragen, welche den Freunden eigentlich verdeutlichen sollen, dass auch sie sich nicht anmaßen können, Gottes Wege vollends ergründet zu haben:

„Hört doch meine Entgegnung und achtet auf die Streitreten meiner Lippen! Wollt ihr für Gott Verkehrtes vorbringen und für ihn Falsches vortragen? Wollt ihr seine Partei ergreifen, oder wollt ihr für Gott den Rechtsstreit führen? Wird es gut für euch sein, wenn er euch erforscht? Oder wollt ihr ihn täuschen, wie man einen Menschen täuscht? Er wird euch hart zurechtweisen, wenn ihr heimlich Partei ergreift.“³⁶⁰ (13,6-10)

Seinen Freunden gegenüber versucht Hiob Macht zu demonstrieren, wobei er selbst durch eine weitaus höhere Macht eingeschränkt ist, die er nicht überwältigen vermag. Nichtsdestotrotz setzt er sich furchtlos mit Gott auseinander, muss aber erkennen, dass auch er Gottes Wesen nicht ergründen kann.

23,17: Nicht die Finsternis schlägt Hiob die Sprache (כִּי־לֹא נִצְמַתִּי מִפְּנֵי־חֹשֶׁךְ). Er muss auch nicht schweigen, weil Dunkelheit sein Angesicht bedeckt (וּמִפְּנֵי כְסֶה־אִפָּל). Es ist Gott und seine unergründliche Allmacht, welche Hiob zum Schweigen bringen. Er merkt, dass er mit seinen Reden weder gegen Gottes Allmacht ankommt noch durch seine Überzeugungskraft Gott beeinflussen kann.

29,9f: In einem ausführlicheren Redegang bezieht sich Hiob auf sein früheres Leben, in

359 Der Legende nach soll Martin Luther seine Rede auf dem Reichstag zu Worms (1521) mit den Worten beendet haben: „*Hier stehe ich und kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.*“ In Anbetracht der Größe des Schöpfergottes und seiner Andersartigkeit kann es letztendlich nur Gott sein, dem der Mensch Rechenschaft schuldig ist.

360 Übersetzung nach der revidierten deutschen Übersetzung Martin Luthers von 1965.

welchem er angesehen und geachtet wurde. In 29,9f erwähnt er die Obersten (שָׂרִים), welche aus Respekt und aus Achtung vor Hiob aufhörten zu reden (עָצְרוּ בְּמַלְיָם). Das Schweigen der Obersten wird durch verschiedene Wortwendungen bildhaft ausgeschmückt. Anschaulich wird beschrieben, wie sie ihre Hand auf den Mund legten (וְיָכַף יְשִׁמּוֹ לְפִיהֶם),³⁶¹ ihre Stimme zurückhielten (קוֹל-נְגִידִים נֶחְבְּאוּ) und ihre Zunge am Gaumen klebte (דְּבִקָה וּלְשׁוֹנָם לַחֲכָם). Durch die detaillierte Darstellung, wie die Obersten im Angesicht Hiobs schwiegen, kommt ein gewisses Hierarchieverständnis zum Ausdruck. Aus dem Schweigen der Obersten folgt das Preisen und Rühmen Hiobs: er sei groß und bekannt gewesen (29,11).

29,21: Seine Rede über sein glückliches früheres Leben schließt Hiob mit einer erneuten Erwähnung der Obersten in 29,21 ab. Um auf Hiobs Rat hören zu können, schwiegen (וַיִּדְמּוּ) die Obersten und hörten ihm zu. Hier wird deutlich, dass Zuhören immer ein Schweigen voraussetzt. Nur auf diese Weise kann eine neue Erkenntnis (als Ziel einer Konversation) erreicht werden.

In 31,40 haben die Worte Hiobs nun ein Ende. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als zu schweigen. Dieses Schweigen setzt eine Sequenz und ermöglicht auch dem Leser, über die bisherigen Dialoge nachzudenken. Gleichzeitig bietet das Schweigen auch Hiob und seinen Freunden eine Atempause. Sie können über das bisher Gesagte reflektieren. Letztlich eröffnet Hiobs Schweigen die Reden Elihus und die Antwort Gottes aus dem Wettersturm.

40,4: Wie die Obersten in 29,9f. ihre Hand auf den Mund gelegt haben (וְיָכַף יְשִׁמּוֹ לְפִיהֶם), legt nun in 40,4c auch Hiob im Angesicht Gottes seine Hand auf den Mund und schweigt (וְיָדִי שָׁמַתִּי לְמוֹ-פִי). Der in 3,1 von Hiob eröffnete Dialog mit seinen Freunden („*öffnet Hiob seinen Mund*“) wird in 40,4 Gott gegenüber wieder geschlossen.³⁶² Hiob wird immer kleinlauter und gesteht sich ein, dass er in Anbetracht der Größe Gottes nichts mehr zu sagen vermag: „*Einmal hab ich geredet und will nicht mehr antworten, ein zweites Mal geredet und will es nicht wieder tun*“ (40,5).³⁶³ Die verhaltende Antwort Hiobs in 40,4f auf die Rede Gottes ist die kürzeste Antwort, nach den

361 Das *Legen der Hand auf den Mund*, als Ausdruck des Schweigens, taucht bei Hiob gegenüber den Autorität Gottes in 40,4 auf.

362 Vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 23.

363 Fohrer stellt das Schweigen in 9,3 (der Mensch ist gar nicht erst in der Lage, Gott zu antworten) dem Schweigen in unmittelbarer Begegnung Gottes in 40,4f gegenüber: „*Aus dem ohnmächtig-zähneknirschenden Schweigen (9,3) wird das demutsvolle Schweigen des Menschen, dessen Existenz in der persönlichen Begegnung mit Gott in Frage gestellt worden ist und für den solches Schweigen einen neuen Weg eröffnet [...].*“ (Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 24).

Verteidigungsreden gegenüber den Anklagen der Freunde. Das Schweigen Hiobs eröffnet die sich anschließende zweite Rede Gottes aus dem Wettersturm.³⁶⁴

4.3.11.2 Das Schweigen der Freunde

2,13: Bei den Freunden hält das Schweigen nach ihrer Ankunft sieben Tage und sieben Nächte an: „*Sie redeten mit ihm kein Wort*“ (וַאִין־דִּבֶּר אֵלָיו דְּבָר) (2,13). Die Dauer von sieben Tagen will verdeutlichen, dass es sich um gute und enge Freunde handelt. Sie bekunden ihre Anteilnahme, indem sie sich Zeit nehmen, mit Hiob auszuharren und bei ihm zu sitzen. Das gemeinsame Schweigen ist von symbolischem Wert und bezeichnet im biblischen Zusammenhang eine allgemeine Zeitspanne von Leiden und Trauern.³⁶⁵

Otto Kaiser sieht im Schweigen, wodurch die Freunde dem Leidenden die Ehre erweisen, eine seelsorgerliche Fähigkeit.³⁶⁶ Im gemeinsamen Schweigen entsteht ein seelsorgerlicher Begegnungsraum, welcher es Hiob schließlich ermöglicht, frei von seinen Ängsten zu sprechen: „*Wovor ich mich gefürchtet habe, ist über mich gekommen, und wovor mir bange war, hat mich getroffen.*“ (3,25) Erst nachdem Hiob zu klagen beginnt, erheben die Freunde ihrerseits das Wort und entfalten ihre Theologien. Im Verlauf der drei Redegänge wird immer deutlicher, worin dann ihr Versagen als Seelsorger besteht, da sie unfähig sind, den Leidenden und seine Erfahrung ernst zu nehmen und in ihren theologischen Denkmustern verstrickt bleiben. Aus den Seelsorgern werden *Seelenverführer* oder *Seelenpeiniger*.³⁶⁷

11,3: In der ersten Rede Zofars deutet er bereits an, dass die Freunde im Grunde genommen nicht in der Lage sind, eine Antwort auf das *Hiobproblem*³⁶⁸ zu finden: „*Müssen Männer zu deinem leeren Gerede schweigen, dass du spottest und niemand dich beschämt?*“ Sie können Hiob nichts entgegenbringen – die Anklagen, Vorwürfe, aber auch Ratschläge

364 Das Brechen des Schweigens Gottes, löst wiederum ein Schweigen auf Seiten Hiobs aus, wodurch der Dialog mit Gott unterbrochen und letztlich beendet wird (42,2-6). Doch es ist nicht das Schweigen eines eingeschüchterten Menschen, der sich seiner Nichtigkeit gegenüber Gott bewusst geworden ist, sondern es ist das Schweigen eines zu Gott hingewendeten Menschen, „*der in der Gemeinschaft mit ihm zur Ruhe findet.*“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 146).

365 Vgl. Habel, N. C.: The Book of Job, 98.

366 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 58.

367 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 59.

368 Das Hiobproblem definiert Fohrer als „*die Frage nach dem rechten Verhalten des Menschen im Leide.*“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 135) Bei Nömmik besteht das Problem Hiobs nicht darin, dass Gott ihn leiden lässt, sondern darin, „*dass er seine Frage, warum und wozu er ihn unschuldig leiden lässt, nicht beantwortet.*“ (Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 283) Kaiser fasst zusammen: „*Es geht nicht um eine theoretische Beantwortung der Frage, warum der Mensch unschuldig leidet, sondern um die andere, wie er sein Leiden in Gottesfurcht besteht.*“ (Kaiser, O.: Leid und Gott, 55f).

scheinen an ihm abzuspringen und keine Veränderung seiner Einstellung zu bewirken.³⁶⁹

20,2: Nach der Antwortrede Hiobs auf Bildad kann sich Zofar nicht mehr beherrschen. Er kann nicht mehr schweigen – es platzt förmlich aus ihm heraus. In dieser Rede kommt das erste Mal einer der drei Freunde direkt auf seine Gefühle zu sprechen: „*Darum geben meine beunruhigenden Gedanken mir Antwort, und deswegen bin ich innerlich erregt.*“³⁷⁰ Ausgedrückt wird dies in שְׁעָפִים „Grübeleien“ und חוֹשׁ „eilen“, was an dieser Stelle im übertragenen Sinne als „Unruhe“ oder „Drängen“ (als Form von חוֹשׁ II als „fühlen“) übersetzt werden kann.³⁷¹

32,1: Die drei Freunde hören auf zu reden und Hiob Antworten zu geben (אֶת-אִיּוֹב וְיֹשְׁבֵתוֹ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה מֵעַנּוֹת). Dieses Innehalten ermöglicht, dass der letzte Freund, Elihu, zu Wort kommt. Er hat sich bis zum Schluss zurück gehalten, scheint aus den Reden seiner Freunde gelernt und die Argumente abgewogen zu haben.

Elihu hat selbst geschwiegen und gewartet, bis die anderen Freunde geredet haben (32,11). Nun können sie nicht mehr antworten (32,15) – sie müssen schweigen.

33,31-33: Mit dem Imperativ, „*Schweige, damit ich reden kann!*“ (הִחַרְשׁ וְאֲנֹכִי אֶדְבֶּר), fordert Elihu seine Freunde auf, ihm zuzuhören. Damit ist eventuell auch eine Kritik verbunden, dass sich sowohl die Freunde als auch Hiob nicht gegenseitig zugehört und eher aneinander vorbei geredet haben. Falls Hiob allerdings etwas zu sagen habe, sei Elihu bereit, zu schweigen und ihn reden zu lassen, hat Hiob allerdings nichts Sinnvolles zu sagen, solle er schweigen. Das Schweigen wird hier Bestandteil der Argumentation und scheint, wie der englische Humorist Josh Billings pointierte, „*eines der am schwierigsten zu widerlegenden Argumente*“ zu sein.³⁷² Dieses 'Angebot' Elihus zum Schweigen scheint fair, wobei er gleichzeitig die Wichtigkeit seiner Rede hervorhebt und eine mögliche Antwort Hiobs im Grunde genommen gar nicht in Erwägung zieht.

37,14: Elihu fordert abermals Hiob auf, still zu stehen (עֲמֹד) und zu vernehmen, was er ihm als sein Freund zu sagen hat.

37,17: In seiner Rede bezieht sich Elihu auf die Wunder des Schöpfers, um Gottes Größe

369 In der ersten Rede Elihus wird diese Prognose Zofars schließlich bestätigt, so dass Elihu seinerseits beansprucht, den gescheiterten Erklärungsversuchen der Freunde, eine zielführende Deutung und Lösung zu finden.

370 In der vom Rat der evangelischen Kirche in Deutschland im Jahr 1964 überarbeiteten deutschen Bibelübersetzung Martin Luther heißt es: „*Darum mu[ss] ich antworten, und deswegen kann ich nicht schweigen.*“

371 Vgl. Ebach, J.: Streiten mit Gott, 55, 169.

372 Zitiert nach Schmidt, L.: Schlagfertige Definitionen, 208.

und Allmacht hervorzuheben und bereitet somit bereits auf die Gottesreden aus dem Wettersturm vor: „Du, dem schon die Kleider heiß werden, wenn das Land still liegt (אֲרִי בְהִשָּׁקֵט) unterm Südwind, kannst du gleich ihm die Wolkendecke ausbreiten, die fest ist wie ein gegossener Spiegel?“ Hiob soll deutlich werden, dass er keinerlei Einfluss auf die Schöpfung hat und dass es nur in der Hand des Schöpfers liegt, in den Verlauf der Schöpfung einzugreifen und es beispielsweise regnen zu lassen. Damit bereitet Elihu das Schweigen Hiobs im Angesicht der Größe Gottes vor, welche ihm in den Gottesreden aus dem Wettersturm offenbart wird.

37,19: „Zeige uns, was wir ihm sagen sollen; denn wir können nichts vorbringen vor Finsternis.“ Diese Finsternis (חֹשֶׁךְ) beschreibt ein Unwissen gegenüber Gottes Allmacht und ist mit einem Schweigen des Menschen aus Unwissenheit, aber auch aus Ehrfurcht vor der Herrlichkeit Gottes verbunden.

4.3.11.3 Das Schweigen Gottes

Gottes Schweigen ist in jeder Lebenslage frustrierend. Umso verzweifelter der Glaubende und um Rat Fragende sich an Gott wendet, desto massiver und qualvoller wirkt das vermeintliche Wegschauen Gottes, wenn seine Geschöpfe leiden.

Anschließend sollen einige Belege und Bezugspunkte über Gottes Schweigen zusammenfassend vorgestellt werden.

30,20: Die anklagenden Fragen und verzweifelten Schreie Hiobs scheinen Gott lange Zeit unberührt zu lassen, denn auf die mehrmaligen Anschuldigungen antwortet er nicht (תִּעֲנִי) – er schweigt. Dieses Schweigen Gottes wirkt, durch das weitere Hadern Hiobs mit Gott (30,27) und die abermaligen Hilferufe in 30,28 umso grausamer.

34,29: Das Schweigen Gottes auf die Schreie Hiobs aus der Not erklärt Elihu in seiner zweiten Rede: „Wenn [Gott] [...] sich aber ruhig hält (יִשְׁקֵט), wer will ihn verdammen.“ In dieser Argumentation Elihu ist es nur logisch, dass Gott schweigt und nicht auf die Anklagen Hiobs antwortet, denn so würde Gott nicht nur etwas von seinem Geheimnis preisgeben, sondern sich nur noch mehr zum Gegenstand der Anklage machen. In der weiteren Argumentation Elihus macht er deutlich, dass Gott nicht auf Anklagen antwortet (וְלֹא יַעֲנֶה) (35,12) – er erhört die Schreie der Bösen nicht und schweigt, denn er ist dem Ankläger

keinerlei Rechenschaft schuldig.

41,4: Dem steht gegenüber, dass Gott nicht schweigen will (לֹא-לִי-אֶחָרִיִּי), wenn ihm jemand gegenübertritt, welcher vor ihm bestehen könne. Er zeigt sich wie Hiob bereitwillig, sich eines Besseren belehren zu lassen. Gleichzeitig setzt er aber voraus, dass dies nicht möglich sei, da er über Allem steht. Es ist also wie auch bei Hiob (vgl. 6,24) zu hinterfragen, ob diese Herausforderung überhaupt ernst gemeint ist oder nicht vielmehr einer suggestiven Unterstellung nachkommt.

In den Gottesreden macht Gott schließlich deutlich, dass er nicht schweigt, sondern in der Schöpfung allgegenwärtig ist. Die Schöpfung legt letztlich Zeugnis über Gott ab, gemäß einer *theologia naturalis*³⁷³, und regt zum Staunen und zur Bewunderung an, welche wiederum in einem andächtigen Schweigen ausgedrückt werden kann.

4.3.11.4 *Schweigen als Staunen und Bewunderung der Schöpfung*

Zwischen Hiob und Gott kann aufgrund der hierarchischen Unterschiede zwischen beiden kein Dialog auf gleicher Augenhöhe stattfinden. Das Verhältnis zwischen beiden ist unausgeglichen, lässt die übermäßige Beschreibung der Macht Gottes doch keine Ausgewogenheit zwischen beiden Dialogpartnern entstehen. Wie auch sonst im AT werden Beschreibungen von Naturphänomenen und über Gottes schöpferisches Wirken herangezogen, um Gottes Allmacht zu unterstreichen und den Menschen nur als kleinen, wenn auch bedeutungsvollen, Bestandteil eines großen Ganzen erscheinen zu lassen. Gottes Größe als Schöpfer aller Dinge lässt Hiob sprachlos werden. Durch eine Aneinanderreihung rhetorischer Fragen werden die Anklagen Hiobs zurückgedrängt und negiert.³⁷⁴ Die Wunder der Schöpfung verdeutlichen Gottes Herrlichkeit und übersteigen menschliches Erkenntnisvermögen.³⁷⁵ Es wird immer offenkundiger, dass es unangemessen ist, von einem Einzelschicksal her die Ordnung des Ganzen in Frage zu stellen. Hiob vermag keine Antwort mehr zu geben und kann nur vor Bewunderung Gottes schweigen. So überrascht es nach Spieckermann auch nicht, dass Hiob in 42,1-6 nach der zweiten Gottesrede widerruft und sich andächtig vor Gott verneigt.³⁷⁶

Diese Reaktion und Haltung Hiobs nach den Gottesreden lässt ihn wieder als vorbildhaft-

373 Die natürliche Theologie, *theologia naturalis*, beschreibt den philosophischen Weg der Gotteserkenntnis aus der Natur. (vgl. Cancik, H.: Art. Theologia, 252).

374 Gott geht auch nicht explizit auf die Anklagen Hiobs ein, implizit geschieht dies dann aber in der Rechtfertigung Hiobs und dem erneuten Segen Gottes in 42,7-17.

375 Spieckermann deutet folgendermaßen: „Die Gottesreden zielen nicht mehr auf Einsicht, sondern auf Unterwerfung.“ (Spieckermann, H.: Die Satanisierung Gottes, 443).

376 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1780.

frommen Gottesknecht in Erscheinung treten, welcher in Gott Ruhe findet. Im demütigen und hingebungsvollen Schweigen erweist er Gott die Ehre und erkennt, dass Leid Bestandteil des rätselhaften und undurchschaubaren, aber dennoch sinnvollen Handelns Gottes ist. Aufgrund der Gewissheit der Gottesgemeinschaft lässt sich selbst das schwerste Leid ertragen.³⁷⁷

4.3.11.5 Orte des Schweigens

Außerhalb des Dorfes befindet sich Hiob abgeschieden von der Gesellschaft an einem Platz, zu welchem keine Menschen gelangen. Umso erstaunlicher ist es, dass seine Freunde so lang mit ihm an diesem tristen Ort verweilen und trotz der heftigen Auseinandersetzungen bei ihm bleiben. Sie lassen sich nicht demotivieren und geben nicht auf. Hiob und sein Schicksal scheint ihnen am Herzen zu liegen, dass selbst bitterste Anschuldigungen und Zurückweisungen sie nicht abschrecken können. Dabei wertet Hiob die Reden seiner Freunde teilweise heftig ab und vermittelt ihnen, dass sie im Grunde genommen nichts zu sagen hätten: „*Was ihr zu bedenken gebt, sind Sprüche aus Asche*“ (13,12). Darauf folgend fordert er sie zum Schweigen auf: „*Schweigt und lasst mich reden* (וְהִחַרְשׁוּ מִמֶּנִּי וְאַדְבַּרְהָ אֲנִי); *es komme über mich, was da will*“ (13,13).

