

„Vom Mutterschoß her bin ich geworfen auf dich“ (Ps 22,11)

Wert und Würde des Menschen nach Texten des Alten Testaments

von Franz Sedlmeier

I. „Menschenwürde“ – Eine Quaestio disputata

Was für die biblisch-alttestamentliche Anthropologie generell gilt, das trifft gleichermaßen für die hier zu verhandelnde spezielle anthropologische Fragestellung zu. Das Alte Testament kennt keine systematische Reflexion über den „Wert“ und die „Würde“ des Menschen. Es bietet auch keine direkten Antworten auf heute anstehende Fragen.

So sehr der Wert „Menschenwürde“ heute auch reklamiert wird, so umstritten ist zugleich, wie denn diese Würde inhaltlich genau zu fassen und wie sie zu begründen sei. Die unterschiedlichen Menschenbilder, die in den ethischen Diskurs einfließen, haben zur Folge, dass über die Bedeutung und Funktion des Konzepts der „Menschenwürde“ kein wirklicher Konsens zustande kommt, was immer mehr zu einem Verzicht auf eine Begründung führt. Der inflationäre Gebrauch des Wertes „Menschenwürde“ stellt somit zugleich eine Problemanzeige dar.

Der sachliche Zusammenhang zwischen bestimmten Menschenbildern einerseits und dem Konzept und der Begründung der unverlierbaren Menschenwürde andererseits fordert allerdings dazu heraus, ein christliches Menschenbild auf der Basis biblisch anthropologischer Vorgaben in den gegenwärtigen Diskurs einzubringen. Die Tatsache, dass das Alte Testament seine anthropologischen Aussagen gerade nicht „auf den Punkt bringt“, sondern konstellativ Räume öffnet und aufgrund der Komplexität menschlicher Lebensvollzüge auch Gegensätzliches zusammenfügt, muss keineswegs als Nachteil angesehen werden.

Der Ursprung eines Konzepts der Menschenwürde wird philosophiegeschichtlich meist auf Cicero und die ihm vorausgehende Stoa zurückgeführt.¹ Doch thematisieren bereits biblisch-alttesta-

¹ So z. B. Huber, Menschenwürde (1992), 578.

mentliche Texte deutlich die dem Menschen als solchem zukommende Würde. Insofern ist das Alte Testament durchaus eine der Wurzeln für die Entwicklung eines Konzepts der Menschenwürde. Explizit thematisieren Ps 8, der den כְּבוֹד, die „Ehre“, und den הִקָּר, die „Hoheit“, des Menschen preist, und – etwas verhaltener – auch Gen 1,26f. mit der Rede von der „Gottbildlichkeit“ die einzigartige Würde eines jeden Menschen.

Im Folgenden stehen jedoch nicht diese häufig behandelten biblischen Spitzentexte im Mittelpunkt², vielmehr soll ein noch grundlegenderer schöpfungstheologischer Ansatz versucht werden. Dabei weist der schon erwähnte Ps 8 insofern den Weg, als er das Staunen über die Würde des Menschen in der Ambivalenz und Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz verortet. Die exilisch-frühnachexilische Entstehungszeit des Psalms macht diese Grenzerfahrung des אָנוּשׁ „Menschleins“ plausibel. Auch das zentrale theologische Bekenntnis der rahmenden Antiphon in V. 2a und V. 10, das die anthropologischen Aussagen von V. 5f. im Zentrum des Psalms trägt, bildet eine vorfindliche Realität nicht einfachhin ab, sondern affirmiert im Bekenntnis kontrafaktisch eine Wirklichkeit, die sich erst durchzusetzen hat. Das königlich-hoheitliche Bild des Menschen von Ps 8 ist also im gleichen Psalm in der Balance gehalten mit der nicht weniger gewichtigen Wahrnehmung des Menschen in seiner Niedrigkeit und Begrenzung.

Gerade dieser letztgenannte Aspekt aus Ps 8 soll im Rahmen des folgenden Beitrags anhand einschlägiger Texte aus dem Buch Ijob herausgearbeitet werden.

2. Ijob und der „Kampf um die Menschenwürde“

Es ist auffällig, wie sehr das Buch Ijob auf weisheitliche Literatur und Psalmentexte Bezug nimmt und in Auseinandersetzung mit den gewählten Referenztexten die eigene Aussage profiliert. Eine besondere Bedeutung kommt hierbei wiederum Ps 8 als Spender-text zu.³

² Beispielhaft angesichts der Literaturfülle seien erwähnt *Groß*, *Statue* (2000), 11–38 (Lit.) und *Neumann-Gorsolke*, *Menschenwürde* (2000), 39–65 (Lit.).

³ Vgl. dazu *Köhlmoos*, *Auge Gottes* (1999), 171f.

2.1 Ijob 7,17–21 – Eine Alternative zu Ps 8?⁴

Ijob 7,17–21 gehört zur zweiten Rede des Ijob, die die beiden Kapitel Kap. 6 und 7 umfasst. Ijob 7 beginnt im ersten Abschnitt V. 1–10 mit einer Vergänglichkeitsklage. Menschliches Leben generell – grammatikalisch im Nominalsatz ausgedrückt (V. 1) – gleicht einem עָבָד „Kriegs- oder Frondienst“, es ist ein unerträgliches Sklaven- und Knechtsdasein. Dieses trifft auch für Ijob zu: Der ihm zugewiesene „Erbteil“ besteht aus יָרֵחַ־שָׁוָא „Monden der Wertlosigkeit“ und וַלֵּילוֹת עָמַל „Nächten der Mühsal“ (V. 3). Die Klage über sein ganz und gar beschädigtes Leben, den Hinweis auf die Unterwelt als sein künftiges Los eingeschlossen, ist letztlich ein flehentlicher Ruf, um Gott zum Eingreifen zu bewegen. Die Bitte von V. 7a זָכֹר כִּי־רִיחַ חַיִּי „gedenke, dass Hauch nur (ist) mein Leben“ zeigt dies deutlich an. Wenn Ijob für immer in die שְׂאֵל „Unterwelt“ (V. 9.21) entschwindet, dann ist er auch dem Zugriff und dem Einfluss Gottes bleibend entzogen.

