

»Eine kleine Theologie der Menschenwürde«

Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob

Christian Frevel

Es fällt nicht schwer, in dem breiten Wirken des Jubilars ein Thema zu finden, das sich aufzugreifen lohnt. Impulse in unterschiedlichsten Bereichen zu geben war und ist eines der Kennzeichen von *Erich Zenger*. Neben Pentateuchdiskussion und Hermeneutik sind dies für mich in besonderer Weise die Kanondebatte und die Psalmen resp. Psalterexegese. Beide möchte ich aufgreifen.

Mit der Exegese von Ps 8 in einem Festschriftbeitrag hat *Erich Zenger* seinen Forschungsschwerpunkt zu den Psalmen begründet. Seitdem hat er den Psalm wiederholt ausgelegt¹ und ihn vor allem als Theologie einer unveräußerlichen, dem Menschen anerschaffenen Würde ins Gespräch gebracht.² Die durch die königliche Verantwortung für die Lebenswelt gekennzeichnete Sonderstellung des Menschen hebt ihn aus allen Geschöpfen heraus und begründet die Fürsorge und Annahme jedes Einzelnen durch Gott. »Diese quasi-göttliche und königliche ›Menschenwürde‹, die den Menschen für den Weltherrscher-Gott liebenswürdig macht und die dieser schützt, muß er sich nicht erst erkämpfen, sie ist ihm von

JHWH mit seinem Mensch-Sein, so zerbrechlich und gefährdet es sein mag, gegeben.«³ In der Linie dieser Interpretation ist es reizvoll, nach der Aufnahme und Verarbeitung der »kleinen Theologie der Menschenwürde« im Ijobbuch zu fragen. Das Buch ist von dem rebellischen Ringen und der verzweifelten Klage um die verlorene Würde Ijobs durchströmt und bedient sich dabei vielfach der Psalmen.

Seit den Anfängen beteiligt sich *Erich Zenger* lebhaft an der Debatte um die Relevanz des Kanons für die Biblische Theologie und für die Auslegung biblischer Texte. 1991 hat er in seinen Überlegungen zur kanonischen Psalmenauslegung die These formuliert: »Bei kanonischer Auslegung sind die innerbiblischen Bezüge und Wiederaufnahmen eines Psalms mitzuhören.«⁴ Als eines der Beispiele wählt *Zenger* die Aufnahme von Ps 8,5 in Ijob 6f: »Wenn z.B. in Ijobs zweiter großer Rede Ijob 6,1–7,21 auf die staunende Frage von Ps 8,5 zurückgegriffen wird, um die Ambivalenz göttlicher Anteilnahme am Menschenleben zu formulieren, ist dies bei kanonischer Auslegung von Ps 8 ... bedeutsam.«⁵ Inzwischen ist die kanonische Exegese durch intensive Diskussion weit vorangeschritten.⁶ Weithin akzeptiert ist, dass der Rahmen, in dem ein Text interpretiert wird – im Fall biblischer Texte der Kanon bzw. die unterschiedlichen Kanones – verändernden, erweiternden und normierenden Einfluss auf die Interpretation hat.⁷ Es ist also nicht nur fruchtbar, sondern auch geboten, biblische Texte im Horizont des Kanons auszulegen. Umstritten ist derzeit vor allem, inwieweit der *canonical turn* in der Exegese mit einer rezeptionsästhetischen Wende im Textverständnis verbunden werden muss.⁸ Dass die Anordnung im Kanon eine Rolle spielt, ist seit den

¹ *E. Zenger*, *Menschlein* (1981), danach: *Gott* (1991) 201–211; *Psalmen* (1993) 77–80 und zuletzt im *Stuttgarter Alten Testament* (2004).

² Der Titel meines Beitrags nimmt – quasi als Beleg der bis in Formulierungen reichenden Impulse *Erich Zengers* – eine Formulierung von *B. Weber*, *Werkbuch* (2001) 74 auf, die sich an *E. Zenger* anlehnt, der von Ps 8 und der darin entworfenen »Theologie der Menschenwürde« spricht (vgl. *E. Zenger*, in: *F.L. Hossfeld - E. Zenger*, *Psalmen* [1993] 77).

³ *E. Zenger*, in: *F.L. Hossfeld - E. Zenger*, *Psalmen* (1993) 79f.

⁴ *E. Zenger*, *Psalmenauslegung* (1991) 409.

⁵ *E. Zenger*, *Psalmenauslegung* (1991) 413.

⁶ Vgl. *E. Zenger*, *Psalter* (2003) 111. Ein Überblick über den Stand der Diskussion lässt sich in den beiden Sammelbänden »Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?« (hg. von *F.L. Hossfeld*, 2001) und »The Biblical Canons« (hg. von *J.M. Auwers - H.J. Jonge*, 2003) gewinnen.

⁷ Vgl. zur Geschichte der kanonischen Exegese zusammenfassend den Überblick von *G. Steins*, *Bibelkanon* (2003) 179–184, zum erweiterten Textbegriff, der den »Endtext« auf die kanonische Fläche ausdehnt, *L. Schwienhorst-Schönberger*, *Einheit* (2001) 67.

⁸ Vgl. dazu die Diskussion um die Habilitationsschrift von *G. Steins*, *Bindung* (1999) bei *W. Gross*, *Auslegung* (2001) 121. Die Kritik gipfelt in dem Vorwurf, es sei nicht gelungen, die vom produzierenden Subjekt gelöste »objektive Intertextualität« auf der Rezipientenseite nachzuweisen und damit das Konzept der kanonisch intertextuellen Lektüre nicht nur texttheoretisch und hermeneutisch, sondern auch methodisch durchzutragen. »Wie diese Skizze in methodische Textarbeit überführt werden könnte,

Anfängen der Diskussion gleichermaßen zugestanden wie im Einzelnen umstritten. »Kanongeschichtlich auswertbare Hinweise der Epoche um die Zeitenwende auf eine kanonhermeneutische Relevanz der *Anordnung der heiligen Schriften*, sei es der Abfolge von Kanonteilen, sei es der Abfolge von einzelnen Schriften innerhalb der Kanonteil, sind nicht nur zahlenmäßig gering, sondern in der Forschung neuerdings sehr kontrovers diskutiert.«⁹ Die anfängliche Entdeckerfreude, die in der Gefahr stand, die Anordnung der Stuttgartensia, Rahlfs Seputaginta oder der Einheitsübersetzung für »kanonisch« zu halten, ist inzwischen einer fundierten Reflexion über das »Arrangement der Schriften« in unterschiedli-

bleibt gänzlich undeutlich« (121). Jüngst hat sich auch *B.S. Childs* aus anderem Blickwinkel in die Debatte erneut eingeschaltet (Critique [2003]). Der »Vater« der kanonischen Diskussion adelt *Steins* Beitrag als »a highly creative theory of *kanonisch-intertextuelle Lektüre*« und als »a new chapter in the debate over so-called »canonical interpretation« (173), übt aber gleichzeitig scharfe Kritik an der fehlenden Vernetzung zwischen offenbarungstheologischen und texttheoretischen Überlegungen: »author, text, and addressee are fused and the divine voice of Scripture has been rendered mute within a highly ideological philosophical system« (176). Vollkommen zu Recht fordert *B.S. Childs* eine stärkere Einbindung einer theologischen Perspektive: »When Steins' theory of intertextuality eliminates the privileged status of the canonical context and removes all hermeneutical value from any form of authorial intent, an interpretative style emerges that runs directly contrary to the function of an authoritative canon which continues to serve a confessing community of faith and practice« (177). Diese Kritik ist ernst zu nehmen, markiert sie doch den drohenden Verlust einer Dimension, die die historisch-kritische Exegese für sich in besonderem Maße als theologisch bedeutsam reklamierte: die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Gerade der Kanon als theologisché und ekklesiale Größe weist darauf hin. Deshalb ist es nicht »fehlende theoretische Innovationsbereitschaft« oder Akt »einer Selbstisolierung der Bibelwissenschaft innerhalb der kulturwissenschaftlichen Diskurse« (*G. Steins*, *Bibelkanon* [2003] 182), wenn an einem historischen Textsinn festgehalten wird. M.E. steht die Exegese derzeit in einem doppelten noch ungelösten Dilemma:

- (1) Sie erkennt und anerkennt die sinnkonstituierende und sinnbegrenzende Funktion des Kanons als Rahmen der Interpretation biblischer Texte, ist aber trotz texttheoretischer Postulate noch nicht in der Lage, die kanonische Intertextualität methodisch zu fassen.
- (2) Sie erkennt und anerkennt, dass Texte nicht monosem, sondern polysem sind und Textsinne durch Kontextualisierung im Rezeptionsprozess etabliert und selektiert werden, kann sich aber andererseits aus theologischen Gründen nicht von einem historisch fixierten Textsinn vollständig lösen. Insofern die Kirche in der Gemeinschaft der Gläubigen als rezipierendes Subjekt der Schrift ernst genommen wird, gibt es eine ursprungsgebundene Sinnkonstitution, da die Kirche selbst wieder an den Kanon rückgebunden ist. Ein nicht rezeptiver Textsinn ist mit dem Offenbarungsverständnis m.E. notwendig verknüpft.

⁹ *E. Zenger*, *Psalmenauslegung* (2003) 115f.

chen Kanongestalten gewichen.¹⁰ Dass es vom Pentateuch bis zu den Schriften unterschiedliche Gravitationsfelder gibt, die intertextuellen Bezügen unterschiedliches Gewicht geben, hat zuletzt *Erich Zenger* noch einmal hervorgehoben: »Der *kanonische Prozeß* ... ist nicht mit der Festlegung des Umfangs des Kanons (»Kanonanschließung«) beendet, sondern setzt sich in dem Bemühen um eine *Sachstruktur* des Kanons fort, die in der Zusammenfassung von Einzelschriften zu Gruppen und in der Anordnung dieser Gruppen in einer aussagerelevanten Makrostruktur des Kanons sichtbar wird.«¹¹ Das Bemühen um die Sachstruktur des Kanons hat mit der Aufarbeitung der historischen Dimension der Kanoneinstellung erst begonnen. Es wird die Aufgabe der Diskussion in den folgenden Jahren sein, diese Strukturierung auch inhaltlich aufzuweisen. Die Suche nach der Sachstruktur bezeichnet *Zenger* als »Sachauslegung«: »Die kanongeschichtlich erkennbare Suche nach einer *Sachstruktur* in der Anordnung der heiligen Schriften ist bei aller Divergenz eine *Sachauslegung*, hinter der das Bemühen steht, einen theologisch relevanten Makrotext zu komponieren.«¹² Die *Sachauslegung* muss sich m.E. nicht nur auf die äußeren Hinweise konzentrieren, sondern über die Frage der Anordnung der Schriften hinausgreifen, indem sie die innerkanonische Intertextualität der »Gravitationszentren« zu erheben sucht. Es geht um die Erfassung und Beschreibung des im einzelnen durchaus kontroversen Sinndialogs, der erst zu der Sachstruktur des Kanons führt. Im Kanonteil der Schriften richtet sich der Blick auf den *inhaltlichen* Aufweis der Spitzenstellung des Psalters.¹³ Dazu möchten die folgenden Überlegungen einen Beitrag leisten. Die intertextuellen Bezüge zwischen Ijob und den Psalmen und insbesondere der Bezug auf Ps 8 spiegeln die Spitzenstellung des Psalters im Kanon.

1 Ps 8 und die Menschenwürde

Kaum ein anderer Psalm ist so viel bearbeitet worden wie der klar aufgebaute Psalm 8. Seine Textprobleme in den ersten Versen sind ebenso häu-

¹⁰ Vgl. die Aufarbeitung der Diskussion und ihre Weiterführung bei *P. Brandt*, *Endgestalten* (2001) und *ders.*, *Geflecht* (2000) sowie deren Aufnahme bei *E. Zenger*, *Psalter* (2003).

¹¹ *E. Zenger*, *Psalter* (2003) 126.

¹² *E. Zenger*, *Psalter* (2003) 127.