4.3.12 Mit der Weisheit am Ende – vom Schweigen der Theologie

Zusammen mit dem Predigerbuch gehört das Hiobbuch zu den literarischen Zeugnissen der Krise weisheitlichen Denkens im AT.³⁷⁸ Nach weisheitlicher Theologie hatte Gott die Welt als gute und gerechte Ordnung gestaltet.³⁷⁹ Die Weisheit bezog sich nach Jutta Hausmann aber nicht auf intellektuelle Erkenntnis, sondern auf lebenspraktisches Wissen, was einzelne Menschen betraf und das Zusammenleben in der Gemeinschaft stärkte. Man zog bestimmte Schlüsse aus Beobachtungen von gesellschaftlichen Phänomenen bis hin zu Bewältigungsversuchen in bestimmten Grenzerfahrungen.³⁸⁰ Das Ziel weisheitlicher Texte sei es, durch die vermittelte Weisheit Konflikte zu verhindern. Dabei galt Erfahrungsweisheit

³⁷⁷ Vgl. Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 25.

³⁷⁸ Vermutlich wurden die im 4. Jhd. entstandenen Prov 1-9, in welchen die Weisheit in personifizierter Form auftritt, der im Hiobbuch beklagten Verborgenheit der Weisheit entgegengesetzt. Die eigentliche Krise der Weisheit rückt immer mehr in den Hintergrund und es dreht sich im 2. Jhd. zunehmend um die positive Würdigung Hiobs als frommem Gottesknecht, wie er in Sir 49,9 und Ez 14 (Bezugnahme zu Ez 14,12-23 siehe Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 52) präsentiert wird. Zurückgewiesen wird auch die Anklage Hiobs gegen Gott in der Weisheit des Salomos (1. Jhd.), welche im besonderen Maßen die Gerechtigkeit Gottes akzentuiert (vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1778).

³⁷⁹ Dem Menschen ist es möglich, durch *Welterkenntnis* auch zu einer *Gotteserkenntnis* zu gelangen: „*Beide lehren den Menschen, in wohlgeordneten Verhältnissen zum eigenen Vorteil und zu dem der Gemeinschaft zu leben [...]*.“ (Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1777).

³⁸⁰ Vgl. Hausmann, J.: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, 312.

auch als theologische Weisheit – wurde ausgehend von bestimmten Erfahrungen auf *theologumena* geschlossen.³⁸¹ Diese theologumena halten der besonderen Situation Hiobs nicht mehr stand, geraten ins Wanken und führen in eine Krise.³⁸² Bei der Suche nach einer Lösung des Konfliktes zwischen Hiob und Gott scheint die Theologie nicht mehr ausreichend und an ihre menschlichen Grenzen zu stoßen. Die Freunde versuchen aber dennoch ihre Logik nach dem Tun-Ergehen-Zusammenhang aufrechtzuerhalten und degradieren letztendlich zu unreflektierten Phrasendreschern.

4.3.12.1 *Hiobs Freunde – die Phrasendrescher*

Als Vertreter weisheitlicher Theologie versuchen die drei Freunde beharrlich mit wachsendem Misserfolg, Hiobs Geschick als dezidierten Ausnahmefall darzustellen. Es geht ihnen um die Rettung der Weisheit, welche in der dem Menschen unergründlichen Ordnung der Schöpfung begründet ist (4,3-6.17-19; 5,8-18; 15,7-15).³⁸³

Der Verlauf des Dialogs zeigt immer deutlicher, dass die Freunde mit ihrer Argumentation an ihre Grenzen kommen. Sie sind mit ihrer Weisheit am Ende – die Weisheit gerät in die Krise. Die Freunde kommen mit ihrer Argumentation nicht weiter, was auch an den immer kürzer werdenden Redegängen deutlich wird. Statt einer zu erwartenden dritten Rede Zofars folgt das Lied der Weisheit (Kap. 28) und steht der Ratlosigkeit Zofars entgegen. Zofars Theologie scheint ihr Ende erreicht zu haben, während Hiob immer weiter redet, ohne jedoch von einer neuen Weisheit zu zeugen. Verzweifelt muss er sich in seiner misslichen Lage selbst gegen seine Freunde wenden, da sie ihn nicht unterstützen können. Dennoch gibt er seinen Glauben nicht auf und hält den schweren Prüfungen stand. Genau um diese Versuchungen geht es in dem grotesken Wettstreit Gottes mit seinem Kontrahenten Satan.

Schlussendlich müssen sowohl Hiob als auch seine Freunde anerkennen, dass Gott nicht auf theologische Schemata dezimiert werden kann. Es bedarf einer ständigen Auseinandersetzung mit dem Glauben, zu welcher Hiob mit allen Extremen versucht und angeregt wird.³⁸⁴ Glaube besteht in der Anfechtung³⁸⁵, wie es nicht nur in Hiobs Anklagen

381 Vgl. Hausmann, J.: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit, 277ff.

382 Neben dem Bezug zur Weisheitsliteratur wurden bei der Gestaltung der Freundesreden Inhalte, Sprache und Motive aus den Psalmen sowie den Propheten, neben kleineren Entlehnungen z.B. aus der Rechtsüberlieferung, übernommen. (vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 288).

383 Vgl. Spieckermann, H.: Hiob/ Hiobbuch, 1779.

384 Dadurch, dass ein Christ stets aufs neue angefochten wird, kann die Allmächtigkeit des tröstlichen Wortes Gottes im Rahmen der *experientia fidei* erfahrbar und somit die falsche *securitas* vermieden werden. Nach Steiger ist demnach wahre Theologie nur aus der Versuchung bzw. aus dem Versuchtsein heraus möglich. (vgl. Steiger, J. A.: Ad Deum contra Deum, 136).

385 „So lebt der Glaube innerhalb der Weltverhältnisse unentrinnbar im Stande der Anfechtung. Anfechtungen

gegen Gott zum Vorschein kommt, sondern wie es auch die scheiternden, theologischen Konstrukte der Freunde zeigen. „[O]hne die Anfechtung bleibt jede Frömmigkeit Gotteslästerung“³⁸⁶, wie Johann Steiger resümiert. Anfechtungen (*afflictiones*) seien jedoch „nicht allzeit göttliche[n] Zorns Zeichen“³⁸⁷, sondern sie sollen nach Beintker als auch *Gnadenzeichen* angesehen werden. Diese Anfechtungen des Glaubens braucht es, um den Weg des Glaubens bestreiten zu können. Durch das Infragestellen setzt sich der Glaubende immer wieder mit seinem Gott auseinander – ein Gott, der unfassbar bleibt.

4.3.12.2 Gott – einfach unfassbar

Angesichts der Größe Gottes muss letztendlich alle Theologie verstummen, denn Gott ist nicht in menschliche Maßstäbe zu fassen oder durch theologische *termina* zu definieren. Er überschreitet unweigerlich den von den Freunden und Hiob vertretenen weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang. Da Hiob aber nach diesem Zusammenhang scheinbar grundlos und unverstanden von Gott bestraft zu werden scheint, zerbricht nicht nur die Voraussetzung der Gerechtigkeit Gottes als Fundament guter, gottgewollter Ordnung, sondern das „*Gottesverhältnis des Menschen wird paradigmatisch existentiell und damit theologisch prinzipiell ins Zwielicht gestellt – von niemand anderem als Gott selbst.*“³⁸⁸ Es ist nicht der Mensch, der diesen Zusammenhang verkehrt, sondern Gott. Er ist es, der den Menschen herausfordert, übliche Denkmuster zersprengt und auf diese Weise seine Allmacht zur Geltung kommen lässt. Bereits in den Dialogen wird deutlich, dass bisher bewährte Erklärungsschemata des Wirkens Gottes fragwürdig und unzureichend erscheinen.³⁸⁹

Nachdem die äußere, materielle Welt Hiobs zusammengebrochen ist, bleibt nach den Reden mit seinen Freunden noch nicht einmal mehr seine spirituelle Welt erhalten. Gott verbirgt sich und wird Hiob sogar zum Gegner, den er in einem *Rechtsstreit*³⁹⁰ herausfordert (31,35). Die Hoffnungslosigkeit scheint kaum noch aushaltbar und bis zum äußersten ausgereizt, wenn Gott sich aus einem Wettersturm an Hiob wendet und das Schweigen durchbricht. In Gott

sind jedoch nicht bloß mit äußeren Bedrängnissen und Trübsalen, Verfolgung, Krankheit und Not gegeben; sie sind nicht gleichzusetzen mit Leiden und Kreuz. [...] und doch erlebt der Glaube sie als äußeren und inneren Schrecken.“ (Beintker, H.: Art. Anfechtung. IV. Dogmatisch, 705).

386 Steiger, J. A.: *Ad Deum contra Deum*, 136f. Versuchungen können dabei nach Luther von Gott und von Satan kommen, wobei Gottes Versuchungen dazu dienen, dass der Glaubende besteht und siegt, die satanischen Versuchungen hingegen, damit der Angefochtene „verderbt“ werde.

387 Beintker, H.: Art. Anfechtung. III. Reformations- und Neuzeit, 698.

388 Spieckermann, H.: *Hiob/ Hiobbuch*, 1777.

389 Geistesgeschichtlich entspricht dieses hinterfragende und kritische Denken einer Spätform der israelitischen Weisheit. (vgl. Kaiser, O.: *Leid und Gott*, 58; Würthwein, E.: *Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob*, 278; Rad, G. v.: *Weisheit in Israel*, 281ff).

390 Vgl. Fischer, S.: *Hiobsbotschaften*, 81.

sieht Hiob den einzig ernstzunehmenden Gesprächspartner, welcher als sein *Rechtshelfer*³⁹¹ auftritt. Gott bewirkt nach den langatmigen Redegängen eine Wende und konsolidiert schließlich den Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Krise der Weisheit scheint durch die Rechtfertigung überwunden und bleibt dennoch bestehen, denn Gottes Handeln ist undurchschaubar – Gott relativiert alle Theologie.

5. Monologische Dialoge – Scheinkommunikation oder Gespräch auf gleicher Augenhöhe?

In diesem Kapitel möchte ich anhand der vorhergehenden Untersuchungen und Analysen der Frage nachgehen, um welche Art von Kommunikation es sich im Hiobbuch handelt, wann kommunikative Begegnung auf gleicher Augenhöhe stattfindet oder wann lediglich Scheinkommunikation zwischen den Gesprächspartnern stattfindet.

Nachdem Hiob mehrfach schwer geplagt wurde, wird er in einen, ihn abermals auf die Probe stellenden Dialog mit seiner Frau verwickelt. Konfrontiert mit seinem Leiden legt sie ihm einen Weg nahe, der für ihr Verständnis vielleicht der einzige Trost sein mag. Um den Qualen ein Ende zu setzen, wünscht sie ihm, zu sterben. Nach den Verlusten der Kinder und des ganzen Besitzes muss die Trauer der Frau bereits so groß sein, dass sie es nicht mehr ertragen kann, ihren Mann so leiden zu sehen.³⁹² Dies ist kein Zeichen von Gleichgültigkeit, sondern von Liebe. Der Dialog zwischen Hiob und seiner Frau endet mit einem zurückweisenden Bekenntnis Hiobs: „*Das Gute nehmen wir von Gott an, und das Böse sollten wir nicht annehmen?*“ (2,10) In der kurzen dialogischen Sequenz zeigt sich Hiob in keinerlei Art und Weise verständnisvoll gegenüber seiner Frau. Er setzt sein Leid absolut und nicht in Relation zu dem Leiden seiner Frau, welche ebenso von den Verlusten ihres Mannes betroffen ist.

Als Hiobs Frau, nach dieser zurückweisenden Antwort, ihren Mann wieder zu verlassen scheint, kommen die Freunde zu Hiob, um ihn zu trösten und aufzubauen.³⁹³ Wie auch sonst so oft im täglichen Leben kommt ein tröstender Dialog im Falle Hiobs aber trotz der guten Absicht der Freunde nicht zustande, denn infolge des Entsetzens und des unerwarteten Anblicks Hiobs sind die Freunde nicht mehr in der Lage, ihn mit Worten aufzubauen und

391 Vgl. Kaiser, O.: Leid und Gott, 59f.

392 Fohrer urteilt, dass die Frau gefühlsbetonter handelt als ihr Mann, denn anders als er sieht sie das Unausweichliche der Lage. Ihre Hoffnungslosigkeit drückt gleichzeitig aber auch Sorge und Mitleid für ihren leidenden Mann aus, dem auch sie nicht helfen kann. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 138).

393 Ein von der Absicht des Tröstens getragener Dialog hätte eine Wende bzw. eine neue Sicht auf die Situation bewirken können. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 137).

können nur gemeinsam mit ihm schweigen.

Da Hiob jedoch nicht bereit ist, das Unheil anzunehmen, lehnt er sich gegen sein Geschick auf, fühlt sich zu Unrecht bedroht, verfolgt und gequält. Er klagt den mitleidlosen Gott an und beharrt auf seiner Wiederherstellung. Dies bereitet den Boden für die darauffolgenden Dialoge zwischen ihm und seinen Freunden.³⁹⁴ In den *Reden*³⁹⁵ der Freunde versuchen sie ihr Bestes, um ihren Freund Hiob aus seinem Schicksal zu erlösen, können aber selbst nicht begreifen, wie es dazu kommen konnte und geraten in Erklärungsnot. Sie sind mit ihrer Weisheit am Ende. Wie der Verlauf der Reden verdeutlicht, geraten die Freunde immer mehr in Streit. Statt durch die verschiedenen Argumente und Thesen besser auf die jeweiligen Dialogpartner einzugehen, werden die Gespräche immer aggressiver, so dass man schließlich von einem *Konflikt-Dialog* sprechen kann. Der anfänglich auf Verständnis und Empathie begründete Dialog verhärtet sich zunehmend und bringt die Gesprächspartner immer weiter auseinander. Die Konfliktsituation ist durch das unaufhaltsame sowie unerklärliche Leiden Hiobs begründet.

Hiob scheint immer mehr in die Verzweiflung getrieben zu werden, seine Freunde scheinen ihn einfach nicht verstehen zu wollen. Auf eine gewisse überhebliche Weise wollen die Freunde in ihren Antworten Hiob belehren, wie er sich wohl richtiger verhalten solle, während Hiob in seinen Reden sein Problem tatsächlich durchlebt. Hiob wird regelrecht gezwungen, sich ihren Ansichten anzupassen und sich zu beugen. Exemplarisch wird dies, an den Unterweisungen des Elifas': Auch wenn er Hiob beruhigen und ihm sein Unglück verständlich machen will, belehrt er ihn lediglich eines Besseren, wodurch die ganze Rede einer Mahnung bzw. Warnung entspricht. Dabei bemerkt Elifas gar nicht, dass zwischen seiner Situation und der Situation Hiobs ein beträchtlicher Unterschied besteht.³⁹⁶

Im zweiten Rededurchgang werden die Reden noch anklagender. Für die Freunde steht immerhin die Tadellosigkeit ihres Glaubens auf dem Spiel, welche sie durch Hiobs Verteidigungsreden gefährdet sehen. Obwohl die Freunde beharrlich ihre Positionen gegenüber Hiob verteidigen, lassen sie gleichzeitig erkennen, dass der Dialog im eigentlichen Sinne an ihrer Intention vorbei geht. So spricht Bildad zu den beiden anderen Freunden: „*Wie lange wollt ihr den Worten eine Grenze setzen? Habt Einsicht und danach reden wir!*“ (18,2)

394 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 138.

395 Engljähringer beschreibt das literarische Gesamtwerk des Hiobbuches als *Rede*, da in eine konkrete Situation mit einer konkreten Absicht konkrete Menschen angesprochen werden. (vgl. Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 12).

396 Der Unterschied besteht nach Fohrer zwischen „*der Lage des über den Dingen stehenden Weisen, der alle gelassen betrachtet und rational erklärt, und der Lage des in seiner Existenz erschütterten Menschen, der sich von allen Seiten bedrängt fühlt.*“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 139).

Bisher haben die Freunde Hiob nicht ausdrücklich zum Sünder und Gottlosen erklärt. Bildad fordert sie nun dazu auf, nach den Grundsätzen des Vergeltungsglaubens Hiobs Leid aus angeblich früherem Fehlverhalten abzuleiten. Es kommt Bildad dabei eigentlich gar nicht auf einen wirklichen Dialog an, welcher Hiob in seinem persönlichen Leiden erreicht. Statt Hiob aufzubauen und ihn zu trösten, geht es Bildad vielmehr um eine Beweisführung der Richtigkeit seiner Lehre, wodurch kein echter Dialog zwischen ihm und Hiob zustande kommen kann.

Auch die anderen Dialoge scheinen zu stagnieren und die Fronten sich zu verhärten. Fast droht die Freundschaft zu zerbrechen und der Dialog zum heftigen Streit auszuarten, weil es beiden Seiten immer wieder nur um ihr *Rechthaben* und *Rechtbehalten* geht.³⁹⁷ Nach ihrer polemischen Form sind somit die Dialoge Hiobs mit seinen Freunden als *Mahn- und Streitreden* einzustufen.³⁹⁸ Der belehrende Charakter der Freundesreden wird beispielsweise in 6,29 mit einem *Appell* und der Aufforderung umzukehren, deutlich.³⁹⁹ Der Dialog, der zunächst belehrend, dann zunehmend vorwurfsvoll und immer anklagender wird, endet schließlich mit der Verwerfung Hiobs, welcher mit den Frevlern und Gottlosen gleichgestellt wird (siehe Elifas' dritte Rede). Durch die Auflistung angeblicher Vergehen, die Elifas eigentlich gar nicht beobachten konnte, wird deutlich, dass es sich um einen *unechten Dialog*⁴⁰⁰ handelt, so dass es nicht verwundert, dass diese Art des Dialogs zu keinem Ergebnis führt und sich die Redner zerstreiten. Obwohl der Dialog unecht erscheint, bleibt er nicht ohne Wirkung auf Hiob (siehe Kap. 19).⁴⁰¹ Hiob wirkt erschöpft und ist vielleicht auch enttäuscht, dass ihn seine Freunde einfach nicht verstehen wollen, während sie sich immer weiter durch ihre Reden gegenseitig bestätigt fühlen und sich in ihren Ansichten bestärken.⁴⁰² Hiob ist schon kurz davor zu kapitulieren, doch er lässt sich nicht schlagen, gibt sich mit den

397 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 138f.

398 Vgl. Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 271.

399 Daran wird deutlich, dass das Gespräch der vier Freunde von Anfang an den Charakter eines *Streitgesprächs* hat. (siehe Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 42).

400 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 139.

401 Erschöpfung spricht aus Hiob - „Erschöpfung infolge des selbstsicheren, frommen Geredes der Freunde, Niedergeschlagenheit infolge ihrer ständigen Angriffe. Dass sie Hiob 'quälen', bedeutet geradezu, dass sie ihn mittels ihrer Reden täglich misshandeln. Hiob fühlt sich 'zermalmt', zu Boden geschmettert und so schwer getroffen, dass er nahe daran ist, jeden weiteren Widerstand gegen die Argumente der Freunde aufzugeben.“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 141).

402 In dem Anspruch, in der Rede Recht zu behalten, steht die israelitische Auffassung vom Sinn und von der Absicht der Rede, welche letztlich nicht durch theoretische, logische Begründung überzeugen, sondern unmittelbar den Willen der Zuhörer beeinflussen soll. Dabei kommt es nicht auf die Überzeugungskraft der Argumente an, sondern im Redestreit triumphiert derjenige, der in seine Worte die größere Kraft legen kann. Eine Behauptung ist dann wahr, „wenn man fest an sie glauben kann und glaubt, wenn man seine ganze Seelenkraft hineinlegt, nicht aber, wenn sie nur bestimmten Normen oder Tatsachen entspricht.“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 141).

Antworten nicht zufrieden und versucht seinerseits im *Redestreit* zu überzeugen.⁴⁰³ In diesem Redestreit kann es zu keiner wirklichen Kommunikation zwischen Hiob und seinen Freunden kommen. Zunehmend werden die Argumente vorhergehender Reden aufgegriffen, scheinen alle Möglichkeiten erschöpft.⁴⁰⁴ Unecht wird der Dialog auch dadurch, dass sich der Angriff der Freunde und die Verteidigung Hiobs gegenüberstehen.

