

Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch

Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden

Christian Frevel – Bochum

1. Hinführung und Rahmen

Die Würde des Menschen ist antastbar. Mit dieser prominenten polemischen Verkehrung der Formulierung des Grundgesetzes lässt sich der Eindruck der aktuellen Menschenrechtslage und ihrer Diskussion karikieren.¹ Infragestellungen der Würde bestimmen die Nachrichten des Tages. Bilder von entwürdigenden Misshandlungen von Gefangenen in Abu Ghraib im Irak oder Berichte über bisher im Gebiet des Grundgesetzes unvorstellbare Misshandlungen von Rekruten in Kasernen der deutschen Bundeswehr fügen sich nahtlos aneinander. Die schmutzigen Perlen der Würdeverletzungen reihen sich zu einer Kette, die zum alltäglichen »Schmuck« geworden ist. Obwohl der Gedanke der unantastbaren menschlichen Würde nicht nur in die Charta der Vereinten Nationen und die europäischen Verfassungen Eingang gefunden hat,² erscheint die Würde lediglich noch als ein reklamierter Wert. Würdeverletzungen werden beklagt, sind aber weder messbar noch randscharf justitiabel. Die Rede von der Würde steht unter dem Verdacht einer Leerformel.

Inflationär und in paradoxer Entsprechung zu den zunehmenden Würdeverletzungen wächst die Bedeutung des als universal reklamierten Wertes der »Menschenwürde« in der gegenwärtigen philosophisch-ethischen Debatte. Menschenwürde ist zu einer Signatur der modernen ethischen Diskurse geworden.³

1 Die Formulierung des Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland (23. Mai 1949) lautet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«. Vgl. die Verkehrung im Titel der Studie von F.J. Wetz, *Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation*, Stuttgart 1998 oder bei U. Meinhof, *Die Würde des Menschen ist antastbar. Aufsätze und Polemiken*, Berlin 2004 und jüngst in Frageform: I. Rode/H. Kammeier/M. Leipert (Hgg.), *Die Würde des Menschen ist antastbar?*, Münster 2006.

2 Griechenland, Irland, Italien, Portugal, Schweden, Spanien, ferner die Verfassungen der Schweiz und Kanadas.

3 Vgl. aus der Fülle der Literatur H.M. Baumgartner/L. Honnefelder/W. Wickler/A.G. Wildfeuer, *Menschenwürde und Lebensschutz. Philosophische Aspekte*, in: G. Rager (Hg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Reihe Grenzfragen, Bd. 23, Freiburg

Dabei wächst allerdings mit der Bedeutung die Unsicherheit, was unter der Würde des Menschen genau zu fassen ist und vor allem wie sie zu begründen ist. Hintergrund meiner folgenden Überlegungen ist die neu aufgebrochene Würde-Debatte und die Frage einer biblisch begründeten Positionierung darin. Als Alttestamentler sind mir drei Anknüpfungspunkte wichtig:

1. Die Menschenwürde ist nur negativ im Modus der Abwesenheit zu konkretisieren. Trotz der Unaufgebbarkeit und Unverrechenbarkeit des Wertes gelingt *eine* letztgültige Begründung derzeit nicht. Die Objektformel Kants, nach der der Mensch Zweck an sich selbst sei,⁴ erreicht zwar einen breiten Konsens, doch gelingt es nicht, ohne Potentialitäts- oder Kontinuitätsargumente die Würde des Menschen an sich konkret zu bestimmen.⁵ Außerdem ist dieses Begründungskonzept nicht universalisierbar, da es vom Personbegriff der westlichen Philosophiegeschichte nicht abkoppelbar ist. Damit bleibt ein Hiatus zwischen der prinzipiell begründungsoffenen⁶ theoretischen Grundlage und der konkreten Anwendung des Würde-Konzeptes. Ein für alle Menschen universalisierba-

i.Br./München ²1998, 161–242; A.G. Wildfeuer, Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: M. Nicht/A.G. Wildfeuer (Hgg.), Person – Menschenwürde – Menschenrechte im Disput, Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, Bd. 5, Münster 2002, 19–116; W. Härle/R. Preul (Hgg.), Menschenwürde. Marburger Jahrbuch Theologie XVII, MThSt 89, Marburg/Lahn 2005.

- 4 »Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst« (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 429, 10–13). Vgl. zur Darstellung der Position Wildfeuer, Menschenwürde (s. Anm. 3), 58–69; die Objektformel in der klassischen Formulierung im Grundgesetzkommentar von G. Dürig (Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: AÖR 81 [1956], 117–157, hier 127): »Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird.« E.W. Böckenförde erläutert: »Genügt es, wenn die Anerkennung und Achtung der Würde erst an einer bestimmten Stelle im Lebensprozess des Menschen einsetzt, dieser Lebensprozess davor aber verfügbar bleibt, oder muss diese Anerkennung und Achtung vom Ursprung an, dem ersten Beginn dieses menschlichen Lebens, bestehen? Nur das Letztere kann der Fall sein, wenn das Dasein um seiner selbst willen oder der Zweck an sich selbst wahr bleiben und nicht eine inhaltsleere Deklamation werden soll« (E.W. Böckenförde, »Dasein um seiner selbst willen«, in: Deutsches Ärzteblatt 100 [2003], 981–984, hier 982).
- 5 Vgl. z.B. den vieldiskutierten Schlüsselsatz im Grundgesetzkommentar Matthias Herdegens: »Trotz des kategorischen Würdeanspruchs aller Menschen sind Art und Maß des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnung tragen« (M. Herdegen, in: T. Maunz/G. Dürig, Grundgesetz. Kommentar, Art. 1 I, Stand 2003, Nr. 50, 42).
- 6 Vgl. zur prinzipiellen Begründungsoffenheit W. Härle, Der Mensch Gottes. Die öffentliche Orientierungsleistung des christlichen Menschenverständnisses, in: E. Herms (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde, VWGTh 17, Gütersloh 2001, 529–543, der pointiert formuliert: »Es gibt eine *Mehrzahl* miteinander konkurrierender Begründungen, oder es gibt gar *keine* Begründung«. Begründungsoffenheit wird zu Recht gefasst als »die ausdrückliche Zulassung zumindest der Möglichkeit mehrerer unterschiedlicher (möglicherweise sogar miteinander unvereinbarer) Begründungen für die Menschenwürde« (531).

rer konkreter Maßstab der Menschenwürde gelingt nur auf sehr abstraktem Niveau. Der Verlust der Menschenwürde oder der Grad, wann diese angetastet ist, bleibt weitestgehend subjektiv. Gegenüber der positiven Konkretion ist es deutlich einfacher, vom Verlust der Würde zu sprechen. In der Bestimmung der Würde durch Negation sowie in dem subjektiven Faktor ist eine Anschlussfähigkeit des Alten Testaments und seiner Konzeptionen gegeben.

2. Obwohl die konkret beklagten Würdeverletzungen vornehmlich die biographische Mitte von Menschen betreffen, treten die Sollbruchstellen der begründungs-offenen Konzepte vor allem an den Rändern des menschlichen Lebens zu Tage. Da sind auf der einen Seite die Probleme eines zeitlichen Anfangs der Menschenwürde, die in der Bioethik diskutiert werden. Daneben treten auf die andere Seite vergleichbare Probleme des Endes, die in der Palliativmedizin und der Euthanasiedebatte greifen. Obwohl sich die Debatte durch die bioethische Diskussion auf die Ränder verlagert, ist die Freiheit und sittliche Autonomie des mit Vernunft ausgestatteten Menschen der Begründungskern des Konzeptes nach Kant. Es verwundert nicht, dass aufgrund des Begründungsdilemmas in jüngerer Zeit wieder vermehrt die in angelsächsischer Tradition stehenden leistungsorientierten Konzepte zur Diskussion gestellt werden. Dort wird die Würde an das biographisch aktualisierte Personsein gekoppelt. S. Schardien verweist u.a. auf die frühen Reflexionen bei Niklas Luhmann.⁷ Würde wird hier als konsistente Selbstdarstellung verstanden. Sie »ist das Ergebnis schwieriger, auf generelle Systeminteressen der Persönlichkeit bezogener, teils bewusster, teils unbewusster Darstellungsleistungen und in gleichem Maße Ergebnis ständiger sozialer Kooperation, die ebenfalls bewusst, latent oder durchschauend ... praktiziert werden kann.«⁸ Hinzuweisen wäre auch auf die jüngsten Einlassungen von Julian Nida-Rümelin.⁹ Zwar ist nicht von der Hand zu weisen, dass die relationalen, an Leistung, Status oder Anerkennung gebundenen Konzepte Schwierigkeiten in der Behauptung durchgehaltener Universalität der Menschenwürde haben, dennoch bieten gerade solche Konzepte Ansatzpunkte für ein Gespräch mit vormodernen Würdekonzeptionen. Das Oszillieren der Debatte zwischen der universal mit Kant ansetzenden Begründung in der Selbstzwecklichkeit des Menschen und den leistungsorientierten bzw. biographischen Konzepten, oder anders gesagt: die Spannung zwischen Potentialität und Aktualisierung bietet weitere Ansatzmöglichkeiten aus alttestamentlicher Perspektive. Da dem Alten Testament die systematisierten, begrifflichen Konzeptionen fehlen, spielen konkrete biographische Personkonzeptionen in vormodernen Würdekonzeptionen eine deutlich größere Rolle. Dennoch wird

7 Vgl. das Zitat bei P. Dabrock/L. Klünnert/S. Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004, 65.

8 N. Luhmann, *Grundrechte als Institution. Ein Beitrag zur politischen Soziologie*, Berlin 1965, 53–83, hier 68f.

9 Vgl. J. Nida-Rümelin, *Über menschliche Freiheit*, Stuttgart 2005.

an einem Kern der Unverlierbarkeit und Unvertretbarkeit eines jeden Einzelnen festgehalten. Hier bieten sich m.E. interessante Gesprächsmöglichkeiten.

3. In der Debatte ist zu Recht herausgestellt worden, dass das Konzept der unvertretbaren Würde von einem bestimmten Menschenbild nicht abkoppelbar ist.¹⁰ Wenn richtig ist, dass die inhaltliche Bestimmung der Fundamental-kategorie oder des Leitprinzips Menschenwürde ebenso wie dessen Begründung in hohem Maße, wenn nicht vollständig, von dem zugrunde liegenden Menschenbild abhängig ist, erscheint es notwendig und geboten, aus theologischer Perspektive das christliche Menschenbild auf der Grundlage der biblischen Menschenbilder zu explizieren. Dabei sollte die Vielfalt der biblischen Menschenbilder ebenso wahrgenommen werden wie die Tatsache, dass diese selbst schon von Ambivalenzen bestimmt sind und die Summe der Menschenbilder der Bibel kein homogenes Menschenbild aus sich herauslässt. D.h. auch das christliche Menschenbild ist nicht eines. Von daher behalten kontrastierende Menschenbilder der Schrift ihren unaufgebbaren Wert in der Bestimmung des *proprium christianum* im gesellschaftlichen Diskurs über die unantastbare Würde des Menschen. Dass hier für den Bibliker Ansatzpunkte sind, bedarf keiner Erläuterung.

Begründungsoffenheit darf nicht als Begründungsbeliebigkeit oder Begründungsverzicht missverstanden werden, sondern fordert zur Standortdefinition innerhalb pluralistischer Begründungskonzepte heraus. Dabei geht es nicht darum, das eigene Begründungsmodell absolut zu setzen, sondern vielmehr nach außen transparent zu machen und für eine differenzierte Auseinandersetzung zur Diskussion zu stellen. Dabei sehe ich Chance und Verpflichtung der Rückfrage nach einer Begründung der unveräußerlichen Menschenwürde in der Bibel.

In der bisherigen Forschung wird dabei geradezu reflexartig auf die Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26–31) zurückgegriffen. Bereits an anderer Stelle habe ich deutlich gemacht, dass es wenig zuträglich ist, sich bezüglich einer biblischen Begründung einer unveräußerlichen Würde an die Gottebenbildlichkeit zu klammern. Die in den letzten Jahren sich durchsetzende funktionale Interpretation einerseits und die paulinische Rezeption, die die Gottebenbildlichkeit als eine durch die Sünde verlorene Eigenschaft kennzeichnet, andererseits mahnen diesbezüglich zur Vorsicht.¹¹

10 Vgl. A. Pieper, Menschenwürde. Ein abendländisches oder ein universelles Problem? Zum Verhältnis von Genesis und Geltung im normativen Diskurs, in: Herms (Hg.), Menschenbild (s. Anm. 6), 19–30; D. Mieth, Menschenbild und Menschenwürde angesichts des Fortschritts der Bioethik, in: R. Weth (Hg.), Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, Neukirchen-Vluyn 2004, 56–72, hier 69.

11 Vgl. dazu C. Frevel, Gottesbildlichkeit und Menschenwürde, in: A. Wagner (Hg.), Anthropologische Aufbrüche, FRLANT, Göttingen 2006 (im Druck).

Kurz gefasst ist meine These folgende: Im Alten Testament wird eine unteilbare, unveräußerliche Würde viel stärker als über die Gottesbildlichkeit¹² durch die Geschöpflichkeit des Menschen formuliert. Das wird insbesondere im Kontext der Gottklage deutlich, wenn die Würde des Einzelnen in Frage gestellt scheint. Hier kommt neben den Klagepsalmen des Einzelnen vor allem das Buch Hiob als Gesprächspartner in den Blick, das ohnehin in anthropologischen Grundlagenfragen m.E. unterbewertet ist.¹³ Daher möchte ich im Folgenden einige Blicke auf Menschenbildvorstellungen im Buch Hiob unter dem besonderen Aspekt der Würde richten.