Hiob gewinnt Kraft aus der Gewissheit, daß für ihn der Tod eine „Lösung“ wäre, ein Hiob in der Unterwelt für Gott jedoch keine „Lösung“ der mit Hiobs Geschick an die Gerechtigkeit der Welt und ihres Herrn gestellten Frage sein kann. Deshalb enthält Hiobs Klage ein subversives Element, das sich in den weiteren Hiobreden noch verstärken wird, bis es in Kap. 16 und 19 zum Höhepunkt gelangt.⁵

Diese in der Klage geäußerte Möglichkeit, für immer in der Unterwelt zu verschwinden, impliziert somit die Bitte, Gott möge Ijob doch beistehen und ihn noch vor dem Tode Rettung gewähren.

Der zweite Abschnitt des Kapitels, eine in V. 11 mit betontem אֲנִי־גַם „ich, ja ich“ und mit dreifacher Selbstaufforderung zu sprechen einsetzende Ich-Klage, zeigt einmal mehr die hoffnungslose Überforderung Ijobs, der sich – so V. 12 – in der Rolle des von Gott bekämpften Chaosdrachens sieht.

Aus dieser umfassenden Bedrohung, die auch die Nacht zur Qual, zum Alptraum werden lässt (V. 13f.), erwächst Ijobs Todeswunsch. Da Gott als „Feind“ gegen ihn agiert, muss Gottes Gegenwärtig-Sein zur unerträglichsten Last werden. In Umkehrung vertrauter Bitten aus den Psalmen wünscht Ijob (V. 16), Gott möge sein Gesicht abwenden, damit er endlich sterben und Ruhe finden kann.

An dieser Stelle, nachdem zuvor die Unerträglichkeit eines Lebens im Leid ins Äußerste gesteigert wurde, nimmt der Verfasser in V. 17–21 bewusst Ps 8 auf:

⁴ Vgl. dazu Frevel, *Menschenwürde* (2004), 244–272, hier 257–261.

⁵ Ebach, *Streiten* (1995), 79.

17 Was ist das Menschlein, dass du groß sein achtest, und dass auf es dein Herz du richtest,	מֶה-אֲנוֹשׁ כִּי תגדלנו וְכִי-הִשִּׁית אֵלָיו לְבָד:
18 es musterst jeden Morgen, es immerfort erprobst?	וּתְפַקְדֵנוּ לְבִקְרִים לְרַגְעִים תְּבַחֲנוּנוּ:
19 Wie lang noch wendest du dich nicht von mir ab, gibst mich nicht los, bis meinen Speichel ich geschluckt?	כַּמָּה לֹא-הִשְׁעָה מִמֶּנִּי לֹא-תִרְפְּנִי עַד-בִּלְעֵי רְקִי:
20 Hab' ich gesündigt, was vermag ich dir zu tun, du Menschenwächter?	הֲטָאֵתִי מֶה אֶפְעַל לָךְ נֹצֵר הָאָדָם
Wozu hast du mich hingestellt, dir zur Zielscheibe, dass ich mir selbst zur Last geworden bin?	לְמָה שָׂמֵתִנִּי לְמִפְגַּע לָךְ וְאַהֲיָה עָלַי לְמִשָּׂא:
21 Weshalb hebst meinen Frevel du nicht weg, und lässt vorüberziehen meine Verfehlung? Fürwahr: jetzt lege ich mich nieder in den Staub, du wirst mich suchen, doch ich bin nicht mehr.	וּמָה לֹא-תִשָּׂא פְשָׁעִי וְתִעַבִּיר אֶת-עֲוֹנוֹי כִּי-עַתָּה לְעִפְפֹר אֶשְׁכַּב וְשִׁחַרְתִּנִּי וְאִינִי: פ

Die Anspielungen von Ijob 7,17–21 auf Ps 8 sind deutlich gegeben: die V. 17 eröffnende Frage מֶה-אֲנוֹשׁ, die syntaktische Fortführung mit *ki* + PK + ePP in V. 17, das Verb שִׁית in V. 17b und das Verb פָּקַד in V. 18a in PK + ePP.

Zugleich sind auch deutliche Unterschiede zu vermerken: Statt זָכַר gebraucht Ijob 7,17 das Verb גדל *Pi'el*. Von der Herrlichkeit und Würde des Menschen weiß Ijob 7 nichts, eine Leerstelle, die es zu beachten gilt.

Es stellt sich die Frage, wie diese intertextuellen Bezüge zu bewerten sind. Eine häufig vertretene Deutung sieht Ijob 7,17–21 ganz und gar von einer negativen Anthropologie bestimmt. Diese zielt darauf, die positiven Aussagen von Ps 8 zu negieren⁶ und dessen „hoheitliche(s) Menschenbild“⁷ gleichsam abzulehnen. Davon abweichend sieht eine andere Deutung Ps 8 und seine Theologie

⁶ Nach *Spieckermann*, Heilsgegenwart (1989), 237 etwa geschehe in Ijob 7,17f. „die Aufkündigung des Vertrauens gegenüber dem gnädig hinschauenden Gott“, was die „schroffe Ablehnung klassischer psalmtheologischer Anthropologie“ bzw. „das Ende der Theologie der Heilsgegenwart“ bedeute. Ähnlich *Köhlmoos*, Auge Gottes (1999), 171, wonach Ijob den „expliziten Höhepunkt“ in der „Umkehrung“ psalmtheologischen Denkens“ darstelle.

⁷ *Irsigler*, Frage (1997), 43: „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“.

gerade nicht außer Kraft gesetzt. Der Psalm wirke vielmehr als Subtext weiter und diene als strategisches Mittel, um die Diskrepanz zwischen der hoheitlichen Stellung des Menschen in Ps 8 und der tatsächlichen Lage Ijobs aufzuzeigen und mit ihr die notwendige Veränderung dringlich zu machen. Dieser zweiten Auffassung wird im Folgenden der Vorzug gegeben.⁸

Die eröffnende Frage מָה-אֲנוּנוּ, die, von Ps 8 herkommend, die Niedrigkeit des Menschen staunend mit seiner Hoheit verbindet, findet eine ungewöhnliche Fortsetzung mit גַּל Pi'el: כִּי תִגְדְּלוּנוּ. Diese Fortführung ist äußerst positiv konnotiert. Durch das Pi'el wird der erreichte Zustand von „Größe“ und „Bedeutsamkeit“ hervorgehoben⁹, ohne den vorausgehenden Wachstumsprozess, hier den Vorgang des Erziehens, auszuschließen. Umgekehrt ist, wenn der Wachstumsprozess bezeichnet wird, „nicht nur das bloße Davonbringen trotz der großen Kindersterblichkeit“ gemeint, sondern darüber hinaus auch: „aus den Kindern ‚etwas machen‘, sie ‚etwas werden lassen‘“.¹⁰ Die Fortführung der eröffnenden Frage mit כִּי תִגְדְּלוּנוּ verweist also einmal auf einen mit Fürsorge und Mühe verbundenen Wachstumsprozess, so dass – analog zur elterlichen Sorge für ihre heranwachsenden Kinder – Gott als Schöpfer in seinem fürsorglichen Bezug zum Geschöpf gesehen ist. Das Hauptaugenmerk gilt jedoch dem Ergebnis, der besonderen Stellung des אֲנוּנוּ.¹¹