Während sich Elifas als der *Wortführer*⁴⁰⁵ der drei Freunde erweist und Hiob in allen drei Reden anspricht, wenden sich die beiden anderen Freunde jeweils in ihrer zweiten Rede nur in einem einzigen Vers an Hiob (18,2; 20,4).⁴⁰⁶ Auch wenn sich *Rede* und *Gegenrede* zwischen den Freunden und Hiob abwechseln,⁴⁰⁷ wird das Bemühen, auf den anderen einzugehen, durch die Anreden⁴⁰⁸ des jeweiligen Gegenübers verdeutlicht. Dennoch verfallen die Gesprächspartner immer wieder in eine *Scheinkommunikation*, welche das eigentliche Ziel des Austausches zwischen den am Dialog Beteiligten verfehlt. Für die Paradoxie einer Scheinkommunikation liefert Elihu ein Paradebeispiel. Bei dem Einsetzen der Reden Elihus beginnt Hiob schon zu resignieren. Immer wieder hatte er versucht, mit seinen Freunden ins Gespräch zu kommen, und unmittelbar auf die Reden reagiert. Die zusammenhängenden Reden Elihus unterbricht er nun nicht mehr, wobei Elihu durch sein äußerst selbstbewusstes Auftreten auch keine Möglichkeit dazu lässt und es zwischen ihm und Hiob nur zu einer Scheinkommunikation kommt. Der Eindruck einer nur scheinbar stattfindenden Kommunikation wird dadurch erweckt, dass seine Reden sachbetont-informierend sind und dabei einem Referat, Bericht oder einem Vortrag gleichen. In einem zusammenhängenden Monolog entfaltet Elihu in vier Redegängen seine Theologie, ohne jedoch in den Dialog mit seinen Freunden zu treten. Einerseits lädt Elihu zwar mehrmals zum Dialog und Antworten ein, andererseits lässt sein Monolog

403 Nach Wilhelm Schmidt geht es beim Überzeugen darum, dem Hörer die Wahrheit von Sachverhaltsurteilen einleuchtend zu präsentieren, so dass er sich die damit vertretenen Auffassungen zu eigen macht und gegebenenfalls entsprechend handelt. (vgl. Schmidt, W. (u.a.): *Rede – Gespräch – Diskussion*, 39).

404 Dass sich die Argumentationsgänge im Kreis zu drehen scheinen, sei auch ein Zeichen eines unechten Dialoges, „in dem man nicht bereit ist, auf den anderen zu hören, sondern lediglich bestrebt ist, die eigene Auffassung gegen ihn durchzusetzen.“ (Fohrer, G.: *Dialog und Kommunikation im Buche Hiob*, 139).

405 Engljähringer stellt fest, dass sich Elifas durch die Ausführlichkeit seiner Reden und die direkten Anreden an Hiob (mit etwas mehr als 2/5 seiner Redeverse), als „Wortführer“ der Gruppe erweist. (vgl. Engljähringer, K.: *Theologie im Streitgespräch*, 42f.).

406 In der dritten und letzten Rede Bildads wird Hiob überhaupt nicht direkt angeredet. Engljähringer stellt fest, dass die Hiobanreden der Freunde nach den deutlichen Anstrengungen von Elifas (Kap. 15 und Kap. 22) und ab dem zweiten Redegang minimiert werden und die direkten Kontaktaufnahmen von Bildad und Zofar zu Hiob weniger werden. (vgl. Engljähringer, Klaudia: *Theologie im Streitgespräch*, 43).

407 Kaiser spricht von *Antithesen* und *Negationen*, welche sich im Dialog gegenüber stehen. (vgl. Kaiser, O.: *Leid und Gott*, 59).

408 Elifas redet Hiob am häufigsten direkt an. Von den insgesamt 110 Versen direkter Rede enthalten 47 eine direkte Anrede an Hiob. Bildads drei Reden zählen zusammen 46 Redeverse, davon wenden sich 10 direkt an Hiob. Die beiden Zofarreden umfassen gemeinsam 47 Redeverse, davon sprechen 13 Hiob direkt an. (siehe Engljähringer, K.: *Theologie im Streitgespräch*, 42f.).

eine aktive Auseinandersetzung mit den Beteiligten jedoch nicht zu.⁴⁰⁹ Obwohl sein Monolog nicht unterbrochen wird, fordert er wiederholt zum Schweigen auf (33,31; 33,33). Doch nicht nur Hiob verwehrt er den Dialog, auch den anderen Freunden lässt er keine Möglichkeit, auf ihn zu reagieren. Er fordert seine Freunde zwar auf, ihr Urteil über Hiob zu sprechen (34,4), formuliert es aber umgehend selbst und stellt es am Schluss seiner Rede als das Urteil der Weisen schlechthin vor (37,23f). Bei den Aufforderungen Elihus handelt es sich daher lediglich um rhetorische Stilmittel, welche seinen monologen Vortrag nicht unterbrechen lassen.⁴¹⁰ Elihu geht es vorrangig um eine Wissensübermittlung bzw. einer Mitteilung von Sachverhalten.⁴¹¹ Sowohl bei den Reden Elihus als auch bei den anderen Freunden handelt es sich eher um *Bekehrungsgespräche*⁴¹², welche durch *Defizitfragen* die Unwissenheit des Gegenübers aufdecken und bloßstellen wollen („*Defizit-Aufdeckungs-Sequenz*“).⁴¹³ Das Betonen der Defizite des jeweiligen Gegenübers wird durch rhetorische Fragen hervorgerufen, wodurch sowohl Hiob als auch seine Freunde und nicht zuletzt Gott selbst versuchen, ihren Standpunkt zu unterstreichen (vgl. u.a. Hi 4,7/13,7-9/15,11-13/24,25/33,13/37,15-18/38,2.4ff./40,26-31). Dabei wird den Anwesenden die Möglichkeit einer Antwort oder Reaktion verwehrt. Der *Antwortzwang*, dem sich der Befragte nicht entziehen kann, wird vom Fragenden skrupellos ignoriert und unterdrückt.⁴¹⁴ Es findet demnach Kommunikation statt, welche den Schein eines Dialoges wahren will. Der nur scheinbare Dialog verarmt immer stärker zu einzelnen, theologisierten Monologen, welcher ohne jede Kommunikation mit dem Angeredeten stattfinden.⁴¹⁵

Im Verlauf der Auseinandersetzungen wird immer erkennbarer, dass es sich nicht um Dialog oder ein Gespräch im eigentlichen Sinne zwischen den Freunden handelt, sondern dass es eher um ein Referieren von eigenen Stellungnahmen und um theologische Diskurse geht, welche zwar durch das persönliche Schicksal Hiobs angeregt werden, sein eigentliches Leiden aber übersehen.

Die Freunde versuchen aus ihrem anfänglichen Schweigen heraus, die Situation Hiobs zu begreifen. Die Logik der Freunde trägt aber die Gefahr des Wahrnehmungsverlustes in sich. Sie unterscheiden sich von Hiob darin, als sie darauf beharren, dass das, was sein soll, auch

409 Vgl. Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 96.

410 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 142.

411 Vgl. Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 50.

412 Im Bekehrungsgespräch geht es auch um ein Überzeugen des Gegenübers von den eigenen vertretenen Meinungen. (vgl. Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 39).

413 Vgl. Hindelang, F.: Frageklassifikation und Dialoganalyse, 186.

414 „*Der Fragende muss sich stets darüber im klaren sein, dass jede Frage, unabhängig von der Form, einen Antwortzwang beim Befragten auslöst, das heißt, dass sich der Befragte der Antwort nicht entziehen kann.*“ (Panzenböck, M.: Rede, 63).

415 Vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 141.

ist. Dies wird von Hiob angeklagt (Hi 13,7-10),⁴¹⁶ welcher sich gegen die Angriffe zu verteidigen versucht. Zwischen Hiob und seinen Freunden finden *Einwegkommunikationen* statt; die sich abwechselnden Reden werden lediglich aneinandergereiht.⁴¹⁷ Die Freunde nehmen Hiob nicht mehr als *Du* ernst. Hiob wird zum *Es*, zum thematischen Objekt der Reden der Freunde.⁴¹⁸ Der anfänglich auf Verständnis beruhende Dialog Hiobs mit seinen Freunden in einer Situation des Konfliktes und der Konfrontation mit nicht nachvollziehbaren Leiden entwickelt sich zunehmend zu sich abwechselnden *Überzeugungsreden*. Deiktische Ausdrücke, Unterstellungen, voluntative Einflussnahme und Erwartungen der Freunde bewirken bei Hiob, dass er sich immer weiter von seinen Freunden entfernt. Sie wollen ihn mobilisieren und reden ihm Handlungsdispositionen sowie alternative Verhaltensweisen ein.⁴¹⁹

Die Freunde verstricken sich in ihren eigenen Denkschemata und geraten unter Ideologieverdacht, da sie ihrem Freund ihre Meinung aufzwingen wollen.⁴²⁰ Aber nicht nur die Freunde verlangen Einiges von ihrem Freund in der Not, denn auch Hiob mutet ihnen Einiges zu, nimmt sich, wie auch die Freunde selbst, nicht zurück und diskutiert ehrlich mit ihnen. Im Verlauf der Gespräche werden Hiob und seine Freunde immer direkter und angriffslustiger. Die Freunde werden im Laufe der Diskussionen immer hitziger und können nicht begreifen, wie Hiob sich erdreistet, gegen Gott aufzubegehren, „*wollen selbst an Stelle Gottes gegen Hiob prozessieren*“⁴²¹ und bilden sich ein, sie müssten Gott schützen, indem sie für ihn antworten. So schrecken die Freunde nicht davor zurück, im Konflikt zwischen Hiob und Gott ihren Freund zu verleugnen, um Gott zu bekennen.⁴²² Weder Hiob noch die Freunde scheinen dabei aber Gottes Gerechtigkeit wirklich begreifen zu können, verteidigen sie doch lediglich Konzepte im Namen Gottes.

Dennoch ist nicht aus dem Blick zu verlieren, dass es gute Freunde sind, die den langen Weg aufnehmen, um zu Hiob zu gelangen und bei ihm verweilen, obwohl er ausgestoßen und von einer schweren, vielleicht sogar ansteckenden Krankheit geplagt wurde. Sie setzen sich zu ihm, um ihm ihre Teilnahme zu bekunden und ihn zu trösten.⁴²³ Ihre seelsorgerlich gute

416 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 61.

417 Allgemeine Erläuterungen zu der so bezeichneten Einwegkommunikation siehe Kap. 2.2.

418 Zum *dialogischen Personalismus* Martin Bubers siehe Kap. 2.1.

419 Allgemeine Ausführungen zum *Mobilisieren* als Kommunikationsabsicht siehe Kap. 2.3.

420 Hiobs Aussage „Gott will, dass es *mir* so ergeht“ nach der Gottesbegegnung ist ein Ausdruck seines Glaubens. „Gott will, dass es *dir* so ergeht“ ist Ideologie, denn es ist nach Ebach nie möglich, als *Nicht-Betroffener* Wahres zu sagen: „*Im besten Fall kann man Richtiges sagen. Das ist nicht wenig und sollte genügen; alles andere ist Überhebung.*“ (Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 61).

421 Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 62.

422 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 63.

423 Solches Mitleid im Angesicht des Leides eines anderen Menschen war im alten Israel mitsamt den entsprechenden Beileidsbezeugungen eine Pflicht, welche durch die Sitte gefordert wurde und als

Absicht ist aber nicht zu verkennen, denn es ist sicher nicht selbstverständlich, dass die Freunde sieben Tage und sieben Nächte bei ihrem von Aussatz geplagten Freund Hiob in der Asche ausharren und schweigen, hatten sie sicherlich viele Fragen und Gedanken und haben sich dennoch zurück genommen. Dieses Verhalten drückt eine tiefe Verbundenheit aus. Die Freunde bleiben aber nicht schweigend, sondern reden, wenn Reden gefordert ist und in einer solchen Ausnahmesituation sprechen sie ehrlich aus, was sie denken. Sie trauen sich, zu sagen, was in ihnen vorgeht, bemühen sich um einen Dialog. Ihre außerordentliche Leistung besteht auch darin, nicht der Versuchung zu erliegen, dem Betroffenen einfach zuzustimmen. Nicht nur im Schweigen zeigen sie Geduld und bekunden wortlos ihre Anteilnahme. Auch in immer wieder neuen Überzeugungsreden zeigen sie, dass sie Hiob nicht aufgegeben haben und um sein Wohlergehen besorgt sind.⁴²⁴

Die eigentliche Intention, Hiob in seinem Leiden aufzubauen, wird v.a. bei den jeweils ersten Reden der Freunde sichtbar. Je weiter die Redegänge jedoch voran schreiten, umso mehr verfallen die Redner ins Theologisieren und erweisen sich als schlechte Seelsorger, welche Hiob in seiner Situation nicht erreichen können, sondern ihn noch mehr in Verzweiflung stürzen. Letztendlich sind alle drei Freunde nicht im Stande, eine Lösung für die missliche Lage des Hiob zu finden. Aus einem gewissen Ohnmachtsgefühl heraus verurteilen sie ihn, da er sich für selbstgerecht hält. Obwohl die langen Reden von einer Dialogabsicht zeugen, geraten sowohl Hiob als auch seine Freunde ins Monologisieren und bemühen sich, v.a. ihren Standpunkt klar zu präsentieren und beanspruchen die alleingültige Wahrheit ihrer Reden. Die Reden im Hiobbuch sind dabei umso länger, wenn die Gesprächspartner versuchen, sich selbst zu verteidigen. Dadurch sind die Verteidigungs- und Rechtfertigungsreden des Hiob umfangreicher, als die der Freunde, die ihn anklagen. Lange Rede, kurzer Sinn: Ohne dass eine Entwicklung oder Veränderung der Sichtweisen zwischen den Parteien spürbar wäre, drehen sich die Sprecher um ihre eigenen Argumentationen. Die *orthodoxe Theologie* der Freunde hat sich als *leerer Wahn*⁴²⁵ erwiesen – ihre Lehre konnte Hiob schließlich widerlegen. Sowohl Hiob als auch seine Freunde sehen sich in ihrer Situation gefangen. Was nützt es, vermeintlichen Fehlern aus der Vergangenheit hinterher zu jagen, solange die eigentliche Antwort Gottes ausbleibt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang ist gebrochen – eine neue kollektive Wahrheit muss gefunden werden.

Versagen hier die Kommunikation und der Dialog? Allein Gottes Autorität kann einen

selbstverständlich galt. So war es das Recht jedes/r Leidenden, Trost und Mitleid seines/ ihres Umfeldes zu erwarten. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 137).

424 Selbst nach der unvorhergesehenen Rechtfertigung Hiobs, zeigen sie sich einsichtig und reagieren nicht beleidigt oder verärgert. Still und ohne aufzubegehren nehmen sie die Fürbitte des Leidenden an.

425 Vgl. Fohrer, G.: Studien zum Buche Hiob, 20.

Wandel im Gesprächsverlauf bewirken, indem er alle bisher vorgebrachten Erklärungsversuche für belanglos erklärt.⁴²⁶ Dabei greift er die zuvor in den Redegängen vorgebrachten Argumente wieder auf.⁴²⁷

Der Beurteilung Nömmiks zu Folge, handelt es sich in Hi 38f um den auffälligsten Monolog des ganzen Alten Testaments, welcher nur aus rhetorischen Fragen besteht und in welchem Gott die lang ersehnte Antwort erteilt: „*Sie besteht in einem Hymnus auf seine Allmacht und die in seinen Schöpfungstaten waltende verborgene Weisheit.*“⁴²⁸ Angesichts der Größe des Schöpfergottes kann der Gläubige nur auf die Güte Gottes vertrauen. Gott zeigt sich in seinen Reden aus dem Wettersturm als uneigentlicher Gesprächspartner. So nah und doch so fern steht er über dem Geschehen. Im Angesicht seiner Größe kann er nur bewundert und angebetet werden. Im eigentlichen Sinne sind die selbstreflexiven Gottesreden *Selbstgespräche*⁴²⁹ Gottes vor einem rezeptiven Publikum.

Auch wenn Hiob zum Schluss vor seinen Freunden von Gott gerechtfertigt wird, erhält er keine Antwort auf seine Frage nach dem Grund seines Leidens. Gott weicht dem unmittelbaren Dialog aus, er bleibt der ganz Andere, auch wenn er vorgibt, auf Hiob hören zu wollen (42,8). Dennoch bewirkt die Auseinandersetzung mit Gott eine Veränderung, welche sich im Inneren Hiobs ereignet. Hiob kann sich wieder neu auf seine Freunde einlassen und die Verhärtung des Dialoges wird aufgeweicht.⁴³⁰

Letztlich kann keine Erklärung sowohl Hiobs oder der Freunde als auch durch Gott gefunden werden, wird kein Verständnis durch Verständigung erreicht. Anhand der Redegänge wird schließlich nach Engljähringer deutlich, „*wie der Anspruch unbedingter Gültigkeit einer theoretischen Konzeption die Wahrnehmung von Mensch und Wirklichkeit mehr und mehr beeinträchtigt, und zunehmende Härte verlangt.*“⁴³¹ Die monologen Dialoge, welche nur einer Scheinkommunikation dienen, haben zu keinem Ergebnis geführt, und auch Gott löst das Rätsel nicht vollends.

426 Eine Auflistung zu den sich wiederholenden, auch in den Gottesreden wieder aufgegriffenen Argumente und/ oder einzelnen Wörter siehe Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 284.

427 Aufgrund der sich wiederholenden Gedanken und immer wieder aufgegriffenen Argumente Hiobs, seiner Freunde und schließlich auch Gottes, sind das Schicksal Hiobs und seine Geschichte zwar bekannt ist, wird das Hiobbuch aber eher wenig gelesen. Die sich wiederholenden Gedanken gründen in der Eigenart der alt-orientalisch-israelitischen Rede, die uns aber eher fremd ist. Dazu tritt erschwerend, „*dass der Gedankengang vom geradezu barocken Gerank der Worte und Bilder überwuchert wird und dass die reiche Bildsprache anstelle theoretisch-abstrakter Erörterung ungewohnt wirkt.*“ (Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 135).

428 Nömmik, U.: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs, 284.

429 Vgl. die Ausführungen zu Gespräch und Dialog in Kapitel 2. 3.

430 Dass der Mensch sich in seiner Not (wie auch voller Dank im Glück) an Gott wendet, ist im AT (v.a. in den Klageliedern und -gebeten des Psalters) selbstverständlich. (vgl. Fohrer, G.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, 142)

431 Engljähringer, K.: Theologie im Streitgespräch, 74.

Wie bereits deutlich wurde, verhindern Monologe unter dem Deckmantel eines Dialoges den Austausch zwischen verschiedenen Identitäten. In monologischen Dialogen können die Beteiligten keinen „Gewinn“ aus der Begegnung ziehen bzw. neue Erkenntnisse oder Fortschritte erzielen.⁴³² Es werden lediglich eigene Standpunkte behauptet, persönliche Wahrheiten absolut gesetzt und eigene Interessen verteidigt.

Aber wer verteidigt eigentlich was? Welche Interessen werden vertreten und was behindert die Verständigung? Um was geht es eigentlich im Dialog?

Während Hiob den Fragen nach Identität und Existenz nachgeht, verteidigen seine Freunde ungeachtet dessen Gottes Gerechtigkeit, welche über allem steht. Bestimmte Interessen sollen aufgrund persönlicher Erfahrungen, spezieller Offenbarungen oder individueller Ansprüche durchgesetzt werden. Vorgefasste und abgefertigte Meinungen werden dabei leider immer wieder vorschnell im Dialog absolut gesetzt, anstatt hinterfragt zu werden.

Letztendlich geht es im Dialog um eine Verteidigung, aber auch um ein Infragestellen der eigenen Identität, welche sich erst in der Auseinandersetzung mit einer jeweils anderen Identität definieren und begreifen kann. Wie komplex und folgenreich ein Aufeinandertreffen verschiedener Identitäten sein kann, wurde bereits in den Streitgesprächen Hiobs mit seiner Frau, den Freunden und Gott deutlich. Welche Auswirkungen monologischer Dialog und Scheinkommunikation zwischen verfeindeten Gruppenidentitäten haben können, soll in den folgenden Kapiteln diskutiert werden.