Ebenso wie das gesamte Alte Testament enthält auch das Buch Hiob keine begrifflich systematisierte Anthropologie. Seine Aussagen sind nicht kontextlos, sondern haben im dialogischen-dramatischen Geschehen des gesamten Buches die Funktion als Frage, Antwort, Herausforderung oder Verteidigung. Neben allgemeine, das Menschsein betreffende Aussagen treten solche, die im Kontext nur für die besondere Situation Hiobs gelten. Die stilisierte *literarische* Gestalt Hiob ist jedoch in vielerlei Hinsicht ein exemplarischer Mensch. Dabei verstehe ich Hiob weniger als den exemplarischen *homo patiens*, denn als den *homo quaerens*. Das Thema des Buches ist – wenn man sich auf das problematische Unterfangen eines einzigen Nenners überhaupt einlassen will – nicht so sehr die Theodizee, also die Rechtfertigung des Gottseins Gottes angesichts des Leids, sondern vielmehr die Rechtfertigung der (Leid-)Klage und Anklage Gottes angesichts und trotz der Größe und Übermacht Gottes. In dem Zusammenspiel der Antwort Hiobs auf die Theophanie und die Reden Gottes in Hiob 42,6¹⁴

12 Zur Rede von der Gottesbildlichkeit anstelle der Gottebenbildlichkeit vgl. W. Gross, Die Gottesbildlichkeit des Menschen nach Gen 1,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts, BN 68 (1993), 35–48.

13 Vgl. zur Anthropologie des Hiobbuches M. Remus, Menschenbildvorstellungen im Ijob-Buch. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, BEAT 21, Frankfurt a.M. u.a. 1993; J. van Oorschot, Menschenbild, Gottesbild und Menschenwürde. Ein Beitrag des Hiobbuches, in: Herms (Hg.), Menschenbild (s. Anm. 6), 320–343; T. Krüger, »Wie der Wind verfliegt meine Würde ... « (Hiob 30,15). Elend und Würde des Menschen in alttestamentlicher Sicht, ebd., 271–287; M. Witte, Der leidende Mensch im Spiegel des Buches Hiob, in: B. Hadinger (Hg.), Mut in Zeiten der Resignation. Betrachtungen zur Bestimmung des Menschen, FS W. Kurz, Tübingen/Wien 2004, 404–420.

14 Mit dem Verständnis von Semantik und Syntax in Hiob 42,6f. sind entscheidende Weichenstellungen für das Textverständnis des gesamten Buches verbunden (s. auch unten Anm. 69). Meinem Verständnis nach ist Hiob 42,6 *nicht* als Akt der Reue oder Buße zu verstehen, sondern durch das **וְחָנַן** wird ein durch die Gottesbegegnung und -erkenntnis (Hiob 42,5) verändertes Problembewusstsein angezeigt, das Hiob zum Trost (**וְחָנַן** nicht als Reue, sondern als Trost) über seine durch das ungerechte Leid geminderte Existenz gereicht und ihn mit der Unverfügbarkeit Gottes versöhnt. Mit dem erkennenden Schauen Gottes ist Hiob eine Perspektive eröffnet, die nicht den Grund, wohl aber die Kriterien seiner Klage aufhebt. Da die Freunde getadelt werden, nicht recht *zu* Gott geredet zu haben (so die Interpretation des **וְחָנַן** in 42,7 als Sprechrichtung, nicht als Gegenstand der Rede bei M. Oeming, Das Ziel, in: ders./K. Schmid [Hgg.], Hiobs Weg. Stationen von Menschen im Leid, BThS 45, Neu-

und der Rechtfertigung seiner Klage und Anklage in der Zurückweisung der Freunde Hiob 42,7 erweist sich das Buch als *literarische* Auseinandersetzung um den klagenden Umgang mit dem Leid. Dieser wird – unterstrichen durch den Prolog und Epilog – zwar als Herausforderung Gottes, aber nicht als dessen Infragestellung verstanden. Die Klage ist Teil des Menschseins, ohne die ein bewältigender Umgang mit dem Leid nicht möglich erscheint.

Dabei ist einschränkend zu bedenken, dass die jeweiligen Texte im dialogisch-dramatischen Gefüge des Buches bestimmte textpragmatische Funktionen haben und nicht einfach isoliert werden dürfen. Die Dramaturgie des Buches ist ohne die Rahmenteile ebenso unterbestimmt wie ohne die Gottesreden. Ich beschränke mich dennoch im Folgenden weitestgehend auf die Hiob-Reden, da diese die meisten anthropologisch auswertbaren Aussagen enthalten.

2. »Bruder der Made«: Die Vergänglichkeit des Menschen als anthropologische Konstante

Grundkonstante des menschlichen Lebens nach dem Hiobbuch ist die Unverfügbarkeit des Lebens sowohl von seinem Anfang wie von seinem Ende her. Die weisheitliche Einsicht, dass der Mensch weder den Zeitpunkt der Geburt noch das »Dass« seines Daseins selbst bestimmt, ist für Hiob ebenso leitend wie die Unverfügbarkeit des Todes.¹⁵

Mehrfach macht er deutlich, dass der Grund seiner Existenz nicht in ihm selbst liegt. Er bezeichnet den Menschen als »von der Frau geboren« (לִיד אִשָּׁה) Hiob 14,1, vgl. 15,14; 25,4) und verflucht die Nacht, in der er empfangen wurde (Hiob 3,3) wie den Tag seiner Geburt (Hiob 3,3–26; vgl. 10,18) als dunklen Schicksalstag.¹⁶ Auch in dem sprichwörtlich demütigen »Nackt kam ich hervor aus dem Schoß meiner Mutter, nackt kehre ich dorthin zurück« (Hiob 1,21) schwingt die Unverfügbarkeit des eigenen Lebens mit. Ebenso wie Faktum und Kontext der Geburt bleibt der Zeitpunkt des Todes unverfügbar. Es ist Gott, der ihn ins Leben ruft, aber auch Gott, der ihn zum Staub zurückkehren lässt (Hiob 10,9, vgl. 12,10; 30,23).

kirchen-Vluyn 2001, 121–142, bes. 135–139), wird Hiobs Klage und Anklage gegenüber Gott, die zum Prozess einer Bewältigung des Leids notwendig dazugehört, ins Recht gesetzt. Die im Epilog erzählte unwirkliche Restitution Hiobs ist dabei vielleicht als idealtypisch erzählte Bewältigung des Leids zu verstehen.

15 Vgl. van Oorschot, Menschenbild (s. Anm. 13), 326: »Charakteristisch für das Menschenbild ist dabei besonders die Art und Weise, in der die aus den Psalmen bekannte Vergänglichkeitsklage verwandt wird.«

16 Der Wunsch, nicht ins Dasein geworfen zu sein, zielt – so paradox es klingt – auf die Wiederherstellung der Schöpfungsordnung, die in den Augen Hiobs in seinem ungerechten Schicksal »auf den Kopf gestellt ist«. Vgl. dazu ausführlicher J. Ebach, Streiten mit Gott – Hiob. 1. Hiob 1–20, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 1995, 46–48.

Gerade Hiob 10,9 macht deutlich, dass für Hiob selbstverständlich die Vergänglichkeit zu den Bedingungen des Daseins gehört. Das זָכַר-נָא כִּי-כַחֲמָר (זָכַר-נָא כִּי-כַחֲמָר וְאֶל-עָפָר תִּשְׁיבֵנִי) wird in der Regel im Anschluss an V. 8 als Einst-Jetzt-Gegensatzpaar übersetzt: »Bedenke doch, dass du mich wie Ton gestaltet hast! Und *jetzt* willst du mich zum Staub zurückkehren lassen!«. Aber die Vergänglichkeit als solche ist nicht Hiobs Problem. Er sehnt sie sich sogar herbei, um seinen heillosen Zustand nicht länger ertragen zu müssen. Nicht der Tod als solcher ist Hiob der Klage wert, sondern die mit dem verfrühten Tod bzw. mit der zum Tode führenden Lebensminderung verbundene Gerechtigkeitslücke, d.h. das fehlende Gleichgewicht zwischen Tun und Ergehen. Dies hat – und das ist Hiobs Credo – Gott zu verantworten. Lebensspanne und Todeszeitpunkt sind vom Menschen nicht zu beeinflussen. Mir scheint es daher angemessener, das Moment der Anklage in Hiob 10,9 zurückzufahren. Hiob bringt mit dem appellativen זָכַר נָא »gedenke doch« die vollkommene Abhängigkeit von seinem Schöpfer zum Ausdruck: »Gedenke doch, dass du mich wie Ton gemacht hast und mich zum Staub zurückkehren lassen wirst«. Dem Menschen bleibt der Tod unverfügbar.

Das unterstreichen die rhetorischen Fragen in dem einleitenden Hiob-Monolog (3,11–13), die mit der Reflexion über das »Dass« der Existenz Hiobs einsetzen und rhetorisch das »Dass-Nicht« als die bessere Möglichkeit darstellen:

- | | | |
|----|--|---|
| 11 | Wozu starb ich nicht vom Mutterleib,
ging nicht aus dem Schoß hervor und verging? | לָמָּה לֹא מֵרַחֵם אִמּוֹת
מִבֶּטֶן יִצְאָתִי וְאֶגְוַע: |
| 12 | Wozu begegneten mir Knie
und wozu Brüste, dass ich daran sog? | מִדּוּעַ קִדְמוּנֵי בְרָכִים
וּמַה-שָׁדִים כִּי אֵינְקִי: |
| 13 | Denn sonst läge ich und wäre ruhig,
ich schlief – ja, ich hätte Ruhe! | כִּי-עֲתָה שֹׁכְבָתִי וְאֶשְׁקוּט
יִשְׁנָתִי אִזּוֹ יָנוּחַ לִי: |

Die Schattenexistenz des Todes wird als ruhige, ausgeglichene und geradezu erfüllte gegenüber der unruhigen, rastlosen und unerfüllten Gegenwart aufgebaut. Dort – so die Zuspitzung in Hiob 3,17 – ruhen diejenigen aus, deren Kraft erschöpft ist. Die Unterwelt ist anscheinend eine »heile Welt«, in der das Böse seine Kraft verliert, der Frevler Toben ein Ende hat (שָׁם רְשָׁעִים חָדְלוּ רִגְזוּ). Das Toben des Frevlers steht für das Chaos, das hier in paradoxer Zuspitzung in der Unterwelt zur Ruhe kommt. Der Unterwelt scheinen die bedrohlichen Konnotationen genommen. In fast ironischem Spiel mit dem sonst so dominanten und unveränderlichen Sozialstatus wird der Tod der sozialen Ungerechtigkeit und Härte des Lebens gegenübergestellt. Zunächst wird die Wertigkeit des Todes auch über den Sozialstatus aufgewertet. Der hypothetisch Tote sieht sich in der Unterwelt in Gemeinschaft mit Königen, den Reichen und den Säulen der Gesellschaft (Hiob 3,14f.). Ließe dies noch einen Schluss auf den im realen Leben notablen Hiob zu, zeigt Hiob 3,18, dass es ironisch um die Einebnung des Sozialstatus geht. Die Last der Statusdifferenz hebt sich in eine friedliche Gleichheit

auf: Gefangene sind sorgenfrei, weil sie die Stimme des Treibers nicht mehr hören (Hiob 3,18). Wenn mit dem Treiber Gott gemeint sein sollte, würde gar implizit unterstrichen, dass die Unterwelt YHWHs Verfügung entzogen ist. Die Argumentation gipfelt in dem geradezu eschatologisch heilen Spitzensatz:

Klein und Groß sind dort zusammen,
und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

קטן וגדול שם הוא
ועבד חפשי מאדניו

Anders als bei Kohelet, der den fehlenden nachtodlichen Ausgleich beklagt und durch die Gleichschaltung von Mensch und Tier persifliert (Koh 3,17–21), ist der Tod hier im positiven Sinne der »große Gleichmacher«, der die Lichtlosigkeit des Diesseits durch seine Schatten einebnet.¹⁷

Der Argumentation geht es nun nicht wirklich darum, die tote Existenz der Unterwelt dem Leben vorzuziehen, sondern sie verfolgt zwei Ziele. *E silentio* wird die tatsächliche Existenz Hiobs als gekrümmte und falsche Existenz herausgestellt. Dort ist die Ordnung verkehrt, sind die Gewichte durch Gottes Handeln verschoben. Da die Unterwelt seiner Verfügung entzogen ist, erscheint Gott geradezu als Störfaktor einer harmonischen Ordnung. Die Persiflage der Unterwelt mutiert so unter der Hand zur Anklage. Gerade darin ist zu erkennen, wie sehr der eröffnende Monolog Hiobs in Kap. 3 in Korrespondenz zu den Gottesreden steht. Denn dort wird erwiesen, dass Gott, entgegen dem harten Vorwurf Hiobs, nicht für das Chaos, sondern für die Ordnung verantwortlich zeichnet.¹⁸

Der zweite Punkt ist die Unverfügbarkeit des Todes, die durch den Irrealis herausgestrichen wird. Hiobs Leben endet eben nicht *ab ovo* und kann nicht rückgängig gemacht werden. Das »Dass« des Lebens ist – da die Selbsttötung im gesamten Hiobbuch in der Argumentation nicht als Möglichkeit in Betracht gezogen wird¹⁹ – für Hiob unverfügbar, und das macht ihn vollkommen machtlos. Diese Machtlosigkeit wird – gewendet zur Bitternis – in den folgenden Versen, noch einmal auf alle Menschen gewendet, anthropologisch exemplifiziert.

Selbst in der Todessehnsucht des tiefsten Elends hat der Mensch nicht die Wahl, seine Lebensspanne zu verkürzen, Hiob 3,20–23:

17 Zum Unterschied von Kohelet und Hiob an dieser Stelle vgl. auch Ebach, Streiten 1 (s. Anm. 16), 53.

18 Vgl. zu Hiob 3 und dem Bezug zu den Gottesreden zuletzt K.-T. Ha, Frage und Antwort. Studien zu Hiob 3 im Kontext des Hiobbuches, HBS 46, Freiburg i.Br. 2005 und den Beitrag von Daria Pezzoli-Olgiati im vorliegenden Band.