¹³ Vgl. dazu die Hinweise bei *E. Zenger*, *Psalter* (2003) 128.

fig und vielfältig diskutiert worden wie die Frage seiner Einheitlichkeit.¹⁴ Nicht nur wegen des schwierigen Textes, sondern vor allem wegen des unterschiedlichen Charakters sind die »Säuglinge und Kleinkinder« (V 3) vom Hauptteil V 4–9 getrennt worden und einer späteren Redaktion zugewiesen worden.¹⁵ Mit einem hohen Maß Übereinstimmung wird auch V 2b in der Forschung für sekundär erachtet, weil er namenstheologisch den rahmenden Refrain V 2a.10 erweitert und so nicht nur metrisch die Parallelität im Aufbau sprengt. Diese Grundlagen sollen hier nicht erneut diskutiert werden, sondern der Blick auf die anthropologischen Aussagen im Hauptteil des Psalms gelenkt werden. Eine Übersetzung versucht vorab die Textgrundlage der Ausführungen zu bieten.¹⁶

- 1 Dem (Chor-)Leiter. Nach der Weise »Gittit«. Ein Psalm Davids.
- 2 JHWH, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde, welchen du als deine Hoheit über die Himmel gesetzt hast.
- 3 Aus dem Mund von Kleinkindern und Säuglingen hast du eine Macht gegründet, um deiner Widersacher willen, um zum Aufhören zu bringen Feind und Rächer.
- 4 Wenn ich deinen Himmel sehe, die Werke deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du befestigt hast – (frage ich mich)
- 5 Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst, der Mensch/das Menschenkind, dass du seiner dich annimmst?
- 6 Du hast es ihm nur wenig im Vergleich zu einem Gott fehlen lassen und mit Würde und Hoheit ihn bekrönt.
- 7 Du hast ihn zum Herrscher eingesetzt über die Werke deiner Hände, alles hast du gelegt unter seine Füße:
- 8 Kleinvieh und Rinder, sie alle, und auch die Wildtiere der Steppe,
- 9 den Vogel des Himmels und die Fische des Meeres, was auf den Pfaden der Meere dahinzieht.
- 10 JHWH, unser Herr, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde.

¹⁴ Vgl. in Auswahl *W.H. Schmidt*, Gott (1969) 19f; *W. Beyerlin*, Chancen (1976) 4–10; *O. Kaiser*, Erwägungen (1994) 214–219; *H. Irsigler*, Frage (1997) 5–10.

¹⁵ *E. Zenger*, Psalmen (1993) 77 weist V 3 der sog. nachexilischen Armenredaktion zu. Vgl. dazu weiter *F.L. Hossfeld - E. Zenger*, Beobachtungen (1993) 41. Anders zuletzt *M. Oeming*, Buch (2000) 82.

¹⁶ Die Textprobleme in V 2c sind bekannt und brauchen hier nicht erneut behandelt zu werden. Ich entscheide mich für die von *H. Hupfeld* erstmals vorgetragene Konjekturen in V 2 von נַחֲמֵנוּ zu נַחֲמֵנוּ, weil sie mir am textnächsten und am sinnvollsten scheint. Vgl. *H. Hupfeld*, Psalmen I (21867) 229; *H. Irsigler*, Frage (1997) 5; *O. Kaiser*, Erwägungen (1993) 216f. Ob V 2c als Relativsatz oder als pendierender Subjektsatz (*H. Irsigler*) aufgefasst werden muss, braucht hier nicht entschieden zu werden. Die Relativpartikel ist schwierig, spricht aber trotz Ps 71,19f eher gegen die vorgeschlagene Pendens-Lösung.

Trotzdem Ps 8 keine grundlegenden oder systematisierenden Aussagen zur Anthropologie macht, wird er zu Recht als »ein kleines Kompendium einer – nicht schlechthin der – biblischen Anthropologie«¹⁷ bezeichnet. *Hermann Spieckermann* hat den Psalm sogar ein »poetisches Kompendium klassischer psalmtheologischer Anthropologie« genannt.¹⁸ Dabei fehlen Aussagen zur Sozialität des Menschen, seiner Geschlechtlichkeit, seiner Freiheit zur Verfehlung gegenüber Gott oder seiner Vergänglichkeit. Enzyklopädisches liegt dem Psalm ebenso fern wie Lehrhaftes, auch wenn er durch die Frage nach dem Menschen einen weisheitlichen Zug hat.¹⁹ Es ist eher »ein anthropologischer Entwurf«²⁰ als eine Anthropologie. Das Besondere ist das Mensch-Welt-Verhältnis und die darin verwobene Aussage zur Würde des Menschen.

Ausgangspunkt aller Aussagen ist die Verviesenhaftigkeit des Menschen in einen größeren Zusammenhang, den der Mensch nicht geschaffen hat. Das »wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde« schafft einen Rahmen, der den Menschen relativiert. Über allem thront Gott, dessen auf Erden manifester Name schon alles überragt.

Die rhetorische Frage מִמָּה אֲדַרֵּךְ שְׁמֶךָ steht in enger Korrespondenz zu der Frage nach dem Menschen im Zentrum. Beide beziehen ihre Antwort aus der Größe Gottes, der zu Beginn kollektiv als »unser Herr« angeredet wird.²¹ Die Ambivalenz zwischen Gott als dem mächtigen und zugleich nahen Gott, die sich in der Anrede YHWHs als »unser Herr« spiegelt,²² hält sich durch den gesamten Psalm durch. Wichtig scheint mir festzuhalten, dass hier – wie überhaupt im Alten Testament²³ – der Ausgangspunkt der anthropologischen Aussagen schon durch den rahmenden Refrain schöpfungstheologisch ist. Das wird in V 4 fortgesetzt, wenn der Beter jetzt die Frage nach dem Menschen einleitet. Das nächtliche Firmament, durch die Vielzahl der Sterne und die scheinbar unendliche Tiefe des Raumes mit Größe schlechthin gleichgesetzt, wird als das

¹⁷ *H. Irsigler*, Frage (1997) 21, vgl. auch *B. Janowski*, Konfliktgespräche (2003) 11.

¹⁸ *H. Spieckermann*, Heilsgegenwart (1989) 237, vgl. in Anlehnung daran *I. Willi-Plein*, Reflexion (1996) 2: »Summe tempeltheologischer Anthropologie«.

¹⁹ Vgl. zur Einordnung der Frage in die nachexilische Weisheit *W. Beyerlin*, Chancen (1976) 18.

²⁰ *H. Irsigler*, Frage (1997) 39.

²¹ Die Verbindung des Gottesnamen JHWH mit dem Lexem אֲדַרֵּךְ ist relativ selten: Ex 23,17; 34,23; Jos 3,13; Jes 51,22; häufiger ist das צְבֹאוֹת יהוה in Jesaja (Jes 1,24; 3,1; 10,16.33). Überhaupt ist die höfische Anrede Gottes als »unser Herr« in den Psalmen selten Ps 135,5; 147,5.

²² Vgl. dazu die Studie von *M. Rösel*, Adonaj (2000) 229 u.ö. Zu Ps 8 ebd. 194.

²³ Vgl. dazu *C. Frevel - O. Wischmeyer*, Menschsein (2003).

»Werk der Finger« bezeichnet. Die Formulierung ist ungewöhnlich, die Finger sind bei Gott sonst nie instrumental mit der Schöpfung verbunden. Dass es aber um die Schöpfung des Kosmos geht, macht das Verbum כּוֹן klar, das häufiger als Schöpfungsterminus gebraucht wird.²⁴ Durch den Begriff מַעֲשֵׂי אֲצְבָעֶיךָ wird ein mehrfaches signalisiert: Da die »Finger« auch an anderen Stellen zu dem gebräuchlicheren »Werk der Hände« oder den »Händen« überhaupt parallel gebraucht werden (Jes 2,8; 17,8; 59,3; Ps 144,1), lenkt der Begriff den Blick auf das מַעֲשֵׂי יְרֵיךָ in V 7, wo der Begriff durch die Lebenswelt V 8f gefüllt wird. *Alles* ist Gottes Schöpfung, ganz von ihm her und ganz auf ihn hin. Ebenfalls auf die Majestät und Größe Gottes weist der Begriff, insofern er den unvorstellbaren Kosmos als »Fingerspiel« deutet. Um wie viel größer muss die schöpferische Kraft Gottes sein, wenn er schon mit den Fingern eine so unendliche Weite wie den Sternenhimmel schafft? Nicht der nächtliche Gottesdienst, sondern die größere Erfahrbarkeit der Unendlichkeit dürfte der Grund sein, warum Ps 8 den Nachthimmel vor Augen führt.²⁵

Für die Auffassung vom Menschen ist wichtig, dass dieser die Größe Gottes und die Relativierung des Menschen an der Schöpfung ablesen kann. Menschsein ist nach Ps 8 nur in der Relation zum Gottsein Gottes zu bestimmen. Diesen Ausgangspunkt markiert auch die staunende Frage in V 5, die wie die Frage nach der Herrlichkeit des Namens in V 2 unbeantwortet bleibt.²⁶ Doch schon in der Formulierung der Frage in V 5 wer-

²⁴ Vgl. Ex 15,17 für das Heiligtum, Dtn 32,6; Ijob 31,15; Ps 119,73 für den Menschen, Ps 119,90; Spr 3,19; Jes 45,18; 51,13 für die Erde; IChr 16,30; Ps 24,2; 93,1; 96,10 für den Erdkreis; Ps 74,16 Sonne und Mond, Spr 8,27 den Himmel vgl. Ps 90,17 »das Werk unserer Hände«. Wird כּוֹן als Schöpfungsterminus verwandt, schwingt die Vorstellung eines festen Rahmens oder einfach einer Ordnung immer mit.

²⁵ Vgl. R. Kittel, Psalmen (1929) 27; M. Oeming, Buch (2000) 82.

²⁶ Während die rahmende Frage nach der Herrlichkeit des Namens rhetorisch ist und nicht beantwortet werden muss, ist die zweite Frage »Was ist der Mensch?« eine offene Frage, die eine Antwort erwarten lässt. Es ist syntaktisch offen, wo die Antwort auf die Frage in V 5 beginnt. E. Zenger hat 1987 für V 7 plädiert, was er mit der Rezeption in Ps 144,3 begründete, »wo unzweifelhaft die Was-Frage mit Narrativ entfaltet ist« (ders., Gott [1991] 204, vgl. ders., Psalmen [2004] 1047). Doch wird man die syntaktische Konstruktion von Ps 144,3 nicht auf Ps 8 übertragen können. Ps 8,7–9 ist zudem *auch keine Antwort* auf die Frage von V 5. Für die traditionelle Lösung spricht die parallele Syntax in V 5 mit dem jeweils an *ki* angeschlossenen suffigierten Verbum im Qal (mit *Nun*-energeticum). Hingegen steht das Verbum beide Mal im Piel; in V 6 einmal in Frontstellung (deswegen das Suffix *-hû* ohne *nun-energeticum*, vgl. Joüon-Muraoka §61f) und einmal in Schlussposition. V 6 und 7 gehören zudem inhaltlich zusammen durch den Bezug auf Elemente des Königtums. Es bleibt daher m.E. trotz des syndetischen Anschlusses von V 6 bei der traditionellen Aufteilung: V 5 Frage, V 6–9 »Antwort« oder besser Entfaltung. Eine auf die Frage Bezug neh-

den wesentliche Aussagen über das Menschsein gemacht. Nicht nur in den beiden Bezeichnungen אָנוּשׁ und בְּנֵי-אָדָם wird der Abstand zwischen Gott und Mensch noch einmal deutlich. Während אָנוּשׁ häufig – vor allem in Ijob und den Psalmen – den (vor Gott) kleinen Menschen, das »Menschlein« betont, ist mit dem Gattungsbegriff בְּנֵי-אָדָם dazu die Vergänglichkeit oder das Menschsein als solches konnotiert.²⁷ Die Syntax unterstreicht das Niedrigkeitsmotiv durch die beiden כִּי-Sätze, die das Verhalten Gottes dem Menschen gegenüberstellen. Die beiden Verben זָכַר »gedenken« und פָּקַד »sich kümmern um« bringen ein positives, fürsorgliches Handeln Gottes zum Ausdruck. Gerade aus dem Kontext des Gebetes ist die Aufforderung, Gott zu denken, vielfach präsent (Ri 16,28; Ps 25,6f; 74,2; Ijob 4,7; 7,7; 10,9; 1 Sam 1,11; Hab 3,2 u.ö.). Dabei geht es um mehr als ein Erinnern oder An-etwas-denken. Vielmehr soll durch das Gedenken das Gedachte in die heilende Gegenwart Gottes (zurück-) gebracht werden. Gott nimmt sich seines Volkes (Ex 3,16; Rut 1,6) oder Saras (Gen 21,1) an. Man ist erinnert an Ps 65,10: »Du sorgst für das Land und tränkst es; du überschüttetest es mit Reichtum. Der Bach Gottes ist reichlich gefüllt, du schaffst ihnen Korn; so ordnest du alles«. Auch die Kombination beider Termini findet sich – wenn auch selten – in der Gebetsprache der Psalmen: »Denk an mich, Herr, aus Liebe zu deinem Volk, such mich auf und bring mir Hilfe!« (Ps 106,4). Wenn also Gott des Menschen gedenkt, erhebt er ihn in seine lebensspendende fürsorgliche Gegenwart.