Die damit deutlich gegebene positive Konnotation wird durch den sich anschließenden Ausdruck weiter verstärkt: תִּשִׁית אֱלֹהֵי לִבְךָ וְיָרִי.¹² Die Wendung שִׁית אֶת לִבְךָ betont den wachsam und ernsthaften Umgang mit einer Person oder einem Geschehen. So nimmt der Pharao nach Ex 7,23 die von Mose bewirkte Plage, das „zu Blut gewordene Nilwasser“, ein weiteres Mal nicht ernst. Jer 31,21 empfiehlt den Heimkehrern zum Zion, doch „genau auf die Straße

⁸ Vgl. dazu Frevel, Menschenwürde (2004); Frevel, Tau (2006); Frevel, Menschenwürde im Hiobbuch (2007). Es stellt sich allerdings die Frage, ob sich die beiden erwähnten Deutungen ausschließen müssen, zumal unterschiedliche Kommunikationsebenen bedient werden die inhaltlich-sachliche Aussage und die Pragmatik dieser Aussage.

⁹ Mit Jenni, Pi'el (1968), 275.

¹⁰ Mosis, גַּל (1973), 941 (wohl) gegen Fohrer, Hiob (1963), 159.164.180, der die Verwendung von גַּל Pi'el in 7,17 auf das Überleben angesichts hoher Kindersterblichkeit bezieht: „Was ist der Mensch, daß du ihn großziehst“ (159) bedeute „(von der Kindersterblichkeit) davonbringen“ (164).

¹¹ Vgl. Mosis, Art. גַּל (1973), 941 zu גַּל Pi'el: „11mal meint גַּל pi, einem einzelnen Menschen Rang und Würde verleihen oder ihn darin bestätigen, ihn auszeichnen oder ihm eine besondere Aufgabe zuweisen. 3mal ist dies von einem menschlichen König gesagt [...] An den übrigen Stellen ist es Gott, der einen Menschen in dem Sinne groß macht, daß er ihn in eine besondere Stellung bringt“.

¹² So mit Recht Frevel, Menschenwürde (2004), 259f.

zu achten, den Weg, den du gegangen bist“. Ps 62,11 warnt davor, sein Herz auf Geld zu setzen, d. h. darauf zu vertrauen. Auch die Wortfügung לֵב ... שִׁיחַ führt somit den positiven Duktus der Aussage fort.

Dieser bleibt in V. 18 beim sich anschließenden וְחִפְּקָנוּ auch weiterhin möglich, wenngleich die Wurzel פִּקַּד positiv die „Sorge“ wie auch negativ die „Heimsuchung“ ausdrücken kann. Der gezielte Rückgriff auf Ps 8 dürfte zunächst eine positive Aussageabsicht nahelegen.

Die Kombination des Verbs פִּקַּד mit dem folgenden בָּחַן „sorgfältig prüfen“ oder „auf die Probe stellen“ ist ebenfalls in den Psalmen, und zwar in Ps 17,3 (MT), belegt und keinesfalls negativ konnotiert. Der positive Gehalt der Wurzel בָּחַן findet sich ferner in Ps 139,23b: Der Beter bittet darum, von Gott erforscht und geprüft zu werden, um sich des eigenen rechten Weges neu zu vergewissern.

Für Ijob freilich – und erst hier kippt die Aussage ins Negative – stellt dieses Geprüft-werden ein beständiges Geschehen dar, das nicht auf den Morgen beschränkt bleibt. Auffälligerweise nehmen die beiden Zeitangaben לְבִקְרִים und לְרִגְעִים im chiasmisch aufgebauten V. 18 die Mittelstellung ein. Gott als beängstigender נֹצֵר הָאָדָם (V. 20) ist für Ijob kein Beistand und keine Hilfe, sondern ein Bedrucker. Deshalb auch die Bitte Ijobs, Gott möge seinen Blick wenigstens für einen Augenblick abwenden, die Zeit, um den Speichel schlucken zu können.

Es wäre ungewöhnlich, wenn Ps 8 nur deshalb als Subtext eingeführt würde, um dann frontal abgelehnt zu werden. Das Gegenteil dürfte zutreffen, dass „das Menschenbild von Ps 8 [...] *Paradigma und Maßstab* für Ijob“¹³ bleibt. Aufgrund der bleibenden Gültigkeit des Menschenbildes von Ps 8 klagt Ijob die Veränderung seiner notvollen Lage ein.

Ijob unterstellt Gott nicht nur ein sinnloses Verhalten – so ist die לִמָּה-Frage in V. 20 wohl zu verstehen –, sondern er unterstreicht zudem, dass sein Todesschicksal auch für Gott selbst einen bleibenden Verlust darstellen wird, da Ijob in diesem Falle für Gott nicht mehr zu finden ist (V. 21). Diese Argumentation Ijobs zielt nicht darauf, die Gültigkeit der Theologie von Ps 8 zu leugnen, sondern – im Gegenteil! – bezugnehmend auf sie, ein verändertes Verhalten von Seiten Gottes zu erwirken.

¹³ Frevel, Menschenwürde (2004), 261.

2.2 Ijob 19,8–10 – Von Gott selbst „entehrt“?

Auch Ijob 19,9 nimmt ausdrücklich auf Ps 8 Bezug. Der zentrale Ausdruck כְּבוֹד, ursprünglich mit dem göttlichen König und seinem irdischen Stellvertreter verbunden, dann in Ps 8,6 auf den Menschen und seine königliche Würde übertragen, umschreibt ähnlich wie das Griechische δόξα „Herrlichkeit, Glanz, Ruhm, Ansehen“ oder τιμή „Ehre“ annähernd den mit „Menschenwürde“ gemeinten Sachverhalt. Dieser zentrale Ausdruck כְּבוֹד aus Ps 8,6 wird zusammen mit dem Bild עֲטָרַת „Krone“ – in Ps 8,8 ist die Wurzel verbal verwendet – in Ijob 19,9 eingespielt. Wiederum sollen die einschlägigen Aussagen aus Ijob 19 vor dem Hintergrund des Gebertextes Ps 8 gelesen werden.