19 Vgl. zur Selbsttötung V. Lenzen, Selbsttötung in der Bibel. Für eine Ethik der Liebe zu den Leidenden, BiKi 47 (1992), 87–93.

- | | | |
|----|--|---|
| 20 | Wozu gibt er dem Mühseligen Licht
und Leben den Verbitterten; | לְמַה יִתֵּן לְעַמֵּל אֹר
וְחַיִּים לְמָרִי נֶפֶשׁ: |
| 21 | denen, die auf den Tod warten
– und er kommt nicht –,
die nach ihm graben
mehr als nach verborgenen Schätzen. | הַמְחַכִּים לְמוֹת
וְאֵינָנוּ
וְיִחַפְּרוּהוּ
מִמְטָמוֹנִים |
| 22 | Sie würden sich freuen über einen Steinhaufen,
frohlocken, wenn sie ein Grab fänden | הַשִּׂמְחִים אֵלַי-גִּיל ²⁰
יִשְׂיִשׁוּ כִּי יִמְצְאוּ-קֶבֶר: |
| 23 | dem Mann, dessen Weg sich verschlossen hat,
und den Gott (Eloah) rundherum abgesperrt hat. | לְגֹבֵר אֲשֶׁר-דָּרְכוֹ נִסְתְּרָה
וַיִּסָּךְ אֱלֹהֵי בַעֲדוֹ |

Der Blick konzentriert sich auf die Menschen, deren Menschsein gemindert ist. Sie werden als der Mühselige (עַמֵּל) und die Verbitterten (מָרִים) eingeführt. Auffallend ist der Wechsel zwischen Singular und Plural, der andeutet, dass – wie so oft in den Hiob-Reden – der Wechsel vom Ich zu einer allgemeinen anthropologischen Perspektive vollzogen wird. Die dritte Gruppe von Menschen ist durch den Todeswunsch charakterisiert (הַמְחַכִּים לְמוֹת), der als Folge der Mühsal und Bitterkeit erscheint. Hier setzt eine Parenthese ein, die durch das hingeworfene »und er kommt nicht« eingeleitet wird. Danach folgt eine Narrativformulierung, dass die Nieder gebeugten mehr auf den Tod als auf verborgene Schätze warten. Wieder ist es die verkehrte, paradoxe Welt, die die Argumentation auszeichnet. Die Hoffnung auf den Tod wird mit dem Graben nach Schätzen verglichen. Traditionelle Bewertungen werden dabei geradezu absurd verkehrt, um die Intensität des Wunsches zu verdeutlichen. Erneut wird dabei die Unterwelt zum Ziel der Sehnsucht. Das Graben nach Schätzen dient dem irdischen Leben, und – so die allgemeine Überzeugung – Besitz gilt im Tod nichts. Während das Sammeln von Schätzen gerade Signum der diesseitigen Welt ist und sozialen Status bedeutet, zeichnet sich die Unterwelt dadurch aus, dass man nichts mitnehmen kann und im Status gemindert ist. Hier jedoch ist der Tod das ersehnte Gut und ein Reichtum. Ebenso werden in V. 22 Begriffe der Lebensfreude mit der Existenz des tristen Grabes konnotiert; Werte wie Besitz, Ansehen, Status haben die Seite gewechselt. Mit dieser argumentativen Strategie wird erneut der Tod dem Leben als Alternative gegenübergestellt und mit dem וַיִּסָּךְ אֱלֹהֵי zugleich der Verfügung entzogen.

20 Üblicherweise ist hier aufgrund der Parallelität der Stichoi eine Konjekture vorzunehmen, die anstelle des גִּיל ein גָּל liest und so auf den Verschluss eines Kammergrabes mit einem Rollstein kommt oder auf ein mit Steinen bedecktes Hügelgrab schließt. Vgl. z.B. B. Duhm, Das Buch Hiob, KHC, Freiburg i.Br. u.a. 1897, 23: »Besser wird גָּל statt גִּיל gelesen (Beer); der Sinn ist: solche Unglücklichen freuen sich selbst über einen bloßen Steinhaufen, mit dem man sie zudecken möchte, wie sonst solche Leichen, denen man kein ordentliches Grab gönnt (2Sam 18,17; Jos 7,26), wenn sie nur sterben könnten. Ja, sie jauchzen, wenn sie ein (ordentliches) Grab finden.«

Für Hiob ergibt sich, dass das Handeln des Menschen keinen Einfluss auf die Lebensspanne hat, zumal Frevler zu lange und Gerechte oft zu kurz leben (Hiob 21,7.9.17, vgl. 12,5f.) – eine Einsicht, die von den Freunden vehement bestritten wird (Hiob 4,18f.; 5,1–6; 8,11–22; 15,20; 18,5; 20,5).

Das bringt Hiob 14,5 mit der Grenze zum Ausdruck, die der Mensch nicht überschreiten darf:

Wenn festgesetzt sind seine Tage,	12	אם חרוצים יָמָיו
die Zahl seiner Monate bei dir,	12	מִסְפַּר־חַדְשָׁיו אֲתָד
seine Grenzen du ihm gesetzt hast	8	חָקֵיו עָשִׂיתָ
und er sie nicht überschreitet	8	וְלֹא יַעֲבֹר:

»Im Voraus setzt du fest, wie alt er wird, auf Tag und Monat hast du es beschlossen. Du selbst bestimmst die Grenzen seines Lebens, er kann und darf sie niemals überschreiten.« So überträgt die Gute Nachricht Bibel gelungen den im Hebräischen kunstvoll gestalteten Vers. Die jeweils parallelen Stichoï sind (kolometrisch) ebenmäßig aufgebaut (wenn man das *Q^{re}* liest), aber auch die mittleren und äußeren sind aufeinander bezogen. In den mittleren Stichoï ist Gott indirekt genannt (»bei dir« und »hast du gemacht«), während im ersten und letzten Stichoï der Mensch im Vordergrund steht (»seine Tage« und »er darf nicht überschreiten«). Dem dient das passivische Partizip im ersten Stichoï, wobei die Semantik von חָרָץ schon gezielt auf Vergänglichkeit anspielt, vgl. Jes 10,22f.; 28,22; Dan 9,26f.; 11,36; Joel 4,14. Nach den mit End- und Stabreim gereimten ersten Stichoï kommen die beiden kurzen Schlussstichoï staccatohaft hinterher und unterstreichen durch ihre konturierte Schärfe die Thematik des gesetzten Endes.

Zugleich wird dort ein weiterer Aspekt der Vergänglichkeit zum Ausdruck gebracht. Die Todesgrenze ist in den Hiob-Reden absolut und der Zugriff Gottes auf die Unterwelt und die Toten ausgeschlossen (Hiob 14,12.14).²³ »Der Mensch legt sich hin und steht nicht mehr auf« (Hiob 14,12). Kein anderes Kapitel betont die Vergänglichkeit des Menschen so sehr wie die abschließende

23 »Die Aussagen verbleiben in einer radikalen Endlichkeit« (van Oorschot, Menschenbild [s. Anm. 13], 327). Von Auferstehung ist für Hiob im MT sicher nicht zu reden, eher sind Hiob 19,25–27 wie 42,5.10 unter dem Titel »Restitution« und »Restitutionshoffnung« zu verhandeln. Vgl. zur Forschungsgeschichte H.P. Müller, Das Hiobproblem. Seine Entstehung und Stellung im Alten Orient und im Alten Testament, EdF 84, Darmstadt ³1995, 92f.; F. Horst, Hiob. Kapitel 1–19, BK.AT 16/1, Neukirchen-Vluyn ⁶2003. Zur Skizze einer Entwicklung s. zuletzt B. Janowski, Sehnsucht und Unsterblichkeit. Zur Jenseitshoffnung in der weisheitlichen Literatur, BiKi 61 (2006), 34–39.

Hiob-Rede im ersten Redegang (Hiob 14). Deren poetisch starker Beginn lautet:²⁴

- | | | |
|---|--|--|
| 1 | Der Mensch –
von der Frau geboren,
knapp an Tagen,
gesättigt mit Unrast, | אָדָם
לְיֹד אִשָּׁה
קָצֵר יָמִים
וְשָׂבַע רָגֶז: |
| 2 | geht auf wie eine Blume
und welkt,
flieht wie ein Schatten
und bleibt nicht. | בְּצִיץ יֵצֵא
וְיִמָּל
וְיִכְרַח בַּצֶּל
לֹא יַעֲמוֹד: |
| 3 | Doch über diesen hältst du dein Auge offen,
und mich ²⁵ lässt du ins Gericht mit dir kommen. | אֶף-עַל-זֶה פָּקַחַת עֵינֶיךָ
וְאֵתִי תְּבִיא בְּמִשְׁפֵּט עִמָּךְ: |

Angesichts der Ewigkeit sind die festgelegten Tage des Menschen nur ein Hauch (vgl. Hiob 7,16 und das geradezu ironische *יְמֵי הַבֵּל יָמִי*). Das Wesen des Menschen wird treffend als »unruhevoll« (»gesättigt mit Unrast«) beschrieben. Der Mensch empfindet seine Lebensspanne als zu kurz, um sie in für sich befriedigender Weise zu gestalten (Hiob 7,6). Da ist kein Spielraum für Experimente, weshalb Hiob immer wieder einklagt, dass Gott von ihm ablassen möge, damit er die ihm verbleibende Lebensspanne angemessen erleben kann (*חָדַל* Hiob 7,16; 10,20; 14,6). Nur ein Hauch (*הַבֵּל*) ist die verbleibende Zeit und Hiob lebt definitiv nicht ewig (*לֹא-לְעֹלָם אֶחֱיָה*), weshalb Gott von ihm ablassen soll. In Hiob 7,16 erhöht Hiob den Handlungsdruck auf Gott noch durch seinen Todeswunsch. Angesichts der fehlenden Möglichkeit des nachtodlichen Ausgleichs lastet ein enormer »Gerechtigkeitsdruck« auf dem diesseitigen Leben.²⁶

24 Durch das vorangestellte *אָדָם* ist ein wirklicher Beginn gegeben. 13,28 wirkt zwar durch die plötzliche 3. Sg. mask. recht deplaziert, kann aber kaum als Beginn der Rede 14,1 geführt werden. Wenn man nicht auf die methodisch fragliche Hypothese einer Umstellung hinter 14,1 oder 14,2 zurückgreifen will, dürfte der Vers, zumal sein Anschluss an 13,27 schlecht ist, als sekundärer Zusatz zu werten sein. So auch M. Witte, *Vom Leiden zur Lehre*. Der dritte Redegang (Hiob 21–27) und die Redaktionsgeschichte des Hiobbuches, BZAW 230, Berlin u.a. 1994, 95, dessen Ansicht, dass 14,1 wegen des *לְיֹד אִשָּׁה* sekundär sein soll, allerdings nicht verfährt, weil gerade wenn 13,28 sekundär ist, der Reflexion in 14,1ff. eine anklagende Reflexion auf das eigene Leben vorangeht, die Witte formgeschichtlich einfordert. Der Zusatz in 13,28 betont mit dem Bild des zerfressenen Stoffes und des Abfalls in drastischer Weise die in 14,2 ebenfalls zum Ausdruck gebrachte Vergänglichkeit.

25 »Ich habe keine Hoffnung, die Unterwelt wird mein Haus« (17,13 [Einheitsübersetzung]) bekennt Hiob, denn in seinem aktuellen Leben bleibt ihm die Gerechtigkeit versagt, so mit MT. Die LXX und davon abhängige Versionen beziehen es noch auf den Menschen. Der spontane Wechsel zwischen allgemeiner anthropologischer Aussagen und dem Bezug auf Hiob gehört zu den Spezifika der Hiob-Reden.

26 Das »Vergeltungskonzept« genannte Grundmodell beschreibt J. van Oorschot mit Rückgriff auf D. Sitzler (»Vorwurf gegen Gott«. Ein religiöses Motiv im alten Orient, StOR 32,

Das reale Leben, das dem Gerechten Elend und Leid nicht erspart, hinterlässt einen bitteren Nachgeschmack. Das drückt Hiob in Kap. 7 mit den Metaphern »Kriegsdienst« und »Tagelohn« aus:

1 Ist nicht Kriegsdienst des Menschleins [Leben] auf der Erde und wie die Tage eines Tagelöhners seine Tage?	הֲלֹא-צָבָא לְאָנוּשׁ עַל-אֶרֶץ וְכִימִי שְׂכִיר יָמָיו:
2 Wie ein Knecht lechzt er nach Schatten, wie ein Tagelöhner hofft er auf seinen Lohn.	כְּעֶבֶד יִשְׁאַף-עַל וּכְשֹׁכִיר יִקְוֶה פְּעֻלוֹ:
3 So habe ich für mich Monde der Wertlosigkeit geerbt, und Nächte der Mühsal wurden mir zugeteilt.	כִּן הִנְחַלְתִּי לִי יְרַחֲי-שׁוּא וְלַיְלוֹת עָמַל מְנוּחֵי-לַי:

Im Schicksal erscheint dem Menschen das Leben fremdbestimmt, er selbst harrt nur auf den Lohn, der sich im Wohlergehen zeigt. Entsprechend sieht sich Hiob getäuscht, da ihm der Lohn eines gerechten Lebens versagt geblieben ist. Die Verse schildern das Leben als eine in enge Bahnen gezwungene Konstellation. Die Metaphern **צבא** und **שכיר** kommen in der Einschränkung der Freiheit überein. Weder für den Söldner noch für den Tagelöhner gibt es sicheren Lohn. Während der Söldner um eines Minimums der Existenzsicherung willen sein Leben aufs Spiel setzt, verdingt sich der Tagelöhner in der Unsicherheit, am Tagesende seinen verdienten Lohn nicht zu erhalten. Beide sind »frei« und doch im Status gemindert, ja geradezu ohne Freiheit. Wenn den Söldner der Tod trifft, bleibt der Lohn aus, und der Tagelöhner kann seinen geringen Lohn kaum genießen, weil er zur nachhaltigen Subsistenz nicht reicht. Die reduzierte Form der Freiheit gipfelt in dem Vergleich mit dem unfreien Sklaven, dessen geringer Lohn im Genuss kurzfristiger Linderung der Tageshitze besteht. Diese ertragsorientierten Bilder münden in der Selbsteinschätzung Hiobs, nichts als **שוא** erhalten zu haben. Der auf Nachhaltigkeit zielende Terminus **נחל** H-pass. meint dauerhaften Besitz, so dass der Kontrast ausgesprochen scharf ist, denn **שוא** dagegen drückt Leere und Nichtigkeit aus.²⁷ **שוא** ist zugleich mit Meineid und Falschaussage verbunden (Ex 20,7 // Dtn 5,11; Ex 23,1; Dtn 5,20; Jes 59,4; Hos 10,4; Hiob 15,31 u.ö.), so dass der Vers subtil in eine bittere Anklage Gottes kippt: »Denn statt Gerechtigkeit ist Lüge und Nichtigkeit.« Gott – so der implizite Vorwurf – hat Hiob um seinen gerechten Lohn geprellt. Im weisheitlichen Tun-Ergehen-Zusammenhang ist das Wohlergehen der gerechte Lohn

Wiesbaden 1995) so: »Gott soll, in einem wechselseitigen Beziehungsmodell gedacht, die Fürsorgepflicht gegenüber seinem Diener erfüllen, der seinerseits alle ihm aufgetragenen Leistungen erbracht hat« (van Oorschot, Menschenbild [s. Anm. 13], 325).