6. Dialog zwischen verschiedenen Identitäten – durch Empathie zum Verständnis

Die Freunde entsprechen einer bestimmten Gruppenidentität, welche die starre Logik des Tun-Ergehen-Zusammenhang vehement verteidigt.⁴³³ Hiob bildet eine konträre Identität, obwohl er einst selbst den gleichen Ansatz vertrat.⁴³⁴

432 Sowohl den Freunden als auch Hiob geht es um eine Verteidigung eigener Interessen. Dabei sollte nicht außer Acht gelassen werden, dass es sich um eine unausgeglichene, wenn nicht sogar unfaire Diskussion zwischen Hiob auf der einen Seite und seinen vier Freunden auf der anderen Seite handelt. Bei einer Diskussion *Einer-gegen-Vier* kann es gar nicht zu einer Begegnung auf Augenhöhe kommen – können die jeweils eigenen Interessen nicht ausgeglichen oder angepasst werden.

433 Das geschlossene System der Freunde bietet ihnen Halt, und erspart ihnen nicht nur die Anfechtung, sondern vermittelt ihnen auch das „Hochgefühl, am Weltgeist zu partizipieren und gleichsam Vollstrecker seines Willens zu sein.“ (Kaiser, O.: Leid und Gott, 59) Dieses Systemdenken schützt sie vor Angriffen und stärkt nicht zuletzt ihre Gruppenidentität.

434 Ebach macht darauf aufmerksam, dass es dabei oftmals leichter fällt, sich mit dem in der Opferrolle befindlichen Hiob zu identifizieren als mit den verständnislosen Freunden. Dabei werden die Freunde als „seichte Schwätzer, engstirnige Dogmatiker, Nachplapperer starrer Doktrinen, uneinsichtige Buchhalterseelen“ (Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 55) denunziert. Statt auf die Klage Hiobs einzugehen, stellen sie dem Leiden unbarmherzig und vorwurfsvoll für sie logisch-nachvollziehbare Theorien aus einem festen Weltbild gegenüber.

Was verbindet die Mitglieder innerhalb einer Gruppenidentität? Was sind die abgrenzenden Faktoren gegenüber anderen Gruppenidentitäten?

Eine Gruppenidentität bildet sich durch bestimmte Werte, wird von Normen geprägt und von geteilten Moralvorstellungen getragen. Gestärkt wird die Identität einer Gruppe dabei v.a. in der Auseinandersetzung mit einer anderen Gruppenidentität, in Analogie zu Martin Bubers Identitätsverständnis: Am *Du* zum *Ich*⁴³⁵ wird eine Gruppe durch eine andere Gruppe durch diese Begegnung definiert. Auch im Dialog zwischen Individuen und der direkten Konfrontation mit unterschiedlichen Interessenschwerpunkten wird deutlich, dass der Mensch im Grunde genommen gar nicht losgelöst vom Gegenüber existieren kann.⁴³⁶

Im Dialog wird das Individuum immer wieder neu herausgefordert, sich durch Begegnungen neu zu definieren.⁴³⁷ Begegnen sich zwei Gruppenidentitäten, verändert sich die Dynamik auch zwischen den Individuen, da sie innerhalb ihrer eigenen Gruppe eine kollektive Identität annehmen. Dabei ist eine Gruppenidentität von bestimmten Merkmalen geprägt. Nach Dalit Rom-Shiloni, welche an der Universität in Tel Aviv lehrt, bilden folgende Faktoren eine Gruppenidentität:

„Solidarity and loyalty are based on principles of kinship (that is, communal memories of shared ancestors), along with shared language, culture (including religion), and, finally, territory (or, in the case of Diaspora communities, reflections on a homeland territory). Together these elements form the components of (national) group identity.“⁴³⁸

Die Identität einer Gruppe wird dabei durch „*shared group beliefs*“⁴³⁹ gebildet und gestärkt. Diese, einer Gruppe zugrundeliegenden, gemeinsamen Ansichten bilden die kognitive Basis, welche die Gruppe zu einer Entität formiert.⁴⁴⁰ Häufig werden die kollektiven Überzeugungen als „*objective facts*“⁴⁴¹ von der Gruppe wahrgenommen, welche auch beeinflussen, wie die Gruppenmitglieder ihre soziale Identität gegenüber anderen Gruppen definieren.

Im Versöhnungsprozess geht es dann an erster Stelle um den Austausch zwischen Gruppenidentitäten über gruppenspezifische Ansichten und Erfahrungen. Damit die in der Begegnung hervorgerufene Konfrontation nicht im Streit endet, bedarf es eines

435 Angelehnt an Buber, Martin: Ich und Du, in welchem er beschreibt, wie das Ich in der Begegnung mit dem Du seine Identität ausprägt.

436 Andrea Alker in Auseinandersetzung mit der Philosophie Heideggers statuiert: „*Das an die Welt verfallene Dasein [...] existiert im „Man“*“. (vgl. Alker, A. B.: Das Andere im Selben, 32) Dieses *Man* weist auf die Gefahr hin, dass das Individuum innerhalb einer Gruppenidentität schnell verloren gehen kann und sich als fremdbestimmt erweist.

437 Vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 227.

438 Vgl. Rom-Shiloni, D.: Exclusive Inclusivity, 20.

439 Vgl. Rom-Shiloni, D.: Exclusive Inclusivity, 20; siehe auch Smith, A. D.: The Ethnic Origins of Nations, 23-46.

440 Vgl. Bar-Tal, D.: Group Beliefs, 36.

441 Vgl. Bar-Tal, D.: Group Beliefs, 42.

grundlegenden Empathieverständnisses. Empathie ist dann mit der kognitiven Fähigkeit des Perspektivenwechsels⁴⁴² verbunden und auf affektiver Ebene mit dem Einfühlungsvermögen in die Gefühle des Anderen oder eine bestimmte Situation betreffend.⁴⁴³ Empathie ist eine Form der nonverbalen Kommunikation. Wie das Schweigen dient es als Voraussetzung für eine Kommunikation, welche sich in das Gegenüber einfühlen und ihn dann in seiner jeweiligen Situation ansprechen kann. H.E.Richter geht von einer „*ursprünglichen Sympathieregung*“⁴⁴⁴ zwischen Menschen aus, unterscheidet davon aber ausdrücklich die „*Fähigkeit, sich wechselseitig einzufühlen.*“⁴⁴⁵ Dies bringt ihn intentionaliter in die Nähe einer dialogisch orientierten Emphatievorstellung.⁴⁴⁶ Daher kann Empathie als eine am Anderen orientierte *Emotion* definiert werden.⁴⁴⁷ Allerdings wird der Andere stets als ein *Für-Mich-Sein* und nie in seinem *An-Sich-Sein* wahrgenommen,⁴⁴⁸ so dass lediglich eine Anteilnahme erzielt werden kann, ohne jedoch die tatsächlichen Gefühle der anderen Person nachempfinden zu können.⁴⁴⁹ Schließlich spielen Empathie und Einfühlungsvermögen auch in der Dialogarbeit eine wesentliche Rolle. Im Dialog zwischen Hiob, seiner Frau sowie der Gruppenidentität der Freunde hat sich gezeigt, dass das anfängliche Empathievermögen im Laufe der Auseinandersetzungen schwindet, bis schließlich allein Gottes absolute Güte die zerstrittenen Parteien miteinander versöhnt. Die Reden der Freunde haben ihre Intention verfehlt, denn sie konnten Hiob weder trösten noch seine Einstellung verändern. Hätte ein auf Empathie begründeter Dialog Hiob zu einer neuen Grundhaltung bewegen können?

Auf einer interpersonalen Ebene haben Untersuchungen gezeigt, dass empathische Gefühle für eine hilfebedürftige Person nicht nur ein Verständnis der jeweiligen Lage sondern sogar soziale Aktionen steigern können.⁴⁵⁰ Der Versuch, sich im Dialog der *Opferperspektive* anzunähern, hat gezeigt, dass dadurch die Bereitschaft zur Vergebung des *Täters* erhöht werden kann.⁴⁵¹ Aber kann es in einem Fall wie dem Hiobs oder den unvergleichbaren Katastrophen

442 Siehe Neuf, H.: Determinanten des Eindenkens in andere Personen, 9.

443 Vgl. Bar-Tal, D.: Shared Beliefs In A Society, 1f.

444 Richter, H. E.: Der Gotteskomplex, 239.

445 Ebd.

446 Vgl. Schmitt, H.: Empathie und Wertkommunikation, 277.

447 Vgl. Kurilla, R.: Emotion, Kommunikation, Konflikt, 451.

448 Emmanuel Lévinas lässt den Anderen schließlich zugunsten einer Selbstverherrlichung fast verkommen, da alles Denken, welches vom Ich oder Selbst ausgeht, letztendlich den Anderen ausschließt. Der Andere spricht schon durch sein Antlitz an, noch bevor er etwas sagt. (siehe Lévinas, E.: Die Spur des Anderen).

449 Empathie definiert Richard Hogan, welcher anhand verschiedener Untersuchungen eine *empathy scale* entworfen hat, wie folgt: Empathy is „*the intellectual or imaginative apprehension of another's condition or state of mind without actually experiencing that person's feelings.*“ (Hogan, R.: Development of an empathy scale, 308).

450 Vgl. Trautwein, F.-M. (u.a.): Meditation Effects in the Social Domain, 179.

451 Siehe Takatu, S.: The effects of apology and perspective taking on interpersonal forgiveness.

des Holocaust oder der Nakba zwischen *Betroffenen* und *Nicht-Betroffenen*⁴⁵² (wenn denn Betroffenheit etwas anderes als ein *Mit-Gefühl* sein soll) überhaupt eine gemeinsame Ebene geben? Worin kann eine gemeinsame Ebene zwischen der israelischen Gruppenidentität und der palästinensischen Gruppenidentität bestehen, sind doch die Interessen und Fragen sehr verschiedenen und scheinen sich nicht vereinbaren zu lassen.

Im Israel-Palästina-Konflikt geht es zwischen den Gruppenidentitäten sowohl um Identitätsfragen als auch Existenzfragen⁴⁵³ verbunden mit einem territorialen Interesse an Landbesitz, welche mit allgemeinen Fragen nach Gerechtigkeit und Gleichberechtigung korrelieren.

Welchen Beitrag können die bisherigen Analysen für dialogische Projekte in der Versöhnungsarbeit leisten? Welche Ergebnisse können festgehalten werden? In dem folgenden Kapitel sollen diese Fragen, bezogen auf die vorhergehenden Untersuchungen, aufgegriffen und die für die Dialogarbeit gewinnbringenden Erkenntnisse zusammenfassend dargestellt werden.

7. Auswertung der Analysen – im Bezug auf das Versöhnungsprojekt „Hearts of Flesh – Not Stone“

Auf welche Weise können die alttestamentlichen Bezüge über die Rolle des Schweigens als auch die Analyse der verschiedenen Gesprächssituationen im Hiobbuch für das Versöhnungsprojekt zwischen Palästinensern und Israelis, „Hearts of Flesh – Not Stone“, fruchtbringend sein?

Aus den Dialogen Abrahams mit Gott und Hiobs mit Gott kann man die Vielfalt dialogischer Strukturen erkennen. Abraham macht deutlich, dass vorschnelles (Ver-)Urteilen und stures Boykottieren, wenn die Lage aussichtslos erscheint, nicht progressiv sind und eine konstruktive Herangehensweise in Abrede stellen. Hiob und sein herausfordernder Dialog mit Gott hebt hingegen hervor, dass auch Anklagen im Dialog mit höheren Autoritäten ihren Platz haben und ein neues Verständnis der eigenen Lage erzeugen können. Abraham und Hiob erhalten dabei im Dialog mit Gott keine eigentliche Antwort auf ihre Fragen, kommen aber dennoch zu einer Einsicht, die sie Gott näher bringt, trotz der Absurdität der göttlichen

452 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 57.

453 In Analogie zu den von Heinz Gärtner aufgestellten Ursachen für das Entstehen von Konflikten handelt es sich bei dem Konflikt zwischen Israel und Palästina um einen Krieg aufgrund einer *Macht- und Hegemoniekonkurrenz* sowie *ökonomischer Asymmetrien* und *Unterprivilegierung*. (vgl. Gärtner, H.: Friedensforschung, 9).

Revision. Sowohl im Hiobprolog als auch in der Erzählung von der Versuchung Abrahams (Gen 22)⁴⁵⁴ wird das Leiden eines Menschen als Prüfung Gottes dargestellt.⁴⁵⁵ Auf für den Menschen nicht nachvollziehbare Art und Weise wird Abrahams Glaubensgehorsam von Gott geprüft – es geht nicht um das Opfer Isaaks sondern wie in der Hiobsgeschichte, um Abrahams Bewährung im Glauben. Abraham sowie auch Hiob erfüllen mit ihrem Einsatz Gottes Plan und leisten ihren Beitrag als Gottesknechte im Dienste des Glaubens. In ihrem Handeln werden sie zu vorbildlichen Gläubigen. Während Abraham aber zweifellos trotz der Schwere des Befehls weiterhin in Gott vertraut, schwankt Hiob zwischen seiner beständigen Frömmigkeit und quälenden Zweifeln, welche ihn aber letztlich nicht verzweifeln und weiterhin an seine Rechtfertigung glauben lassen.⁴⁵⁶ Dennoch begehrt er immer wieder heftig gegen Gott auf – Hiob verharret nicht im Schweigen.⁴⁵⁷ Wie Abraham ist Hiob anfangs und vor den Gesprächen mit seinen Freunden, noch von der Unhinterfragbarkeit Gottes überzeugt. Während sich Gott in vertrauter Weise an Abraham wendet und ihn fast schon ganz selbstverständlich anredet, bleibt das Verhältnis zwischen Hiob und Gott aufgrund der ausführlichen Beschreibung der Schöpfungswunder distanziert.⁴⁵⁸ Es ist nicht aus den Augen zu verlieren, dass es sich bei Abraham und Hiob auf der einen Seite und Gott auf der anderen Seite um uneigentliche Dialogpartner handelt, so dass ein Gespräch auf Augenhöhe aufgrund der unüberwindbaren entitätischen Unterschiede gar nicht entstehen kann.

Auf der Ebene des Dialoges zwischen zwei gleichen Entitäten kann das Gespräch Isaaks und Abrahams weitere Erkenntnisse liefern. Aus einem Schweigen heraus wendet sich Isaak an seinen Vater und verlangt Antwort. So kann auch Hiob seine anfänglich zurückhaltende, schweigend-akzeptierende Haltung nicht beibehalten und verlangt eine Antwort von Gott. Es scheint ganz selbstverständlich, dass in Dialogen nach Antworten des Gegenübers verlangt

454 Der Hiobprolog findet in Gen 22 nach Westermann eine Parallele. (vgl. Westermann, C.: Genesis, 436).

455 Es ist zur Kenntnis zu nehmen, dass es in der jüdischen Überlieferung eine Fassung der Geschichte gibt, nach der Abraham ähnlich wie im Hiobbuch auf Anstiftung Satans versucht wird. Die Versuchung besteht in dieser Variante aber nicht darin, Abraham vielleicht mit Verweis auf das alte Bibelgebot Ex 22,29 oder die Praktiken unter den Nachbarvölkern zur Opferung Isaaks zu verführen, sondern im Gegenteil, ihn von der gehorsamen Erfüllung des ergangenen göttlichen Befehls abzubringen. Des Weiteren sei auf die Versuchungsgeschichte Jesu (Mt 4,1-11) hingewiesen, in welcher Jesus auch vom Satan versucht wird und trotz seiner misslichen Lage seine Standhaftigkeit unter Beweis stellen kann. (weiterführende Argumentation siehe Strack, H. L. (u.a.): Kommentar zum Neuen Testament, 140f.).

456 Im Vergleich zu Hiob ist v.a. das Schweigen des Abraham, welcher Gott vor lauter Verzweiflung nicht ins Angesicht schreit, wie es Hiob tat, das eigentliche Rätsel der Erzählung. Doch auch Schweigen vermag etwas zu sagen und in dieser Szene sogar „noch vieldeutiger als es Worte sein können.“ (Rad, G. v.: Das Opfer des Abraham, 29).

457 Auch wenn die schrillen und lauten Klagerufe Hiobs einen unüberhörbaren Raum in den Dialogen einnehmen, ist doch auch das Schweigen von großer Bedeutung.

458 Nach dem überreichen Segen Gottes über Abraham und Hiob scheinen die schweren Prüfungen für heutige Rezipienten keinen Sinn zu ergeben. Gott bleibt in beiden Geschichten ein nicht entschlüsselbares Geheimnis.

wird und in der Versöhnungsarbeit genügend Raum für einen Austausch gegeben ist. Damit ein ertragreicher Austausch stattfinden kann, ist von festgefahrenen und vorschnellen Urteilen in Dialogen abzusehen. Die Freunde Hiobs halten vehement an ihren Überzeugungen fest und behaupten, sowohl Gottes Wesen als auch sein Wirken durchschaut und verstanden zu haben. Wie die Prophetenjünger, welche von Elischa zurückgewiesen und zum Schweigen aufgefordert werden (2. Kön 2,3-6), zeigen auch die Freunde Hiobs, dass ein beharrliches Festhalten an althergebrachten Erfahrungsweisheiten keinen ertragreichen Diskurs ermöglichen. Im Schweigen kann hingegen eine Begegnung ohne Worte stattfinden, welche die Basis für Empathie erzeugt. Schweigen als Zeichen der Trauer und auch Anteilnahme wird u.a. in Jes 36,21f beschrieben: Die Boten Hiskias und er selbst zerreißen in ihrer Not ihre Kleider und hüllen sich in Trauergewänder. Nach dem Verlust seines Besitzes und seiner Kinder zerreißt sich auch Hiob sein Gewand (Hi 1,20). Auch seine Freunde praktizieren beim Anblick ihres Freundes den Trauerritus und zerreißen ihre Kleider, bevor sie sieben Tage gemeinsam mit Hiob schweigen. Das Zerreißen von Kleidern in Verbindung mit Schweigen als Zeichen der Trauer und der Erschütterung wird auch in Koh 3,7 aufgegriffen. Dieser Ritus ist Ausdruck tiefer Verbundenheit und Anteilnahme. Im Hinblick auf das Versöhnungsprojekt wäre der Frage nachzugehen, welche Bedeutung der Vollzug eines gemeinsamen Rituals haben könnte. Diese Fragestellung kann in dieser Arbeit jedoch nicht weiter verfolgt werden.

Auschwitz ist an sich aber bereits ein Ort der Trauer und des Schweigens, so dass auch im Schweigen bei der Besichtigung von der Gedenkstätte Anteilnahme für das Leiden der Anderen bekundet werden kann, ohne sich in Worten zu verlieren. Dabei sind in einem Versöhnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern sowohl Gedenkplätze des Holocaust als auch der Nakba zu besichtigen, um nicht einseitig mit der Geschichte der *Opfer* und *Täter* umzugehen.

Schweigen kann aber auch einem Eingeständnis gleichkommen, wie beim Schweigen der Vornehmen und Gemeindevorsteher in Neh 5,8. Schweigen kann demnach auch ein Indiz für ein *Bekenntnis* sein. In dem Projekt wurde dies daran deutlich, wie ein großer Teil der teilnehmenden Palästinenser bereits nach den ersten Tagen sich weigerten, am weiteren Programm teilzunehmen. Dabei ging es ihnen nicht um ein Schuldeingeständnis, sondern vielmehr darum, demonstrativ zu bekennen, dass sie mit der Vorgehensweise des Forschungsteams des Versöhnungsprojektes nicht zufrieden waren.