Ijob 19 gehört innerhalb des Ijob-Buches zum zweiten Redegang (Kap. 12–20) und stellt die dritte und letzte Rede Ijobs in diesem Redegang dar. Ein erster Abschnitt V. 1–6, ein Streitgespräch mit den Freunden, setzt sich mit der vorausgehenden Rede Bildads auseinander und endet mit der Aufforderung, doch die Gegerschaft Gottes gegenüber Ijob zu erkennen. Damit klingt bereits das Thema des nächsten Abschnittes V. 7–12 an, eine Gottesklage, die Gott als „Feind“ Ijobs zeichnet.

Der Abschnitt wird durch die Deixis הן und den doppelten Hinweis auf die unrechtmäßige Gewalt, die Ijob erduldet, eröffnet. Sein Zetergeschrei ist unmittelbare Reaktion auf die ihm widerfahrene חֲמָס „Gewalttat“. Hier fährt der Text nun fort, V. 8–10:

8 Meinen Weg hat er vermauert, dass ich nicht weiter kann, auf meine Pfade legt er Finsternis.	אֶרְחִי נִדְרָה וְלֹא אֶעְבֹּר וְעַל נְתִיבוֹתַי חֹשֶׁךְ יִשָּׂם:
9 Meine Ehre hat er von mir abgestreift, und hat entfernt die Krone meines Hauptes.	כְּבוֹדִי מֵעָלַי הִפְשִׁיט וְיָסַר עֲטָרַת רֹאשִׁי:
10 Er reißt mich ringsum nieder, dass ich [dahin]gehe, hat ausgehoben wie einen Baum mein Hoffen.	יִחַצְּנֵנִי סָבִיב וְאֵלֶךְ וַיִּסַּע כְּעֵץ תְּקוּנָתִי:

„Weg“ (אֶרֶץ) und „Pfad“ (נְתִיבָה) stehen in den Psalmen für ein Leben nach der göttlichen Weisung, die dem Gerechten Orientierung ist.¹⁴ Gerade dieser Weg wird Ijob durch Gott selbst verbaut, der sich immer mehr als gefährlicher Feind zu erkennen gibt. Die Isolierung Ijobs, die ihm den Weg hinaus ins Leben verschließt, füllt seinen Lebensweg zugleich mit „Finsternis“ – mit חֹשֶׁךְ, also mit Chaos. Offensichtlich gehört Ijob für Gott – so die Wahrnehmung Ijobs – auf die Seite des lebensfeindlichen Chaos.

¹⁴ Vgl. etwa Ps 25,4; 27,11; 119,105 u. ö.

Während das Verhalten Gottes immer gewalttätigere Züge annimmt, bis hin zur Zerstörung (נחץ „einreißen“) Ijobs und seiner Welt und bis zur Tilgung jeglicher Hoffnung (V. 10b: ויטע קעץ תקקחי: „er hat ausgehoben wie einen Baum mein Hoffen“), verflüchtigt sich Ijobs Existenz immer mehr. Ihm bleibt es „zu gehen“ (V. 10a: יתצני סביב ואלך „er reißt mich ringsum nieder, dass ich [dahin]-gehe“), bar jeder Hoffnung.¹⁵ Im Hinweis סביב „ringsum“ klingt die soziale Dimension der Verlufterfahrung an, die in den sich anschließenden V. 13–20 entfaltet wird.

In dieser abgründigen Not, die aufgrund der Feindschaft Gottes in die Resignation führen muss, wird nun wieder Ps 8,6 eingespielt. Dies geschieht sicher nicht, um zu betonen, dass die Aussage dieses Psalms nicht länger gültig sei. Im Gegenteil: Angesichts der erfahrenen „Feindschaft Gottes“ wird die von Gott her gewährte und mit der Schöpfung verbürgte Menschenwürde eingefordert. Die Stichworte aus Ps 8,6 klagen gerade die dem Menschen verliehene Würde gegenüber einem Gott ein, der diese Würde sträflich mit Füßen tritt. Da Ps 8,6 diese menschliche Würde schöpfungstheologisch verankert sieht, darf der dem Menschen als Geschöpf zukommende כבוד nicht veräußert werden, auch nicht von Gott selbst. Dass Ijob die gottgewollte menschliche Würde gegen Gott, der zu seinem „Feind“ geworden ist, einklagt, findet im Schlussteil von Kap. 19 eine Fortführung. In seinem Kampf um das Gottvertrauen (V. 21–29) stößt Ijob auf ein neues Vertrauen zu Gott als „Löser“ (V. 25), der ihm als Anwalt beisteht gegenüber einem Gott, der ihm zum „Feind“ geworden war. Ähnlich wie mit der Bezugnahme auf Ps 8,6 wird auch hier die dramatische Widersprüchlichkeit menschlicher Existenz in den Gottesbezug hineingehalten, so dass Gott gleichsam gegen sich selbst mit der Ambivalenz menschlichen Lebens konfrontiert ist.

Zum Verlust der Würde gehört auch die soziale Desintegration, die V. 13–20 beschreiben. Der zentrale V. 19 drückt mit dem Verbum הפך „umstülpen“, „umstürzen“, summarisch noch einmal den völligen Umsturz des sozialen Zusammenlebens aus. Diejenigen, denen die Liebe und Zuneigung Ijobs galt, haben sich ganz gegen ihn gewendet. Und diejenigen, die zu seinem Vertrauenskreis gehört hatten (סודי), sie zeigen ihm ihre Abscheu. Damit ist alles zerbrochen und zerstört, was ein Mensch an zwischenmenschlichem Halt braucht, um leben zu können.

¹⁵ Die beiden Verben נטע, das einen Aufbruch mit Ortswechsel und das damit verbundene Abbrechen von Lagern und Zelten beschreibt, und הלך sind hier als Vergänglichkeitsmotive zu verstehen.

2.3 Ijob 29–31 – Verlorene „Würde“ und Leben in „Schmach“

In seiner großen Schlussrede blickt Ijob aus der gegenwärtigen Not zurück auf die vergangene Größe. Zweimal taucht dabei ausdrücklich das Thema „Würde“ auf, in 29,20 und in 30,15.