In der Interpretation von V 6 werden die Weichen für die Anthropologie gestellt. So deutet z.B. Bernhard Duhm, dass der Verfasser den Menschen »mit den göttlichen Wesen vergleicht ..., die man sich nah den Erzählungen der Geschichtsbücher über Erscheinungen göttlicher Personen als stattliche (Jos 5,13), vornehme (Gen 16 und 18), würdige (1 Sam 28), schöne (Gen 19) Männergestalten vorstellte, nach deren Bild die Menschen geformt sind... Gleich jenen königlichen Gestalten, denen er nur wenig nachsteht, ist auch der Erdensohn mit königlicher Würde gekrönt, obwohl er, das ist eben das Erstaunliche, nicht der höheren Sphäre angehört.«²⁸ Für Franz Delitzsch manifestiert sich in V 6 die uneingeschränkte

mende wirkliche Antwort erhält die Frage nach dem Menschen im Text trotzdem nicht.

²⁷ Vgl. außer dem frequenten Vorkommen in Ezechiel Num 23,19; Jes 51,12; 56,2; Jer 49,18.33; 50,40; 51,43; Ps 80,18; 146,3; Ijob 16,21; 25,6; 35,8; Dan 8,17. Dass mit בְּנֵי-אָדָם über Gen 3 auf die Sündhaftigkeit des Menschen abgehoben werde (so E. Zenger, Gott [1991] 205), ist m.E. nicht sehr wahrscheinlich, zumal die Lexemverbindung nicht ausdrücklich auf Gen 3 Bezug nimmt.

²⁸ B. Duhm, Psalmen (1922) 36.

gottgleiche Herrschaft: »Die Aussage 6^a bezieht sich auf den gottesbildlichen Wesensbestand des Menschen und bes. auf den ihm eingehauchten Geist aus Gott, 6^b auf seine in Gemäßheit dieses seines Anteils an göttlicher Natur gottähnliche Herscherstellung. ... Die folgende Strophe entfaltet die Königsherrlichkeit des Menschen: er ist der Herr aller Dinge, Herr aller irdischen Geschöpfe.«²⁹ Jüngere Auslegungen erkennen die Gefahr, die eine falsche Interpretation von V 6 für das Bild vom Menschen bietet. So in aller Deutlichkeit *Artur Weiser*: »Das ist die Eigenart des biblischen Schöpfungsglaubens, daß die Herrlichkeit der Schöpfung erkannt wird durch die Niedrigkeit des Geschöpfes hindurch. ... Nur so bleibt er bewahrt vor der Gefahr der Entgleisung in menschliche Selbstüberhebung. Diese Art Schöpfungsglaube ist der Angelpunkt des Verständnisses für das Folgende. Denn ohne dieses religiöse Vorzeichen der Demut vor Gott könnten die V 6–9, wie mehrfach geschehen, als Ausdruck reiner Kulturfreudigkeit und als Preislied auf den Menschen verstanden werden, die ihre klassische Formulierung im Griechentum gefunden hat in dem Wort aus der Antigone des Sophokles: »Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch. Darin zeigt sich eben der Unterschied zwischen griechischer und biblischer Einschätzung des Menschen, daß im Alten Testament die Menschenwürde nichts gilt durch sich selbst, sondern nur dadurch, daß sie von Gott gegeben ist.«³⁰

Die Fehlinterpretation der Stellung des Menschen liegt an einem Missverständnis von V 6, der zu leichtfertig von einer qualitativ verstandenen Gottebenbildlichkeitsaussage in Gen 1 her gedeutet wird. Noch die Einheitsübersetzung bezieht die Aussage in dem eingängigen »du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott« auf den Schöpfungsvorgang. Dabei bezeichnet חסר einen – meist materiellen – Mangel. Aufgrund des syntetischen Anschlusses von V 6 ist zunächst davon auszugehen, dass ein Mangel an Fürsorge und Zuwendung angesprochen wird. Ps 23,1 führt auf die richtige Spur: »JHWH ist mein Hirte, nichts wird mir mangeln.« Auch Ps 34,11 zeigt an, dass der Mangel nicht als »Mangel an Sein« zu interpretieren ist.³¹ Die Aussage ist nicht qualitativ oder ontologisch zu deuten und bezieht sich *nicht* auf die Konstitution des Menschen – weder auf seine Körperlichkeit, Vernunftbegabung noch seine Unsterblichkeit oder anderes. Es ist die materielle Fürsorge Gottes, die den Menschen auszeichnet (vgl. ähnlich Ps 104). In die Irre hat verständlicherweise das

מאלהים geführt, das schon die alten Versionen auf Engel deuten. Dabei muss gar nicht angenommen werden, dass der Psalm noch die Existenz von Göttern neben JHWH oder einen ausgedehnten Götterrat voraussetzt. Auch zielt der Vergleich nicht wegen des vorauszusetzenden monotheistischen Hintergrundes auf »Gott schlechthin«³². Vielmehr ist traditionsgeschichtlich an die mesopotamische Vorstellung zu erinnern, dass der Mensch geschaffen ist, um die Götter von ihrer Arbeit zu entlasten.³³ Wenn er nach Ps 8 versorgt ist wie einer dieser niederen Götter, dann mangelt es ihm an nichts. Das entspricht seiner königlichen Aufstellung, die in V 6b folgt.

Das Verhältnis von Ps 8 zu Gen 1,26–31 ist vielfach besprochen worden. »Das Menschenbild, wie es Ps 8,6–9 präsentiert, ist in der Forschung notorisch mit Gen 1 verglichen worden.«³⁴ Zuletzt etwa *Beat Weber*: »Die Nähe zum ersten Kapitel der Bibel ist offensichtlich, namentlich was die Ebenbildlichkeit und damit die Würde des Menschen betrifft.«³⁵ Dass der Vergleich nicht zu unrecht geschehen ist, macht die gemeinsame Linie einer demokratisierten Königsherrschaft deutlich. Doch darf Ps 8 nicht einfach von Gen 1,26–28 her interpretiert werden. Nichts deutet auf einen bewussten intertextuellen Bezug von Ps 8 zu Gen 1 hin, nahezu alle Schlüsselwörter oder signifikanten Aussagen aus Gen 1, sei es ברא, die Zeitstruktur oder die Aussagen zur Gottebenbildlichkeit, die Terminologie des Herrschaftsauftrags fehlen. Ps 8 kommt ohne jeglichen Bildbegriff und ohne jede Bildvorstellung aus. Dennoch sind die Parallelen nicht zu verkennen. Diese bestehen formal in dem Zusammenhang von Welt- und Menschenschöpfung und der Demokratisierung der königlichen Ordnungsfunktion. Das Verhältnis der Texte ist umstritten und abhängig von der Datierung der Priestergrundschrift und der redaktionsgeschichtlichen Einschätzung des Psalms. Konsens besteht lediglich darüber, dass Psalm 8 aufgrund der Übernahme königsideologischer Vorstellungen nicht vorilexikalisch angesetzt werden kann. Unter der Voraussetzung einer spätexilisch-frühnachexilischen Datierung der Priestergrundschrift³⁶ und der Annahme, dass Ps 8 durch V 2c als Zentrum in die spätexilische Teilgruppe

²⁹ F. Delitzsch, Psalmen (1894) 111.

³⁰ A. Weiser, Psalmen (1955) 89.

³¹ Vgl. ebenfalls auf materielle Versorgung abhebend: Dtn 2,7; 8,9; 1 Kön 17,14; Neh 9,21; Spr 13,25; 31,11; Koh 9,8; Jes 32,6; 51,14; Jer 44,18; Ez 4,17.

³² So H. Irsigler, Frage (1997) 24. »Konkret und gewagt: »(Nur) wenig geringer als Gott (schlechthin): bzw. »wenig geringer als ein Gott« im Vergleich zu Gott schlechthin ist der Einzelmensch geschaffen« (ebd. 31f).

³³ Vgl. zum Überblick R. Pettinato, Menschenbild (1971).

³⁴ H. Irsigler, Frage (1997) 30.

³⁵ B. Weber, Werkbuch (2001) 74.

³⁶ Vgl. dazu C. Frevel, Blick (2000).

Ps 3–7.11–14 eingliedert wurde,³⁷ erscheint eine exilische Entstehung plausibel. Nahezu unbeantwortbar bleibt die Frage, ob Ps 8 Gen 1 oder die Priestergrundschrift den Psalm gekannt hat.³⁸ Eine literarische Abhängigkeit beider voneinander ist nicht nachzuweisen, plausibler erscheint ein gemeinsamer traditionsgeschichtlicher Bezug auf die Königstraditionen und die Ausprägung in der Linie einer »königsideologischen Anthropologie«. »Die Sachbeziehungen zwischen den Texten erklären sich plausibel als unterschiedliche Ausprägungen gemeinsamer Königstraditionen.«³⁹

Ps 8 – und vor allem nicht das »wenig hast du es ihm im Vergleich zu einem Gott mangeln lassen« – darf deshalb nicht einfach von der Gott-ebenenbildlichkeitsaussage her verstanden werden.⁴⁰ Die göttliche Fürsorge hebt den Menschen aus dem Gesamt der Schöpfung heraus. Die Sonderstellung wird in V 6b–9 erläutert. Erst jetzt nimmt der Psalm königstheologische Elemente in den anthropologischen Aufriss des Menschseins hinein. Von Gott ist der Mensch mit כבוד und הדר ausgestattet, was ihn neben Ps 21,6 königlich und neben Ps 93,1; 145,5.11f sogar »gottköniglich« heraushebt.⁴¹ Die Demokratisierung der Königsvorstellung wird

³⁷ Vgl. dazu E. Zenger, in: F.L. Hossfeld - E. Zenger, Psalmen (1993) 77; dies., Beobachtungen (1993) 50. Durch den nachexilischen V 3 werden »die Ps 3–7 noch enger an Ps 8 herangerückt« (ebd. 41).

³⁸ Vgl. die unterschiedlichen Positionen bei E.J. Waschke, Mensch (1991) 805; H. Spieckermann, Heilsgegenwart (1989) 235f; H. Irsigler, Frage (1997) 37, U. Neumann-Gorsolke, Ehre (2000) 61 und O. Kaiser, Erwägungen (1993) 208.215. Die dort alternativ zum 4. Jh. vorgetragene Erwägung, Ps 8 könnte in die Anfangszeit des Makkabäeraufstandes datiert werden, entbehrt allerdings einer Grundlage im Text. In die exilisch-frühnachexilische Zeit weisen nach H. Irsigler die »Erfahrungen menschlicher Gebrochenheit, wie sie für die Zeit des babylonischen Exils und auch die frühe nachexilische Zeit (z.B. Jes 61) so charakteristisch sind« (Psalm 8 [1997] 37). In seiner ersten Auslegung hat E. Zenger Ps 8 gegenüber Gen 1 mit der Begründung einer stärkeren Problematisierung nachgeordnet (Menschlein [1981] 130). Auch in seiner Auslegung 1991 sieht er »als »geistige Heimat« des »Erstpsalms« ... priesterlich-weisheitliche Kreise ..., vermutlich der frühen nachexilischen Zeit« (Gott [1991] 205). Erst der redaktionsgeschichtliche Blick auf die Sammlung des ersten Davidsalters begründet die exilische Datierung. Jetzt kehrt sich das Verhältnis zu Gen 1 um (E. Zenger, in: F.L. Hossfeld - E. Zenger, Psalmen [1993] 77). In der Tat spricht sprachlich und sachlich nichts für eine Spätdatierung oder gegen eine schon exilische Ansetzung des Grundpsalms.