Gegenseitige Anerkennung fehlte auch Hiobs Freunden, redeten sie zwar mit, aber v.a. gegen Hiob und an ihm vorbei. Wäre paradoxerweise das Schweigen gegenüber dem Reden

die angemessenere Kommunikationsform gewesen?⁴⁵⁹ Im anfänglichen Schweigen der Freunde mit Hiob hat sich ein Raum der wahren Begegnung, des Trosts eröffnet, während in den späteren Reden es lediglich zu Beschuldigungen und gegenseitigen Anschuldigungen kam. Bei Hiob ist von Anfang an klar, dass die Reden der Freunde nichts an seinem Schicksal verändern können, versuchen sie lediglich, eine Erklärung für das Schicksal Hiobs zu finden. Schnell wird jedoch klar, dass sie diese Erklärung nicht finden können, dennoch verstricken sie sich in ihren eigenen Theorien und stürzen Hiob nur weiter in die Verzweiflung. Doch angesichts eines solchen Leidens hätte sich das Schweigen vom Anfang vermutlich als angemessener erwiesen. Das Schweigen hat den Weg der Anteilnahme geebnet, hat das gemeinsame Ausharren und Sitzen in der Asche, Hiob Halt und Zuversicht gegeben. Die sich anschließenden Reden hingegen haben Hiobs Situation und Leiden verfehlt und konnten dem Anspruch, Trost zu spenden, nicht gerecht werden.

Wie auch die Analysen der Dialoge im Hiobbuch gezeigt haben, sind sowohl *Einwegkommunikationen* als auch *Überzeugungsreden* für den Dialog hinderlich, so dass Konflikte eher verstärkt werden. Im Versöhnungsprojekt wurde das Aggressionspotenzial durch unangebrachte Belehrungen und Ermahnungen gesteigert, so dass kein versöhnender Austausch stattfinden konnte.⁴⁶⁰ Kritik kann durchaus auch im Versöhnungsdialog Raum finden, muss aber immer auf eine konstruktive Art und Weise vollzogen werden.

In Dialogen, in welchen Leid thematisiert wird, spielt auch die Schuldfrage eine wesentliche Rolle, suchen die Betroffenen nach Gründen und Ursachen für ihren Kummer. Die Schuld für eine verheerende Situation beim Anderen zu suchen, ist leichter, als sich mit eigenem Fehlverhalten auseinandersetzen zu müssen oder sich erst mit der Lage des Anderen auseinanderzusetzen oder gar sich in ihn hineinzusetzen, ihn wirklich verstehen zu wollen. Auch Hiob kann kein Fehlverhalten bei sich selbst erkennen und sucht die Schuld schließlich bei Gott, klagt ihn an und verteidigt sich, beteuert bis zum Schluss seine Tadellosigkeit und Unschuld. Seine Freunde bemühen sich redlich, die Schuld für Hiobs grausames und unvorhergesehenes Schicksal bei Hiob selbst zu finden, klagen Hiob an und verteidigen Gott, denn er sei tadellos. Beide Fronten scheinen verhärtet und nicht kompromissbereit; reden aneinander vorbei.

Nach den bisherigen Untersuchungen scheint mir die in Kap. 2 vorgestellte Methode des *Konflikt-Dialoges* mit allen Komponenten, Bedingungen und Regeln ein potentiell vielversprechendes Modell in der Konfliktarbeit, zu sein.⁴⁶¹ Beim Dialog in konfliktreichen

459 Siehe auch Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 56.

460 Vgl. die Ausführungen auf Kap. 2.4 über das *Kritikgespräch*.

461 Weitere Ausführungen über den *Konflikt-Dialog* siehe Kap. 2.4.

Situationen ist vom beharrlichen Insistieren auf Erfahrungsweisheiten abzusehen, um an der Versöhnungsabsicht festzuhalten und die Kontroversen nicht noch zu verschärfen.

Bei den Freunden Hiobs, aber auch bei den TeilnehmerInnen am Projekt stellte sich heraus, dass die Gruppenidentitäten noch tiefer in den Konflikt geraten können, wenn sie lediglich versuchen, ihr Gegenüber zu beeinflussen und von ihren eigenen Interessen überzeugen wollen. Während im Hiobbuch letztlich nur Gott Versöhnung stiften kann, gilt es in einem Versöhnungsprojekt über die Möglichkeiten einer friedvollen Begegnung zwischen verfeindeten Gruppenidentitäten reflektiert nachzudenken.

Damit Meinungsverschiedenheiten die Situation nicht zum Eskalieren bringen, bedarf es einer Gesprächsleitung, welcher als *Schiedsrichter* (Hi 9,33) nicht eine Meinung der anderen vorziehen soll, sondern zwischen den kontradiktorisch-festgefahrenen Positionen vermittelt. Ein solchen Perspektivwechsel fordert Hiob von seinen Freunden ein, weist sie dann aber als überlegene Besserwisser zurück und wirft ihnen Parteilichkeit vor. Seiner Meinung nach, würde ein Rollentausch den Freunden helfen, um seine Situation wirklich zu verstehen (vgl. 12,2-3; 13,1-2; 13,7-10; 13,13).⁴⁶²

Um sich in die Lage des Anderen einfühlen zu können, bedarf es Empathie. Durch Empathie kann ein *echter Dialog* zwischen verschiedenen Gruppenidentitäten stattfinden, wenn auch die Wirklichkeit des Anderen nie vollends erschlossen werden kann. Damit aber zumindest eine Annäherung zwischen verschiedenen Identitäten stattfinden kann, bedarf es einer gewissen Bereitschaft, aufeinander mit Respekt einzugehen. Bei der Begegnung zweier Gruppenidentitäten kann die Gesprächsleitung die am Dialog Beteiligten darauf vorbereiten, dem jeweiligen Gegenüber respektvoll gegenüberzutreten, ihm zuzuhören und ihm Zeit zu schenken, statt sich zu distanzieren. Alles hat seine Zeit, so auch das Schweigen und das Reden (Koh 3,7). So gilt es auch nach einer bestimmten Zeit des Schweigens, wieder in den Dialog zu treten.⁴⁶³ Nach einer gemeinsamen Zeit des Schweigens, in welcher die Freunde ihre Empathie für Hiob bekundet haben, folgen aber nicht einfühlsame Reden sondern *Verschleierungsreden*⁴⁶⁴, welche die jeweils eigene Meinung der Freunde und Hiobs absolut setzen und nicht mehr viel von der anfänglichen Anteilnahme übrig lassen. Fragen wird ausgewichen und Überlegenheit behauptet, so dass die Dialoge immer mehr zu *Monologen* verkommen. Damit aber ein Gespräch, welches auf gegenseitiger Anerkennung und Achtung basiert, entstehen kann, bedarf es stets einer einfühlsamen Zurücknahme der eigenen Person und einer Akzeptanz anderer Positionen, ohne die jeweiligen Gegenthesen zu entkräften.

462 Vgl. Engljähnger, K.: Theologie im Streitgespräch, 62.

463 Vgl. die Voraussetzungen für eine Begegnung im *Konflikt-Dialog* Kap. 2.4.

464 In Kap. 2.2 dieser Arbeit findet sich eine Erläuterung zu *Verschleierungsreden* und deren Merkmalen.

Die v.a. in einem *Konflikt-Dialog* auftretenden Aggressionen können nicht unterdrückt werden, sind aber reflektiert und nicht pauschalisierend zur Sprache zu bringen. Auch wenn nach Jochen Waibel Aggressionen einen Dialog bereichern können,⁴⁶⁵ gilt es in der Konfliktsituation die Aggressionen nicht Oberhand gewinnen zu lassen. Der Ernst der Lage ist den Beteiligten bereits bewusst. Dennoch sind im Konflikt-Dialog die Dinge ehrlich auszusprechen. Wie die Dialoge im Hiobbuch gezeigt haben, konnten Aggressionen die Dialoge nicht auf konstruktive Art und Weise vorantreiben. Hiob macht in seinen Antwortreden deutlich, dass Tadeln das Gegenüber lediglich zu einer Selbstverteidigung herausfordert und nicht selten eher zum Verharren in eigenen Sichtweisen führt, anstatt eine konstruktive Auseinandersetzung mit anderen Meinungsbildern zu provozieren. Konfrontative Anschuldigungen verhindern stets den Dialog – wie es im Hiobbuch, aber auch im Versöhnungsprojekt bereits deutlich wurde. Anklagen können aber auch zur Reue⁴⁶⁶ führen oder Versuche des sachlichen Richtigstellens auslösen, um die Beschuldigungen zurückzuweisen.⁴⁶⁷ Durch Reue oder neue Einsichten, welche im Dialog gewonnen werden konnten, können alte Verhaltensmuster revidiert werden. Dennoch ist es nicht das Ziel der Versöhnung, eine künstliche Harmoniewelt zu konstruieren, in welcher sich alle Unstimmigkeiten wie von Zauberhand auflösen. Das in den Gottesreden aus dem Wettersturm begründete pluralistische Weltbild fundiert und bestätigt gerade die Differenzen. Diese Einsicht kann auch in der Versöhnungsarbeit ein neues Bewusstsein schaffen. Einheit ist dabei durchaus ein erstrebenswertes Ziel, aber es geht dabei immer um eine *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*⁴⁶⁸. In Dialogen in Krisenlagen und zwischen unversöhnten Gruppenidentitäten sind die Kontroversen zwischen den Beteiligten ernst zu nehmen. Es sollte auf oppositionelle Erfahrungen eingegangen und nicht über vorhandene Diskrepanzen geschwiegen werden.

Eine neue Perspektive für den Umgang miteinander kann v.a. in einem *Klärungsgespräch*⁴⁶⁹ gewonnen werden. Reine *Überzeugungsgespräche*, zu welchen die Dialoge Hiobs mit seinen Freunden ausarten, sind in der Versöhnungsarbeit möglichst zu unterbinden. Persönliche sowie kollektive Überzeugungen sind jedoch unweigerlich mit den Individuen verbunden. Ein Dialog sollte daher den Charakter eines Klärungsgespräches haben, welches an-

465 Vgl. Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 123.

466 Hiob versucht, immer wieder die Vorwürfe seiner Freunde abzustreiten und zu dementieren – jedoch ohne Erfolg. Erst am Ende des Buches wird von der Einsicht der Freunde und der Reue, welche in einer Bußhandlung zum Tragen kommt, berichtet.

467 Vgl. die Ausführungen und vorgeschlagenen *Handlungsalternativen* von Panzenböck in Kap. 2.4.

468 Dieser Slogan ist an das ökumenische Verständnis der Evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD) „*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*“ angelehnt, welcher trotz verschiedenen Ansichten eine versöhnte Abendmahlsgemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten, united und methodistischen Kirchen bekräftigt.

469 Nähere Ausführungen zum *Klärungsgespräch* siehe Kap. 2.3.

hand der Methode der Korrelation verschiedene Standpunkte aufeinander bezieht und eine neue, gemeinsame Wahrheit schafft.⁴⁷⁰

Die Anknüpfungspunkte zwischen dem Versöhnungsprojekt, welches Ausgangspunkt der Fragestellungen war, und den Dialoganalysen im Hiobbuch erweisen sich jedoch nicht stringent als schlüssig und naheliegend. So wäre z.B. der Frage nachzugehen, inwiefern das immer wieder anklingende Schöpfungslob, welches zum Bestandteil der Dialoge wird und als Argumentationshilfe sowohl der Freunde als auch Hiobs dient, Anschluss in einem Begegnungsprojekt zwischen verfeindeten Gruppen haben kann. Für das konkrete Versöhnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern erscheinen mir die Lobreden der Freunde Hiobs nicht plausibel anschlussfähig zu sein. Das Schöpfungslob dient den Freunden als Argumentationshilfe des gerechten Handelns Gottes. Für Hiob steht die Größe und die Allmacht Gottes auch außer Frage, dennoch wird gerade darin Hiobs Unverständnis bekundet. Er kann nicht begreifen, wie ein gerechter Schöpfer aller Dinge, der ihn einst so reich segnete, ihn nun so bitterlichst verflucht. Das Schöpferlob stellt zwischen Hiob und seinen Freunden im gemeinsamen Staunen und der Erkenntnis, dass sie letztendlich nur ein kleiner Teil eines großen Ganzen sind, im Grunde genommen eine Verbindung her. Gott ist Grund der Anfechtung, der theologischen Diskurse, der Konflikte und des Streits zwischen den Freunden – Gott ist Ursache des Leids, aber er kann das Geschick auch wenden und wird zur Ursache der Versöhnung.

Man könnte davon ausgehend im Blick auf das Projekt der Frage nachgehen, welche gemeinsamen (religiösen) Werte, Vorstellungen und Gottesbilder die christlich-israelischen, christlich-palästinensischen sowie muslimischen TeilnehmerInnen haben. Allerdings ist auch hier wieder besondere Vorbereitung und Sensibilität der Moderatoren verlangt, da religiöse Ansichten schnell in einen unreflektierten Fundamentalismus führen können und oft zu verheerenden Kämpfen bis hin zu Kriegen unter dem Deckmantel ideologisch missbrauchter Gottesbilder. Oftmals werden v.a. die trennenden und unterscheidenden Ansichten betont und hervorgehoben, anstatt auf den allen Religionen zugrunde liegenden Aspekt des Friedens und der Versöhnung zu würdigen oder überhaupt wahrzunehmen. Wie die Dialoge im Hiobbuch demonstrieren konnten, ist Religion etwas ganz Persönliches. Daher ist in Konflikt-Dialogen, in welchen es um territoriale Fragestellungen geht, mit religiösen Werten und Überzeugungen äußerst sensibel umzugehen. Religiöse Glaubenseinstellungen können zwar Gemeinsamkeiten zwischen zerstrittenen Identitäten hervorheben, genauso gut aber auch die Unterschiede ver-

⁴⁷⁰ Dies wird im Hiobbuch weder von den Freunden noch von Hiob selbst erreicht. Nur Gott kann letztlich eine neue Realität schaffen, ohne die Freunde und Hiob jedoch über ihre Fragen aufzuklären. Die Fragen bleiben unbeantwortet.

stärkt hervorheben.

Um den TeilnehmerInnen an einem Versöhnungsprojekt die Möglichkeit einer geschützten Begegnung zu bieten, bedarf es einem bestimmten *Raum*, in welchem der Andere weder als Opfer noch als Täter wahrgenommen wird. Dieser Raum kann durch gemeinsames Schweigen erzeugt werden. Im Schweigen entsteht dann ein Moment der Anteilnahme, findet non-verbale Kommunikation statt, welche auch zwischen Hiob und seinen Freunden eine tiefe Freundschaft bekundet und welche darüber hinaus in Versöhnungsprozessen ein unvoreingenommenes Beisammensein ermöglichen kann.

Anteilnahme durch die Begegnung mit dem Leiden des anderen ist auch Kernbestandteil des Versöhnungsprojektes „*Hearts of Flesh – Not Stone*“. Die Begegnung findet dabei auch an einem ungewöhnlichen Ort statt, einem Ort des Grauens und des Todes, einem Ort des Schreckens. An diesen Ort, der außerhalb der gewohnten Umgebung liegt, begeben sich im Rahmen einer Gedenkstättenfahrt nach Auschwitz Israelis und Palästinenser, um ihre Vergangenheit und Gegenwart aufzuarbeiten. Aus dieser Begegnung und der Anteilnahme am Leiden des Anderen sollen Trost, Hoffnung und Verständnis wachsen, welches zur Versöhnung beitragen kann.

Empathie und Verständnis tragen zur Verständigung bei und können schließlich auch zur Versöhnung führen. Im Schweigen werden die Grundvoraussetzungen für einen sich anschließenden Dialog geschaffen, in welchem es nicht nur um aneinandergereihte Verteidigungsreden, sondern um Gespräche gehen soll, die eine Klärung und neue Sichtweisen ermöglichen. Dialog beginnt mit einem Schweigen, welches in die Kommunikation führt.

Welche Rolle kann nun das Schweigen in dem Versöhnungsprojekt einnehmen? Im anschließenden Kapitel möchte ich anhand einer Auswertung des Versöhnungsprojektes zwischen Israelis und Palästinensern die positiven als auch negativen Aspekte bei der ersten Durchführung im März 2014 darstellen, um dann in den weiteren Kapiteln einen Ausblick auf zukünftige Versöhnungsarbeit geben zu können.

8. Schweigeminute – im gemeinsamen Gedenken an die sowohl verbindende als auch trennende Geschichte

Welche Chancen und Risiken bietet das Schweigen einem Projekt zwischen verfeindeten und nicht gleichgestellten Gruppen? Um in einem abschließenden Kapitel in Thesen, die aus

den Analysen gewonnenen Erkenntnisse für die Versöhnungsarbeit festhalten zu können, möchte ich zunächst anhand einer Projektbeschreibung und Auswertung des im März 2014 durchgeführten Projektes „*Hearts of Flesh – Not Stone*“ einige Einsichten herausstreichen.

Bei dem im März 2014 durchgeführten Projekt wurde schnell klar, dass das Aufeinandertreffen beider Gruppen äußerst spannungsgeladen ist, was jedoch von den ProjektleiterInnen nicht ausreichend aufgefangen wurde. Des Weiteren fehlte die durch Gespräche angeregte Auseinandersetzung mit den gruppeninternen Konflikten. Es wurde in den Gesprächen immer wieder deutlich, dass ein Gespräch über die Vergangenheit die Anerkennung der Gegenwart voraussetzt. Die Mehrheit der TeilnehmerInnen waren der Überzeugung, eine „Mission“ erfüllen zu müssen und zum Botschafter ihres Volkes, ihrer Religion zu werden. Meines Erachtens geht es aber in einem Versöhnungsprojekt nicht um ein Vermitteln von überzeugenden Botschaften und bloßen Unschuldsbeteuerungen, sondern um einen Austausch auf Augenhöhe. Allerdings muss dafür sensibilisiert und die TeilnehmerInnen vorbereitet werden, bevor sie „aufeinander los gelassen werden“, um sich dann in einem geschützten *Praxisfeld der Versöhnung* begegnen zu können.

Als Vorbereitung auf die Exkursion nach Auschwitz hatten beide Gruppen Kurse besucht, welche geschichtliche Grundlagen vermittelten. Allerdings wussten die ProjektleiterInnen nicht, was thematisch in den Kursen behandelt und abgedeckt wurde. Um jedoch sicher zu gehen, dass sowohl die israelische als auch die palästinensische Gruppe mit denselben Hintergrundinformationen ausgestattet ist, wäre eine genauere Planung wichtig gewesen. Allerdings sind die Schwierigkeiten, ein Versöhnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern zu planen, nicht zu unterschätzen. Aufgrund der räumlichen Distanzen zwischen den Projektleitern aus Deutschland, Israel und Palästina können direkte Absprachen nur durch vereinzelt einberufene Treffen in einem der Länder gehalten werden.

Aufgrund der instabilen Situation in Israel/ Palästina kam es des Weiteren zu einem Ungleichgewicht zwischen den TeilnehmerInnen, so dass nur 15 Israelis und 30 Palästinenser, im Alter zwischen 20 und 26 Jahren, an dem Projekt teilnehmen konnten.⁴⁷¹

Um die Studie wissenschaftlich fundiert auswerten zu können, wurden zu Beginn und am Ende der Exkursion Fragebögen ausgeteilt, welche im Anschluss verglichen und ausgewertet wurden.⁴⁷² Gegenstand der Untersuchung war die Frage, ob eine Veränderung der Meinungsbildung und Sichtweisen während der Exkursion stattgefunden hat. Auf das weitaus individuellere Untersuchungsmodell des Interviews einzelner TeilnehmerInnen wurde verzichtet. Der

471 Welche Auswirkungen die doppelt so hohe Anzahl an TeilnehmerInnen aus Palästina für den Dialogprozess gehabt hatte, wird noch an anderer Stelle diskutiert werden.

472 Diese Fragebögen bewahren die Anonymität der TeilnehmerInnen, um sie auch zu schützen.

Dialog sollte gemieden werden, um einer möglichen emotionalen Manipulation⁴⁷³ entgegen zu wirken und nicht zwischen die Fronten zu geraten. Allerdings wurde im Laufe des „Experimentes“ schnell klar, dass die TeilnehmerInnen gerade den Dialog sowohl untereinander als auch mit der Forschergruppe suchten. Da eine Phase der Überwindung von Angst, Wut, Traurigkeit und Misstrauen während der insgesamt sechs Tage nicht vorgesehen war, kam es schließlich dazu, dass die überwiegende Mehrheit der TeilnehmerInnen die weitere Teilnahme am Projekt verweigerte.