Ijob 29,20 (יָבוֹדִי חָדָשׁ עִמָּדִי „meine Würde, neu bleibt sie bei mir“) gebraucht den Terminus יָבוֹד. Der Abschnitt V. 18–20 ist textkritisch umstritten.¹⁶ Der יָבוֹד Ijobs besteht nach den lebensvollen Aussagen von V. 18–20 in seinem Wohlergehen: Dazu gehören Sicherheit und Schutz (קֶן „Nest“) ebenso wie langes Leben (חֹל „Sand“). Die Bilder von den Wurzeln, die an Wassern getränkt werden, und vom Tau, der das Blattwerk erfrischt, stehen für Vitalität und Lebensfülle. Auf diese Weise wird der יָבוֹד Ijobs ständig erneuert. Was Ijob hier darstellt, ist allerdings nicht der Sachverhalt unveräußerlicher Menschenwürde als Eigenschaft eines isolierten Individuums. Er beschreibt hier vielmehr seinen Status, seine ehrenhafte gesellschaftliche Stellung.

Dies zeigen auch die vorausgehenden Verse 29,1–10. Aus ihnen geht hervor, dass sich Ijobs יָבוֹד besonders im Respekt zeigt, der ihm von allen Seiten entgegengebracht wird. Aufgrund seiner gesellschaftlichen Position war es ihm möglich, sich der Schwachen anzunehmen und Recht und Gerechtigkeit durchzusetzen. Auch dies bringt Ijob in seiner Revision in V. 11–17 zum Ausdruck.

Die Würde-Stellung, die Ijob inne hatte, bedeutete zugleich Verantwortung. Da er dieser Verantwortung gerecht wurde, stabilisierte er seinen יָבוֹד, wie V. 18–20 zeigen. Es ist kein Zufall, dass dieses seiner Würdestellung gemäße Tun in V. 25 als „königlich“ qualifiziert wird:

25 Ich wählte ihren Weg, nahm Sitz als Haupt, ich wohnte wie ein König in der Schar, wie einer, der Trauernden Trost gibt.	אֶבְחַר דְּרָכָם וְאָשֵׁב רֹאשׁ וְאֶשְׁכֵּן כְּמֶלֶךְ בְּגֵדוֹד כְּאִשֶּׁר אֲבֵלִים יִנְחָם:
--	--

Der Rückblick Ijobs läuft also auf seine königliche Würde und Funktion hin.¹⁷ Die Entsprechungen mit den theologischen Spitzentexten Ps 8 und Gen 1,26f. sind auffällig: Die königliche Würde

¹⁶ Auf die textkritische Problematik kann hier nicht eingegangen werden. Anders als in LXX wird der Ausdruck חֹל hier mit „Sand“ und nicht mit φοίνικος „Phönix“ wiedergegeben.

¹⁷ Auch die vorausgehenden V. 22–24 greifen Vorstellungen der Königsideologie auf, wonach der König „Segen“ für das Land bedeutet (vgl. etwa Ps 72). Vermutlich ist nach Ijob 29 der Weise und Gerechte zugleich auch der „wahre König“.

impliziert jeweils eine Verantwortung, die in Ps 8 im Motiv der „Herrschaft“, in Gen 1,26–30 in dem der „Statue“ und „Ähnlichkeit“ einschließlich des damit verbundenen Herrschaftsauftrages ausgedrückt ist.

In Gen 1,26–30 und Ps 8 sind Würde und Verantwortung des Menschen schöpfungstheologisch begründet und somit universal gültig. Dies scheint im Ijob-Buch anders zu sein.¹⁸ T. Krüger hat zurecht angemerkt: „Macht und Würde Hiobs relativieren dabei allerdings zugleich auch die Würde der ‚Alten‘, ‚Fürsten‘ und ‚Vornehmen‘. Hiob reklamierte Ehre und Würde (kabod) letztlich für sich allein – und verband damit hohe Erwartungen an das Leben“.¹⁹ Dass diese ehemalige „Würde“ Ijobs auch eine „identity against“ ausbildete, zeigen die Klageworte zu Beginn von Kap. 30. Neben den Vornehmen, die ihn bewunderten, und den Schwachen, die seinen Beistand erfuhren, gab es auch Opponenten, die gegenwärtigen Spötter (V. 1–10).

Ijob 30,1–10 spiegelt das gesellschaftliche und kulturelle Umfeld einer sog. *agonistischen Gesellschaft und Kultur* wider. Demnach prägen in diesen vormodernen Gesellschaften des südl. Mittelmeerraumes und der Levante überkommene Rollen, sozialer Status und gegenseitige Konkurrenz das gesellschaftliche Zusammenspiel. In einer derart *agonistisch* geprägten Kultur, in der das soziale Leben „als permanentes Kräfteressen, als stete Folge von Herausforderungen und Erwiderungen (engl. *challenge* und *response/riposte*)“²⁰ erlebt und begriffen wird, besteht die Hauptaufgabe und das „Lebensziel“ eines Menschen darin, den „ererbten (= zugeteilten) sozialen Status eines Menschen“²¹ zu bewahren. Dieser Wettbewerb fand zwischen den beiden Extremen „Ehre/Würde“ oder „Schmach/Schande“ statt.

Vor diesem Hintergrund sind sowohl die vergangene „Würde“ wie die Klage über die gegenwärtige „Schmach“ Ijobs zu verstehen. Ijob beteuert, dass er gemäß seiner Würde, also seinem gesellschaftlichen Status und der damit verbundenen Verantwortung, gehandelt hat. Und dennoch ist ihm die „Würde“ – in 30,15 mit dem Nomen נְדִיבָה ausgedrückt – entrissen worden.

¹⁸ Es stellt sich die Frage, ob das Ijob-Buch nicht gerade an einem dramatischen Punkt des Übergangs steht, wo כְּבוֹד als gesellschaftliche Ehre in ihren Grenzen wahrgenommen und die Frage nach dem „Wert“ und der „Würde“ des Menschen aufgrund der Leidenserfahrung neu gestellt wird.

¹⁹ Krüger, *Elend und Würde* (2001), 275.

²⁰ Neumann, *Kultur* (2009), 36.

²¹ Berlejung, *Sozialstatus* (2009), 56.

15 Eingestürzt auf mich sind Schrecknisse,
 wie den Wind verjagt es meine Würde,
 und wie eine Wolke ging meine Freiheit vorüber.
 19 Er hat mich in den Lehm geworfen,
 dass ich Staub und Asche ähne.