³⁹ H. Irsigler, Frage (1997) 31, vgl. 40f.

⁴⁰ Vgl. zu Recht H. Spieckermann, Heilsgegenwart (1989) 236: »Man kann mit Grund bezweifeln, daß in dem »wenig geringer als Gott« das sachliche Pendant zur Aussage der Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26f vorliegt«. Anders zuletzt R. Oberforcher, Lesarten (2003) 149.

⁴¹ קדש בהדרת הדר ו הדר in Kombination mit כבוד in Ps 96,6–8. Nicht nur das mit בהדרת הדר in Verbindung stehende שמו כבוד in Ps 29,2 weist כבוד als Gottesprädikat aus, sondern

durch die Metaphorik des »Bekrönens« noch bestärkt, denn die Krone ist Insignie der Herrschaft und Macht. כבוד rückt von der semantischen Fülle am ehesten in die Nähe dessen, was wir als »Menschenwürde« bezeichnen.⁴² Eine solche Feststellung ist immer problematisch, weil »Würde« biblisch ohne semantisch eindeutiges Äquivalent und »Menschenwürde« kein genuin biblischer Begriff, geschweige denn eine biblische Konzeption ist. Dennoch bezeichnet der כבוד als »Schwere« eine Wertigkeit des Menschen, er ist dem Menschen anerschaffen und mit dem Menschsein unlösbar verknüpft. Dem ganzheitlichen Ansatz alttestamentlicher Anthropologie entsprechend fließen in dem Lexem die heute begrifflich getrennten Aspekte »Ansehen«, »Wertigkeit« und »unlösbarer Wert« ineinander. In der Ausstattung des Menschen geht es nicht nur um Respekt und Anerkennung, sondern um ein unverlierbares Moment des Menschseins, das dem Menschen ganz und gar von Gott her zukommt. »Es geht also eindeutig um das, was der Mensch von Gott her ist. Dies und nur dies macht seine besondere Würde aus.«⁴³ Zugleich ist es eine Anteilhabe an Gottes כבוד, dem die Würde in besonderem Maß zukommt.

V 7–9 entfalten in konzentrischen Kreisen die königliche Ordnungsfunktion des Menschen, die wie in Gen 1 seine Verantwortung als Mandatar Gottes beschreibt. Die Fortsetzung unterstreicht, dass wie Gen 1,26–31 auch Ps 8 *funktional* interpretiert werden will.⁴⁴ Das »Königtum« entfaltet sich ausgehend von der Mitwelt des Menschen (Schafe und Rinder) über die begehbbare Umwelt (wilde Landtiere) zu der nicht begehbbaren Außenwelt (Fische und Vögel) bis zur chaotischen Gegenwelt (»was die Pfade der Meere durchzieht«). Dies ist aus Platzgründen hier nicht erneut zu entfalten. Festzuhalten sind einige Essentialien: Die Herrschaft muss der Mensch sich nicht mit Gewalt erkämpfen, sondern sie ist ihm von Gott gegeben. Der Herrschaftsbereich des Menschen umfasst die gesamte Schöpfung und reicht – mit den chaotischen Pfaden des Meeres – weit über den Bereich des für den Menschen Zuhandenen hinaus. Gerade durch das Einbeziehen der chaotischen Außenwelt wird entsprechend der

auch der כבוד-אל in Ps 19,2 und der הכבוד מלך Ps 24,7–10, vgl. ferner Ps 26,8; 29,3,9; 57,1,2; 63,3; 72,19; 85,10; 97,6 u.ö.

⁴² Vgl. E. Zenger, Psalmen (2004) 1046: »diese »Ehre« des (königlichen Menschen) ist das, was wir heute »Menschenwürde« nennen.«

⁴³ H. Irsigler, Frage (1997) 11, vgl. bereits A. Weiser, Psalmen (1955) 88f.

⁴⁴ So richtig U. Neumann-Gorsolke, Ehre (2000) 59. Zur Frage der funktionalen Interpretation der Gottesbildlichkeitsaussage in Gen 1 s. zuletzt R. Oberforcher, Lesarten (2003) 136f, der zu Recht einwendet, dass die diametrale Entgegensetzung von »Funktion« oder »Wesen« weiterführend, aber nicht immer zureichend ist.

altorientalischen Königsideologie die *Ordnungsfunktion* der Herrschaft betont.⁴⁵ Die Herrschaft des Menschen ist damit nicht *gegen* die Lebenswelt gerichtet sondern *für* sie. Oder unnachahmlich *Erich Zenger*: »Der Unterwerfungs- und Ausbeutungszwang der neuzeitlichen Anthropologie, die unsere Erde an den Rand des Ruins gebracht hat, steht in krassem Widerspruch zu dieser von Gottes fürsorglichem Königtum für *alle* Lebenden her zu definierenden königlichen Beauftragung des Menschen.«⁴⁶ Und an anderer Stelle: »Das Geheimnis des Menschen gründet darin, daß der biblische Schöpfergott allen (!) Menschen die Fähigkeit und die Aufgabe zutraut, wie Gott und wie ein guter König die Erde als Lebensraum zu schützen und als Ort heilvollen Zusammenlebens zu gestalten.«⁴⁷

Die Anthropologie von Ps 8 zeichnet sich demnach durch zwei Momente aus: Das erste ist der schöpfungstheologische Kontext. Alle anthropologischen Aussagen ruhen auf der Grundlage von JHWH als dem Welt- und Menschenschöpfer. Der Mensch ist Mensch auf Gott hin und ganz von ihm her. Das zweite Moment ist die Spannung zwischen Niedrigkeit und »Würde« des Menschen. Ohne das Gering-Sein des Menschen aufzuheben, wird der Mensch königlich ausgestattet und mit weitreichender Verantwortung für die Schöpfung betraut. Da die Anthropologie von Ps 8 durch die schöpfungstheologische Rückbindung eine basale Aussage auf sehr engem Raum macht, nimmt es nicht Wunder, dass gerade Psalm 8 besonders stark rezipiert worden ist.⁴⁸ Bereits innerhalb des Psalters wird in Ps 144,3 die Frage aus Ps 8 aufgenommen und die Niedrigkeit des Menschen durch seine Vergänglichkeit unterstrichen. Mindestens ebenso stark hat Ps 8 aber im Buch Ijob nachgewirkt. Bevor der Blick auf Ijob 7,17 und Ijob 19,9 gelenkt wird, ist kurz auf eine Eigenart der Psalmenrezeption im Ijobbuch einzugehen.

⁴⁵ Vgl. dazu *M. Görg*, *Alles* (1987) mit einer kritischen Distanz gegenüber zu harmlosen Interpretationen der Herrschaft. Es ist hier wie in Gen 1 darauf zu insistieren, dass die Herrschaft nicht ohne einen Dominationsaspekt konzipiert werden kann, der unlösbar mit der »Ordnungsfunktion« verknüpft ist. In Ps 8 ist das »alles hast du ihm unter die Füße« gelegt stärker »pharaonisch« als von einer hirtengleichen Herrschaft bestimmt. Dies wäre auch ikonographisch ausführlicher zu entfalten.

⁴⁶ *E. Zenger*, *Menschlein* (1981) 137.

⁴⁷ *E. Zenger*, *Gott* (1991) 208.

⁴⁸ Vgl. dazu im Überblick *H. Klein*, *Rezeption* (1993).

2 Parodistische Annäherung an ein Paradigma – Verkehrt Ijob 7 das positive Menschenbild von Ps 8 ins Gegenteil?

Ohne hier im Einzelnen die jüngere Forschungsgeschichte des Buches Ijob rekapitulieren zu können, ist eine für die Intertextualität des Buches sensible Lektüre gerade in den letzten Jahren forciert worden. Die Frage des inneren Dialogs im Ijobbuch schiebt sich vor die Frage nach dem Zueinander von Dialog und Rahmen oder dem mehrstufigen Wachstum von Gottes- und Elijureden. Das Ijobbuch erweist sich dabei als Textgefüge, das durch vielfältige intertextuelle Bezüge bereichert wird. Ijob ist »in hohem Maße ein intertextuelles Werk.«⁴⁹ Dabei hat sich der Fokus von den außerbiblischen Parallelen zum Alten Testament hin verschoben. »Der hauptsächlich kontextuelle und intertextuelle Hintergrund des Hiobbuches ist das Alte Testament.«⁵⁰ Treffend hat die Eigenart des Buches zuletzt *Ilse Müllner* beschrieben: »Dazu kommt eine intertextuelle Dialogizität; das Buch spielt sowohl mit Motiven als auch mit Formen und Gattungen der biblischen Literatur.«⁵¹ Das Buch Ijob steht in einem tiefen Dialog mit der Weisheitsliteratur, der über sprachliche Anspielungen weit hinausgeht. Die Grundfragen der weisheitlichen Welt- und Menschen-sicht, das Woher und Wohin, Wozu und Wodurch werden kritisch diskutiert. Gerade durch die kontrastive Gestaltung der Dialoge scheint im Ijobbuch nichts fest zu stehen. Dabei sind die Psalmen als Referenztexte des Ijobbuches bisher noch zu wenig beachtet worden.⁵² Vor allem der Umgang mit Vertrauensaussagen des Psalters ist ausgesprochen kreativ. Die Psalmen sind das Paradigma, an dem sich das Ijobbuch »arbeitet«. Zwei Stellen greifen eindeutig auf Ps 8 zurück, für eine dritte ist eine Bezugnahme naheliegend.

Die eindeutigste Aufnahme ist Ijob 7,17 in dem grundsätzlich argumentierenden Teil der ersten Rede Ijobs. Eingebettet in eine ins Grundsätzliche ausgreifende Vergänglichkeitsklage richtet sich Ijob an Gott, dieser solle sein Leben nicht durch »Überkompensation« seiner Vergehen zusätzlich belasten. Die Klage über die Vergänglichkeit Ijobs oszilliert hier wie in anderen Passagen. Einerseits beklagt Ijob die Kürze des Le-

⁴⁹ *M. Köhlmoos*, *Auge* (1999) 2.

⁵⁰ *M. Köhlmoos*, *Auge* (1999) 15.

⁵¹ *I. Müllner*, *Erkenntnis* (2003) 171, in Anlehnung an *M. Köhlmoos*, *Auge* (1999) 2.

⁵² Zur Terminologie Hypotext, Referenztext, Spendertext usw. vgl. *G. Steins*, *Bindung* (1999) 99f.

bens in traditioneller Form (Ijob 7,1–10), um Gott zum Eingreifen zu seinen Gunsten umzustimmen. Andererseits lässt aber der Leidensdruck seinen Lebenswillen zum Todeswunsch umschlagen (Ijob 7,15f). Wenn Gott ihn durch das Leiden straft (Ijob 7,12–14), bleibt Ijob nur die Flucht in den Tod, wo er Gott entzogen ist (Ijob 7,21). Letztlich zielt aber auch der extreme Todeswunsch auf das »Lass ab von mir« (Ijob 7,16) und auf das »Gedenke doch« (Ijob 7,7).⁵³ Mitten in diesen stark emotionalen Reflexionen auf den Sinn des Lebens im Leiden an Gott steht die Aufnahme von Ps 8 in einer Tirade von anklagenden Fragen.