27 In dem sekundären Einschub Ps 89,48f. wird der Terminus ebenfalls mit dem menschlichen Leben bzw. dem diesseitig zu erwartenden Lohn in Verbindung gebracht. Vgl. dazu F.-L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 51–100, HThK.AT, Freiburg i.Br. u.a. ²2001, 583.596.

für gerechtes Handeln. Dieses ist für Hiob vollständig ausgeblieben, vielmehr sogar ins Gegenteil verkehrt.

Wie in Hiob 14 mündet auch die Argumentation in Hiob 7 in eine Vergänglichkeitsklage (Hiob 7,6): »Meine Tage eilen dahin wie das Weberschiffchen, und sie schwinden dahin ohne Hoffnung.« Auch das *זָכַר כִּי־רִיחַ חַיִּי* »gedenke, dass mein Leben nur ein Wind ist« (V. 7, vgl. V. 16) zielt auf die Vergänglichkeit Hiobs und nimmt ebenso wie die »schwindende Wolke« (*נֶפֶל עָנָן* V. 9) die Flüchtigkeit eines Wetterphänomens als Bild. Beide sind endgültig und unumkehrbar, der weggeblasene Wind ebenso wie die abgeregnete Wolke. Ebenso ist die Möglichkeit eines gerechten Ausgleichs in der Unterwelt nicht mehr gegeben. Dieser muss diesseitig im Leben erfolgen. Wer aber einmal in das Totenreich hinab gestiegen ist, steigt nicht wieder hinauf (geradezu sprichwörtlich knapp V. 9: *יִרְדַּ שְׂאוֹל לֹא יַעֲלֶה*).

Die traditionelle Vergänglichkeitsklage zielt auf das rettende Eingreifen Gottes, resp. auf die göttliche Barmherzigkeit. Nicht anders das Vergänglichkeitsmotiv hier, auch wenn Hiob Gott auffordert, von ihm abzulassen. Diese Bitte bezieht sich auf den lebensmindernden Druck, den Hiob durch sein negatives Schicksal erfährt und als göttliches Handeln deutet. Keinesfalls aber wird mit dem Vergänglichkeitsmotiv die »Rettung in der Gottlosigkeit« gesehen.²⁸

3. »Meiner Würde hat er mich entkleidet«: Hiobs Würde als Rechtsstandpunkt

Neben der *conditio humana* tritt immer auch Hiobs Schicksal in den Blick. Hiob sieht sich von einem erträglichen Menschsein entfremdet. Seine Krankheit hat ihn an Leib und Seele entstellt (Hiob 6,4; 7,5; 19,20; 30,28.30), so dass er sich vor sich selbst ekelt (Hiob 10,1). Selbst seine Familie erträgt den Geruch des Kranken nicht mehr (Hiob 19,17, vgl. 9,31) und seine Mitwelt wendet sich von ihm ab (Hiob 16,20; 17,2.6; 19,13–19; 30,1.9f.). Er ist vorschnell gealtert (Hiob 7,6; 17,7) und dem Sterben nahe (Hiob 7,6; 9,25f.; 16,22; 17,1.12), ja, er wünscht

28 So van Oorschot, Menschenbild (s. Anm. 13), 326, der damit die Klage paradox verwendet sieht und von einer »Umwertung aller Werte« spricht. Zu wenig bedacht ist dabei, dass die Klage nur dann Sinn macht, wenn sie auf Veränderung zielt. Wenn Gott tatsächlich als der unberechenbare Feind, als chaotische »Fratze« wahrgenommen wird, dann wird jeglicher Appell an diese Instanz schlicht sinnlos. Hiob bräuchte sich weder ihm noch den Freunden gegenüber zu bemühen. Dann wäre die Rede vom »zynischen Gott« tatsächlich gerechtfertigt. Meines Erachtens ist aber die Pragmatik der Klage stärker in Anschlag zu bringen, als das gewöhnlich zugestanden wird. Vgl. dazu bereits die Auslegung von Hiob 7,17–21, in: C. Frevel, »Eine kleine Theologie der Menschenwürde«. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hgg.), Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments, FS E. Zenger, HBS 44, Freiburg i.Br. u.a. 2004, 244–272.

sich den Tod sogar herbei (Hiob 7,15f.).²⁹ Das alles ist kein Zufall, sondern von Gott herbeigeführt: Es sind *seine* Schläge (Hiob 9,34). »Die Pfeile des Allmächtigen sind in mir, mein Geist trinkt ihr Gift, Gottesschrecken stellen sich gegen mich« (Hiob 6,4). Von der Rahmenerzählung ist es sogar ein bitterer Test, eine Wette, ob Hiob standhält oder nicht (Hiob 1f.). Das fordert den untadeligen Hiob gegen Gott und die »Lügentüncher« (טַפְּלֵי-שָׁקֶר) Hiob 13,4), als die er seine Debattierkollegen tituliert, heraus. Seine Vorwürfe sind hart und ohne den Kontext unerträglich. Hiob wirft Gott Willkür, Machtmissbrauch und Sarkasmus vor (Hiob 9,22–24), und alle Hinweise auf eine verborgene Schuld bei sich weist er mit Vehemenz zurück. Überzogen ist m.E. allerdings die unter dem Stichwort »Satanisierung« firmierende Charakterisierung des Gottesbildes bei H. Spieckermann, Hiob fürchte den »hinterhältig, unberechenbar, grundlos, vernichtungsbesessen zuschlagenden Gott«.³⁰

Sein Schicksal ist ungerecht, und deshalb fordert er Gott im Rechtsstreit heraus. Worin gründet Hiobs Rechtsanspruch gegenüber Gott? Hier liegt die Antwort »in seiner unveräußerlichen Würde als Mensch« auf der Hand, doch bisher war von der Würde Hiobs explizit noch nicht die Rede, auch wenn wir sie im Blick auf Hiobs *De facto*-Würdelosigkeit schon berührt haben. Im Folgenden sollen daher zunächst die Stellen durchgegangen werden, in denen verschiedene Übersetzungen das deutsche »Würde« wählen oder der Textzusammenhang eine solche Übersetzung nahe legen könnte.

Hiob 30,15 ist die Stelle des Hiobbuches, bei der die meisten Übersetzungen das deutsche Wort »Würde« gebrauchen. Nachdem Hiob in seiner Schlussrede die Heilszeit beschworen hat, in der er wohlhabend, glücklich und geachtet war (Hiob 29), kehrt er sich noch einmal abschließend seiner Lage zu, um dann in der großen Unschuldslitanei Hiob 31 zu enden. Seine Klage beginnt mit einer ausgedehnten Feindklage, deren militärische Vernichtungsbilder mit einem gleichmäßig gebauten Trikolon in Hiob 30,15 abgeschlossen werden. Kaum zwei Übersetzungen sind gleich; ich schlage folgende vor:

Schrecken wandten sich gegen mich,	12	הִהָפּוּ עָלַי בְּלֵהוֹת
verjagt wie der Wind ist meine Würde,	13	תִּרְדְּדוּ כְרוּחַ נְדָבָתִי
und wie eine Wolke zog meine Hilfe vorüber.	13	וַיִּכְעַב עֲבָרָה יִשְׁעָתִי

²⁹ Es wird immer wieder angenommen, dass es sich bei den beschriebenen Symptomen um *lepra tuberculosa* handele (so etwa Remus, Menschenbildvorstellungen [s. Anm. 13], 39). Das ist nicht nur anachronistisch (da die Lepra wohl erst mit Alexander dem Großen in den Vorderen Orient kam), sondern ist auch von der Stilisierung her nicht nahe liegend. Hiob wird als *exemplarischer Mensch* mit vielfältigen Krankheitssymptomen geschildert. Dabei geht es nicht darum, ein bestimmtes Krankheitsbild exakt zu spiegeln.

³⁰ H. Spieckermann, Die Satanisierung Gottes. Zur inneren Konkordanz von Novelle, Dialog und Gottesreden im Hiobbuch, in: I. Kottsieper/J. van Oorschot/D. Römheld/H.M. Wahl (Hgg.), »Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern?«, FS O. Kaiser, Göttingen 1994, 431–444, hier 432.

Der Aufbau ist auf den ersten Blick ebenmäßig, die drei Kola (12/13/13) sind nahezu gleich lang. Jedes Kolon hat ein Verbum und jeweils ein grammatisch feminines Substantiv in Schlussposition (בְּלֶהָהּ, נִדְבָהָ, יִשְׁעָהּ), auf das es sich bezieht. Alle drei Kola zeigen durch ein auf den Sprecher bezogenes Suffix die 1. Person an. Die beiden letzten Kola sind durch einen mit der Partikel כּ eingeführten Vergleich bestimmt. So weit die Gleichmäßigkeit. Die Schwierigkeiten beginnen mit der Numerusinkongruenz zwischen singularischem Verbum und pluralischem Nomen im ersten Stichos. Das erste Verbum ist zudem keine Femininform, sondern eine 3. Sg. mask. H-pass. Eine Änderung in den N-Stamm – wie Duhm sie vorschlägt – entlastet zwar, ist aber von der Textüberlieferung MT her nicht angezeigt. Überhaupt ändert Duhm den Text zu freizügig. Den zweiten Stichos liest er »verweht (תִּנְדָּהּ) wie vom Wind ist mein Glück (טוֹבֶתִי)«. Während die erste Änderung noch angehen könnte, ist die zweite Willkür. Duhm begründet: »die Schrecken verfolgen meine Würde« ist wunderlich. ... die »Würde« passt nicht zu dem parallelen Wort, auch nicht besonders zum Bilde«. ³¹ Das ist gerade mit Blick auf die »Schrecken« (בְּלֶהוֹת) in Hiob 18,11; 24,17; 27,20 nicht zutreffend. In Hiob 18,11 sind die bedrohlich umgebenden Schrecken die bösen Taten des Frevlers, die ihn selbst in das Klappnetz treiben (18,7–10). Mit בְּלֶהָהּ kommt ein unausweichlich Bedrohliches, einengend Umgebendes zum Ausdruck, das konnotiert ist mit Chaos, Lebensferne und Verunsicherung. Aufgepöfelt in der Krankheit als dem »Erstgeborenen des Todes« (Hiob 18,13) und dem Tod als dem »König der Schrecken« (מֶלֶךְ בְּלֶהוֹת) Hiob 18,14) wird die Todeskonnotation der Schrecken deutlich. Es ist eine Bedrohung, die keine Sicherheit mehr lässt und die Person ausreißt aus ihrem Lebenszusammenhang. Genau das beschreibt das »Verjagen« der Würde, die Aufhebung eines gesicherten sozialen Status.