הִפְדָּו עָלַי בְּלֵהוֹת
 תְּרִדִי כְרוּחַ גְּדִבְחִי
 וַיָּעָב עָבְרָה יְשׁוּעָתִי:
 הֲרִנִּי לַחֲמֵר
 וְאֲחַמְשֵׁל בְּעָפָר וְאֶפֶר:

Gerade der Verlust der früheren „Würde“, primär verstanden als sozialer Status, wirft mit dem Verlust die Frage nach dem „Wert“ eines so entwürdigten Lebens auf. „Die Erfahrung der eigenen Entwürdigung (V. 15; vgl. Ijob 19,9)“ – so T. Krüger – „öffnet Hiob nun den Blick für die entwürdigenden Lebensumstände eines Großteils seiner Zeitgenossen, die ein erbarmungswürdiges Dasein fristen müssen ‚wie Wildesel in der Wüste‘ (Hiob 24)“.²² Damit rückt die Leiderfahrung, die *conditio humana*, als solche in den Blick. Das Ijob-Buch steht in seiner anthropologischen Aussage an einem dramatischen Wendepunkt. Gerade das Leid wird zum Vehikel, um die Frage nach dem Wert des menschlichen Lebens grundlegender anzugehen und das Verständnis der Würde des Menschen auf eine neue Basis zu stellen.

Von hier aus wären die Himmelszene und die Herausforderung Satans neu zu bedenken. Dieser bezweifelt, dass es Frömmigkeit „umsonst“ (1,9) gebe, und unterstellt, dass Gott und der Fromme ein durchsichtiges Tauschgeschäft betrieben. Ijobs Frömmigkeit wie Gottes Segen seien lediglich Kalkulation. Das aber impliziert: Nach der Position Satans gibt es auch jene Menschenwürde nicht, für die das Ijob-Buch die Augen öffnen will. Dann bleibt „Würde“ reduziert auf den einstigen sozialen Status Ijobs. Und dieser wäre garantiert durch Gottes Schutz. Aber die entscheidende Frage lautet doch: Gibt es auch eine Würde des Entwürdigten und Entehrten? Deshalb ist das Ende des Ijob-Buches – Ijob sitzt „in Staub und Asche“ und „atmet auf“ – nicht nur der Beweis, dass es authentische, unverzweckte Frömmigkeit gibt. Das Finale des Ijob-Buches unterstreicht gleichermaßen: Es gibt eine unveräußerliche Würde mitten im abgründigen Leid.

²² Krüger, *Elend und Würde* (2001), 276.

2.4 Ijob 10,8–12: „Menschenwürde“ von Anfang an?

Angesichts der verlorenen Würde flüchtet Ijob nicht in eine Hamartologie²³, um so Gott ins Recht zu setzen. Er kämpft vielmehr darum, die verlorene Würde angesichts der Verlusterfahrung neu zu finden. Hierbei kommt der Schöpfungstheologie, näherhin der individuellen Menschenschöpfung, eine herausragende Bedeutung zu. Sie ist in Ijob 10,8–12 mit ungewöhnlichen Bildern breit entfaltet.

Der Textabschnitt gehört in die dritte Rede Ijobs (Kap. 9–10), die in ihrer Anklage ausgesprochen hart ist. Am Ende von Kap. 9 kommt Ijob zum Schluss, dass Gott selbst der große Frevler und Übeltäter ist. Gott sei, so 9,22–24, ein Gott der Willkür, der seine Macht missbrauche und mit den Frevlern gemeinsame Sache mache.

Diese Anklage wird in Kap. 10 unter Anspielung auf mehrere Psalmen fortgeführt und schrittweise schöpfungstheologisch verortet. Statt zur „Mühe seiner Hände“ zu stehen – יָגִיעַ כַּפָּיךְ ist eine Anspielung auf das gebräuchlichere מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ „Werk deiner Hände“ (z. B. Ijob 14,15) –, erscheint Gott lichtvoll über עֲצַת רְשָׁעִים „dem Rat der Frevler“ und bestätigt so deren Weltanschauung und Geisteshaltung (V. 3).²⁴

8 Deine Hände haben mich gebildet, sie haben mich gemacht, zusammen, um und um, – doch du hast mich verschlungen!	יְדֶיךָ עָבְדוּנִי וַיַּעֲשׂוּנִי יְחַד סָבִיב וַתִּבְלַעַנִי:
9 Gedenk doch, dass gleich Ton ²⁵ du mich gemacht, doch zum Staub willst du mich kehren lassen!	זָכְרָנָא בִּירְכַחְמֵךָ עָשִׂיתָנִי וְאַל-עָפָר תְּשִׁיבֵנִי:
10 Gossest du nicht wie die Milch mich hin, und liebest wie den Quark gerinnen mich?	הֲלֹא כְחֹלֵב תְּחִיכֵנִי וּכְגֹבֵהָ תִּקְפִּיאֵנִי:
11 Mit Haut und Fleisch hast du mich bekleidet, mit Gebein und Sehnen mich durchflochten,	עוֹר וּבָשָׂר תִּלְבִּישָׁנִי וּבַעֲצָמוֹת וּגְדִידִים תְּסַכְכֵּנִי:
12 Leben und Güte hast du vor mich hingetan, und deine Verordnung, behütet hat sie meinen Geist.	חַיִּים וְחֶסֶד עָשִׂיתָ עִמָּדִי וּפְקֻדָּתְךָ שְׁמָרָה רוּחִי:

²³ So etwa die Freunde des Ijob, die nach 4,12–21; 15,11–16 und 25,2–6 „in einer pessimistischen Sicht die Sündhaftigkeit des Menschen“ betonen und „diese konstitutiv mit seiner Geschöpflichkeit“ (*Frevel*, Menschenwürde [2004], 268) verbinden. Damit wäre einer Anklage Gottes die Legitimität entzogen. Die Sicht von Ps 8 und Gen 1,26–30 ist damit freilich verlassen.

²⁴ Zur Bedeutung von עֲצַת רְשָׁעִים „Rat der Frevler“ im Sinne eines grundlegenden Lebensentwurfes und einer umfassenden Weltsicht vgl. neuerdings *Mosis*, Rat von Frevlern (2009), 25–27.

²⁵ Das Lemma תָּקַר wird hier, im Unterschied zu 30,19 („Lehm“), mit „Ton“ wiedergegeben, da anders als in 30,19 in 10,9a das positive Schöpfungshandeln Gottes seinem destruktiven Verhalten in V. 9b gegenübersteht.