Ein paar TeilnehmerInnen, v.a. auf palästinensischer Seite, fühlten sich dann aber tatsächlich manipuliert, da ihnen die Möglichkeit eines Austausches von dem Forschungsteam untersagt wurde, sie also nur Informationen und Erfahrungen aufnehmen sollten, ohne jene aber annehmen zu können. Kommunikation als *Grundkonstante menschlichen Lebens*⁴⁷⁴ ist aber unverzichtbar, da „das Personsein ohne die Forderung der Anerkennung anderer Personen in sich widersprüchlich wäre.“⁴⁷⁵ Um so erstaunlicher ist es, dass im Versöhnungsprojekt den TeilnehmerInnen der Dialog regelrecht untersagt und der Schwerpunkt auf eine rein kognitive Auseinandersetzung mit vergangenem Leiden gelegt wurde.

Ob Auschwitz ein sinnvoller Ort der Begegnung ist, sollte meines Erachtens hinterfragt werden, denn Auschwitz ist ein Ort, der an sich schon von viel Leid und Elend berichtet. Ist es da nicht vielleicht sinnvoller, auf neutralem Boden eine Begegnung zwischen Israelis und Palästinensern zu organisieren, so dass sie so unvoreingenommen wie möglich ins Gespräch miteinander kommen können? Auschwitz, als ein Ort des Kammers, der Trauer, des Todes und des Schweigen, kann aber auch wieder ein Ort eines Neuanfangs werden. Ein Ort, an dem Begegnung stattfindet zwischen Freunden, Nicht-Gleichberechtigten und verfeindeten Gruppen.

Es sollte dennoch auch nicht außer Acht gelassen werden, wie viel Mühe es den Israelis und den Palästinensern bereitet hat, nach Polen zu kommen. So ist es einigen auch nicht leicht gefallen, ihren Familienmitgliedern von dem Projekt zu erzählen, ist die Skepsis den Anderen gegenüber doch sehr groß und besteht die Angst, vor manipulativ einseitigen Propagandaveranstaltungen, welche eine eigene Meinung zu unterdrücken versuchen. Wie einige TeilnehmerInnen mir in persönlichen Gesprächen mitteilten, mussten sie sich teilweise vor ihrer eigenen Familie und vor Freunden rechtfertigen, um überhaupt an einem solchen Projekt partizipieren zu können. In einigen Fällen traf ein Interesse an der anderen Seite auf Unverständnis

473 Eine Manipulation ist in diesem Falle mit einem emotionalen Bewegen verbunden, wobei es um ein „bewusstes Einwirken des Sprechers auf den Hörer mit dem Ziel einer qualitativen und/ oder quantitativen Veränderung seiner Gefühlslage“ (Schmidt, W. (u.a.): Rede – Gespräch – Diskussion, 40f.) geht.

474 Welke-Holtmann, S.: Die Kommunikation zwischen Frau und Mann, 17.

475 Körtner, U. H.-J.: Evangelische Sozialethik, 100.

oder wurde sogar als Verrat an der eigenen Sache aufgefasst. Diese kritische Haltung gegenüber eines solchen Projektes war für einige TeilnehmerInnen sehr belastend. So bestand bei mehreren TeilnehmerInnen eine unterbewusste Angst, die eigenen Landesleute zu verraten oder zu „betrügen“. Das Projekt zielte zwar nicht darauf ab, einseitig Empathie für die Opfer des Holocaust zu wecken, allerdings lief es genau darauf hinaus. Den Ängsten, Traumata, Enttäuschungen und den oft heftigen Gefühlen der TeilnehmerInnen, welche aus dem aktuellen Konflikt resultierten, wurde zu wenig Raum gegeben.

Durch den besonderen Bezug auf Auschwitz besteht außerdem eine Gefahr, den Holocaust quasi heilighzusprechen und zu einer *ritualisierten Pilgerfahrt*⁴⁷⁶ einzuladen. Ohne die notwendige Sensibilität bestünde die Gefahr einer *Verdinglichung des Holocaust*⁴⁷⁷, welche v.a. darauf zielt, die jüdische Identität zu bestätigen und hervorzuheben. Daher sollte eine etwaige Voreingenommenheit und Skepsis gegenüber einem Versöhnungsprojekt, welches in Auschwitz zwischen Israelis und Palästinensern stattfindet, unbedingt berücksichtigt werden. Es geht dabei auch um ein Vermeiden unangebrachter Vergleiche, wie beispielsweise die Parallelisierung des Holocaust mit der Nakba, der Flüchtlingslager mit Konzentrationslagern oder der israelischen Besatzung mit der Besatzung Europas durch die Nationalsozialisten.⁴⁷⁸

Durch den besonderen Fokus auf die Geschichte des Holocausts ging es der Forschergruppe v.a. darum, die TeilnehmerInnen mit historischen Fachwissen auszustatten. Demnach stand sozusagen ein Schweigen über die eigenen Meinungen und über persönliche Ansichten im Vordergrund. Bei diesem Schweigen kann es jedoch nicht bleiben, ist der Mensch ein kommunikatives Wesen und strebt nach Austausch und Reflexion des vermittelten Wissens. Es stellt sich mir daher die Frage, welchen Zweck ein bloßes Anhäufen von Fakten erfüllen soll. Einerseits ist ein gemeinsamer Wissensstand voraussetzend für eine anschließende Diskussion über das Erlebte. Wenn aber andererseits der Schwerpunkt auf das „Erlebnis Auschwitz“ fokussiert und dabei die gegenwärtige Lage, v.a. der Palästinenser, außer Acht gelassen wird, droht ein Projekt dieser Art das eigentliche Ziel der Versöhnung aus dem Blick zu verlieren. Versöhnung kann nicht an der Vergangenheit festgemacht werden – Versöhnung findet in der Gegenwart statt.

Die Aufmerksamkeit ist stets auf die Gegenwart, das *Hier-und-Jetzt* zu richten, um ein

476 Vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 248.

477 Ebd.

478 Ein ähnliches Projekt wurde mit dem *Van Leer Institute* in Jerusalem entwickelt, welches sich an jüdisch und palästinensische Pädagogen und Multiplikatoren aus Israel richtete. Ziel des Projektes ist eine gemeinsame Beschäftigung mit dem Holocaust und die Erforschung, inwiefern dies mit Traumatisierungen auf beiden Seiten zusammenhängt. Jenes Modell, wie auch das beschriebene Projekt „Hearts of Flesh – Not Stone“, verbindet einen Begegnungsprozess mit Elementen der *Holocaust Education*. (vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 233).

Hineinsteigern in unbewusste Gefühle, welche von früheren Bezugspersonen übertragen wurden, zu vermeiden.⁴⁷⁹

Es gilt demnach mit *Awareness* auf gegenwärtige Bedürfnisse und Wünsche, Gefühle, Gedanken und Wahrnehmungen, Impulse und Blockaden zu achten und einzugehen. Damit dem unbewussten Phänomen der Übertragung entgegengewirkt werden kann, braucht es professionelle Hilfe von außen⁴⁸⁰ – bedarf es zwischen zwei verschiedenen Identitäten einer Vermittlungsinstanz.

Letztendlich geht es beiden Gruppenidentitäten um eine Bewältigung von Verlusterfahrungen. Die reale historische Erfahrung, sowohl auf israelischer als auch auf palästinensischer Seite, zum Opfer geworden zu sein, steht in Gefahr, einer dauerhaften Identifizierung und Unschuldsbeteuerung, so dass es zu einer regelrechten *Konkurrenz der Opfer* kommt.⁴⁸¹ Die Soziologin Monique Eckmann spricht in diesem Zusammenhang von dem Phänomen *konkurrierender Erinnerungen*⁴⁸², wenn es um den israelisch-palästinensischen Konflikt geht. Während die eine Seite an die Katastrophe des Holocaust, die menschenverachtende Vernichtung von Jüdinnen und Juden erinnert wird und Angst vor einer erneuten Vertreibung hat, strebt die andere Konfliktpartei nach Anerkennung der Nakba, ihres Schicksals und fordert die Beendigung von Diskriminierung sowie Unterdrückung im eigenen Land.

Einerseits intendierte das Projekt, durch das Aufzeigen von Gemeinsamkeiten⁴⁸³ und dem Versuch, eine andere Perspektive einzunehmen, den Willen zur Versöhnung zu fördern. Andererseits bewies der tatsächliche Verlauf des Projektes aber: Je weniger ein Verständnis des Anderen vorbereitet und gefördert wird, umso größer wird die Gefahr, Tendenzen von Feindschaft und dem Wetteifer um den Opferstatus zu verstärken.⁴⁸⁴ Aussagen wie „*Wir sind die Opfer der Opfer des Holocausts*“ auf palästinensischer Seite und „*Wir sind die unmittelbaren Nachfahren der Opfer des Holocausts*“ auf israelischer Seite standen sich anschuldigend gegenüber.⁴⁸⁵ Die Polarisierung zwischen *Wir* und *Die* konnte im Versöhnungsprojekt leider

479 Früher erlebte Situationen bzw. eigene und fremde Lebenserfahrung können das Verhalten eines Gesprächsteilnehmers oftmals unbewusst beeinflussen. (Panzenböck, M.: Rede, 94).

480 Waibel, J.: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“, 133f.

481 Siehe Chaumont, J.-M.: La concurrence des victimes.

482 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 228.

483 Gemeinsamkeiten können beispielsweise in religiösen Werten betont werden. Sowohl das Christentum (v.a. Mt 7,12: „*Alles nun, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch.*“) als auch der Islam („*Lasst keinen von euch einen Bruder so behandeln, wie er selbst nicht behandelt werden möchte.*“) setzen eine brüderliche Gleichwertigkeit voraus, welche auch in dialogischen Prozessen zur Begegnung sensibilisieren können. (vgl. Kirste, R.: Globale Ethik für die Konvivenz der Religionen und Kulturen, 66)

484 Tradierte Narrative, welche an schmerzhaft Ereignisse der Vorfahren oder der Mitglieder der jeweiligen Gruppe erinnern, stärken einerseits die Gruppenidentität, schwächen andererseits jedoch die Bereitschaft zum Dialog mit einer anderen Gruppenidentität. (vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 229).

485 Lange Zeit wurde die Thematisierung des Holocaust in der arabischen Welt verdrängt und eine intensivere

nicht überwunden werden.⁴⁸⁶

Einige TeilnehmerInnen äußerten auch ihre allgemeine Frustration über die politische Lage im eigenen Land. Die Mehrheit der TeilnehmerInnen sah generell auch keine Hoffnung auf Besserung ihrer Lage oder gar auf eine Lösung des Konfliktes. Dies bestätigt auch die Einschätzung von Daniel Bar-Tal, welcher den Israel-Palästina-Konflikt als einen *unlösbaren Konflikt*⁴⁸⁷ definiert. „Unlösbare Konflikte“ werden dabei als gewalttätig und lang anhaltend definiert.

Ulrich Körtner beschreibt in seiner Evangelischen Sozialethik das Problem, dass Versöhnung meistens *stillschweigend* nach dem *personalethischen Modell* der Versöhnung zwischen zwei Personen bzw. begrenzten Gruppen gedacht wird. Dies erweist sich jedoch als unzureichend, da es auf *sozialethischer* und politischer Ebene um die Bewältigung von Konflikten zwischen Völkern geht.⁴⁸⁸ Versöhnung ist ein Prozess, welcher nach dem Erlangen von Bürgerrechten, Fairness sowie politische und soziale Einflussmöglichkeiten voraussetzt.⁴⁸⁹

Das *Needs-Based-Modell*⁴⁹⁰ geht darüber hinaus davon aus, dass erfolgreiche Versöhnung die Befriedigung verschiedener emotionaler Bedürfnisse sowohl der Opfer als auch der Täter erfordert. Die Mitglieder beider Gruppen müssen sich demnach auf gleichberechtigter Ebene begegnen, um in den Dialog treten zu können. Ohne diese Grundvoraussetzung bleibt zu hinterfragen, inwiefern es überhaupt Sinn ergibt, über Versöhnung zu reden, werden durch Versöhnungsprojekte oftmals Konflikte weiter geschürt und dienen künstlich erzeugte Dialog-Veranstaltungen nur der Festigung von Vorurteilen. Letztendlich können Dialoge zwischen den verfeindeten, im Krieg lebenden Israelis und Palästinensern nichts an der politischen Lage verändern, sie können aber dazu anregen, sich neu mit der eigenen Situation aus-

Beschäftigung mit diesem Thema abgelehnt. Die Palästinenser haben dabei das Gefühl, den Preis für Verbrechen zahlen zu müssen, die in Europa von anderen begangen wurden und mit denen sie im Grunde genommen nichts zu tun hatten. Teilweise wird in arabischen Gesellschaften sogar der Holocaust geleugnet und sei von der zionistischen Bewegung erfunden worden, um die israelitische Staatsgründung zu legitimieren. Über die Infragestellung des Holocaust hinaus wird gleichzeitig auch die Rechtmäßigkeit des Staates Israel bestritten. Oftmals wird der Holocaust, wenn nicht ganz bestritten, dann zumindest relativiert. (Siehe auch Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 231).

486 Feindbilder fungieren als „Katalysator zur Stärkung des Zusammenhalts der eigenen Gruppe“ (Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 249) und müssen daher in einem Versöhnungsprozess allmählich aufgelöst werden.

487 Siehe Bar-Tal, D.: Shared Beliefs In A Society; Ders.: Sociopsychological foundations of intractable conflicts.

488 Körtner, U.H.-J.: Evangelische Sozialethik, 145.

489 Axel Honneth betont, dass in sozialen Kämpfen nicht nur um Recht oder Ressourcenteilung gekämpft wird, sondern dass es in erster Linie um gesellschaftliche Anerkennung ginge. (siehe Honneth, A.: The struggle for recognition).

490 Vgl. Mummendey, A.: Social discrimination and tolerance in intergroup relations, 158ff.

einanderzusetzen und zwischenmenschliches Zusammenleben befruchten. Wie Eckmann⁴⁹¹ treffend hervorhebt, ist nicht die Einigung auf eine gemeinsame Erinnerung das Ziel eines Versöhnungsprozesses, „sondern vielmehr die Wahrnehmung der unterschiedlichen Erinnerungen und die Schaffung eines Raums, um diese miteinander kommunizieren und teilen zu können.“⁴⁹²

Obwohl das durch die politische Grundsituation bestehende Machtgefälle durch Projekte dieser Art nicht überwunden wird, kann zumindest „in diesem Mikrokosmos der Treffen so weit wie möglich ein gleichberechtigtes Miteinander hergestellt“⁴⁹³ werden. In einer Begegnung mit dem Anderen soll zunächst erst einmal ein gegenseitiges Vertrauen aufgebaut und gestärkt werden, was die Möglichkeit des Austausches voraussetzt. Grundlegend ist dabei eine gute Kenntnis der historischen Ereignisse und das Infragestellen der jeweiligen Identitäten. Des Weiteren macht Eckmann darauf aufmerksam, wie wichtig Nachbesprechungen und der Erfahrungsaustausch über die Erfahrungen der TeilnehmerInnen sind⁴⁹⁴ – diese Möglichkeit war in der ersten Ausführung des Projektes nicht gegeben und es wurde schnell deutlich, wie sich sowohl die israelischen als auch die palästinensischen TeilnehmerInnen eine solche Chance erhofft hätten.

Integraler Bestandteil der Friedensarbeit ist die Anerkennung der Geschichte und Erinnerung der „Anderen“.⁴⁹⁵ Bei den palästinensischen TeilnehmerInnen entstand letztendlich der Eindruck, dass sie mehr über die Shoah wissen, als die Israelis über die palästinensische Kultur und Geschichte, über den Alltag und die Lebensrealität aus der Zeit vor 1948. So wurde das Bedürfnis während des Programms immer größer, den Israelis auch ihre Position und Erfahrungen mitzuteilen. Es bestand also der Wunsch nach einem gegenseitigen Erfahrungsaustausch, um eine Möglichkeit, die eigene Situation zu schildern und auch die Bereitschaft zuzuhören, was der Andere zu sagen hat. Allerdings ist doch auffällig, dass alle TeilnehmerInnen zuerst das Anliegen äußerten, ihre eigene Position zu präsentieren, bevor sie bereit sind für die Botschaft ihres Gegenübers.

Allerdings darf die Anerkennung nicht einseitig einem Polemisieren eigener Interessen gelten. Dies setzt eine Bereitschaft voraus, eigene Interessen nicht absolut zu setzen, sich zurück zu nehmen, auch zu schweigen, um die Geschichte und die Erfahrungen des Anderen zu hö-

491 Monique Eckmann beschäftigt sich, neben ihren Tätigkeiten als Soziologin, Erwachsenenbildnerin und Dozentin am Institut d'Etudes Sociales in Genf, in ihren Forschungsarbeiten mit Fragen zur Identität und mit antirassistischer, interkultureller Pädagogik sowie mit Friedenspädagogik. (http://www.fritz-bauer-institut.de/fileadmin/user_upload/uploads/FBI/einsicht/Einsicht-08.pdf).

492 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 230.

493 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 235.

494 Vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 236.

495 Vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 228.

ren, wahrnehmen und würdigen zu können. Sowohl gegenseitige Anerkennung der Position als auch der Respekt spielen bei der Versöhnung eine unverkennbare Rolle, denn „[e]ine Auseinandersetzung mit dem Konflikt oder mit dem Holocaust setzt [...] zuallererst die Anerkennung der Opfer beider Seiten voraus.“⁴⁹⁶ Hierbei ist „[d]ie ernsthafte Einsicht, dass man selbst auch 'Täter' sein könnte, [...] historisch triftiger, aber auch mental anstrengender“⁴⁹⁷ als sich in die Opferrolle zu flüchten.

Opfer brauchen eine Bestätigung von Bevollmächtigungen, währenddessen Täter eine Wiederherstellung ihres moralischen Selbstwertgefühls brauchen. Eine Befriedigung beider Bedürfnisse fördert die Bereitschaft zur Versöhnung.⁴⁹⁸

Eine Anerkennung des Leidens auf beiden Konfliktseiten wurde im Projekt durch die einseitige Beschäftigung mit dem Holocaust nicht gewährleistet. Im Projekt fehlte die Gesprächs- und Diskussionsmöglichkeit, was maßgeblich zum Scheitern der ersten Durchführung beitrug. Obwohl sich an der Meinung der GruppenteilnehmerInnen grundsätzlich nichts geändert zu haben scheint, konnte bei einigen TeilnehmerInnen zumindest auf emotionaler Ebene die Sichtweise und Empathie für den Anderen gewonnen werden, so dass Kontakte ausgetauscht wurden und Freundschaften entstanden. In diesem Mikrokosmos wurde zumindest zwischen einigen Teilnehmern das Ziel der Versöhnung erreicht, wenn reconciliation (vom lat. „*reconciliatio*“) als Beendigung einer zwischenmenschlichen Feindschaft,⁴⁹⁹ welche in der Ich-Du-Begegnung ausgetragen wird, verstanden wird.

Erinnerung, Identität und Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Gruppenidentität spielen bei der Konfliktbewältigung und im Dialog eine entscheidende Rolle.⁵⁰⁰ Es sei jedoch darauf hin zu weisen, dass Erinnerungen an ein und dasselbe historische Ereignis äußerst subjektiv und nie einheitlich sind, Perspektiven unterschiedlich oder gar widersprüchlich sein können.

Der israelische Philosoph Avishai Margalit unterscheidet zwischen gemeinsamen (*common*) und trennenden/ geteilten Erinnerungen (*shared memories*)⁵⁰¹:

„A common memory [...] is an aggregate notion [,which] [...] aggregates the memories of all those

496 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 230.

497 Borries, B.v.: Erlebnis, Identifikation und Aneignung beim Geschichtslernen, 183.

498 Vgl. Shnabel, N.: Promoting reconciliation through the satisfaction of the emotional needs, 1021ff. Allerdings kann das bewusste Wahrnehmen des Leidens des Anderen auch mit der Angst verbunden sein, jene Beachtung könnte letztendlich ein kollektives Schuldeingeständnis der eigenen Gruppe bedeuten (Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 244).