Die Verbstellung ist in den drei Kola syntaktisch nicht gleich, die beiden ersten stellen das Verbum voran, der Schlussvergleich hat das Verb in Mittelstellung. Während streng genommen durch die Position im Satz die *qatal*-Form einen abgeschlossenen Sachverhalt in der Vergangenheit kennzeichnet, wird mit der *yiqtol*-Form im zweiten Kolon ein un abgeschlossener Sachverhalt gekennzeichnet, während die *w^l-x-qatal*-Stellung im dritten Kolon hingegen wieder für einen abgeschlossenen Sachverhalt zu sprechen scheint. Letzterer liegt auch von der Einleitung des Abschnitts V. 9 kontextuell nahe. Die Inkongruenzen sind weder textkritisch noch literarkritisch aufzulösen.³²

31 Duhm, Hiob (s. Anm. 20), 143.

32 Ein MS bezeugt die erste Verbform in der Präfixkonjugation (*yiqtol*). BHS vermerkt ebenfalls, dass im zweiten Stichos einige Handschriften und die Peschitta statt נִדְבָתִי »meine Hoheit« נִתְיָבִתִי »mein Pfad« lesen. Damit ist dann eine Wiederaufnahme der Semantik von V. 13 (»meinen Pfad haben sie aufgerissen«) gegeben. Das Problem des aktiven Verbums, das auch kaum mit נִתְיָבִתִי sinnvoll kombiniert werden kann, löst sich damit nicht (s. dazu unten). G. Fohrer will das erste Kolon als sachlich unpassend erläuternde Glosse zu V. 12–14 streichen (G. Fohrer, Das Buch Hiob, KAT 16, Gütersloh 1989, 414); van Oorschot,

Syntaktisch macht das zweite Verbum im Grundstamm Probleme. Es kann als Subjekt nur eine 2. Sg. mask. oder eine 3. Sg. fem. haben. Für Letzteres spricht, dass nur Gott mit dem »Du« gemeint sein könnte. Das ist aber vom Kontext her überhaupt nicht angezeigt. Nimmt man also an, dass, wie in den anderen Kola, das jeweils am Schluss genannte Nomen das Subjekt des Verbums ist, würde ein N-Stamm erwartet, weil ein G-Stamm keinen Sinn ergibt: »meine Würde verfolgt wie der Wind« gegenüber »verjagt ist meine Würde wie der Wind«. In der Regel wird daher die Verbform als Reflexivstamm vokalisiert, entweder als D-Stamm passiv (Pual) oder als N-Stamm.³³

Semantisch ist das zweite Kolon von besonderem Interesse, wo der Terminus נְדִיבָה mit »Würde« übersetzt wurde. Das Nomen kommt nur noch Jes 32,8 vor.³⁴ Gesenius nennt »Adel, Hoheit, Willigkeit« und für Jes 32,8 »edle Taten« als Übersetzungsmöglichkeiten. Das Nomen gehört in die von der Wurzel נדב abzuleitende Lexemgruppe, zu der vornehmlich das Verbum נדב »eine Sache bereitwillig verfolgen, sich freiwillig entschließen«, das Nomen נְדִיבָה »innerer Antrieb, freiwillige Gabe, Freiwilligkeit« und das Adjektiv נְדִיב »freiwillig, bereitwillig« gehören.³⁵ Die Bedeutung des Wortes ist durchgehend mit »Ungebundenheit« konnotiert.³⁶ Über die Bereitwilligkeit und Freigiebigkeit kommt ein Moment der Auszeichnung hinzu. Als soziale Kategorie bezeichnet נְדִיב den »vornehmen Angehörigen der Führungsschicht«, dem besonderes Ansehen zukommt. Wenn Hiob diese נְדִיבָה für sich reklamiert, ist damit sein gesellschaftliches Ansehen zum Ausdruck gebracht, das ihn herausgehoben hat und das jetzt »wie der Wind« verjagt ist. Damit ist es noch einmal der Kontrast zu Hiob 29, der in dem Vers zum Ausdruck kommt. Hiobs hohes gesellschaftliches Ansehen und sein »Adek« (so die Einheitsübersetzung) sind dahin. D. Conrad stellt zu Recht heraus, dass das Ideal des Weisen hier in vielfältiger Weise mit hineinspielt: »Der *nādīb* verkörpert also das Ideal des Gerechten und Weisen und ist damit der vollkommene Mensch schlechthin.«³⁷

Das macht ebenfalls Hiob 29,18–20 deutlich, wo von Hiobs נְכֹבֵד die Rede ist. Nachdem Hiob sein tadelloses soziales Engagement im Einsatz für die Schwachen geschildert hat, beschreibt er die erwarteten Folgen seines Handelns.

Menschenbild (s. Anm. 13), 330 schließt sich dem an. Zwar markiert die Zeile den Übergang zwischen V. 12–14 und V. 15, ist jedoch allein schon wegen des parallelen Aufbaus kaum einfach zu eliminieren.

33 Vgl. dazu H. Strauß, Hiob, Kapitel 19–42, BK.AT 16/2, Neukirchen-Vluyn 2000, 170; Fohrer, Hiob (s. Anm. 32), 414.

34 GesB 488. HALAT 636 nennt »Würde« und »Edles«.

35 Vgl. zu den weiteren Derivaten D. Conrad, Art. נדב, ThWAT 5, Stuttgart u.a. 1986, 237–245, hier 237f.

36 »... kann die Grundbedeutung der Wurzel *ndb* mit »sich als freiwillig erweisen« wiedergegeben werden« (Conrad, Art. נדב [s. Anm. 35], 238).

37 Conrad, Art. נדב (s. Anm. 35), 243.

- | | | |
|----|--|--|
| 18 | Ich dachte, mit meinem Nest werde ich sterben,
und meine Tage werden wie Sand sein. | וְאָמַר עַם-קִנְיִ אֲנֹנֶע
וְכַחֲלוֹ אֲרָבָה יָמַי: |
| 19 | Meine Wurzel ist zum Wasser hin geöffnet,
und Tau nächtigt auf meinen Zweigen. | וְשָׂרְשִׁי פְתוּחַ אֶל־יַמַּיִם
וְטֵל יְלִין בְּקִצְרֵי: |
| 20 | Meine Würde bleibt mir stets erneuert,
und mein Bogen lässt (Pfeil auf Pfeil) folgen. | כְּבוֹדִי חֲדָשׁ עִמָּדִי
וְקִשְׁתִּי בְיָדֵי תַחֲלִיף: |

Der Beginn ist problematisch, weil קן »Nest« nicht eindeutig ist bzw. nur einen metaphorischen Bezug hat. Immer wieder (z.B. auch bei Luther, in der Einheitsübersetzung oder der Elberfelder Übersetzung) ist vorgeschlagen worden, in dem Terminus חול aufgrund der LXX ὡσπερ στέλεχος φοίνικος πολὺν χρόνον βιώσω und besonders aufgrund des mehrdeutigen φοίνικος eine Reminiszenz an den bereits bei Herodot belegten Fabelvogel Phönix zu sehen, von dem die Sage überliefert, dass er nach langem, mehrhundertjährigem Leben zusammen mit seinem Nest vergeht.³⁸ Nun zielt die Sage vom Phönix auch auf eine Restitution aus der »Asche«, weshalb der Vogel seit dem hellenistischen Judentum Symbol für die Auferstehungshoffnung ist. Da eine solche im hebräischen Hiobbuch noch nicht anzunehmen ist, ist m.E. der Bezug auf den Phönix gegen die schöne rabbinische Lesart unwahrscheinlich. Dann aber steht קן »Nest« für den sicheren Wohnort und חול für den Sand, der – wie die Tage eines langen Lebens – ungezählt bleibt.

Die folgenden Bilder stehen für die Prosperität und Vitalität eines gelungenen Lebens. Die Wurzeln am Wasser erinnern an Ps 1 und der Tau an »Segen und Leben in Ewigkeit« aus Ps 133,3. Mit dem כְּבוֹד ist wie mit der נְדִיבָה in Hiob 30,15 Hiobs Ansehen und Ruhm gemeint. Wenn diese ständig neu wird, so ist damit gerade keine immerwährende Veränderung, sondern eine in der Erneuerung dauerhafte Beständigkeit gemeint. Das Ansehen ist nicht punktuelle Aufwertung seiner Person, sondern darin kommt sein Status zum Ausdruck. Man kann dies durchaus mit »Würde« wiedergeben, auch wenn die meisten Übersetzungen das כְּבוֹד wohl treffender als »Ehre« übersetzen.

Ziehen wir ein Zwischenfazit, so zeigt sich, dass die lexematische Suche nach dem, was der deutsche Begriff »Würde« bezeichnet, zwar auf einige Termini eingegrenzt werden kann, aber es keine wirkliche Entsprechung zu dem Begriff gibt, wenn eine unveräußerliche, dem Menschen nicht von außen zukommende, sondern als Mensch eignende Zuschreibung gemeint ist. Insbesondere für Hiob 30,15 lässt sich die Übersetzung »Würde« durchaus rechtfertigen, doch kann diese Stelle nicht, auch wenn sie in der Literatur mehrfach so eingeführt worden ist, für ein Konzept unaufhebbarer Menschenwürde im Hiobbuch in Anspruch

38 Vgl. Duhm, Hiob (s. Anm. 20), 140; Fohrer, Hiob (s. Anm. 32), 402; J. Ebach, Streiten mit Gott – Hiob. 2. Hiob 21–42, Kleine Biblische Bibliothek, Neukirchen-Vluyn 2005, 73f.; B.J. Diebner, Art. Phönix, in: NBL 3, Zürich 2001, 145 und für die rabbinische Tradition M.R. Niehoff, The Phoenix in Rabbinic Literature, HThR 89 (1996), 245–265.

genommen werden. Einen unaufgebbaren Rechtsstandpunkt gegenüber Gott begründet die **הַדְּבָרִים** Hiobs nicht. Sie bezieht sich auf die *dignitas* oder griechisch seine *τιμή*,³⁹ d.h. sein gesellschaftliches Ansehen.

Damit ist ein Problem berührt, das mit den vormodernen Konzeptionen von »Würde« überhaupt zusammenhängt.⁴⁰ Die Gesellschaften des südlichen Mittelmeerraumes und der Levante können als »agonistische« beschrieben werden, in denen Status und gesellschaftlicher Rang in ständiger Herausforderung und Auseinandersetzung (challenge-response-Prinzip) in Frage gestellt und bestätigt oder negiert werden.⁴¹ Eine Person bezieht ihren Wert aus den sozialen Beziehungen und den damit verbundenen Interaktionen. Der antike gesellschaftliche Status war relativ schwer veränderlich, da – folgt man der Theorie der begrenzten Güter – der Vorrat an Ehre, Ansehen und Ruhm insgesamt begrenzt war. Das auf den Status bezogene Handeln ist stets von Reziprozität bestimmt und die damit verbundene Sozialität abhängig von dem auf Gegenseitigkeit angelegten Handeln. Eine Vermehrung des sozialen Ansehens bzw. der gesellschaftlichen Reputation ist nur im permanenten Beantworten und Bestehen der Herausforderung, d.h. in der Bestätigung von außen möglich.⁴² Die »überindividuell vorgegebenen, gesellschaftlich zugewiesenen und unterschiedlich bewerteten Rollen setzten den einzelnen Menschen in Beziehung zu anderen, gaben ihm einen bestimmten sozialen Status (...) und wiesen ihm einen Platz in der Statusleiter der Gemeinschaft zu. (...) Die Bewahrung des ererbten (= zugeteilten) sozialen Status eines Menschen war zugleich sein Lebensziel, an Veränderungen

39 Wie die LXX auf *ἐπίς* und die Vulgata auf *desideria* als Übersetzung kommen, ist unklar. *Desiderium* steht meist für **הַרְאָה** / *ἐπιθυμία*. Keines der in ThWNT genannten Lexeme, die als Übersetzung in der LXX *ἐπίς* finden, kommt phonetisch oder orthographisch in die Nähe des MT, an keiner anderen Stelle ist **הַדְּבָרִים** mit *ἐπίς* wiedergegeben. Vielleicht ist die Übersetzung durch das *σωτηρία* des dritten Stichos motiviert worden.

40 Vgl. dazu H. Cancik/E. Herms, Art. Würde des Menschen, in: RGG⁴, Tübingen 2005, 1736–1739.

41 Vgl. dazu K. Neumann, Art. Kultur und Mentalität, in: A. Berlejung/C. Frevel (Hgg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe des Alten und Neuen Testaments, Darmstadt 2006, 35–42; J.J. Pilch/B.J. Malina (Hgg.), Handbook of Biblical Social Values, Peabody ²1998, XXXVIII.140.

42 Dieser Aspekt hat eine erkennbare Parallele in der modernen Diskussion, dass sich die Menschenwürde nur in negativer Bestimmung fassen lässt. Nach J. Nida-Rümelin (Wo die Menschenwürde beginnt, in: Der Tagesspiegel, Berlin 3.1.2001) setzt die Zuschreibung der Menschenwürde die Fähigkeit zur Demütigung voraus. Selbstachtung – Status – ist also Voraussetzung von Menschenwürde. Ähnlich die in angelsächsischer Tradition stehenden leistungsorientierten Konzepte, die näher an vormodernen Konzeptionen einer »zu erwerben den Ehre« stehen. Einerseits ist die Anfrage berechtigt, wie bei leistungsorientierten Ansätzen eine Universalität der Menschenwürde gewährleistet werden soll, andererseits ist nicht zu verkennen, dass auch die modernen Konzepte ohne den vormodernen Zusammenhang von Status und Würde nicht auskommen.

bestand kein Interesse.«⁴³ Ehre und Schande sind die beiden Pole, in denen der Status-Wettbewerb stattfindet.

Unter diesen Voraussetzungen steht auch der Diskurs des Hiobbuches. Gerade die erwartete Reziprozität spielt sowohl zwischen den Freunden und Hiob eine Rolle als auch etwa in den Rückblicken Hiobs auf sein ehrenhaftes Handeln in der Vergangenheit und in enger Relation dazu in seinem Verhältnis zu Gott, das jetzt tiefgreifend gestört ist (Hiob 29–31). Wenn im Kontext von Hiob 19,20; 30,15 von der »Würde« bzw. Ehre Hiobs gesprochen wird, ist das gesellschaftliche Ansehen, die in Frage gestellte *dignitas* der Person Hiobs gemeint.