Im Abschnitt V. 8–12 wird nun die individuelle Menschenschöpfung, zugespitzt auf Ijob, recht ausführlich beschrieben. Ziel dieser Reflexion ist es, die Nähe Ijobs als Geschöpf zu seinem Gott von allem Anfang an hervorzuheben.

V. 8 unterstreicht zunächst die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer (das seltene Verb **עצב** meint die handwerkliche Herstellung eines Produkts), die Nähe und die grundlegende Beziehung zu ihm, wie sie in der Formulierung **יחד סביב** „zusammen, um und um“ in sprachlicher Verdichtung ausgedrückt ist. Doch unmittelbar daneben steht der Kontrast. Gott erweist sich in seiner Nähe zugleich als chaotische, unberechenbare Kraft und geht gegen sein eigenes Werk vor: **וַתִּבְלַעַנִי** „doch du hast mich verschlungen“.

Die eindringliche Bitte in V. 9 **זְכֹר-נָא** „gedenke doch“ betont im Bild des Ton formenden Töpfers die Abhängigkeit des Werks vom Meister und macht mit der begrenzten Lebenszeit, die unter der göttlichen Verfügung steht, darauf aufmerksam, dass dringlich Handlungsbedarf besteht.

Ungewöhnlich ist das in V. 10 sich anschließende Bild von der gerinnenden Milch. Anliegen dieses Vergleichs mit der Käseherstellung ist es, auf die frühesten Anfänge menschlicher Existenz zurückzugehen: auf den Vorgang der Besamung, der Befruchtung und auf das langsame Wachstum des Embryos.²⁶ Das menschliche Geschöpf existiert somit von allem Anfang an als Werk Gottes, ist von ihm gebildet und auf ihn verwiesen.

Dieses Anliegen findet sich ähnlich in Ps 139,13.15–16: Der Psalmist geht auf das vorgeburtliche embryonale Stadium zurück (V. 16: **גִּלְמִי**) und hält bereits für diese früheste Phase menschlicher Existenz an einem intimen Gottesbezug fest. Die einmalige Beziehung eines jeden Menschen zu Gott wird durch die individuelle Menschenschöpfung als nicht austauschbar, als unmittelbar und unersetzlich festgehalten.

Ähnlich argumentiert der Psalmist in seiner Vertrauensäußerung von Ps 22,10f. Zuvor war dem Beter in der Ich- und Feindklage (V. 7–9) die Menschenwürde, sein Menschsein abgesprochen worden.²⁷ Dagegen hält die sich anschließende Vertrauensaussage des Psalms (V. 10f.) an der Menschenwürde des Beters fest und begründet diese mit dem uranfänglichen Gottesbezug und der göttlichen Verantwortung für sein Geschöpf: „Vom Mutterschoß her bin ich geworfen auf dich“ (V. 11).

²⁶ Ausführlicher dazu *Frevel*, Entstehung des Menschen (2006), 45–57.

²⁷ Vgl. Ps 22,7 „Ich jedoch, ein Wurm und Nicht-Mensch (**וְלֹא-אִישׁ**), Adamsschmach (**וְתִרְפָּח אָדָם**) und vom Volk verachtet (**וּבְזוּי עָם**)“.

Ijob 10,11 bringt neben dem Töpferbild (V. 9) und der Käseallegorie (V. 10) noch einen weiteren Vergleich: den der Textilherstellung. Das Bild des Webens taucht auch an anderer Stelle auf.²⁸ Bevor in V. 13 die göttliche Zuwendung erneut in ein Bild der Feindschaft umschlägt, weist V. 12 über den Anfang menschlichen Lebens hinaus, hinein in das Leben nach der Geburt, das von חַיִּים וְחַסְדֵּי „Leben und Gnade“ geprägt ist.

Ijob appelliert somit an den Schöpfer und dessen Verantwortung für sein Geschöpf. Auch dort, wo die glanzvolle Würde – „Herrlichkeit, Ehre, Hoheit“ – zerstört ist und an ihre Stelle der Verlust, die Niedrigkeit, das Scheitern getreten sind, ist dem Menschen, wenngleich verborgen, dennoch eine unverlierbare Würde eigen. Diese wird begründet mit der ebenfalls nicht sichtbaren, vorgeburtlichen Verwiesenheit des Geschöpfs auf Gott.

„Mit der Schöpfung“ – so C. Frevel – „ist ihm qua Mensch eine Würde anerschaffen, die auch Gott nicht aufheben darf. Diese Würde ist begrifflich nicht gefasst und nur implizit 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 und Ps 139) ermächtigt Hiob zum Einspruch gegen die Aufgabe seiner Würde“.²⁹

3. „Menschenwürde“ – *Eine Quaestio disputanda*

(1.) Die vorausgehenden Überlegungen haben deutlich gemacht: Ijob verneint nicht die königliche Würde des Menschen. Diese ist vielmehr die Basis für seinen Lebenskampf, auch für sein Aufbegehren und seine Anklage Gott gegenüber. Die königliche Würde kann in seinem menschlich desolaten Zustand nicht mehr sichtbar aufscheinen. Sie wird deshalb festgemacht an seiner Geschöpflichkeit, die sich als Gebrechlichkeit äußert, und an der Transzendenz Gottes. Angesichts der Unerklärbarkeit seines Leidens als Ernstfall geschöpflicher Existenz wird der Glaube daran, Gottes Geschöpf zu sein, zum Ausgangspunkt einer neu verstandenen Würde, die sich gerade im Leiden als unveräußerlich erweist.

(2.) Die biblische Anthropologie ist eine der Wurzeln für die Entwicklung des Konzeptes der „Menschenwürde“ und „Men-

²⁸ So in Ps 139,13.15 und in Spr 8,23. Vgl. auch die Totengebeinvision von Ez 37,1–14.

²⁹ Frevel, Menschenwürde (2004), 494f.

schenrechte“. Sie vermag mit ihren konstellativen Aussagen Räume zu eröffnen und Eckpunkte zu benennen, die für jüdisch-christliche Menschenbilder prägend sind. Auf diesem Weg kann biblische Anthropologie vermittelnd in den heutigen Diskurs eingebracht werden.