499 Vgl. Körtner, U. H.-J.: Evangelische Sozialethik, 141.

500 Vgl. Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 228.

501 Vgl. Margalit, A.: The ethics of memory, 51-63.

people who remember a certain episode which each of them experienced individually. If the rate of those who remember the episode in a given society is above a certain episode in a given society is above a certain threshold [...], then we call the memory of the episode a common memory. [...] A *shared memory* [...] requires communication [and] [...] integrates and calibrates the different perspectives of those who remember the episode [...].⁵⁰²

Um eine Erinnerung als geteilte Erinnerung wahrnehmen zu können, bedarf es eines Dialoges zwischen den verschiedenen *Erinnerungsgemeinschaften* über die jeweiligen Geschichtsnarrative. Dabei muss dieser Austausch nicht zu einem gegenseitigen Einvernehmen führen, geht es vielmehr darum, die bestehende Vielfalt zu erfassen, anzuerkennen und zu diskutieren. In diesem Sinne fasst Eckmann zusammen, dass „[d]ie *Anerkennung der Existenz der von der eigenen abweichenden Erinnerung der „Anderen“ [...] eine der Grundlagen für einen Dialog zwischen Konfliktparteien*“⁵⁰³ bildet.

Dieser Ansatz wird v.a. in der Friedenspädagogik hervorgehoben. Nach Gavriel Salomon geht es in der Friedenspädagogik v.a. um eine veränderte Wahrnehmung der *Narrative* der Anderen, wobei er zwischen vier Stufen unterscheidet:

1. Legitimierung ihres kollektiven Geschichtsnarratives
2. kritische Untersuchung unseres Anteils am Konflikt
3. Empathie für ihr Leid
4. Engagement in gewaltfreien Aktivitäten.⁵⁰⁴

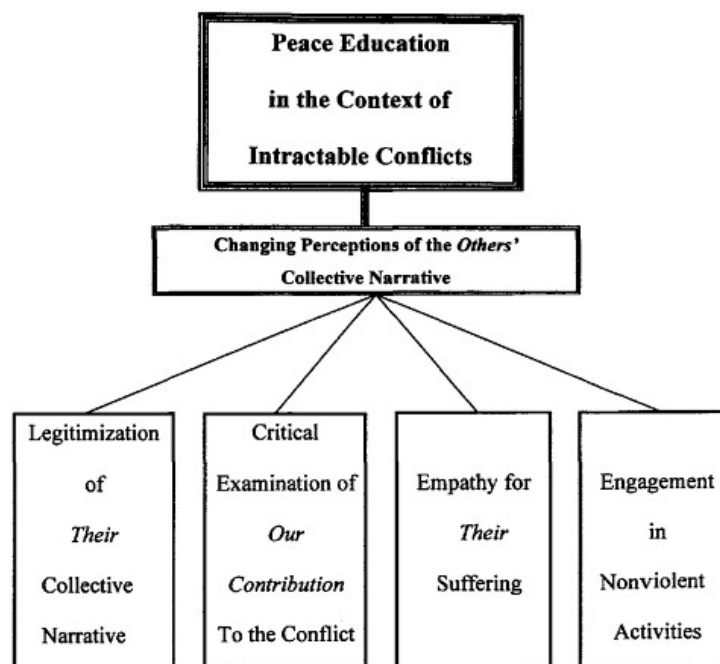


FIG. 1.1. Goals for peace education.

Salomon, Gavriel: The nature of peace education. Not all programs are created equal, 9.

502 Margalit, A.: The ethics of memory, 51.

503 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 229.

504 Salomon, G.: The nature of peace education. Not all programs are created equal, 9.

Es geht in diesem Prozess v.a. darum, die in den Narrativen vermittelten Erfahrungen anzuerkennen und ihre Perspektive als legitime Sicht wahrzunehmen, die nicht einfach abgelehnt werden kann, nur weil sie die Narrative der „Anderen“ sind. Die verschiedenen Narrative werden auch von einem je unterschiedlich kollektiven Gedächtnis geprägt.

Ein Versöhnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern birgt die Chance in sich, sowohl das *kulturelle* als auch das *kommunikative Gedächtnis* einer Gruppenidentität zu sensibilisieren und anzusprechen. Während es sich beim kommunikativen Gedächtnis um direkte, eher informelle und oft mündliche Überlieferung handelt, umfasst hingegen das kulturelle Gedächtnis formelle und institutionalisierte Formen von Erinnerung wie z.B. Denkmäler, Museen und institutionalisierte Rituale.⁵⁰⁵ In dem Versöhnungsprojekt kam es zu einer einseitigen Betonung des kulturellen Gedächtnisses durch den Bezug auf die Besichtigung der Gedenkstätte. Das kommunikative Gedächtnis konnte hingegen nicht angeregt werden, so dass ein Austausch der verschiedenen Erfahrungen der TeilnehmerInnen nicht zustande kam.

Eine weitere Idee für ein Versöhnungsprojekt wäre, die TeilnehmerInnen selbst gemeinsame Gedenkplätze errichten zu lassen, an denen sowohl die Palästinenser als auch Israelis ihren Schicksalen im Schweigen gedenken könnten. Gedenkstätten bedürfen keiner weiteren Diskussionen, Gedenkstätten sind Plätze des Schweigens und der gegenseitigen Anteilnahme, spenden Trauer, Trost und Hoffnung.

Wie die vorgehenden Ausführungen verdeutlicht haben, können folgende Risiken und Nebenwirkungen in Dialogprozessen auftreten: zum einen besteht das Risiko, dass beide Parteien ausschließlich auf ihre Wahrheit pochen und verschiedene Meinungen oder Interpretationen unverbunden nebeneinander stehen; zum anderen geht es oftmals um reine Verteidigungen eigener Interessen, ohne einen eigentlichen Kompromiss oder eine Einigung erreichen zu wollen. Die daraus resultierende Nebenwirkung wäre, dass es ohne das Eingehen auf die individuellen Situationen und Erfahrungen von Menschen, nur zu einer Verhärtung von Vorurteilen kommen kann, welche eine Versöhnung unmöglich macht.

Abschließend möchte ich auf die besondere Rolle des Schweigens in Dialogarbeit eingehen, bevor die gewonnenen Erkenntnisse in zehn Abschlusstheseen präsentiert werden.

505 Siehe Assmann, J.: Das kulturelle Gedächtnis.

9. Ist Reden Silber und Schweigen ist Gold? – *Schweigen als unverzichtbare Komponente in der Versöhnungsarbeit*

Die bisherigen Untersuchungen sollten gezeigt haben, dass anhand der Dialoggänge im Hiobbuch Beobachtungen gemacht werden können, welche für heutige Dialogarbeit fruchtbar sein können. Ein besonderes Augenmerk galt dabei der Frage nach der Rolle des Schweigens in kommunikativen Prozessen.

In welcher Situation ist „Schweigen“ angebrachter als unvorbereitetes Reden? Wann ist Schweigen die bessere Antwort?!

Franziska Pilgram-Frühauf definiert Schweigen als eine Bewegung, „*welche die zwischenmenschlichen Beziehungen zu kritischen Wendepunkten hinführt, sie dabei konsolidiert oder erneuert.*“⁵⁰⁶

Schweigen schafft eine gemeinsame Basis und ermöglicht eine Entschleunigung in Auseinandersetzungen. Schweigen schafft einen Freiraum der Gedanken und erlaubt eine Besinnung auf die eigentliche Situation sowie eine Fokussierung auf das tatsächliche Gegenüber. Im Schweigen entsteht ein Raum der Stille, in welchem alle im Schweigen vereinten Personen sich gleichberechtigt gegenüber treten. Schweigen heißt, sich zurückzunehmen, um den Anderen sprechen zu lassen. In Dialogprozessen kann Schweigen vorschnell geprägten Meinungsbildern und vorgefertigten Urteilen entgegenwirken. Schweigen kann Reden, welche im Grunde genommen dem Gegenüber nichts sagen, unterbrechen und Scheinkommunikationen unterbinden.⁵⁰⁷ Es braucht eine Rücksichtnahme, welche ein Zurücknehmen eigener Interessen voraussetzt, um das Gelingen eines Dialoges zu fördern. Wenn das Leiden, Trauer und der Schmerz so enorm groß sind, wie bei Hiob, scheint das *Mit-dem-Betroffenen-Schweigen* eine sinnvolle Kommunikationsweise zu sein.⁵⁰⁸ Diese Folgerung schließt nicht aus, dass es über das Schweigen hinaus eine Weise des *Sprechens*, des *Wieder-* und des *Widersprechens* geben könnte, die weder den Leidenden noch das Problem des Leidens verfehlt.⁵⁰⁹

Die Bereitschaft, sich selbst zurückzunehmen und die Einsicht, dass Dialog ohne das eigene Schweigen, damit der andere zu Wort kommen kann, nicht möglich ist, war bei den TeilnehmerInnen des Versöhnungsprojektes auf beiden Seiten gegeben. Leider war es den Teilnehmenden nur begrenzt möglich, in einen aktiven Austausch zu kommen, da die

506 Pilgram-Frühauf, F.: „Sagen kann man es nicht“, 216.

507 Die Reden Elihus bringen die Gefahren eines Scheindialoges zum Ausdruck, welche dadurch hervorgerufen werden können, dass sich einer der Dialogpartner für gerechter hält und es auf diese Weise zu einem Reden kommt, ohne dem anderen etwas zu sagen.

508 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 56.

509 Vgl. Ebach, J.: Gott und die Normativität des Faktischen, 56f.

Gruppen weitestgehend getrennt voneinander blieben.

Zunächst sollte es in einem Begegnungsprojekt um eine Anerkennung der Opfer und des Leidens auf beiden Seiten gehen, denn „*Anerkennung schafft Anerkennung*“⁵¹⁰.

In Versöhnungsprojekten, in welchen aufgrund der politischen Grundvoraussetzungen nichts an der gesellschaftlichen Lage verändert werden kann, könnte die Rolle des Schweigens ganz neu aufgewertet werden. Oftmals drehen sich die Betroffenen um ihre eigenen Argumente, kommt es schnell zu gegenseitigen Anschuldigungen und Anklagen, welche in Unschuldsbeteuerungen und Verteidigungsreden münden. Dabei werden die eigentlichen Ziele der Verständigung, des Erzielens eines Verständnisses und des Verstehens der Situation des Anderen, verfehlt. Natürlich muss im Versöhnungsprozess das Schweigen auch überwunden werden, muss ein geschützter Raum geschaffen werden, in welchem von eigenem Schicksal erzählt werden kann.

Ist Reden Silber, aber Schweigen Gold!? Gelingen kann ein Dialog wohl nur, wenn beide Gesprächspartner bereit sind, sich aufeinander einzulassen, auch die Argumente des Gegenübers schweigend nachzuvollziehen und aufgeschlossen für eine neue Meinung sind. Nur auf diese Weise kann durch Dialog eine Situation verändert oder zur Veränderung beigetragen werden.

Verständigung braucht den Dialog, Dialog fördert Anerkennung und gegenseitigen Respekt. Versöhnung setzt eine Verständigung beider Konfliktparteien voraus. Im Dialog können die Gefühle und Wünsche beider Seiten Gehör finden.

Mit jeder Botschaft wird etwas in den Raum gestellt, wird etwas ausgesagt, doch bekommt es nur seinen Wert, wenn es aus einem Schweigen gewachsen ist, welches die andere Person in ihrer jeweiligen Prägung ganzheitlich wahrnimmt und somit auf sie eingehen kann – dann ist Reden Silber, und Schweigen Gold! Das soll nicht zu über vorsichtiger Rücksichtnahme und absoluter Zurückhaltung auffordern, geht es im Versöhnungsprozess nicht um neutrale Themen, sondern um Fragen, welche die Existenz betreffen und daher höchst emotional aufgeladen sind. Es kann nicht beim Schweigen bleiben. Das Schweigen dient vielmehr der Eröffnung einer Kommunikation, in welcher sich beide Gesprächspartner aufeinander einlassen können, ohne lediglich sich selbst reden zu hören. Gerade deshalb soll mit dieser Aufforderung „Reden ist Silber, Schweigen ist Gold!“ aber verdeutlicht werden, dass es im Versöhnungsprozess um einen Austausch sowohl von Interessen als auch von Erfahrungen und nicht um das bloße Referieren oder Behaupten eigener Meinungen gehen soll.

510 Eckmann, M.: Geschichte und Narrative der „Anderen“, 256.

„Schweigen ist die Mutter der Wahrheit“⁵¹¹, so wie der englische Staatsmann und Schriftsteller Benjamin Disraeli formulierte. So könnte man analog ergänzen: Schweigen ist die Mutter der Weisheit und der Schlüssel zur Versöhnung.

Abschließend möchte ich anhand folgender Thesen die Erkenntnisse meiner Analyse, welche für zukünftige Projektarbeiten im Bereich der Versöhnung fruchtend sein könnten, zusammenfassend darstellen.

10. Von den Kostbarkeiten des Redens und Schweigens im Dialog – zehn Abschlussthese *für zukünftige Versöhnungsprojekte*

1. Die Übertragung von persönlichen Schicksalen ist ein nicht zu unterschätzender Faktor in der Versöhnungsarbeit, welcher beim Verstehen von Dialogen zwischen Opfern und Tätern eine wesentliche Rolle spielt.
2. Dialog zwischen verfeindeten Gruppen bedarf einer Vorbereitung und Sensibilisierung für andere Denkansätze und für die Bereitschaft eines Perspektivenwechsels.
3. Die Kenntnisse zum Thema Holocaust und der Nakba sollen vertieft werden, um das Verständnis für die Geschichte und das Erinnern beider Seiten sowie deren gegenseitige Anerkennung zu fördern.
4. Grundlegend dafür ist die Schaffung eines Klimas, das gegenseitiges Zuhören und Rücksichtnahme fördert, wobei dabei wichtig ist, dass keine grob vereinfachenden Vergleiche zwischen den historischen Ereignissen gezogen werden, auf die sich die beiden Erinnerungskulturen beziehen.
5. Auf beiden Seiten ist der Holocaust stark emotional belastet. Es bedarf aus diesen Gründen einer gut durchdachten Vorarbeit, welche beide Konfliktparteien auf die Begegnung und Auseinandersetzung mit ihrer Geschichte sensibilisiert.

511 Schmidt, L.: Schlagfertige Definitionen, 208.

6. In einem Begegnungsprojekt zwischen Israelis und Palästinensern sollten daher historische Fakten vermittelt werden. Dabei geht es auch darum, sich mit den Mythen, Tabus, Projektionen und Traumata aus der Vergangenheit sowie mit ihren Auswirkungen in der Gegenwart auseinanderzusetzen, um über den Dialog die ausgelösten Emotionen ausdrücken und bewältigen zu können.

7. Erstrebenswert ist daher meines Erachtens ein Programm, welches kognitives Lernen mit Begegnungen und Gesprächen verbindet sowie den TeilnehmerInnen genügend Zeit lässt, um ihre Gefühle und Zweifel zu äußern und dementsprechend aufarbeiten zu können.

8. Ziel sollte es sein, dass sich das homogene Bild von beiden Gruppen nach und nach auflöst. Im Dialog sollte auch verdeutlicht werden, dass es nicht „die“ Israelis und nicht „die“ Palästinenser gibt, sondern dass sich die TeilnehmerInnen als Individuen mit ihrer eigenen, persönlichen Geschichte mit vorgeprägten Einstellungen, Meinungen und Haltungen gegenüberstehen und Feindbilder aufgelöst werden.

9. Doch nicht nur der Dialog zwischen den TeilnehmerInnen soll angeregt werden – auch ein *innerer Dialog* ist wichtig, welcher ermöglicht, sich mit der eigenen Situation auseinanderzusetzen und zu einer neuen Sichtweise führen kann.

10. Reden ist Silber – Schweigen ist Gold!? Das bedeutet, dass jeder Dialog mit einem inneren Schweigen beginnt, so dass der andere so weit wie möglich in seiner Besonderheit gesehen, gehört und verstanden werden kann. Daher gehören Schweigen und Reden in einer geglückten Kommunikation zusammen und bedingen einander. Wahrhafte Begegnung heißt auch, mit dem anderen in der Asche zu sitzen, mit ihm zu schweigen, sein Leid anzuerkennen, ohne eigenes Leiden dem entgegenzustellen, so dass es zu einem Opferwettkampf kommt. Versöhnung bedeutet Teilhabe am Leid des Anderen. Versöhnung bedeutet Verständnis und Verstehen.

10. Literaturverzeichnis

Abraham, Werner: Terminologie zur neueren Linguistik, Niemeyer Verlag, Tübingen 1988²

Albright, W.F.: North-West-Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the eighteenth Century B.C. (= JAOS, Bd. 74), 1954, 222-233

Albright, W.F.: The Egyptian Empire in Asia in the twenty-first Century B.C. (= JPOS, Bd. 8), 1928, 223-256

Alker, Andrea Barbara: Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007

Alonso-Schökel, Luis: Towards a Dramatic Reading of the Book of Job (= Semeia, Bd.7), 1977, 45-61

Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, C. H. Beck, München, 1992

Bar-Tal, Daniel: Group Beliefs. A Conception For Analyzing Group Structure, Process, and Behavior, Springer, New York 1990

Ders.: Shared Beliefs In A Society. Social Psychological Analysis, SAGE, London 2000

Ders.: Sociopsychological foundations of intractable conflicts (= American Behavioral Scientist, Bd. 50, H. 2), 2007, 1430-1453

Ders.: The elusive nature of peace education, [in:] Salomon, Gavriel / Nevo, Baruch: Peace education. The concept, principles, and practices around the world, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2002, 27-36

Bar-On, Dan: Bridging the Gap, Körber, Hamburg 2000

Bauer, Georg: Rhetorik. Eine Anleitung für Rede, Gespräch, Verhandlung und Diskussion, Kiehl Verlag, Ludwigshafen (Rhein) 1993

Becker, Joachim: Esra. Nehemia (= Die Neue Echter Bibel, Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 25), Echter Verlag, Würzburg 1990

Beintker, Horst: Art. Anfechtung. III. Reformations- und Neuzeit, [in:] TRE¹, Bd. 2, Walter de Gruyter, Berlin 1978, 695-704

Bormann, Lukas: Bibelkunde, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008²

Borries, Bodo von: Erlebnis, Identifikation und Aneignung beim Geschichtslernen (= Neue Sammlung, Bd. 38, H. 2), 171-202

Buber, Martin: Ich und Du, Lambert Schneider, Heidelberg 1983

Cancik, Hubert: Art.Theologia. II.2 Theologia tripertita, [in:] RGG⁴, Bd.8, Mohr Siebeck,

Tübingen 2005, 251-254

Chaumont, Jean-Michel: La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance, Editions La Découverte, Paris 1997

Clines, David J.A.: Job 1-20 (= WBC, Bd. 17), Dallas 1989

Coats, G. W.: „Abraham's Sacrifice of Faith“. A Form-Critical Study of Genesis 22, Interpretation 27 (1973), 389-400

Cornelius, Jasmin: Mediation und Systemische Therapie. Überlegungen zu einer Adaptierung des Mediationsverfahrens auf die speziellen Bedürfnisse von Paaren. Grenzen und Möglichkeiten (= Nordeuropäische Beiträge aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften, Bd.29), Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 2010

Deuser, Hermann: Gottesinstinkt (= Religion in Philosophy and Theology, Bd. 12), Mohr Siebeck, Tübingen 2004

Ders.: „Und hier hast du übrigens einen Widder.“ Genesis 22 in aufgeklärter Distanz und religionsphilosophischer Metakritik, [in:] Greiner, Bernhard / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hermann: Opfere deinen Sohn!. Das 'Isaak-Opfer' in Judentum, Christentum und Islam, Narr Francke, Tübingen 2007, 1-17

Drewermann, Eugen: Nur die Liebe uns glauben. Vortrag auf dem Evangelischen Kirchentag 2011 in Dresden, Publik-Forum Verlagsgesellschaft mbH, Zwickau 2011

Ebach, Jürgen: Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs, [in:] *Ders.*: Hiobs Post. Gesammelte Aufsätze zum Hiobbuch, zu Themen biblischer Theologie und zur Methodik der Exegese, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995

Ders.: Streiten mit Gott. Hiob. Teil 1. Hiob 1-20. Teil 2. Hiob 21-42, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996

Eckmann, Monique: Geschichte und Narrative der „Anderen“: Ein Begegnungsprojekt mit jüdischen und palästinensischen Multiplikator_innen aus Israel, das neue Wege geht, [in:] Jikeli, Günther / Stoller, Kim Robin / Allouche-Benayoun, Joelle: Umstrittene Geschichte. Ansichten zum Holocaust unter Muslimen im internationalen Vergleich, Campus Verlag, Frankfurt am Main, 227-257

Engljähriger, Klaudia: Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob (= Stuttgarter Bibelstudien, Bd. 198), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2003

Fischer, Stefan: Hiobsbotschaften – von guten Freunden und schlechten Ratgebern. Theologische Existenz als Beitrag zu einer holistischen Weltansicht, [in:] Engemann, Wilfried [Hrsg.]: Glaubenskultur und Lebenskunst. Interdisziplinäre Herausforderungen zeitgenössischer Theologie (= WJTh 10), V & R unipress / Vienna University Press, Wien 2014, 71-86.