Das zeigt auch der Blick auf eine weitere Stelle, in der im Unterschied zu Hiob 30,15 so gut wie nie das deutsche Äquivalent »Würde« in der Übersetzung genannt wird. Doch liegt Hiob 19,9 für das Gesuchte ebenso nah, wenn nicht näher. Überhaupt sind die beiden Passagen semantisch eng miteinander verwandt, was im Folgenden nicht jeweils eigens genannt wird. Die Stelle entstammt der Passage vehementer Gottklage in der mittleren Rede Hiobs im zweiten Redegang (Hiob 19,6ff.), die mit »Erkennt doch, dass Gott mich krümmt« eingeleitet wird. Anschließend heißt es:

- | | | |
|----|---|---|
| 8 | Meinen Weg hat er vermauert,
ich kann ihn nicht begehen,
und über meine Pfade legt er Finsternis. | אַרְחִי גִדַּר
לֹא אֶעְבֹּר
וְעַל נְתִיבוֹתַי חֹשֶׁךְ יִשִּׁים: |
| 9 | Meiner Würde hat er mich entkleidet
und mir die Krone vom Haupt genommen. | כְּבוֹדִי מֵעָלַי הִפְשִׁיט
וַיִּסֶר עֲטֹרַת רֹאשִׁי: |
| 10 | Er hat mich ringsum eingerissen, so dass ich (ver-)gehe,
und er hat ausgerissen meine Hoffnung wie einen Baum. | יִתְצַנֵּי סָבִיב וְאֵלַי
וַיִּסַּע כְּעֵץ תְּקוּנָתִי: |

Unmittelbar auffallend ist die polare Gestaltung. Jede Zeile enthält ein Verbum, das Gott als Subjekt hat, und ein Objekt, das grammatikalisch dem Sprecher Hiob zugeordnet wird. Während die Aktivität Gottes zum Ende hin immer gewalttätiger wird, steigert sich die Minderung Hiobs von der Weglosigkeit bis zur Vernichtung der Hoffnung. Hiob bleibt dabei passiv, seine Bewegung V. 8 wird gar verneint. Das einzige aktive Verbum in V. 10 führt zur »Verflüchtigung« Ijobs. Die kurzen Verse hämmern die Demontage Hiobs durch Gott ein, indem sie traditionelle Vertrauensbekenntnisse ins Gegenteil verkehren: Der Gott der Geborgenheit und des Schutzes ist zum Feind geworden. Der Pfad, den Hiob 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 58,8). Während der Psalmbeter darum bittet, dass Gott ihm den Weg weist (Ps 25,4; 27,11: אֵרָא וְדַרְךְ), sieht Hiob seinen Weg durch Gott versperrt. Der Psalmbeter überspringt mit seinem Gott Mauern (Ps 18,30), hier vermauert Gott Hiob den Weg (vgl. Klgl 3,7.9).

43 A. Berlejung, Art. Sozialstatus/Gesellschaft und Institution (AT), in: Berlejung/Frevel (Hgg.), Handbuch (s. Anm. 41), 53–60.

Während Gottes Wort dem Beter von Ps 119,105 »Licht auf dem Pfad« (גִּרְ-לְרִגְלֵי דְכַרְךָ וְאוֹר לְנִתְיָבְתִּי) und Licht in der Finsternis (Ps 18,29) ist, sieht sich Hiob mit Finsternis umhüllt.

עֲטָרָה ist zunächst einmal literal die Krone oder das Diadem der Herrschenden, eine Insignie der Macht (2Sam 12,30; Jes 62,3; Jer 13,18; Ez 21,31; Sach 6,11; Ps 21,4; Hld 3,11; Est 8,15; 1Chr 20,2), wird aber häufiger für Erhabenheit und Hoheit sinnbildlich verwendet oder kennzeichnet eine besondere Auszeichnung (Jes 28,1; Ez 16,12; 23,42; Hiob 31,36; Spr 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6; Klgl 5,16). Die Grundbedeutung des Verbs עֲטַר »umgeben, umringen« (1Sam 23,26; Ps 5,13), das im D-Stamm »bekrönen« bedeutet (vgl. Ps 8,6; Ps 103,4; Hld 3,11, und Jes 23,8 H-Stamm), schwingt dabei immer mit. Die Krone ist Insignie der Hoheit und des herausgehobenen Ansehens. Von daher knüpft Hiob 19,9 sehr gut an die »Würde« aus Hiob 30,15 an. 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 ganzen Person. Vom Bekrönen ist nicht nur das Haupt, sondern die ganze Person betroffen. Die Krone steht *pars pro toto* für die verlorene Ehre. Natürlich bringt sich insbesondere Ps 8,6 in Erinnerung, wo es vom Menschen heißt:

Du hast es ihn nur wenig von einem Gott mangeln lassen,
mit Ehre und Hoheit hast du ihn bekrönt.

וְתַחֲסְרָהּ מְעַט מֵאֱלֹהִים
וְכָבוֹד וְהָדָר תַּעֲטָרָהּ:

Die unzweifelhafte Anspielung auf Ps 8,6 setzt die Linie der Aufnahmen und betonten Kontrastierungen positiver Aussagen aus den Psalmen fort. Der כָּבוֹד, der dem königlichen und hoheitlichen Menschen qua Schöpfung zukommt und der ihn nur wenig geringer als Gott sein lässt, gehört für Hiob konstitutiv zum Menschsein. Doch hat Gott diese Grundlage des Menschseins Hiob entzogen: Das Verbum פָּשַׁט 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 verwendet.

Das *Bekleiden* (nur hier mit שוה pi.) mit הוֹד וְהָדָר entstammt Ps 21,6 (גָּדוֹל) כְּבוֹדוֹ בִּישׁוּעַתְךָ הוֹד וְהָדָר תְּשׁוּהָ עָלָיו »Groß ist sein Ruhm durch deine Hilfe, du hast ihn bekleidet mit Hoheit und Pracht«, Einheitsübersetzung), wo es sich auf den König bezieht, Ps 93,1 (יְהוָה מֶלֶךְ גָּאוֹת לְבַשׁ לְבַשׁ יְהוָה עַז הַתְּאֹזֶר) »Der Herr ist König, bekleidet mit Hoheit; der Herr hat sich bekleidet und mit Macht umgürtet. Der Erdkreis ist fest gegründet, nie wird er wanken«, Einheitsübersetzung), wo es mit dem geläufigeren לָבַשׁ ausgedrückt wird und den königlichen Gott beschreibt, und Ps 104,1 (הוֹד וְהָדָר), wo es ebenfalls auf Gott bezogen wird.⁴⁴

44 Vgl. Ps 132,9.16, wo sich die Priester mit Gerechtigkeit und Heil bekleiden. Jes 51,9 fordert den Arm des Herrn auf, sich mit Macht zu bekleiden, vgl. ferner Sir 17,3; Bar 5,1.

Die anthropologische Grundspannung zwischen der Niedrigkeit der vergänglichen »Made« (Hiob 17,14; 25,6) einerseits und der Hoheit des »Königs« andererseits, der »Widerstreit zwischen Elend und Würde«⁴⁵ ist bei Hiob 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.

Kein anderer Psalm bringt schöpfungstheologisch die Würde des Menschen pointierter zum Ausdruck als Psalm 8, den Hermann Spieckermann ein »poetisches Kompendium klassischer psalmtheologischer Anthropologie« nennt.⁴⁶ Schon in Hiob 7 hatte Hiob die »Was ist der Mensch?«-Frage aus Ps 8,5 zitiert und die Fürsorge in eine verstetigte und bedrohliche Aufmerksamkeit des »Menschenwächters« kippen lassen.⁴⁷

Hiob 19,10 steigert die Metaphorik noch einmal durch die drastische Rede vom Einreißen. Das Verbum **נָתַץ** 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 4,26 (Volk oder Reich), Nah 1,6 (Felsen). Lediglich in Ps 52,7 wird dem gewalttätigen und lügenhaften **גִּבּוֹר** angekündigt, dass Gott ihn für immer niederreißt. Die Tirade **יַהֲתִיךָ וַיִּסְתֶּךָ מֵאֵהָל וְשִׁשְׁךָ מֵאֶרֶץ חַיִּים** »er wird dich niederschlagen und herausreißen aus dem Zelt und dich entwurzeln aus dem Land der Lebenden« zielt auf den Tod des Frevlers.⁴⁸ Durch das **סָבִיב** »ringsherum« wird die Vollständigkeit des Zerstörungsvorgangs betont (vgl. Kglj 2,3; Ps 97,3 und Hiob 19,12), zugleich aber eine geringe Inkonsistenz eingetragen. Denn entweder ist Hiob das Objekt der Zerstörung oder das, was ihn »ringsherum« umgibt. Auf der Ebene des Endtextes kann das »ringsherum« als Familie und Besitz Hiobs gelesen werden. Diese Rückkehr in die immobile Welt ist absichtsvoll.

Vertrauensaussagen, in denen der Beter sich von Mauern geschützt sieht,⁴⁹ werden hier kontrastiert. Der Gott, der Schutz und Zuflucht bieten sollte, reißt ein und alles Schützende ab. Mit dem konsekutiven **וְאֵלֶךְ** »ich aber vergehe«

45 Krüger, Wind (s. Anm. 13), 273.

46 H. Spieckermann, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen, FRLANT 148, Göttingen 1989, 237. Vgl. das »Summe tempeltheologischer Anthropologie« bei I. Willi-Plein, Biblisch-theologische Reflexion zum Thema aus alttestamentlicher Sicht, in: R. Weth (Hg.), Totaler Markt und Menschenwürde. Herausforderungen und Aufgaben christlicher Anthropologie heute, Neukirchen-Vluyn 1996, 1–12, hier 2, wohl in Aufnahme Spieckermanns.

47 »Der wichtigste Intertext für die Hiob-Dichtung ist der mehrfach rezipierte Ps 8« (M. Köhlmoos, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch, FAT 25, Tübingen 1999, 362). Vgl. zur Rezeption von Psalm 8 im Hiobbuch: Frevel, Theologie (s. Anm. 28).

48 Vgl. zum »Zelt« Hiob 19,12. Nach H. Strauß handelt es sich allerdings bei V. 12b um einen Nachtrag: »V. 12b ist schon immer und nicht nur aus metrischen Gründen als nachträgliche Ergänzung empfunden worden, vermutet wurde auch eine Anspielung auf 18,5f.« (Strauß, Hiob [s. Anm. 33], 11).

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

schlägt der Text wieder in eine Vergänglichkeitsmetaphorik um. Das **ללך** trägt hier wie in Hiob 14,20; 10,21; 27,21 und vielleicht auch Hiob 7,9; 16,22 die Konnotation des Vergehens.⁵⁰ Es geht um den Gang »ins Todesschattenreich«.

Den Höhepunkt der Anklage bildet der metaphorisch gewalttätige Eingriff in Weltbild und Glaube Hiobs »und er hat ausgerissen meine Hoffnung wie einen Baum«. Die Formulierung ist singular,⁵¹ 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 Psalmbeter, ein Vertrauen, das für Hiob vollkommen zerstört ist.⁵² Die Hoffnung kennzeichnet den Frommen, der wie ein am Wasser gepflanzter Baum ist, dessen Blätter nicht welken (Ps 1,3). Anders Hiob, der seine Hoffnung in Gott enturzelt sieht, er bleibt grund- und haltlos enttäuscht zurück. **אסו** beschreibt einen Aufbruch, der einem Ortswechsel vorangeht. Insbesondere 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. Hiobs Zelt wird abgebrochen, d.h. er droht vom Land der Lebenden in die Scheol überzusiedeln. Vielleicht wird die Metapher hier gerade deswegen vermieden, um den Widerspruch zwischen Hiobs Hoffnung auf ein letztes Eingreifen Gottes einerseits und seinem Todeswunsch (Hiob 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 1,10; 24,6; 42,10).

Noch einmal bringen sich zwei Schlüsselstellen aus den vorangegangenen Hiob-Reden in Erinnerung. »Meine Tage eilen dahin wie das Weberschiffchen, und sie schwinden dahin ohne Hoffnung« (Hiob 7,6). Und noch krasser »wenn ich hoffte: dann auf die Unterwelt« (Hiob 17,13).

Am Ende dieses kurzen Abschnitts steht die Resignation über das fortgesetzte negative Eingreifen Gottes. Folgt nun daraus für die Frage der Würde eines jeden Menschen, dass – wie immer wieder geschrieben wird – Hiob eine pessimistische, negative Anthropologie vertrete, die diejenige von Psalm 8 schroff ablehne?⁵³ Verbleibt der Mensch als würdelose Kreatur ohnmächtig der willkürlichen Allmacht Gottes ausgesetzt? Ist das Buch Hiob »die Annullierung des theologischen Zentrums des Alten Testaments, nämlich (die) Annullierung der

50 Vgl. zur Nähe von **ללך** und **למות** auch M. Grimm, »Dies Leben ist der Tod«. Vergänglichkeit in den Reden Hiobs – Entwurf einer Textsemantik, ATS.AT 62, St. Ottilien 1998, 236.

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

52 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; 130,5; 146,5.

53 So z.B. Spieckermann, Heilsgegenwart (s. Anm. 46), 237; vgl. den Begriff der »Umkehrung« bei Köhlmoos, Auge (s. Anm. 47), 362; van Oorschot, Menschenbild (s. Anm. 13), 325.

Menschenfreundlichkeit Gottes«?⁵⁴ Das wäre das Ende der Theologie und des Klagegebetes.⁵⁵ M.E. beachtet diese Sicht die Pragmatik des Textes zu wenig. Gegenüber der Vergänglichkeitsklage ist die Ambivalenz noch einmal verstärkt. Es gibt *kein* den Psalmen vergleichbares Vertrauensgebet um das Eingreifen Gottes zugunsten Hiobs. 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 existenziale Situation Hiobs, dem die Würde genommen ist. Hiob klagt ja Gott genau dafür an, dass er ihm die Krone vom Kopf reißt, wo sie »eigentlich« hingehört. Gerade die Überzeugung von der ihm zustehenden Menschenwürde motiviert seine Klage und Anklage. Hiob 19,9 reklamiert deutlicher als Hiob 30,15 eine unveräußerliche Würde Hiobs. Damit verschärft sich die Frage nach dem Grund und Ausgangspunkt. Was gibt Hiob die Sicherheit, eine gegenüber Gott einklagbare Würde zu haben? Die Antwort ist in der Vorstellung einer individuellen Menschenschöpfung zu suchen und in Kap. 10 zu finden.