(3.) Biblische Anthropologie hebt insbesondere die königliche Würde des Menschen hervor (קְבוֹד, הוֹד, הִקָּר). Der Rückgriff auf Vorstellungen aus der Königsideologie lässt die ästhetischen Qualitäten menschlicher Existenz sichtbar werden. Da „das Schöne“ biblisch zugleich auch an das „Gute“ im Sinne des Zweck- und Sachgemäßen (vgl. die Bedeutung der Wurzel טוֹב im ersten Schöpfungsbericht und in verschiedenen Psalmen) rührt, ergeben sich auch hier vielfältige Referenzpunkte zu gegenwärtigen Fragestellungen.

(4.) Ps 8 sieht die Größe und Schönheit des Menschen einerseits und seine Niedrigkeit und Begrenzung andererseits in Balance. Anliegen des vorliegenden Beitrages war es, menschliches Leben aus der Perspektive des „entwürdigten“, „entehrten Menschen“ zu thematisieren. Texte aus dem Buch Ijob und aus den Psalmen sprechen deutlich von einer unveräußerlichen Würde des Menschen von allem Anfang an. Diese gründet letztlich im persönlichen Gottesbezug, der zugleich die Individualität des entehrten Menschen trägt. Komplettierend zur Ästhetik wirft biblische Anthropologie auch den Umgang mit dem Hässlichen, mit dem scheinbar seiner Würde beraubten Menschen, mit der entstellten Schöpfung in den Diskurs ein und insistiert auf der Würde derer, die gesellschaftlich als Verlierer dastehen. An ihnen wird gleich einem Seismographen sichtbar, wie es um die Menschenwürde tatsächlich bestellt ist. Indem diese Würde schöpfungstheologisch begründet wird, kommt ihr zugleich eine universale Gültigkeit zu.

(5.) Ijob und die Psalmen thematisieren „Würde“ als bedrohtes und gefährdetes Gut. Dies tritt noch mehr ans Licht, wenn – wie es derzeit gerne geschieht – die kanonische Endgestalt des Psalters in den Blick kommt und intertextuelle Bezüge Berücksichtigung finden. Ps 8 kann als Mitte der Teilsammlung Ps 3–14 angesehen werden, die einen Gebetsweg angesichts der bedrohten קְבוֹד aufzeigt, um die Gefährdungen betend bestehen zu können. Ps 8 spricht dem verletzbaren אָנִישׁ „Menschlein“ einen gottgewährten, unverlierbaren Wert zu.

(6.) Kulturanthropologisch stammt das Buch Ijob aus einer sog. „agonistischen Kultur“, in der Würde und Ehre als von der Gesellschaft zugeschriebene Auszeichnungen zu gelten haben, die in Auseinandersetzung und Konkurrenz je neu erkämpft werden

müssen. Diese leistungsorientierte Sicht der Menschenwürde, die heute eher im angelsächsischen Raum vertreten wird, kann von der vormodernen agonistischen Gesellschaft lernen, dass auch dort, wo leistungsorientierte Parameter den ethischen Diskurs mitbestimmen, an der Unverlierbarkeit der Menschenwürde festgehalten wird.

(7.) Die theologischen Spitzentexte Gen 1,26–30 und Ps 8 wie auch die einschlägigen Texte aus dem Ijob-Buch verbinden Menschenwürde mit Verantwortung im Horizont der Schöpfung und der Gesellschaft, unterstreichen also den sachlichen Zusammenhang von Würde und Auftrag zur Weltgestaltung. Die Aktualität dieses Konnexes liegt auf der Hand.

Literatur

Berlejung, Angelika, Art. Sozialstatus/Gesellschaft und Institution (AT), in: *A. Berlejung/C. Frevel* (Hg.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt ²2009, 53–57.

Ebach, Jürgen, *Streiten mit Gott. Hiob Teil 1: Hiob 1–20* (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1995.

Fohrer, Georg, *Das Buch Hiob* (KAT XVI), Gütersloh 1963.

Frevel, Christian, „Eine kleine Theologie der Menschenwürde“. Ps 8 und seine Rezeption im Buch Ijob, in: *F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger* (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*. FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg u. a. 2004, 244–272.

Ders., Die Entstehung des Menschen, in: BN 130 (2006) 45–57.

Ders., Wie Tau aus dem Schoß des Morgenrots. Zur Würde des Menschen nach dem Alten Testament, in: *IKaZ* 35 (2006) 1–12.

Ders., Schöpfungsglaube und Menschenwürde im Hiobbuch. Anmerkungen zur Anthropologie der Hiob-Reden, in: *T. Krüger* u. a. (Hg.), *Das Buch Hiob und seine Interpretationen. Beiträge zum Hiob-Symposium auf dem Monte Verità vom 14.-19. August 2005* (ATHANT 88), Zürich 2007, 467–497.

Groß, Walter, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes? Aufgabe und Würde des Menschen nach dem hebräischen und dem griechischen Wortlaut, in: *JBTh* 15 (2000) 11–38.

Huber, Wolfgang, Art. Menschenrechte/Menschenwürde, in: *TRE* XXII (1992) 577–602.

Irsigler, Hubert, Die Frage nach dem Menschen in Psalm 8. Zu Bedeutung und Horizont eines kontroversen Menschenbildes im Alten Testament, in: *Ders.* (Hg.), *Vom Adamssohn zum Immanuel* (ATSAT 58), St. Ottilien 1997, 1–48.

- Jenni, Ernst*, Das hebräische Pi‘el. Syntaktisch-semasiologische Untersuchung einer Verbalform im Alten Testament, Zürich 1968.
- Köhlmoos, Melanie*, Das Auge Gottes. Textstrategie im Hiobbuch (FAT I/25), Tübingen 1999.
- Krüger, Thomas*, „Wie der Wind verfliegt meine Würde ...“ (Hiob 30,15). Elend und Würde des Menschen in alttestamentlicher Sicht, in: *E. Herms* (Hg.), Menschenbild und Menschenwürde (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 17), Gütersloh 2001, 271–287.
- Mosis, Rudolf*, Art. לָגַל, in: ThWAT I (1973) 928–956.
- Ders.*, Rat von Frevlern und Weisung des Herrn. Beobachtungen zu Psalm 1,1–2, in: TThZ 118 (2009) 16–35.
- Neumann, Klaus*, Art. Kultur und Mentalität, in: *A. Berlejung/C. Frevel* (Hg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament, Darmstadt 2009, 35–42.
- Neumann-Gorsolke, Ute*, „Mit Ehre und Hoheit hast Du ihn gekrönt“ (Ps 8,6b). Alttestamentliche Aspekte zum Thema Menschenwürde, in: JBTh 15 (2000) 39–65.
- Spieckermann, Hermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.