- 17 Was ist das Menschlein/der (erbärmliche) Mensch,
dass du ihn groß machst
und deinen Sinn auf ihn richtest,
18 dass du ihn Morgen für Morgen heimsuchst
und du ihn immerfort prüfst?
19 Warum schaust du nicht weg von mir,
lässt mich nicht einmal los,
dass ich meinen Speichel schlucken kann?
20 Habe ich gesündigt?
Was habe ich dir getan, Menschenwächter?
Wozu hast du mich dir als Zielscheibe hingestellt?
Bin ich dir zur Last geworden?
21 Was nimmst du nicht mein Aufbegehren [von mir]
und lässt meine Schuld vorübergehen?
Denn jetzt: Ich lege mich in den Staub,
wenn du mich suchst, bin ich nicht mehr da.

Aus dem eingängigen *מה-אנוש כי* »Was ist der Mensch?« glaubt man gleich ein Zitat von Ps 8 herauszuhören, obwohl die sprachliche Nähe im weiteren Verlauf beider Formulierungen begrenzt ist. Zunächst fällt das *גדל* pi. auf, das sonst in keiner der *מה-אנוש* – Fragen auftaucht. *גדל* pi. kann zum einen »groß ziehen«⁵⁴, zum anderen »groß machen«, »groß werden lassen«, »erheben« bedeuten. Hier scheint es nicht auf den Schöpfungsvorgang oder die Erziehung abzuheben, sondern auf das Herausheben und die »Verherrlichung« des Menschen durch Gott. Dennoch schwingt in dem *גדל* pi. die *familiäre Beziehungsdimension* mit. Eine enge personale Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die dem in-

⁵³ Ob man in dem flehentlichen *זכר*, das auch in Ijob 10,9 im Kontext der Vergänglichkeitsaussagen steht, bereits eine Anspielung an Ps 8,6 erkennen soll, ist fraglich. Dazu ist das Stichwort zu wenig signifikant.

⁵⁴ So versteht G. Fohrer, Hiob (1963) 159.180 die Verwendung in 7,17: »Was ist der Mensch, daß du ihn großziehst als »von der Kindersterblichkeit davonbringen«. Damit spielt 7,17 in der allgemeinmenschlichen Aussage auf Jobs Klage im Eingang in Ijob 3 an.

tensiven elterlichen Kümmern um das Aufwachsen des Kindes vergleichbar wäre, wird assoziiert. Die primäre Aussage ist allerdings die »Größe« des Menschen, die Verwunderung hervorruft. Wie in Ps 8 führt die vorausgesetzte Sonderstellung des Menschen zu einem Erstaunen des Fragenden. Erst die weiteren lexematischen Aufnahmen lassen eine Anspielung an Ps 8 sicher erscheinen. Neben die syntaktische Parallele der mit *ki+yiqtol+ePP* formulierten Fortsetzung der rhetorischen Frage tritt in V 17 das Verbum *שית* aus Ps 8,7 sowie das Stichwort *פקד* in V 18.

Doch von der »Hoheit und Pracht« des Menschen aus Ps 8 ist trotz des viel versprechenden Anfangs nicht viel zu bemerken. Im Gegenteil, Ijob 7,17 gilt in der Regel als Beleg für eine skeptische, negative Anthropologie. »Während Ps 8,5 betend darüber staunt, daß das Maß von Gottes Sorge für ihn in keinem Verhältnis dazu stehe, »staunt Ijob vor demselben Hintergrund über den unverhältnismäßig großen Aufwand an feindseliger Aufmerksamkeit, mit der Gott den Menschen bedenke.«⁵⁵ Für die meisten Ausleger liegt sogar eine Verkehrung und bittere Parodie von Psalm 8 vor.⁵⁶ Paraphrasiert lautet die ins Negative gekippte Aussage Ijobs: »Was ist der Mensch denn wert, dass du so ein Theater um ihn machst und dich um noch die kleinste Schuld akribisch zu kümmern scheinst?« Geht man aber davon aus, dass Ps 8 mit der *durchweg positiven Auffassung vom königlichen Menschen* als Referenztext präsent ist und als Maßstab und Norm im Hintergrund steht, könnte die Paraphrase auch lauten: »Was ist aus der Freiheit des Menschen geworden, den du so wunderbar geschaffen hast, wenn Du ihn nicht aus den Augen lässt?«

Das mit dem Hinweis auf die Vergänglichkeit verbundene und der Frage vorgeschaltete »Lass ab von mir« (*חדל ממני*) kann die Deutungsalternativen nicht entscheiden. Es bedarf eines genaueren Blicks auf die Parallelen wie auf den Fortgang des Textes in den folgenden von der Frage abhängigen Aussagen. *שית את-לב* meint »etwas ernst nehmen« bzw. »zu Herzen nehmen« (Ex 7,23; 2 Sam 13,20), »auf etwas achten« (1 Sam 4,20; Jer 31,21; Ps 48,14; Spr 24,32; 27,23), »sein Herz auf etwas setzen« (Ps 62,11).⁵⁷ Es steht damit außer Frage, dass der literale Sinn

⁵⁵ K. Engljähringer, Theologie (2003) 105.

⁵⁶ Vgl. z.B. G. Fohrer, Hiob (1963) 180; M. Köhlmoos, »Auge (1999) 171: »giftige Paraphrase«. J. van Oorschot, Menschenbild (1991) 330: »vorsätzliche Verkehrung«.

⁵⁷ Die Wendung liegt damit sehr nahe an dem eng verwandten *שית על-לב* »auf etwas/jemanden achten« (1 Sam 25,25; Mal 2,2; Ijob 1,8; 2,3 u.ö.), »sich um etwas/jemanden kümmern« bzw. »auf etwas achten« (2 Sam 18,3; Ijob 34,14) oder (meist mit *דבר*) »sich eine Sache zu Herzen nehmen« (2 Sam 13,33; 2 Sam 19,20; Jer 12,11 u.ö.).

von Ijob 7,17 ausgesprochen positiv ist. Auch die Semantik von V 18 bleibt zunächst in der Schwebe. פקד kann im positiven Sinn »sich jemandes annehmen«, »sich kümmern um« (Gen 21,1; 50,24; Ex 4,31; Jer 23,2; Ps 65,10; 80,15; 106,4 u.ö., vgl. besonders das פקדה in Ijob 10,12) bzw. »genau auf etwas achten« (Ex 3,16), »mustern«, »einsetzen« (1 Kön 11,28; 2 Kön 3,6; 2 Kön 25,22) meinen und spielt noch einmal die »heile Welt« von Ps 8,5 ein. Doch פקד oszilliert, denn es kann auch das belastende »heimsuchen«, »zur Verantwortung ziehen«, das Aufdecken und Verfolgen der Schuld meinen (Ex 20,5; 32,34; 34,7; Ps 89,33; Jer 14,10 u.ö.). Das »Du suchst mich alle Morgen heim« kann also durchaus noch positiv verstanden werden im Sinne einer fürsorglichen Zuwendung Gottes zum Menschen. בחן meint »genau prüfen« bzw. »auf die Probe stellen«⁵⁸. Gemeint ist das Prüfen resp. Untersuchen im Kontext eines Gerichtsverfahrens. Das Prüfen zielt auf ein Beurteilen und Bewerten des Menschen. Eine enge Parallele zu Ijob 17,8 stellt Ps 17,3 dar, wo ebenfalls בחן und פקד nebeneinander verwandt sind. Zu den beiden Verben kommen in Ijob 7,18 die beiden Zeitbestimmungen. Gott sucht morgens heim, also zu dem mit dem Sonnenaufgang verbundenen besonderen Zeitpunkt des Gerichts, und prüft »alle Augenblicke«. Gottes Hilfe am Morgen scheint hier parodiert zu sein. Der Plural רגעים mit der Präposition ל meint hier wie Jes 27,3; Ez 26,16; 32,10 ein iteratives Geschehen, das eine bestimmte Zeitspanne lückenlos ausfüllt. Die angesprochene Prüfung findet damit nicht punktuell, sondern dauerhaft statt. Das unterstreicht die Fortsetzung in V 19 לֹא-רָעָשָׁה מִמֶּנִּי: Die Beobachtung ist lückenlos und genau das ist das Problem für Ijob. Gott ist zum »Menschenwächter« geworden, der keinen Freiraum mehr lässt. Auch in dem נצר הארץ ist der positive Sinn des seine Gnade bewahrenden und seine Frommen behütenden Gott⁵⁹ ins Negative gekippt. Aus dem »Hüter Israels« (שומר ישראל Ps 121) ist ein »kleinkariertes« Menschenwächter geworden.

Damit ist Wort für Wort der positive Sinn der Aussage gekippt und die Aufnahme von Ps 8 zur Parodie unter der Hand mutiert.⁶⁰ Das

⁵⁸ Am häufigsten meint es im Qal das genaue Prüfen und hat sehr häufig Gott zum Subjekt: Jer 6,27; 9,6; 11,20; 12,3; 17,10; 20,12; Sach 13,9; Mal 3,10.15; Ps 7,10; 11,4f; 17,3; 26,2; 66,10; 81,8; 95,9; 139,23; Ijob 12,11; 23,10; 34,3; Spr 17,3; 1 Chr 29,17. Hinzu kommen die Ni-Belege in Gen 42,15f; Ijob 34,36 und Pual in Ez 21,18.

⁵⁹ Ex 34,7; Dtn 32,10; Ps 12,8; 32,7; 40,12; 64,2; 140,2 u.ö.

⁶⁰ Vgl. das Stichwort der Parodie bei J. Jeremias, Umkehrung (1992) 309: »parodistische Verdrehung« und ebd. 313: »parodistische Umkehrung herrlicher Psalmaussagen«.

fürsorgliche Kümmern ist zur überprüfenden Last geworden, das »Seh ich den Himmel« des Beters zur »verletzenden Anschauung« Gottes geworden.

Ist nun die in V 17 angespielte Anthropologie des von Gott groß gemachten und besonders beachteten Menschen positiv oder negativ zu deuten? Vom Ende her ist die Antwort eindeutig, denn es bleibt kaum eine andere als die negative Deutung übrig. So wird V 17 zu einer Parodie auf Ps 8. J. Ebach spricht sogar von einer »Travestie«, mit der die »böse Rückseite« von Ps 8,5 gezeigt werde.⁶¹ Für M. Köhlmoos steht Ijob 7 auf dem »expliziten Höhepunkt« der »Umkehrung« psalmtheologischen Denkens.⁶² H. Irsigler sieht sogar den positiven Sinn von Ps 8 im Hintergrund geleugnet. »Ijob verkehrt nicht nur die verwunderte Frage von Ps 8 radikal ins Negative, er lehnt in seiner Situation damit auch das hoheitliche Menschenbild von Ps 8 in aller Schärfe ab.«⁶³ Ähnlich H. Speckermann, für den Ijob 7,17f »nichts weniger als (die) schrofne Ablehnung« der psalmtheologischen Anthropologie darstellt: »Die Aufkündigung des Vertrauens gegenüber dem gnädig hinschauenden Gott ist das Ende der Theologie der Heilsgegenwart.«⁶⁴

Dieser negativen Einschätzung möchte ich nicht zustimmen, denn, wie gesehen, kippt die Aufnahme von Ps 8 nur sehr langsam und das dürfte Absicht sein. Es geht nicht um eine radikale Ablehnung oder Bestreitung des Menschenbildes von Ps 8, sondern gerade um die Betonung der Diskrepanz zur aktuellen Lage Ijobs.⁶⁵ Das Menschenbild von Ps 8 ist und bleibt im Gegenteil *Paradigma und Maßstab* für Ijob.⁶⁶ Damit steht der positive Sinn in der Anspielung durchaus im Hintergrund und bestimmt die Pragmatik des Zitats. Es geht um die Betonung des Kontrasts zwischen der existentiellen Not Ijobs und dem Anspruch seines Menschseins. Ijob sieht das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf gegenüber Ps 8 in eine Schiefelage gerückt. »Gottes Aufmerksamkeit realisiert sich als permanente Musterung, seine Zuwendung als Erdrückung.«⁶⁷ Deshalb fordert er implizit die Hoheit und Würde von Psalm 8 für den Menschen oder exakter *für sich* ein. Es ist daher keine Frage, dass im intertextuellen Spiel

⁶¹ J. Ebach, Streiten I (1996) 83.