4. *Alles »Käse«? Die Geschöpflichkeit des Menschen in Hiob 10 als Grundlage seiner Würde*

Die zweite Rede Hiobs gilt als die schärfste Anklage und der Höhepunkt im ersten Redegang.⁵⁶ Wenn ein sinnvoller Rechtsstreit mit Gott nicht zu führen ist, da der Mensch ihm immer tausendfach unterlegen ist und in der Person Gottes Richter und Angeklagter in eins fallen, lastet auf Gott der Druck, *von sich aus* gerecht zu handeln. Doch Hiob spürt nur den Druck *auf sich*, der ihm den Atem nimmt und ihm Wunden schlägt (Hiob 9,17f.). Wenn Gott ihm nicht seine Schuld und damit den gerechten Grund seines Leidens aufweist, folgert er, dass dieser Gott willkürlich und ungerecht ist: Denn den Gerechten und den Frevler vernichtet er gleichermaßen, ja »er spottet über die Verzweiflung Unschuldiger« (Hiob 9,23). Hiob 10 schreckt noch einmal vor diesem Zynismus zurück, lässt die Klage in Gebet umschlagen und appelliert an das Gottsein Gottes. In einer rhetorischen Frage (Hiob 10,3) sucht er Gott zur Einsicht zu bewegen:

54 So Spieckermann, *Satanisierung* (s. Anm. 30), 431.

55 Das erkennt H. Spieckermann klar: »Die Aufkündigung des Vertrauens gegenüber dem gnädig hinschauenden Gott ist das Ende der Theologie der Heilsgegenwart« (*Heilsgegenwart* [s. Anm. 46], 237). Daneben spricht er vom »Ende der Weisheit« aufgrund der Gotteserfahrung Hiobs (*Satanisierung* [s. Anm. 30], 431).

56 Vgl. Ebach, *Streiten 1* (s. Anm. 16), 93.99.

Ist es (etwa) gut für dich,
dass du gewalttätig unterdrückst,
dass du die Mühe deiner Hände verwirfst
und über dem Rat der Frevler aufscheinst?

הַטוֹב לְךָ
כִּי־תַעֲשֶׂק
כִּי־תִמְאֵס יְגִיעַ כַּפֶּיךָ
וְעַל־עֲצַת רְשָׁעִים הוֹפְעֵת:

Auch hier ist das gleiche intertextuelle Spiel mit den Psalmen zu erkennen, das sich durch die gesamten Hiob-Reden zieht. Ironisch wird *Gott* in den Kontrast zum frommen Weisen gesetzt, der nicht dem Rat der Frevler folgt (Ps 1,1). Da **עֲצַת רְשָׁעִים** außerhalb des Hiobbuches (Hiob 21,16; 22,18) nur hier vorkommt, wird die intertextuelle Anspielung auf Ps 1 nahezu eindeutig. Während Gott in Ps 103,6; 146,7 den Unterdrückten (**עֲשׂוּקִים**) Recht verschafft (vgl. auch Ps 72,4), wird er hier zum Unterdrücker; während er dort als »Sonne der Gerechtigkeit«⁵⁷ zum Gericht aufscheint (Ps 50,2; 80,2; 94,2), wird ihm hier unterstellt, die Frevler zu beschirmen. Während der Weise **יְגִיעַ כַּפֶּיךָ** die »Mühe seiner Hände«⁵⁸ verzehrt und es gut für ihn ist (Ps 128,2), verwirft Gott den Ertrag. Wer die Bezüge erkennt, liest Hiobs Frage als freche Unterstellung: »Du verhältst dich nicht wie ein gerechter Weiser, sondern wie ein frevelhafter Tor.«

Explizit ist von Hiob noch gar nicht die Rede, implizit nimmt die Opposition zu den Frevlern ihn mit in die **יְגִיעַ כַּפֶּיךָ** hinein, die zudem auf das üblichere **מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ** »Werk deiner Hände« anspielt. Zu Recht ist deshalb in der »Mühe deiner Hände« eine Anspielung auf die Schöpfung Hiobs gesehen worden,⁵⁹ allerdings sollte die Formulierung nicht darauf eng geführt werden.⁶⁰

Hiob gerecht sein zu lassen und nicht zu verwerfen, hieße also »gut« zu sein und »weise« zu handeln, was Hiob mit Recht von Gott erwarten kann. Das Verhalten Gottes bleibt ihm jedoch rätselhaft, da dieser sich wie ein begrenzter und böser Mensch verhält.

Wo V. 3 noch implizit blieb, werden die folgenden Verse explizit:

- | | | |
|---|--|--|
| 8 | Deine Hände haben mich gebildet
und haben mich um und um zusammengefügt,
doch jetzt hast du mich verschlungen. | יְדֶיךָ עֲצָבוֹנִי
וַיַּעֲשׂוּנִי יָחַד סָבִיב
וַתִּבְלַעֲנִי: |
| 9 | Gedenke doch,
dass du mich wie Ton gemacht hast
und auch zum Staub zurückkehren lässt. | זְכֹר־נָא
כִּי־כַחַמֵּר עָשִׂיתָנִי
וְאֶל־עָפָר תִּשְׁיבֵנִי: |

57 Nur die Sache, nicht die Formulierung stammt aus den Psalmen. Von der »Sonne der Gerechtigkeit« wird nur in Mal 3,20 geredet.

58 Vgl. zu **יְגִיעַ** Hiob 3,17; 39,11.16. Die Formulierung **יְגִיעַ כַּפֶּיךָ** kommt *nur noch* in Ps 128,2 vor. Dort heißt es von dem Frommen: »Die Mühe deiner Hände wirst du essen; wohl dir, es wird gut **טוֹב** für dich sein.« Auch hier scheint mir eindeutig, dass Hiob 10,3 darauf anspielt.

59 Vgl. etwa Fohrer, Hiob (s. Anm. 32), 214.

60 So aber etwa R. Egger-Wenzel, Von der Freiheit Gottes, anders zu sein. Die zentrale Rolle der Kapitel 9 und 10 für das Hiobbuch, fzb 83, Würzburg 1998, 255 und die ebd. 244 gelisteten Autoren.

- | | | |
|----|---|--|
| 10 | Hast du mich nicht wie Milch ausgegossen,
wie Käse mich gerinnen lassen? | הֲלֹא כְחֵלֶב תִּתִּיכֵנִי
וְכִגְבֵנָה תִּקְפִּיאֵנִי: |
| 11 | (Mit) Haut und Fleisch hast du mich bekleidet,
und mit Knochen und Sehnen
hast du mich durchflochten. | עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי
וּבְעֲצָמוֹת וּגְדִידִים
תִּסְכְּכֵנִי |
| 12 | Leben und Gnade hast du mir gewährt
und durch deine Zuwendung meinen Geist bewahrt. | חַיִּים וְחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי
וּפְקַדְתָּךְ שָׁמְרָה רוּחִי: |

Die Übersetzung des Stücks ist nicht ganz einfach. Der schnelle Wechsel zwischen Verbkonstellationen (*u^qqatal*, *wayyiqtol* und anderen Verbalformationen) schwankt aus hebraistischer Perspektive immer zwischen Vergangenheit und Zukunft. Kommt man vom Gesamt des Kapitels her, dann geht es in der Argumentation der Klage um die Gegenüberstellung von einst und jetzt, und überwiegend wird das Handeln Gottes beschrieben, das zeitlich bereits weit zurückliegt. Ich habe mich deshalb für eine perfektische Übersetzung entschieden.

Keine andere Stelle im Hiobbuch geht so ausführlich auf die Menschenschöpfung ein, und kaum eine andere Stelle im Alten Testament reicht an die Vielfalt dieser Stelle heran.

Der Beginn ist semantisch ungewöhnlich, weil das erste Verbum **עצב** »bilden«⁶¹ sonst nicht mit göttlichem Subjekt gebraucht wird. Es steht für die Herstellung eines handwerklich hergestellten Kunstproduktes, etwa einer Skulptur. Die anthropomorphe Rede vom Formen mit den Händen erinnert an das Töpferbild und evoziert – durch das textlich schwierige **יָחַד סָבִיב** »um und um«⁶¹ unterstrichen – eine besondere Nähe und Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die Abhängigkeit des Kunstproduktes von seinem Schöpfer ist groß, und genau darum geht es. In dem für die Klage typischen Gegensatz von *einst* und *jetzt* schlägt die Obhut und Nähe des Schöpfungsvorgangs in ein lebensbedrohliches Chaos um: »Du hast mich verschlungen.« Das Verbum **בלע**, das sonst für die Chaosmächte und die Unterwelt steht, bringt das »zu Grunde richten«⁶¹ und »Verderben«, also den direkten und tätlichen Angriff Gottes auf Hiob, kontrastreich ins Spiel.⁶¹ Das Verschlingen ist immer mit Tod, Finsternis und Stillstand der Entwicklung verbunden. Es gehört zu den Wesenszügen des Chaos bzw. der Gottheiten und Wesen, die das Chaos repräsentieren. Wenn daher Hiob zum Schöpfer sagt: »Du hat mich verschlungen«, reiht sich ein weiterer furchtbarer Vorwurf in den Katalog der Anklagen von Kap. 9–10 ein. Hiob sagt nichts anderes als: Gott hat sich unberechenbar verhalten wie die Chaosmacht! Schärfer kann der Gegensatz zwischen dem heilvollen Anfang und dem als Ende stilisierten erbärmlichen Jetzt nicht sein.

61 G. Fuchs, *Mythos und Hiobdichtung. Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Stuttgart u.a. 1993, 81, die ebd. auch auf die *weiblichen* Bilder von V. 9–11 hinweist. (Berufsmäßiges) Weben ist allerdings ebenso wie Töpfern im Vorderen Orient nicht eine klassische Frauenrolle oder weiblich konnotiert.

Der folgende verstärkte Imperativ erinnert Gott daher an die Verantwortung, die er für sein Geschöpf hat. Es gilt das Verursacherprinzip. Das zerbrechliche Geschöpf ist vollständig abhängig vom Schöpfer bis in die Vergänglichkeit hinein. Üblicherweise wird V. 10 implizit oder explizit in einem Einst-Jetzt-Gegensatz übersetzt, etwa Fohrer: »nun lässt du mich zum Staub zurückkehren«. Angesichts des Todeswunsches, den Hiob mehrfach zuvor geäußert hat, ist diese Leseweise m.E. problematisch. Gerade V. 9 stellt Hiob noch einmal ganz in die Verfügung des Schöpfers, der – wie wir oben gesehen haben – Anfang und Ende bestimmt.

Wenn das Tongefäß zerbricht, ist es unwiederbringlich dahin. Viel Zeit – auch das hat Hiob schon mehrfach deutlich gemacht – bleibt Gott nicht mehr. Denn »der Leidende verträgt keinen Zeitaufschub (21,21)«, da die »Jetztzeit dem Leidenden Todeszeit (17,13ff.)« ist.⁶²

Die ungewöhnlichste Aussage zur Menschenschöpfung ist die zur gerinnenden Milch, die im Alten Testament singulär ist. Den Hintergrund des Bildes bildet die Käseherstellung mittels Milchsäurebakterien. Die »ausgegossene Milch« wird erwärmt und unter Hinzugabe von Milchsäurebakterien eingedickt. Der dann entstehende Käsebruch wird abgeschöpft und zu Sauermilchkäse geformt oder gepresst. Der Vergleich der Menschenschöpfung mit der Käseherstellung ist abhängig von der embryologischen Grundannahme, dass das im Mutterleib befindliche Blut durch das männliche Spermium gerinnt. Diese außerbiblisch breit belegte Vorstellung ist im Alten Testament nicht näher rezipiert. Um so auffallender ist, dass die Käseallegorie in Hiob 10 auftaucht. Neben Aristoteles, der ebenfalls den Gerinnungsvorgang der Käseherstellung und das Werden des Embryos aus gerinnendem Blut vergleicht, ist bei Hiob eine – und vielleicht die früheste – Wurzel der Käseallegorie zu sehen. Wie an anderer Stelle gezeigt worden ist, hat die Käseallegorie noch mehr Ansatzpunkte, die deutlich über den Gerinnungsvorgang als solchen hinausgehen und von dem weichen Embryo bis zu den Windeln reichen.⁶³ Die Käseallegorie geht auf die frühesten Anfänge des Menschseins zurück. Vom absoluten Beginn an ist wie in Ps 139 ein unlösbares personales Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf begründet, das die – und an diesem Punkt wird über die Allegorie hinausgegangen – dauerhafte Verwiesenheit und Abhängigkeit des Geschöpfes bedingt. Die Beziehung zu Gott ist durch die individuelle Menschenschöpfung in besonderer Weise intim, unmittelbar *und* unaufgebbar.

Neben das Töpferbild und die singuläre Käseallegorie tritt in V. 11 noch die Textilherstellung als Vergleichspunkt. Das Bild des Webens ist nahezu so prominent wie das Töpferbild, das hier durch das Verbum כָּסוּ pol. eingespielt wird (vgl. Spr 8,23). *SKK* heißt im G- und H-Stamm »bedecken, beschirmen«, hier »flechten, weben«. Als Vergleichspunkt dient das Durchziehen der Kett-

⁶² Witte, Beobachtungen (s. Anm. 22), 412.