Ders.: How God pays back. Retributive concepts in the Book of Job (= Acta Theologica 20/2), 2000, 26-40

Ders.: Von der historisch-kritischen Methode zu aktuellen Ansätzen alttestamentlicher Exegese. Am Beispiel der Opferung Isaaks (Genesis 22), Amt und Gemeinde 63/1 (2012), 292-304

Fohrer, Georg: Das Buch Hiob, [in:] Elliger, Karl/ Rudolph, Wilhelm/ Kaiser, Otto (u.a.): Kommentar zum Alten Testament, Band XVI, Gütersloher Verlag – Haus Mohn, Gütersloh 1988²

Ders.: Das Buch Hiob (= KAT, Bd.16), Gütersloher Verlag, Gütersloh 1963, 507-59

Ders.: Dialog und Kommunikation im Buche Hiob, [in:] *Ders.*: Studien zum Buche Hiob, Walter de Gruyter, Berlin 1983², 135-146

Ders.: Die Weisheit des Elihu (Hi 32-37), [in:] *Ders.*: Studien zum Buche Hiob (1956-1979) (=BZAW, Bd. 159), Walter de Gruyter, Berlin 1983, 94-113

Ders.: Studien zum Buche Hiob, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1963¹

Fritz, Volkmar: Das zweiten Buch der Könige (= Züricher Bibelkommentare AT, Bd. 10), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1998

Gärtner, Heinz: Friedensforschung, Konfliktforschung und Sicherheitspolitik, [in:] Weltgesellschaft. Weltbewusstsein (= Dialog. Beiträge zur Friedensforschung, Bd. 12, H. 3), VWGÖ-Verlag, 1988, 7-26

Genette, Gérard: Die Erzählung, W. Fink, München 2010

Girard, René: Der Sündenbock, Benzinger Verlag, Zürich 1988

Grohmann, Marianne: Fruchtbarkeit und Geburt in den Psalmen (= FAT, Bd. 53), Mohr Siebeck, Tübingen 2007

Habel, Norman C.: The Book of Job. A Commentary, The Westminster Press, Philadelphia 1985

Härle, Wilfried: Dogmatik, Walter de Gruyter, Berlin / New York ³2007

Harth, N. S./ Hornsey, M. J./ Barlow, F. K.: Emotional Responses to Rejection of Gestures of Intergroup Reconciliation (= Personality and Social Psychology Bulletin, Bd. 37), 2011, 815-829

Hausmann, Jutta: Studien zum Menschenbild der älteren Weisheit (= FAT, Bd. 7), Mohr Siebeck, Tübingen 1995

Heckl, Raik: Hiob – vom Gottesfürchtigen zum Repräsentanten Israels (= FAT, Bd. 70), Mohr Siebeck, Tübingen 2007

Henne, Helmut / Rehbock, Helmut: Einführung in die Gesprächsanalyse, Walter de Gruyter, Berlin 1995³

Herder, Johann G.: Johann Gottfried von Herder's sämtliche Werke. Vom Geiste der Ebräischen Poesie. Eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes, [Hrsg.:] Müller, Johann Georg, Haas'sche Buchhandlung, Wien/Prag 1819

Hermisson, Hans-Jürgen: Von Gottes und Hiobs Nutzen, [in:] *Ders.*: Studien zu Prophetie und Weisheit. Gesammelte Aufsätze (= FAT, Bd. 23), Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 300-319

Herzer, Jens: Jakobus, Paulus und Hiob. Die Intertextualität der Weisheit, [in:] Krüger, Thomas (u.a.): Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19.August 2005 (= AthANT, Bd. 88), Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2007, 329-350

Hindelang, Fritz: Frageklassifikation und Dialoganalyse, [in:] Hindelang, Fritz/ Eckard, Rolf/ Zillig, Werner: Gebrauch der Sprache, LIT Verlag, Münster 1995, 176-196

Hogan, Richard: Development of an empathy scale (= Journal of consulting and Clinical Psychology, Bd. 3), 1969, 307-316

Holbert, J.C.: The skies will uncover his iniquity. Satire in the second speech of Zophar (Job XX) (= VT, Bd.31), 1981, 171-179

Hölscher, Gustav: Das Buch Hiob, [in:] Eissfeldt, Otto [Hg.]: Handbuch zum Alten Testament, Mohr Siebeck, Tübingen 1937

Honneth, Axel: The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts, Polity Press, Cambridge 1995

Hooker, Morna D.: Art. Glaube, [in:] RGG⁴³ (2000), 947-953

Horst, Friedrich: Hiob 1-19 (= BK, Bd. 16/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968

Jüngling, Hans-Winfried: Das Buch Jesaja, [in:] Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament (= Studienbücher der Theologie, Bd. 1,1), Kohlhammer, Stuttgart 2008⁷, 427-451

Kaiser, Otto: Anweisungen zum gelingenden, gesegneten und ewigen Leben, Eine Einführung in die spätbiblischen Weisheitsbücher (= ThLZ Forum, Bd. 9), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003

Ders.: Das Buch Hiob. Übersetzt und eingeleitet, Radius, Stuttgart 2006

Ders.: Leid und Gott. Ein Beitrag zur Theologie des Buches Hiob, [in:] *Ders.*: Der Mensch unter dem Schicksal. Studien zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (= BZAW, Bd. 161), Walter de Gruyter, Berlin 1985, 54-62

Kant, Immanuel: Der Streit der Fakultäten, Philosophische Bibliothek, Bd. 522, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2005

Keel, Othmar: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996⁵

Ders.: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Mit 102 Abbildungen im Text und 7 Bildtafeln, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978

Kilian, Rudolf: Isaaks Opferung. Zur Überlieferungsgeschichte von Gen 22, Stuttgarter Bibelstudien 44, [Hrsg.:] Haag, Herbert / Kilian, Rudolf / Pesch, Wilhelm, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970

Kirste, Reinhard: Globale Ethik für die Konvivenz der Religionen und Kulturen, [in:] Rad, Mohammad Razavi, Yousefi, Hamid Reza: Globale Ethik in der Koexistenz der Kulturen (= Dialog, Zeitschrift für interreligiöse und interkulturelle Begegnung, Jg.12, Nr.22, Nr.23), Institut für Human- und Islamwissenschaften, Hamburg 2013, 61-75

Köhlmoos, Melanie: Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (= FAT, Bd. 25), Mohr Siebeck, Tübingen 1999

Körtner, Ulrich H.-J.: Evangelische Sozialethik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008²

Krašovec, J.: Der Merismus. Im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen (= Biblica et Orientalia, Bd. 33), Gregorian & Biblical Press, Rom 1977

Kreuzer, Siegfried: So wahr ich lebe. Schwurformel und Gottesschwur in der prophetischen Verkündigung, [in:] Mommer, Peter / Schmidt, W.H. / Strauß, H. (Hg.): Gottes Recht als Lebensraum, FS H.J. Boecker, Neukirchen-Vluyn 1993, 179-196

Kubina, Veronika: Die Gottesreden im Buche Hiob (= FTS, Bd. 151), Herder, Freiburg 1979

Kurilla, Robin: Emotion, Kommunikation, Konflikt. Eine historiographische, grundlagentheoretische und kulturvergleichende Untersuchung, Bd. 2, Springer, Duisburg-Essen 2012

Lachmann, Rainer: Judika (5. S. d. Passionszeit): 1. Mose 22, 1-13. Gegen Gott an Gott glauben [in:] Predigtstudien. Für das Kirchenjahr 1986/87. Perikopenreihe III – Erster Halbband, [Hrsg.:] Krusche, Peter / Rössler, Dietrich / Roessler, Roman, Kreuz Verlag, Stuttgart 1986, 194-199

Lauha, Aarre: Kohelet (= BKAT, Bd. XIX), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978

Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Verlag Karl Alber, Freiburg/ München 1983

Lewandowski, T.: Linguistisches Wörterbuch 1-3, UTB 1518, Quelle & Meyer, Heidelberg 1994⁶

Lichtenberger, Hermann: Predigt über Gen 22,1-19, [in:] Greiner, Bernhard (u.a.): Opfere deinen Sohn! Das 'Isaak-Opfer' in Judentum, Christentum und Islam, Narr Francke Verlag,

Tübingen 2007, 313-326

Lohfink, Norbert: Kohelet. Mit einer neuen Einleitung (= Die Neue Echter Bibel Altes Testament, Bd.1), Echter Verlag, Würzburg 1993⁴

Luther, Martin: Kleiner und Großer Katechismus, [Hrsg.:] Irmischer, Johann Konrad, Verlag von Carl Hender, Erlangen 1832

Margalit, Avishai: The ethics of memory, Harvard University Press, Cambridge 2002

Mieth, Günter: Friedrich Hölderlin. Zeit und Schicksal. Vorträge 1962-2006, Königshausen & Neumann, Würzburg 2007

Morsink, Johannes: The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999

Mummendey, A./ Wenzel, M.: Social discrimination and tolerance in intergroup relations. Reactions to intergroup difference (= Personality and Social Psychology Review, Bd. 3), 1999, 158-174

Müller, Fernando Suárez: Skepsis und Geschichte. Das Werk Michel Foucaults im Lichte des absoluten Idealismus, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004

Müller, Hans-Peter: Hiob und seine Freunde. Traditionsgeschichtliches zum Verständnis des Hiobbuches (= Theologische Studien, Bd. 103), EVZ-Verlag, Zürich 1970

Murphy, Roland Edmund: The book of Job. A short reading, Paulist Press, New York 1999

Neuf, Hartmut: Determinanten des Eindenkens in andere Personen. Der Perspektivenwechsel im Reaktionszeitexperiment (= Internationale Hochschulschriften, Bd. 244), Waxmann Verlag, Münster 1997

Nömmik, Urmas: Die Freundesreden des ursprünglichen Hiobdialogs. Eine form- und traditionsgeschichtliche Studie (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 410), Walter de Gruyter, Berlin/ New York 2010

O'Malley, Martin: A Performative Definition of Dignity, [in:] Knoepffler, Nikolaus / Kunzmann, Peter / O'Malley, Martin: Facetten der Menschenwürde, Karl Alber Verlag, München 2011, 75-101

Oellers, Norbert: Abraham in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Else Lasker-Schüler, Franz Kafka, Nelly Sachs, [in:] Greiner, Bernhard / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hermann: Opfere deinen Sohn!. Das 'Isaak-Opfer' in Judentum, Christentum und Islam, Narr Francke, Tübingen 2007, 172-183

Panzenböck, Martin: Rede, Gespräch, Diskussion. Theorie und Praxis, Walter de Gruyter, Berlin 1979

Pilgram-Frühauf, Franzisca: „Sagen kann man es nicht“. Spannungsfelder des Schweigens im Werk von William Wolfensberger, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2008

Rad, Gerhard v.: Das erste Buch Mose. Genesis, 8. Auflage, Göttingen 1967

Ders.: Das Opfer des Abraham. Mit Texten von Luther, Kierkegaard, Kolakowski und Bildern von Rembrandt, Chr. Kaiser Verlag, München 1976

Ders.: Weisheit in Israel, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970

Rehm, Martin: Das zweite Buch der Könige. Ein Kommentar, Echter Verlag, Würzburg 1982

Richter, H. E.: Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, ECON-Taschenbuch-Verlag, Düsseldorf 1997

Rieger, Reinhold: Contradictio, Beiträge zur historischen Theologie (Bd. 133), Mohr Siebeck, Tübingen 2005

Rieken, Bernd: Schatten über Galtür? Ein Beitrag zur Katastrophenforschung. Gespräche mit Einheimischen über die Lawine von 1999, Waxmann Verlag, München 2010

Rohde, Michael: Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte, Bd. 26), Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007

Rom-Shiloni, Dalit: Exclusive Inclusivity. Identity Conflicts Between The Exils And The People Who Remained (6th-5th Centuries BCE), T&T Clark, Bloomsbury 2013

Salomon, Gavriel: The nature of peace education. Not all programs are created equal, [in:] Nevo, Baruch / Salomon, Gavriel: Peace education. The concept, principles, and practices around the world, Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah 2002, 3-14

Schlegel, Friedrich: Athenäums-Fragmente und andere Schriften, [Hrsg.:] Guth, Karl Maria, Verlag der Contumax GmbH & Co. KG, Berlin 2013

Schmidt, Lothar: Schlagfertige Definitionen. Von Aberglaube bis Zynismus. 5000 geschliffene Begriffsbeschreibungen für Rede, Gespräch, Diskussion, Referat, Artikel oder Brief, Rowohlt Taschenbuch Verlag, München 1987

Schmidt, Wilhelm / **Stock**, Eberhard: Rede – Gespräch – Diskussion. Grundlagen und Übungen, VEB Bibliographisches Institut Leipzig 1984³

Schmitt, Hanspeter: Empathie und Wertkommunikation. Theorie des Einfühlungsvermögens in theologisch-ethischer Perspektive. Studien zur theologischen Ethik, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg Schweiz 2003

Schunck, Klaus-Dietrich: Nehemia (= BKAT, Bd. XXIII/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2009

Schwarz, Reinhard: Art. Anfechtung. II. Mittelalter, [in:] TRE¹, Bd. 2, Walter de Gruyter, Berlin 1978, 691-695

Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob, Herder, Basel 2007

Searle, John R.: Linguistik und Sprachphilosophie, [in:] Bartsch, Renate / Vennemann, Theo: Linguistik und Nachbarwissenschaften, Scriptor-Verlag, Kronberg/ Ts. 1973, 113-125

Shnabel, Nurit / Nadler, A. / Ulrich, J. / Dovodio, J.F. / Carmi, D.: Promoting reconciliation through the satisfaction of the emotional needs of victimized and perpetrating group members: The Needs-based Model of Reconciliation (= Personality and Social Psychology Bulletin, Bd. 35), 2009, 1021-1030

Smith, Anthony D.: The Ethnic Origins of Nations, Blackwell, Oxford 1986

Spieckermann, Hermann: Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, [in:] Kottsieper, Ingo ua.a (Hg.): „Wer ist wie du, Herr, unter den Götter?“. Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, FS Kaier, Otto, Göttingen 1994, 431-444

Ders.: Hiob/ Hiobbuch, [in:] RGG⁴, Bd. 3, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 1777-1781

Steiger, Johann Anselm: Ad Deum contra Deum. Zur Exegese von Genesis 22 bei Luther und im Luthertum der Barockzeit, [in:] Greiner, Bernhard / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hermann: Opfere deinen Sohn!. Das 'Isaak-Opfer' in Judentum, Christentum und Islam, Narr Francke, Tübingen 2007, 135-154

Steins, Georg: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre. Mit einer Spezialbibliographie zu Gen 22, Herder, Freiburg 1999

Stettberger, Herbert: Empathische Bibeldidaktik. Eine interdisziplinäre Studie zum perspektiveninduzierten Lernen mit und von der Bibel, LIT Verlag, Berlin 2012

Strack, Hermann L. / **Billerbeck**, Paul: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Markus, Bd. 1, C. H. Beck, München 1926

Strauß, Hans: Hiob. 2. Teilband: Hiob 19,1-42,17 (= BK, Bd. 16/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000

Takatu, Seiji: The effects of apology and perspective taking on interpersonal forgiveness. A dissonance-attribution model of interpersonal forgiveness (= Journal of Social Psychology, Bd. 141), 2001, 494-508

Trautwein, Fynn-Mathis / Naranjo, Jose Raul / Schmidt, Stefan: Meditation Effects in the Social Domain: Self-Other Connectedness as a General Mechanism?, [in:] Schmidt, Stefan /

Walach, Harald: *Mediation – Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications* (= *Studies in Neurosciences, Consciousness and Spirituality*), Springer, Basel 2014, 175-198

Uehlinger, Christoph: Das Hiob-Buch im Kontext der altorientalischen Literatur- und Religionsgeschichte, [in:] Krüger, Thomas; Oeming, Manfred (u.a.): *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verita vom 14.-19. August 2005*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2007, 97-163

Wagner, Andreas: *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament. Untersuchungen im biblischen Hebräisch an der Nahtstelle zwischen Handlungsebene und Grammatik* (=Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 253), Walter de Gruyter, Berlin 1997

Ders.: Zum protestantischen Schriftverständnis. Überlegungen im Anschluss an die Geschichte des alttestamentlichen Kanons und die alttestamentliche Prophetie, [in:] Meißner, Stefan / Wenz, Georg: *Über den Umgang mit den Heiligen Schriften*, LIT Verlag Dr. W. Hopf, Berlin 2007, 59-66

Waibel, Jochen: „Schweigen Sie noch oder stimmen Sie schon?“. Stimmpersönlichkeit. Führung. Dialog. Keine Angst vor Konflikten. Ein Ratgeber für Führungskräfte und Organisationen, EHP-Verlag Andreas Kohlhaage, Bergisch Gladbach, 2010

Wanke, Roger Marcel: *Praesentia Dei*, Walter de Gruyter, Berlin 2013

Watzlawick, Paul / **Beavin**, J.H. / **Jackson**, D.D.: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Verlag Huber Hans, Stuttgart 1996⁹

Weiser, Artur: *Das Buch Hiob* (= ATD, Bd. 13), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968

Welke-Holtmann, Sigrun: *Die Kommunikation zwischen Frau und Mann. Dialogstrukturen in den Erzähltexten der Hebräischen Bibel* (= Exegese in unserer Zeit, Bd. 13), LIT Verlag, Münster 2004

Werlitz, Jürgen: *Die Bücher der Könige* (= Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament, Bd. 8), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002

Westermann, Claus: *Genesis. 2. Teilband. Genesis 12-36*, [in:] Herrmann, Siegfried / Wolff, Hans Walter: *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981

Wildberger, Hans: *Jesaja, 3. Teilband. Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, [in:] Herrmann, Siegfried / Wolff, Hans Walter: *Biblischer Kommentar Altes Testament* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982

Wilde, A. de: *Das Buch Hiob* (= OTS, Bd. 22), Brill, Leiden 1981

Würthwein, E.: *Gott und Mensch in Dialog und Gottesreden des Buches Hiob*, [in:] *Wort und Existenz*, Göttingen 1970, 217-292

Hilfsmittel

Biblia Sacra Utriusque Testamenti Editio Hebraica et Graeca, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990⁴

Der Koran, Max Henning Ausgabe, Verlag Jürgen Beck, Altenmünster 2011

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments. Nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin 1965

Elberfelder Studienbibel. Mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz, SCM R. Brockhaus, Witten 2009⁶

Gesenius, Wilhelm: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Springer-Verlag, Göttingen 1915¹⁷

Kraus, Wolfgang / **Karrer**, Martin [Hrsg.]: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2009

Neef, Heinz-Dieter: Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräisch, Mohr Siebeck, Tübingen 2008³

Utzschneider, Helmut [u.a.]: Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2001²

Zenger, Erich: Einleitung in das Alte Testament (= Studienbücher Theologie, Bd. 1,1), Kohlhammer, Stuttgart 2008⁷

Internetrecherche

Eckmann, Monique (http://www.fritz-bauer-institut.de/fileadmin/user_upload/uploadsFBI/einsicht/Einsicht-08.pdf) (11.03.14)

(http://www.fritz-bauer-institut.de/fileadmin/user_upload/uploadsFBI/einsicht/Einsicht-08.pdf) (26.04.15)