⁶² M. Köhlmoos, Auge (1999) 171.

⁶³ H. Irsigler, Frage (1997) 43.

⁶⁴ Beide Zitate H. Speckermann, Heilsgegenwart (1989) 237.

⁶⁵ Vgl. J. Jeremias, Umkehrung (1992) 314f.

⁶⁶ M. Köhlmoos, Auge (1999) 2, spricht von einer »explizite(n) Auseinandersetzung mit bestimmten normativen Texten«.

⁶⁷ J. Ebach, Streiten I (1996) 83.

mit Ps 8 dessen zuversichtliches Menschenbild eine Rolle spielt. Ohne den positiven Subtext von Ps 8 ist auch die ins Groteske abgerutschte Parodie nicht zu verstehen. Diese ist nicht Ausdruck weisheitlicher Skepsis oder einer angesichts des Leidens entwickelten Verweigerung weisheitlichen Denkens, sondern *argumentatives Mittel*.⁶⁸ Das durch die parodistische Verzeichnung kontrastierte Menschenbild von Ps 8 wird unter der Hand zur *Anklage Gottes*, dessen Fürsorge zur bedrohlichen und stetigen Aufmerksamkeit eines »Menschenwächters« gekippt ist. Das ist weniger »gotteslästerlich« (*J. Jeremias*) als argumentativ geschickt, weil es mit einer offenbar mehr oder weniger verbindlichen Tradition argumentiert. Das Menschenbild von Ps 8 bleibt auch für Ijob Paradigma des Menschseins. Das zeigt sich auch in dem Rückblick Ijob 29. Dort stellt sich Ijob selbst als hoch geachteter, herausgehobener Bürger dar, der vorbildlich in der Armenfürsorge war, sich Witwen und Waisen, Blinden und Lahmen zuwandte. Die umfassende Sorge für das Wohlergehen der Mitmenschen und die Durchsetzung einer Ordnung der Gerechtigkeit entsprechen den Aufgaben des Königs und damit der königlichen Anthropologie. Die Selbstbeschreibung endet entsprechend königlich: »Ich wählte ihren Weg und saß als Haupt und thronte wie ein König unter der Schar, wie einer, der Trauernde tröstet« (Ijob 29,25). Der Hinweis auf die »Wurzeln am Wasser« (Ijob 29,19) erinnert an den Weisen aus Ps 1, der sich erneuernde *כבוד* (Ijob 29,20) an den königlichen Menschen aus Ps 8.

3 Verjagt wie der Wind – Ijobs Würde und Psalm 8

Die zweite Stelle eindeutiger Rezeption von Ps 8 in Ijob 19,9 findet meist weniger Beachtung. Auch sie steht im Kontext der »Würde« und wieder scheint der in Ps 8 zugesagte *כבוד* das Paradigma zu sein. Noch deutlicher als in Ijob 7,17 erweisen sich die Psalmen als ständiger Bezugstext der Argumentation. Ijob 19,9 entstammt einer Passage vehementer Gottklage in der mittleren Rede Ijobs im zweiten Redegang, die mit einem an die Freunde gerichteten »Erkennt doch, dass Gott mich krümmt« in V 6 eingeleitet wird. Ijob beklagt die Rechtlosigkeit gegenüber Gott: »Schrei ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort, rufe ich um Hilfe, gibt es kein Recht« (Ijob 19,7). Ist in dem *חַמַּס* schon der implizite Vorwurf ungerechtfertigter Gewalt angespielt, aber noch nicht auf Gottes Handeln eng-

⁶⁸ Vgl. gegen *K. Dell* in diesem Punkt auch *J. van Oorschot*, Menschenbild (2001) 321f.

geführt, so macht die Fortsetzung in der Gottklage diesen Zusammenhang drängend explizit:

- 8 Meinen Weg hat er vermauert, ich kann ihn nicht begehen,
und über meine Pfade legt er Finsternis.
- 9 Meiner Würde hat er mich entkleidet,
und mir die Krone vom Haupt genommen.
- 10 Er hat mich ringsum ingerissen, so dass ich (ver-)gehe,
und er hat ausgerissen meine Hoffnung wie einen Baum.

Die polare Gestaltung fällt unmittelbar auf. Jede Zeile enthält ein Verbum, das Gott als Subjekt hat, und ein Objekt, das grammatikalisch dem Sprecher Ijob zugeordnet wird. Während die Aktivität Gottes zum Ende hin immer gewalttätiger wird, steigert sich die Minderung Ijobs von der Weglosigkeit bis zur Vernichtung der Hoffnung. Ijob bleibt dabei passiv, seine Bewegung wird in dem *וְלֹא אֶעְבֹּר* V 8 gar verneint. Das einzige aktive Verbum in V 10 *וְאֵלֶיךָ* führt zur »Verflüchtigung« Ijobs. Die kurzen Verse hämmern die Demontage Ijobs durch Gott ein, indem sie traditionelle Vertrauensbekenntnisse ins Gegenteil verkehren: Der Gott der Geborgenheit und des Schutzes ist zum Feind geworden. Der Pfad, den Ijob beschreiten will, ist der Lebensweg des Gerechten und Weisen (Ps 119,105; Spr 3,17; 7,25; 8,20; 12,28; Klgl 3,9; Jes 59,8). Während der Psalmeter darum bittet, dass Gott ihm den Weg weist (Ps 25,4; 27,11 [*אֶרְחֹק* und *אֶרְדֶּךָ*]), sieht Ijob seinen Weg durch Gott versperrt. Der Psalmeter überspringt mit seinem Gott Mauern (Ps 18,30), hier vermauert Gott Ijob den Weg (vgl. Klgl 3,7.9). Während Gottes Wort dem Beter von Ps 119,105 »Licht auf dem Pfad« und »Licht in der Finsternis« (Ps 18,29) ist, sieht sich Ijob mit Finsternis umhüllt.

Die Krone, die Ijob vom Haupt genommen wird, ist Insignie der Hoheit und des herausgehobenen Ansehens.⁶⁹ Vom Bekrönen ist nicht nur das Haupt, sondern die ganze Person betroffen. Die hohe Symbolkraft und konstitutive Mobilität der Insignie lässt sie besonders geeignet erscheinen, das Verlieren einer Auszeichnung zum Ausdruck zu bringen. So steht sie in Klgl 5,16 nicht nur real für den Kopfschmuck der festlich gekleideten Tänzer, sondern *pars pro toto* für die verlorene Ehre der gan-

⁶⁹ *עֹטֶרָה* ist zunächst einmal literal die Krone oder das Diadem der Herrschenden, eine Insignie der Macht (2 Sam 12,30; Jer 13,18; Jes 62,3; Ez 21,31; Sach 6,11; Ps 21,4; Hld 3,11; Est 8,15; 1 Chr 20,2), wird aber häufiger für Erhabenheit und Hoheit sinnbildlich verwandt oder kennzeichnet eine besondere Auszeichnung (Jes 28,1; Ez 16,12; 23,42; Ijob 31,36; Spr 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6; Klgl 5,16). Die Grundbedeutung des Verbums *עָטַר* »umgeben«, »umringen« (1 Sam 23,26; Ps 5,13), das im Piel »bekrönen« bedeutet (vgl. Ps 8,6; Ps 103,4; Hld 3,11, und Jes 23,8 Hifil), schwingt dabei immer mit.

zen Person. Mit den Stichworten **כבוד** und **עטרה** wird Ps 8,6 eindeutig eingespielt und damit die Linie der Aufnahme und betonten Kontrastierung positiver Aussagen aus den Psalmen fortgesetzt. Der **כבוד**, der dem königlichen und hoheitlichen Menschen qua Schöpfung zukommt und ihn nur wenig geringer als Gott sein lässt, gehört für Ijob konstitutiv zum Mensch-Sein. Doch hat Gott diese Grundlage des Menschseins Ijob entzogen: »Von Gott einst verliehene Menschenwürde, von demselben Gott nun willkürlich entzogen.«⁷⁰ Die anthropologische Grundspannung zwischen der Niedrigkeit der vergänglichen »Made« (Ijob 25,6; 17,14) einerseits und der Hoheit des »Königs« andererseits ist bei Ijob ganz und gar auf die eine Seite hin ausgeschlagen. Deshalb zieht er gerade die Kernstelle des königlichen Menschen aus Ps 8 heran, um seine aussichtslose Lage zu charakterisieren. Denn kein anderer Psalm bringt schöpfungstheologisch die Würde des Menschen neben der unangefochtenen Größe Gottes pointierter zum Ausdruck.

V 10 steigert die Metaphorik noch einmal durch die drastische Rede vom Einreißen. Das Verbum **נחץ** steht nahezu ausschließlich für massive Zerstörungen, meist von Mauern, Gebäuden oder Gebäudeteilen (z.B. Ex 34,13; Lev 11,35; 14,45; Ri 8,9 u.ö.). Übertragen oder für andere Formen des Einreißen wird es nur selten verwandt, sicher in Ps 58,7 (Zähne der Löwen), Jer 18,7 (Volk oder Reich), Nah 1,6 (Felsen). Lediglich in Ps 52,7 wird dem gewalttätigen und lügenhaften Gegner angekündigt, dass Gott ihn für immer niederreißt. Die Tirade »Er wird dich niederschlagen und herausreißen aus dem Zelt und dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden« zielt auf den Tod des Frevlers. Durch das **סביב** »ringsherum« wird die Vollständigkeit des Zerstörungsvorgangs betont (vgl. Klgl 2,3; Ps 97,3 und Ijob 19,12), zugleich aber eine geringe Inkonsistenz eingetragen. Denn entweder ist Ijob das Objekt der Zerstörung oder das, was ihn »ringsherum« umgibt.⁷¹ Doch diese Rückkehr in die *immobile* Welt ist absichtsvoll.

⁷⁰ H. Spieckermann, *Satanisierung* (1994) 441. Das Verbum **פשט** steht dabei primär für das Entkleiden eines Gewandes oder eines äußeren Kleidungsstücks (Gen 37,23; Lev 6,4; 16,23; Num 20,26), kann aber auch drastischer konnotiert sein. Es wird Lev 1,6 auch für das Abhäuten des Opfertiers verwandt. Das *Bekleiden* (nur hier mit **שׂוה** pi.) mit **והדר** entstammt Ps 21,6, wo es sich auf den König bezieht, und mit dem geläufigeren **לבש** aus Ps 93,1, wo es auf den königlichen Gott bezogen ist, und Ps 104,1 (**הוֹדֵר וְהוֹדֵר**), wo es ebenfalls auf Gott bezogen wird. Die beiden Stellen waren bereits für Ps 8 und das königliche Menschenbild als Bezugstexte aufgefallen.

⁷¹ Auf der Ebene des Endtextes kann das »ringsherum« als Familie und Besitz Ijobs gelesen werden.

Vertrauensaussagen, in denen der Beter sich von Mauern geschützt sieht,⁷² werden hier kontrastiert. Der Gott, der Schutz und Zuflucht bieten sollte, reißt ein und alles Schützende ab. Mit dem konsekutiven **וְאֵלֶיךָ** »ich aber vergehe« schlägt der Text wieder in eine Vergänglichkeitsmetaphorik um; es geht um den Gang »ins Todesschattenreich«⁷³.

Den Höhepunkt der Anklage bildet der metaphorisch gewalttätige Eingriff in Weltbild und Glaube Ijobs: »Und er hat ausgerissen meine Hoffnung wie einen Baum«. Die Formulierung ist singular.⁷⁴ Doch auch dadurch scheint bewusst ein Assoziationsfeld freigesetzt zu werden, das bekannte Vertrauensmotive verkehrt. Die *Hoffnung* auf das Eingreifen und die Güte Gottes bestimmt immer wieder das Vertrauen der Psalmbe-ter, ein Vertrauen, das für Ijob vollkommen zerstört ist.⁷⁵ Die Hoffnung kennzeichnet den Frommen, der wie ein am Wasser gepflanzter Baum ist, dessen Blätter nicht welken (Ps 1,3). Anders Ijob, der seine Hoffnung in Gott entwurzelt sieht: Er bleibt grund- und haltlos enttäuscht zurück.⁷⁶

Am Ende steht die Resignation über das fortgesetzte negative Eingreifen Gottes. Folgt nun daraus, dass – wie mehrfach geschrieben worden ist – Ijob eine pessimistische, negative Anthropologie vertrete, die diejenige von Psalm 8 schroff ablehne?⁷⁷ Verbleibt der Mensch als würdelose Kreatur, naçkt und ohnmächtig der willkürlichen Allmacht Gottes ausge-

⁷² Z.B. Ps 9,10; 18,3; 31,3f; 59,17f; 62,3,7; 71,3; 91,2; 94,22; 144,2 u.ö.