⁶³ Vgl. C. Frevel, Die Entstehung des Menschen, BN NF 130 (2006), 45–57.

fäden mit dem Weberschiffchen. Die Sehnen und Knochen halten das ungeformte Fleisch zusammen wie die Kettfäden das Gewebe (s. dazu unten). In Spr 8,23 taucht die Metapher für die vor der Schöpfung geschaffene Weisheit absolut auf: »Von der Ewigkeit her wurde ich gewoben, vom Anfang, von den Urzeiten der Erde« (vgl. Ps 139,13.15). SKK lässt semantisch zusätzlich den Aspekt des Schutzes assoziieren. Zusätzlich kommt ein duratives Moment hinzu, was die Überlegungen zur Phasenaufteilung zwischen V. 10 und V. 11 noch unterstreicht. Etwas Ungeformtes wird durch den handwerklichen Einfluss in einen dauerhaft stabilen Zustand überführt.⁶⁴

V. 12 geht nun über Beginn des Menschen hinaus und dehnt die Zuwendung desselben Schöpfergottes in die Phase des Menschseins nach der Geburt aus. חַיִּים »Leben«, das sonst nie mit חֶסֶד »Gnade« kombiniert wird,⁶⁵ markiert den Anschluss an die Menschenschöpfung und den »Übergang in das Leben«. Die Gewährung des חֶסֶד steht ebenso für die heilvolle Zuwendung wie die Bewahrung des Geistes, der hier für das Leben und seine Qualität schlechthin steht. Die Erinnerung an Ps 23,6 stellt sich ein: »Lauter Güte und Gnade (חֶסֶד וְרַחֲמִים) werden mir folgen alle Tage meines Lebens.«

Nach diesem positiven Blick auf Gott als Schöpfer und Erhalter des menschlichen Lebens kippt diese intensive Zuwendung ab V. 13, der selbst die Leerstelle markiert: Gott hält seine Zuwendungen jetzt zurück,⁶⁶ verhält sich wie ein Raubtier und stellt »immer neue Zeugen« gegen Hiob auf (V. 16f.). In kürzester Zeit ist Hiobs Gegenwart wieder hereingebrochen und die »Heilsblase« geplatzt. »Wozu hast du mich aus dem Mutterschoß herausgehen lassen?« fragt Hiob anklagend den Gott, der diesen Kontrast zu verantworten hat.

Halten wir aus dem Durchgang noch einmal fest: Wie eine Insel im Meer der Tränen ist Hiobs Bekenntnis zu Gottes Zuwendung, die im Akt der Schöpfung ihren Ursprung hat. Diese Insel wird auffallend groß und üppig ausgestattet. Hiob appelliert an die Verantwortung des Schöpfers für sein Geschöpf.⁶⁷ Mit der Schöpfung ist ihm qua Mensch eine Würde anerschaffen, die auch Gott nicht aufheben darf. Diese Würde wird begrifflich nicht gefasst und nur implizit

64 Vgl. die Vorstellung vom Körper (Fleisch, Knochen, Sehnen, aber keine Muskeln, die unter »Fleisch« gefasst werden!) in Ez 37,1–14.

65 Vgl. lediglich Ps 42,9; 103,4; Spr 21,21.

66 Egger-Wenzel, Freiheit (s. Anm. 60), 261 spricht zu Recht von einer »Verweigerung« Gottes: »Er will nichts mehr davon wissen und auch nicht mehr daran erinnert werden.«

67 Vgl. dazu auch R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen, CThM A3, Stuttgart 1974, 133; Egger-Wenzel, Freiheit (s. Anm. 60), 261 und Witte, Leiden (s. Anm. 24), 94.96; pointiert anders Köhlmoos, Auge (s. Anm. 47), 214. M. Remus hingegen sieht in dem Rekurs auf die Schöpfung Hiobs sicheren Hoffnungshafen, was einer im Angesicht von Hiobs Lage und Verzweiflung zynischen Verharmlosung gleichkommt: »Hoffnung und Halt findet Hiob dabei weder in den Aussagen der Kulttheologie noch in den Heilsereignissen, die die Geschichtstheologie aufweist, sondern in den gläubigen Bekenntnissen der Schöpfungstheologie, in die Hiob vertrauensvoll einzustimmen vermag« (Remus, Menschenbildvorstellungen [s. Anm. 13], 112).

zum Ausdruck gebracht. Sie ist keine positive Eigenschaft des Menschen, sondern lässt sich nur in ihrer Negation, in der Summe der Lebensminderungen Hiobs, fassen. Das unaufhebbare personale Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf (und hier erinnert Hiob 10 an Ps 22,10 oder Ps 139) ermächtigt Hiob zum Einspruch gegen die Aufgabe seiner Würde. Hiob 10,8–12 liegt damit zwar nicht auf derselben Ebene wie Hiob 19,9, aber auf der gleichen Linie.

5. Der Beitrag des Hiobbuches zur Menschenwürde

1. Das Hiobbuch gründet nicht auf einer negativen und pessimistischen Anthropologie.

Das Menschenbild in den Hiob-Reden war bestimmt von Kontrast und einer durchgehenden Ambivalenz. Im Vordergrund steht der durch das Leid in seiner Menschlichkeit herabgewürdigte und in Frage gestellte Mensch. Mit drastischen Bildern wird dessen unhintergehbare Vergänglichkeit und Ohnmacht herausgestellt. Der Kontrast zu dem mächtigen Gott könnte nicht größer sein. Darin wie auch in dem mehrfachen Hinweis auf das bevorstehende Ende Hiobs und seinen Eintritt in das »Land ohne Wiederkehr« war im Anschluss an die Vergänglichkeitsklagen des Psalters die textpragmatische Funktion des Appells zu erkennen. Gott soll zum Eingreifen motiviert werden.

Das Menschenbild des Hiobbuches ist aber nicht nur durch die Niedrigkeit und Schwäche des Menschen bestimmt. Die kontrastierende Aufnahme von Ps 8 zeigte das königlich-hoheitliche Bild eines Menschen, der mit Ehre bekrönt nur wenig geringer als Gott erschaffen ist. Dieses Menschenbild, das sich auch in den Hinweisen auf die Aristokratie des großzügigen Edelmanns Hiob in den Herausforderungsreden spiegelt, ist *Paradigma und Maßstab* der Klage des Geschundenen. Die Ambivalenz zwischen Sein-Sollen und Sein bleibt für die Anthropologie in den Hiob-Reden unaufhebbar.

Wichtig ist mir festzuhalten, dass ich die Einschätzung nicht teile, dass das ganze Hiobbuch von einer »negativen« oder »pessimistischen« Anthropologie bestimmt werde.⁶⁸ Darin ist die Pragmatik der Negativzeichnung zu wenig in Anschlag gebracht, die trotz aller Negation auf positive Veränderung zielt und hofft. Diese Hoffnung wahrt die Ambivalenz, weiß aber das positive Menschenbild der Psalmen als Maßstab.

Das Festhalten an einem auf den weisheitlichen Schöpfungstraditionen gegründeten positiven Menschenbildes als Leitbild des Hiobbuches darf nun nicht dahingehend missverstanden werden, dass es negative Aussagen zum Menschsein nicht gäbe. Die Aussage gilt zu allererst für die Hiob-Reden und die

⁶⁸ Van Oorschot, Menschenbild (s. Anm. 13), 325.

Antwort Hiobs.⁶⁹ Diese Position wird göttlich sanktioniert und damit besonders valent. Dagegen stehen Aussagen in den Freundesreden, die mit dem Menschsein über die Vergänglichkeit hinaus eine konstitutive moralische Inferiorität verbinden (Hiob 4,17–21; 15,14–16; 25,2–5).⁷⁰

2. Die intertextuellen Bezüge zeigen das Buch Hiob in einem intensiven innerkanonischen Dialog mit dem Psalter und dessen weisheitlichen Idealen.

Beim Blick auf die Pragmatik und Funktion der anthropologischen Aussagen im Argumentationsgefüge war das reichhaltige intertextuelle Spiel mit den Psalmen aufgefallen.⁷¹ Die Beziehung verwundert von der Sache her nicht, da anthropologische Reflexionen zum Schwerpunkt weisheitlichen Denkens gehören und der Psalter für die Klage, die rechtliche Auseinandersetzung um die Gerechtigkeit und das Ideal des gerechten Weisen reichhaltiges Material bietet. Die Intensität der Textaufnahmen und Anspielungen hingegen ist bisher noch nicht in den Blick genommen worden. Es erschien eindeutig, dass Textpassagen in den Hiob-Reden vom Psalter her verstanden werden wollen. Dieser Form der (intentionalen innerkanonischen) Intertextualität sollte die Hiobforschung in Zukunft mehr Aufmerksamkeit widmen.⁷² Neben den form- und gattungs-

69 Das gilt auch für Hiob 42,6 (s. dazu bereits o. Anm. 14). Wenn z.B. Luther übersetzt »Darum spreche ich mich schuldig und tue Buße in Staub und Asche«, dann ist in der Einsicht Hiobs nicht nur die totale Abhängigkeit von der gnadenhaften Rechtsprechung zum Ausdruck gebracht, sondern auch die Selbsterniedrigung Hiobs als Sünder. Auch M. Witte (Mensch [s. Anm. 13], 420) perpetuiert in der Einsicht Hiobs letztlich ein negatives Menschenbild, wenn er in Anlehnung an die LXX übersetzt »Darum widerrufe ich in Staub und Asche und bereue, weil ich Staub und Asche bin«. Seiner Interpretation nach stimmt Hiob damit einer Naturalisierung des Leids zu: »Der Verknüpfung seines Leidens mit der grundsätzlichen, geschöpflich bedingten inferioren Disposition vermag Hiob letztlich zuzustimmen – allerdings erst nach der Gottesrede, die den Satz von der kreatürlichen Unwürdigkeit des Menschen in ein neues Licht stellt (Hiob 42,1–6)« (Mensch [s. Anm. 13], 416f.).

70 Vgl. zu diesen Stellen und der negativen Anthropologie der Freundesreden Frevel, *Theologie* (s. Anm. 28), 267f.

71 Vgl. zur Intertextualität im Hiobbuch die anregende Studie von Köhlmoos, *Auge* (s. Anm. 47), 2: »Die formale und inhaltliche Dramaturgie des Hiobbuches vollzieht sich auf dem Hintergrund anderer alttestamentlicher Texte und Traditionen. Das Hiobbuch ist eine Auseinandersetzung mit bereits überlieferten Traditionsblöcken ... Im großen Hauptteil des Hiobbuches, der Dialogdichtung (Hi 3–42,6), findet ebenfalls eine Auseinandersetzung mit Traditionen und Texten statt, die teils in der Aufnahme von Gattungen und Motiven greifbar wird, teils eine explizite Auseinandersetzung mit bestimmten normativen Texten ist. Folglich ist das Hiobbuch in hohem Maße ein intertextuelles Werk.« Interessant ist vor allem der Hinweis auf die vorausgesetzte Normativität des Textes, die im Blick auf den Psalter als Buch noch stärker zu bedenken wäre.

72 Ansätze dazu bei Köhlmoos, *Auge* (s. Anm. 47), die mit ihrer Studie eine Wende von einem gattungsgeschichtlichen Zusammenhang zu einer intertextuellen Perspektive vollzieht, einer Zuordnung Hiobs zur Weisheitsliteratur aber skeptisch gegenübersteht (vgl. ebd., 13). Was

geschichtlichen Impuls tritt der intertextuelle. Es scheint mir offenkundig, dass das Hiobbuch mit dem Psalter und seiner Theologie in einem Gespräch steht und *auch* von diesem Gespräch her verstanden werden kann.⁷³

3. Das Hiobbuch leistet innerhalb des Alten Testaments einen weiterführenden Beitrag zur Begründung der Würde des Menschen.

Zu Beginn wurde herausgestellt, dass die inhaltliche Bestimmung der Fundamentalkategorie oder des Leitprinzips Menschenwürde in hohem Maße abhängig von dem zugrunde liegenden Menschenbild ist. Die Menschenbilder des Hiobbuches haben in der Suche nach dem christlichen Menschenbild unverkennbaren Wert, denn auch das christliche Menschenbild ist nicht eines. Wenn im Alten Testament nach einer unveräußerlichen und allen Menschen zukommenden Würde gesucht wird, sollte den Reflexionen im Hiobbuch auf jeden Fall ein Mitspracherecht eingeräumt werden. Diese Würde ist begrifflich wie normativ nicht präzise gefasst, ist aber doch als konstitutive Grundlage des Menschseins festgehalten. Sie gründet im personalen Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf und ist mit dem Gottsein Gottes unlösbar verknüpft. Nur wenn Gott so willkürlich, gewalttätig und zynisch ist, wie Hiob ihn verklagt, wäre auch die in der Schöpfung begründete Würde Hiobs eine Farce. Die Würde bietet Hiob einen unhintergehbaren Rechtsstandpunkt, mit dem er Gott zur Verantwortung zu ziehen sucht. Die Würde des Menschen nach dem Hiobbuch ist grundsätzlich unveräußerlich, d.h. sie ist nicht vom Menschsein abziehbar. Sie kann und wird jedoch durch Lebensminderungen in Frage gestellt und sogar aufgehoben, wie das exemplarische Schicksal Hiobs erkennen lässt.

Das Würdekonzept des Hiobbuches ist keinesfalls deckungsgleich mit demjenigen, das dem modernen Verständnis (Leitkategorie/Fundamentalkategorie des Menschseins, Grundwert) zugrunde liegt. Es ist abgekoppelt vom Personbegriff, von der Vernunft und von der Selbstzwecklichkeit, aber nicht von seinem freien Willen. Es begründet keine universalen Rechte, markiert aber eine zu respektierende sittlich nicht hintergehbare Grenze. Es ist ein begrenzter schöpfungstheologischer Beitrag zur Frage der Menschenwürde, aber m.E. dennoch anregend für die moderne Diskussion⁷⁴ und für die Suche nach einem von der funktionalen Gottebenbildlichkeit abgekoppelten Würdebegriff.

formgeschichtlich zutreffen mag, weil die Unterschiede in Aufbau und Redeformen signifikant sind, überzeugt inhaltlich m.E. gerade unter intertextuellem Aspekt nicht.

73 Ebenso wie Kohelet ist Hiob ein weisheitliches und kein anti-weisheitliches Buch.

74 Die American Bill of Rights 1787 verankerte die Menschenwürde in der Ausstattung durch einen Schöpfer. Demgegenüber wurde hier eher das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf betont, in dem eine unveräußerliche Würde begründet liegt. Wenn das zutrifft, ist das Ergebnis doch wieder recht nah an dem Begründungsmuster der Gottebenbildlichkeit/Gottesbildlichkeit.