⁷³ Das **הַלֵךְ** trägt hier wie in Ijob 14,20; 10,21; 27,21 und vielleicht auch Ijob 7,9; 16,22 die Konnotation des Vergehens. Vgl. zur Nähe von **הַלֵךְ** und **מוֹת** auch M. Grimm, *Leben* (1998) 236.

⁷⁴ Dass die Hoffnung vergeht, wird sonst meist mit **אָבַד** ausgedrückt (Ez 19,5; 37,11; Spr 11,7).

⁷⁵ Vgl. etwa Ps 25,3.5.21; 27,14; 33,20; 37,9.34; 39,8; 40,2; 52,11; 62,6; 69,7; 71,5.14; 119,116.166; 130,5; 146,5.

⁷⁶ **נִסַע** beschreibt einen Aufbruch, der einem Ortswechsel vorangeht. Es ist vor allem mit dem Abbrechen von Lagern und Zelten verbunden, insb. in Jes 33,20; 38,12 wird es mit dem Abbruch von Zelten in Verbindung gebracht. Diese Bildwelt wird hier assoziativ eingespielt und so noch einmal ein Vergänglichkeitsmotiv evoziert. Ijobs Zelt wird abgebrochen, d.h., er droht vom Land der Lebenden in die Scheol zu übersiedeln. Vielleicht wird die Metapher hier gerade deswegen vermieden, um den Widerspruch zwischen Ijobs Hoffnung auf ein letztes Eingreifen Gottes einerseits und seinem Todeswunsch (Ijob 14) andererseits nicht zu groß erscheinen zu lassen. Gerade zusammen mit dem vorhergehenden Bild stellen sich assoziativ auch die Jeremiastellen ein, die vom Abreißen, Aufbauen, Einpflanzen und Ausreißen reden und für eine Restitutionshoffnung stehen (Jer 24,6; 42,10).

⁷⁷ So z.B. H. Spieckermann, *Heilsgegenwart* (1989) 237; vgl. den Begriff der »Umkehrung« bei M. Köhlmoos, *Auge* (1999) 362, für die der Mensch nach Ijob 19,8 »ohne Würde und Ansehen« bleibt; J. van Oorschot, *Menschenbild* (2001) 325: »Alle Textschichten eint die negative bzw. pessimistische Anthropologie«.

setzt?⁷⁸ Das wäre das Ende der Theologie und des Klagegebetes.⁷⁹ So sehr zutreffend und notwendig das Ernstnehmen der dunklen Seite Gottes im Ijobbuch ist, beachtet diese Sicht die Pragmatik des Textes zu wenig. Gegenüber der Vergänglichkeitsklage ist die Ambivalenz im Ijobbuch noch einmal verstärkt. Es gibt *kein* den Psalmen vergleichbares Vertrauensgebet um das Eingreifen Gottes zugunsten Ijobs. Doch zeigt gerade das literarische »Spiel« mit der bewussten Verkehrung der Vertrauensaussagen aus dem Psalter an, dass es einen Subtext gibt. Dieser ist »Widerspruch« gegen die existentielle Situation Ijobs, dem die Würde genommen ist. Ijob klagt ja Gott genau dafür an, dass er ihm die Krone vom Kopf reißt, wo sie »eigentlich« hingehört. Die Überzeugung von der ihm zustehenden Menschenwürde motiviert seine Klage und Anklage (vgl. auch Ijob 30,15). Durch die Anspielung an Ps 8 wird der Anspruch Ijobs gegenüber Gott bekräftigt. Die Würde ist begrifflich wie normativ nicht randscharf gefasst, lässt sich aber wie in Ps 8 vor allem an dem Begriff כבוד als schöpfungstheologisch gegründete Würde fassen. Durch die Vernetzung mit Ps 8 wird die Würde nicht nur im Menschsein konstitutiv verankert, sondern auch im Gottsein Gottes gegründet. Der כבוד des Menschen ist unantastbar, selbst Gott darf den Menschen nicht in seinem Menschsein in Frage stellen. Die Grundspannung des Menschseins zwischen seiner »königlichen Hoheit« und seiner Angefochtenheit darf nicht einseitig aufgelöst werden. Hinter der Argumentation Ijobs, ihm sei die Würde genommen worden, steht die Überzeugung, dass Gott eben nicht so zynisch und willkürlich ist, wie er ihn verklagt. Die Anklage Ijobs zielt *und hofft* auf Restitution.

Das intertextuelle Spiel mit den Psalmen, in dem Ps 8 eine herausragende Rolle zukommt, zeigt, dass Ijobs Paradigma der fromme und gerechte Weise ist. Vertrauensaussagen des Psalters werden in den Sprachbildern bewusst verkehrt, um die Tragödie Ijobs deutlich zu machen *und* die Ungerechtigkeit und Unrechtmäßigkeit des Schicksals Ijobs herauszustrichen. Ohne den Hintergrund der Psalmen bricht der Argumentation Ijobs das Paradigma weg. Zwar ist ein Verständnis ohne Kenntnis der Psalmen möglich, aber – so wie es scheint – nicht zureichend. Erst durch

⁷⁸ So U. Neumann-Gorsolke, *Ehre* (2000) 55: »Ohne ›Ehre‹ und ›Krone‹ ist der Mensch ein ›nacktes Nichts‹ ohne Würde und Aussehen (sic!).« H. Spieckermann, *Satanisierung* (1994) 441, erinnert an das *Ecce homo* aus Joh 19,5.

⁷⁹ In letzter Konsequenz durchgedacht bei H. Spieckermann, *Satanisierung* (1994), der mehrfach vom Ende der Menschenfreundlichkeit Gottes, von der Aporie einer Theologie der Heilsgegenwart und vom Ende weisheitlicher Theologie spricht. Voraussetzung seiner Interpretation ist das vollkommene in eins Fallen von Hoffnungslosigkeit Ijobs und unberechenbarer Feindschaft Gottes.

das intertextuelle Spiel wächst den Ijobdialogen eine deutliche Position im weisheitlichen Diskurs zu.

Neben den beiden eindeutigen Aufnahmen von Ps 8 werden häufiger Ijob 15,14 und Ijob 25,5f als Textrezeptionen von Ps 8 benannt. Ijob 15,14 ist lediglich durch das כִּי מִה־אֲנוּשׁ mit der Frage von Ps 8 verbunden. Das fortsetzende יוֹכֵה mag noch das תִּזְכְּרֵנִי klanglich assoziieren lassen, aber damit erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten. Das Niedrigkeitsmotiv des gegenüber dem majestätischen Gott »unreinen« und »keinesfalls gerechten« Menschen hat nicht Psalm 8 im Hintergrund, selbst wenn V 15 kosmische Dimensionen in den Vergleich einschleust. Die negative Anthropologie, die in V 16 den Menschen als abscheulich und verderbt kennzeichnet und seine moralische Qualität massiv in Frage stellt (»Der Mensch ist jemand, der Unrecht säuft wie Wasser« אִישׁ שֶׁ-שָׁתָה כַּמִּים עוֹלָה), hat mit der königlichen, schöpfungstheologisch gegründeten nichts mehr gemein. Hier zeigt sich, dass die anthropologische Skepsis der Freundesreden scharf gegen die Anthropologie der Ijobreden steht. Das bestätigt sich nicht zuletzt in der abschließend zu besprechenden Stelle aus der knappen Bildad-Rede im dritten Redegang, in der der Mensch als »Made« bezeichnet wird.

- 2 Herrschaft und Schrecken sind bei ihm,
der in seinen Höhen Frieden schafft.
- 3 Ist seiner Scharen Zahl bekannt,
und über wem erhebt sich nicht sein Licht?
- 4 Wie wäre das Menschlein gegenüber Gott gerecht,
wie rein der von der Frau Geborene?
- 5 Siehe, selbst der Mond glänzt nicht hell,
die Sterne sind nicht hell in seinen Augen.
- 6 Wie dann das Menschlein, die Made,
das Menschenkind, der Wurm?

Die unermessliche Größe Gottes, der in kosmischen Dimensionen beschrieben wird und dessen Gerechtigkeit den Glanz des Universums überragt, lässt den Menschen in die Bedeutungslosigkeit absinken. Fehlbar, unrein, nicht aus sich selbst geworden, wird der Mensch im Gegenüber zu Gott zur elenden Kreatur. Made und Wurm sind plastische Protagonisten der Vergänglichkeit (Jes 14,11; Ijob 17,14; 21,26; 24,20). Der Schluss *a maiore ad minus* lässt den Vergleich von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit als groteskes Unternehmen erscheinen. Die anthropologische Grundstimmung der Niedrigkeit und Sündhaftigkeit verkehrt nun wirklich die Anthropologie von Psalm 8, aber liegt hier überhaupt eine bewusste Aufnahme vor? Walter Beyerlin sieht eine solche in dem »Motiv des Vergleichs zwischen dem hinfälligen Menschen und den himmlischen

Wesen, dem Mond und den Sternen (Ps 8,4–6).⁸⁰ Trotz der formalen Nähe, dem Vorkommen des Stichwortes מַשְׁלֵךְ V 2 und dem Anklang an Ps 8,4 mit Mond und Sternen scheint in Ijob 25,2–6 kein intentionales *textgebundenes* Spiel mit Psalm 8 vorzuliegen. Dafür sind die Stichwortaufnahmen zu wenig markant. Dennoch wird eine anthropologische Gegenposition sichtbar, die dem Menschen wirkliche Größe und Verantwortung nicht zutraut. Das Niedrigkeitsmotiv – unter diesem Oberbegriff fasst *Markus Witte* Ijob 25,2–6; 4,12–21 und 15,11–16 zusammen – betont in einer pessimistischen Sicht die Sündhaftigkeit des Menschen, verbindet diese konstitutiv mit seiner Geschöpflichkeit und spricht damit der Gottklage aufgrund der Inferiorität des Menschen die Rechtfertigung ab.⁸¹ Diese Anthropologie einer tiefen Skepsis gegenüber dem Menschen und seinen Möglichkeiten bedient sich nicht Ps 8 und seinem königlich-hoheitlichen Menschenbild. Von einer verantwortlichen Aufgabe des Menschen, einem Gestaltungs- und Kulturauftrag ist nicht mehr die Rede. Die schiere Größe Gottes, die um seiner Gerechtigkeit willen so überbetont wird, macht den Menschen als Partner und Mandatar unbrauchbar. Für die freiheitliche Linie aus Ps 8 ist kein Platz mehr, denn diese Linie versetzt Ijob in die Lage, seine Würde gegenüber Gott einzuklagen.

4 Ps 8 als anthropologisches Paradigma – ein Fazit

Der Durchgang durch die Aufnahmen von Ps 8 im Ijobbuch hat in mehrfacher Hinsicht Früchte getragen. Er hat nicht nur einen kreativen Umgang mit den Psalmen im Ijobbuch zeigen können, sondern vor allem die herausragende Stellung von Ps 8 als anthropologischen Grundlagentext bestätigt. »Der wichtigste Intertext für die Hiob-Dichtung ist der mehrfach rezipierte Ps 8.«⁸² Dieses Urteil von *Melanie Köhlmoos* besteht zu Recht. Gegenüber der bisherigen Auswertung der Aufnahmen von Ps 8

⁸⁰ *W. Beyerlin*, Chancen (1976) 18.

⁸¹ Vgl. *M. Witte*, Leiden (1994) 114.194–205. Ob man die Texte tatsächlich als der Theologie der Freundesreden widerstreitend, als »Fremdkörper« (so *M. Witte*, Leiden [1994] 114), bewerten und sie als redaktionelle Einschreibung einer Redaktion des 3/2. Jh.s verstehen muss, wie dies *M. Witte* vorgeschlagen hat (vgl. *ders.*, Leiden [1994] 173–178, Rede [1994] 349–355), möchte ich offenlassen. Mich überzeugen die Gründe für die literarkritische Operation wie auch die daraus entwickelte redaktionsgeschichtliche Sicht, an der eine Hypothese zur Entstehung des Ijobbuches hängt, noch nicht vollständig. Vgl. auch *J. van Oorschot*, Menschenbild (2001) 322: »Wittes Platzierung der Niedrigkeitsredaktion muß ... weiter diskutiert werden.«

⁸² *M. Köhlmoos*, Auge (1999) 362.

wurde hier jedoch etwas anders gewichtet. Die Aufnahmen wurden nicht als Bestreitung oder Infragestellung der königlichen Anthropologie von Ps 8 gewertet, sondern eher trotz des Kontrastes als Fortsetzung der Deutungslinie. Die pragmatische Funktion der Aufnahme von Ps 8 ist die Rechtfertigung der Klage Ijobs gegenüber Gott. Zwar beklagt er, dass ihm die freiheitliche und selbstverantwortliche Stellung des Menschen, wie sie in Ps 8 grundgelegt ist, aufgrund des Eingreifens Gottes nicht zukommt, doch ist damit nicht das Menschsein in einer geminderten Perspektive festgeschrieben. Im Gegenteil: Aus seiner aktuellen Position entwickelt Ijob keine Ps 8 widerstreitende negative oder pessimistische Anthropologie. Vielmehr steht Ps 8 als Paradigma im Hintergrund. Das ändert sich in den Freundesreden, in denen weit mehr eine von der Grundstimmung her negative Anthropologie entfaltet wird. Wir hatten dies in dem »Niedrigkeitsmotiv« angedeutet, das den Menschen wesentlich ungerecht und sündhaft festschreibt und so als Mandatar Gottes und königlichen Würdenträger disqualifiziert. Durch die Restitution Ijobs, in der er gemäß Ijob 29 wieder in die würdevolle Position hohen Ansehens und »königsgleicher« Verantwortung gesetzt wird, wie durch die Zurückweisung der Position der Freunde (Ijob 42,7), wird die Position Ijobs am Ende gestärkt. Ps 8 bleibt durch die Infragestellung im Leid Ijobs hindurch das anthropologische Paradigma im Buchkontext.

Der Durchgang hat weiter gezeigt, dass es gerade die in Psalm 8 unveräußerliche Würde des Menschen ist, die als anthropologisches Grunddatum rezipiert wird. Diese ganz von Gott her entworfene und mit der Stellung des Menschen in der Schöpfung begründete Würde markiert eine Grundposition biblischer Anthropologie. Das intertextuelle Zusammenspiel zwischen Psalm 8 und Ijob 7 resp. 19 lässt eine triumphalistische Fehldeutung des königlichen Menschenbildes nicht zu, markiert aber zugleich den Zusammenhang von Freiheit und Würde, der auch in der Hölle des Leids nicht aufgegeben werden darf. Der Kampf um die Würde ist so mit dem Menschsein verwoben, dass er auch gegenüber Gott durchgehalten werden muss und darf. So bestärkt das intertextuelle Zusammenspiel die Aufforderung, »die Menschen zu ermutigen, sich untereinander dieser ihnen von Gott zugesprochenen Würde entsprechend anzunehmen.«⁸³

Die vorgetragenen Beobachtungen sind abschließend auch als Elemente einer »Sachstruktur« des Kanons zu werten. Die intensive Intertextualität, mit der Ps 8 aus dem Psalter herausgehoben wird, bestätigt die

⁸³ *E. Zenger*, Menschlein (1981) 141.

zentrale Stellung von Ps 8 im ersten Davidpsalter und in der Psalmen-gruppe 3–14.⁸⁴ Der Psalm ist kontextuelles Widerlager gegen die Not des bedrängten Menschen in den individuellen Klageliedern.⁸⁵ Ps 8 ist ein kanonisches »Gravitationszentrum« im Psalter. Das hohe Maß an intertextuellen Bezügen des Ijobbuches auf den Psalter, das hier nur in der Aufnahme und Verkehrung der traditionellen Vertrauensmotive angezeigt werden konnte, bestätigt die kanonhermeneutische Spitzenstellung des Psalters im Kanonteil der Schriften. Hier zeigt sich, dass die Spitzenposition des Psalters zwar ursächlich mit der Tora-Perspektive des Psalters in der Endgestalt, wohl aber auch mit seinem inhaltlichen Profil als weisheitlichem Grundlagenparadigma zusammenhängt.

Literaturverzeichnis

- Barbiero, Gianni*, Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41 (ÖBS 16), Frankfurt a.M. u.a. 1999.
- Beyerlin, Walter*, Chancen der Überlieferungskritik: ZThK 73 (1976) 1–22.
- Brandt, Peter*, Geflecht aus 81 Büchern. Zur variantenreichen Gestalt des äthiopischen Bibelkanons: Aethiopica 3 (2000) 79–115.
- Ders.*, Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel (BBB 131), Berlin 2001.
- Childs, Brevard S.*, Critique of Recent Intertextual Canonical Interpretation: ZAW 115 (2003) 173–184.
- Delitzsch, Franz*, Die Psalmen, Leipzig⁵ 1894.
- Duhm, Bernhard*, Die Psalmen (KHAT XIV), Tübingen² 1922.
- Ebach, Jürgen*, Streiten mit Gott (2 Bde.) (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1996.
- Frevel, Christian*, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priestergrundschrift (HBS 23), Freiburg 2000.
- Ders. - Wischmeyer, Oda*, Menschsein (NEB Erg. 11), Würzburg 2003.
- Grimm, Markus*, »Dies Leben ist der Tod«. Vergänglichkeit in den Reden Ijobs – Entwurf einer Textsemantik (ATS.AT 62), St. Ottilien 1998.
- Gross, Walter*, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: *F.-L. Hossfeld* (Hg.), Wieviel Systematik erlaubt die Schrift (QD 185), Freiburg u.a. 2001, 110–149.

⁸⁴ Vgl. dazu *F.L. Hossfeld - E. Zenger*, Beobachtungen (1993) 40f; *G. Barbiero*, Psalmenbuch (1999) 187.262.

⁸⁵ Das macht nicht zuletzt der Blick auf die כבוד-Belege in dem ersten Teil deutlich. In Ps 3,4 bekennt der Beter »du bist mein כבוד«, Ps 4,3 »wie lange noch macht ihr meinen כבוד zur Schande«, Ps 7,6 »dann soll der Feind meinen כבוד in den Staub legen«, vgl. dazu auch *B. Janowski*, Konfliktgespräche (2003) 145.

- Hossfeld, Frank-Lothar - Zenger, Erich*, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB), Würzburg 1993.
- Dies.*, »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolk-Theologie des ersten Davidpsalters: JBTh 7 (1993) 21–50.
- Irsigler, Hubert*, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament, in: *Ders.*, Vom Adamssohn zum Immanuel (ATS 58), St. Ottilien 1997, 1–48.
- Janowski, Bernd*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Jeremias, Jörg*, Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament, in: *J. Hausmann - H. J. Zobel* (Hg.), Alttestamentlicher Glaube und biblische Theologie. FS H.D. Preuß, Stuttgart u.a. 1992, 309–320.
- Kaiser, Otto*, Erwägungen zu Psalm 8, in: *K. Seybold - E. Zenger* (Hg.), Neue Wege der Psalmenforschung. FS W. Beyerlin (HBS 1), Freiburg u.a. 1994, 207–221, abgedruckt in: *Ders.*, Gottes und der Menschen Weisheit. Gesammelte Aufsätze (BZAW 261), Berlin u.a. 1998, 56–70.
- Kittel, Rudolf*, Die Psalmen (KAT XIII), Leipzig⁶ 1929.
- Klein, Hans*, Zur Wirkungsgeschichte von Psalm 8, in: *R. Bartelmus - T. Krüger - H. Utzschneider* (Hg.), Konsequente Traditionsgeschichte. FS K. Baltzer (OBO 126), Freiburg/Schweiz - Göttingen 1993, 183–198.
- Köhlmoos, Melanie*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT 25), Tübingen 1999.
- Müllner, Ilse*, Erkenntnis im Gespräch. Zur Bedeutung der (verbalen) Begegnung im Ijobbuch, in: *I. Fischer - U. Rapp - J. Schiller* (Hg.), Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen (FS Johannes Marböck), Berlin-New York 2003, 167–180.
- Neumann-Gorsolke, Ute*, »Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt« (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde: JBTh 15 (2000) 39–65.
- Oberforcher, Rudolf*, Biblische Lesarten zur Anthropologie des Ebenbildmotivs, in: *A. Vonach - G. Fischer* (Hg.), Horizonte Biblischer Texte. FS J. M. Oesch (OBO 196), Fribourg - Göttingen 2003, 131–168.
- van Oorschot, Jürgen*, Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde – ein Beitrag des Hiobbuches, in: *E. Herms* (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, Gütersloh 2001, 320–343.
- Oeming, Manfred*, Das Buch der Psalmen. Psalm 1–41 (NSK.AT 13/1), Stuttgart 2000.
- Pettinato, Giovanni*, Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen (Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1971,1), Heidelberg 1971.
- Rösel, Martin*, Adonaj – warum Gott »Herr« genannt wird (FAT 29), Tübingen 2000.
- Schmidt, Werner H.*, Gott und Mensch in Psalm 8. Form und überlieferungsgeschichtliche Erwägungen: ThZ 25 (1969) 1–15, abgedruckt in: *Ders.*, Vielfalt und Einheit atl. Glaubens, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 1995, 16–30.

- Schwienhorst-Schönberger, Ludger*, Einheit und Vielfalt. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: *F.L. Hossfeld* (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift* (QD 185), Freiburg u.a. 2001, 48–87.
- Spieckermann, Hermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.
- Spieckermann, Hermann*, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: *J. Kottsieper - J. van Oorschot - D. Römheld - Harald Martin Wahl* (Hg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?«. FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444.
- Steins, Georg*, Die »Bindung Isaaks« im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg 1999.
- Ders.*, Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in: *J.M. Auwers - H.J. Jonge* (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 177–198.
- Weber, Beat*, Werkbuch Psalmen. 1. Die Psalmen 1 bis 72, Stuttgart u.a. 2001.
- Weiser, Artur*, Die Psalmen (ATD 14–15), Göttingen ⁴1955.
- Willi-Plein, Ina*, Biblisch-theologische Reflexion zum Thema aus atl. Sicht, in: *R. Weth* (Hg.), *Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute*, Neukirchen-Vluyn 1996, 1–12.
- Witte, M.* Vom Leiden zur Lehre. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches (BZAW 230), Berlin-New York 1994.
- Ders.*, Die dritte Rede Bildads (Hiob 25) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, in: *W.A. Beuken* (Hg.), *The Book of Job* (BETHL 114), Leuven 1994, 349–355.
- Waschke, Ernst-Joachim*, »Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?« (Ps 8,5). Theologische und anthropologische Koordinaten für die Frage nach dem Menschen im Kontext alttestamentlicher Aussagen: *ThLZ* 116 (1991) 801–812.
- Zenger, Erich*, »Was ist das Menschlein, dass du seiner gedenkst ...?« (Ps 8,5), in: *R. M. Hübner - B. Mayer - E. Reiter* (Hg.), *Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung*. FS A. Brems (Est NF 13), Regensburg 1981, 127–145.
- Ders.*, Was wird anders bei kanonischer Psalmenauslegung?, in: *V. Reiterer* (Hg.), *Ein Gott – eine Offenbarung*. FS N. Füglistner, Würzburg 1991, 397–413.
- Ders.*, Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg ³1991.
- Ders.*, Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven, in: *J. M. Auwers - H. J. Jonge* (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 111–134.
- Ders.* (Hg.), *Stuttgarter Altes Testament*, Stuttgart 2004.